

Jūratė Baranova

ISTORIJOS FILOSOFIJA



 **alma
littera**
Vilnius 2000

V7622
1(075,8)
UDK 930.1 (075.8)
Ba 407
✓

2000 05 30 Nr. 05 A-13

Aukštųjų mokyklų bendrųjų vadovėlių leidybos komisijos rekomenduota

Vadovėlis išleistas Lietuvos Respublikos švietimo ir mokslo ministerijos lėšomis

Recenzavo:

doc. dr. Zenonas Norkus (VU Filosofijos katedra)

doc. dr. Tomas Sodeika (VDU Filosofijos katedra)

Iliustracijas parinko:

doc. dr. Jūratė Baranova (VPU Filosofijos katedra)

Redagavo:

doc. dr. Česlovas Kalenda (VU Filosofijos katedra)

Meninis redaktorius:

Edvardas Jazgevičius

Viršelio dailininkė:

Raimonda Bateikaitė



TURINYS

Įvadas. Kas yra istorijos filosofija?	7
I. IKIKLASIKINĖ ISTORIJOS FILOSOFIJA	17
1. Ciklinė laiko samprata: <i>Mircea Eliade</i> (1907–1986)	19
<i>Mircea Eliade. Amžinojo sugrįžimo mitas. Archetipai ir kartotė</i>	23
Interpretatoriai ir kritikai	32
2. Istorijos teologija: <i>Aurelijus Augustinas</i> (354–430)	37
<i>Augustinas A. Apie Dievo valstybę</i>	43
Interpretatoriai ir kritikai	50
II. KLASIKINĖ ISTORIJOS FILOSOFIJA	55
1. "Idealioji istorija": <i>Giambattista Vico</i> (1668–1744)	57
<i>Vico G. Naujasis mokslas</i>	67
Interpretatoriai ir kritikai	80
2. Romantinė istorijos samprata: <i>Johannas Gottfriedas Herderis</i> (1744–1803)	89
<i>Herderis J. Mintys iš žmonijos istorijos filosofijos</i>	101
Interpretatoriai ir kritikai	119
3. Švietėjiškoji istorijos samprata: <i>Immanuelis Kantas</i> (1724–1804)	127
<i>Kantas I. Visuotinės istorijos idėja pasaulio pilietijos požiūriu</i>	135
Interpretatoriai ir kritikai	146
4. Istorija kaip pasaulinės dvasios raida: <i>Georgas Vilhelmas Friedrichas Hegelis</i> (1770–1831)	155
<i>Hegelis G. Istorijos filosofija. Įvadas</i>	165
Interpretatoriai ir kritikai	178
5. Istorija kaip ekonominių formacijų kaita: <i>Karlas Marxas</i> (1818–1883) ir <i>Friedrichas Engelsas</i> (1820–1895)	187
<i>Marksas K. ir Engelsas F. Vokiečių ideologija</i>	191
Interpretatoriai ir kritikai	211

6. Istorija kaip kultūrų kaita: <i>Oswaldas Spengleris</i> (1880–1936)	217
Spengleris O. <i>Vakarų saulėlydis</i>	225
Interpretatoriai ir kritikai	231
7. <i>Stasio Šalkauskio</i> (1886–1941) ir <i>Antano Maceinos</i> (1908–1987) istoriosofija ..	237
Maceina A. <i>Prometėjizmo persvara dabarties kultūroje</i>	250
Interpretatoriai ir kritikai	263
8. Istorija kaip civilizacijų kaita: <i>Arnoldas Toynbee's</i> (1889–1975)	267
Toynbee's A. <i>Istorijos tyrimas</i>	279
Interpretatoriai ir kritikai	299
9. <i>Reinholdo Niebuhro</i> (1892–1971) istorijos teologija	303
Niebuhras R. <i>Žmogaus prigimtis ir likimas</i>	309
Interpretatoriai ir kritikai	319
10. Istorija ir ašinis laikas: <i>Karlas Jaspersas</i> (1883–1969)	325
Jaspersas K. <i>Istorijos šaltinis ir jos tikslas</i>	329
Interpretatoriai ir kritikai	336

III. KLASIKINĖS ISTORIJOS FILOSOFIJOS KRITIKA..... 339

1. Istorizmas ir istoriosofija:

<i>Wilhelmas Dilthey'us</i> (1833–1911), <i>Jürgen Habermasas</i> (g.1929)	341
Dilthey'us W. <i>Hermeneutikos atsiradimas</i>	352
Habermasas J. <i>Atsitiktinumo įveika – istorizmo sugrįžimas</i>	369
2. Istorizmo kritika: <i>Karlas Raimundas Popperis</i> (1902–1994)	383
Popperis K. R. <i>Atviroji visuomenė ir jos priešai</i>	391
3. Morale ir istorija: <i>Isaiah Berlinas</i> (1909–1997)	403
Berlinas I. <i>Istorijos neišvengiamybė</i>	410

Įvadas. KAS YRA ISTORIJOS FILOSOFIJA?

Žodį **istorija** galima suprasti dvejopai. Juo įvardijami patys praeities įvykiai (*res gestas* – lot.). Kita vertus, istorija vadiname ir istorijos tyrimą bei jo rezultata – istorikų parašytas knygas (*historiam rerum gestarum* – lot.). Panašiai suskyla ir istorijos filosofija. Vieni filosofai apmąsto realią istorijos raidą. Ta kryptis vadinama **istoriosofija**, arba **spekuliatyviaja istorijos filosofija**, **metaistorija**. Tai – istorinio proceso metafizika arba ontologija. Ji paremta prielaida, kad realybė susidvejjina. Realybės pagrindas yra amžinas ir nekintantis, jos išoriniai reiškiniai – laikini ir kintantys. Istoriko akiraty – praeinantys ir išnykstantys dalykai. O istoriosofija taria, kad filosofinis mąstymas už šio paviršinio įvykių vaizdo pajėgia išvelgti nekintančias esmes. Jos ir lemia istoriją. Georgo Hegelio teigimu, visos ikifilosofinės istorijos pažinimo formos (pirmapradė ar reflektvyvioji istorija) vienaip ar kitaip yra ribotos. Filosofija teikianti istorijai prielaidą, kad pasaulyje viešpatauja protas, ir todėl pasaulio istorija vyko protingai. Filosofinė istorija, pasak Hegelio, yra „mąstantis istorijos stebėjimas“, ji parodo, kas slypi už išorinės įvykių išraiškos, atveria istoriją kaip dvasios slinktį. Net eilinis istorikas, pasitikęs tik faktais, anot Hegelio, iš tikro nėra pasyvus, nes jis mąsto, vartoja savo kategorijas ir, jomis remdamasis, žvelgia į faktus. „Protas neturi likti mieguistas, bet privalo aktyviai mąstyti, ypač ten, kur siekiama moksliskumo; kas į pasaulį žiūri protingai, į tą ir pasaulis žiūri protingai“¹, – sako Hegelis.

Kita istorijos filosofijos dalis vadinama **istorika**, kurios moderniosios istorinės formos yra **kritinė** istorijos filosofija bei **analitinė**² istorijos filosofija.

Istoriosofiją būtų galima pavadinti istorijos ontologija, o antrąją jos dalį – epistemologija. Šios krypties filosofai nepripažįsta istorijos ontologijos. Istorijos schemas jie laiko pačių filosofų susikurtomis abstrakcijomis. Jie domisi pačiu istorijos tyrimu, jo loginėmis ir metodologinėmis problemomis. Kuo ypatingas istorinis aiškinimas? Ar istorinis pažinimas remiasi ta pačia tyrimo logika, kaip ir gamtos mokslai? O gal istorinis pažinimas, kaip ir kiti humanitariniai, „dvasios“ mokslai, išlaiko autonomiją? Koks vertybių vaidmuo istoriniame pažinime? Kas svarbiau istoriniame tyrime – praeitis ar dabartis? Visus šiuos klausimus nuolatos kėlė ir kelia kritinės istorijos filosofijos klasikai (neokantininkai – **Wilhelmas Windelbandas** (1848–1915), **Heinrichas**

¹ Hegelis G. *Istorijos filosofija*. V., 1990, p. 282–283.

² Arthuras Danto (g. 1924) pirmąją istorijos filosofijos dalį – istoriosofiją – pavadina substancine, o visą antrąją – analitine. Analitinė istorijos filosofija – tai filosofija, svarstanti įvairias konceptualines problemas, iškylančias istorijos praktikoje ir substancinėje istorijos filosofijoje (Danto A. *Analytical Philosophy of History*. Cambridge, 1965, p. 1).

Rickertas (1863–1936), Maxas Weberis (1864–1920); hermeneutai – Wilhelmas Diltey'us (1833–1911), Johannas G. Droysenas (1808–1884), Hansas-Georgas Gadameris (g. 1900); neohegelininkai Benedetto Croce (1866–1952), Robinas George'as Collingwoodas (1889–1943) ir kt.) bei šiuolaikiai istorijos analitikai (Williamas H. Dray'us (g. 1921), Carlas G. Hempelis (g. 1905), Ernestas Nagelis (1901–1985) ir kt.)³

Collingwoodas knygoje *Istorijos idėja* rašo, kad terminas „istorijos filosofija“ buvo vartojamas trejopa prasme. Pirmasis terminą sugalvojo XVIII amžiuje Francois-Marie A. de Voltaire (1694–1778), kuriam istorijos filosofija reiškė nepriklausomą ir kritinį mąstymą apie istoriją. Antra vertus, Hegeliui istorijos filosofija – mąstymas apie pasaulį apskritai. Trečia vertus, XIX amžiaus pozityvistams „istorijos filosofija“ – tai besikartojančių istorijos dėsnių atradimas. Tačiau Collingwoodas vartoja istorijos filosofijos sąvoką visai kita prasme. Filosofija esanti reflektuvi. Filosofinė sąmonė, mąstydamą apie kokį nors objektą, visada, anot Collingwoodo, mąsto ne tik apie jį, bet ir apie savo pačios mintį apie šį objektą. Filosofija – tai antrojo lygio mintis, „mintis apie mintį“. Istorikas tiria praeitį kaip tokią, o filosofas – istoriko mintį. Filosofas domisi ne istoriniais įvykiais, kaip jie vyko, bet tik tomis jų savybėmis, kurios leidžia istorikui juos pažinti. Filosofui istoriko mintis – ne psichinių fenomenų kompleksas, bet žinių sistema. Skirtingai nuo psichologo, kuris irgi gali tyrinėti istoriko mintį, keldamas klausimą „Kaip istorikas mąsto?“, filosofas kelia klausimą „Kaip istorikas pažįsta?“ Kai filosofas galvoja apie subjektyviąją istorijos pusę, jis, anot Collingwoodo, yra epistemologas; kai apie objektyviąją – metafizikas. Collingwoodas (Hegelio tradicijos paveiktas) neatskiria epistemologinės filosofo veiklos pusės nuo metafizinės. Jis teigia, kad filosofija negali atskirti pažinimo pažinimo nuo tyrimo to, kas yra pažįstama⁴. Tačiau pagrindinis patį Collingwoodą dominęs klausimas buvo epistemologinis: „kaip istorikui pavyksta atgaivinti praeitį savo mintyse?“

Klasikinė istorijos filosofija kelia visai kitos prigimties klausimus. Jie kyla iš bandymo aprėpti visą žmonijos istoriją vienu žvilgsniu, surasti vieną istorinių įvykių chaosą jungiantį slaptą istorijos raidos principą. Ar žmonija turi tikslą? Ar ji progresuoja, ar regresuoja? O gal chaotiškai pulsuoja? Gal sukasi kosminiu ratu? Paprastai išskiriami trys pagrindiniai klasikinės istorijos filosofijos klausimai:

Koks yra istorijos modelis?

Kas suteikia istorijai kryptį ir galią judėti jai skirta kryptimi?

Kokia yra galutinė žmonijos istorijos prasmė?

Priėmus prielaidą, kad pasaulio istoriją paaishkina vienas principas, jos eiga šiame paaishkinime įgauna tam tikrą trajektoriją – ji kažkur prasideda ir kažkur nusidriekia. Istorijos tikslas sujungia niekaip nesusijusius įvykius į vientisą vėrinį. Susiklosto istorijos schema arba **modelis**. Jį net galima išvaizduoti grafiškai: kaip ciklą, atkarpą, spiralę, kylančią ar besileidžiančią tiesę.

Jei laikomasi prielaidos, kad esama istorijos modelio, kyla klausimas, kaip jis susiformuoja. **Kas lemia istorijos eigą?** Kiekvienas modelis yra tarsi istorijos planas. Kas įgalina jį įgyvendinti? Atsakoma į tai įvairiai. Immanuelio Kanto manymu, istorijos raidą lemia žmogaus prigimties dvilypumas, skatinąs protą tobulėti. Hegelio istoriosofijoje istoriją formuoja pasaulinis protas, Karlo Marxo teorijoje – ekonominiai dėsniai. Thomas Carly-

³ Plačiau apie kritinę ir analitinę istorijos filosofiją žr. Norkus Z. *Istorika*. Istorinis įvadas. V., 1996.

⁴ Collingwood R. G. *The Idea of History*. New York, 1967.

le'is manė, kad postūmį istorijai suteikia iškilų asmenybių jėga, Oswaldo Spenglerio supratimu – likimas. Arnoldas Toynbee' s istorijos vidinei jėgai paaiškinti pasiūlė „iššūkio ir atsako“ koncepciją.

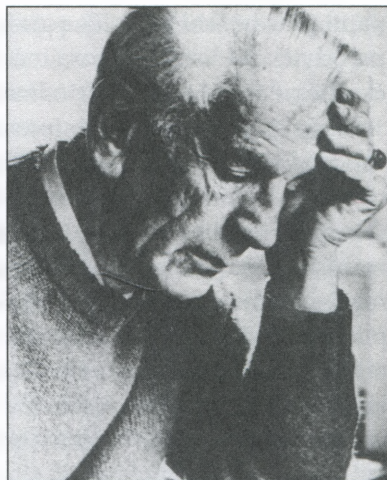
Istorijos prasmės problema primena gyvenimo prasmės paiešką. Pagrįsdami individualios egzistencijos prasmę, ieškome jos tikslo – principo, leidžiančio sustruktūrinti chaotišką gyvenimo tėkmę. To paties galima klausiti kalbant apie žmonijos likimą. Turi ji tikslą ar tik beviltiškai blaškosi, kurdama tai, kas anksčiau ar vėliau vis vien pasmerкта žūti?

Atsakymų į šį klausimą istorija ir yra istorijos filosofija klasikine tų žodžių prasme.

Minėto klausimo išvengti pavyko nebent antikinei kultūrai. Anot **Karlo Löwitho**⁵ (1897–1973), antikiniai mąstytojai buvo kuklūs: jie neieškojo galutinės istorijos prasmės.

Kosmoso tvarka ir grožis, jo periodišką pulsavimą buvo vaizdinys istorijos tėkmei suprasiti. Graikams istorijos įvykiai nebuvo beprasmiškai – kiekvienas iš jų buvo svarbus ir reikšmingas savaip, bet neprasmingas galutinio istorijos tikslo. Antika neturėjo atminties, – sakė Oswaldas Spengleris⁶. Tad ir nervingai nelaukė ateities. Jei taip buvo, tai gal ši kultūra buvo pati laimingiausia, kai laimės sąlyga, anot Friedricho Nietzsche' s⁷ (1844–1900) laikomas sugebėjimas pamiršti ir pasijausti už istorijos ribų?

Krikščionybė pakeičia santykį tarp praeities, dabarties ir ateities. Praeitis čia svarbi – istorija prasideda nuo Adomo sukūrimo ir jo išvarymo iš Rojaus, o ateitis turi tikslą – galutinį Atpirkimą. „Tik nusidėjėliai eina ratu“, – sako **Aurelijus Augustinas** (354–430) knygoje *Dievo valstybė*. Vien amžinoji palaima gali suteikti tikrąją laimę. Šitai neigia ciklinę istorijos sampratą. Po tiek daug kančių ir vargų pasiekus amžinąją palaimą, perspektyva sugrįžti atgal nužudytų išsigelbėjimo viltį. „Kas gali su tuo sutikti ir pakęsti?“⁸ – retoriškai klausė Aurelijus Augustinas. Istorija įgau-



Karlas Löwithas (1897 01 09 Miunchene – 1973 05 25 Heidelberge). Įtakos: Husserlis ir Heideggeris. Interesų sritis: fenomenologija ir egzistencializmas. 1934 metais emigravo į Romą. Vėliau dėstė filosofiją imperatoriškajame Tohoku universite-te, Hatfordo teologinėje seminarijoje, Naujoje socialinio tyrimo mokykloje Niujorke, Heiderbergo universitete. Pagrindiniai veikalai: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928) [*Individas kaip artimas*]; *Max Weber und Karl Marx* (1932) [*Maksas Weberis ir Karlas Marksas*]; *Kierkegaard und Nietzsche* (1933) [*Kierkegaard'as ir Nietzsche*]; *Nietzsches Philosophie des ewigen Wiederkehr* (1935) [*Nietzsche ir amžinojo sugrįžimo filosofija*]; *Von Hegel zu Nietzsche* (1941) [*Nuo Hegelio iki Nietzsche*]; *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (1949) [*Prasmė istorijoje. Teologinės istorijos filosofijos implikacijos*]; *Martin Heidegger. Denker in dürttiger Zeit* (1953) [*Martin Heideggeris. Sunkių laikų mąstytojas*]; *Nature, History and Existentialism* (1966) [*Gamta, istorija ir egzistencializmas*]; *Permanence and Change. Lectures on the Philosophy of History* (1969) [*Pastovumas ir kitimas. Paskaitos apie istorijos filosofiją*].

⁵ Löwith K. *The Meaning of History*. Chicago, 1967, p. 5.

⁶ Spengleris O. Vakarų saulėlydis // *Žmogus ir visuomenė*. 1995. Nr. 3, p. 56.

⁷ Nietzsche F. Apie istorijos žalą ir naudingumą // *Kultūros fenomenas: Kultūra ir istorija*. V., 1996, p. 44.

⁸ Augustine St. *The Confessions. The City of God. On Christian Doctrine*. London, 1955, p. 355.

nanti prasmę, kai kiekvieną jos įvykį nutvieskia amžinybės šviesa. Augustinas siekė parodyti, kad kaip tik moralinės kūrimo doktrinos išvados yra labiau paguodžiančios negu amžinas pasikartojimas be pradžios ir pabaigos.

Kaip galima pateisinti ir įprasminti istoriją atsisakius dieviškojo išsipildymo koncepcijos? Modernybė pasirėmė kita idėja: žmonija be perstojo eina tobulesnės ateities link. Ir **Immanuelis Kantas** (1724–1804), ir **Johannas Herderis** (1744–1803), ir **Georgas Hegelis** (1770–1831) teigė, kad istorija reikalinga pateisinimo. „Žmonių veiksmams istorijoje gali sukelti apmaudą“, – sako Kantas, nagrinėdamas istorijos problema viename iš nedaugelio jai skirtų savo esė – „Visuotinės istorijos idėja pasaulio pilietijos požiūriu“. „Nors išmintį retkarčiais paliudija atskiri dalykai, – sako Kantas, – tačiau galiausiai viskas nuausta iš kvailybės, vaikiškos tuštybės, o dažnai ir iš vaikiško pykčio bei griovimo aistros“⁹. Herderis panašiai kalba veikale „Mintys iš žmonijos istorijos filosofijos“: „Visur matyti tik griovimas, ir nepasakysi, kad nauja pranoktų tai, kas sugriauta“¹⁰.

Hegelis istorijos filosofijos paskaitose istoriją pavadino skerdykla. Stebint istoriją, anot jo, matomas tik aistrų sukūrys. Jis sugriauna klestinčias valstybes, pražudo didingiausias tautas. Hegelis pripažįsta, kad istorijos vaizdas kelia bejėgišką liūdesį.

Trims modernybės filosofams šis konstatavimas – tik akstinas pateisinti istoriją. Jie žinojo atsakymą jau prieš klausdami: regimoji istorijos beprasmybė buvo iššūkis jų filosofinės išvalgos galiai. Nė vienas į klausimą, kokia yra tokios istorijos prasmė, neatsakė: „Aš nežinau“. Atvirksčiai, filosofas, kaip sako Kantas (ir Hegelis, tik kiek kitaip), „šiam žmonių poelgių beprasmiškume“ sugeba išvelgti slaptą gamtos tikslą. Jis nėra paties žmogaus sugalvotas. Tiesiog gamta davė žmogui protą, ir kaip natūralus gyvos būtybės pradas jis turi būti visiškai ir tikslingai išlavintas. Tam neužtenka vieno žmogaus gyvenimo. Racionalumą visapusiškai išugdo tik visa žmonija. Čia reikalinga istorija. Kantas sakė, kad tik protas yra vienintelis žmogaus vertės matas. Todėl istorija lyg tampa arena, kur žmogus visaip bando susikurti tai, už ką galės būti dėkingas tik sau. Kantas neabejoja, kad žmogus šitai sugebės padaryti. Ateities idealas (racionalumo viršūnė) yra amžinoji taika tarp tautų; šita taika ir įprasmina istorijos beprasmybę.

Hegelio paskaitose optimizmo ne ką mažiau. Istorijos filosofija, anot jo, tai mažantis istorijos stebėjimas. Jis stebėjo pats ir matė, kad istoriją įprasmina nuosekli laisvės idėjos branda. Istorija prasideda Rytuose, bet laisvės idėja čia dar nesuprasta: laisvu pripažįstamas tik vienas žmogus. Vėliau ji pereina į graikų (laisvi – kai kurie) ir romėnų (laisvi – jau daugelis) pasaulius, kol galiausiai pasiekia germanus. Kaip tik čia krikščionybės (o galiausiai – reformacijos) dėka laisvės idėja išsiskleidžia iki galo (jau visi laisvi). Toks grakštus ir elegantiškas istorijos judesys pritemdo istorijos kaip skerdyklos metaforą. „Istorija nėra laimės arena“¹¹, – išmintingai taria Hegelis. Kad ir kas joje nutiktų, tai – tik priemonės nesugriaunamai laisvės idėjai pateisinti. Švietėjišką istorijos koncepciją pratęsė **Karlo Marxo** (1818–1883) istorijos vizija: istorijos prasmė ir tikslas – beklasė visuomenė.

⁹ Kant I. Visuotinės istorijos idėja pasaulio pilietijos požiūriu // *Politiniai traktatai*. V., 1996, p. 28.

¹⁰ Herderis J. Idėjos žmonijos istorijos filosofijai // *Filosofijos istorijos chrestomatija: Naujieji amžiai*. V., 1987, p. 402.

¹¹ Hegelis G. *Istorijos filosofija*. V., 1980, p. 52.

Gal tik Herderis nebuvo toks tikslus. Jis atmeta racionalistines schemas. Istorijai, anot jo, suteikia prasmę jos įvairovė ir kitimas. Kiekviena kultūra, anot Herderio, yra unikali ir savaime vertinga. Ją įprasmina josios atsiradimo laikas ir vieta. Vis dėlto ir Herderis nepaliko žmonijos be tikslo. Neaiškiai nusakomas humaniškumas yra, anot jo, tai, kurlink juda žmonija. Lyg ir neigdamas švietėjišką racionalizmą, Herderis neišvengia modernybę persmelkusios pažangos idėjos.

Kada buvo suabejota pažangos visagalybė?

Antikos cikliškumą ir šiuolaikinės istorijos nuosmukio teorijas tarsi susieja **Giambattista Vico** (1668–1744) knyga *Naujasis mokslas*, išleista 1725 metais Neapolyje. Vico, anot Isaiaho Berlino (1909–1997), pasuko prieš srovę¹². Jis nesistengė įprasinti ir pagrįsti istorijos ateitimi. Vico pasitelkė egiptiečių mitą, teigiantį, jog visos tautos išgyvena tris amžius: dievų, herojų ir žmonių. Dievų amžiuje žmonių prigimtis žiauri, herojų – garbinga, žmonių – tampa protinga. Bet ir protas prieina prie barbarybės. Ratas užsidaro. Kita tauta nukeliauja tą patį kelią. Daugiausia dėmesio Vico skyrė herojų laikams, bet jautėsi gyvenęs žmonių amžiuje ir vienoje vietoje net pažymi, kad tikroji žmogaus prigimtis yra racionali. Herojų amžius jam neatrodo labai puikus. Nagrinėdamas tipiškus herojiškų laikų kūrinis *Iliadą* ir *Odisėją*, Vico stebisi herojų laukiniškumu. Filosofijos paliestoje sieloje, anot Vico, negalėjo gimti toks žiaurus ir laukiniškas stilius, koku Homeras aprašinėjęs mūšius, tiek daug įvairių ir keistų žudymo būdų (strėlės užnuodijamos, priešų kūnai paliekami sudraskyti šunims). Vico konstatuoja amžinosios istorijos dėsnį – jos pasikartojamumą. Tačiau kiekviena epocha Vico neatrodo pati savaime vertinga. Jis neslepia savo distancijos su Achilu, išvelgdamas jo poelgiuose „niekingiausius motyvus“. Todėl iš principo Vico lieka vienoje iš modernybės paradigmu – palankiausiame istorijos pakilimo taške.

Oswaldas Spengleris (1880–1936) *Vakarų saulėlydyje* apie istorijos betikliškumą kalba daug radikaliau. Žmonija, rašo jis, yra tuščias garsas. Ji neturi nei tikslo, nei idėjos, nei plano. Kiekviena kultūra sukuria savo simbolius, kurie niekaip nepaveikia kitų kultūrų simbolių. Žmonija nesiruošia išmirti, bet kiekvienos kultūros simboliai išnyksta. Tas pats nutiks ir Vakarų kultūrai.

Ar praradusi tikslą istorija (Spenglerio vizija) tampa beprasme? Jos prasmė – tai istorinių raiškų vienkartinumas. Nors kitos kultūros šių unikalių simbolių ir neperims, bet jos ir nesukurs tokių pačių. Kultūros atsiranda ir nyksta, o prasmę joms suteikia gyvenimo galios kūrybinė jėga. Visos kultūros – unikalios šios slaptos gyvenimo jėgos raiškos.

Arnoldas Toynbee's (1889–1975), toliau plėtojęs Spenglerio cikliškumo teoriją, nebuvo toks nuoseklus. Ne viename tome rašęs, kad istorija – civilizacijų kilimo ir nuosmukių kaita, paskutiniame sugrąžino istorijai ateitį. Utopinė religijų susiliejimo perspektyva galėtų, anot jo, išgelbėti Vakarų civilizaciją nuo žlugimo.

Šiandien slaptos istorijos prasmės paieškos atrodo lyg XIX amžiaus reliktas. „Turime pripažinti, – rašo W. H. Dray'us knygoje *Istorijos filosofija*, – kad spekuliatyvių istorijos sistemų konstravimas tapo nebemadingas. Tik *Times* ir *Life*, o ne rimti akademiniai žur-

¹²Berlin I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. London, 1980.

nalai entuziastingai sutiko Toynbee'o knyga *Istorijos tyrimas*, o Hegelio *Istorijos filosofiją* net tie, kurie niekada jos neskaitė, laiko pavyzdžiu, kaip nereikia teoretizuoti istorijos¹³.

Nuo W. Dilthey'aus laikų visos schemas, teikiančios prasmę istorijai, laikomos tik jas sukūrusių mąstytojų interpretacijomis. Kiekviena karta turi savas vertybes, vadinasi, kiekviena karta istoriją įprasmina pati. Istorinis protas suvokia ir savo ribotumą: mes negalime sukurti istorijos prasmės kitai kartai. Žinome tik tiek, kad ji paneigs šiandienines istorijos prasmes.

Istorija, anot **Karlo Raimundo Popperio** (1902–1994), neturi nei prasmės, nei tikslų. Ji apskritai neegzistuoja ir neprogresuoja. Progresuoti – vadinasi, judėti prie tikslo. Bet istorija niekur nejuda. Ir tikslo ji negali susikurti pati. Tik mes galime suteikti istorijai mums rūpimą prasmę, jei jausimės už ją atsakingi¹⁴.

Modernus požiūris į istoriją buvo logiškas ir nuoseklus. Jis buvo paremtas įpras-tomis priešybėmis: gyvenimas – mirtis, tiesa – melas, gėris – blogis, prasmė – beprasmybė. Nepaisant to, kas suteiktų prasmę istorijai, – Dievas, pasaulinė dvasia, gamta ar pats žmogus, – istorija mums rodomi kaip prasmingas pasakojimas.

Pomoderniojoje kultūroje, kurios laikais mes gyvename, kaip pastebi **Jean-Francois Lyotard'as** (g. 1924), atsiranda nepasitikėjimas metapasakojimais. „Naratyvinė funkcija praranda savo funktyvus, savo didžiuosius herojus, didžiuosius pavojus, didžiąsias keliones ir didijų tikslą“¹⁵.

Vienos istorijos prasmės ieškantis filosofas tarsi praranda kontekstualumą.

Kyla klausimas, ar apskritai galima rimtai kalbėti apie klasikinę istorijos filosofiją, jei ji „mirė“ kartu su senąja metafizika.

Jau pusantro šimto metų besitęsianti istoriosofijos kritika verčia kiekvienos studijos apie ją autorių įrodyti savo sumanymo pagrįstumą. Kaip pastebi W. H. Walshas, pradėdamas rašyti panašaus pobūdžio knygą apie istorijos filosofiją, tokios knygos autorius „bent jau Didžiojoje Britanijoje“¹⁶ turi pradėti nuo savo svarstomo objekto egzistavimo pateisinimo¹⁷. Tarsi siekdamas išvengti „metafizikos užkrato“, Walshas pradeda pažindinti britų skaitytoją nuo vėlyvesniojo jos etapo – nuo antrosios dalies, t. y. nuo kritinės ir analitinės filosofijos problemų. Jis aptaria istorinio paaiškinimo, tiesos ir fakto, istorijos objektyvumo klausimus ir tik tada (VI skyriuje) atsargiai „sugrįžta atgal“ ir pastebi, jog terminas „istorijos filosofija“ prieš šimtą metų buvo suprantamas labai skirtingai, nei jis buvo nagrinėjamas jo knygoje iki tol, ir pradeda rašyti apie Herderį, Kantą ir Hegelį. Tokią pačią strategiją pasi-renka ir Dray'us, rašydamas vadovėlinio pobūdžio knygą *Istorijos filosofija*. Tik po nuodugnaus kritinės ir analitinės filosofijos problemų aptarimo jis pereina prie Hegelio, Toynbee'o ir Niebuhro koncepcijų svarstymo. Istorijos filosofija besidomin-tis skaitytojas Lietuvoje jau įgavo panašaus pobūdžio „priešnuodį“¹⁸. Z. Norkaus

¹³ Dray W. H. *Philosophy of History*. Englewood Cliffs. N. J., 1964, p. 2.

¹⁴ Poperis K. R. Ar istorija turi prasmę? // *Problemos*. 1995. Nr. 48, p. 91.

¹⁵ Lyotard J. F. *Postmodernus būvis*. V., 1993, p. 7.

¹⁶ Didžiojoje Britanijoje vyrauja analitinės pakraipos filosofija (J. B.).

¹⁷ Walsh W. H. *An Introduction to the History of Philosophy*. London, 1958, p. 9.

¹⁸ Apie vyraujančias Lietuvoje istoriosofinio mąstymo tendencijas žr. Saulauskas M. P. Homo Liberalis ir Vakarų kultūros filosofija // *Krantai*, 1991, sausis; Baranova J. Kodėl būtent Arnoldas Toynbee? // *Literatūra ir menas*, 1995 06 17.

išsamus monografinio pobūdžio vadovėlis *Istorika*, kuriame analizuojami visų pirma istorijos pažinimo klausimai, pasirodė 1996 metais. „Grįžimu atgal“ galima laikyti ir šią, prieš skaitytojo akis turimą *Istorijos filosofiją*. Net ne į istorijos filosofijos pradžią, o į dar ankstesnius laikus – į ikiistorinį ciklizmą ir istorijos teologiją. Ši knyga nėra nei klasikinės istorijos filosofijos apologija, nei kritika, o tik istoriosofijos klasikų pagrindinių darbų ir jų kritinių interpretacijų apžvalga. Joje peržvelgtos pagrindinės istoriją aiškinančios teorijos: ciklinė istorijos samprata antikoje ir Rytuose, Augustino istorijos teologija, klasikinės istorijos filosofijos tradicija: Vico „idealoji istorija“, Herderio romantiškoji istorijos raidos išvalga, Kanto švietėjiškoji istorijos koncepcija, Hegelio pasaulinio istorijos teatro filosofinė interpretacija, Marxo istorinis materializmas, Spenglerio bei Toynbee'o kultūrų bei civilizacijų ciklinės raidos vizija, Maceinos bei Šalkauskio istoriosofinės išvalgos, Niebuhro istorijos teologija bei Jasperso „ašinio laiko“ koncepcija. Pristatant kiekvieną autorių, paragrafo pradžioje siekiama kiek galima tiksliau nupasakoti pagrindines jo istoriosofinės sampratos prielaidas, nebandant jų vertinti ar komentuoti, toliau dedama šio autoriaus pagrindinio istoriosofinio veikalo ištrauka, po jos – autoriaus darbų bibliografija, o pabaigoje aptariamoms reikšmingesnėms kitų autorių interpretacijos bei kritika, bandoma išvelgti pristatomo autoriaus įtaką vėlyvesniems istorijos filosofams. Po kiekvieno skyriaus – kiek įmanoma plati kritinių darbų bibliografija.

Aptarus visą klasikinės istorijos filosofijos tradiciją, toliau siekiama parodyti jos lūžį. Kadangi kritinę, analitinę bei naratyvistinę istorijos filosofiją išsamiai nagrinėja Norkus savo monografijoje, todėl šios chrestomatijos skyriuje *Klasikinės istorijos filosofijos kritika* šie autoriai – Leopoldas von Ranke (1795–1886), Dilthey'us, Croce, Colingwoodas, Danto nagrinėjami vienu aspektu – ieškant jų pagrindinių argumentų, vertinančių klasikinę istoriosofiją. Paprastai jie apeliuoja į ontologinių istoriosofijos prielaidų nepagrįstumą bei episteminių pretenzingumą. Knygos užbaigai, tęsdami skyrių *Klasikinės istorijos filosofijos kritika*, pateikiame Popperio istoricizmo kritikai bei Berlino moralistinei istorijai pristatyti skirtas ištraukas.

Kada prasideda istorijos filosofija? Kai kurie tyrinėtojai istorinio laiko sampratos šaltiniu laiko judaizmo – krikščionybės eschatologiją. Jau Senasis Testamentas, anot Ericho Auerbacho (1892–1957), dėsto visuotinę istoriją. Istorijos pradžia čia esanti laiko pradžia, o istorijos pabaiga sutampanti su laiko pabaiga. Viskas, kas įvyksta judėjų pasaulyje, yra tik tarpinė grandis šioje pradžios ir pabaigos grandinėje. Senasis Testamentas sudarytas iš skirtingų dalių, „tačiau visos be išimties dalys sudaro vieningą visuotinį istorinį ryšį, ir šis ryšys paaiškina visą pasaulinę istoriją“¹⁹.

Kai kurie autoriai Augustino knygą *Dievo valstybė* laiko pirmąja filosofine istorijos interpretacija. Christopheris Dawsonas knygoje *Pasaulio istorijos dinamika* rašo, kad nepaisant to, jog knyga buvo parašyta polemniais tikslais, ji yra „vienintelis bažnyčios tėvų parašytas darbas, kurio sekuliarizuoti istorikai niekada visiškai neignoravo, ir XIX amžiuje buvo visuotinai pripažįstama pagrįsta Šv. Augustino teisė būti istorijos filosofijos pradininku“²⁰.

¹⁹ Ауэрбах Э. *Мимесис*. Москва, 1976, с. 37.

²⁰ Dawson Ch. *The Dynamics of World History*. London, 1956, p. 294.

Kritikai, ieškantys tikslesnio žmogaus kūrybos istorijoje įvardijimo, istorijos filosofijos pradžia laiko italų teisininko ir filosofo Vico knygos *Naujasis mokslas* pasirodymą Neapolyje 1725 metais. Kai kurie pirmenybę atiduoda Herderio knygai *Mintys iš žmonijos istorijos filosofijos* (1784–1771). Croce knygoje *Giambattista Vico istorijos filosofija* rašo, jog Vico mintis dar buvusi apribota transcendencijos idėjos, ir laiko Herderį istorijos filosofijos pradininku²¹. W. H. Walshas įvade į istorijos filosofiją pripažįsta, jog istorijos filosofijos pradžia galima laikyti Vico *Naująjį mokslą*, ar Augustino *Dievo valstybę*, ar net *Senąjį Testamentą*, tačiau kaip savarankiška disciplina istorijos filosofija prasidedanti nuo Herderio knygos *Mintys iš žmonijos istorijos filosofijos*²².

Dar kiti istorijos filosofijos pradžia laiko jos aptarimą Hegelio paskaitose. Antai Bruce Mazlishas istorijos filosofijos tradiciją pradeda nagrinėti nuo Vico, apeidamas Herderį, tačiau laiko Hegelį pirmuoju istorijos filosofu, nes jis pirmasis išvadavęs istoriją nuo Apvaizdos²³. Panašiai mano ir Marius-Povilas Šaulauskas. Straipsnyje *Homo Liberalis ir Vakarų kultūros filosofija* jis polemizuoja su tradicija, laikantį Vico istorijos filosofijos pradininku²⁴. Neteko aptikti tyrimų, kurie įvardytų Spenglerį ar Toynbee'į istorijos filosofijos pradininkais. Atrodo visuotinai sutariama dėl jų epigoniškumo. Norkus net siūlo šiuos autorius atskirti nuo klasikinės istorijos filosofijos tradicijos kaip poklasikinius²⁵. Jo manymu, klasikinė istorijos filosofija svarstė istorijos progreso galimybes. Spengleris ir Toynbee's to atsisako ir sugrįžta į antikinį ciklizmą. Pripažindami ir tokios skirstymo galimybę, šioje knygoje vis dėlto išlaikysime įprastą formą. Atskyrus šiuos autorius nuo klasikinės istorijos filosofijos, problemiška taptų paties Vico vieta. Jis taip pat išpažino ciklizmą. Vico laikysime klasikinės istorijos filosofijos pradininku, nes būtent jam priklauso mintis, kad žmonės patys sukūrė tautų pasaulį, todėl gali jį ir pažinti, ir būtent jis pirmasis pradėjo ieškoti amžinosios idealiosios istorijos dėsnų. Apvaizdos kaip istorijos plano autoriaus idėja neišnyksta nė iš vieno (išskyrus Spenglerio) klasikinės istorijos filosofijos autoriaus teksto. Kantas žodį Apvaizda pakeičia sąvoka Gamta, Hegelis – pasauliniu protu. Löwithas pastebėjo, kad klasikinė istorijos filosofija tėra sekuliarizuota, supasaulietinta krikščioniškoji istorijos teologija. Idėjas, kurios Augustino ar Joachimo Floriečio tekstuose buvo išsakytos teologine kalba, istorijos filosofai išvertė į pasaulietinę kalbą. Nesusipažinus su mitine (cikline) istorijos samprata ir krikščioniškąja teologija, anot Löwitho, neįmanoma suprasti ir klasikinės istorijos filosofijos svarstomų problemų²⁶. Löwithas pasiūlo atvirkštinę šios tradicijos autorių idėjų išdėstymo schemą. Jis pradeda nuo Marxo, Hegelio, o užbaigia biblijiniumi požiūriu į istoriją.

Mūsų didaktinis sumanymas kiek paprastesnis. Mes pradėsime nuo pradžios.

²¹ Croce B. *The Philosophy of Giambattista Vico*. New York, 1964, p. 145.

²² Walsh W. H. *An Introduction to Philosophy of History*. London, 1958, p. 11.

²³ Žr. Mazlish B. *The Riddle of History*. New York, 1966.

²⁴ Šaulauskas M.-P. *Homo Liberalis ir Vakarų kultūros filosofija* // *Krantai*, 1991, sausis.

²⁵ Norkus Z. *Istorijos filosofija* (neskelbtas rankraštis).

²⁶ Žr. Löwith K. *The Meaning in History*. Chicago, 1949, p. 2.

Autorė dėkoja Britų tarybai, fundavusiai stažuotę Welso universiteto Aberystwyth'e Tarptautinių santykių fakultete; dėkoja George Sorosui bei jo fondui, rėmusiems studijas CEU Prahoje bei įvairias programas CEU Budapešte; dėkoja Kembriđžo universiteto Robinsono koledžiui bei Oksfordo universiteto šv. Hildos koledžiui, vasaros stažuotčių metu atvėrusiems duris į šiuos universitetus ir jų bibliotekas. Autorė taip pat dėkoja Aukštųjų mokyklų bendrųjų vadovėlių leidybos komisijai, organizavusiai šio vadovėlio leidybą, ir Welso universiteto Aberystwyth'e Tarptautinių santykių fakulteto profesoriui Howardui Williamsui bei Vilniaus universiteto Filosofijos katedros docentui Zenonui Norkui už profesinį bendradarbiavimą.

Vadovėliai ir chrestomatijos

Baranova J. *Istorijos filosofija*. V., 1997.

Baranova J. *Politinė filosofija*. V., 1995.

Norkus Z. *Istorika*. V., 1996.

Bebbington D. *Patterns in History*. London, 1979.

Collingwood R. G. *The Idea of History*. New York, 1967.

Dawson Ch. *The Dynamics of World History*. London, 1956.

Dray W. H. *The Philosophy of History*. Englewood Cliffs, N. J., 1964.

Ideas of History / Ed. by R. H. Nash. Vol. I. *Speculative Approaches to History*. New York, 1969.

Löwith K. *The Meaning in History*. Chicago, 1949.

Mazlish B. *The Riddle of History*. New York, 1966.

The Philosophy of History in our Time / Ed. by H. Meyerhoff. New York, 1959.

The Philosophy of History / Ed. by P. L. Gardiner. Oxford, 1974.

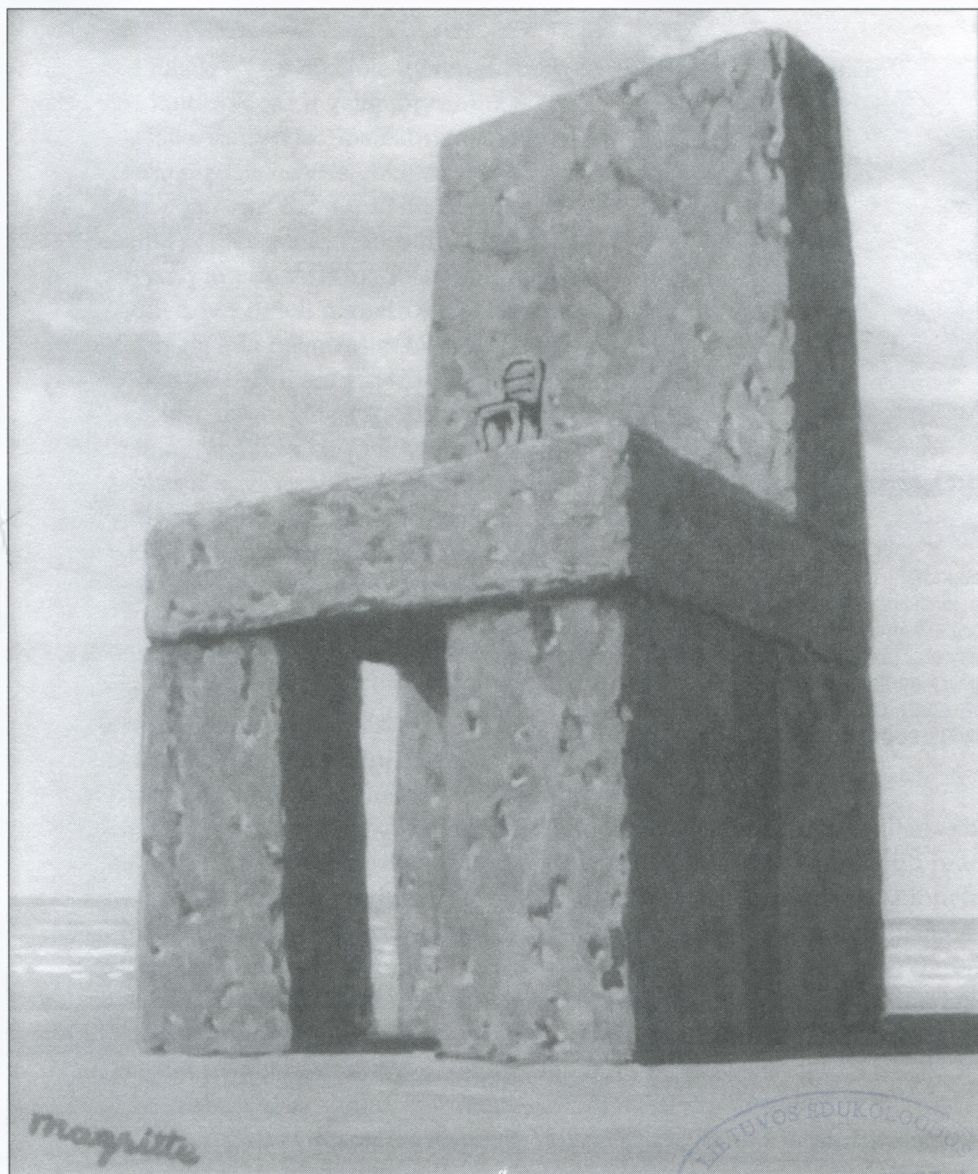
The Theories of History / Ed. by P. L. Gardiner. New York, London, 1959.

Walsh W. H. *Introduction to the Philosophy of History*. London, 1951.

Коллингвуд Р. Дж. *Идея истории. Автобиография*. Москва, 1980.

I

IKIKLASIKINĖ ISTORIJS FILOSOFIJA



Magritte, Renė. Šimtmečių legenda (Le lėgėndy des siėcles)

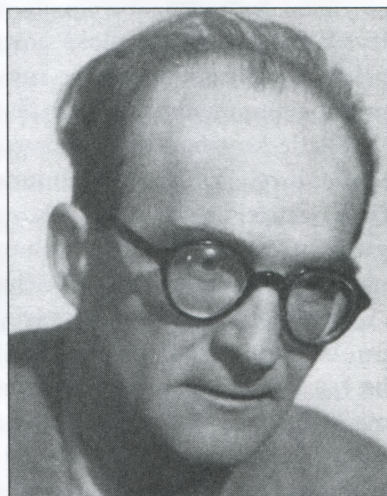


1. Ciklinė laiko samprata: Mircea Eliade (1907–1986)

Mircea Eliade – Prancūzijoje gyvenęs rumunų kilmės kultūrologas ir religijotyrininkas, tyręs ciklinę laiko sampratą. Spausdinama jo knygos *Amžinojo sugrįžimo mitas. Archetipai ir kartotė* (*Le Mythe De L'Éternel Retour*, 1949) ištrauka yra labai paranki pradėti istorijos filosofijos studijas. Eliade knygos pratarinėje rašo: „jei nebūtume bijoję pasirodyti per dideli garbėtroškos, būtume davę šiai knygai kitą paantraštę: *Istorijos filosofijos įvadas*. Nes kaip tik tokia yra šio rašinio esmė, su ta išlyga, kad, užuot ėmęsi spekuliatyvinės istorijos reiškinių analizės, čia gvildename pagrindines sąvokas senovinės visuomenės, kuri, nors ir pasižymi tam tikra „istorine“ forma, kaip įmanydama kratosi tos istorijos“¹. Ši Eliade's knyga yra ne apie istorijos filosofiją, o apie jos „kratyumą“, t. y. apie istorijos sampratą, susiklosčiusią iki atsirandant istorijos filosofijai. Ji rekonstruoja pasaulėvaizdžius tų kultūrų, kurios nežinojo istorinio laiko. Jos išpažįsta ikiistorinį–ciklinį, arba, kitais žodžiais tariant, mitinį, laiką.

Kada atsiranda istorijos filosofija? Tada, kai pradedama mąstyti istoriškai, kai suvokiama, kad kiekvienas įvykis yra unikalus bei nepakartojamas, kad ateitis nesugrįžta į praeitį, o dabartis aiškiai skiriasi nuo praeities. Kaip jau buvo minėta, kai kurie tyrinėtojai istorinio laiko sampratos šaltiniu laiko judaizmo–krikščionybės eschatologiją, jos filosofinę interpretaciją Aurelijaus Augustino knygoje *Dievo valstybė*; kiti – Vico arba Herderio, dar kiti – Hegelio darbus. Bet kuriuo atveju **antikos**, **Rytų** ir **archainių** kultūrų tyrinėtojai nei istorinio laiko sampratos, nei istorijos filosofijos čia neižvelgia. Laikas čia dar neskaičiuojamas chronologiškai; dar nėra įtamos tarp praeities, dabarties ir ateities.

Praeities, dabarties ir ateities momentų sutapimą **archainėse** kultūrose pastebi ne vien Eliade. Aronas Gurevičius knygoje *Viduramžių kultūros kategorijos* nagrinėja



Eliade Mircea (1907–1986) – istorikas ir filosofas, vienas iš komparatyvistinių religijų tyrinėjimų pradininkų. Gimė Bukarešte, Rumunijoje. Studijavo indų filosofiją ir sanskritą Kalkutos universitete (1928–1931), Dėstė Bukarešte (1933–1939). Sorbonos (1946–1948), Čikagos (1957–1985) universitetuose.

¹ Eliade M. *Amžinojo sugrįžimo mitas. Archetipai ir kartotė*. V., 1996, p. 3.

agrarinio laikotarpio germanų mentalitetą ir pastebi, kad laikas čia neskaičiuojamas chronologiškai. Šiose kultūrose pats žmonių gyvenimas sutampa su laiku, todėl jis sužmoginamas. Senųjų skandinavų laiko suvokime pagal tai, kaip kito žmonių gyvenimo papročiai, įsivaizduojama ir amžių seka. Jei susipina papročiai, susipina ir pats laikas. Ne chronologinę laiko sampratą lėmė, anot Gurevičiaus, žmogaus stebimas gamtos procesų ritmiškumas. Archainei sąmonei svarbu ne pokytis, o kartotė. Ji neigusi individualybę ir novatorišką elgesį. Čia svarbu tik tai, kas grąžina į amžių pradžią. Praeities, dabarties ir ateities susipynimą liudija, anot Gurevičiaus, ir protėvių kultas. Protėvis vėl galėjęs atgimti viename iš palikuonių, kuris pakartodavo jo charakterį ir poelgius. Protėvių kapai ir pilkapiai būdavę šalia sodybų. Tokia „erdvinė“ laiko samprata tarsi panaikinanti praeities, dabarties ir ateities atskirtumą – visi trys laikai yra vienoje plokštumoje. „Prarasdama savarankišką vertę, dabartis kartu prisipildo gilesnio ir amžino turinio, nes ji tiesiogiai siejasi su amžinai besitęsiančia mitologine praeitimi“², – rašo Gurevičius.

Eliade knygoje *Amžinojo sugrįžimo mitas* archainio žmogaus santykio su istorija ištakas išvelgia jo kosmologiniuose įvaizdžiuose. Tradicinių visuomenių žmogus jaučiasi neatsiejamai susijęs su kosmosu ir jo ritmingu pulsavimu³, o modernus žmogus – su istorija. Tradicinių visuomenių žmogui kosmosas ir istorija periodiškai atsinaujina, atkartodami pirmykščius archetipus⁴.

Mitiniame laike, anot Eliade's, sakralizuojama „laikų pradžia“. Viskas, kas vyksta po „laikų pradžios“, tik atkartoja šį archetipą. Taip jie tampa realūs. Supantis pasaulis, t. y. kalnai, upės, miestai, šventyklos – visa turi savo išorinį archetipą: planą, formą ar kosminį atitikmenį. Eliade pastebėjo, kad pirmykščiuose tikėjimuose kosmoso centras sutampa su šventykla ar šventuoju miestu. Tai *axis mundi* – dangaus ir žemės susikirtimo vieta – pasaulio centras. Kiekvienas žmogaus kūrybos veiksmas atkartoja kosmogoninį pasaulių ir žmogaus kūrimo aktą. Taip konkretus istorinis laikas sugrąžinamas į mitinį laiką. Ritualas – tai irgi sugrįžimas atgal į laikų pradžią. „Vieną sykį“, „šventuoju laiku“ šį veiksma atliko dievas, protėvis ar herojus. Archainis pasaulis, daro išvadą Eliade, nežino „pasaulietinių“ veiksmų. Ką žmogus bedarytų – jis dalyvauja sakraliniame laike. Taip archainiam žmogui pavyksta, anot Eliade's, išvengti istorijos. Pasaulietinis laikas tampa tik pasiruošimu grįžimui į sakralinį laiką.

Primityvių kultūrų žmogus, rašo Eliade, labai sunkiai pakelia laiką ir toleruoja istoriją. Šiose kultūrose nėra individualios atminties, ji – kolektyvinė. Kolektyvinė atmintis per du ar tris amžius istorinį personažą paverčia herojumi, individualų įvykį – belaikiu mitu. Jeigu epinėse poemose, teigia Eliade, ir yra tai, kas vadinama „istorine tiesa“, ji beveik nieko neturi bendra su individualiais asmenimis ir įvykiais, bet tik su institucijomis ir papročiais. Archainė ontologija priešinasi istorijai – naujumo ir negrįžtamumo grėsmei. Archainis žmogus, Eliade's pastebėjimu, stengiasi nekreipti dėmesio į laiką ir tuo tarsi išvengia jo egzistavimo – neprisiima jo naštos, jo negrįžtamumo. Jo sąmonė lieka neistorinė.

² Gurevičius A. *Viduramžių kultūros kategorijos*. V., 1989, p. 90.

³ Eliade M. *Amžinojo sugrįžimo mitas*, p. 51.

⁴ Archetipo sąvoką, skirtingai nei Carlos G. Jungas, Eliade vartoja ne kolektyvinės sąmonės struktūroms nusakyti, o kaip *pavyzdinių modelių* ar *paradigminų* sinonimą.

Tokią pat ciklinio laiko sampratą Eliade išvelgė Indijos religijose. Laikas čia suprantamas kaip begalinis. Kosminis laikas Indijos mokymuose pulsuoja periodiškais kūrybos ir destruktijos ciklais. Tačiau Eliade vis dėlto išvelgia skirtumą tarp archainių koncepcijų ir indų religijų (budizmo, džainizmo) cikliškumo doktrinų. Indų mokymai mini keturis amžius (yuga) ir tuo paaikškina istorines katastrofas, laipsnišką biologinį, socialinį, etinį ir dvasinį žmogaus smukimą. Vien todėl, kad dabar gyvename „tamsos amžiuje“, mums lemta kentėti daugiau negu ankstesnių amžių žmonėms.

Panašią istorijos moralinio regeso sampratą suformulavo graikų poetas Hesiodas (Hesiodos, 700 m. pr. Kr.) poemoje *Darbai ir dienos*. Penkiapakopėje istorinio nuosmukio vizijoje Hesiodas pirmąjį „aukso“ amžių sutapatino su Krono viešpatavimu. Papročiai tuo metu buvę garbingi, gyvenimas – lengvas ir sveikas. Net mirtis buvusi neskausminga, mirusieji saugodavę likusias, jau ne tokias laimingas kartas. Kito – „sidabro“ – amžiaus laiku žmonės apleidę garbingumas, jie išpuikę – nustoję aukoti dievams. Dzeusas nubaudęs juos uždarydamas požeminiame, nors dar vis palankiame, pasaulyje. Trečiojo – „vario“ – amžiaus metu žmonės buvę baisūs ir galingi, mėgę karus bei prievartą. Dzeusas nubaudęs juos nežinomybe, paskirdamas blogą vietą Hade. Ketvirtojo – herojiškojo – amžiaus metu žmonės kariavę garbingai, bet pernelyg žavėjosi savo didvyriškais poelgiais, buvo perkelti į palaimintųjų salas, kur pakankamai saugiai gyveno. Hesiodas jautėsi gyvenęs pačiame baisiausiame – „geležies“ – amžiuje. Šis amžius persmelktas visuotinio egoizmo, pykčio ir plėšikavimo. Tai intelekto perbrendimo amžius, žmonės tapo kaip seniai protingi. Jeigu nutiks taip, kad žmonės ims gimti žili, Dzeusas, pasak Hesiodo, nepakęs to ir sunaikins visą kartą. Kai istorija pasiekia giliausią nuopuolio tašką, ji pradeda kilti. „Geriau būčiau gimęs vėliau“, – apgailestauja Hesiodas⁵.

Kosmologiniu istorizmu remiasi ir antikinė laiko samprata. Rusų filosofas Aleksejus Losevas, nagrinėdamas šios sampratos ypatumus, knygoje *Antikinė istorijos filosofija* pastebi, jog antikinėje kultūroje šalia mitinio laiko susiklostė ir epinio bei klasikinio polio laiko sampratos. Iš tiesų pirmieji istorikai – Herodotas (Herodotos, 484–425 m. pr. Kr.) ir Tukididas (Thukydides, 460–396 m. pr. Kr.) gyveno klasikinės antikinės kultūros suklestėjimo metu. Herodotas pradėjo aprašomąją istoriografiją, o Tukididas – pragmatinę⁶. Tačiau istorijos kaip visumos samprata buvo pagrįsta amžinojo sugrįžimo idėja. Žmonės čia nekūrė istorijos. Jie pakluso tiems patiems kosmoso ritmams, kaip ir visas pasaulis. Gamta (kosmosas) buvo modelis istorijai aiškinti.

Todėl antikinė laiko samprata, kaip ir archainių bei Rytų kultūrų žmogaus, yra mitinė. Mitiniame laike klausimas apie laiko pradžią ir pabaigą neiškyla. Lygiai taip pat esą beprasmiška klausti apie laiko pradžią ir pabaigą daugybės lentelėje. Mitiniame laike nesvarbu, kuriame taške prasideda veiksmas, kuriame – pasibaigia. Kosmoso centras yra visur, laikas neatsiejamas nuo daiktų. Priežastys ir pasekmės neat-siskiria. Laikas maždomas kaip nedaloma visuma, galinti susispausti arba išsitempti.

⁵Hesiodas. *Darbai ir dienos* // Dumčius J., Valkūnas L. *Graikų literatūros chrestomatija*. V., 1963, p. 30–46.

⁶Žr. Collingwood R. G. *The Idea of History*. New York, 1967.

Bet kuri akimirka neatsiejama nuo amžinybės. „Absoliučioje mitologijoje, – rašo Lo-sevas, – taip pat yra istorizmo. Bet jis čia egzistuoja tarsi nulinėje būsenoje, tiksliau, begalybės pavidalu.“ Mitiniame laike praeitis, dabartis ir ateitis susilieja ir pavirsta „amžinąja dabartimi“⁷.

Eliade čia spausdinamoje ištraukoje rašo apie antikinių filosofų ikisokratikų (Anaksimandro, Empedoklio, Herakleito) bei stoikų (Chrisipo, Zenono) kosmologijose užkoduotus kosminių ciklų mitus, liudijančius antikinio žmogaus santykį su istorija⁸. Plačiau aptaria cikliško sugrįžimo mito apraiškas Platono darbuose *Politikas* ir *Timajus*, aiškinasi galimus šio mito šaltinius indų, babiloniečių, iranėnų, žydų tikėjimuose. Platonas savo labiausiai kosmologiniame darbe *Timajus* rašo apie jau Herakleito bei Pitagoro⁹ minimus Didžiuosius metus kaip periodą, reikalingą dangaus kūnams sugrįžti į tą pačią pradinę vietą. Didieji metai gali būti suprantami kaip civilizacijos ciklas, atskirtas nuo kitų ciklų dalinėmis pasaulio katastrofomis, kurios suardo kultūrą, bet išsaugo žmonių giminę.

Daug drastiškiau apie nuolatinį pasaulio sunaikinimą pasauliniame gaisre (*ekpyrosis*) ir atgimimą kalbėjo stoikai. Chrisipas (III a. pr. Kr.) sakė, kad po ugnies bus naujas pasaulis, visiškai pakartojantis senąjį. „Vėl gyvens Sokratas, Platonas ir kiekvienas žmogus kartu su savo draugais ir bendrapiliečiais, ir šis atsinaujinimas įvyks ne vieną sykį, bet daugelį kartų, arba veikiau visi daiktai amžinai atsinaujins“¹⁰.

Eliade išvelgia panašumus tarp laiko koncepcijos antikinių filosofų tekstuose ir Rytų mokymuose. Panašias paraleles tarp laiko sampratų antikinėje ir indų kultūroje nužymi Spengleris knygoje *Vakarų saulėlydis*.

⁷ Лосев А. Ф. *Античная философия истории*. Москва, 1977, с. 36.

⁸ Mileto filosofas Anaksimandras manė, kad visi daiktai atsiranda iš pirminio elemento, vadinamo apeironu (neapibrėžtimi), po to vėl į jį sugrįžta. Pasaulis nėra amžinas. Jis išnyksta. Tačiau po jo išnykimo iš apeirono išsiskiria naujas pasaulis. Šie pasauliai keičia vienas kitą iki begalybės. Empedoklis aiškino gyvybės atsiradimą dviejų jėgų – Meilės ir Neapykantos – priešprieša. Tuo metu, kai viešpatauja meilė, visi elementai išsiskleidžia ir susijungia, sudarydami vieningą kosminę nejudančią masę – Sferą (rutulį). Šio rutulio harmoniją išardo neapykanta, kuri, įsisukusi į vieningą kosminę nejudančią masę, viską sumaišo ir išsvaido į šalis. Neapykantai nuolatos kovojant su Meile, jungiasi ir skiriasi įvairūs elementai, sudarydami atsitiktinių formų kūnus. Šių dviejų principų kaita paaiškina kosminės kūrybos ir destrukcijos pulsavimą. Empedoklio išskirtų keturių ciklo fazių nuorodoje Eliade išvelgia analogiją su budistinės doktrinos keturiais „nesuskaičiuojamais“ elementais. Ypatinę vietą graikų kosmologiniame istorizme turi Herakleito išlikę fragmentai. Herakleitas, kaip ir Anaksimandras, rašo, kad viskas atsiranda iš vieno prado – ugnies, o po to vėl į šį pradą sugrįžta. Ugnis esanti amžina, jos niekas nesukūrė. Kosmosas irgi neturi nei pradžios, nei pabaigos. Šis pasaulis „visada buvo, yra ir bus amžina ugnis, dėsningai užsideganti ir dėsningai užgėstanti“, – rašo Herakleitas (Heraklitas. Apie gamtą (Fragmentai) // *Filosofijos istorijos chrestomatija*. Antika. V., 1977, p. 44).

⁹ Ikisokratikas Pitagoras (570–497 m. pr. Kr.) irgi rašė apie periodišką visų būtybių atsinaujinimą. Pirminis pasaulį formuojantis pradas Pitagorui yra skaičius, kuris lemia ir kosmoso judėjimo tvarką. Remdamiesi akustikos laimėjimais, pitagorininkai svarstė galimą dangaus kūnų judėjimo greitį. Jie rašė apie nuolatos harmoningai skambančią ir todėl negirdimą pasaulio simfoniją, kurią sukuria dangaus sferos, taisyklingai judėdamos apie pasaulio centrą.

¹⁰ Cit. iš: Bebbington D. *Patterns in History*. London, 1979, p. 30.

Mircea Eliade

Amžinojo sugrįžimo mitas. Archetipai ir kartotė

Kosminiai ciklai ir istorija

Niekur kitur reikšmė, kurią įgijo "istorija" įvairiose archainėse kultūrose, neišryškėjo taip aiškiai kaip „Didžiojo Laiko“ – t. y. didžiųjų kosminių ciklų, apie kuriuos prabėgomis užsiminėme ankstesniame skyriuje, – teorijose. Turime prie jų sugrįžti, nes būtent jose pirmą kartą išryškėja dvi skirtingos kryptys: viena – tradicinė, nujaučiama (nors ir niekada aiškiai nesuformuluota) visose „pirmykštėse“ kultūrose, taigi cikliško laiko, periodiškai atsinaujinančio *ad infinitum*, doktrina, kita – „šiuolaikinė“, baigtinio laiko, sudarančio atkarpą (nors irgi cikliška) tarp dviejų nelaikinių begalybių, doktrina.

Beveik visur šios „Didžiojo Laiko“ teorijos yra aptinkamos drauge su mitu apie vienas po kito einančius amžius; be to, „aukso amžius“ visada eina ciklo pradžioje, prie paradigminio *illius temporis*. Pagal abi – begalinio ciklinio laiko ir riboto ciklinio laiko – doktrinas šį aukso amžių įmanoma susigražinti, kitais žodžiais tariant, jį galima *pakartoti*, begalę kartų, pagal pirmąją teoriją, ir tikrai vieną kartą – pagal antrąją. Šiuos faktus primename ne todėl, kad jie tikrai yra didžiai įdomūs patys savaime, bet todėl, kad paaiškintume „istorijos“ prasmę kiekvienos iš šių teorijų požiūriu. Pradėsimė nuo indų tradicijos, nes joje amžinojo sugrįžimo mitas aiškiausiai suformuluotas. Tikėjimas, kad Visata periodiškai sunaikinama ir vėl atkuriamą, išsakytas jau *Atharvavedoje* (X, 8, 39–40). Tai, kad išliko panašių idėjų germanų tradicijoje (pasaulinis gaisras, *ragnarök*, po kurio eina nauja sankūra), patvirtina indoeuropietiška šio mito, kurį galima laikyti vienu iš daugybės ankstesniame skyriuje nagrinėto archetipo variantų, struktūrą. (Galima Rytų įtaka germanų mitologijai nebūtinai pakerta mito apie pasaulinį gaisrą autentiškumą ir autochtonišką pobūdį. Tarp kitko, būtų sunku paaiškinti, kodėl indoeuropiečiai bendros priešistorės laikais nebūtų galėję turėti šios laiko koncepcijos, kaip kitos „pirmykštės“ tautos.)

Tačiau indų mintis išplėtoja ir sustyguoja ritmus, lemiančius kosminės sankūros ir sunaikinimo periodiškumą. Mažiausias ciklo matas yra juga (*yuga*), „amžius“. Prieš kiekvieną jugą ir po jos eina „aušra“ ir „sutemos“, susiejančios „amžius“ tarp savęs. Visas ciklas, arba mahajuga (*mahāyuga*), susideda iš keturių nevienodos trukmės „amžių“, iš kurių ilgiausias eina ciklo pradžioje, o trumpiausias – pabaigoje. Antai pirmasis „amžius“, kritajuga (*krita-yuga*), trunka 4000 metų, be to, daugiau kaip 400 metų – „aušra“ ir antra tiek – „sutemos“; paskui eina 3000 metų tretajuga (*tretā-yuga*), 2000 metų dvaparajuga (*dvāpara-yuga*) ir 1000 metų kalijuga (*kali-yuga*) (be to, atitinkamo ilgio „aušros“ ir „sutemos“). Taigi mahajuga trunka 12 000 metų (*Manu*, I, 69 ir toliau; *Mahābhārata*, III, 12, 826). Eilinių kiekvienos naujos jugos trukmės sumažėjimą atitinka žmogaus gyvenimo trukmės sumažėjimas ir kartu papročių ir intelektualinis smukimas. Šis tolydinis smukimas, vykstantis visais aspektais – biologiniu, intelektualiniu, etiniu, socialiniu ir t. t., – ypač išryškintas puranose (plg., pavyzdžiui, *Vāyu Purāna*, I, 8; *Vishnu Purāna*, VI, 3). Perėjimas iš vienos jugos į kitą vyksta, kaip matėme, per „sutemas“, kurios netgi tos pačios jugos metu reiškia *decrescendo*, nes kiekvienerios „sutemos“ pasibaigia tam-

sa. Kuo arčiau yra ciklo pabaiga, t. y. ketvirtoji, paskutinė juga, tuo tirštesnės esti „sute-mos“. Beje, kalijuga, kurią dabar gyvename, laikoma „tamsos amžiumi“. Visas ciklas pasibaigia „pragaištimi“, pralaja (*pralaya*), kuri dar radikaliau pasikartoja (mahapralaja /*mahāpralaya*/, „didžioji pragaištis“) tūkstantojo ciklo pabaigoje.

H. Jacobi* pagrįstai mano, kad pirmykštėje doktrinoje juga buvo tolygi visam ciklui, apimdama Visatos gimimą, „dėvėjimąsi“ ir sunaikinimą. Beje, tokia doktrina yra artimes-nė mėnulinės struktūros archetipiniam mitui, kurį gvildenome savo *Traité d'histoire des religions*. Paskesnė mintis tik plėtojo ir kartojo iki begalybės pirmą pradžį ritmą „sukūri-mas – sunaikinimas – sukūrimas“, jo matą, juga, priskirdama vis didesnės apimties cik-lams. 12 000 mahajugos metų imta laikyti „dieviškaisiais metais“, iš kurių kiekvieneri trunka 360 paprastų metų; taigi vieną kosminį ciklą sudaro iš viso 4 320 000 paprastų metų. Tūkstantis tokių mahajugų sudaro kalpą (*kalpa*): 14 kalpų – vieną manvantarą (*man-vantāra*). Viena kalpa tolygi vienai Brahmos dienai, o kita kalpa – vienai nakčiai. Šimtas tokių metų sudaro Brahmos gyvenimą. Bet netgi ši milžiniška Brahmos gyvenimo trukmė neišsemia laiko, nes dievai nėra amžini, o sukūrimai ir sunaikinimai tęsiasi *ad infinitum*. (Beje, kitos skaičiavimo sistemos dar labiau išplečia atitinkamus laiko tarpnius.)

Iš visos šios skaičių griūties** reikia įsidėmėti viena – ciklišką kosminio laiko pobū-dį. Iš tikrųjų matome, kaip be galo kartojamas tas pats reiškinys (sukūrimas – sunai-kinimas – naujas sukūrimas), nujaučiamas kiekvienoje jugoje („aušra“ ir „sutemos“), bet visiškai realizuojamas mahajugoje. Taigi Brahmos gyvenimas apima 2 560 000 tokių mahajugų, iš kurių kiekviena pakartoja tuos pačius etapus (krita, treta, dvapara) ir pasi-baigia pralaja, *ragnarōk'u* („galutiniu“ sunaikinimu ta prasme, kad visos formos grįžta į amorfinę masę kiekvienos kalpos pabaigoje per mahapralają). Be metafizinio istorijos nuvertinimo – istorijos, kuri vien savo trukme kelia visų *formų eroziją*, išėikvodama jų ontologinę substanciją, – ir be mito apie *pradžią tobulumą*, – su juo mes susiduriame ir čia (mitas apie rojų, pamažu prarandamą vien dėl to, kad jis *realizuojasi, įgyja formą* ir *trunka*), – šiame skaičių siautulyje mūsų dėmesio yra verta *amžina* pamatinio Kosmoso ritmo *kartotė*: periodiškas jo sunaikinimas ir atkūrimas. Iš šio ciklo be pradžios ir pabai-gos žmogus gali ištrūkti tiktai dvasinės laisvės aktu (nes visi indų soteriologiniai spren-dimai reiškia dvasinę laisvę pirma atsikračius kosminės iliuzijos).

Dvi didžiosios Indijos religijos – budizmas ir džainizmas – pagrindiniais bruožais laikosi tos pačios visoje Indijoje paplitusios ciklinio laiko doktrinos, lygindamos jį su dvylikos stipinų ratu (šis įvaizdis vartojamas jau vedų tekstuose, plg. *Atharva Veda*, X, 8, 4; *Rig Veda*, I, 164, 115 ir t. t.). Budizmas kosminių ciklų mato vienetu ima kalpą (pali kalba: *kappa*), padalytą į nevienodą skaičių „nesuskaitomųjų“ (sanskritis: *asamkheya*, pali: *asankheyya*). Pali kalba rašytuose šaltiniuose paprastai kalbama apie šimtą tūks-tančių kapų (plg., pavyzdžiui, *Jātaka*, I, p. 2); mahajanos literatūroje „nesuskaitomųjų“ skaičius įvairuoja tarp 3, 7 ir 33 ir jie siejami su Bodhisatvos (*Bodhisattva*) gyvenimu

* Žr. J. Hasting. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I, p. 200 ir toliau.

** Ja, be abejo, lėmė astrologinis jugos aspektas, kuriam tikriausiai nesvetima Babilonijos astronomijos įta-ka; plg. A. Jeremias. *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*. 2. Aufl. Berlin, 1929, p. 303. Plg. Taip pat E. Abegg. *Der Messiasglaube in Indien und Iran*. Berlin, 1928, p. 8 ir toliau; D. R. Mankad. „Manvantara-Caturyu-ga Method“. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, XXIII. Poona, 1942, p. 271–290; M. Eliade. *Images et symboles*, ch. II.

skirtinguose Kosmosuose*. Laipsniškas žmogaus smukimas budistinėje tradicijoje reiškiamas tolydžiu žmogaus gyvenimo trukmės trumpėjimu. Antai pagal *Dīghanikāya*, II, 2–7, pirmojo Budos, Vipasio (*Vipassi*), laikais, o jis atsirado prieš 91 kapą, žmogaus gyvenimas truko 80 000 metų; antrojo Budos, Sikhio (*Sikhi*), laikais (prieš 31 kapą) – 70 000 metų, ir taip toliau. Septintasis Buda, Gautama (*Gautama*), pasirodė tada, kai žmogaus gyvenimas trunka jau tik 100 metų, t. y. sutrumpėjo iki galutinės ribos. (Tą patį motyvą rasime ir iranėnų bei krikščionių apokalipsėse.) Tačiau budizmas, kaip ir visa indų mintis apskritai, teigia, jog laikas – beribis; ir Bodhisatva įsikūnys, kad praneštų gerąją naujieną apie visų esybių išganymą *in aeterno*. Vienintelė galimybė išsiveržti iš laiko, sudaužyti geležinį būčių ratą – tai įveikti žmogaus dalią ir pasiekti nirvaną (*nirvāna*)**. Beje, visi „nesuskaitomieji“ ir visi nesuskaičiuojamieji eonai turi taip pat ir soteriologinę paskirtį: jau vien jų virtinės stebėjimas kelia žmogui siaubą ir verčia suprasti, kad jis turi milijardus kartų pradėti iš naujo tą pačią trumpalaikę būtį ir vėl kentėti tas pačias nesibaigiančias kančias, ir tai sužadina jo norą išsivaduoti, t. y. galutinai peržengti savo kaip „esančiojo“ dalią.

Indų samprotavimai apie laiko cikliškumą pakankamai aiškiai liudija jų „istorijos atmetimą“. Tačiau pabrėžkime esminį jų ir archainių koncepcijų skirtumą: tradicinių kultūrų žmogus atmeta istoriją, periodiškai atšaukdamas sankūrą ir taip be paliovos išgyvendamas nelaikinį pradžios akimirksnį, o kulminaciją pasiekusi indų mintis nuvertina ir netgi atmeta šią aušros meto reaktualizaciją, nelaikydama jos veiksmingu kančios problemos sprendimu. Vėdiškosios (taigi archaiškos ir „pirmykštės“) ir mahajaniškosios kosminio ciklo sampratų skirtumas, trumpai tariant, yra toks pat, koks yra antropologinio archetipiško (tradicinio) bei egzistencialistinio (istorinio) požiūrių skirtumas. Karma, visuotinio priežastingumo dėsnis, kuri, pateisindama žmogaus būtį ir paaiškindama istorinę patirtį, galėjo būti paguodos šaltinis ikibudistinei indų sąmonei, ilgainiui virsta žmogaus „vergijos“ simboliu. Kaip tik todėl visa indų metafizika ir (religinė) praktika, jei tik kelia sau tikslą išlaisvinti žmogų, siekia sunaikinti karmą. Bet jeigu į kosminių ciklų doktrinas žiūrėtume tik kaip į visuotinio priežastingumo teorijos iliustraciją, mums nereikėtų jų minėti šiame kontekste. Iš tikrųjų keturių jugų koncepcija teikia šį tą nauja: aiškina (ir, vadinasi, pateisina) istorines katastrofas, laipsnišką biologinį, socialinį, etinį ir dvasinį žmogaus smukimą. *Laikas* jau vien todėl, jog tai – *trukmė, tolydžio blogina visatos būties sąlygas, taigi neišvengiamai ir žmogaus dalią*. Vien dėl to, jog dabar gyvename kalijugos periodą, taigi „tamsos amžių“, kuris slenka paženklintas irimo ženklų ir turi pasibaigti katastrofa, mums lemta labiau kentėti nei ankstesnių „amžių“ žmonėms. *Dabar, mūsų* istoriniu tarpsniu, negalime tikėtis nieko kito; daugių daugiausia (ir būtent čia galima įžvelgti soteriologinę kalijugos paskirtį ir privilegijas, kurias mums teikia sutėmų ir katastrofų kupina istorija) – galime ištrūkti iš kosminės vergijos. Taigi indų keturių amžių teorija yra padrašinanti ir

* Plg. Asanga. *Mahāyānasamgraha*, V, 6; L. de La Vallée-Poussin. *Vijñaptimātratāsiddhi*. Paris, 1929, p. 731–733, ir t. t. Apie „nesuskaitomųjų“ skaičiavimą žr. pastabas veikaluose L. de La Vallée-Poussin. *Abhidharmakosa*, III, 188–189; IV, 224 ir Nāgārjuna. *Mahāprajñāpāramitāsāstra*; Étienne'o Lamotte'o vertimas iš kiniškos versijos: *Le traité de la grande vertu de sagesse*, vol. I. Louvain, 1911, p. 217 ir toliau. Apie filosofines laiko koncepcijas žr.: La Vallée-Poussin. „Documents d'Abhidharma. La controverse du temps“. *Mélanges chinois et bouddhiques*, V. Bruxelles, 1937, p. 1–158 ir S. Schayer. *Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy*. Cracovie, 1938.

** Plg. Mūsų veikalus *Techniques du Yoga*. Paris, 1948, chap. IV ir *Le Yoga. Immortalité et liberté*. Paris, 1954, p. 169 ir toliau.

paguodžianti istorijos bauginamam žmogui. Ir iš tiesų: 1) viena vertus, kančios, tenkančios žmogui todėl, kad jis gyvena sutemų ir irimo laikais, padeda *suprasti* žmogaus būties netvarumą ir *šitaip palengvina jo išsivadavimą*; 2) kita vertus, ši teorija *įteisina* ir *pateisina* kančias to, kuris nebando išsilaisvinti, bet nuolankiai priima savo būtį, – pateisina jau vien tuo, jog žmogus suvokia epochos, kurioje jam lemta gyventi (arba, tiksliau pasakius, vėl gimti) dramatiškumą ir katastrofiškumą.

Mus ypač domina antroji galimybė, duota žmogui, kad rastų savo vietą „tamsos epochoje“ ir ciklo pabaigoje. Mat ją nurodo ir kitos kultūros kitais istorijos momentais. Pakęsti tai, kad gyveni pragaištingoje epochoje, suvokiant, kokią vietą užima ši epocha nuožulnioje kosminio ciklo trajektorijoje, – tai nuostata, kuriai buvo lemta ypač išryškėti artinantis graikų ir Rytų civilizacijos sutemoms.

Nėra reikalo mums čia užsiimti daugybe problemų, kurias kelia helenistinės-orientalinės kultūros. Vienintelis mus dominantis aspektas – tai *padėtis*, kurią užima tų civilizacijų žmogus istorijos atžvilgiu ir ypač tų laikų istorijos atžvilgiu. Todėl nesiimsime nagrinėti nei įvairių kosmologinių sistemų, kuriose toliau plėtojamas ir gilinamas antikinis mitas apie kosminius ciklus, kilmės, nei struktūros ir evoliucijos, nei filosofinių jų išvadų. Paminėsimė šias kosmologines sistemas – nuo ikisokratinių lig neopitagoriškųjų – tik jei jos atsako į štai kokį klausimą: kokia yra istorijos, t. y. visos žmogiškosios patirties, kurią lemia geografinės sąlygos, visuomeninės sanklodos, politinės aplinkybės ir t. t., prasmė? Iš karto pažymėkime, jog helenistinių-orientalinių civilizacijų laikotarpiu šis klausimas turėjo prasmę tik nedidelei mažumai ir tik tai tiems, kurie atitrūko nuo archainės pasaulėvokos. Dauguma jų amžininkų, ypač iš pradžių, gyveno archetipų valdžioje; jie atsikratė jos labai vėlai (o gal ir niekada neatsikratė galutinai, kaip antai žemdirbių bendruomenės) dėl istorinių sukrėtimų, kuriuos sukėlė Aleksandras Makedonietis ir kurie vargu ar pasibaigė žlugus Romai. Bet filosofiniai mitai ir daugiau ar mažiau mokslinės kosmologijos, sukurtos šios mažumos, pradėdant ikisokratikais, ilgainiui labai plačiai paplito. Tai, kas V a. pr. Kr. buvo sunkiai suprantama gnostika, po keturių amžių tapo doktrina, guodžiančia šimtus tūkstančių žmonių (tai, pavyzdžiui, liudija neopitagorizmas ir neostoicizmas romėnų pasaulyje). Visos tos graikų ir helenistinės-orientalinės doktrinos, pagrįstos mitais apie kosminius ciklus, mus domina būtent dėl jų „sėkmės“, o ne dėl vidinės vertės.

Šis mitas dar aiškiai matomas pirmuose ikisokratiniuose samprotavimuose. Anaksimandras žino, kad visi daiktai atsiranda iš apeirono (*apeirōn*) ir vėl sugrįš į jį. Empedoklis aiškina amžinus Kosmoso sukūrimus ir sunaikinimus dviejų priešingų principų – meilės (*philia*) ir priešiško (neikos) – kaita (ciklas, kuriame išskiriamos keturios fazės*, šiek tiek panėšinčios į keturis budistų doktrinos „nesuskaitomuosius“). Pasaulio gaisro idėją, kaip matėme, priėmė ir Herakleitas. O „amžinasis sugrįžimas“ – periodiškas visų esybių sugrįžimas į ankstesnę būtį – tai viena iš nedaugelio dogmų, apie kurias gan tvirtai galima sakyti, kad jos būdingos pirminiam pitagorizmui (Dikearchas, kurį cituoja Porfirijus, *Vita Pythagorae*, 19). Galiausiai, remiantis nesena tyrinėjimais, kuriais puikiai pasinaudojo ir kuriuos apibendrino J. Bidez**, atrodo vis labiau įtikėtina, kad bent kai kurie Platono sistemos elementai yra iranėniškos-babilonietiškos kilmės.

* Plg. E. Bignone. *Empedocle*. Torino, 1916, p. 548 ir toliau.

** (J. Bidez.) *Eos ou Platon et l'Orient*. Bruxelles, 1945, kur ypač atsižvelgiama į Bollio, Bezoldo, W. Gundelio, W. Jägerio, A. Götze's, J. Stenzelio tyrinėjimus ir netgi į kartais ginčytinas Reitzensteino interpretacijas.

Mes dar sugrįšime prie šios galimos Rytų įtakos. O kol kas išsamiau apsvastykime tai, kaip cikliško sugrįžimo mitą aiškina Platonas, ypač fundamentaliame veikle *Politikas* (260 c ir toliau). Regreso ir gaivalinių katastrofų priežastį Platonas įžiūri dvejopame visatos judėjime: „...šią visatą, kurioje gyvename, Dievybė kartais judina ir suka ratu, kartais palieka jos pačios valiai, kai jos sukimasis pasiekia visatai deramą greitį laiko požiūriu; tad visata savaime ima suktis atbulai...“ Krypties pokytį lydi baisingi kataklizmai: „tada užgriūva baisi pragaistis tiek gyvūnus apskritai, tiek žmonių padermę, iš kurios išlieka tik keletas“ (270 c). Tačiau po šios katastrofos eina paradoksiškas „atgimimas“. Žmonės ima jaunėti: „žili senių plaukai pajuosta“ ir t. t., o jaunuoliai diena iš dienos ima mažėti, kol virsta naujagimiais, o paskui „ir toliau nykdami visai dingsta“. Lavonai tų, kurie tuo metu mirdavo, „po kelių dienų visai išnykdavo nepalikdami jokių pėdsakų“ (270 e). Būtent tada atsirado „Žemės sūnų“ (*gēgeneīs*) padermė, apie kurią atsiminimų išsaugojo mūsų protėviai (271 a). Tais Krono laikais nebuvo nei laukinių žvėrių, nei priešiško tarp žvėrių (271 e). To meto žmonės neturėjo nei žmonių, nei vaikų: „Prisikėlę gyventi iš žemės jie neatsiminė nieko, kas buvo anksčiau“. „Vaismedžiai gausiai davė jiems vaisių, ir jie nuogi miegojo ant žemės, apsieidami be patalo, nes tuo metu išstisus metus buvo šilta“ (272 a).

Mitas apie pirmąsį rojų, apie kurį kalba Platonas, aiškiai įžiūrimas indų tikėjimuose, yra gerai žinomas hebrajams (pavyzdžiui, mesijinis *illud tempus* Izaijo knygoje, XI, 6, 8; LXV, 25), taip pat iranėnų (*Dīnkart*, VII, 9–35, ir t. t.) ir graikų bei romėnų tradicijoms*. Beje, jis puikiai derinasi su archaine (ir, ko gero, visuotine) koncepcija „rojiškos pradžios“, apie kurią kalba visos doktrinos, liaupsinančios pirmąsį *illud tempum*. Nieko nuostabaus, kad Platonas tokias tradicines pažiūras atkuria savo senatvės dialoguose: pati jo filosofinės minties raida vertė jį vėl atrasti mitines kategorijas. Žinoma, jis žinojo helenistinę tradiciją, išlaikiusią Krono „aukso amžiaus“ atminimą (plg., pavyzdžiui, keturis amžius, aprašytus Hesiodo *Darbuose ir dienose*, 110 ir toliau). Beje, ši konstatacija visai nekluduoja mums įžiūrėti jo *Politike* ir babiloniečių įtaką; pavyzdžiui, jis aiškina periodiškus kataklizmus planetų graža, ir šitai kai kurie šiuolaikiniai tyrinėtojai** kildina iš astronominių babiloniečių samprotavimų, kurie vėliau per Beroso *Babilonijos istoriją* tapo prieinami helenistiniam pasauliui. Pagal *Timają*, kai kurios katastrofos priskirtinos planetų nukrypimui nuo savo tako (plg. *Timajas*, 22 d ir 23 c, potvynis, minimas žynio iš Sajiso), o visų planetų susijimo momentas yra „užbaigtas laikas“ (*Timajas*, 39 d), t. y. „Didžiųjų Metų“ pabaiga. Kaip pažymi J. Bidez (*op. cit.*, p. 83) „mintis, jog tereikia visoms planetoms susitikti, kad sukeltų visuotinį perversmą, tikrai yra chaldėjiškos kilmės“. Kita vertus, atrodo, kad Platonas buvo susipažinęs ir su iranėnų koncepcija, pagal kurią šių katastrofų tikslas – apvalyti žmonių giminę (*Timajas*, 22 d).

Stoikai perėmė teorijas apie kosminius ciklus, pabrėždami arba amžinąją kartotę (pavyzdžiui, Chrisipas, fragmentas 623–627), arba kataklizmą, *ekpyrosis*, kuriuo pasibaigia kosminiai ciklai (jau Zenono veikaluose, fragmentai 98 ir 109, H. F. A. von Arnim). Semdamasis įkvėpimo iš Herakleito arba tiesiai iš Rytų gnostikos, stoicizmas išplatina visas šias idėjas apie „Didžiuosius Metus“ ir pasaulio gaisrą (*ekpyrosis*), kuris

* Plg. J. Carcopino. *Virgile et le mystère de la IV-e églogue*. Édition revue et augmentée. Paris, 1943, p. 72; F. Cumont. *La Fin du monde selon les mages occidentaux*, p. 89 ir toliau.

** Plg. J. Bidez. *Op. cit.*, p. 76.

periodiškai sunaikina pasaulį, kad jį atnaujintų. Ilgainiui „amžinojo sugrįžimo“ ir „pasaulio pabaigos“ motyvai ima vyrėti visoje graikų bei romėnų kultūroje. Beje, periodiškas pasaulio atsinaujinimas (*metacosmesis*) buvo mėgstamiausia neopitagorizmo doktrina, o neopitagorizmas, kaip parodė J. Carcopino, kartu su stoicizmu buvo ypač populiarius romėnų visuomenėje II ir I a. pr. Kr. Tačiau prisirišimas prie „amžinojo sugrįžimo“ mito, kaip ir prie mito apie *apokatastazę* (šis terminas prasiskverbia į helenistinį pasaulį po Aleksandro Didžiojo), yra du filosofiniai požiūriai, kuriuose galima įžvelgti tvirtą antiistorinį nusistatymą, taip pat ryžtą gintis nuo istorijos.

Pagvildenkime kiekvieną iš jų. Ankstesniame skyriuje pažymėjome, kad amžinojo sugrįžimo mitas, kaip jį interpretuoja graikų filosofija, reiškia paskutinį bandymą „statizuoti“ tapsmą, anuliuoti laiko negrįžtamumą. Kadangi visos Kosmoso akimirkos ir būsenos kartojasi iki begalybės, jų netvarumas galų gale pasirodo tariamas: begalybės požiūriu kiekviena akimirka ir kiekviena būseną *išlieka* ir taip įgyja antologinį archetipo pobūdį. Tad, kaip ir visos tapsmo formos, istorinis tapsmas irgi yra prisodrintas *būties*. Amžinosios kartotės požiūriu istoriniai *įvykiai* pavirsta *kategorijomis* ir taip vėl įgyja ontologinį pobūdį, kuriuo pasižymėjo archainėje pasaulėvokoje. Tam tikra prasme galima sakyti, kad graikų amžinojo sugrįžimo teorija yra paskutinis archainio mito apie archetipinio veiksmo kartotę variantas, kaip Platono idėjų doktrina buvo paskutinė ir geriausiai išplėtotą archetipo koncepcijos versija. Verta pažymėti, kad abi šios doktrinos buvo tobuliausiai išreikštos graikų filosofinės minties suklestėjimo laikotarpiu.

Tačiau ypač didelio pasisekimo graikų ir Rytų pasaulyje susilaukė mitas apie Visatos gaisrą. Vis labiau įtikėtina, kad mitas apie pasaulio pabaigą gaisro liepsnose, iš kurių dorieji išeis nenukentėję, yra iranėniškos kilmės (plg., pavyzdžiui, *Bundahishn*, XXX, 18), bent jau ta forma, kuria jį žinojo „Vakarų magai“, išplatinę jį Vakaruose, kaip nurodė Cumont'as (*La fin du monde*, p. 39 ir toliau). Stoikai, *Sibilių pranašystės* (pavyzdžiui, II, 253) ir judėjiškoji-krikščioniškoji literatūra paverčia šį mitą savo apokalipsės bei eschatologijos pagrindu. Kad ir kaip keista atrodytų, šis mitas teikė vilties. Mat ugnis atnaujina pasaulį: jos dėka bus atkurtas „naujas pasaulis be senatvės, mirties, gedimo ir puvimo, amžinai gyvas, amžinai klestintis, o mirusieji prisikels, gyvieji taps nemirtingi, pasaulis atsinaujins į gera“ (*Yasht*⁶⁰, XIX, 14, 89, vertė Darmesteteris). Vadinasi, kalbama apie apokatastazę, kurios doriesiems nėra ko bijoti. Galutinė katastrofa padarys galą *istorijai*, tad šitaip žmogus vėl atgaus amžinybę ir palaimą.

Neseni F. Cumont'o ir H. S. Nybergo* tyrinėjimai šiek tiek prasklaidė iranėniškosios eschatologijos tamsumas ir tiksliau nustatė jos įtaką judėjiškajai-krikščioniškajai apokalipsei. Irane, kaip ir Indijoje (ir tam tikra prasme Graikijoje), buvo žinomas mitas apie keturis kosminius amžius. Pražuvusiame mazdaistų veikale *Sudkar-nask* (kurio turinį išsaugojo *Dīnkart*, IX, 8) buvo kalbama apie keturis amžius: aukso, sidabro, plieno ir „geležies lydinio“. Tie patys metalai minimi *Bahmanjašto* (*Bahmanyasht*, I, 3) pradžioje; tačiau kiek toliau (II, 14) jame aprašomas kosminis medis su septyniomis šakomis (iš aukso,

* Plg. Nyberg. „Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes“. *Journal Asiatique*, 1929, 1931. Taip pat žr. R. C. Zaehner. „Zurvanica“. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, IX, 1937–1939, p. 303 ir toliau, 573 ir toliau, 871 ir toliau; H. H. Schaefer. „Der iranische Zeitgott und sein Mythos“. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XCV, 1941, p. 268 ir toliau; H. Corbin. „Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme“. *Eranos-Jahrbuch*, XX, 1951, ypač p. 156 ir toliau.

sidabro, žalvario, vario, alavo, plieno ir „geležies lydinio“), kurios atitinka septynklode mitinę persų istoriją (plg. Cumont. *La fin du monde*, p. 71 ir toliau). Šis kosminis septynetas susidarė, be abejo, veikiant chaldėjų astronominėms doktrinoms, pagal kurias kiekviena planeta „viešpatauja“ kurį nors tūkstantmetį. Tačiau mazdaizmas daug anksčiau nustatė, kad Visatos amžius yra 9000 metų (3 x 3000), o zervanizmas, kaip parodė Nybergas (*Questions de cosmologie*, p. 41 ir toliau, p. 235), maksimaliu Visatos amžiumi laiko 12 000 metų. Pagal abi iranėnų sistemas – kaip, beje, pagal visas kosminių ciklų doktrinas, – pasaulis žus nuo ugnies arba vandens, *per pyrosim et cataclysmum*, kaip vėliau rašys Firmikas Maternas (III, 1). Kad zervanitų sistemoje „beribis laikas“, *Zrvan akarana*, eina prieš ir po 12 000 metų „riboto laiko“, kurį sukūrė Ormazdas; kad šioje sistemoje „laikas stipresnis už du sukūrimus“ (*Bundahishn*, chap. I, Nyberg, p. 214–215), t. y. Ormazdo ir Arimano sukūrimus; kad užtat „beribis laikas“ buvo sukurtas ne Ormazdo ir todėl nėra jam pavaldus, – visa tai klausimai, kurių galime čia nenagrinėti. Mums svarbu pabrėžti, kad, pagal iranėnų koncepciją, *istorija nėra amžina*, nesvarbu, ar po jos eina, ar neina beribis laikas; ji nesikartoja, bet vieną dieną pasibaigs gaisru (*ekpyrosis*) ir eschatologiniu kataklizmu. Nes baigiamoji katastrofa, padarysianti galą istorijai, kartu bus ir jos *teismas*. Tada – *in illo tempore* – visi duos ataskaitą už tai, ką bus padarę „istorijos metu“, ir tiktai nekaltieji patirs palaimą ir amžinatvę*.

Windischas parodė šių mazdaistinių idėjų reikšmę krikščionių apologetui Laktancijui (plg. Cumont, p. 68 ir toliau). Pasaulį Dievas sukūrė per šešias dienas, o septintąją išsėjosi, todėl pasaulis truks šešis eonus, per kuriuos „blogis turės viršų ir džiūgaus“ žemėje. Septintą tūkstantmetį demonų valdovas bus sukaustytas grandinėmis ir žmonija turės tūkstantį metų atvangos ir tikro teisingumo. Paskui demonas ištrūks iš savo grandinių ir vėl pradės karą su teisuoliais, bet galų gale bus įveiktas ir aštunto tūkstantmečio pabaigoje pasaulis bus sukurtas iš naujo – visai amžinybei. Savaiame supranta, šis istorijos dalijimas į tris veiksmus ir aštuonis tūkstantmečius buvo žinomas ir krikščionių chiliastams (žr. Cumont, p. 70, n. 5), bet negalima abejoti jo iranėniška kilme, net jeigu panaši eschatologinė istorijos vizija buvo paplitusi visuose Viduržemio jūros rytuose ir Romos imperijoje per helenistinius-orientalinius gnostinius mokymus.

Visa virtinė nelaimių praneš apie pasaulio pabaigą, ir pirmoji iš tų nelaimių bus Romos nuosmukis ir Imperijos žlugimas, – dažna pranašystė judėjiškojoje-krikščioniškojoje apokalipsėje, bet žinoma ir iranėnams (žr. Cumont, p. 72). Beje, apokaliptinis sindromas būdingas visoms šioms tradicijoms. Laktancijus, kaip ir *Bahmanjaštas*, pranašauja, kad „metai sutrumpės, mėnesis sumažės, o diena susitrauks“ (cituoja Cumont, p. 78, n. 1); tokį kosmoso ir žmonijos nuosmukio regėjimą aptinkame ir Indijoje (čia žmogaus amžius sutrumpėja nuo 80 000 iki 100 metų), o išpopuliarino jį visame graikų ir Rytų pasaulyje astrologinės doktrinos. Tada kalnai susmėgs ir žemė išsilygins, žmonės geis mirties ir pavydės mirusiesiems, ir tiktai kas dešimtas iš jų liks gyvas. „Tai bus laikas, – rašo Laktancijus (*Divinae institutiones*, VII, 17, 9; Cumont, p. 81), – kai bus paniekintas teisingumas, o nekaltybė neapkenčiama, kai blogieji darys savo piktus darbus geriesiems, kai nebus laikomasi tvarkos, įstatymų ir karinės drausmės, kai niekas negerbs žilo plauko, neatliks dievobaimingumo priedermės, nesigailės nei moters,

* Rytų ir judėjiškojo-krikščioniškojo ėjimo per ugnį simboliką tyrinėjo C. M. Edsmann. *Le Baptême de feu*. Uppsala, 1940.

nei vaiko, ir t. t.“ Bet po šio pirmojo laikotarpio žemėn siūbtels apvalomoji ugnis, kuri sunaikins piktadarius, ir stos tūkstantmetis palaimos, kurios laukė ir krikščionys chiliaistai ir apie kurią buvo išpranašavęs Izaijas ir *Sibilių pranašystės*. Žmonės išgyvens naują aukso amžių, kuris truks iki septinto tūkstantmečio pabaigos; nes po šios paskutinės kovos visuotinis gaisras, *ekpyrosis*, savo liepsnose sudegins visatą, ir tai leis atsirasti naujam pasauliui, teisingam, amžinam ir laimingam, nepavaldžiam dangaus kūnų įtakai ir laisvam nuo laiko viešpatavimo.

Žydai taip pat apribojo pasaulio trukmę septyniais tūkstantmečiais (plg., pavyzdžiui, *Testamentum Abrahami, Ethica Enoch* ir t. t.), tačiau rabinai niekada neskatino nustatyti pasaulio pabaigą matematiniais apskaičiavimais. Jie pasitenkino tik nurodydami, kad daugybė gaivalinių ir istorinių nelaimių (badmečių, sausrų, karų ir t. t.) paskelbs pasaulio pabaigą. Paskui ateis Mesijas; mirusieji prisikels (*Iz 26, 19*), Dievas nugalės mirtį ir stos atnaujintas pasaulis (*Iz 65, 17; Džiūgavimų knygoje, 1, 29*, kalbama netgi apie naują pasaulėkūrą)*.

Čia vėlgi, kaip ir visose anksčiau minėtose apokaliptinėse doktrinos, randame tradicinį didžiausio nuosmukio, blogio ir tamsos triumfo, kurie eis prieš eono permainą ir Kosmoso atsinaujinimą, motyvą. Babiloniečių tekstas, kurį išvertė A. Jeremiasas**, taip išpranašauja apokalipsę: „Kai visa tai atsitiks danguje, visa, kas skaidru, pasidarys neperregima, o visa, kas švaru, pasidarys purvina, sąmyšis apims tautas, nebesigirdės maldų, pranašingi ženklai bus pikta lemiantys...“ „Viešpataujant tokiai tvarkai žmonės ris vieni kitus ir parduos savo vaikus už pinigus, vyras paliks savo žmoną, o žmona savo vyrą, o motina užtrenks duris savo dukrai.“ Kita giesmė skelbia, kad nebepatekės saulė, kad nebepakils mėnulis ir t. t.

Bet pagal babiloniškąją koncepciją, po šio sutemų laikotarpio eina nauja rojus aušra. Dažnai, kaip ir reikia tikėtis, rojus tarpsnis prasideda naujo valdovo įžengimu į sostą. Ašurbanipalas laiko save Kosmoso atnaujintoju, nes „nuo to laiko, kai dievai iš savo malonės pasodino mane į mano tėvų sostą, Adadas siuntė savo lietų... javai derėjo... derlius buvo gausus... kaimenių padaugėjo ir t. t.“ (Nabuchodonosaras apie save sako: „Mano dėka mano šalis gyvena gausos ir pertekliaus metus...“ Hetitų tekste Muršilis taip sako apie savo tėvo viešpatavimą: „...Jam valdant visa Chati šalis klestėjo ir jo laikais daugėjo žmonių, galvijų ir avių“***. Ši koncepcija yra archaiška ir universali; ją randame Homero poemose, *Senajame Testamente*, Kinijoje**** ir t. t.).

Supaprastinant galima būtų sakyti, kad tiek iranėnų, tiek žydų ir krikščionių požiūriu „istorija“, tekusi visatai, yra ribota, o pasaulio pabaiga sutampa su nusidėjėlių sunaikinimu, mirusiųjų prisikėlimu ir amžinybės pergale prieš laiką. Ir nors ši doktrina darosi vis populiariesnė I a. pr. Kr. ir pirmaisiais vėlesniais amžiais, jai nepavyksta galutinai išstumti tradicinės doktrinos apie periodišką laiko atsinaujinimą kasmetiniu sukūrimo

* Apie gaivalinius ženklus, pranašaujančius Mesijo atėjimą, rabinų literatūroje žr.: R. Patai. *Man and Temple*, p. 203 ir toliau.

** J. Hasting. *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, I, p. 187.

*** I. Engnell. *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, p. 43, 44, 68; A. Jeremias. *Handbuch*, p. 32 ir toliau.

**** *Odiseja*, XIX, 108 ir toliau; Hesiodes. *Erga*, 225–227; mūsų *Traité d'histoire des religions*, p. 224; Patai, p. 108 (rabiniškoji literatūra); L. Wiegner. *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*. Hsien-hsien, 1922, p. 64.

pakartojimu. Ankstesniame skyriuje matėme, kad šios doktrinos pėdsakų išliko tarp iranėnų iki pat viduriniųjų amžių. Vyravusi ir ikimesianistiškajame judaizme, ši doktrina taip ir nebuvo niekada įveikta, nes rabinų sluoksniai nesiryžo tiksliai nustatyti, kokią trukmę Dievas paskyrė Kosmosui, o pasitenkino paskelbdami, jog *illud tempus* tikrai ateis vieną dieną. Kita vertus, krikščionybės evangeliškoji tradicija jau duoda suprasti, kad basile%a toN QeoN (Dievo karalystė, gr. – Vert. past.) jau „tarp“ (ęnt ^ s) tikinčiųjų ir todėl *illud tempus* yra amžinai esamas ir prieinamas visiems bet kurią akimirką per atgailą, *metčnoia*. Kadangi kalbama apie visiškai kitokią nei tradicinė religinę patirtį, kadangi turime reikalą su „tikėjimu“, periodišką pasaulio atsinaujinimas krikščionybėje reiškiasi žmogaus asmenybės atsinaujinimu. Bet dalyvaujančiajame šiame amžiname Dievo viešpatijos *nuco* (dabar, lot. – Vert. past.) „istorija“ pasibaigia lygiai taip pat totaliai kaip ir archainių kultūrų žmogui, kuris ją periodiškai atšaukia. Vadinasi, ir krikščionio supratimu, istorija gali būti atgaivinta kiekvieno tikinčiojo ir jo dėka, netgi prieš antrąkart ateinant Išganytojui, kada ji pasibaigs absoliučiai visai kūriniųjai.

Deramas perversmo, kurį įvykdė krikščionybė istorijos atšaukimo ir ištrūkimo iš laiko valdžios dialektikoje, aptarimas mus nuvestų toli už šios apybraižos ribų. Pažymėkime tiktai, kad netgi trijose didžiosiose religijose – iranėnų, judėjų ir krikščionių, – kurios Kosmoso egzistavimo trukmę apribojo keliais tūkstantmečiais ir tvirtina, kad istorija galutinai pasibaigs *in illo tempore*, vis dėlto yra senosios doktrinos apie periodišką istorijos atnaujinimą liekanų. Kitais žodžiais tariant, istoriją galima atšaukti ir, vadinasi, atnaujinti daugybę kartų iki stos pabaigų pabaiga, *eschaton*. Beje, liturginiai krikščionių metai yra pagrįsti *periodišku* ir *realiu* Jėzaus gimimo, kančių, mirties ir prisikėlimo kartojimu, su visais iš šios mistinės dramos išplaukiančiais padariniais krikščioniui, t. y. asmeniniu ir Kosmoso atgimimu reaktualizuojant *in concreto* Išganytojo gimimą, mirtį ir prisikėlimą.

Eliade M. *Amžinojo sugrįžimo mitas. Archetipai ir kartotė*. Iš prancūzų k. vertė P. Račius. V., 1996, p. 104–121.

Pagrindiniai Eliade's darbai

Les dix-neuf Roses (1982); [*Devyniolika rožių*], *Les trois graces* (1984); [*Trys gracijos*], *A l'ombre d'une fleur de lys* (1985); [*Lelijų šešėlyje*], *Traité d'histoire des religions* (1949); [*Religijų istorijos traktatas*], *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1954); [*Šamanizmo ekstazė ir archainė technika*], *Le yoga, immortalité et liberté* (1951); [*Joga, nemirtingumas ir laisvė*], *Forgerons et alchimistes* (1956); [*Kalviai ir alchemikai*], *From primitives to zen* (1967); [*Nuo primityvizmo iki dzeno*], *Religions australiennes* (1972); [*Australų religijos*], *Histoire des croyances et des idées religieuses I et II* (1983); [*Tikėjimų ir religinių idėjų istorija*], *L'épreuve du labyrinthe* (1978); [*Labirinto išmėginimas*], *Mademoiselle Christina* (1978); [*Panelėl Kristina*], *Andronic et le serpent* (1979); [*Audronikas ir gyvatė*], *Noces au paradis* (1981); [*Vestuvės rojuje*].

Interpretatoriai ir kritikai

„Man visada buvo skaudu galvoti, – sakė garsiojoje inauguracinėje Strasbūro universiteto rektoriaus kalboje 1894 metais vokiečių neokantininkas Wilhelmas Windelbandas, – jog estetiniu požiūriu tokia išsivysčiusi ir subtiliai jaučianti tauta kaip graikai galėjo susitaikyti su mokymu, persmelkiančiu visą jų filosofiją – esą su periodišku daiktų grįžimu turi sugrįžti ir asmuo su visais jo veiksmis ir kančiomis. Kaip nuvertinamas gyvenimas, jeigu jis tokiu pat pavidalu buvo jau daugybę kartų, ir niekas nežino, kiek kartų tai dar pasikartos. Kokia siaubinga mintis, jog tas pats aš jau vienąkart gyveno ir kentėjo, siekė ir kovojo, mylėjo ir nekentė, jautė ir mąstė tą patį, jog, pasibaigus didiesiems pasauliniams metams, ateis laikas, ir aš vėl būsiu priverstas vaidinti tą patį vaidmenį tame pačiame teatre. Jeigu taip yra su individualiu žmogaus gyvenimu, tai juo labiau taikytina visam istorijos procesui. Jis vertingas tik tiek, kiek yra vienkartinis“¹. Windelbandas XIX amžiaus Vakarų europiečio akademinė kalba išreiškė šią kultūrą persmelkusį istorizmą – individualios egzistencijos unikalumo ir laiko negrįžtamumo pajautą. Šios idėjos autoriai – krikščioniškosios patristikos tėvai, radikalčiai neigę, jų žodžiais tariant, pagonybės ciklizmą. Jau *Senajame Testamente* galima įžvelgti visai kitokios – linijinės istorijos perspektyvos pradmenis. Antikinė cikliškumo koncepcija atsikartoja nebent Ekleziasto knygoje, kurioje rašoma: „Kas buvo, tas pat vėl bus, / ir kas įvyko, tas pat vėl įvyks: / nieko naujo po saule. / Jei kas yra, apie ką sakoma: / “Žiūrėk, tai naujas dalykas“ / Tai yra jau buvę amžiuose, / kurie buvo pirm mūsų“². Tačiau pranašų tekstai nukreipti į ateitį – jie eschatologiniai (kalba apie paskutiniuosius dalykus: apie žmonijos ir pasaulio likimą). *Senojo Testamento* eschatologija numato pasaulio likimą per žydų tautos likimą. Ji paremta istoriją lemiančio reikšmingo įvykio – Mesijaus laukimu. Istorija tampa kryptingu ir negrįžtamu procesu³.

Naujajame Testamente Kristaus apsiareiškimas istorinį laiką dalija pusiau. Istorija čia juda nuo dieviškojo sukūrimo link Kristaus gimimo ir po to – nuo Kristaus gimimo link Paskutiniojo teismo dienos. Krikščionių autoriai ima periodizuoti istoriją. Cezarėjos vyskupas Eusebijas (260–340 m.) ieškojo chronologinio antikos istorijos ir bibliinės istorijos įvykių sutapimo. Knygoje *Kronika* poskyryje Chronologinės lentelės Eusebijas trumpai išdėstė svarbiausius mitinės ir realiosios visuotinės istorijos faktus nuo pasaulio sukūrimo iki 324 metų ir palygino įvairius metų skaičiavimo sistemas (Babilono, graikų, romėnų) su bibliiniu laiku. Eusebijas paskaičiavo, kad nuo pasaulio su-

¹ Windelband W. Istorija ir gamtamokslis // *Kultūros fenomenas. Kultūra ir istorija*. V., 1996, p. 33.

² *Šventasis Raštas. Senasis Testamentas*. T. 2. V., 1991, p. 587.

³ Senojo Testamento eschatologijoje įžvelgiami keturi etapai. 1. Senoji tradicija pabrėžė Jahvės pažadų Abramui ir jo palikuonims išsipildymo laukimą. 2. Radikalų posūki padarė Izajaus pranašystė. Buvo laukiama ateinančio Mesijaus, kuris atgaivins išrinktąją tautą eschatologiniam atsinaujinimui (Iz 4,3; 6,13; 11,11; 37,31–32). 3. Babilono nelaisvės metu dar labiau sustiprėjo išsigelbėjimo iš nelaisvės ir visuotinio pasaulio atsinaujinimo laukimas (Iz 41,4; 44,6; 48,12). Kronikų knygoje eschatologinės perspektyvos nusišlo. 4. Danieliaus knyga sustiprino eschatologinių pokyčių ir pasaulio pabaigos laukimą (Dn 12,1–3). Ateitis suprantama kaip transcendentinė, amžina, nekintanti (Iz 65, 17–18; 66,22) Žr.: *Encyklopedija katolicka*. T. I–IV. Lublin, 1979.

kūrimo iki Kristaus gimimo praėjo 5500 metų, o mitinio herojaus Samsono gyvenimo laikas sutapo, jo mąnymu, su Trojos karu, Biblijos pranašų Izaijo ir Ozėjo pasirodymas – su pirmąja graikų olimpiada⁴.

Jeronimas (340/350–419/420) išvertė Eusebijo *Chronologinį kanoną* į lotynų kalbą, papildė trūkstamais Romos istorijos faktais, pratęsė iki 378 metų ir sukūrė keturių žemės karalysčių istorijos schemą. Pasiremdamas *Senajo Testamento* pranašo Danieliaus sapnu, Jeronimas periodizuoja istoriją į keturias žemės karalystes: Asirijos–Babilono, Midijos–Persijos, Graikijos–Makedonijos ir Romos. Pranašas Danielius susapnavęs keturis žvėris. Didžiausią įspūdį jam padaręs ketvirtas žvėris. Jis buvo „baisus, nuostabus ir labai stiprus; jis turėjo didelius geležinius dantis, ėdė ir triuškinio, ir kas liko mindžiojo po kojomis“ (Dan 7,5–7)⁵. Besiaiškindamas sapną, Danielius supratęs, kad ši ketvirtoji karalystė – Romos karalystė, kuri nugalės visas kitas karalystes. Šv. Jeronimo periodizacijoje Romos karalystė buvo laikoma paskutiniąja žemės karalyste iki Paskutiniojo teismo dienos. Paulius Orozijus veikale *Septynios istorijos knygos prieš pagonis* pasirėmė šia Eusebijo–Jeronimo keturių žemės karalysčių koncepcija ir viduramžiais išpopuliarino.

Chiliazmo (tūkstantmetės karalystės) doktrinos šalininkai Laktancijus, Papijus, Tertulianas, Ireniejus ir kt. numatė prieš pasaulio pabaigą dar tūkstantį laimingų žmonių istorijos metų⁶.

Aurelijus Augustinas knygoje *Dievo valstybė* polemizavo ir su „tūkstantmetės karalystės“ laukimu, ir su cikliniu istorijos supratimu. Platonas, Augustino pastebėjimu, savo Akademijoje mokė, kad tas pats Platonas, ta pati mokykla ir tie patys sekėjai kartosis begalinį ciklų skaičių. Tačiau krikščionis, teigia Augustinas, negali tuo patikėti. Krikščioniškoje istorijoje visi įvykiai įvyksta vieną sykį. Dievas tik kartą sukūrė pasaulį. Kita vertus, Augustinas prisimena apaštalo Pauliaus nuorodą laiške Romiečiams: „mes žinome, kad prisikėlęs iš mirusiųjų Kristus daugiau nebemiršta; mirtis jam nebeturi galios“⁷. Krikščioniui, anot Augustino, taip pat nepriimtina ir sielų keliavimo idėja. Kiekvienas žmogus gyvena tik kartą. O po prisikėlimo, cituoja Augustinas apaštalo Pauliaus laišką Tesiečiams, „visuomet pasiliksimė su Viešpačiu“⁸. Krikščionys nevaikštą ratu, tik „nusidėjėliai eina ratu“. Ne todėl, kad, Augustino pastebėjimu, jų gyvenimas atgimsta jų numatytuose cikluose, bet todėl, kad „kelias, kuriuo eina jų klaidingos doktrinos, yra cikliškas“⁹.

Augustinas išvėlgė ciklinėje laiko koncepcijoje pesimizmo šaltinį. Siela, įkalinta amžinuose cikluose, nerandanti nei kaip išeiti iš jų, nei kaip įeiti. Kartojimasis paneigias pamatinį krikščionybės optimizmo šaltinį – amžinos palaimos viltį. Palaima, kurios tikimės amžinybėje, Augustino teigimu, negali būti pavadinta tikra, jei ji netruks amžinai. Net jei gyvenimas ir neturįs prasmės, turinti išlikti išsigelbėjimo viltis. Cikliškumas tokią viltį paneigia – siela grįžta į liūdesį.

⁴ Зр. Вайнштейн О. Л. *Западно-европейская средневековая историография*. Москва–Ленинград, 1964, с. 40.

⁵ *Šventasis Raštas. Senasis Testamentas*. T. 3. V., 1991, p. 336.

⁶ Иринеи. *Сочинения святого Иринея епископа Лионского*. Москва, 1871. Лактанций. *Творения*. Санкт-Петербург, 1848. Тертулиан. *Избранные сочинения*. Москва, 1994.

⁷ Rom 6:9.

⁸ 1Tes 4:16, 17.

⁹ Augustine St. *The Confessions. The City of God. On Christian Doctrine*. London, 1955, p. 350.

Nepaisant Europos tradiciją persmelkusios linijinės istorijos sampratos išsivyravimo, ciklinė istorijos koncepcija neliko vien antikos kultūros simboliu. Ankstyvojo Renesanso istoriografai humanistai, siekdami atsiriboti nuo viduramžiško providencializmo, ieškojo sąsajų su antikinė kultūra. Jie rašė istorijas apie Romos imperijos nuosmukį ir žlugimą¹⁰.

Renesanso mąstytojas Nicolo Machiavelli's (1469–1527) sekė paskutiniuju graikų istoriku Polybijumi (200–120 m. pr. Kr.). Polybijaus knygoje *Visuotinė istorija* randame atsakymą į klausimą, kodėl Romai pavyko pajungti savo valdžiai visus Viduržemio jūros kraštus: ji turėjusi vieną pranašumą – mišrią politinę santvarką, jungiančią monarchijos, aristokratijos ir demokratijos elementus. Dėl to Roma nebuvusi įtraukta į valdymo formų kaitos ciklą, kuriam pavaldžios visos kitos valstybės, turinčios pereiti nuolatinius valstybės formų kaitos ciklus. Machiavelli's penktoje *Florencijos istorijų* knygoje rašė, jog aukščiausias dėsnis, kuriam paklūsta visų valstybių gyvenimas, – neišvengiama pakilimų ir nuosmukių kaita. Istorija juda uždaru ratu, kartojasi situacijos, kurios jau buvo praeityje: monarchija pereina į aristokratinę respubliką, ši – į oligarchiją, kurią pakeičia demokratija, po to – tironija arba anarchija. Galiausiai šias valstybės formas pakeičia monarchija, ir ciklas prasideda iš pradžių¹¹.

Renesanso mąstytojų pradėtą temą tęsė Edwardas Gibbonas. Knygoje *Romos imperijos nuopuolis ir žlugimas* (1776–1788) jis ieškojo Romos imperijos žlugimo priežasčių. Gibbonas manė, kad žmonių prigimtis visais laikais yra ta pati, todėl istorinius įvykius galima paaiškinti žmonių motyvais, kurie tokie patys Romos laikais, kaip ir Gibbono knygos rašymo laikais. Romos žlugimą jis aiškino ne visuomenės kaip socialinio organizmo, bet kaip žmonių dorybių ir ydų (ir visų pirma karinių dorybių bei ydų) raidos rezultata. Knygoje jis pažymi, jog Romos žlugimas buvo „natūrali ir neišvengiama nekuklios didybės pasekmė“¹².

Italas Giambattista Vico knygoje *Naujasis mokslas* (1725) supriešino nežydiškų tautų istorijos cikliškumą su žydų istorijos linijiškumu. XIX amžiaus vokiečių filosofas Ernstas von Lasaulxas knygoje *Istorijos filosofija* (1856) numatė, kad Vakarų civilizacija artėja link jai skirtos ciklo pabaigos. Prancūzų mąstytojas Arthuras de Gobineau, pagarsėjęs tuo, kad savo pažiūromis formavo vėlyvesnę rasizmo teoriją, knygoje *Esė apie žmonių rasių nelygybę* (1853–1855) rėmėsi cikline rasių istorijos samprata. Friedrichas Nietzsche knygoje *Štai taip Zaratustra kalbėjo* (1883–1884) polemizavo su krikščioniškąja istorijos samprata ir išreiškė amžinojo sugrįžimo idėją¹³. Dvidešimtajame amžiuje ciklinės is-

¹⁰ Favio Bionco. *Historiarum ab inclinatione Romanorum imperii decades XV–XVI*; Sigonius Romos imperijos istorija nuo Diokletiano laikų iki Justiniano mirties (Dawson Ch. *The Dynamics of World History*. London, 1956, p. 337).

¹¹ Panašia valdymo dinastijų kaitos koncepcija rėmėsi kinų istoriografija. Kiekvienos dinastijos viešpatavimas kartoja tam tikrą tipišką ciklą. Ciklas prasideda tuo, kad pirmasis dinastijos valdovas gauna Dangaus mandatą kaip atpildą už tam tikras intelektualines ir dorovines savybes. Ciklas baigiasi tuo, kad už blogą valdymą ir gyvenimo būdą Dangus tą mandatą atima (Bebington D. *Patterns in History*. London, 1979, p. 22–24).

¹² Gibbon E. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. London, 1898, p.161.

torijos koncepcijos atgimė vokiečių mąstytojo Oswaldo Spenglerio knygoje *Vakarų saulėlydis* (1918–1923) ir britų istoriko Arnoldo Toynbee'o daugiatomyje *Istorijos tyrimas* (1934–1952).

Nusistovėjęs požiūris, kad antikos kultūroje dominavo ciklinė laiko samprata, susilaukia ir oponentų. Kai kurie šiuolaikiniai antikinės kultūros tyrinėtojai abejoja, ar galima visą antikinę kultūrą vertinti kaip neistorišką, jei filosofai neatskyrė istorijos nuo kosmoso ciklą. Italų istorikas A. Momigliano mano, kad istoriografijai neproduktyvu ieškoti atsakymo apie istorijos raidą už pačios istorijos ribų. Platono pasisakymų apie laiką, jo manymu, negalima laikyti graikų istorinės sąmonės išraiška. Mitinis kosmoso sukimosi įvaizdis Platono darbuose nebūtinai yra artimesnis eiliniam graikui negu, tarkime, istoriko Herodoto beveik pozityvistinė istorijos samprata.

F. Kessidis straipsnyje *Ar buvo senovės Graikijoje istorijos idėja?* rašo, jog neįmanoma suderinti idėjos apie graikų kultūros neistoriškumą su pačios graikų kultūros faktais, su joje susiklosčiusia laisvės samprata. Jeigu graikų mintis būtų buvusi neistoriška, vargu ar jų kultūros horizonte būtų atsiradę Herodotas bei Tukididas¹⁴.

Bibliografija

- Bebbington D. *Patterns in History*. London, 1979.
- Dodds E. R. *The Ancient Concept of Progress // The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford, 1973.
- Edelstein L. *The Idea of Progress in Classical Antiquity*. Baltimore, 1967.
- Finley M. I. *Myth, Memory and History // The Use and Abuse of History*. London, 1975.
- Löwith K. *The Meaning in History*. Chicago, 1967.
- Momigliano A. *Alien Wisdoms: the Limits of Hellenization. Essays in Ancient and Modern Historiography*. Wesley, 1977.
- Momigliano A. *On Pagans, Jews and Christians*. Wesley, 1987.
- Momigliano A. *The Classical Foundations of Modern Historiography*. California, 1990.
- Sverdiolas A. *Laikas iki Augustino // Baltos lankos*. 1994, nr. 4, p. 7–15.
- Wright A. F. *On the Uses of Generalization in the Study of Chinese History // Generalization in the Writing of History / Ed. L. Gottschalk*. Chicago, 1963.
- Аверинцев С. С. *Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Античность и Византия*. М., 1975.

¹³Löwith K. 1934 metais išleistoje knygoje *Nietzsche's amžinojo grįžimo filosofija (Nietzsche's Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Stuttgart, 1956) teigia, jog Nietzsche's amžinojo grįžimo idėja struktūrinai visą jo filosofinę mintį. Alexanderis Nehamas knygoje *Nietzsche: gyvenimas kaip literatūra (Nietzsche: Life as Literature*. London; Cambridge Mss, 1985, p. 6–7) tvirtina, jog Nietzsche's amžinojo grįžimo idėja neturi nieko bendra su visatos prigimtimi ir su istorija. Nietzsche neteigęs, kad istorija kartojasi. Jis teigė, kad individualus žmogaus gyvenimas yra pateisinamas tik tada, jeigu žmogus norėtų pragyventi tokį patį gyvenimą, kokį gyveno. Tačiau joks kitas gyvenimas nesąs galimas.

¹⁴Žr.: Кессиди Ф. Была ли у древних греков идея истории? // *Методологические и историографические вопросы исторической науки*. Вып. 4. Томск, 1966.

Барг М. *Эпохи и идеи. Становление историзма.* М., 1987.

Кессиди Ф. Была ли у древних греков идея истории? // *Методологические и историографические вопросы исторической науки.* Вып. 4. Томск, 1966.

Кон И. Ц. Проблема истории в истории философии // *Методологические и историографические вопросы исторической науки.* Вып. 4. Томск, 1966.

Лосев А. Ф. *Античная философия истории.* М., 1977.

Лосев А. Ф. Историческое время в культуре классической Греции // *История философии и вопросы культуры.* М., 1975.

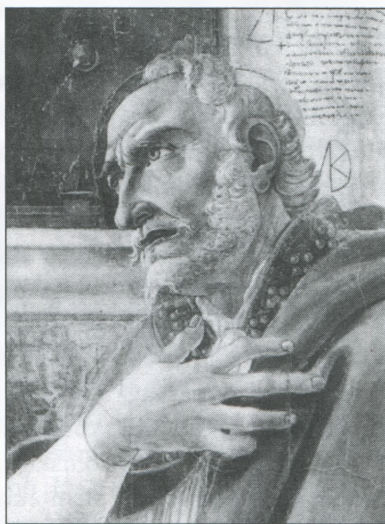
2. Istorijos teologija: Aurelijus Augustinas (354–430)

Aurelijaus Augustino knyga *Apie Dievo valstybę* (*De civitate Dei contra paganos*, 412–426) yra bene pirmas filosofinis tekstas, svarstantis žmonijos istorijos raidą. Daugelis autorių teigia, kad Augustinas neturėjo istorijos jausmo, kadangi, padalinęs visą žmoniją į dvi dalis – „Dievo karalystę“ ir „Velnio karalystę“, teologas jų nelaikęs istorinėmis bendrijomis. Šios dvi bendruomenės esančios ne istorijoje, bet nuo pat pasaulio sukūrimo numatytos Dievo plane.

Tačiau vadinant klasikine istorijos filosofija bandymą aprėpti ir filosofiniais argumentais paaiškinti visą žmonijos raidą, Augustiną galima laikyti pirmuoju istorijos filosofu. Visai žmonijos rai-dai nušviesti jis pasirinkė vienu principu – Apreiškimo istorija.

Christopheris Dawsonas pastebi, kad Augustinas nekalba tik apie pasaulio istorijos pažangą, nes pasaulio istorija, teologo supratimu, esanti iš esmės neprogresyvi. Tikroji žmonijos istorija esanti tolydaus dvasios laisvės atgavimo istorija. Augustinas šio proceso nelaikęs abstrakčiu ir neistoriniu, bet nuolatos pabrėžęs žmonijos istorijos vienybę, primenančią individualaus žmogaus gyvenimo vienybę. Žmonija, kaip ir individas, išgyvena palaiptinę amžių seką. Istorijoje pamažu išsiskleidžianti Dievo valia. Be to, sintetinis Augustino požiūris į istoriją yra griežtai dedukuotas iš to, kaip jis supranta žmogaus prigimtį, kurios samprata savo ruožtu išplaukia iš sukūrimo bei malonės teologijos. „Tai nėra racionali teorija, nes ji prasideda ir baigiasi ap-reikšta dogma, bet ji tampa racionali dėl griežtos procedūrų logikos, be to, ji ap-ima pabrėžtinai racionalią ir filosofinę visuomenės ir teisės prigimties bei socialinio gyvenimo ir etikos santykio teoriją“¹.

Rašydamas knygą *Dievo valstybę*, Augustinas polemizuoja su pagonimis – graikų ir romėnų kultūros atstovais.



Aurelijus Augustinas (Augustinus Sanctus) (354 Tagastas, Šiaurės Afrika – 430 Hipoa, Šiaurės Afrika). Žymiausias Vakarų patristikos filosofas.

¹Dawson Ch. *The Dynamics of World History*. London, 1956, p. 295.

III amžiaus antroje pusėje (tuoj po Marko Aurelijaus mirties) Romos imperijoje prasidėjo suirutė, kuri galų gale pasibaigė krikščionybės legalizavimu imperatoriaus Konstantino laikais (313 m.). Santykinę Romos imperijos stabilizaciją IV amžiuje imperijos teologai aiškino Dievo atpildu imperatoriams už krikščionybės globą. Tačiau tą stabilumą sugriovė IV amžiaus pabaigoje prasidėjęs Didysis tautų kraustymasis. 378 metais ostgotai prie Adrianopolio sumušė romėnus, o 410 metais gotų karalius Alarichas paėmė Romą. Romos žlugimas sukretė amžininkus ir iškėlė klausimą *kodėl?*

Romos žlugimas sustiprino pasaulio netvarumo, greitos istorijos pabaigos laukimo jausmą. „Jei išnyksta ir Roma, kas gi tuomet yra saugus?“ – retoriškai klausė Jeronimas.

Kai kas sakė, kad Romą nubaudė senieji dievai todėl, kad ji įsileidusi krikščionybę. Augustinas gynė krikščionybę. Poleminiais tikslais jis parašė veikalą *Apie Dievo valstybę*, kuris iki pat naujųjų laikų buvo autoritetingiausias krikščioniškosios istorijos teologijos kūrinys. Pirmosiose dešimt šio veikalą knygų Augustinas kritikuoja pagoniškąją antikinių mokyklų teologiją. Pasiremdamas istorijos duomenimis, autorius įrodinėja, kad valstybių likimas, jų atsiradimas, pakilimas, nuosmukis ir žlugimas negali būti nulemti stambeldišku dievų – bejėgių demonų ar tuščios poetinės fantazijos vaisiaus. Pasaulio istoriją, jo praeitį, dabartį ir ateitį iki „laikų pabaigos“ valdo viską, net mažiausias smulkmenas, numatęs krikščionybės Dievas.

Likusiose dvylika knygų Augustinas alegoriškai interpretuoja Biblijos mito faktus. Žmonijos istoriją Augustinas mato kaip dviejų susipinančių, bet nesuliečiančių karalysčių – Dievo valstybės ir Velnio valstybės raidos istoriją. Šių dviejų valstybių nesuderinamumas kyla iš Augustino postuluojamos krikščionybės (kurią simbolizuoja Jeruzalė) ir pagonybės (kurią simbolizuoja Roma) priešpriešos.

Dvi skirtingas krikščioniškųjų autorių santykio su graikų kultūra galimybes galime išvelgti Augustino pirmtakų **Origeno** (185–253/254) ir **Tertuliano** (155/65–220/40) darbuose². Origenas sintetino helenizmą ir krikščionybę. Pažiūrose į istoriją jis sugrįžo prie kosmologinių graikų filosofinių spekuliacijų. Dievo karalystę jis suprato metafiziškai – kaip dvasinę realybę. Krikščioniškoji apreiškimo istorija praranda savo unikalią vertę ir tampa aukštesnės dvasinės realybės simboliu. Užuoat aiškinę žmonijos istoriją kaip periodą nuo Nuopuolio iki Atpirkimo, Origenas kuria kosminę dramą, primenančią gnostikų sistemas. Dangiškosios dvasios praranda savo palaimą, nupuldamos į materijos varžtus. Siela siekia sugrįžti atgal per septynias kosmines planetas. Todėl žmonija Origenui neatrodo vieninga. Ji susidaro iš daugybės individualių dvasių, kurios tapo žmonėmis visiškai atsitiktinai, dėl savo neaiškių klaidų ankstyvesnėje egzistencijoje. Origenui istorijos procesas neturi pabaigos. Begalinėje pasaulių sekoje nemirtinga siela ieško savo kelio. Kadangi „siela yra nemirtinga ir amžina, ji daugybėje begalinių laiko tarpų neišmatuojamuose ir skirtinguose pasauliuose gali nusileisti iš aukštesnio gėrio į žemesnį blogį arba būti pakelta iš žemesnio blogio į aukštesnį gėrį“. Nors Origenas ir atmeta amžinojo grįžimo idėją kaip nesuderinamą su krikščioniškąja laisvos valios doktrina, jo koncepcija priartėja prie induistinės sansaros ratų sampratos. Kryptį sielai klaidžioti po begalinę egzistencijų grandinę nurodo jos pačios veiksmų rezultatai.

² Origeno pažiūros veikė Rytų, o Tertuliano – Vakarų krikščionybės raidą.

Origenas pabrėžė ne skirtumą tarp krikščionių bažnyčios ir sekuliarizuotos bendruomenės, bet jų konvergenciją. Bažnyčia jam tampa ezoteriniu *gnosis* doktrinos mokytoju, vedančiu žmonių sielas iš laiko į amžinybę. Origenas buvo linkęs pripažinti pasaulietinės ir krikščioniškos bendruomenės susijungimą Dievo valstybėje. Origeno Dievo valstybė labiau panašėjo į stoikų pasaulietinės valstybės viziją nei į žydų bei krikščionių pranašystes.

Visai kitą distanciją tarp krikščionybės ir antikinės kultūros nustatė Tertulianas. Kitaip nei Origenas jis griežtai atsisakė vertinti krikščionybę kaip „naująją filosofiją“. Apreiškimo tiesa, sako Tertulianas, yra tokia didžiulė paslaptis, kurios filosofinis protas nepajėgus išreikšti savo priemonėmis. Filosofiją Tertulianas vertino kaip erezijų šaltinį. Tiesos kriterijus – ne filosofinis argumentas, o autoritetas. Jis ne švelnino, o kaip tik priešino nuotolį tarp pasaulietinės visuomenės ir krikščionių bažnyčios. „Ką Atėnai gali reikšti Jeruzalei? Akademija – bažnyčiai? Eretikai – krikščionims?“³ – Tertulianas darbe *Apie preskripciją eretikams* (*De praescriptione haereticorum*), retoriškai klausdamas, skiria dvi paralelines bendruomenes. Tertulianas akcentavo laisvą Dievo pasaulio sukūrimą iš nieko. Jis, kaip ir Arnobijus, Laktancijus, Kommodianas, numatė tūkstantmetę karalystę prieš pasaulio pabaigą.

Augustinas knygoje *Dievo valstybė* polemizuoja ir su antikiniu ciklizmu, ir su tūkstantmetės karalystės idėja.

Augustinas, kaip ir Tertulianas, skirtingai nuo antikinės kultūros, atriboja laiką nuo amžinybės. Amžinybė – Dievo atributas. Laiką sukūręs Dievas. Pasaulio istorijos sukūrimas – tai ne Dievo kaprizo, staigaus ir netikėto apsisprendimo, išdava. Klausimas, ką Dievas veikė „anksčiau“ (prieš sukurdamas pasaulį), sukelia abejonių, ar pasaulis nėra atsitiktinai atsiradęs. Tačiau, Augustino manymu, šis klausimas nepagrįstas. Dimensijos „anksčiau – vėliau“ tinka tik istoriniam laikui skaičiuoti. Jos nepaliečia pačios amžinybės, kuri yra Dievo atributas. Žmogus istorijoje susiduria tik su laiku. Istorija – laikas. Ji tarsi Babilono upė, išplaukianti iš stovinčios amžinybės jūros ir vėl į ją sugrįžanti.

Dvyliktoje *Dievo valstybės* knygoje Augustinas rašo, kad pasikartojimas panaikintų žmogaus atsiradimo istorijoje ir apskritai visos žmonijos istorijos kaip atpirkimo istorijos prasmę. Žmonijos atsiradimas, pabrėžė Augustinas, yra ne atsitiktinis, o unikalus įvykis. „Aš neabejoju, – rašo Augustinas, – kad prieš sukuriant žmogų niekada nebuvo žmonių apskritai ir kad tas pats žmogus nesikartoja begalinuose cikluose“⁴.

Kai kurios judaistinės srovės ir pirmieji krikščionys prieš pasaulio pabaigą dar tikėjosi tūkstanties laimingų žmonijos istorijos metų. Pasak chiliazma⁵ (milenarizma) pri-

³ Тертуллиан. О прескрипции против еретиков // *Избранные сочинения*. Москва, 1994, с. 109.

⁴ Augustine. *The Confessions. The City of God. On Christian Doctrine*, p. 351.

⁵ *Chilioi* – gr. tūkstantis. Chiliazmas (milenarizmas) – tai teisiųjų žemės karalystės kaip visuotinės laimės įsikūnijimo prieš pasaulio pabaigą tūkstančio metų vizija. Pirmieji chiliastai atsirado II a. pradžioje kaip judaizmo sekta. Jie rėmėsi *Senajo Testamento* pranašų Izaijo (Iz, 2,1–5; 9, 1–6; 11, 1–9; 25, 6–12; 35; 54; 60; 66, 18–23), Ezekielio (40–48), Danieliaus (Dan 7, 9–14, 26–27; 12, 5–13) pranašystėmis. Izaijaus pranašystėje (Iz 25, 6–8) rašoma: „Kareivijų viešpats padarys visoms tautoms šitame kalne/skanumynų pokylį, su vynu./ iš sultingos riebios mėsos su nusistovėjusiu vynu./ Jis sunaikins šitame kalne visokią gaubtę, kuri gaubia visas tautas,/ ir uždangą, kuri ištiesta ant visų giminių./ Jis sunaikins mirtį amžinai./ Viešpats Dievas atims ašaras nuo kiekvieno veido/ ir nuims nuo visos žemės savo tautos gėdą./ nes tai yra kalbėjęs Viešpats,“ (*Šventasis Raštas. Senasis Testamentas*. T. 3. V., 1991, p. 42).

pažiŕstančių autorių, Dievas sukūrė pasaulį per šešias dienas, o septintąją ilsėjosi. Taip ir istorija truks šešis blogio triumfo amžius. Septintajame amžiuje – paskutiniajame tūkstantmetyje – žmonija patirs poilsį ir tobulą teisingumą. Apreiškimo Jonui vieta⁶, nurodanti, kad Velnias ir Šėtonas bus surištas tūkstančiui metų ir įmestas į bedugnę, ženklina septintojo amžiaus pradžią. Velnio surišimas liudija blogio pažabojimą. Tai bus teisiųjų laimės karalystė. Žemės gerovės įvaizdis chiliazmo autoriui Papijui asocijavosi su gausiai besiplečiančiais vynuogynais. Gyvūnai čia bus taikūs, nuolankūs ir žmogui pagarbūs. Blogio valdovą išlaisvinus iš grandinių prieš pasaulio pabaigą, jis siautės tris metus ir šešis mėnesius. Po to istorija pasibaigs. Ji pereis į amžinybę.

Augustinas polemizuoja su chiliazmu *Dievo valstybės* keturioliktoje knygoje. Būtų galima chiliazmui pritarti, sako Augustinas, jeigu teisiesiems čia būtų numatyta džiaugtis tik dvasiniu buvimu šalia Dievo. Tačiau chiliazmo žadami kūno malonumai, valgių ir gėrimų gausa pranoksta, Augustino pastebėjimu, net netikinčiųjų nesaikingumą.

Kitaip nei chiliazmas Augustinas interpretuoja Šėtono uždarymą į bedugnę, nusakytą Apreiškime Jonui. Velnio surišimas nereiškias jo gundymo galių panaikinimo, o tik apribojimą. Surišanti ir apribojanti jį bažnyčia. Symbolis bedugnės, kurioje uždarytas Velnias, Augustino pastebėjimu, liudija tai, kad blogis išliks iki pasaulio pabaigos. Krikščionybės priešų širdyse jis būsiąs uždarytas tarsi bedugnėje⁷.

Paneigęs chiliastinę apokalipsę, pats Augustinas periodizuoja istorijos laiką pagal *Senojo ir Naujojo Testamentų* sakralinius įvykius. Pasak Augustino, istorinis laikas perėina šešias pakopas: 1. Nuo Adomo sukūrimo iki tvano (kūdikystė, *infantia*); 2. Nuo tvano iki Abraomo (vaikystė, *puertia*); 3. Nuo Abraomo iki Dovydo (paauglystė, *adolescentia*); 4. Nuo Dovydo iki Babilono nelaisvės (jaunystė, *juventus*); 5. Nuo Babilono nelaisvės iki Kristaus gimimo (branda, *gravitas*); 6. Nuo Kristaus gimimo iki Paskutiniojo teismo dienos (senatvė, *gravitas*).

Istorijos laikotarpius su žmogaus gyvenimo tarpsniais palygino ir Ciceronas. Augustinas šį principą perėmė iš graikiškosios–romėniškosios tradicijos. Vėliau, t. y. Giambattista Vico, Georgo Hegelio, Oswaldo Spenglerio istorijos periodizacijose, tai atsikartojo.

Kita vertus, ši periodizacija paremta *Šventuoju Raštu*. Šešias pasaulio kūrimo dienas atitinka šešios istorijos raidos epochos. Septintoji – poilsio diena – simbolizuoja žmonių sugrįžimą į dangaus karalystę. Pirmosios penkių istorijos pakopos atitinka *Senojo Testamento* įvykius. Tai Dievo Tėvo epocha. Paskutinioji, šeštoji – Dievo sūnaus epocha, numatyta *Naujajame Testamente*. Taip pasibaigia žmonių istorijai skirtas laikas.

⁶ „Tūkstančio metų viešpatija. (Apr 20, 1–12) Ir išvydau angelą, nužengiantį iš dangaus, laikantį rankose bedugnės raktą ir didžiulę grandinę. Jis nutvėrė slibiną – senąją gyvatę, kuri yra Velnias ir Šėtonas, – surišo jį tūkstančiui metų ir įmetė į bedugnę, užrakino ją ir iš viršaus užantspaudavo, kad negalėtų suvedžioti tautų, kol pasibaigs tūkstantis metų. Paskui jis turės būti atrištas trumpam laikui. Aš pamaciau sostus, ir jie sėdosi į juos, ir jiems buvo pavesta teisti. Taip pat aš regėjau sielas tų, kuriems buvo nukirstos galvos dėl Jėzaus liudijimo ir dėl Dievo žodžio, kurie negarbino žvėries nei jo atvaizdo ir neėmė jo ženkle sau ant kaktos ir rankos. Jie atgijo ir viešpatavo su Kristumi tūkstantį metų. Visi kiti mirusieji neatgijo iki pasibaigiant tūkstančiui metų. Toks yra pirmasis prisikėlimas. Palaimintas ir šventas, kas turi dalį pirmajame prisikėlime. Šitiems antroji mirtis neturi galios; jie bus Dievo ir Kristaus kunigai ir viešpataus su juo tūkstantį metų. (*Šventasis Raštas. Naujasis Testamentas*. T4. V., 1992, p. 568–569).

⁷ Augustine. *The Confessions. The City of God. On Christian Doctrine*. p. 536.

Augustinas kritikuoja chiliazmą ir sieja visų krikščioniškų vilčių išsipildymą tikrai su galutine pasaulio pabaiga. Jis susilaiko nuo bet kokių spėlionių, kiek paskutinytis istorijos amžius gali užtrukti.

Augustinas perima iš afrikietiškosios krikščionybės tradicijos (ypač donatistų judėjimui būdingą) krikščioniškosios ir pasaulietinės bendruomenės nesuderinamo dualizmo pripažinimą. Savo istorijos sampratą jis aiškina kaip dviejų bendruomenių – dieviškosios ir žemiškosios – paralelinę raidą.



Dvi valstybės. Dievo valstybė. 1489 (Baselio universiteto biblioteka)

Norint suprasti, kokia yra bendruomenė, reikia, anot Augustino, suprasti, kokius dalykus ji myli. Jei visuomenę jungia meilė tam, kas gera, ji ir bus gera. Jei tam, kas bloga, – bloga. Socialinio gyvenimo dėsniai nesiskiria nuo individualios moralės. Augustino eschatologija bei sociologija pagrįsta valios ir meilės visagalybe. Meilė turi tokią pat jėgą dvasiniame pasaulyje, kaip gravitacijos dėsniai – fiziniame pasaulyje. Žmonių troškimai esą labai įvairūs, tačiau visus juos apibendrina du pagrindiniai. Visi žmonės trokšta laimės ir taikos. Bendruomenės skiriasi reikšmingai tik tuo, kaip jos supranta laimę ir taiką. Turėdamas laisvą valią, žmogus apsisprendžia: arba jis suranda laimę pajungdamas savo valią dieviškajai tvarkai, arba pats save padaro visatos centru, „tamsiuoju dieviškosios visagalybės įvaizdžiu“.

Būtent iš to ir išplaukia dviejų valstybių dualizmas. Atsiranda nesuderinamas skirtumas tarp natūralaus žmogaus, kuris myli save ir trokšta tik materialios gerovės bei

laikinos taikos, ir dvasingo žmogaus, mylinčio Dievą labiau nei save ir trokštančio dvasinės palaimos bei amžinosios taikos. Augustinas apibendrina šį dualizmą: „Du gyvenimai sukuria dvi valstybes – žemiškąją, kuri paremta meile sau ir panieka Dievui, ir dieviškąją, kuri paremta meile Dievui ir panieka sau.“ Iš šio apibendrinimo išplaukia visa Augustino istorijos teorija: abi valstybės „per visą istorijos laiką nuo žmonių rasės pradžios ėjo savo keliais susimaišę viena su kita ir taip judės kartu iki pasaulio pabaigos, kur joms skirta atsiskirti paskutiniojo teismo metu“.

Paskutinėje *Dievo valstybės* dalyje (nuo XV iki XVIII knygos) Augustinas apžvelgia visą pasaulio istorijos raidą. Viena vertus, jis peržvelgia žemės karalystės – mistinės Babilono upės – raidą šimtmečiais ir randa ją ryškiausiai išreikštą Asirijos ir Romos imperijose. Kita vertus, jis peržvelgia dieviškosios karalystės raidą nuo patriarchų laikų per Izraelio istoriją iki pirmojo švento miesto Jeruzalės ir jos žemiško išikūnijimo bažnyčioje. Nė viena konkreti politinė bendruomenė nesutampa su šiomis Augustino išskirtomis karalystėmis. Roma ir Jeruzalė tėra šių karalysčių simboliai. Ne politinės, geografinės realijos, bet moralinės nuostatos skiria dvi bendruomenes. Augustino antropologija pagrindžia ir jo istorijos teologiją. Žmonių giminė pirmą kartą Adomo nuodėmės jau sugadinta. Individuali žmogaus valia nepajėgi kovoti su šiuo žmonių rasės sugedimu. Tą liudija ir žemės karalysčių pavyzdys. Augustinas mano, kad pasaulio karalystės pagrįstos neteisingumu, o jų klestėjimas remiasi priespauda bei kraujo praliejimu. Romos imperijos vienybė jam, skirtingai nuo Eusebijo, nekėlė patriotinio optimizmo jausmų. „Kiek daug gyvenimų ji kainuoja“, – nepritariamai konstatuoja Augustinas⁸. XIX knygoje jis pastebi, jog magistratas laiko blogu dalyku valstybinių pareigų nepaisymo, tačiau nelaiko nuodėme nekalto liudininko kankinimo priverčiant jį liudyti prieš save. Todėl istorijos apmąstymai skatina Augustiną atsiskyti politinio idealizmo ir nepritari Cicerono minčiai, kad valstybės veikla grindžiama teisingumu. Augustinas nurodo šventosios istorijos epizodą, kada išsiskiria abiejų valstybių keliai. Tai atsitiko, kai Kainas nužudė savo brolių Abelį. Brolžudys Kainas yra žemės valstybės (*civitas terrena*) įkūrėjas. Nuo tol žemiškosios valstybės prigimtis nesikeičia. Ji yra brolžudžių įstaiga. Ji laikosi jėga, prievarta, baime. Kadangi jai priklauso tie, kas save myli labiau už Dievą, žemiškoji valstybė paremta egoizmu, puikybe ir garbėtroška. Todėl čia nesiliauja karai ir kraujo liejimas. Augustinas teigia, kad nėra esminio skirtumo tarp plėšikų gaujos ir žemiškosios valstybės. Jeigu kuo jos ir skiriasi, tai tuo, kad valstybė yra didelė. Valstybė yra *magnum latrocinium*. Jis pritaria pirato replikai, skirtai Aleksandrui Didžiajam: „Todėl, kad aš plėšikauju su mažu laivu, aš vadinuosi plėšiku, o tu, darydamas tai su didžiu laivynu, vadinamas imperatoriumi“⁹. Augustinas nerado teisingumo žemės karalystėje, todėl vienintelė teisinga valstybė laikė Dievo valstybę.

Po trylikos metų rašymo Augustinas užbaigia dvidešimt dviejų knygų *Dievo valstybę* sakiniu: „Atrodo, kad, Viešpačiui padedant, būsiu gražinęs šio milžiniško veikalo skolą“¹⁰.

⁸ Vėliau panašiai rašys J. G. Herderis: „Karinga Romos dvasia galų gale turėjo pati save pražudyti ir savo kardą, tiek kartų nukreiptą prieš nekaltas tautas, nukreipti pati prieš save“ (Гердер И. Г. *Идеи к философии истории человечества*. М., 1977, с. 413).

⁹ K. R. Popperis knygoje *Atviroje visuomenėje ir jos priešai* pastebi: „Juk politinės raidos istorija yra ne kas kita kaip tarptautinių nusikaltimų ir masinių žudynių istorija (pastebint, tiesa, kai kurias pastangas tai numalšinti). Ši istorija dėstoma mokykloje, ir kai kurie didieji nusikaltėliai išaukštinami kaip jos herojai“ (Popperis K. R. Ar istorija turi prasmę // *Problemos*, Nr. 48. V., 1995, p. 85).

¹⁰ Augustine. *The Confessions. The City of God. On Christian Doctrine*, p. 618.

Aurelijus Augustinas

Apie Dievo valstybę

XII knyga

16 skyrius

Ar, kaip įsivaizduojame Dievą visuomet buvus Viešpatį, taip pat reikia tikėti, jog niekada netrūkę jam ir kūrinijos, kuriai galėtų viešpatauti; ir kaip galime vadinti amžinai sukurtą, ko negalima vadinti amžinu drauge [su Dievu].

Betgi aš, nedrįsdamas teigti, esą Viešpats Dievas kada nors nebuvęs Viešpats, lygiai taip pat neturiu abejoti, kad iš pradžių žmogaus visai nebuvo, ir kažkuriuo metu buvęs sukurtas pirmasis žmogus. Tačiau kai galvoju, kieno Viešpats jis buvo amžinai, jeigu kūrinijos amžinai nebuvo, – baiminuosi ką nors tvirtinti, žvelgdamas į save ir prisimindamas, kaip parašyta: *Juk kas gali žinoti Dievo užmojų? Juk mirtingųjų svarstymai nieko verti ir mūsų sumanymai nepatikimi, nes mūsų irus kūnas nusveria sielą ir ši molinė pastogė slopina neramų protą* (Išm 9, 13–15). Jeigu, šiame žemiškame gyvenime mąstydamas apie daugybę dalykų (o mąstau apie daugybę, žinoma, dėl to, kad negaliu rasti vienintelio teisingo, esančio tarp jų arba dėl jų, kurio galbūt neapmąstau), sakyčiau, kad Viešpats amžinai turėjęs kūriniją, – Jis, per amžius Viešpats, niekada nebuvęs ne Viešpats; tik vienais laikais buvusi vienokia, kitais – kitokia kūrinija, nes negalime jos vadinti amžina drauge su Kūrėju – tam prieštarauja tikėjimas ir sveikas protas, – tada reiktų saugotis, kad tik nebūtų kvaila, kad tik nenusigręžtų nuo teisybės šviesos mintis, esą laikų kintamybėje mirtingoji kūrinija buvusi amžinai – vieni kūriniai išnykdavę, kiti juos pakeisdavę; tuo tarpu nemirtingosios nebuve iki pat mūsų amžiaus, kai ir angelai buvo sukurti – jeigu tik iš tiesų juos reiškia toji pirmiausia sukurta šviesa arba veikiau dangus, apie kurį pasakyta: *Pradžioje Dievas sukūrė dangų ir žemę* (Pr 1, 1). Tačiau kadangi [angelų] nebuvo, kol jie nebuvo sukurti, – sakydami juos buvus visada, kad tik nepamanytume, esą nemirtingieji buvę amžini drauge su Dievu. O jeigu sakyčiau, jog angelai buvo sukurti ne laike, bet buvo prieš visus laikus, ir Dievas buvo jų Viešpats, ir jis niekada nebuvo niekas kitas, kaip tik Viešpats, – manęs irgi klaustų: ar, būdami sukurti, jie galėjo būti amžinai? Čia turbūt reiktų atsakyti: Kaipgi ne amžinai, jei visą laiką esantį tinka vadinti amžinai esančiu? O jie buvo visą laiką, nes sukurti dargi prieš visus laikus; bet jeigu laikai prasidėjo drauge su dangum, – angelai buvo dar iki dangaus. Jeigu laikas prasidėjo ne kartu su dangum, o buvo dar ir iki dangaus, tik ne valandomis, ne dienomis, ne metais, ne mėnesiais matuojamas (nes gi aišku: šie laiko tarpsnių matai, paprastai vadinami laikais, prasidėjo drauge su dangaus kūnų judėjimu, todėl ir Dievas, juos [dangaus kūnus] sukūręs, pasakė: *Teženklika jie šventes, dienas ir metus* (Pr 1, 14)), bet [matuojamas] kokiu nors kintamu judėjimu, kurio vienos dalys praeina anksčiau, kitos –

vėliau, negalėdamos būti išsyk; taigi jeigu iki dangaus angelų judesiuose būta kažko panašaus, – vadinasi, buvo jau ir laikas, ir angelai, būdami sukurti, judėjo laike; ir taip buvo visą laiką, nes laikai buvo sukurti kartu su jais. Argi kas nors galėtų pasakyti: „Kas buvo visą laiką – nebuvo amžinai“?

Tačiau jei taip atsakyčiau, man kalbėtų: „Kaipgi jie gali nebūti amžini drauge su Kūrėju, jeigu ir jis buvo amžinai, ir jie – amžinai? Kaipgi galima juos vadinti sukurtais, jeigu vaizduojamės juos amžinai buvus?“ Ar reikia sakyti: ir jie buvo visą laiką, būdami sukurti drauge su laiku, arba laikai buvo sukurti drauge su jais, – ir vis dėlto [angelai] buvo sukurti? Juk neneigsime, kad ir patys laikai – sukurti, nors niekas neabejoja, kad laikas buvo visą laiką. Nes jei laikas buvo ne visą laiką, – vadinasi, buvo laikas, kai dar jokio laiko nebuvo. Tik visiškai kvailys galėtų taip kalbėti. Galime teisingai sakyti: buvo laikas, kai nebuvo Romos; buvo laikas, kai nebuvo Jeruzalės; buvo laikas, kai nebuvo žmogaus – ir panašiai; galiausiai, jei pasaulis buvo sukurtas ne kartu su laiku, o kažkiek laiko praėjus, – galime sakyti: buvo laikas, kai nebuvo pasaulio. Tačiau sakyti: buvo laikas, kai nebuvo jokio laiko, – taip pat nedera, kaip ir sakyti: buvo žmogus, kai nebuvo jokio žmogaus, arba: šis pasaulis buvo, kai nebuvo šio pasaulio. Mat jei turima galvoje skirtingi dalykai, galima pasakyti kitaip, pavyzdžiui: kai dar nebuvo šio žmogaus, buvo kitas žmogus; taigi teisinga būtų sakyti ir taip: kai nebuvo šio laiko, buvo kitas laikas; tačiau tik visiškai paprikėlis galėtų tarti: buvo laikas, kai nebuvo jokio laiko. Todėl laiką vadiname sukurtu, nors taip pat sakoma, jog buvęs amžinai, nes laikas buvęs visą laiką; taigi iš to neišeina, kad, jeigu angelai buvo amžinai – tai jie nebuvo sukurti. Mat sakome juos buvus visada todėl, kad buvo visą laiką, o visą laiką buvo todėl, kad be jų jokių būdu negalėjo nė būti pačių laikų. Juk kur nėra jokio kūrinio, kad jo kintami judesiai galėtų varyti laikus – ten niekaip negali būti laikų; ir todėl, net jei [angelai] buvo amžinai – tas dar nereiškia, jog jie amžini drauge su Kūrėju. Mat jis buvo amžinai nekintamojoje amžinybėje; jie gi buvo sukurti; o sakoma, kad buvę amžinai, nes buvo visą laiką, ir be jų negalėjo būti jokių laikų; o laikas, prabėgantis kintamybėje, negali būti amžinas drauge su nekintamąja amžinybe. Ir nors angelų nemirtingumas nepraeina laike, ir nėra nei praeity, tarsi nebebūtų, nei ateity, tarsi jau nebūtų; tačiau jų judesiai, varantys laikus, iš ateities pereina į praeitį, ir todėl [angelai] negali būti amžini drauge su Kūrėju, nes nedera sakyti, neva jo judesyje buvo tai, ko jau nėra, ar bus tai, ko dar nėra.

Todėl, jeigu Dievas amžinai buvo Viešpats, – amžinai turėjo ir kūrinių, tarnaujančių jo viešpatystei; ne iš jo paties pagimdytą, o jo paties sukurtą iš nieko, ne amžiną drauge su juo; jis buvo prieš ją, tačiau niekada – be jos, pralenkdamas ją ne prabėgančiu laiko tarpsniu, o išliekančia amžinybe. Tik nuogaustauju: jei šitaip atsakysiu į klausimą, kaip galėjo amžinai būti Kūrėjas ir Viešpats, jeigu tarnaujanti kūrinių buvo ne visada; arba kaip ji, buvusi amžinai, galinti būti sukurta ir ne amžina drauge su Kūrėju, – ar tik nepasirodys, jog lengviau tvirtinu ko nežinaš, užuot mokęš ką žinaš. Taigi grįžtu prie to, ką Kūrėjas manė mums reikiant žinoti, ir pripažįstu: ne mano jėgoms tie dalykai, kuriuos šiame gyvenime leido pažinti tik protingesniesiems arba išsaugojo tobuliesiems pažinti kitame gyvenime. Vis dėlto pamaniau: reikia [juos] aiškinti, nors ir be įrodymų, kad skaitytojai susiprastų vengti pavojingų klausimų ir užuot įsivaizdavę gebantys visa [suprasti], išgirstų protingą apaštalo patarimą: *Dėlei man suteiktos malonės aš raginu*

kiekvieną iš jūsų nemanyti apie save geriau negu dera manyti, bet manyti apie save blaiviai, kiekvienam pagal Dievo duotąjį tikėjimo laipsnį (Rom 12, 3). Juk jeigu kūdikis maitinamas pagal jo išgales, augdamas jis ima valgyti vis daugiau, tačiau, peržengus jo galimybių ribas, tik išsenka, užuot augęs.

17 skyrius

Kaip reikia suprasti prieš amžinuosius laikus Dievo žmogui pažadėtą amžinąjį gyvenimą.

Prisipažįstu – nežinau, kokie amžiai praėjo iki žmonių giminės sukūrimo; tačiau neabejoju, kad nė vienas kūrinys nėra amžinas drauge su Dievu. Bet apaštalas mini amžinuosius laikus, ir ne būsimuosius, o, kas kelia didesnę nuostabą – praėjusius. Sako jis šitaip: *Su viltimi pasiekti amžinąjį gyvenimą, – kurį tiesakalbis Dievas pažadėjo prieš amžinuosius laikus, o atėjus nustatytam metui, apreiškė savo žodį* (Tit 1, 2–3). Taigi mini praeitį, kai buvo amžinieji laikai, tačiau jie nebuvo bendrai amžini su Dievu; ir jeigu tikrai jis prieš amžinuosius laikus ne tik buvo, bet ir pažadėjo amžinąjį gyvenimą, kurį apreiškė atėjus savam, t. y. nustatytam, metui, – kas gi tai kita, jei ne jo Žodis? Juk tai yra amžinasis gyvenimas. O kaipgi kitaip pažadėjo, – nes tikrai pažadėjo žmonėms, kurių dar nebuvo prieš amžinuosius laikus, – jei ne todėl, kad jo amžinybėje ir jo Žodyje, amžiname kartu su juo, jau buvo nulemta ir numatyta, kas įvyks savo laiku?

18 skyrius

Kaip, kalbant apie nekintamą Dievo sprendimą ir valią, teisingas tikėjimas atremia argumentus manančiųjų, esą Dievo darbams besikartojant amžinybėje, nuolat sugrižta besisukąs amžių ratas.

Taip pat neabejoju, kad iki pirmojo žmogaus sukūrimo niekada nebuvo jokio žmogaus; nei to paties, nežinia kokiais ratais nežinia kiek sykių pasikartojančio, nei kokio kito, panašios prigimties. Nuo šio tikėjimo manęs neatbaido filosofų įrodinėjimai, iš kurių svarbiausiu laikomą pasitelkus sakoma, esą jokia žinojimu neįmanoma suvokti begalybės; ir, sako, dėl to Dievas turįs savyje visų baigtinių dalykų visas baigtines sąvokas; reikia tikėti – jo gerumas niekada nebuvo bergždžias, nes kitaip jo veikimas galįs pasirodyti laikinas, jeigu praeity buvusi amžina neveikli jo ramybė, ir tarsi apgailėstaudamas dėl ankstesniojo neveiklumo be pradžios, jis dėl to būtų ėmęsis darbo. Todėl, – sako, – būtinai turį kartotis tie patys [dalykai], ir vis tie patys prabėgti, amžinai turėdami pasikartoti, o pasaulis arba išlieka kintamybėje, nors ir visada buvęs, tačiau ir sukurtas be laiko pradžios; arba jis užteka ir leidžiasi, ir tokiais ratais amžinai kartojasi pakartotas bei turintis pasikartoti. Žinoma, jei kartais sakoma, kad Dievo darbai pirmiausia buvę sumanyti, nereikia manyti, kad ankstesnį savo neveiklumą be pradžios, kaip vangi ir dyką, būtų kaip nors pasmerkęs ir todėl pakeitęs; o jeigu spėjama, kad amžinai dirbo laikinus, tačiau vis kitus ir kitus, ir turėjęs kada nors imtis kurti ir žmogų, kurio niekada anksčiau nebuvo sukūręs, – atrodo sukūręs tai, ką sukūrė, ne žinojimu – kuriuo, mano, esą neįmanoma suprasti visų begalinių [kūrinių],

tačiau ne lyg kažkurią valandą jam atėjus į galvą minčiai, tarsi atsitiktiniam nepastovumui paakinius. Be to, – sako, – jeigu yra tie nuolat besisuką ratai ir tais ratais kartojasi tie patys laikinieji [kūriniai], pasauliui arba išliekant tokiam pačiam, arba taip pat vis iš naujo užtekant bei leidžiantis, – ir Dievui nepriskiriamas nei ilgamažis tingus pradžios neturįs neveiklumas, nei nenumatytas jo kūrinų lengvabūdiškumas; mat jeigu nesikartoja vis tie patys, esą negalima įžvelgti jokio jo žinojimo nei numatymo begalinių [kūrinių] įvairovėje.

Jei protas neįstengia atremti, tai tikėjimas privalo išjuokti panašius įrodinėjimus, kuriais bedieviai mėgina iš tiesaus kelio išmušti mūsų nuoširdų tikėjimą, kad drauge su jais vaikščiotume ratu. Be to, su mūsų Viešpaties Dievo pagalba sveikas protas sudaužo šituos besisukančius ratus, gando pramanytus. Mat labiau norėdami vaikštinėti išgalvotu ratu, o ne tiesiu keliu, labiausiai jie klysta dėl to, kad matuodami savo žmogiškojo, kintamo ir riboto [proto] matais sprendžia apie visiškai nekintamą protą, aprėpiantį bet kokią begalybę ir be jokios mąstymo kaitos suskaičiuojantį visus nesuskaičiuojamus; ir atsitinka, kaip sako Apaštalas: *Juk jie, matuodami pagal save pačius ir lygindami su savimi, elgiasi neišmintingai* (2 Kor 10, 12). Kai tik jiems ateina į galvą mintis daryti ką nauja – jie tai daro nusprendę naujai (nes gi turi kintamus protus); todėl apmąstydami, žinoma, ne Dievą, kurio apmąstyti negali, bet save vietoj jo – ne jį, bet save pačius lygina, ne su juo, o su savimi. O mums nevalia tikėti, esą Dievas vienaip elgiasi, būdamas užsiėmęs, kitaip – kai dirba; net apskritai negalima sakyti, kad jis elgiasi, tarsi jo prigimtyje būtų atsiradęs kažkas, nebuvęs anksčiau. Juk kas tik elgiasi – tas ir patiria; o kas tik ką nors patiria – yra kintamas. Taigi nevalia įžvelgti jo neveiklume tingumą, vangumą, dykynystę, kaip ir jo veikime – darbą, pastangas, darbštumą. Ilsėdamasis jis moka veikti ir veikdamas moka ilsėtis. Gali nutaręs imtis naujo ne naujo, o amžino darbo; ir daryti ko nebuvo daręs pradėjo ne apgailestaudamas, kad anksčiau ilsėjosi. Tačiau jeigu ir anksčiau ilsėjosi, ir vėliau veikė (tik nežinau, ar žmogui įmanoma tai suprasti) – nėra abejonės, kad „anksčiau“ ir „vėliau“ sakoma apie dalykus, anksčiau nebuvusius ir vėliau atsiradusius. Tačiau jame vieno ankstesnio dalyko nekeitė kitas einąs po jo, nekeitė valios, bet viena ir ta pačia, amžina ir nekintama valia sutvarkė sukurtuosius dalykus, kad iš pradžių jų nebūtų, kol nebuvo, ir kad vėliau, kai pradėjo būti – būtų; taigi gebantiesiems šitai permąstyti galbūt nuostabiai rodydamas, kaip jų nestokojo, o sukūrė juos iš savo maloningojo gerumo, nes pradžios neturinčioje amžinybėje ir be jų jis išliko ne mažesnėje palaimoje.

19 skyrius

Prieš tvirtinančius, esą begalinių [dalykų] neįmanoma suprasti nei Dievo žinojimu.

O dėl tvirtinimo, esą nei Dievo žinojimu neįmanoma suprasti begalinių [dalykų], – jeigu jau išdrįsta taip sakyti ir grimzta į giliausios bedievytės prarają, – dar betruksta [sakyti], kad Dievas žinąs ne visus skaičius. Juk jie begaliniai – tas visiškai aišku; kad ir kokiame skaičiuje manytum reikiant padaryti galą – vis dėlto jis, –

jau nesakau, kad didėja pridėjus vieną, – kad ir koks didelis būtų, kad ir kokią nesuskaičiuojamą daugybę aprėptų – pagal pačią skaičių tvarką bei mokslą gali būti ne tik padvigubintas, bet ir padaugintas. O kiekvienas skaičius taip apibrėžtas savo ypatybių, kad nė vienas iš jų negali būti lygus nė vienam kitam. Taigi jie ir nepanašūs kits į kitą, ir skirtingi, ir visi pavieniui yra baigtiniai, ir visi yra begaliniai. Tad argi nežino Dievas visų skaičių dėl jų begalybės, argi Dievo žinojimas, pasiekdamas bet kokią skaičių visumą, gali nežinoti kitų? Kas per didžiausias kvailys galėtų taip sakyti? Jie gi neišdrįs paniekinti skaičių ar tvirtinti, neva šie nepriklausą Dievo žinojimui, – juk Platonas didžiai autoritetingai jiems teigia Dievą kuriant pasaulį pagal skaičius. Ir mes skaitome Dievui skirtus žodžius: *Beįgi tu sutvarkei visa, žiūrėdamas ir saiko, ir skaičiaus, ir svorio* (Išm 11, 20); apie tai ir pranašas sako: *Tasai, kuris atveda jų pulkus, jas suskaičiuoja* (Iz 40, 26); ir Išganytojas evangelijoje sako: *O jūsų visi net galvos plaukai suskaičiuoti* (Mt 10, 30). Tad neturime abejoti, kad jam žinomi visi skaičiai, – nes *jo išmintis*, kaip giedama psalmėje, – *beribė* (Ps 147, 5). Skaičiaus begalybė, – nors begaliniai skaičiai ir negali būti suskaičiuoti, – vis dėlto nėra nesuvokiama tam, kurio išmintis beribė. Todėl jei visa, kas suvokiama žinojimu, užbaigiama žinančiojo supratimu, – žinoma, ir bet kuri begalybė kažkoku nepsakomu būdu yra užbaigta Dievo, nes jo žinojimui nėra nesuvokiama. O jeigu skaičiaus begalybė Dievo žinojimui, kuriuo yra suvokiama, negali būti begalinė, – kaipgi mes, vargani žmoneliai, drįstame išpuikę vaizduotis jo žinojimo ribas, sakydami, esą jei tie patys laikinieji [dalykai] nesikartoja tais pačiais laikų ratais, tai Dievas negalys numatyti visų savo kūrinų būsimus darbus ar žinoti esamus? Jisai, kurio išmintis, nesudėtingai sudėtinė ir vientisai daugialypė, tokiu nesuvokiamu suvokimu suvokia visus nesuvokiamus, kad, panorėjęs amžinai kurti naujus kūrinius, nepanašius į praėjusius, negalėtų jų kurti nesutvarkęs ir nenumatęs, ir numatytų juos ne tuo pat metu, o būtų aprėpęs amžinuoju numatymu.

20 skyrius

Apie amžių amžius

Nedrįstu griežtai tvirtinti, ar Dievas taip ir daro, ir vadinamieji „amžių amžiai“ sujungiami nenutrūkstamu sąryšiu, ir bėga vieni po kitų vis nauji ir nauji, paskirstyti bei nepanašūs kits į kitą, – ir tik išvaduotieji iš nelaimės išlieka savo palaimingame nemirtingume be pabaigos; ar vadinamuosius amžių amžius reikia suprasti kaip amžius, kurie nepajudinamai ir nuolatos išlieka Dievo išmintyje, ir tarsi valdo su laiku praeinančius amžius. Galbūt galima amžius vadinti amžiumi, ir amžiaus amžiumi laikyti ne ką kita, o tik amžių amžius, – kaip kad dangaus dangumi vadinama ne kas kita, tik dangų dangūs. Nes dangumi Dievas pavadino atramą, virš kurios yra vandenys; ir psalmėje sakoma: *Šlovinkite Viešpatį jūs, dangaus aukštybės [dangų dangūs], ir jūs, vandenys virš dangaus skliauto* (Ps 148, 4). Taigi kuri iš šių dviejų nuomonių apie amžių amžius yra teisinga, ar juos galima suprasti dar kaip nors kitaip, – tai labai gilus klausimas, ir jei tuo tarpu atidedame jį neišsiaiškinę iki galo – tas visai netrukdo mūsų dabartiniam tyrimui, – ar įstengtume kaip

nors jį išspręsti, ar pats nuodugnesnis tyrimas mokytų mus atsargumo, kad tokioje dalykų painybėje neišdrįstume nieko tvirtinti neapgalvotai. Dabar gi mėginame atremti nuomonę, tvirtinančią esant tuosius ratus, kuriuose, kaip manoma, tam tikrais laikų tarpniais būtinai kartojasi vis tie patys dalykai. O kad ir kuri nuomonė iš minėtųjų apie amžių amžius yra teisinga – ji neturi ničnieko bendra su šitais ratais; nes arba amžių amžiai kartojasi ne tie patys, bet tvarkingiausia seka susiję bėga viens po kito, o išvaduotųjų laimė išlieka visiškai tvirta, nebegrįžtant jokiai nelaimei; arba amžių amžiai – amžini ir tarsi viešpatauja jiems pavaldiems laikiniesiems, – vis viena tiems ratams, sukantiems vis tą patį, vietos nebelieka, – o labiausiai juos paneigia amžinasis šventųjų gyvenimas.

Sancti Aurelii Augustini episcopi. *De Civitate Dei*, Libn XXII, Lipsia (Leipzig), 1918. Iš lotynų kalbos vertė Ona Daukšienė.

Pagrindiniai Augustino darbai

Ad Catholicos Epistola Contra Donatistas [Laiškas katalikams prieš donatininkus]; *Confessiones* [Išpažinimai]; *Contra Academicos* [Prieš akademikus]; *Contra Adeimantium* [Prieš Adeimancijų]; *Contra Cresconium Grammaticum Donatistam* [Prieš donatininką Kreskonijų Gramatiką]; *Contra Duas Epistolas Pelagianorum* [Atsakymas į du pelagininkų laiškus]; *Contra Epistolam Manichaei quam vocant Fundamentum* [Atsakymas į laišką, kuri manichėjininkai vadina „Pagrindu“]; *Contra Epistolam Parmeniani* [Atsakymas į Parmeniano laišką]; *Contra Faustum Manichaeum* [Prieš Fortunatą manichėjininką]; *Contra Gaudentium* [Prieš Gaudencijų]; *Contra Julianum Pelagianum* [Prieš Julianą pelagininką]; *Contra Litteras Petiliani Donatistae* [Prieš donatininko Petiliano raštus]; *Contra Mendacium* [Prieš Mendacijų]; *De Actis cum Felice Manichaeo* [Apie Apaštalų darbus, su manichėjininku Feliksu]; *De Agone Christi* [Apie Kristaus kovą]; *De Anima et Eius Origine* [Apie sielą ir jos kilmę]; *De Baptismo contra Donatistas* [Apie krikštą prieš donatininkus]; *De Beata Vita* [Apie laimingą gyvenimą]; *De Bono Coniugali* [Apie santuokos gėrį]; *De Bono Viduitatis* [Apie našlystės gėrį]; *De Catechizandis Rudibus* [Apie naujokų katechizavimą]; *De Civitate Dei contra Paganos* [Apie Dievo valstybę, prieš pagonis]; *De Consensu Evangelistarum* [Apie evangelikų santarvę]; *De Continentia* [Apie susilaikymą]; *De Correctione Donatistarum, Epistola 185* [Apie donatininkų taisymą, žr. Laišką 185]; *De Correptione et Gratia* [Apie nuosprendį ir malonę]; *De Cura pro Mortuis* [Apie rūpestį mirusiaisiais]; *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum* [Apie įvairius klausimus Simplicianui]; *De Doctrina Christiana* [Apie krikščioniškąjį mokymą]; *De Dono Perseverantiae* [Apie dvi sielas prieš manichėjininkus]; *De Fide et Symbolo* [Apie tikėjimą ir jo išpažinimą]; *De Fide Rerum quae non Videntur* [Apie tikėjimą nematomaiais dalykais]; *De Fide Spe Caritate* [Apie tikėjimą, viltį ir meilę]; *De Genesi ad Litteram* [Apie Pradžios knygą paraidžiui]; *De Genesi contra Manichaeos* [Apie Pradžios knygą prieš manichėjininkus]; *De Gestis Pelagi* [Apie Pelagijaus darbus]; *De Gratia et Libero Arbitrio* [Apie malonę ir laisvąjį valią]; *De Gratia et de Peccato Originali* [Apie malonę ir gimtąjį nuodėmę]; *De Mendacio* [Apie melą]; *De moribus Ecclesiae Catholicae* [Apie katalikų bažnyčios papročius]; *De Moribus Manichaeos* [Apie manichėjų papročius]; *De Musica* [Apie muziką]; *De natura Boni contra Manichaeos* [Apie gėrio prigimtį, prieš manichėjininkus]; *De Natura et Gratia* [Apie prigimtį ir malonę]; *De Nuptiis et Concupiscentia* [Apie vedybas ir geismą]; *De Opere Monachorum* [Apie vienuolių darbą]; *De Ordine* [Apie tvarką]; *De Patentia* [Apie kantrybę]; *De Peccatorum Meritis et Remissione* [Apie bausmes už nuodėmes ir jų atleidimą]; *De Perfectione Justitiae Hominis* [Apie žmogaus teisingumo tobulybę]; *De Praedestinatione Sanctorum* [Apie šventųjų predestinaciją]; *De Sermone Domini in Monte* [Apie Viešpaties kalbą ant kalno]; *De Spiritu et Littera* [Apie dvasią ir raidą]; *De symbolo ad Catechumenos* [Apie tikėjimo išpažinimą mokytojams]; *De Trinitate* [Apie Trejybę]; *De Utilitate Credendi* [Apie tikėjimo naudą]; *De Virginitate* [Apie skaistybę]; *Enchiridion*, žr. *De Fide Spe Caritate* [Pradžiamokslis,

žr. Apie tikėjimą, viltį ir meilę]; *Ennarationes, Spalms* [Aiškinimai, Psalmėse]; *Epistolae* [Laiškai]; *Expositio ir Galatios* [Paaiškinimas Galatijos]; *In Epistolam Johannis ad Parthos* [Dėl Jono laiško persams]; *In Johannis Evangelium* [Dėl Jono Evangelijos]; *Opus Imperfectum contra Julianum* [Nebaigtas veikalas prieš Julianą]; *Pslamus contra Partem Donati* [Psalmė prieš Donato pažiūras]; *Quaestiones Evangeliorum* [Evangelijų klausimai]; *Quaestiones in Exodum* [Išėjimo knygos klausimai]; *Quaestione in Heptateuchum* [Septuagintų klausimai]; *Sermones* [Pokalbiai]; *Soliloquia* [Pokalbiai su savimi].

Interpretatoriai ir kritikai

Augustino pasiūlyta pasaulio istorijos periodizacija nebuvo vienintelė. Vienas Augustino mokinių **Paulius Orozijus**, mokytojo paragintas, 417 metais parašė knygą *Septynios istorijos knygos prieš pagonis* (*Historiarum adversus paganos libri septem*). Ši knyga turėjo prisidėti prie pagonių ir krikščionių ginčo dėl Romos nuosmukio priežasčių paaiškinimo. Orozijus siekė parodyti, kad jų gyvenamais laikais romėnų pergyvenamos negandos nėra išskirtinės, kadangi ikikrikščioniškos Romos imperijos baise-nybės jas pranoksta. Be to, Orozijus įrodinėjo, kad Romos imperijos likimas kartoja anksčiau gyvavusių imperijų, nenusileidusių Romai savo galybe, likimą. Orozijui pavyko parodyti šurpų ikikrikščioniškosios istorijos vaizdą. Petrarka jį pavadino „visų pasaulio nelaimių kolekcionieriumi“. Knyga buvo dedikuota Augustinui, nors Orozijus priėjo prie visiškai skirtingų išvadų.

Orozijus krikščioniškąją istoriografiją susiejo su mistiniu tikėjimu skaičiais. Skaičius septyni, jo manymu, yra šventas. Danieliaus pranašysčių karalystės, jo paskaičiavimu, trukusios po 700 metų. Gaisras Romoje, apėmęs 14 rajonų (7x2), įvyko 700 metais nuo miesto įkūrimo¹¹.

Orozijaus knyga neatliepė Augustino lūkesčių. Orozijus buvo priešiškas Romai, smerkė visus jos laimėjimus, džiaugėsi, kad ji apiplėšta ir nelaiminga. Augustinas vis dėlto vertino pagonių laimėjimus literatūroje, mene ir politikoje. Orozijus istoriniam laikui periodizuoti pasiremia ne Augustino, o Jeronimo keturių karalysčių schema, kurios Augustinas nors ir nekritikavo, bet ignoravo¹². Augustinas paskutinėje *Dievo valstybės* knygoje, išėjusioje jau po Orozijaus veikalo pasirodymo, jos nekommentuoja, o pataisose (*Retractationes*) atsainiai vadina Orozijų „kažkokiu ispanų dvasininku“.

Vėlyvesnieji kritikai ir interpretatoriai Augustino distancijos Orozijaus darbui nepastebėjo. Orozijaus darbas buvo labai populiarus (išverstas net į arabų kalbą). Knyga buvo tebeskaitoma Renesanso laikais. Orozijaus išpopuliarinta keturių karalysčių periodizacija turėjo didelę įtaką vėlyvesnei viduramžių istorinei savimonei.

Keturių monarchijų schema užtikrino Romos imperijai išskirtinę vietą – ji tampa paskutiniaja prieš pasaulio pabaigą žemiškąja karalyste. Politinį aspektą ši koncepcija įgavo susiejus ją su imperijos perkėlimo (*translatio imperii*) teorija, kuri teigė, kad Romos imperija tebegyvuoja. Romos imperija buvo perkelta iš pradžių vakariniams frankams Karolio Didžiojo asmenyje, po to – vokiečiams Ottono asmenyje. Pagal keturių monarchijų schemą Romos imperija gyvuos iki pat pasaulio pabaigos ir žlugs kartu su pačiu pasauliu. Karolis Didysis, kuris 800 metais karūnavosi imperatoriumi, o vėliau ir Vokietijos valdovai suvokė save kaip antikinės Romos valdovų teisių ir autoriteto paveldėtojus. Į tas teises ir autoritetą pretendavo taip pat ir Bizantijos valdovai, o vėliau – Rusijos carai, grindę savo pretenzijas Maskvos kaip trečiosios Romos teorija.

Viduramžių krikščionybėje neginčytinos dogmos statusą įgijo ir augustiniškoji *civitas Dei* bei *civitas terrena* perskyra. Keturių karalysčių schema ypač tapo populiari

¹¹ Cit. iš: Вайнштгейн О. Л. *Западно-европейская средневековая историография*. Москва-Ленинград, 1964, с. 44.

¹² Mommsen Th. E. *Medieval and Renaissance studies*. New York, 1959, p. 325–348.

XI amžiuje vokiečių ir italų kronikų autorių darbuose. Tačiau viduramžių pradžios kronikų autoriai **Izidorius Sevilietis**, **Beda Garbingasis** (673–735) rėmėsi Augustino istorijos periodizacija. Jie bandė suskaičiuoti Augustino epochų žemiškąjį laiką. Jų paskaičiavimai skyrėsi. Pasak Izidoriaus, nuo pasaulio sukūrimo iki Kristaus gimimo praėjo 5211 metų, o pasak Bedos – 3952. Nors abu teigė, kad žemiškosios istorijos pabaigos laikas žinomas vien Dievui, šeštajai Augustino epochai Izidorius Sevilietis priskaičiavo 880 metų, Beda nutolino istorijos pabaigą, ištesdamas epochą iki 2000 metų. Beda Garbingasis pradėjo šiuolaikinę metų skaičiavimo istoriografiją.

XII amžiuje **Joachimas Florietis** (1131–1202) veikale *Concordia* ima naujai interpretuoti istorijos raidą.

Augustino koncepcijoje visa istorija, kaip Apreiškimo istorija, jau yra numatyta *Senajame ir Naujajame Testamente*. Reali istorija tik išskleidžia nustatytas Dievo Tėvo ir Dievo Sūnaus epochas. Nujos istorijos epochos yra negalimos. Krikščioniškąją Trejybę tęsianti Šventosios Dvasios epocha jau neturi istorinio matmens – tai perėjimas į Dangaus karalystę.

Joachimas Florietis trečiajai – Šventosios Dvasios epochai suteikia istorinį statusą. Kiekviena istorinė epocha Joachimui yra tobulesnė už prieš tai buvusią. Tai pirmoji nuoroda į galimą istorijos pažangą. Joachimas savo išvalgą grindžia nauja Šventojo Jono Apreiškimo interpretacija. Šio Apreiškimo frazėje „ir išvydau kitą angelą, pakylantį nuo saulėtekio, turintį Gyvojo Dievo antspaūdą“ (Apr 7:2)¹³. Joachimas išvelgia ženklą galimam istorijos atsinaujinimui. Joachimio schema paremta Trejybės doktrina. Istorijoje jis išskiria tris viena kitą keičiančias skirtingas malonės pakopas. Pirmoji epocha sutampa su Dievo Tėvo epocha. Žydai buvę Dievo Tėvo įstatymo vergais. Antrojoje epochoje – Dievo Sūnaus – krikščionys gyvenę daug dvasingiau ir laisviau, tačiau daugelis nepakankamai laisvai. Artėjanti, anot Joachimio, trečioji – Šventosios Dvasios epocha. Ši Dvasios karalystė vyks istoriniame laike. Tai bus Dievo tikslo žemėje ir laike galutinis išsiskleidimas. Joje kaip tik atsiskleis absoliuti Dvasios laisvė. Egzistuojanti bažnyčia užleis savo vietą ateinančiai Dvasios bažnyčiai. Maldos ir sakramentai kaip tarpininkai tarp Dievo ir žmogaus taps nebereikalingi. Dievas bus pažįstamas tiesiogine kontempliacija. Joachimas pasirėmė pirmuoju Apaštalo Pauliaus laišku Korintiečiams: „Dabar mes regime lyg veidrodyje, mįslingu pavidalu, o tuomet regėsime akis į akį. Dabar pažįstu tik iš dalies, o tuomet pažinsiu, kaip pats esu pažintas“ (1Kor 13:12)¹⁴.

Joachimas alegoriškai interpretavo *Šventąjį Raštą*. Tradicinė klasikinė egzegėzė Joachimui pasitarnavo ne moralistiniams ir dogmatiniams tikslams, bet dinamiškam ir naujam Apreiškimo supratimui. Susiejęs *Šventąjį Raštą* su istorija, rašto pagalba Joachimas siekė paaiškinti istoriją, o istorijos pagalba – *Šventąjį Raštą*. *Šventasis Raštas* tapo Joachimui prasminga istorijos proceso struktūra. Kadangi istorija po Kristaus, anot Joachimio, dar tebevyksta ir esanti atskleista kaip turinti pabaigą, laiko pilnatvė Joachimui nėra unikalus praeities įvykis, bet tai, kas nutiks ateityje. Taip istorijos interpretacija tampa pranašyste. Teisingas praeities supratimas priklauso nuo tinkamos ateities perspektyvos, kurioje išsipildys ankstesnės prasmės. Šis išsipildy-

¹³ *Šventasis Raštas. Naujasis Testamentas*. T. 4, V., 1992, p. 551.

¹⁴ Ten pat, p. 382.

mas įvyks ne už istorinio laiko, pasaulio pabaigoje, bet paskutinėje istorinėje epochoje. Joachimo eschatologinė schema nesusideda vien tik iš šimtmečių ir pasaulio pabaigos laukimo, bet ir iš dvigubo *eschatono* (gr. pabaigos). Galutinė išsigelbėjimo istorijos fazė ateina anksčiau už transcendentinį naujojo amžiaus eschatoną, susijusį su antruoju Kristaus atėjimu. Dvasios karalystė yra paskutiniojo Dievo tikslo žemėje ir laike išsiskleidimas¹⁵.

Kai kurie tyrinėtojai Joachimo Floriečio istorijos vizijoje išvelgia ciklinės istorijos koncepcijos atsikartojimą. „Šios schemos originalumas, – rašo Hughes, – yra skirtingų stadijų atitikimo samprata. Kiekvienas įvykis ar figūra Senajame Testamente atitinka paralelinį įvykį ar figūrą Naujajame Testamente. Kiekviena istorijos pakopa sekančioje pakopoje pasiekia savo viršūnę ir aukštesnį dvasinio išsivystymo lygmenį. Tačiau kiekvienos pakopos eiga detalai panaši į ankstesnės pakopos raidą“¹⁶. Tačiau K. Löwithas labiau akcentuoja Joachimo Floriečio istorinės vizijos pakopiškumą. Kiekviena pakopa, anot jo, Joachimo Floriečio schemeje pakeičia kitas pakopas taip, kad kiekviena jų, panašiai kaip Hegelio ar Comte doktrinose, yra būtina ir turi savo tiesą.

Augustinui tikėjimo tobulumas yra galimas kiekvienu istorijos po Kristaus atėjimo momentu, Joachimui – tik tam tikrais periodais. Augustinui krikščioniška tiesa yra apreiškta viename įvykyje, Joachimui – nuosekloje eigoje. Vienas kalba apie pasaulio pabaigą, kitas – apie Šventosios Dvasios karalystę prieš pasaulio pabaigą. Augustinui žemiškas laikas išnyks, Joachimui – transformuosis. Tai, teigia Löwithas, jau teologinis istorizmas¹⁷.

Joachimas nekritikavo savo laikmečio bažnyčios. Jo pasiūlyta Apokalipsės angelo kaip *novus dux* interpretacija nereiškė, kad jis siekia reformuoti bažnytinius institutus bei sakramentus. Mesijas senuosius dalykus ne pašalina, o tik atskleidžia naujas jų prasmes. XIII–XIV pranciškonai radikaliau pasirėmė jo doktrina. Jie siekė sugrįžti į Šventosios Dvasios bendruomenę be bažnytinės hierarchijos ir sakramentų. Jie įtemptai laukė trečiosios epochos. Pagal jų paskaičiavimus atsinaujinimas turėjo prasidėti 1260 metais¹⁸.

Joachimo Floriečio eschatologijai oponavo vėlyvesni krikščioniškieji autoriai. **Bonaventūra** ir **Tomas Akviniėtis** įrodinėjo, kad istorija skirstosi tik į dvi epochas: *Senajo Testamento* ir *Naujojo Testamento*. Trečia epocha esanti negalima. Anot Tomo Akviniėčio, pažangą riboja tradicija. Laikui bėgant galima tik aiškiau ir giliau suprasti pirminį mokymą. Biblijos teksto paslaptis apaštalai suvokę visapusiškiau negu vėlyvesnių kartų žmonės.

¹⁵ Löwith K. *The Meaning in History*. Chicago, 1967, p. 151.

¹⁶ Hughes H. S. *Oswald Spengler*. New York, 1962, p. 38–39.

¹⁷ Löwith K. *The Meaning in History*, p. 156.

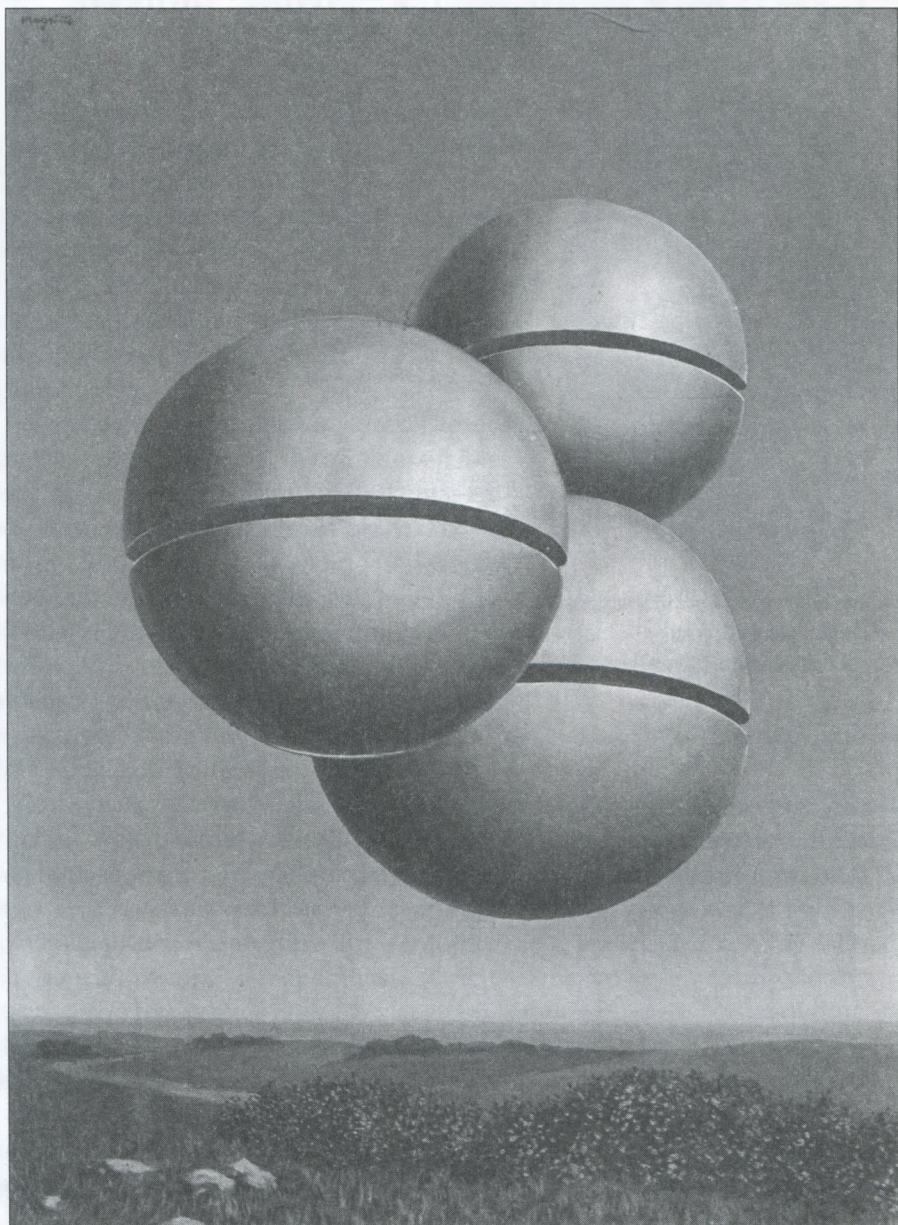
¹⁸ 1254 metais Paryžiaus universiteto teologijos dėstytojas Gerardas ir Borgo San Dommino išleido knygą *Įvadas į amžinąją evangeliją*, kurioje paskelbė, kad Šventosios Dvasios malonės epocha prasidės po 6 metų. Jis teigė, kad Joachimas Florietis jau įvedė šią epochą kontempliatyviame gyvenime. Jo pasekėjai įves šį amžių ir paskelbs kitiems. Ši knyga sukėlė naujos epochos laukimo bangą. San Dominico buvo nuteistas kalėti iki gyvos galvos (žr. Löwith K. *The Meaning of History*, p. 146).

Bibliografija

- Augustinas A. Apie Dievo valstybę // *Filosofijos istorijos chrestomatija*. Viduramžiai. V., 1680, p. 120–129
- Šv. Aurelijus Augustinas. Išpažinimai. Vienuolika knyga // *Baltos lankos*. V., 1994, nr. 4, p. 16–71.
- Alexander S. The Historicity of Things // *Philosophy and History*. Essays presented to E. Cassirer/ Ed. R. Klibansky and H. J. Paton. Oxford, 1936, p. 11–25.
- Barrow R. H. *Introduction to St. Augustine, The City of God*. London, 1950.
- Berdyaev N. A. *The Meaning of History*. London, 1936.
- Burleigh J. H. S. *The City of God*. London, 1949.
- Butler D. E. C. *Western Mysticism*. London, 1951.
- Butterfield H. *Christianity and History*. London, 1990.
- Butterfield H. *History and Human Relations*. New York, 1952.
- Butterfield H. Moral Judgments in History // *The Philosophy of History in Our Time* / Ed. by H. Meyerhoff. New York, 1959.
- Carré M. H. *Nominalists and Realists*. London, New York, 1946.
- Case S. J. *The Christian Philosophy of History*. Chicago, 1943.
- Chaix-Ruy J. *Saint Augustin. Temps de Histoire*. Paris, 1956.
- Clark S. G. N. *Historical Scholarship and Historical Thought*. London, 1944.
- Cochrane Ch. N. *Christianity and Classical Culture*. Oxford, New York, Toronto, 1939.
- D'Arcy M. C., others. *A Monument to Saint Augustine*. London, 1930.
- D'Arcy M. C. *The Meaning and Matter of History*. New York, 1961.
- Dawson Ch. *Dynamics of World History*. New York, 1956.
- Deane H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. New York, London, 1963.
- Fabre L. *Saint Augustin*. Paris, 1951.
- Field G. C. *Some Problems of the Philosophy of History*. London, 1938.
- Gilson E. H. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. New York, 1960.
- Gurevičius A. V. Viduramžių kultūros kategorijos. V., 1989.
- Keyes G. L. *Christian Faith and the Interpretation of History: a Study of St. Augustine Philosophy of History*. Lincoln, Nebraska, 1966.
- Maier F. G. *Augustin und das Antike Rom*. Stuttgart, 1955.
- Maritain J. *On the Philosophy of History*. London, 1959.
- Marrou H. I. *L'Ambivalence du Temps de l'Histoire chez Saint Augustin*. Paris, 1950.
- Marrou H. *Men of Wisdom. Saint Augustine and his Influence through the Ages*. New York, 1957.
- Niebuhr R. *Faith and History. A Comparison of Christian and Modern Views of History*. London, 1949.
- Papini G. *St. Augustine*. Paris, 1930.
- Ricoeur P. Laiko patirties aporijos. Šv. Augustino „Išpažinimų“ vienuolika knyga // *Baltos lankos*. V., 1994, nr. 4, p. 72–115.
- Rickaby J. J. *St. Augustine's City of God*. London, 1925.
- Rust E. Ch. *The Christian Understanding of History*. London, Redhill, 1947.
- Вайнштейн О. Л. Западно-европейская средневековая историография. Москва–Ленинград, 1964.
- Барг М. *Эпохи и идеи. Становление историзма*. Москва, 1987.
- “Шварц Х. Предрешенные выводы о 1000 году // *Иностранная литература*. 1951, Но. 6.

II

KLASIKINĖ ISTORIJS FILOSOFIJA



Magritte, René. Vėjų balsas (La voix des vents)

1. „Idealioji istorija“: Giambattista Vico (1668–1744)

Klasikinės istorijos filosofijos pradžia paprastai laikoma italų filosofo bei juristo Giambattista Vico (Džiambatista Viko) knyga *Naujojo mokslo apie bendrąją tautų prigimtį pagrindai* (*Scienza nuova d'informa alla comune natura delle nazioni*). Ji buvo tris kartus redaguojama. Pasirodė 1725 metais, antrasis leidimas – 1730 metais. Šiuo metu mes skaitome jau po Vico mirties išleistą 1744 metų redakciją.

Nė vienas iš vėlyvesnių klasikinės istorijos filosofijos autorių tiesiogiai savo intelektualinės skolos Vico nenurodė. Tačiau Vico ieškomas amžinos idealiosios istorijos dėsnis pačiu savo sumanymu anticipuoja vėlyvesnių istoriosofijos klasikų vidinių istorijos raidos jėgų paiešką. Kita vertus, teigdamas, jog žmogus gali pažinti istorijos pasaulį, nes pats jį yra sukūręs, ir tuo atskirdamas istorinį pažinimą nuo gamtamokslinio, Vico iškelia humanitarinių mokslų pažintinio statuso problemą, apie kurią sukasi visa šiuolaikinė kritinė istorijos filosofija.

Vico veikalas *Naujasis mokslas* susideda iš penkių knygų: 1. **Apie pagrindų išaiškinimą**; 2. **Apie poetinę išmintį**; 3. **Apie tikrojo Homero suradimą**; 4. **Apie tolydžią tautų raidą**; 5. **Apie žmogiškųjų dalykų sugrįžimą tautoms atgimstant**. Anot Benedetto Croce's, veikalas turi nuoseklią struktūrą. Pirmoji knyga sumuojanti bendrus filosofinius principus, antroji – aprašanti pirmykštę seniausią žmonijos istoriją, trečioji esanti antrosios dalies apendiksas (svarstydamą tikrojo Homero klausimą, ji toliau nagrinėja pirmykštės poezijos klausimą), ketvirtoji – empiriška mokslinė nacionalinės istorijos apžvalga, o penktoji siekianti pateikti istorijos „sugrįžimo“ į viduramžius pavyzdį¹.

Croce vertina tik Vico filosofines įžvalgas. Anot jo, Vico sukūręs šiuolaikinę estetiką, o jo empiriniai istorijos tyrimai ir istorijos filosofija esą nesėkmingiausia italų mąstytojo koncepcijos dalis. Mūsų tikslas kitoks: mes bandysime rekonstruoti visų



Giambattista Vico (1668 Neapolye – 1744 Neapolyje) – italų filosofas, retorikos profesorius Neapolio universitete nuo 1699 m.

¹ Croce B. *The Philosophy of Giambattista Vico*. New York, 1964, p. 37–38.

pirma klasikinės istorijos filosofijos prielaidas. Pirmoji knyga iš tiesų yra svarbiausia – ji sumuoja bendrus Vico *Naujojo mokslo* principus, todėl pateikiame jos verstinės ištraukos pagrindinę dalį (poskyrio **Apie elementus**) ir bandysime sieti joje suformuluotas aksiomas su kitose knygoose svarstomomis problemomis. Elementų (aksiomų) numeriai bus žymimi romėniškais skaitmenimis. Trečiąją, ketvirtąją ir penktąją knygą galima laikyti didele dalimi skirtas kaip tik klasikinei istorijos filosofijai, o antoną – Vico pasiūlyto istorijos tyrimo metodo ypatumams išryškinti².

Trys istorijos amžiai

Pirmojoje knygoje **Apie pagrindų išaiškinimą** poskyryje **Pastabos chronologinei lentelei** Vico rašo, jog *Naujajame moksle* jis remiasi senovės egiptiečių patirtimi – dvejomis jų surastomis filologinėmis tiesomis. Pirmoji tiesa sakanti, jog egiptiečiai visą Pasaulio Laiką iki jų dalijo į tris amžius: dievų, herojų ir žmonių. Antroji egiptiečių filologinė tiesa skelbianti, jog šiuose amžiuose buvo kalbama trimis skirtingomis kalbomis, pirmajame – hieroglifų, t. y. šventųjų ženklų pagalba, antrajame – simbolių, t. y. herojų charakterių pagalba, trečiajame – rašytiniais ženklais³. Ši triada pasiūlyta Vico istorijai struktūrinti. Postulatą Vico pakartoja pirmosios knygos antrajame poskyryje **Apie elementus**, kur jis suformuluoja svarbiausias idėjas, vėliau išplėtotas sekančiose knygoose (XXVIII), ir paskiria jam visą ketvirtąją knygą **Apie tolydžią tautų raidą**. Čia jis nusako vienuolika skirtingų galimų istorinių institucijų triadų: tris prigimties tipus, papročių bei prigimtinės teisės rūšis, tris valdymo formas, tris kalbų arba ženklų, jurisprudencijos, autoriteto, teisės supratimo rūšis, tris teismų formas ir laiko tipus. Frazę apie tris egiptiečių amžius Vico surado graikų istoriko Herodoto (484–420 m. pr. Kr.) darbe. Vico plačiau neaiškina, kodėl ši Herodoto užuomina turėtų tapti patikimu istorijos periodizavimo pagrindu. Jis tiesiog teigia: „juk mes matome, kad pagal šį skirstymą tautos pastovios ir niekada nesuardoma priešasčių ir pasekmių tvarka pereina tris prigimties tipus <...>“⁴.

Tai, kad istorija teka ciklais, nebuvo Vico atradimas. Vico kitaip nei antikos ar Rytų ciklistai pokyčių ieškojo ne kosmoso pulsacijose, o pačioje vidinėje tautų raidoje. Jis nepritarė nuomonei, kad romėnai perėmė savo pirmuosius įstatymus iš atėniečių, taip pat nepalaikė hipotezės, kad skirtingų tautų mitų panašumas liudija, jog visi jie atsiradę iš vieno šaltinio – iš Biblijos. Vico akcentavo paralelinę nepriklausomą kiekvienos tautos mitų, kalbos ir istorijos raidą. „Kiekviena stambeldiška tauta turi savo Herkulesą, kuris laikomas Jupiterio sūnumi, ir mokslingiausiam Senovės tyrinėtoji Varonui pavyko jų suskaičiuoti keturiasdešimt“ (XLIII).

Tiesiog kiekviena tauta pakartoja psichologinę individo raidą. Iš pradžių jos sąveikoje su pasauliu dominuoja pojūčiai (dievų amžius), po to – jausmai (herojų amžius) ir galiausiai – protas (žmonių amžius). Dieviškojo periodo žmonių prigimtis

² Šis skirstymas yra santykinis. Jis galbūt suteiks tam tikrą aiškumą studijuojant pakankamai sudėtingą Vico knygą. Pačiame Vico tekste abu šie aspektai susipina.

³ Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций. Москва; Киев, 1994, с. 44–45.

⁴ Ten pat, p. 377.

pasižymėjusi stipria fantazija, bet silpnesnis buvęs protas. Tačiau prigimtis buvo kuriantis, Vico žodžiais tariant, „dieviška“. Tai buvęs poetų teologų amžius. Kita vertus, šio periodo žmonių prigimtis buvusi laukinė ir nežmoniška. Papročius veikė religija. Valstybė buvo teokratinė: valdė orakulai. Vyravo nebyli kalba – religinės ceremonijos. Graikų istorijoje iki Homero laikų vyravęs dievų amžius. Homero laikais pastebimas ryškus poslinkis nuo jusliškumo prie vaizduotės, pereinama į herojų amžių. Herojai – pikti ir smulkmeniški. Valstybę valdo aristokratai. Visos pilietinės teisės skiriamos vienam sluoksniui – patiems herojams. Vyrauja jėgos teisė ir simbolinė ženklų kalba (herbai, heraldika). Trečiasis amžius – žmonių. Jų prigimtis tampa protinga, geranoriška, pripažįstanti įstatymus, sąžinę, protą ir pareigą. Susiklosto visuotinai paplitusi rašytinė kalba. „Žmonės iš pradžių jaučia nepastebėdami, po to pastebi sujaudinta ir sumišusia siela; galiausiai svarsto grynu protu“⁵, – rašo Vico LIII aksiomoje. Knygoje **Apie tolydžią tautų raidą** jis (tiesa, skliaustuose) pastebi, kad protingoji žmogaus prigimtis ir yra tikroji jo prigimtis⁶. Tačiau kitaip nei švietėjai, šio proto išsivyravimo pakopos Vico nelaiko aukščiausiu istorijos tašku. Proto amžius irgi patiria nuopuolį. „Tautų prigimtis iš pradžių žiauri, po to – griežta, po to – minkšta, po to – subtili, o galiausiai – palaida“ (LXVII). Žmonės, teigia Vico, „iš pradžių jaučia tai, kas būtina, po to atkreipia dėmesį į tai, kas naudinga, po to mėgaujasi malonumu ir ištvirkauja pramogose; galiausiai puola į beprotybę, švaistydami savo turtą“ (LXVI)⁷.

Vico jautėsi gyvenęs žmonių amžiuje, tačiau būtent šiam amžiui jis *Naujajame moksle* skiria mažiausiai dėmesio ir kur kas daugiau – dievų ir herojų amžių žmonėms. Herojų laikus jis plačiau aprašo trečiojoje knygoje **Apie tikrojo Homero suradimą**. Vico čia aptaria herojų būdo ypatybes. Homero dievai ir herojai buvę nepaprastai nepastovūs. Vieni jų, išgirdę prieštaraujantį argumentą, nutyla ir nurimsta, nors ką tik buvo sujaudinti ir sukrėsti. Kiti beprotiško pykčio įkarštyje, prisiminę ką nors graudaus, apsipila ašaromis. Dar kiti – nelaimės prislėgti, „pamiršta visas nelaimes, jeigu jų laukia kas nors džiūgaus, kaip antai išmintingojo Uliso vakarienė pas Alkinoją, ir visiškai atsiduoda linksmybei“⁸. Kiti, tykūs ir ramūs, išgirdę jiems nepatikusį nekaltą žodį, taip įsižeidžia ir supyksta, kad grasina pasakiusiam staigia ir baisia mirtimi. Toks buvęs Achilles. Karališkos kilmės herojų elgesys *Iliadoje* ir *Odisėjoje* kėlė nuostabą ne tik Vico Bažnyčios tėvai ir Renesanso humanistai juos traktavo alegoriškai. Prancūzų abatas D’Aubignac (1604–1676), olandas Perizonius (1651–1715) bei klasikos tyrinėtojas Richardas Bentley’s (1662–1742) teigė, kad Homeras sukūrė tik trumpas daineles, kurios vėliau, laikui bėgant, išaugo į epą. D’Aubignac netgi abejojo, ar Homeras apskritai egzistavo.

Vico toliau išplėtojo šią išvalgą, susiedamas ją su platesne savo idėjų istorijos koncepcija. Homero kūriniai *Iliada* ir *Odisėja*, anot Vico, nėra vieno autoriaus darbas. Homeras ir šių kūrinių veikėjai yra herojų laikotarpio liaudies kūrybos sukurti „poetiniai charakteriai“.

Viena vertus, Vico baisesi herojų papročiais, žodį *herojus* vartoja vos ne kaip *barbaro* sinonimą. Kita vertus, jis pripažįsta, jog kiekvienas amžius yra toks, koks jis

⁵ Ten pat, p. 88.

⁶ Ten pat, p. 380.

⁷ Ten pat, p. 91.

⁸ Ten pat, p. 345.

yra, t. y. atliepia tuometinę žmogaus prigimtį. Ir apie savo amžių jis yra pasakęs, kad jis tampa nežmonišku dėl refleksijos barbarybės. Kai žmonių amžius išsenka, istorijos seka (*corso*) pasibaigia. Galima laukti jos sugrįžimo (*ricorso*).

Vico niekur neužsiminė, ar Dievų amžius kada nors grįžo. Penktojoje knygoje **Apie žmogiškųjų dalykų sugrįžimą tautoms atgimstant** Vico nagrinėja tik vieną pavzdį: periodą Europos istorijoje, kuris Vico laikais imtas vadinti viduramžiais (nors Vico pats šio termino nevartoja).

Vico teigia, kad šis antrasis, arba barbarybės, periodas jam yra neaiškesnis nei pirmas ir kad tik susipažinęs su pirmuoju, jis gali suprasti antrąjį. Viduramžiais buvo sugrįžta prie skirtumo tarp herojų ir vergų – tarp *virii*, arba baronų, ir paprasčiausių *homines*, kaip buvo vadinami vasalai. Pirmieji feodalų dvarai buvo, anot Vico, personaliniai, kaip ir Romulo *clientelae*. Vico laikais ši vasalijos forma dar tebegyvavo ir Šiaurės Lenkijoje. Vasalų padėtis čia dar tebebuvo panaši į vergų padėtį, nes jie dažnai tapdavo užstatais feodalų azartiniuose žaidimuose ir pereinavo į nugalėtojo rankas.

Respublikos vėl tapo aristokratinėmis. Pirmieji valstybės parlamentai susidarė, kaip ir Romulo senatas, iš kilmingųjų. Pirmieji krikščioniškieji karaliai įkūrė ginkluotus religinius ordinus, kad jų pagalba galėtų apginti katalikybę nuo arijų, saracėnų ir kt. Sugrįžo *pura et pia bella* – švarūs ir garbingi karai⁹. Pagal Romos teisę nugalėjusieji nugalėtiesiems nepalikdavę jokių pilietinių ir privačių teisių. Pralaimėjusieji atiduodavę nugalėtojams visa tai, kas „dieviška ir žmogiška“. Vico manymu, tokią pačią prasmę turi vėlyvųjų barbarų elgesys pergalės atveju. Užėmę miestus, jie pirmiausia rūpinosi tuo, kaip surasti žymius lobius ir šventųjų relikvijas. Tai, Vico manymu, prilygsta dieviškųjų auspicijų praradimui senovės Romoje. Nuo tų laikų, teigia Vico, išliko ir paprotys, kad nugalėtojo miesto varpus nugalėtosios tautos turėjo išpirkti iš nugalėtojų – karo vadų.

Naujosios barbarybės laikais sugrįžo, anot Vico, ir nebylioji kalba. Nuo penktojo amžiaus Europą, taip pat Afriką bei Aziją užplūdo gausybė barbarų tautų. Tuo metu nebuvo rašoma liaudies kalbomis – nei itališkai, nei prancūziškai, nei ispaniškai, nei vokiškai. Vartojamą rašymui lotynų kalbą suprato nedaugelis. „Todėl mums nelieka nieko kita, apibendrina Vico, kaip įsivaizduoti, kad tais nelaimingais laikais tautos ėmė kalbėti tarpusavyje nebylia kalba“¹⁰.

Ar šie Vico samprotavimai neiškreipia istorinių faktų? Croce siūlo nuo to klausimo atsiriboti ir „neįsižeisti, kad jo pavyzdžiai ir įrodymai labai dažnai atrodo klaidingi ir išgalvoti“¹¹. Turime, anot Croce's, vertinti pačius Vico palyginimus ir tai, kad „Vico buvo pirmasis, kuris suprato viduramžių dvasią, tai yra mentalinę, socialinę ir kultūrinę šio periodo sandarą“¹².

Nors Vico ir pasiremia senovės egiptiečių mitu apie tris – dievų, herojų ir žmonių – amžius, tačiau seniausia pasaulio tauta jis laiko žydų tautą, o Šventąją istoriją – seniausia iš visų mus pasiekusių istorijų (XXIII, XXIV). Trijų amžių ciklai galioja tik stambeldiškoms tautoms. Žydai, būdami šventa tauta, to išvengia.

⁹ Ten pat, p. 440.

¹⁰ Ten pat, p. 441.

¹¹ Croce B. *The Philosophy of Giambattista Vico*, p. 215.

¹² Ten pat, p. 214.

Nuo Renesanso laikų kai kurie tyrinėtojai laikėsi nuomonės, kad seniausia pasaulio civilizacija yra Egiptas, kad graikai ir žydai perėmę iš Egipto savo dievus, kad Egipto išminčius Hermis Trismegistas žinojęs pagrindines krikščionybės tiesas, nors gyvenęs daug anksčiau nei Kristus. XVIII amžiuje kai kurie europiečiai įrodinėjo, kad seniausia civilizacija buvusi kinų. Pavyzdžiui, jėzuitų misionierius Martino Martinis (1614–1661) studijavo senovės Kinijos klasikus ir paskaičiavo, kad pirmasis kinų imperatorius turėjo valdyti 2952 m. pr. Kr. t. y. 600 metų prieš tvaną. Isaac de La Peyre (1594–1676) įrodinėjo, kad tvanas apėmęs tik mažą žemės rutulio dalį, kad Adomas buvęs vien žydu, o ne visos žmonijos protėvis. Polemizuodamas su šiomis koncepcijomis, seras Isaacas Newtonas (1643–1727) daug laiko skyrė astronominiams tyrinėjimams, leidžiantiems jam sudaryti atskirų tautų istorinę chronologiją ir įrodyti, kad žydu tauta buvusi seniausia tauta pasaulyje. Jo knyga *Senujų karalysčių chronologija* buvo išleista 1728 metais.

Vico, kaip ir Newtonas, gynė šventosios tautos privilegiją būti seniausia tauta pasaulyje. Kitų tautų bandymus priskirti sau seniausios tautos statusą, jis laikė tautų ir mokslininkų garbėtroškos simptomu (I–IV). Tačiau Vico turėjo atsakyti į klausimą apie stambeldiškos istorijos pradžią ir jos santykį su šventąja istorija. Jis bando tai padaryti antros knygos **Apie poetinę išmintį** pradžioje, poskyryje **Apie visuotinį tvaną ir milžinus**. Būtinybė derinti Šventąjį Raštą ir istoriją paskatina Vico, Croce's žodžiais tariant, ekstravagantiškiausiems vaizduotės polėkiams¹³. Pagoniškujų tautų istoriją Vico pradeda nuo Biblijoje minimo įvykio – tvano, 1656 metais po pasaulio sukūrimo. Pirmieji stambeldžiai buvę Nojaus sūnūs. Vico, neaiškindamas priežasčių, tiesiog konstatuoja, kad palaipsniui jie išsižadėjo savo tėvo Nojaus religijos ir nelyg žvėrys klaidžiojo po didžiulius žemės miškus: Chamo rasė – po pietų Aziją, po Egiptą ir likusią Afrikos dalį, Javeto – po šiaurės Aziją, o iš ten – po Europą, Simo rasė – po visą Vidurinę ir Rytų Aziją. Religijos praradimas paskatino atsitiktinius lyčių santykius ir šeimų iširimą. Žmonės ėmė klaidžioti „gelbėdamiesi nuo žvėrių, kurių buvo gausu didžiajame miške, ir persekiodami moteris, kurios tokioje būsenoje buvo laukinės, nesukalbamos ir baikščios“¹⁴. Ieškodamos maisto, motinos palikdavusios tik ką gimusius savo vaikus, kurie voliojosi savo išmatose, tuo tręšdami žemę, ir augo negirdėdami žmogaus balso, todėl sulaukėjo ir sužvėrėjo. Tačiau patręšta žemė gražindavusi jų kūnams salietrą, o būtinybė brautis per neįžengiamus miškus skatino raumenų vystymąsi. Palikti vaikai, neturėdami nei religijos, nei tėvų, neturėjo ir ko bijoti. Nepaprastai išdidėjo jų kaulai ir mėsa, jie išaugdavę galingi ir stiprūs.

Vėl sugrįžus dievo baimei, milžinų kūno sandara ėmė mažėti. Po tvano visos tautos sugrįžta prie religijos (XXX–XL).

Šis nutapytas žmonijos istorijos pradžios vaizdas kritiškesniam skaitytojui sukelia bent jau šypsni¹⁵. „Mes mažiau, – rašo Croce, – būsime linkę linksmintis ir juoktis, jeigu pamąstysime, kokia tragedija slypi po šia komedija: kankinanti tikinčiojo sąži-

¹³ Ten pat, p. 146.

¹⁴ Вико Д. *Основания новой науки об общей природе наций*, с. 128.

¹⁵ Studentai, auditorijoje besiklausydami paskaitos apie Giambattista Vico istorijos filosofiją, visada juokiasi, išgirdę šį pasakojimą apie istorijos pradžią. – J. B.

nė, kovodama su filosofu, ieško išsigelbėjimo ekstravagantiškose idėjose¹⁶. Vico, ieškodamas argumentų, įrodančių, jog šventoji istorija skyrėsi nuo pagoniškosios, tvirtino, jog žydai išvenę pagonių tautas ištikusiai kūno išdidėjimo. Jie buvę dievobaimingi ir tinkamai auklėjami, todėl visada likę tos pačios kūno sandaros kaip Dievas sukūrė Adomą ir kokie buvę Nojaus sūnūs. Negana to, Vico pateikia dar vieną paradoksalų savo vaizduotės kūrybos vaisių. Žydų ritualai, skatinantys kūno švarą ir jo mažinimą, kaip tik ir kyla, anot Vico, iš jų pasibjaurėjimo pirmųjų stambeldžių kūno nesaikingumu¹⁷.

Paradoksas, į kurį pakliūna Vico, yra tas, kad stambeldiškos tautos tampa nežinia už ką nubaustos, tačiau galų gale jos išgyvena tikrą istoriją, kuri tik ir domina Vico. Savo knygoje jis nerašo apie šventąją istoriją. Ją palieka už skliaustų. Burke iškelia hipotezę, jog galbūt Vico, kaip ir Spinoza, šventąją istoriją telaikė mitu¹⁸. Kita vertus, anot Burke, „Vico teiginys, kad ypatingos Dievo malonės dėka krikščionims pavyko išvengti trijų amžių ciklizmo nesuderinamas su jo teigimu, jog viduramžiais sugrįžo herojų laikai“¹⁹.

Istorija, mitai, kalba

Vico paveikė idėjų istoriją ne vien triados pritaikymu istorijos raidai aiškinti (galima manyti, kad tai pirmas padarė Joachimus Florietis). Vico pasiūlė naują istorijos tyrimo metodą. Apšvietos laikų racionalizmas mitus supriešino su moksliniu mąstymu. Vico, priešingai, savo *Scienza nuova* metodu laikė archainių mitų studijas.

Graikų mitai buvo interpretuojami labai įvairiai. Alegorinė mitų interpretacija laikė mitų herojus gamtos procesų alegorijomis. Apolonas, pavyzdžiui, simbolizuoja ugnį, Poseidonas – vandenį. Euhemeras iš Messinos interpretavo mitus ne kaip alegorijas, o kaip iš savo aplinkos išsiskiriančių istorinių individų sudievinimą palikuonių atmintyje. Stoikai mituose išvelgė glūdinčias moralės pamokas. Renesanso mąstytojas Natale Contis (1520–1582) suderino tris interpretacijas: fizikinę, istorinę ir moralinę. Pasiremdamas juo, Francis Baconas (1561–1626) knygoje *Senovės išmintis (The Wisdom of Ancients)* interpretavo mitus kaip slaptą ezoterinę kalbą. XVII amžiuje atsirado komparatyvistinės skirtingų tautų mitų studijos. Samuelis Bochartas (1599–1667) įrodinėjo, kad Nojaus istorija yra prototipas, pagal kurį modeliuojami kitų tautų mitai. Jo mokinys Pierre-Danielis Huet (1630–1721) tokiu prototipu laikė Mozės istoriją.

Vico žinojo Bacono, Bocharto ir Huet darbus. Kaip Bochartas bei Huet, jis pats palygino skirtingų tautų mitus, teigdamas, kad kiekviena tauta turi savo Jupiterį ir savo Herkulesą. Vico nesutiko su Euhumeru, kad mitų herojai kažkada buvo žmonės. Nesutiko ir su Bacono manymu, kad mituose esanti užkoduota ezoterinė filosofų išmintis. Mitus Vico laikė „teisingais“ senosios istorijos atspindžiais ir bendra višoms tautoms simboline „proto kalba“. Vico istorinio tyrimo tikslas – išaiškinti ne tai, kas skiria tautas, o tai, kas jas jungia (XI–XIII). Vico rėmėsi prielaida, kad visos tautos

¹⁶ Croce B. *Giambattista Vico*, p. 148.

¹⁷ Вико Д. *Основания новой науки об общей природе наций*, с. 129–130.

¹⁸ Žr. Burke P. *Vico*. Oxford, 1985, p. 67.

¹⁹ Ten pat, p. 68.

patiria tuos pačius raidos etapus, ir šio tautų bendrumo pagrindus pavadino amžina idealiąja visų tautų bei laikų istorija. Jo *Scienza nuova* tikslas ir buvo šios visoms tautoms bendros proto kalbos istorijos rekonstrukcija (XXII).

Kadangi mitologija įkūnyta kalboje, istorijai pažinti Vico siūlo taikyti senąją filologinį tekstų interpretavimo metodą – tyrinėti liaudies kalbą (XVII–XVIII) ir rekonstruoti senuosiuose mituose glūdinčius istorijos liudijimus (XVI). Vico pats tyrinėjo senąsias kalbas bei mitus ir išvelgė žmonijai bendrą „proto žodyną“, bylojantį apie labai skirtingų kalbų paralelinę kilmę bei raidą. Per kalbą Vico siūlo priartėti prie mito, per mitą – prie idealiosios istorijos. Taip teiginių apie visuotinį, pasaulinį tvaną kaip istorinį reiškinį ir stabmeldiškos istorijos pradžią Vico pagrindžia svarstydamas Jupiterio mitus (XXV–XXXIII, XLI–XLIII, XCVII–XCIX).

Pirmosios knygos poskyryje „**Apie elementus**“ Vico rašo, jog pirmieji primityvūs žmonės buvę neprotingi, todėl mąstė poetiniais įvaizdžiais. Šie teologai–poetai kūrė pirmuosius mitus (XLIV–LXII). Kalba irgi atsiradusi taip pat natūraliai kaip poezija (LVII–LXV). Pirmieji žmonės buvo „bukai, nejautrūs ir siaubingi gyvuliai“, jie nemąstė abstrakčiai ir racionaliai, daiktus tiesiog „jautė ir įsivaizdavo“. Primityvių žmonių poetiniai sugebėjimai kūrė jų metafiziką. Primityvių žmonių logika skyrėsi nuo šiuolaikinio žmogaus logikos. „Nežinantis žmogus daro pats save visatos taisykle“²⁰. Jie pradėdavo nuo to, kas pažįstama, ir eidavo prie to, kas nepažįstama, pastaruosius objektus pavadindami vardais tų, kas pažįstama. Taip atsirado metaforos. Metaforiškos projekcijos yra mitų pagrindas. Labiausiai pažįstami pirmiesiems žmonėms buvę jų pačių kūnai, jausmai ir aistros. Jie projektavo savo pojūčius į pasaulį – į žemę, dangų ir jūrą. Iki šių laikų, rašo Vico, kalboje galima rasti gamtos objektų, įvardytų žmogaus kūno organų vardais. Žodis *burna* vartojamas bet kokiai kiaurymei įvardinti, *gerklė* – vazos ar indo daliai, upės *alkūnė* – jos išlinkimui ir t. t.²¹ Iš visos gamtos pirmieji žmonės padarė didžiulį vientisą jaučiantį kūną. Dangus tapo didžiuliu kūnu – Jupiteriu.

Sutapatinus tai, kas pažinu, su tuo, kas nepažinu, lieka nepažinios kitos daikto savybės, kurių neaprepia pavadinimas. Pavyzdžiui, įvardijus griaustinį pykčiu, lieka nepaaiškinti jo garso galia ir stiprumas. Šie nepažinūs daikto aspektai, laikinai klasifikuojami kaip emocinė būseną, reikalauja detalizuoti daiktų prigimtį ir tobulinti kalbą. Atsiranda kiti tropai – metonimija ir sinekdocha. Metonimija įvardija objektą kaip tikslingai veikiančią. Taip metoniminė redukcija suteikia griaustiniui savybes, kurios konceptualizuoja jį kaip galingą, valingą ir tikslingą būtybę. Kadangi jis primena žmogų ir turi jo savybių, su juo galima bendrauti, jam tarnauti ir nuraminti. Taip griaustinis pavertiamas atskira būtybe. Metonimija, teigia Vico, tai autoriaus įvardijimas vietoj jo kūrinio, neabstrahuojant formos ir kokybės nuo subjekto. Daiktų priežastims buvo suteikiamos veikiančių žmonių formos ir sakoma „liūdna senatvė“, „blyški mirtis“²².

Prie sinekdochos, sako Vico, buvo pereita vėliau, kai išmokta atskirai suteikti visuotinumą formą ir palyginti vieną dalį su kita. Labai ilgą laiką žmonės vartojo žodį *burė* vietoj *laivas*, *geležis* vietoj *kardo*, kai negalėjo abstrahuoti medžiagos nuo

²⁰ Вико Д. *Основания новой науки об общей природе наций*, с. 147.

²¹ Ten pat, p. 146–147.

²² Ten pat, p. 147.

formos. Kai kuriose Florencijos vietose, teigia Vico, iki jo dienų išlikęs įprotis vietoj pasakymo *praėjo tiek ir tiek metų* vartoti pasakymą *tiek ir tiek kartų nuėmėme derlių*. Žodis *amžius* jau yra abstraktus²³.

Ironija – vėlyvesnis tropas. Tik pripažinus, kad realybės atvaizdas metaforoje skiriasi nuo pačios realybės objektų, galima, anot Vico, pereiti prie ironijos. Kadangi metafora yra kiekvieno mito ar padavimo pagrindas, perėjimas nuo metaforinės kalbos prie sąmoningo prozos diskurso tampa galimas tik atsiradus ironijai. Ironija atspindi tą sąmonės išsivystymo etapą, kai pati kalba tapo mąstymo objektu. Ironiška kalba suponuoja galimybę pretenduoti, meluoti, simuliuoti. Tačiau pirmieji žmonės buvę paprasti kaip vaikai, todėl jų legendos negalėjo sukurti nieko klaidinga. Ironijos tropo kalboje atsiradimas leidžia Vico pagrįsti, jog pirmųjų žmonių pasakojimai, pagrįsti ne ironija, o jos priešingybe – metafora, teisingai atpasakoja realybę.

Keturis kalbos tropus – metaforą, metonimiją, sinekdochą ir ironiją – pirmasis išskyrė Aristotelis. Tą patį darė XVI amžiaus retorikai. Išryškindami skirtumą tarp metaforos ir metonimijos, kai kurie retorikai laikė sinekdochą metaforos atmaina, o ironiją – metonimijos atmaina²⁴.

Originalu Vico koncepcijoje, kaip pastebi Haydenas White'as, buvo tai, kad kalbos tropų metaforinę analizę jis panaudojo sąmonės raidos evoliucijai ir perėjimui iš vieno žmogaus proto būvio į kitą paaiškinti²⁵. Vico nesupriešino poetinės (mitinės) ir prozinės (mokslinės) sąmonės. Jis išvelgė jų vienybę²⁶.

White'as, interpretuodamas Vico *Naująjį mokslą*, fiksuoja ryšį tarp trijų istorinių amžių ir vienas kitą keičiančių kalbos tropų kaitos. White'as struktūrina Vico triadas:

Pakopa	Religinė	Herojinė	Žmonių
	Perėjimas nuo metaforos prie metonimijos	nuo metonimijos prie sinekdochos	nuo sinekdochos prie ironijos
Žmogaus prigimties tipas	poetinė	herojinė	žmogiška
Visuomenės tipas	teokratinė	aristokratinė	demokratinė
Kalbos tipas	nebyli	heraldinė	artikuluota
Teisės tipas	dieviškoji	kontrakto	teismo
Mąstymo tipas	dieviškasis	prigimtinis	piliietinis
Raštijos tipas	hieroglifai	vaizdas	rašmenys ²⁷

²³Ten pat, p. 148.

²⁴White H. *Metahistory. The Historical Imagination of Nineteenth – Century Europe*. Baltimore, London, 1973, p. 32, n. 13. White'as pastebi, kad Claude Levi-Straussas, Romanas Jakobsonas supriešina metaforą ir metonimiją kaip du lingvistinio elgesio polius. Jakobsonas sinekdochą ir ironiją laiko metonimijos kaip „realistinio“ tropo atmainomis.

²⁵White H. *The Tropics of History // Giambattista Vico's Science of Humanity* / Ed. by G. Tagliacozzo, D. Ph. Verene. Baltimore, London, 1976, p. 76.

²⁶White H. *Metahistory. The Historical Imagination of Nineteenth – Century Europe*, p. 32, n. 13.

²⁷White H. *The Tropics of History // Giambattista Vico's Science of Humanity* / Ed. by G. Tagliacozzo, D. Ph. Verene, p. 77.

Vico manymu, perėjimas nuo metaforos, įvardijančios išorinę realybę terminais, ženklinančiais kūno dalis ir emocines būsenas, prie metonimijos yra analogiškas visuomenės valdymo pokyčiui pereinant iš dievų valdymo prie aristokratinio valdymo. Perėjimas nuo metoniminės redukcijos prie sinekdochinės metaforos formos – analogiškas aristokratijos valdymo pakeitimui demokratinio valdymu. Perėjimas nuo sinekdochinių konstrukcijų prie ironiškų teiginių – analogiškas perėjimui nuo demokratijos prie įstatymus negebiančių dekadentiškų visuomenių²⁸.

Apvaizda ar žmogus?

Kas gi vis dėlto, anot Vico, sukūrė istoriją – Apvaizda ar žmogus?

Viena vertus, XXXI **Apie elementus** aksiomoje Vico postuluoja, kad ten, kur tautos tiek sužvėrėjo nuo karų ir joms daugiau nebeveikia žmogiškieji įstatymai, vintele galinga jų sutramdymo priemone lieka religija. Šioje būkleje, be įstatymų, „Dieviškoji apvaizda suteikia pagrindą sužvėrėjusiems prievartautojams sukurti kultūrą ir tautą, sužadindama juose miglotą dievybės idėją“²⁹. Išsigandę šios dievybės žmonės ima paklusti kažkokiai tvarkai.

Kita vertus, pirmos knygos antrame poskyryje **Apie pagrindus** Vico teigia, kad žmogus gali pažinti tautų pasaulį, nes pats jį sukūrė. Šis garsusis *verum – factum* principas padarė didelę įtaką kritinei istorijos filosofijai. Šiuo teiginiu Vico konstatuoja, jog žmogus kuria istoriją ir radikaliai atskiria humanitarinius mokslus nuo gamtamokslinio pažinimo.

Aštuonioliktame amžiuje mokslo sąvoka paprastai buvo siejama su gamtos mokslu – matematine fizika. Mokslinio mąstymo etalonu tuo metu buvo laikoma Descartes'o pasiūlyta metodologinė abejonė, ieškanti absoliutaus tikrumo ir kartu – mokslinės tiesos. Tokios tiesos, anot Descartes'o, neįmanoma išvelgti sveikame prote, jurisprudencijoje, medicinoje, oratorikoje, kalbų studijose, senųjų autorių bei moralistų istorijose bei pasakojimuose, teologijoje ar filosofinėse nuomonėse. Čia viskas remiasi tradicija, autoritetu, pavyzdžiu, bet ne žinojimu. Todėl istorijos Descartes nelaikė mokslu. Istorikas, pretenduojantis pažinti Romos istoriją, žino apie ją mažiau negu eilinis Romos virėjas, o išmokęs lotynų kalbą, jis, pasak Descartes'o, nepasistumia toliau už Cicerono tarnaitę. Vico suabejojo Descartes'o pasiūlytu tiesos kriterijumi. Žmogus, anot Vico, gali nuodugniai pažinti tik tai, ką pats sukūrė. Gamtos jis nesukūrė. Todėl gamta labiau atsiskleidžianti Dievui, o ne žmogui. Žmogus sukūrė savo institutus – pilietinę visuomenę, t. y. pačią istoriją. Todėl istorikas, pats būdamas istorijoje, ją gali pažinti giliau nei gamtos tyrinėtojas – jam išorišką gamtą. Vico rašo: „Bet šioje tirštoje nakties tamsoje, kuri uždengia nuo mūsų pirmąją, labiausiai nutolusią senovę, atsiranda amžina, nenusileidžianti šviesa, kuria negalima jokiu būdu abejoti, būtent dėl to, kad pirmasis pilietinis pasaulis, be abejonės, buvo žmonių sukurtas. Todėl atitinkami pagrindai gali būti surasti (taip, kaip jie turi būti surasti) mūsų pačių žmogiškojo proto modifikacijoje“³⁰.

²⁸ Poskyryje **Apie elementus** Vico nurodo istorinę žmonių prigimtį (LXVI), santvarkų (XCV) kaitą, istori-
nė įstatymų kilmę (XCII).

²⁹ Вико Д. *Основания новой науки об общественной природе наций*, с. 82–83.

³⁰ Ten pat, p. 108.

Vico numatyta Apvaizdos veiklos istorijoje idėja labiau primena Hegelio pasaulinio proto veiklą ir jo „klastą“. Vico koncepcijoje Apvaizda veikia per žmones netiesiogiai. Jei žmogus būtų paliktas vien sau, jo egoizmas jį pražudytų. Tik Apvaizdos dėka žmogus vis dėlto vykdo savo pareigas šeimai, visuomenei ir valstybei. Nors ir teigdamas, kad Apvaizda yra svarbiausias veiksnys istorijoje (tuo nesiskirdamas nuo vėlyvesniųjų istoriosofų), Vico nepakeičia sociopolitinės istorijos raidos aiškinimo eschatologine schema. Istorija jo koncepcijoje neslenka Paskutiniojo teismo link. *Corso* ir *ricorso* atsikartojimas istorijoje jam, anot Karlo Lōwitho³¹, tėra Apvaizdos ženklas, gydantis nuolat gendančią žmogaus prigimtį. Apvaizda valdo istoriją tarsi pačių žmonių labui. Vico istorijos schemą, jo paties žodžiais tariant, būtų galima pavadinti „racionalia pilietine teologija“.

³¹ Lōwith K. *The Meaning in History*, p. 133.

Giambattista Vico Naujasis mokslas

Tikrasis leidimas

Papildytas istorinėmis žiniomis bei 1730-ųjų metų leidimo ir dviejų nespausdintų redakcijų, buvusių tarp šių dviejų leidimų, variantais.

Globoja Fausto Nicolini

Pirma dalis

Antrasis poskyris

Apie elementus

Kad suteiktume kažkokią formą prieš tai chronologiškai išdėstyti medžiagai, siūlome čia toliau aiškinamas tiek filosofines, tiek filologines aksiomas ar Vertes (apibrėžtis), kelias išaiškintas definicijas, keletą dalykiškų ir nuosaičių klausimų, kurie kaip kraujas gyvam organizme turi tekėti ir atgaivinti visą, ką šis Mokslas kalba apie bendrą tautų prigimtį.

I

Žmogaus proto galia yra neapibrėžta, ir todėl, vos tik susidūręs su nežinojimu, žmogus susikuria savo pasaulio suvokimo taisykles.

Ši Vertė yra dviejų paplitusių žmogiškų įpročių (vienas *fama crescit eundo* / žinia sklisdama kinta), kitas *minuit praesentia famam* / akivaizda mažina netikrumą) priežastis. Ji, praėjusi ilgą kelią nuo pasaulio pradžios, buvo nenutrūkstamas šaltinis visų didžiųjų nuomonių, kurias iki šių



Algorinis paveikslas. Pilietinių klausimų paveikslas (paties Giambattista Vico pasiūlytas kaip alegorija jo mokymui suprasti)

dienų turime atėjusias iš mums beveik nepažįstamų ir tolimų amžių. Tą žmogaus proto ypatybę Tacitas patvirtina veikale *Vita d'Agricola / Agrikolos gyvenimas* šiuo moto: *Omne ignotum pro magnifico est / Visa, kas nežinoma, atrodo didinga.*

II

Kita žmogaus proto ypatybė – žmogus vertina tolumus ir nepažinius dalykus, kurių neįstengia suvokti, labiau, nei žinomus ir suvokiamus.

Ši Vertė (apibrėžtis) nurodo neišsemiamą šaltinį klaidų, kurias darė visos tautos ir visi mokslininkai kalbėdami apie žmonijos pradžią. Tais laikais, kai tautos ėmė svarstyti, iš kur kilo žmonija, mokslininkai sugalvojo pagrįsti didingą jos kilmę. Iš tiesų žmonijos šaknys iš prigimties turėjo būti mažos, šiurkščios ir grubios.

Tokiu būdu nurodomos dvi savimylės rūšys, apie kurias buvo anksčiau užsiminta: pirmoji - tautų, antroji - mokslininkų.

III

Apie tautų savimylą auksinius žodžius pasakė Diodoras Sicilietis: tautos – tiek graikai, tiek barbarai – turėjo tokią savimylą, kad pirmosios iš visų kitų atrado gyvenimo patogumus ir išlaikė atmintyje savo darbus nuo pat pasaulio pradžios.

Ši Vertė (apibrėžtis) vienu gūsiu išblaško tuščią chaldėjų, skitų, egiptiečių, kinų, įkūrusių senojo pasaulio civilizaciją, puikavimąsi. Juozapas Flavijus Hebrajus didžiavasiškai pasiūlo savo tautą ir išpažįsta, kaip jau esame anksčiau girdėję, kad žydai gyveno pasislėpę nuo visų pagonių. Šventoji istorija mums patvirtina, jog pasaulio amžius yra jaunas, – ne toks senas, kokį tikėjo esant chaldėjai, skitai, egiptiečiai ir iki pat šiandienos kinai. Tai įrodo, kad Šventoji istorija yra teisinga.

IV

Prie tautų savimylės prisideda mokslininkų puikybė. Jie nori, jog jų žinios būtų tokios senos kaip pasaulis.

Ši Vertė (apibrėžtis) išsklaido visas mokslininkų nuomones, sklindančias apie mokslą, neinančią iš senovės, nugincija klaidingas Zoroastės Chaldėjaus, Anakarsi Šito nepasitvirtinusias pranašystes, taip pat Merkurijaus Trimedžisto *Pimandro*, *Orfici* (arba Orfo eiles), Pitagoro *Carme aureo / Auksinė giesmė* (dėl to visi aršiausios kritikai sutaria). Taip pat ši Vertė tęsia mistiškų reikšmių tyrinėjimą pradėdant nuo mokslininkų pamąstymų iki egiptiečių hieroglifų ir filosofinių alegorijų, atėjusių iš graikų pasakų.

V

Kad būtų naudinga žmogiškai giminei, Filosofija turi kelti ir palaikyti kritusį ir silpną žmogų, taigi nei eiti prieš jo prigimtį, nei palikti jį sugedusį.

Ši Vertė (apibrėžtis) nutolina nuo šio Mokslo stoikus, kurie nori jausmų apmirimo ir nuo epikūrininkų, kurie juos laiko taisykle. Abeji neigia Apvaizdą, – pirmieji leidamiesi valdomi likimo, antrieji – atsiduodami atsitiktinumui ir tvirtindami, kad kartu su žmogaus kūnu miršta ir siela. Abejus būtų galima vadinti „vienuoliškais ar vienišais filosofais“. Jūs priminsite ir „politinius filosofus“, taigi pirmiausia platonikus, kurie sutaria su visais teisynais dėl šių trijų pagrindinių teiginių: kad egzistuoja Die-

viškoji Apvaizda, kad žmogiškąsias aistras derėtų paversti dorybėmis ir kad žmogiškoji siela yra nemirtinga. Taigi minėtoji Vertė (apibrėžtis) išskiria tris šio Mokslo principus.

XI

Kalbant apie žmogiškas reikmes ar naudas, kurios yra du prigimtinės žmonių Teisės šaltiniai, žmogaus valia, iš prigimties nepastovi, nulemiama ir patvirtinama sveiko žmonių proto.

XII

Sveikas protas yra sprendimas, kuris priimtas be jokio apmąstymo ir kuriam bendrai paklūsta visa liaudis, visos klasės, visa tauta ar visa žmonija.

Ši Vertė (apibrėžtis) su tokia definicija sukurs naują kritikos meną, nukreiptą į autorius tų tautų, kurių tobulėjimas turi tęstis daugiau nei tūkstantį metų, kad iš jų galėtų kilti tokie rašytojai, kuriais iki šiol domėjosi kritika.

XIII

Vienodos idėjos, gimusios skirtingose tautose, kurios viena kitos nepažįsta, be abejo, turi išaugti iš bendro pagrindo.

Ši Vertė yra pagrindinis dėsnis, apibrėžiantis visos žmonių giminės sveiką protą kaip tam tikrą nuovoką, įdiegtą tautoms Dieviškosios Apvaizdos, kad nustatytų, kas tikra prigimtinėje žmonių Teisėje, pagal kurią tautos rūpestingai nusistato esminį tokios teisės bendrumą, priimtina joms visoms. Iš čia kyla protinis Žodynas, duodantis pradžią visoms skirtingoms artikuliuotoms kalboms, kuriomis suvokiama amžinoji tobula Istorija.

Ta pati Vertė (apibrėžtis) sugriauna visas nuomones, iki šiol gyvavusias apie prigimtinių žmonių Teisę. Buvo tikima, jog ji gimė vienoje pirmojoje tautoje, iš kurios kitos tautos vėliau ją perėmė. Ši klaida sukėlė pasipiktinimą egiptiečių ir graikų, kurie pasipūtėliškai gyrėsi esantys civilizacijos skleidėjai pasaulyje. Toji klaida tikrai turėtų kilti iš XII Įstatymų Lentelės, kurią iš graikų perėmė romėnai, bet tokiu būdu pilietinė teisė būtų perduota kitoms tautoms žmogiškomis priemonėmis, t. y. tai būtų jau nebe ta teisė su žmogiškomis tradicijomis, Dieviškosios Apvaizdos paskelbta visoms tautoms. Tai bus vienas iš nuolatinių darbų, atsispindėsiančių šiose knygos, – įrodyti, kad prigimtinė žmonių Teisė atsirado gretimose tautose, joms pačioms nieko nežinant vieniems apie kitas, ir kad po to dėl karų, diplomatinių misijų, sąjungų, prekybos buvo priimta visos žmonijos.

XIV

Daiktų prigimtis yra ne kas kita kaip jų gimimas tam tikru laiku ir tam tikros formos, kurios visada yra tokios, tokios išlieka, ir jose nėra kitų daiktų.

XV

Nedalomos subjektų savybės turi būti sukurtos juos modifikuojant ar atsižvelgiant į prigimtinių daiktų formą tam, kad nepasikeistų jų prigimtis ir kad daiktai galėtų išlikti tokie patys.

XVI

Liaudies padavimai iš tikrųjų turėjo kilti dėl tam tikrų visuomeninių priežasčių – kodėl būtent ten užgimė ir išliko žmonėse ilgam laikui.

Tai bus kitas didelis šio Mokslo uždavinys: atrasti tikrąsias priežastis, kurios, bėgant metams ir keičiantis kalboms ir papročiams, pasiekė mus iškreiptos.

XVII

Liaudies kalbos turėtų būti svariausi liudytojai senovės žmonių tradicijų, kurių buvo laikomasi tais laikais, kai formavosi kalbos.

XVIII

Senovės tautos kalba, sėkmingai karaliavusi, kol pasiekė savo baigtį, turi būti rimtas ankstyvųjų pasaulio laikų papročių liudytojas.

Ši Vertė (apibrėžtis) patvirtina, kad labai svarus buvo Prigimtinės žmonių teisės (kuri, be jokios abejonės, išmintingiausiai visame pasaulyje buvo sudėstyta romėnų), filologinis pagrindimas, remiamas lotynų kalbos dialektais. Dėl tos pačios priežasties galės minėtąjį bandymą atlikti ir vokiečių kalbos žinovai, kadangi vokiečių kalba turi senosios romanų kalbos paveldą.

XXII

Būtina, kad, kalbant apie žmogiškus reikalus, būtų viena bendra visoms tautoms proto kalba, kuri tiksliai apibrėžtų dalykų, veikiančių socialiniame žmonių gyvenime, esmę ir išaiškintų su įvairiomis modifikacijomis, kiek skirtingų aspektų gali turėti tie dalykai. Tiesa, jog tą randame patarlėse, liaudies sentencijose, kuriose sutraukta visa senovės ir dabarties tautų išmintis, kalbanti apie skirtingus ir itin įvairius dalykus.

Ta kalba byloja šis Mokslas. Jos šviesoje panorėję mokslingieji galės suformuluoti proto žodyną, bendrą visoms artikuluotoms, mirusioms ir gyvoms kalboms. Mėginome tai padaryti pirmą kartą išspausdintame *Naujajame moksle*, kuriame surašėme pirmųjų šeimų tėvų vardus įvairiausiomis gyvomis ir jau nebeegzistuojančiomis kalbomis. Kai tautos formavo kalbas, tie vardai buvo suteikti jiems už tam tikras savybes, kuriomis jie pasižymėjo šeimoje ar visuomenėje. Iš to žodyno mes, kiek mums leidžia mūsų menka erudicija, imam žodžius, norėdami išreikšti savo mintis.

Iš visų prieš tai pasakytų teiginių pirmas, antras, trečias ir ketvirtas padeda pagrindą neigti visa tai, kas iki šiol buvo galvojama apie žmonių pradžią. Tie teiginiai imasi iš neįtikimumų, absurdo, prieštaravimų, tokių nuomonių negalimumo. Kiti, nuo penkto iki penkiolikto, duoda pagrindą tiesai, padės apmąstyti tautų pasaulį jo amžinojoje idėjoj dėl kiekvienam mokslui būdingos ypatybės, įžvelgtos Aristotelio, t. y. *Scientia debet esse de universalibus et aeternis / Mokslas turi nagrinėti tai, kas universalu ir amžina*. Paskutiniuosiuose, nuo penkiolikto iki dvidešimt antro, kurie padeda pagrindą tikrumui, stengiamasi į tautų pasaulį, apie kurį mąstėme *in idea / abstrakčiai*, žvelgti *in fatti / realiai*. Tokį filosofavimo metodą buvo išmėginęs ir propagavo Francis Baconas iš Verulamijaus, parašęs knygą *Cogitata visa / Mintys ir nuomonės [apie prigimties aiškinimą]*.

Iki šiolei dėstyti teiginiai yra bendri ir apibrėžia šį Mokslą apskritai, toliau eisiantys yra detalesni, pritaikantys šį Mokslą konkreitiems dalykams, apie kuriuos kalbėsime.

XXIII

Šventoji istorija yra senesnė už visas seniausias mus pasiekusias pasaulietiškas, kadangi pasakoja ir aiškina daugiau nei aštuonis šimtus metų besitęsusią istoriją, kalba apie natūrinį ūkį, valdytą patriarchų, ar apie šeimų valstybę, iš kurių, kaip teigia beveik visi politikai, vėliau kilo tautos ir miestai. Apie tokią valstybę pasaulietiškoji istorija arba nieko, arba nedaug ir gana miglotai yra kalbėjusi.

Ši Vertė liudija šventosios istorijos teisingumą, supriešintą su tautų savimyla, apie kurią mums anksčiau kalbėjo Diodoras Sicilietis, nes žydai išlaikė atmintyje visus savo tautos įvykius nuo pat pasaulio pradžios.

XXIV

Žydų religija buvo tikrojo Dievo duota kaip draudimas ir pasipriešinimas pranašavimui, spėjimams, kuriais rėmėsi visos pagoniškos tautos.

Ši Vertė yra viena iš pagrindinių priežasčių, dėl kurių visas senųjų tautų pasaulis buvo skiriamas į žydų ir kitų tautų.

XXV

Visuotinis tvanas pasirodo tikrai buvęs ne dėl filologinių Martino Scoocko įrodymų, kurie pernelyg nereikšmingi, nei dėl astrologinių Pjero, kardinolo iš Ajo, prielaidų. Juo sekė ir Giampico (Džiampiko) della Mirandola, tačiau tos prielaidos per daug nepagrįstos, priešingai, – apgaulingos, netikros, regresuojančios Alfonso lentelėse, nuginčytose žydų, o dabar ginčijamose ir krikščionių (kurie, paneigę Eusebijo ir Bedos paskaičiavimus, šiandien seka Filonu Žydu). Visuotinis tvanas įrodomas fizikinėmis istorijomis, įžvelgtomis pasakose, kaip Vertėse čia greit paaiškės.

XXVI

Milžinai buvo iš prigimties didelių kūnų. Juos prie Amerikos, šalies, vadinamos *de los Patacones / Patagonija*, esą matę keliautojai nerangius ir itin rūščius. Palikus nerimtus, bjaurius ar apgaulingus filosofų įrodymus, kuriais sekė Kasanionė ir surinko į knygą *De gigantibus / Apie gigantus*, iškyla iš dalies fizinės, iš dalies moralinės priežastys, pastebėtos Julijaus Cezario ir Kornelijaus Tacito, kurie kalba apie milžinišką senųjų germanų ūgį, sąlygotą ir žiauraus vaikų auklėjimo.

XXVII

Graikų istorija, iš kurios sužinome apie visas kitas pagoniškas senovės tautas (nuo romėnų iki kitų), pasaulio pradžia laiko Tvaną ir milžinų atsiradimą.

Šios dvi Vertės parodo pirmąją žmonių giminę padalintą į dvi rūšis: viena – milžinų, kita – tinkamo kūno sudėjimo žmonės. Pirmieji – pagonys, antrieji – žydai (toks skirtumas negalėjo atsirasti iš niekur kitur kaip tik iš žiauraus pirmųjų auklėjimo ir žmogiško – antrųjų), taigi iš to seka, kad žydai buvo kitos kilmės nei visi kiti pagonys.

XXVIII

Mus taip pat pasiekė dvi svarios senovės Egipto istorinės sampratos, kurios jau buvo anksčiau minėtos. Iš jų viena tokia: egiptiečiai visą prieš juos praėjusį laiką su-

traukė į tris amžius, t. y. dievų, herojų ir žmonių. Antroji: visais šiais amžiais buvo kalbama trimis kalbomis, kurios paeilui atitinka minėtus tris amžius. Tai buvo hieroglifų kalba, o tikriau šventoji kalba; simbolinė arba panašumų kalba, t. y. herojinė ir galiausiai šnekamoji liaudies kalba, buvusi reikalinga žmonių gyvenimo poreikiams pranešti.

XXX

Varonui užteko kruopštumo surinkti trisdešimt tūkstančių dievų vardų (daugelį išvardija graikai). Jų vardai buvo susiję su tiek pat gyvenimo reikmių, tiek gamtinių, tiek moralinių, tiek ekonominių ar galiausiai pilietinių.

XXXI

Kur tautos siautėjo su ginklais, nebeliko vietos žmogiškiems įstatymams, vienintelė veiksminga priemonė jiems gražinti buvo religija.

Ši Vertė nurodo, kad valstybėje be įstatymų, kur valdė žiaurūs ir nesutramdomi žmonės, Dieviškoji Apvaizda davė pradžių civilizacijai, skatino siekti humaniškumo, įgalino įkurti tautas, įkvėpti jose neapibrėžtą dieviškumo suvokimą, kurį jie iš nežinojimo priskyre tam, kas iš tiesų nėra dieviška ir, jausdami pagarbą baimę įsivaizduotam dieviškumui, ėmėsi daryti kažkokią tvarką.

Tokios įvykių pradžios nesugebėjo įžvelgti Thomas Hobbesas, kadangi jos klaidingai ėmė ieškoti „atsitiktinume“ Epikūro, kuris tiek su didžiavasiškomis pastangomis, tiek su nelaiminga baigtimi tikėjo praturtinęs graikų filosofiją šia didžia dalimi, kurios jai tikrai trūko (kaip teigia Giorgio Paschio, *De eruditis huius saeculi inventis / Apie mokslingus šio amžiaus atradimus*), t. y. pradėjo vertinti žmogų visos žmonijos kontekste. Ir nebūtų kitaip galvojęs, jei ne pagrindas, kurį jam davė krikščionių religija, žmonijai skiepijanti ne tik teisingumą, bet ir gailestingumą. Taigi pradeda pats sau prieštarauti Polibijas neteisingai sakydamas: jei būtų pasaulyje filosofų, nebūtų religijos poreikio; ir jei nebūtų pasaulyje respublikų, kurios nebūtų galėjusios gimti be religijos, nebūtų pasaulyje filosofų.

XXXII

Žmonės, neišmanantys tikrųjų dalykų atsiradimų priežasčių, ten, kur jų negali paaiškinti nė panašiais dalykais, aiškina savo žmogiška prigimtimi, pavyzdžiui, liaudyje sakoma – magnetas įsimylėjo geležį.

Ši Vertė yra pirmosios dalelė: žmogaus protas dėl savo neapibrėžtumo, vos susidūręs su nežinojimu, susikuria sau taisyklių apie aplinkinį nepažįstamą pasaulį.

XXXIII

Neišprususių Fizika yra liaudiška Metafizika, kuria randamos priežastys nesuvokiamais, Dievo valios sukurtiems dalykams, neatsižvelgiant į dieviškosios valios naudotas priemones.

XXXIV

Tikroji žmogiškos prigimties ypatybė įžvelgta Tacito: *Mobiles ad superstitionem percussae semel mentes / Sykį sukresti protai greitai patiki prietarais*, taigi, kai žmo-

nės kada nustebinami kokio bauginančio prietaro, į jį visada sudeda visa tai, ką jie įsivaizduoja, mato ar daro.

XXXV

Nuostaba yra nežinojimo dukra; ir kuo didesnis žavėjimosi poveikis ar efektas, tuo labiau proporcingai auga nuostaba.

XXXVI

Fantazija yra tuo stipresnė, kuo silpnesnė išmintis.

XXXVII

Pats kilniausias poezijos darbas yra bejausmiams dalykams suteikti prasmę ir jausmą. Tokia vaikų savybė – paimti į rankas negyvus daiktus ir žaidžiant šnekinti juos, tarsi tai būtų gyvi žmonės.

Ši filologinė-filosofinė Vertė įrodo, kad žmonės vaikystės pasaulyje buvo taurūs poetai.

XXXVIII

Auksinė vieta yra Laktancijaus Firmiano veikale, kur jis mąsto apie stabmeldystės kilmę, sakydamas: *Rudes initio homines deos appellarunt sive ob miraculum virtutis (hoc vero putabant rudes adhuc et simplices); sive, ut fieri solet, in admirationem praesentis potentiae; sive ob beneficia quibus erant ad humanitatem compositi* / Pradžioje nemokyti žmonės šaukėsi dievų arba dėl stebuklingo tobulumo (šitaip iki šiol manė nemokyti ir paprasti žmonės), arba, kaip dažnai nutinka, stebėdamiesi esančia galybe, arba dėl geradarybių, kurių dėka įgavo žmogiškumą.

XXXIX

Smalsumas – įgimta žmogaus savybė, nežinojimo dukra, gimdanti mokslą. Atviram iš nuostabos mūsų protui ji įdiegia tokį įprotį: kai tik ką nors neįprasto, kaip kometa, parchelijų (astr.) ar vidurdienio žvaigždę pastebi gamtoje, tuoj pat teiraujasi, ką tas daiktas galėtų reikšti.

XL

Raganos yra pilnos gąsdinančių prietarų, žiaurios ir grasios, tad jei joms reikia iškilmingai švęsti savo raganiškas puotas, jos be jokio gailesčio nužudo ir sudrasko mielius, nekaltus vaikelius.

Visi šie teiginiai, pradėdant nuo dvidešimt aštunto iki trisdešimt aštunto, atveria dieviškosios poezijos arba poetinės Teologijos pradžią; nuo trisdešimt pirmo aiškina stabmeldystės kilmę; nuo trisdešimt devintojo – pranašavimų; o galiausiai keturiasdešimties kalba apie kruvinų religijos aukojimų atsiradimą, kuriuos pradėjo brutalūs ir grubūs žmonės su aukomis ir gyvais asmenimis. Juos, kaip randame pas Plautą, lotynai vadino *Saturni hostiae* / aukos Saturnui. Buvo ir aukojimai, vadinami Molok. Per juos mesdavo į laužą tam iškreiptai suvokiamam dieviškumui aukojamus vaikus (iš tų pašventimų kai kurie yra XII Lentelių įstatyme). Tokie dalykai suteikia tiesioginę prasmę šiam moto:

Primos in orbe deos fecit timor / Pirmuosius dievus žemėje padarė baimė.

T. y. klaidingos religijos negimsta iš kažkieno apgavysčių, o iš mūsų pačių lengvatikiškės. Taip Agamemnonas padarė nelaimingą auką iš dukrelės Ifigenijos, kuriai Lukrecijus bedieviškai sušunka:

Tantum relligio potuit suadere malorum / Štai kokių priktadarybių sugebėjo įkvėpti prietaringumas.

Daug pastangų reikėjo prijaukinant polifemų vaikus ir įdiegiant jiems aristidų, sokratų, lelų ir scipijonų afrikiečių žmogiškumą.

XLI

Spėjama, ir spėjimas yra ganėtinai apdairus, jog daugelį šimtų metų žemė, prisigėrusi visuotinio Tvano drėgmės, neskleidė sausumo, tik kartais išsiverždavo į orą ugningos medžiagos, sukeldavusios žaibus.

XLII

Dzeusas svaido žaibus ir blaško milžinus, kurių kiekviena pagoniška tauta turi bent vieną.

Ši Vertė kalba apie fizikinę istoriją, kurią mums išsaugojo pasakos, teigusios buvus ant žemės visuotinį Tvaną.

Toji pati Vertė, su prieš taiėjusiu postulatu turi nustatyti, kad per ilgiausius metus gausios giminės, kilusios iš trijų Nojaus sūnų, atsidūrė žiaurioje būklėje ir vargingai besibastydamos išsibarstė po didžiulius žemės miškus. Veikiamos tokių sunkių sąlygų ir žiauraus auklėjimo, išsivystė ir pirmą kartą po visuotinio Tvano sužabavus stoji (tapo) milžiniais.

XLIII

Kiekviena pagoniška tauta turėjo savo Herakljį, kuris buvo Dzeuso sūnus. Varonas, puikus antikos žinovas, priskaičiuoja net keturiasdešimt didvyrių.

Ši Vertė yra pirmųjų tautų herojiškumo pradžia, suvokiama klaidingai: herojai yra dieviškos kilmės.

Ši Vertė su prieš taiėjusia, kuri teigia buvus daug Dzeusų, vėliau daug Heraklių pagoniškose tautose, be kita ko, įrodo, kad tautos, pradžioje buvusios laukinės ir uždaros, taigi nieko nežinojusios viena apie kitą, negalėjo susiformuoti be religijos ir augti be dorybių. Viena Vertė teigia, jog „vienodos idėjos, gimusios skirtingose, viena kitos nepažįstamos tautose, be abejo, turi išaugti iš bendro pagrindo“. Taigi šios dvi Vertės suponuoja dėsni: pirmosios pasakos turėjo remtis į kultūrinį pagrindą, taigi jos buvo pirmųjų tautų istorijos.

XLIV

Pirmieji graikų pasaulio mokslininkai buvo poetai teologai, kurie, be jokios abejonės, labiau klestėjo nei herojikai, kadangi Heraklio tėvas buvo Dzeusas.

Ši Vertė su prieš tai minėtom patvirtina, kad visos pagoniškos tautos savo prigimtimi buvo poetiškos, kadangi visos turėjo savo Dzeusus ir savo Heraklius, ir kad pirma jose gimė dieviškoji poezija, o vėliau – herojiškoji.

XLV

Žmonės iš prigimties linkę prisiminti ir išlaikyti tvarką ir įstatymus, kurie juos laiko bendruomenėje.

XLVI

Visos barbarų istorijos turi pradžių pasakose.

Visos šios Vertės, nuo keturiasdešimt antros, duoda pradžių mūsų istorinei Mitologijai.

XLVII

Žmogaus protas yra iš prigimties linkęs mėgautis vienodumu (atitikimu).

Ši Vertė, kalbant apie pasakas, pasitvirtina žvelgiant į liaudies papročius. Liaudis kuria pasakas apie viename ar kitame krašte žymius žmones, atsidūrusius vienokioj ar kitokioj padėty (svarbu, kaip jie elgiasi toje situacijoje). Tokių pasakų idėjos yra tiesa, atspindinti nuopelnus tų, apie kuriuos liaudis jas kuria. Ir kartu yra iš tiesų neteisingos, kadangi už nuopelnus nėra pakankamai atsilyginama, nėra suteikiama tai, ko jie iš tiesų verti. Tad, jei apie tai gerai pamąstysime, tikrasis poetiškumas yra tikrasis metafiziškumas, prie kurio tikrasis fiziškumas nesiderina, jis yra klaidingas. Iš čia išplaukia svarbus samprotavimas: kad tikrasis karo kapitonas, pavyzdžiui, yra Gotfridas, kuris įsivaizduoja esąs Torquato Tasso, ir visi kapitonai, kurie nėra visiškai viskuo panašūs į Gotfridą, negali būti tikrieji karo kapitonai.

XLVIII

Vaikai turi tokią savybę: kai jie pirmą kartą sužino sąvoką ar vyrų ir moterų vardus, vėliau juos įsimena ir tais vardais vadina visus vyrus, moteris, daiktus, bent kuo panašius į pirmąkart regėtus.

XLIX

Giamblico (Džiambliko) veikale *De mysteriis Aegyptiorum / Apie egiptiečių paslaptis* (anksčiau minėtame) yra auksinė vieta, jog egiptiečiai visus atradimus, naudingus ar būtinus žmogaus gyvenimui, priskyrė Merkurijui Trimedžistui.

Tai, kas pasakyta, bei prieš taiėjusi Vertė, atvers šiam dieviškam filosofui visas tikrosios taurios Teologijos reikšmes, kurias jis pats suteikė egiptiečių mįslėms.

Šios trys Vertės pagrindžia poetinio stiliaus, sudarančio pasakos esmę, atsiradimą. Pirmoji rodo natūralų liaudies polinkį vaizduoti ir išmoningai kurti pasakas. Antroji teigia, jog pirmieji žmonės, kaip žmonių giminės kūdikiai, nesugebantys suformuoti suprantamo, aiškaus pobūdžio žanro, turėjo poreikį kurti poetinį stilių. Tai pasakiškas žanras ar abstrakti sąvoka, kuriuos galima pritaikyti kaip tam tikrus modelius ar tobulus paveikslus su visomis būdingomis ypatybėmis, kiekviename žanre panašius. Dėl to panašumo antikinės pasakos būdavo ypač išmoningai kuriamos. Taigi egiptiečiai visus būtinus ir naudingus žmonių giminei atradimus, kurie yra visuomenės išminties padarinys, priskirdavo „bendruomenės išminčiui“, jų pačių sugalvotam Merkurijui Trimedžistui. Jie nemokėjo abstrahuoti ir suformuluoti „bendruomenės išminčiaus“ aiškaus pobūdžio. Dar sunkiau jiems sekėsi atrasti bendruomeninės išminties formą. Tuo

tarpu, kai egiptiečiai turtino pasaulį būtinais ar naudingais žmonių giminei atradimais, jie buvo filosofai ir iš tiesų sugebėjo abstrakčiai mąstyti!

Ši pastaroji Vertė, su prieš taiėjusiomis, yra pradžia tikrų poetinių alegorijų, kurios pasakose buvo vienareikšmės, be analogų, tačiau turinčios tam tikro žanro skirtingų ypatybių. Todėl jos buvo vadinamos *diversiloquia* / *įvairiakalbyste*, t. y. kalba, bendroje koncepcijoje talpinanti įvairaus pobūdžio žmones, daiktus ar faktus.

L

Vaikai turi labai guvią atmintį, taigi beribę, be kraštų fantazija, kuri yra ne kas kita kaip praturtinta ar sudėtinė atmintis.

Ši Vertė yra poetinių įvaizdžių, turėjusių formuoti pirmąjį vaikystės pasaulį, realumo pagrindas.

LI

Jei žmogus iš prigimties neturi gabumų menui, vis tiek kažko pasiekia atkakliu darbu, tačiau tai netinka poezijai, – jei žmogus neturi talento, nepadės ir darbas.

Kadangi ši Vertė nurodo, jog poezija padėjo pamatus pagoniškai civilizacijai, iš kurios turėjo formotis visi kiti menai, pirmieji poetai buvo poetai iš prigimties.

LII

Vaikai turi ypatingą galią pamėgdžioti. Mes juos matome labiausiai besilinksminančius mėgdžiojant ir rodant tai, ką jie gali išmokti.

Ši Vertė parodo, jog pasaulis savo vaikystėje buvo poetiškų tautų pasaulis, kadangi poezija yra ne kas kita kaip imitacija.

Ši Vertė teigia štai ką: visi būtini, naudingi, patogūs ir didžia dalimi žmogaus malonumui skirti menai atsirado poetiniais amžiais prieš ateinant filosofiniams, kadangi menai nėra niekas kitas kaip gamtos pamėgdžiojimas, o poezija tam tikra prasme yra tikrovės atspindys.

LIII

Žmonės pirmiausia jaučia (neapdairiai ir negalvodami), paskui neramia ir sujaudinta siela pastebi, galiausiai švairiu protu apmąsto.

Ši Vertė – poetinių sentencijų pradžia, kurioms susiformuoti padėjo meilės ir aistros jausmai, skirtingai nuo filosofinių sentencijų, kurios atsiranda mąstant, samprotaujant. Pastarosios tuo labiau vertinamos, kuo universaliau kalba, o pirmosios yra tikresnės, kuo labiau įsigilina į detales.

LVIII

Nebyliai dainuodami leidžia neaiškius garsus, o švebeldos dainuodami iškiša liežuvį, kad galėtų tarti.

LIX

Dainuodami žmonės išlieja susikaupusius jausmus. Taip galima pasakyti apie didžiai sielvartaujančius ir itin linksmus.

Šios dvi Vertės, teigusios, jog pagoniškų tautų pradininkai, gyvenę greta nebylių žvėrių ir dėl to apkiautę, tik pastūmėti stiprių aistrų, turėjo sukurti savo kalbos pradmenis dainuodami.

LX

Kalbos turėjo prasidėti nuo vienskiemenių žodžių. Dabar esančias artikuliuotas kalbas mėgdžioją neseniai gimę vaikai pradeda nuo vienskiemenių žodžių, kadangi turi labai glėžnas gysleles aparato, reikalingo kalbai artikuliuoti.

LXI

Herojinės eilės yra seniausios. Vėliausiai atsirado spondėjus, beje, jis taip pat kilęs iš herojinių eilių.

LXII

Jambinė eilutė panašiausia į prozą. Jambas yra „greita pėda“, kaip ją vadina Horacijus.

Šios dvi pastarosios Vertės leidžia spėti, kad vienodu greičiu plito idėjos ir kalbos.

LXIV

Idėjų seka turi eiti pagal darbų tvarką.

LXV

Žmogaus veiklos sąlygotų įvykių tokia seka: pirmiausia buvo miškai, vėliau atsirado lūšnos, kartu kaimai, dar vėliau – miestai, galiausiai – akademijos.

Ši Vertė yra didelė etimologijos pradžia: pagal šią žmogiškų įvykių seriją galima kalbėti ir apie gimtosios kalbos žodžių istoriją. Kaip matome lotynų kalboje, didžioji dauguma žodžių yra barbariškos ar valstietiškos kilmės. Imkim pagrindu kad ir žodį *lex*, kuris pirmiausia buvo „gilių rinkimas“. Iš čia manome ir kilus *illex*, t. y. amžinai žaliuojantis ažuolas (kaip, be abejo, *aquillex* yra vandens rinkėjas), kadangi ažuolas augina giles, kurias mėgsta kiaulės. Vėliau *lex* buvo „raccolta di legumi, t. y. daržovių rinkimas“, iš čia kilo *legumina*. Netrukus, kol dar nebuvo išrastas raštas, kuriuo būtų buvę surašyti įstatymai, dėl civilinių poreikių *lex* ėmė reikšti „piliečių surinkimas“, arba viešas parlamentas, kur tautos dalyvavimas buvo įstatymas, pažymėdavęs priesakus, kurie buvo daromi *calatis comitiis* / *Sušaukus liaudies susirinkimą*. Galiausiai reikšmė surinkti raides ir iš jų kiekviename žodyje rasti prasmę buvo pavadinta *legere* / *skaityti*.

LXVI

Žmonės pirmiausia jaučia būtinybę, vėliau rūpinasi nauda, po to koncentruoja dėmesį į patogumą, dar toliau mėgaujasi malonumais, taip ištirpsta prabangoje, galiausiai apkvaišta išvarginti turtų.

LXVII

Tautų prigimtis(arba charakteris) iš pradžių buvo šiurkšti, paskui rimta, vėliau švelni, po to subtili, rafinuota, galiausiai palaida.

LXVIII

Žmonių giminėj pirmiausia iškilo milžiniški ir grubūs žmonės, tokie kaip polifemai, vėliau didžiadvasiai ir išdidūs kaip achilai, dar vėliau teisingieji ir narsūs kaip aristidai, scipijonai, afrikiečiai, paskui mums puikiomis dorybėmis piešiami, tačiau turintys didelių ydų, kaip aleksandrai ir cezariai, kurie, palyginti su liaudim, tarsi skatina kalbas apie tikrą garbę, toliau liūdni mąstytojai kaip tibrai, galiausiai padūkę ištvirkėliai ir atstumtieji, tokie kaip kaligulos, neronai, domicijonai.

Ši Vertė parodo, kad pirmieji siekė, jog žmogus paklustų žmogui šeimoje, bei norė- jo paruošti jį paklusti miesto įstatymams. Antrieji, kurie, žinoma, nenusileido, stengėsi įvesti aristokratinės formos respublikas, remdamiesi šeimomis, tretieji troško atverti ke- lią liaudies laisvėms, ketvirtieji norėjo įvesti monarchijas, penktieji – jas įtvirtinti, o šeš- tieji – sugriauti.

Ši su prieš taiėjusiom Vertėm iš dalies pagrindžia idealią amžinąją Istoriją, kurioje gyvuoja visos tautos su savo iškilimu, progresu, valstybe, smukimu ir išnykimu.

XC

Tautos, kurios varžosi dėl garbės taikos metu, turi didvyriškai eiti į karą, vienos tam, kad garbę išsilaikytų, kitos – kad ją pelnytų ir būtų jos vertos.

Ši Vertė yra romėnų heroizmo principas nuo tų laikų, kai buvo atsikratyta tironų iki pat kartaginiečių karų. Tais laikais kilmingieji, žinoma, pasiūfėsdavo savo tėvynės iš- gelbėjimui, kartu išsaugodami visas garbingas pareigas savo santvarkoje, o plebėjai imdavosi žymiausių žygių, kad įrodytų esą verti kilmingųjų pagarbos.

XCII

Silpnieji trokšta įstatymų, galingieji juos atmeta, ambicingieji, kad jų būtų laikomasi, sureikšmina, valdovai, norėdami išlaikyti pusiausvyrą tarp galingųjų ir silpnųjų, įstaty- mus gina.

Pirmoje ir antroje dalyse ši Vertė yra herojiškų ginčų šviesulys aristokratinėse res- publikose, kuriose kilmingieji, greta slaptos tvarkos, nori visų įstatymų, nes priklauso nuo jų valios ir juos tvarko išimtinė teise karališka ranka. Kad tam yra trys priežastys, teigia juriskonsulas Pomponijus, kuris sako, jog romėnų prastuomenė trokšta įstaty- mų, išdėstytų XII Lentelėje, su šiuo svariu moto *ius latens, incertum et manus regia / slapta teisė, netikrumas ir karaliaus valdžia*. Tai priežastis, kodėl įtakingi asmenys užsi- spiria neduoti tų įstatymų, sakydami: *mores patrios servandos, leges ferri non oportere / kad išlaikytume tėvynės papročius, įstatymų leisti nereikia*. Taip pasakoja Dionicas iš Halikarnaso, kuris geriau išmanė romėnų reikalus (kadangi rašė apie juos remdamasi Marko Terencijaus Varono duomenimis) nei Titas Livijus. Šiuo atveju jis kalba priešingai nei Livijus, teigiantis, jog kilmingieji *desideria plebis non aspernari / neatmeta liaudies troškimų*. Dėl šio ir kitų didesnių prieštaravimų, pastebėtų veikale *Principii del Diritto universale / Visuotinės teisės pradžia*, bei esant tokiems dideliems priešingumams tarp jų ir pirmųjų autorių, rašiusių apie tai maždaug po 500 metų, bus geriau netikėti ne vienu iš dviejų. Juolab kad viduramžiais netikėjo ne pats Varonas, kuris savo garsiam veikale *Rerum divinarum et humanarum / Senienos apie dievus ir žmones* tų pačių ro- mėnų visus dieviškus ir žmogiškus reikalus kildina iš Lacijaus. Netikėjo ne Ciceronas,

kuris, dalyvaujant Kvintui Mucijui Scevolai, pagrindiniam to laikmečio juriskonsului, liepia oratoriui Markui Krasui pasakyti, kad dešimties vyrų išmintis toli gražu aplenkė išmintį Drakono ir Solono, davusių įstatymus atėniečiams, taip pat ir Likurgo, davusių įstatymus spartiečiams. Tiesa ir ta, kad XII įstatymų lentelė į Romą neatėjo nei iš Atėnų, nei iš Spartos.

XCV

Žmonės pirmiausia linkę atsisakyti priklausomybės ir trokšti lygybės, kaip plebėjai aristokratinėse respublikose, kurios galiausiai tampa liaudiškomis. Po to jie stengiasi iškilti virš kitų, kaip plebėjai liaudiškose respublikose, kurios pakrinka ir tampa galingųjų valdomomis. Galiausiai nori palenkti savo naudai įstatymus. Iš čia kyla anarchija, despotizmas arba palaidos liaudies respublikos, kur yra tiek tironų, kiek nutrūktgalvių ir ištvirkėlių miestuose. Todėl plebėjai, pamatę savo blogybes ir ieškodami išėities, bando gelbėtis monarchijomis. Tai ir yra išimtinės teisės įstatymas, kuriuo Tacitas pateisina romėnų monarchiją Augusto valdymo laikais: *qui cuncta bellis civilibus fessa nomine principis sub imperium accepit / pilietiniams karams viską nualinus, jis priėmė valdžią vyriausiojo titulu.*

XCVI

Kada šeimų pagrindu susikuria pirmieji miestai, priešiški ir suvaržymui, ir mokesčiams, kilmingieji liaudies laisvę paskelbia už įstatymo ribų. Tokia yra aristokratinė respublika, kurioje kilmingieji yra ponai. Vėliau smarkiai padaugėjus ir sustiprėjus plebėjams, jie apsisprendžia lygiai su liaudimi kęsti ir įstatymus, ir mokesčius. Tokie yra kilmingieji liaudies respublikoje. Galiausiai, kad išsaugotų patogų gyvenimą, jie aiškiai yra linkę paklusti vienam: tai kilmingieji monarchijose.

Šios dvi Vertės su kitomis,ėjusiomis prieš tai, pradedant šešiasdešimtąja, yra amžinos idealios Istorijos (kuri buvo aptarta anksčiau) principai.

Giambattista Vico. *La Scienza nuova*. Bari, 1911.

Vertė Danutė Dapšauskaitė.

Pagrindiniai Vico darbai

De nostri temporis studiorum ratione (1709) [Apie mūsų laikų tyrimo metodus]; *De antiquissima Italorum sapientia* (1710) [Pati seniausia italų išmintis]; *Diritto universale* [Universalus dėsnis, susidedantis iš trijų dalių]: 1. *De uno universi iuris principio et fine uno* (1720) [Universalaus dėsnio principas], 2. *De constantia iurisprudentis* (1721) [Jurisprudencijos nuoseklumas], 3. *De mente heroica* (1732) [Herojiškas protas]; *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo* (1725, su papildymais 1728 ir 1731 metais) [Giambattista Vico biografija, jo paties parašyta]; *Scienza Nuova d'informa alla comune natura delle nazioni* (1725, galutinė redakcija 1744) [Naujojo mokslo apie bendrąją tautų prigimtį pagrindai].

Interpretatoriai ir kritikai

Poetinės paties Vico mitologemos iškelia klausimą, ar Vico pats sąmoningai nekonstravo *Naujojo mokslo* kaip naujo mito. Kai kurie Vico interpretatoriai būtent tai ir įžvelgia. Francisco De Sanctis prilygina Vico *Naująjį mokslą* Dante's *Dieviškajai komedijai*. „Apaugusi mitais, etimologijomis, simboliais, alegorijomis ir perpildyta nuojautų bei spėjimų, ji yra ne mažiau didingas meno kūrinys kaip ir „šventoji poema“; tai darbas fantazijos, įkvėptos filosofinio genialumo ir paremtos erudicija; jis turi visus didžiojo apreiškimo bruožus“¹.

Kadangi Vico tekstas *Naujasis mokslas* vis dėlto nėra literatūros kūrinys, o siūloma istorijos tyrimo metodologija, kai kuriems Vico interpretatoriams jo poetinės mitologemos ir įvaizdžiai atrodo labai neaiškūs, geriausiu atveju – spekuliatyvūs, o kai kur – beprasmiški. „Nepaisant jo neabejotino genialumo, – pastebi Patrick Gardiner, – nepanašu, kad jis kada nors bus plačiai skaitomas“².

Literatūroje apie Vico paprastai nurodoma, jog Vico amžininkai jo nesupratę³. XVIII amžiaus Europos mąstytojams Vico knyga liko nežinoma. Susidomėjimas Vico atgimė XIX amžiaus pradžioje Prancūzijoje ir XX amžiaus pradžioje Italijoje. Pirmoji banga buvo romantinė: Vico susidomėjo ir jį propagavo istorikas romantikas Jules Michelet (1798–1874). Antroji – istorinė: italų filosofas Benedetto Croce 1911 metais išleido knygą *Giambattista Vico filosofija* (*La filosofia di Giambattista Vico*).

Vico ir romantinė prancūzų istoriografija

Dar tuo metu nežinomas istorikas Michelet 1827 metais išleido adaptuotą *Naujojo mokslo* vertimą prancūzų kalba, kuris daugelį metų buvo vienintelis žinių apie Vico kūrybą šaltinis už Italijos ribų. 1828 metais Jouffroy išspausdino straipsnį *Bossuet, Vico ir Herderis* *Globe* žurnale. Tais pačiais metais istorikas Victoras Cousin vėl palygino šiuos tris autorius XI paskaitoje Sorbonos universitete. Ši data laikoma Vico šlovės pradžia⁴.

Vico idėjos atliepė romantikų nusivylimą Apšvietos laikais deklaruojamu protu. Vico vardą atgavinę prancūzų istorikai ieškojo naujos istorijos koncepcijos, pagrįstos

¹ Žr. Sanctis F. *History of Italian Literature*. New York, 1959.

² Gardiner P. *Giambattista Vico* // *The Encyclopedia of Philosophy* / Ed. P. Edwards. London, Vol. 8, 1967, p. 248.

³ Šią nuostatą pirmasis suformulavo pats Vico. Po *Naujojo mokslo* pasirodymo Neapolyje jis rašė savo draugui: „išleisdamas savo darbą šiame mieste, aš jaučiuosi tarsi išmetęs jį į dykumą. Aš vengiu viešų vietų, kad nesutikčiau tų, kuriems pasiunčiau knygą, o jeigu atsitiktinai sutinku juos, pasisveikinu nesustodamas, nes, jei atsitiktinai sustoju, šie žmonės nerodo nė menkiausio ženklo, jog jie gavo mano knygą ir tuo patvirtina mano įspūdį, kad išspausdinau ją tyrlaukyje“ (Löwith K. *The Meaning in History*, p.116). Tačiau, antra vertus, *Naujasis mokslas* labai greitai susilaukė antrojo, o iš karto po Vico mirties – ir trečiojo leidimo. Iš Karlo Ladolo Minorita, Venecijos respublikos teologo, jis susilaukė laiško, teigiančio, kad laiško autorius ir jo draugai mano, jog „italų kalboje nėra labiau filosofinės ir mokslinės, o kartu ir visiškai originalios knygų“ (Жизнь Джамбаттиста Вико, написанная им самим // Вико Д. *Основания новой науки об общей природе наций*, с. 4980).

⁴ Pons A. *Vico and French Thought* // *Giambattista Vico. An International Symposium* / Ed. by G. Tagliacozzo, H. White. Baltimore, 1969, p.171.

senosios škotų mokyklos „sveiku protu“, sąsajų tarp psichologijos ir istorijos kritikos. Vico antidekartinės, antiindividualistinės nuostatos jiems labai buvo parankios.

Michelet ieškojo istorijos mokslų sąsajų su kitomis disciplinomis, ypač su kalbos tyrimais. Jis pats intuityviai aptiko žinių vienybės idėją. Michelet nuolatos pripažino Vico savo dvasiniu tėvu. „Aš neturėjau jokio kito mokytojo, išskyrus Vico, – rašė Michelet. – Jo surastas gyvybinės jėgos, žmonijos savikūros principas, nelėmė pačios mano knygos ir mano mokymo atsiradimą“⁵.

Vico ir klasikinė istorijos filosofija

Klasikinė istorijos filosofija Vico idėjoms skyrė labai mažai dėmesio. Kai kurie kritikai⁶ palygina Vico ir Herderio istorijos sampratas, tačiau visame didžiuliam Herderio darbe nėra nė vienos nuorodos į Vico veikalus⁷. Nemini jo ir Kantas⁸. Jokių nuorodų į Vico *Scienze nuova* nerandama ir Hegelio *Istorijos filosofijoje*⁹. H. Stuardas Hughes, ciklinės istorijos sampratos tyrinėtojas, prisipažino tikėjęs rasti nuorodų į Vico kaip intelektualinį pirmtaką vėlyvesniųjų ciklistų Oswaldo Spenglerio bei Arnoldo Toynbee'o darbuose. Detalus *Vakarų saulėlydžio* tyrimas nieko panašaus neparodė. Spengleris, kaip ir Toynbee's, ne tik nenurodo savo skolos Vico, bet atrodo sistemingai vengia bet kokios nuorodos į jį. „Spenglerio atveji, – teigia Hughes, – gali me paaiškinti tuo, kad jis niekada neskaitė Vico darbo, o Toynbee's susipažino su Vico darbu pernelyg vėlai, kad tai būtų galėję kaip nors įtakoti palyginamąjį istorijos supratimą, kuris jau susiklostė istoriko darbuose“¹⁰.

Pats dėmesingiausias Vico iš visų istoriosofų buvęs **Karlas Marxas**. Daug kas mini, kad Vico mintis, jog „idėjų eiga atitinka daiktų eiga“ galėjo pasitarnauti materialistiniam istorijos supratimui atsirasti. Be to, Vico Romos istorijos kaip dviejų klasių (patricijų ir plebėjų) konflikto aiškininkas, Peterio Burke pastebėjimu, „akivaizdžiai turi marksistinį skambesį šiuolaikiniam klausytojui“¹¹. Marxo intelektualinės biografijos tyrėjas Maximilienas Rubelis, kalbėdamas apie prometėjiškos istorijos sampratos ištakas, mini Vico (greta Fergussono ir Mandevilio). Tačiau nėra jokių įrodymų, pastebi Eugene Kamenka, kad Marxo materialistinis istorijos supratimas būtų susiformavęs tiesiogiai paveikus Vico. Materialistinę istorijos sampratą Marxas suformulavo 1844 metų vasarą–1845 pavasarį. Tačiau, pasak Kamenka, tai buvo Feuerbacho religijos sampratos kritikos pasekmė. Marxo mintis, išreikšta *Vokiečių idealogijoje* ir *Brumerio aštuonioliktoji*, jog žmonės patys kuria savo istoriją, atliepia Vico *Scienza nu-*

⁵Ten pat, p. 178.

⁶Berlin I. *Vico and Herder*. London, 1976.

⁷Wells G. A. Vico and Herder // *Giambattista Vico. An International Symposium* / Ed. by G. Tagliacozzo, H. White, p. 99.

⁸Rosenstreich N. Vico and Kant // *Giambattista Vico's Science of Humanity* / Ed. by G. Tagliacozzo and D. Ph. Verene. Baltimore, London, 1976, p. 221.

⁹Piovani P. Vico without Hegel // *Giambattista Vico. An International Symposium* / Ed. by G. Tagliacozzo, H. White, p. 107.

¹⁰Hughes H.S. Contemporary Social Theory and Social History // *Giambattista Vico. An International Symposium* / Ed. by G. Tagliacozzo, H. White, p. 320.

¹¹Burke P. *Vico*. Oxford, New York, 1985, p. 63.

ova suformuluotą idėją. Tačiau nesą jokių duomenų, kad Marxas ar Engelsas perėmė šią idėją iš Vico ar Michelet. 1840–1850 metų Marxo raštuose, rankraščiuose ir pastabose Vico pavardė niekur neminima¹². Tik 1862 metais Marxas kažkoku būdu susipažino su Vico ir tų pačių metų balandžio mėnesį laiške Lassaliui rekomenduoja jam paskaityti Vico. Jis čia radęs lyginamosios filologijos, Niebuhro *Romos istorijos* ištakas. Vienintelę nuorodą į Vico Kamenka rado Marxo *Kapitalo* išnašose, kur Marxas prisimena, jog Vico atskyręs žmonių istoriją nuo gamtos istorijos, kaip pačių žmonių sukurtą. Vienintelis marksistas filosofas, kuris atvirai teigė esąs Vico paveiktas, buvo Italijos komunistų partijos narys **Antonio Gramsci** (1891–1937). Gramsci atmetė stalinistinę marksizmo versiją ir bandė derinti Lenina bei Croce, pasiremdamas Vico ciklą teorija. Bet jo gyvenimo sąlygos (Gramsci filosofiniai tekstai yra trumpi fragmentai 32 sąsiuvinuose, kuriuos jis rašė kalėdamas Mussolini kalėjimuose ir kurie išleisti po filosofo mirties) neleido jam nuosekliai išplėtoti savo koncepcijos¹³.

Vico tiesioginė įtaka yra kur kas didesnė kritinei istorijos filosofijai, o ne klasikinei. Didžiausią įtaką tolimesnei idėjų istorijai Vico padarė radikaliai atskirdamas humanitarinius mokslus nuo gamtamokslinio pažinimo.

Vico ir hermeneutika

Kaip Vico *verum-factum* idėja galėjo paveikti šiuolaikinę hermeneutiką?

Dilthey'aus tyrinėtojas H. P. Rickmanas dvylikoje Dilthey'aus raštų tomų surado dvylika nuorodų į Vico. Dilthey'us pastebi, kad Vico susiejęs religijos ir teisės istorijos tyrimą su žmogiškosios išvalgos gelme. Tačiau istorijos hermeneutikos pradininkas **Wihelmas Dilthey'us** tiesiogiai Vico savo pirmtaku irgi nemini. Profesorius Hodgesas, gerai susipažinęs su Vico darbais, aptardamas Dilthey'aus filosofiją, Vico taip pat nemini tarp jo intelektualinių pirmtakų¹⁴. Maxas H. Fischas ir Thomas G. Bergina¹⁵, Benedetto Croce¹⁶ ir Isaiah Berlinas¹⁷, aptardami Vico darbų įtaką, Dilthey'aus pavardės taip pat nepamini. Tačiau tarptautiniame simpoziume, skirtame Vico, Hodgesas, pastebėdamas, kad Dilthey'us nelaiškė savęs Vico sekėju, vis dėlto palygindamas Vico ir Dilthey'ų, išvelgia net keturias reikšmingas jų koncepcijų paraleles. Visų pirma Vico suformulavo šiuolaikinį humanistikos supratimą. Istorija čia esanti tik viena tarp kitų mokslų. Ji nesanti karų ar politinių įvykių istorija. Dilthey'us taip pat siekė sukurti humanitarinių mokslų metodą (*Geisteswissenschaften*), kuris apimtų ir psichologiją, ir sociologiją, ir moralės, ir politikos teoriją, ir jurisprudenciją, ir meno, ir religijos tyrimą. Vico veikale *Scienza nuova* taip pat istorijos tyrimu laiko jurisprudenciją, religiją, lingvistiką bei literatūrą, filologiją, retoriką, estetiką. Kita vertus, Dilthey'us, kaip ir Vico, radikaliai supriešino humanitarinį pažinimą su gamtamoksliniu.

¹²Kamenka E. Vico and Marxism// *Giambattista Vico. An International Symposium* / Ed. by G. Tagliacozzo, H. White, p.138.

¹³Ten pat, p.141.

¹⁴Hodges H. A. *The Philosophy of Dilthey*. London, 1952.

¹⁵Fish M. H., Bergin Th. G. Introduction // *The Autobiography of Giambattista Vico*. New York, 1944.

¹⁶Croce B. *The Philosophy of Giambattista Vico*. New York, 1964.

¹⁷Berlin I. *The Philosophical Ideas of Giambattista Vico* // *Art and Ideas in Eighteenth Century Italy*. Rome, 1960.

Dilthey'us taip pat teigė, kad žmogus gali pažinti jo sukurtą pasaulį. Tačiau šį principą smulkiau abu autoriai išdėsto labai skirtingai. Vico principą *mes žinome, nes mes sukūrėme* siekia padaryti visuotinės pažinimo teorijos pagrindu, apimančiu ir humanistikos įvairias sritis, ir tiksluosius mokslus, pavyzdžiui, matematiką. Dilthey'aus požiūris, pastebi H. A. Hodgesas¹⁸, daug sudėtingesnis. Jis pasiremia Kanto pažinimo teorija, pasak kurios, žmogaus protas konstruoja pažįstamą pasaulį transcendentinės sintezės keliu. Žmogus nekuria gamtos, jis randa ją. Jis nuolatos ir nepaaiškinamai veikia su ja, kaip su nepriklausomu nuo jo daiktu. Dilthey'us pritarė Vico minčiai, kad istorinis ir socialinis pasaulis yra žmogaus padarytas. Žmogus supranta šį pasaulį, nes turi tokią pat prigimtį, kaip ir tie, kurie jį sukūrė. Tačiau Dilthey'us prie šios Vico idėjos pridėda dar du svarbius aspektus. Visų pirma jis parodo, jog galima sakyti, kad mes suprantame istoriją ne todėl, kad mes kuriame ją, bet todėl, kad ji kuria mus.

Vico niekur tiksliai neformulavo, ką jis turi galvoje, sakydamas, kad pažinti istoriją – tai sugebėti „įeiti“ ar „nusileisti“ į primityvių žmonių protą, tačiau jis rašo apie vaizduotės išvalgą – sugebėjimą, kurį vadino *fantasia*. Vėliau hermeneutikai rašė apie istorinį pažinimą kaip galimybę suprasti (*verstehen*), priešingą žinioms (*wissen*) apie gamtą. Istorinio pasaulio pažinimo principai, anot Vico, nėra tiesiogiai žmogui duoti, bet jis gali juos rasti. Vis dėlto Dilthey'aus supratimas (*das Verstehen*) yra daug imlesnis nei Vico *fantasia*. Vico nerašo apie individualaus patyrimo atgaminimą. Dilthey'ui suprasti – tai atgaivinti istoriko patyrimo tai, kas jau buvo kitos asmenybės patyrimo, t.y. jos mintis ir jausmus. Trečia vertus, ir Vico, ir Dilthey'us vadovavosi prielaida, kad istorijos tyrimas turi remtis tam tikru žmogaus prigimties modeliu. Ketvirta vertus, bet kurios humanistikos studijos turi kažką pasakyti apie istorinių išraiškų interpretaciją. Kadangi praeities įvykių negalima stebėti, jie reikalauja tam tikros hermeneutinės koncepcijos. Vico tiesiogiai hermeneutikos metodo neaptarinėjo, bet pats bandydamas rekonstruoti žmonių visuomenių raidos modelį, mėgindamas prasiskverbti į tolimą praeitį, pasiremdamas mitais ir legendomis, jį naudojo. Jis bandė ištraukti iš mito, legendos ir kalbos joje glūdinčią socialinę istoriją. Vico prisipažino, kad jam pačiam reikėjo dvidešimt penkerių metų tam, kad prasiskverbtų pro intelektualinius savo laikmečio prietarus prie Homero tekstų ir jo laikų papročių, kalbų ir religijų.

Hansas-Georgas Gadameris suabejojo Vico postuluojamu istorijos skaidrumu. Žmogaus susidūrimas su pačiu savimi istorijoje, anot jo, iškelia ir jo svetimumo pačiam sau problemą. Anot Gadamerio, „žmogus svetimas pats sau ir savo istoriniam likimui dargi visiškai kitaip, negu svetima jam nieko apie jį nežinanti gamta“¹⁹. Gadamerio manymu, istorikas ar filologas turi remtis ne istorinio pasaulio skaidrumo prielaida, bet „principiniu to prasminio horizonto neužbaigiamumu“²⁰. Bet kuriuo atveju Vico iškėlė problemą, kurią iki šiol svarsto hermeneutikos atstovai.

¹⁸ Hodges H. A. Vico and Dilthey // *Giambattista Vico. An International Symposium* / Ed. G. Tagliacozzo, H. White, p. 442.

¹⁹ Гадамер Ч.-Г. *Истина и метод*. Москва, 1988, с. 328–329.

²⁰ Ten pat, p. 438.



Benedetto Croce – žymus italų filosofas ir istorikas (1866 02 25 Peskaserolyje, Italijoje – 1952 11 20 Neapolyje). Įtaka: Hegelio dvasios filosofija. Nedėstė universitete, kūrybiškai ir produktyviai rašė. Jo rinktiniai raštai sudaro 70 tomų. Pagrindiniai veikalai: *Estetica* (1902) [*Estetika*]; *Chio che e vico e cio che e morto della filosofia di Hegel* (1905) [*Kas yra gyva ir kas yra mirę Hegelio filosofijoje*]; *De logica* (1909) [*Logika*]; *La Filosofia della practica* (1909) [*Praktikos filosofija*]; *Teoria e storia della storiografia* (1917) [*Istoriografijos teorija ir istorija*]; *Materialismo storico ed economia marxista* (1900) [*Istorinis materializmas ir marksizmo ekonomika*]; *Problemi de estetica* (1910) [*Estetikos problemos*]; *La filosofia di G. B. Vico* (1911) [*Giambattista Vico filosofija*]; *Saggio sul Hegel* (1913) [*Traktatas apie Hegelį*]; *Elementi di politica* (1925) [*Politikos elementai*]; *Estetica in nuce* (1928) [*Estetika*]; *La poesia* (1939) [*Poezija*]. *Lietuvių kalba apie Croce'ę galima paskaityti: Černevičiūtė J. Benedetas Kročė ir jo „laisvės filosofija“*. Kročė B. *Istoriografija ir moralė. V. Politinės partijos ir jų istorinis pobūdis // Problemos*, 1995, Nr. 47, p. 109–125.

Vico ir neohegelizmas

Antrasis Vico „renesansas“ siejamas su **Benedetto Croce's** vardu. 1911 metais Croce išleido knygą *Giambattista Vico filosofija* (Croce B. *La filosofia di Giambattista Vico*). Collingwoodas išvertė ją į anglų kalbą. Croce'is Vico buvo italų filosofijos patriarchas. Jis pripažino savo sūnišką meilę Vico²¹.

Croce, jo paties žodžiais tariant, jautėsi skolingas Vico už estetikos mokslo sampratą, o ypač – už santykio tarp poezijos ir istorijos atradimą, „už naujai pastebėtus poetinius ir vaizduotės momentus dvasios gyvenime“²². Croce laikė Vico naujos estetikos pradininku. Poezija Vico, anot Croce's, neatrodžiusi ezoterine išmintimi, ji nereikalaujanti jokios logikos, filosofinių svarstymų. Poezija taip pat nekyla iš malonumo. Poezija – tai pirmykščio žmogaus proto ikirefleksinis aktyvumas. Croce mano, jog Vico sukurta vaizduotės tropų doktrina buvo visiškai naujas dalykas idėjų istorijoje. Tačiau, pastebi Croce, Vico savo pasiūlytų naujų idėjų atskirų faktų interpretacijai niekada nesugebėjo sujungti į mokslinę sistemą²³. Be to, jis niekada neišsivaizdavęs ryšio tarp poezijos ir kitų menų. Didžiausia *Naujojo mokslo* struktūros yda Croce laikė poetinės proto kalbos formos sutapatinimą vien su empirine barbarybės forma. Barbariškoji civilizacija Vico interpretacijoje tapusi mitologine ir alegorine idealios poezijos stadijos reprezentacija, o pirmykštės gentys tapo „iškilų poetų“ minia. Iš tikrųjų, pastebi Croce, poezija priklauso visiems amžiams, ne tik barbarybei. Kita vertus, Vico neatskyręs poezijos nuo poetinės išminties ir nuo mito. Poetinė išmintis, kurią Vico

aprašo kaip teologiją, kosmografiją, geografiją, astronomiją ir kaip kitus primityvių tautų idealus bei tikėjimus, buvo mitologija, o ne poezija jau vien todėl, kad šie dalykai buvo istorija. Tačiau poezija yra poezija, o ne istorija. Homero poemos, pasak Croce's, yra poezija tiek, kiek jos išreiškia helenizmo siekinius. Tos pačios poemos, jei

²¹ Nicolini F. *Croce*. Turin, 1962, p. 252.

²² Croce B. *The Philosophy of Giambattista Vico*, p. 46.

²³ Ten pat, p.52.

jos pasakoja ir išreiškia realius faktus, esančios istorija. Šie du dalykai, tvirtina Croce, yra skirtingų mentalinių procesų produktai, todėl, nors ir sujungti viename darbe, jie neturėtų būti sutapatinami²⁴.

Croce, viena vertus, rėmėsi Vico išvalgomis, teikusiomis jam atspirtį polemizuojant su dominuojančiu laikmečio pozityvizmu bei vitalizmu. Tačiau Croce neigė galiybę išvelgti teorines ištakas Vico darbuose toms pačioms tendencijoms pagrįsti. Croce interpretavo Vico kaip savo „dvasios filosofijos“ pirmtaką, jis ignoravo Vico sociologines bei istoriosofines išvalgas.

Vico darbo neaiškumas, anot Croce's, kyla iš to, kad jis supainiojęs tris skirtingus aspektus: filosofiją, istoriją ir (empirinius) socialinius mokslus. Pirmąją Vico dvasios filosofijos dalį sudaro visoje knygoje aforizmų forma išbarstytos idėjos apie faktorius, lemiančius žmogaus sąmonės raidą: fantazijas, mitus, religijas, moralę, teisę, apvaizdą. Šią pirmąją dalį Croce laikė estetinė teorija ir manė ją esant pagrįsta ir teisinga. Antroji dalis kalba apie istoriją, aprašo jos eigą po tvano, skirtingų civilizacijų kilmę, aprašo Graikijos bei Romos papročius, įstatymus, kalbą ir šios civilizacijos sugrįžimą viduramžiais. Trečioji dalis esanti Vico bandymas nustatyti „bendrą tautų istorijos eigą (*corso*)“: joje empiriškai tyrinėjama politinių formų seka ir jas atitinkantys pokyčiai teoriniame ir praktiniame gyvenime, rašoma apie patricijus, plebsą, patriarchalinę šeimą, simbolinę teisę, metaforinę kalbą, hieroglifus ir t. t. Croce's nuomone, Vico nepavyko tinkamai šių trijų aspektų susieti. *Scienza nuova* neaiškumas, anot Croce's, kyla ne iš autoriaus išvalgų gilumo, bet iš vidinės teksto painiavos. „Dvasios filosofiją jis užmaskuodavęs kartais kaip empirinį mokslą, kartais – kaip istoriją; empirinius mokslus – kartais kaip filosofiją, kartais kaip istoriją, o paprastiems istoriniams teiginiams dažnai priskirdavęs arba filosofinių sąvokinių universalijų, arba empirinių schemų sąvokų“²⁵. Sąvokų supainiojimas su faktais ir *vice versa*, anot Croce's, galimas pozicijoje, bet buvo pražūtingas Vico kaip istorikui. Nėra jokios būtinybės, tvirtina Croce, empiriniams graikų ir romėnų aristokratijos istorijos faktams kartotis, o civilizacijoms – atsirasti ir žlugti, kaip tai nutiko antikoje. Kita vertus, Croce pastebėjo, kad kai Vico trūkdavo kokio nors dokumento, jis grįždavęs prie bendro filosofinio principo, siekdamas įsivaizduoti (poetiškai), ką dokumentas būtų sakęs, jei jis būtų jį turėjęs; arba jei jis susidurdavo su abejotinu faktu, tai jį patvirtindavo arba paneigdavo, nurodydamas tam tikrą (įsivaizduojamą) empirinį dėsnį. Ir netgi jei Vico turėdavęs ir dokumentus, ir faktus, jis dažnai nesugebėdavo susieti jų į vieną pasakojimą, kaip turėtų daryti tikras istorikas. Jis interpretuodavęs juos taip, kad jie atitiktų jo paties tikslus – sugalvotą sociologinį apibendrinimą. „Vico iškreipdavęs faktus“²⁶.

Antra vertus, Croce pastebi, kad šis trūkumas būdingas labai originaliam ir išradingam protui apskritai. Jie retai gali detalčiai ir tiksliai išplėtoti savo atradimus, kaip paprastai padaro mažiau išradingi protai, mąstydami tiksliau ir logiškiau. Gelmė ir tikslumas ne visada, teigia Croce, klesti šalia vienas kito. Vico trūko tikslumo,

²⁴ Ten pat, p. 67.

²⁵ Ten pat, p. 39.

²⁶ Ten pat, p. 41.

bet jis visada buvo labai gilus. Croce siūlo skaityti Vico matant to, kas parašyta, dvasią, bet ir neignoruojant klaidų. Skaityti Vico su meile, šiltai, bet ne akiai²⁷.

Pati Croce's Vico *Naujojo mokslo* kritika jau tapo klasikine. Pasirodo straipsnių, svarstantčių, „kas yra gyva, kas yra mirę Croce's Vico kritikoje“²⁸. **Haydenas White'as** teigia, kad, nepaisant to, jog Croce kartu su savo kolega Faustu Nicollini išgarsino Vico, jis pasirinkęs abejotiną gynybos strategiją. White'as teigia, kad Croce's kritika esanti vienpusiška, kadangi jis interpretavęs Vico tik kaip savo „dvasios filosofijos“ pirmtaką ir neigęs sociologines bei istoriosofines Vico išvalgas. Pačiam Croce'i istorijos filosofija ir sociologija atrodžiusios kaip prakeikimas. Tokios kritikos vienpusiškumas ap sunkina, anot White'o, Vico vietos šiuolaikinėje tradicijoje įvertinimą²⁹.

Pats White'as labiausiai domėjosi Vico išplėtotą keturių kalbos tropų koncepcija. Ja pasiremdamas, White'as tipologizuoja istorinės sąmonės galimus modulius XIX šimtmečio istorikų bei istorijos filosofų tekstuose³⁰. „Aš esu linkęs pasinaudoti ketverių tropų koncepcija, kuri žinoma jau nuo Renesanso laikų ir kuri skiria skirtingas stilistikos konvencijas vienoje diskurso tradicijoje,“³¹, – rašo White. Vico tropų teorija tapo vienu iš White'o naratyvistinės istorijos teorinių šaltinių.

Vico Lietuvoje

Iki šiol veikalas *Naujasis mokslas* nėra verstas į lietuvių kalbą. Šioje knygoje Lietuvoje skaitytojui jis pirmąsyk pasirodo lietuviškai.

Ne viename istoriją tyrinėjančiame darbe Vico vardas paminimas bent jau tam, kad parodytų pagarbą istorijos patriarchui, išsamiau į jo koncepciją nesigilinant. Lietuvoje Vico vis dėlto sulaukė filosofų dėmesio. Apie Vico savo daktarinėje disertacijoje *Istorijos idėja filosofijoje* (V., 1989) rašė Arūnas Poviliūnas.

Poviliūnas ieškojo Vico koncepcijos sąsajų su Renesanso žmogaus antropocentrizmu. Leonidas Donskis visiškai jam pritaria, rašydamas, jog „dėl Renesanso pasaulėžiūros lemiamo poveikio Vico istorijos vizijai netenka abejoti. Tai įtikinančiai yra parodęs A. Poviliūnas <...> Be to, savo istorijos ir žmogaus vizija Vico neabejotinai yra davęs didžiulį postūmį kultūros morfologijai ir lokalinių civilizacijų koncepcijai – Spenglerio ir Toynbee'o teorijoms“³².

Nusistovėjusiu Vico kaip moderniosios istoriosofijos ir kultūros kritikos patriarcho vertinimu abejoja Marius-Povilas Šaulauskas. Jo teigimu, toks kultūros filosofijos „pasendinimas“ yra veikiau romantinio polėkio, o ne nuodugnios Vico analizės padaras. Jo manymu, Vico neturėjęs jokios įtakos istorizmo startui vokiečių filosofijoje. Istorija, kaip savarankiška teorinė žiūra, neatsivėrusi nei Renesansui, nei Švietimui³³.

²⁷ Ten pat, p. 43.

²⁸ Šios formulės „kas yra gyva, kas yra mirę kieno nors filosofijoje“ autorius yra pats Croce.

²⁹ White H. What is Living and What is Dead in Croce's Criticism of Vico // *Giambattista Vico. An International Symposium* / Ed. G. Tagliacozzo, H. White, p. 379.

³⁰ Norkus Z. *Istorika*, p. 200.

³¹ White H. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, p. 32, n. 13.

³² Donskis L. *Moderniosios kultūros filosofijos metmenys*. V., 1993, p. 21.

³³ Šaulauskas M.-P. Homo liberalis ir Vakarų kultūros filosofija // *Krantai*. 1991, sausis, p. 42.

Veikalai apie Giambattista Vico

Bibliografijos

Tagliacozzo G., Verene D. Ph., Rumble V. *A Bibliography of Vico in English 1884–1984*. Ohio, 1986.

Verene M. B. *Vico: A Bibliography of Works in English from 1884 to 1994*. Ohio, 1994.

Tyrinėjimai

Adams H. *The Life and Writings of Giambattista Vico*. London, 1935.

Albano M. *Vico and Providence*. Vol. 1: of Emory Vico studies / Ed. by D. P. Verene. New York, 1986.

Avis P. *The Foundations of Modern Historical Thought: From Machiavelli to Vico*. Beckenham, 1986.

Bedani G. L. C. *Vico Revisited: Orthodoxy, Naturalism and Science in the „Scienza nuova“*. Oxford, 1989.

Berlin I. Giambattista Vico and the Cultural History // Berlin I. *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*. New York, 1991.

Berlin I. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. London, New York, 1976.

Berlin I. *The Philosophical Ideas of Giambattista Vico // Art and Ideas in Eighteenth-Century Italy*. Rome, 1960.

Berlin I. Vico Concept of Knowledge // Berlin I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. London, 1980.

Berlin I. Vico and the Ideal of Enlightenment // Berlin I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. London, 1980.

Berry Th. M. *The Historical Theory of Giambattista Vico*. Washington, 1949.

Brown N. O. *Closing Time*. New York, 1973.

Botturi F. *Tempo, linguaggio e azione: le structure vichiane della „Storia idiale eterna“*. Napoli, 1996.

Burke P. Vico. Oxford, 1985.

Caponigri A. R. *Time and Ideas: the Theory of History in Giambattista Vico*. Chicago, London, 1953.

Castellani C. *Dalla cronologia alla metafisica della mente: saggio su Vico*. Bologna, 1995.

Collingwood R. G. *The Idea of History*. New York, 1967.

Corsano A. *Umanesimo e religione in G. B. Vico*. Bari, 1935.

Cristofolini P. *Vico et l'histoire*. Paris, 1995.

Croce B. *The Philosophy of Giambattista Vico*. New York, 1913.

Danesi M. *Vico, Metaphor and the Origin of Language*. Bloomington, 1993.

Ferrari G. *Il genio di Vico*. Lanciano, 1922.

Flint R. *Vico*. Edinburg, 1884, 1979.

Giarrizzo G. *Aequitas e prudentia: storia di un topos vichiano*. Napoli, 1977.

Grassi E. *Vico and Humanism: Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric*. Vol 3: of Emory Vico studies / Ed. D. P. Verene. New York, Bern, 1990.

Grimaldi A. A. *The Universal Humanity of Giambattista Vico*. New York, 1958.

Haddock B. A. *Vico's Political Thought*. Swansea, 1986.

Harrison R. P. *Forests: The Shadow of Civilization*. Chicago, 1992.

Lilla M. G. B. *Vico: The Making of an Anti-Modern*. Cambridge, 1993.

- McAllister D. W. *The Reconstruction of Giambattista Vico's Theory of the Cycles of History, with Applications to Contemporary Historical Experience*. Albuquerque, 1983.
- Mali J. *The Rehabilitation of Myth: Vico's New Science*. Cambridge, 1992.
- Mazlish B. *The Riddle of History. The Great Speculations from Vico to Freud*. New York, 1966.
- Miller C. *Giambattista Vico: Imagination and Historical Knowledge*. New York, 1993.
- Mooney M. *Vico in the Tradition of Rhetoric*. Princeton, 1985.
- Patella S. *Senso, corpo, poesia: Giambattista Vico e l'origine dell'estetica moderna*. Milano, 1995.
- Pompa L. *Vico's Theory of the Causes of Historical Change*. Tunbridge Wells, Kent, 1971.
- Pompa L. *Human Nature and Historical Knowledge: Hume, Hegel and Vico*. Cambridge, 1990.
- Poviliūnas A. Renesanso pasaulėžiūra ir Dž. Viko istorijos filosofija // *Problemos*. 1987. Nr. 37.
- Rossi P. *The Dark Abyss of Time: The History of the Earth and the History of Nations from Hooke to Vico*. Chicago, 1984.
- Schaeffer J. D. *Sensus Communis: Vico, Rhetoric and the Limits of Relativism*. Durham, 1990.
- Stephenson Ch. L. *Giambattista Vico and the Foundations of a Science of the Philosophy of History*. Albuquerque, 1982.
- Šaulauskas M.-P. Homo liberalis ir Vakarų kultūros filosofija // *Krantai*. 1991, sausis.
- Tagliacozzo G. White H. V. co-eds. *Giambattista Vico: An International Symposium*. Baltimore, 1969.
- Tagliacozzo G., Verene D. Ph. (eds.) *Giambattista Vico's Science of Humanity*. Baltimore, 1976.
- Tagliacozzo G., Mooney M., Verene D. Ph. eds. *Vico and Contemporary Thought* (2 vols. in 1). Atlantic Highlands, N. J., 1979.
- Tagliacozzo G., ed. / *Vico: Past and Present*. Atlantic Highlands, N. J., 1981.
- Tagliacozzo G., ed. *Vico and Marx: Affinities and Contrasts*. Atlantic Highlands, N. J., 1983.
- Tagliacozzo G. *The Arbor Scientine Reconceived and the History of Vico's Resurrection*. Atlantic Highlands, N. J., 1993.
- Vaughan F. *The Political Philosophy of Giambattista Vico: An Introduction to „La Scienza nuova“*. The Hague, 1972.
- Verene D. Ph. ed. *Vico and Joyce*. Albany, 1987.
- Verene D. Ph. *The New Art of Autobiography: An Essay on the „Life of Giambattista Vico Written by Himself“*. Oxford, 1991.
- White H. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore, London, 1973.
- White H. *Tropics of Discourse // Essays in the Cultural Criticism*. Baltimore, London, 1976.
- Tommaseo N. G. B. *Vico*. Torino, 1930.
- Гадамер Х.-Г. *Истина и метод*. Москва, 1988, с. 61–72, 438.
- Кроче Б. *Антология сочинений по философии. История. Экономика. Право. Этика. Поэзия*. Санкт-Петербург, 1999.
- Киссель М. А. *Джамбаттиста Вико*. Москва, 1980.
- Мальцева Ц. *Философско-эстетическая концепция Бенедетто Кроче. Диалог прошлого с настоящим*. Санкт-Петербург, 1996.

2. Romantinė istorijos samprata: Johannas Gottfriedas Herderis (1744–1803)

Herderio veikalas *Mintys iš žmonijos istorijos filosofijos* (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784–1791) konkuruoja su Vico *Naujuoju mokslu* datuojant klasikinės istorijos filosofijos pradžia. Collingwoodas, turėdamas galvoje Herderį, knygoje *Istorijos idėja* pastebi, kad Vico buvo surastas, buvo pastebėtas ir atgaivintas Vokietijoje. Tačiau nors Herderis ir atkreipė dėmesį į Vico 1777 metais, tačiau iki 1797 metų nė vienoje savo publikacijoje jo nepaminė, o vėliau detaliai Vico koncepcijos nenagrinėja ir panašumų tarp savęs bei Vico neįžvelgia¹.

Nepaisant to, ar Herderis savarankiškai priėjo prie kai kurių išvalgų, ar tiesiog nenurodė savo idėjų šaltinio², abu autoriai pirmieji domisi pačia universaliąja istorija, o ne geriausios politinės konstitucijos modeliu, bando tirti šios istorijos raidą, pasiremdami komparatyvistiniais kalbos bei mitinės sąmonės tyrimais.

Herderis vis dėlto skiriasi nuo Vico istorinės apžvalgos užmoju. Vico nepasižymėjo komparatyvistine erudicija. Jis domėjosi tik senąja Romos ir viduramžių istorija, kritiškai vertino egiptiečius bei kinus už tai, kad šie kėsinęsi į žydų tautos privilegiją būti seniausia tauta pasaulyje. Stipriausia Herderio *Minčių* dalis – skirtingų tautų unikalių bruožų aptarimas universalioje civilizacijų studijoje (X–XX knygoje). Jis pradeda labai iš toli ir sugeba apžvelgti žmonijos istoriją iki kryžiuočių karų.



Johannas Gottfriedas Herderis (1744–1803) – filosofas, literatūros kritikas, poetas. Gimė Morungene, Vokietijoje. Studijavo Karaliaučiuje, kur susipažino su Kantu.

¹ Žr. Fich M. W. Introduction // Vico G. *The Autobiography of Giambattista Vico*. New York, 1944, p. 67–68; Croce B. *The Philosophy of Giambattista Vico*. New York, 1964, p. 271.

² F. M. Barnardas, sekdamas Isajumi Berlinu, tvirtina, kad Herderis prie panašių į Vico išvadų priėjęs nepriklausomai nuo italų filosofo. Net kai jis patetiškai giria Vico, atrodo, jog jis tik paviršutiniškai susipažinęs su jo mintimis ir neįžvelgia jų abiejų panašumų (Barnard F. M. *Herder's Social and Political Thought*. Oxford, 1965, p. 110, n. 5).

Gamta ir istorija

Skaitytojas, kuris labiau domisi socialine žmonijos istorija ir mažiau – astronomi- niais, botanikos bei zoologijos atradimais (kaip šių eilučių autorė), turi apsišarvuoti kantrybe, pradėdamas tirti Herderio istorinės raidos viziją. Pirmosios knygos pir- mas sakiny s skaitytojui skelbia, jog „žmonių giminės filosofinė istorija, kad būtų ver- ta savo vardo, turi prasidėti nuo dangaus“³. I–V *Minčių* knygoje Herderis labai iš toli ir nuodugnai aptaria gamtines žmonijos žemiškos egzistencijos sąlygas. Pirmojoje knygoje Herderis skaitytoją informuoja, jog žmogaus gyvenamoji planeta yra žemė, kuri tik vienas iš dangaus kūnų, ji patyrusi daug katastrofų, kol įgavo dabartinę for- mą; žemė – tai rutulys, besisukantis apie savo ašį, apsuptas rūko sluoksnio ir veikia- mas kitų dangaus kūnų. Be to, žemė yra kalnagūbris, išskylantis virš jūros, ir jos kalnų kryptys daro įtaką žmonių istorijos raidai.

Šis Herderio sumanymas buvo unikalus, palyginti ir su Augustino, ir su Vico istorijos raidos vizijomis. Augustinas *Dievo valstybėje* atskyrė žmonių istoriją nuo dangaus kūnų įtakos. Vico antrosios knygos korolariume **Apie poetinę kosmogra- fiją** svarsto poetų–teologų polinkį stebėti dangaus kūnus ir juos sudievinėti. Tačiau Vico vis dėlto svarsto astronominių vienetų atspindžius pirmykščio žmogaus są- monėje, pats nesusitapatindamas su dangaus kūnų stebėtojais. Herderis – susita- patina. Ne kaip poetas–teologas, bet kaip mokslininkas, pasiryžęs išlaikyti objek- tyvias istorinio tyrimo metodologines nuostatas: tirti kiekvieno istorinio reiškinio atsiradimo *vietą ir laiką*. Žemės planeta Herderį domino kaip žmonijos istorijos vyks- mo vieta. Žmonija Herderiui atrodo esanti tokia, kokia yra, todėl, kad atsirado bū- tent šioje planetoje, su tam tikru būdu išsidėsčiusiais kalnagūbriais, jūromis ir kli- mato juostomis.

Herderis rašo romantinę istorijos filosofiją. Apšvietos racionalizmas radikalai prie- šina žmogų gamtai. Žmogus tampa laisvas ir autonomiškas tiek, kiek jis nepriklauso nuo gamtos, nugali savo prigimtinius polinkius, sakė Kantas. O Herderis siekia pa- grįsti nenutraukiamą ryšį ne tik tarp žmogaus ir socialinės, bet ir gamtinės aplinkos. Nuo pirmosios iki septintosios knygos jis rašo apie gamtinių faktorių įtaką žmogaus kūnui, nuo septintosios – pereina prie jų įtakos žmogaus dvasiniams sugebėjimams.

Žmogus planetoje gyvena ne vienas. Jį supa įvairiausia flora ir fauna.

Antrąją knygą Herderis pradeda teigdamas, kad žemė – plati įvairiausių organi- nių padarų kalvė, ir bando išvesti paraleles (galbūt poetines) tarp augalų ir žmogaus gyvenimo. Žmonių gyvenimas Herderiui primena augalų gyvenimą, nes „mes išsi- lukštename, augame, žydime, nuvystame, mirštame. Ir mus pakviečia į pasaulį ne- klausdami, ar mes to norime, ir niekas nesiteirauja mūsų, kokios mes norime būti lyties ir kokius turėti gimdytojus, kokioje dirvoje – skurdžioje ar derlingoje – gyventi ir nuo kokios – vidinės ar išorinės – dingsties numirti“⁴. Paralėlė su augalų gyvenimu leido Herderiui paryškinti svarbią mintį, kad gamta suteikianti gyvybinių jėgų, gamta ir atimanti jas. Šios gyvybinės jėgos persmelkia ir augalų, ir gyvūnų, ir žmogaus žė- mišką egzistenciją.

³ Гердер И. Т. *Идеи к философии истории человечества*, с. 13.

⁴ Ten pat, p. 40.

„Gyvūnai – vyresnieji žmonių broliai“, – rašo Herderis, pabrėždamas žinomą mintį, jog gyvūnai atsiradę anksčiau negu žmonės. Bet elgiai jie ne visada broliškai. „Dievui prilygstantį žmogų tai persekioja gyvatė, tai visokios bjaurybės, tai vaikosi jį tigras, tai pasiruošęs praryti ryklys“⁵.

Kodėl gamta taip elgiasi su žmogumi? – patetiškai klausia Herderis. Ir čia pat atsako: ji norėjusi, kad nedidelėje erdvėje gyventų kiek įmanoma daugiau ir įvairių gyvų būtybių. Ji siekusi pusiausvyros. Bet kuo tada žmogus skiriasi nuo gyvūnų, jei dėl gamtinės pusiausvyros jį gali teisėtai vaikytis tigras?

Herderis ketvirtame šios knygos poskyryje skuba pranešti, kad žmogus tarp *žemės gyvūnų* vis dėlto yra centrinė būtybė. Jis čia formuluoja lyginamosios anatomijos principus: palygina žmogų kaip gyvūną su kitais gyvūnais. Viena vertus, Herderis suformuluoja teoremą, teigiančią, kad žmogus yra tobuliausias iš visų gyvūnų, sujungiantis visus jį supančių rūšių bruožus. Kita vertus, panašumai tarp žmogaus ir gyvūnų, nors išoriškai ne visada matomi, atrodo Herderiui stebėtini. Šios knygos pabaigoje Herderis formuluoja vieningos gyvūnų ir žmogaus organinės sandaros prielaidas, o kitoje, trečiojoje, knygoje tai įrodinėja. Moliuskų ir vabzdžių anatominiai tyrimai⁶ liudija Herderio sumanymą labai kruopščiai (vokišku stiliumi) ir iš toli priartėti prie žmogaus fenomeno tyrimo.

Trečiosios knygos paskutiniame poskyryje Herderis palygina organinius žmonių ir kitų gyvūnų panašumus bei skirtumus ir daro išvadą, kad esminis bruožas, skiriantis žmogų nuo gyvūno, yra sugebėjimas vaikščioti stačiomis. Tokia kūno padėtis lemia ir žmogaus paskirtį, ir jo charakterį. Plačiau apie tai Herderis, vis labiau sureikšmindamas žmogaus kūno padėties faktą, kalba ketvirtojoje knygoje. Herderis kaip fiziologas tyrinėja santykį tarp smegenų apimties, kūno svorio ir jo proporcijų, pastebi, jog žmogaus vaikščiojimas stačiomis nulemia jo smegenų ir kartu proto ypatybes. Žmogui stovint ant kojų, jo smegenys atsидuria labai patogioje padėtyje, o išvaizda – išgražėja. Todėl atsiranda subtilūs jausmai, kalba ir menas. Tokia kūno laikysena žmogų padaro laisvą. „Gyvūnas, – rašo Herderis, – ne daugiau kaip vergas, prispaustas prie žemės, nors kartais jis ir pakelia galvą į viršų ir įtraukia kaklą, ilgisi laisvės“. Tačiau jo siela nesubrendusi laisvei. „O žmogus pirmas paleistas į laisvę, kadangi jis vaikšto išsitiesęs. Jis įgyja svarstyklės, kuriomis jis sveria gerį ir blogį, jis gali pasakyti, jis gali rinktis“⁷.

Herderis atsargiai ir su tėviška meile apžiūrinėja ir aprašinėja iš pirmųkščio žmogaus plaukuotumo stadijos išsilukštenusį žmogaus kūną, pastebi jo *švelnią, bet stiprią* odą, atlaikančią įvairius klimato pokyčius. Vaikščiodamas stačiomis, žmogus patiria gėdą. Šis jausmas skatina rasti menus, nešioti drabužius, kurie įgalina žmogų paplisti po pasaulį. Padori žmogaus kūno laikysena esanti stačia ir graži, tokia, kokį žmogų sukūrė Dievas. Visa tai apgaubia humaniškumo dvasia, kurią tirti ir esanti tikroji žmonijos istorijos užduotis⁸.

⁵ Ten pat, p. 45.

⁶ Žr. Ten pat, p. 62–63.

⁷ Ten pat, p. 101.

⁸ Žr. ten pat, p. 111.

Humaniškumas ir nemirtingumas

Sąvoka *humaniškumas* (*Humanität*) buvo dominuojanti Herderio laikais sociokultūrinė kategorija. Ji tampa viena svarbiausių Herderio istorijos filosofijos sąvokų. Jis vartoja ją dviem priešingomis prasmėmis. Viena vertus, humaniškumas nurodo tai, ką žmogus gali pasiekti, pasiremdamas gamtos suteiktomis savo organizmo savybėmis. Kita vertus, humaniškumas Herderio istorijos sampratoje suprantamas kaip aukščiausias žmonijos tikslas. Šioje dviprasmybėje, pastebi Barnardas, glūdi sąvokos loginis silpnumas, bet kartu – ir jos, kaip socialinio idealo, stiprybė. Jos įkvepianti galia kaip tik ir kyla iš šio praeities, dabarties, ateities, realybės ir galimybės lydinio. „Humanität dabar reiškė perimamumą ir vienybę. Iš fiksuotos normos ji tapo dinamišku principu, kintančių žmogaus siekimų amžių sekoje principu. Kiekvienu laiku ir kiekvienoje vietoje Humanität atspindi ypatingą būdą, kuriuo žmogus pasiekia požiūrį į socialinį gyvenimą, priderantį jo žmogiškai prigimčiai“⁹.

Religija esanti aukščiausia humaniškumo forma, rašo Herderis. Toliau paraleliai pakartoja ir Vico *Naujajame moksle* randamą mintį, teigiančią, kad „net pačios laukiniškiausios tautos turi religiją, nė viena tauta negali visiškai be jos apsieiti, lygiai taip pat nerasta žemėje būtybių, kurios turėtų žmonių išvaizdą ir protinius sugebėjimus ir galėtų apsieiti be kalbos, be santuokos, be nors ir keleto žmogiškų papročių bei įpročių“¹⁰.

Pagrindinis Croce's argumentas, atiduodantis pirmenybę Herderiui kaip istorijos filosofijos pradininkui, buvo tas, kad Vico mintis dar buvusi apribota transcendentijos idėjos, kuri neleidusi jam pamatyti realybės vienovės ir pažinti žmogaus gyvenimo pilnatvės. Filosofas, anot Croce's, užleidęs vietą katalikui¹¹.

Tačiau ir Herderis neišvengė panašių spąstų. Socialinio tyrinėtojo objektyvumą tai vienur, tai kitur pakeičia metafizinės spekuliacijos ir moralistinis patosas.

Kaip ir Vico, Herderis pripažįsta Apvaizdos, darančios žmogui auklėjamąjį poveikį, būtinumą. Atsisakęs Dievo žmogus taps „pačia laukiniškiausia būtybe visoje žemėje“, todėl reikia, kad jis pažintų Dievo dėsni gamtoje ir kaip vaikas pamėgdžiotų savo tėvo tobulumą“¹². Ketvirtąją knygą Herderis užbaigia teiginiu, kad žmogus yra sukurtas siekti nemirtingumo. Nemirtingumo viltis galinti užgimti stebint gamtą.

Taip Herderis pamažu pereina prie labiausiai kritikus stebinusios metafizinės įžvalgos. G. A. Wellso pastebėjimu, penktojoje knygoje Herderis prieštarauja tam, ką jis rašė pirmosiose keturiose, – žmogaus kaip gamtinės būtybės sampratai¹³.

Penktojoje knygoje Herderis vėl grįžta prie metafizinių svarstymų apie sielos nemirtingumą. Visata jam atrodo persmelkta gyvybinės jėgos. Visi įvairūs organizmų tipai atitinka skirtingus lygmenis sielų, kurios persikūnija viena į kitą ir siekia tobulėti. Nesustoja ir žmogaus branda, auga „vidinis dvasinis žmogus“. Tačiau visiškai išaugti žemėje jis negali. Todėl žmogaus egzistavimo tikslas nurodąs kitą – nežemišką gyvenimą. Žemė – tik praktinių pratybų ir pasiruošimo tikrajam humaniškumui vieta.

⁹ Barnard F. M. *Herder's Social and Political Thought*. Oxford, 1965, p. 109.

¹⁰ Гердер И. Т. *Идеи к философии истории человечества*, с. 112.

¹¹ Croce B. *The Philosophy of Giambattista Vico*, p. 145.

¹² Гердер И. Г. *Идеи к философии истории человечества*, с. 113.

¹³ Wells G. A. *Herder and After. A Study in the Development of Sociology*. The Hague, 1959, p. 42.

Gerai, jei humaniškumo užuomazgos, kurios gali sužydėti tik kitose, nežemiškose sąlygose, čia išleidžia savo daigus. Herderis nelinkęs spėlioti, kokia bus reali tolimesnė žmogaus padėtis. Jis siūlo gilintis į ateitį ne protu, o tikėjimu.

Dar vienas penktosios knygos pabaigos argumentas, kalbantis apie žmogaus nemintginumą, prieštarauja ankstesniam filosofo sumanymui. Gamtos rūšys sudaro nuoseklias serijas, kur kiekviena sekanti rūšis yra šiek tiek sudėtingesnė už prieš tai buvusią. Žmogus žemėje – sudėtingiausia būtybė. Žemėje už jį sudėtingesnių nėra. Iš to Herderis daro išvadą, kad „jeigu žmogus yra aukščiausia grandis, uždaranti žemiškosios organizacijos grandinę, dėl tos pačios priežasties jis turi pradėti aukštesnio lygio būtybių žemiausiąją grandį; todėl žmogus, matyt, grandis, jungianti dvi kūrinijos sistemas“¹⁴. Kaip pastebi Herderio darbų tyrinėtojas R. Haimas, čia paties Herderio fantazija pasiekia kraštutines svajingumo ribas¹⁵. Šį Herderio sumanymą, recenzuodamas pirmąją *Minčių* dalį, labiausiai ir kritikavo Kantas¹⁶.

Geografija ir tautų psichologija

Nuo šeštosios knygos Herderis ima nagrinėti tautų skirtumus, aiškina, kaip skirtingos geografinės sąlygos ir genetiniai faktoriai veikia žmonių kūno sandarą, o per ją ir fiziologinius bei psichologinius bruožus, nacionalinius charakterius (*Volkgeist*), taigi ir istorijos ypatybes.

Apie geografinių faktorių įtaką tautų psichologijai ir istorijai rašė prancūzų sociologas ir filosofas Jeanas Bodinas (1530–1596) knygoje *Lengvo istorijos supratimo metodas* (*Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, 1566). Kiekvienos tautos ydas sąlygoja, anot Bodino, jos prigimtis, „tai apie kiekvienos tautos istoriją reikia spręsti remiantis jos papročiais ir polinkiais, o ne piktžodžiauti. Pietiečių nuosaikumas taip pat nenusipelno pagyrimo, kaip nenusipelno pasmerkimo girtavimas, kuriuo kaltinami skitai. Juk pietiečiai dėl (vidinės) šilumos stokos nuolat persivalgo ir persigeria. Tuo tarpu skitai, net ir norėdami, sunkiai gali susilaikyti, nes yra skatinami vidinės šilumos ir stokoja protinių sugebėjimų“¹⁷.

Apie tai rašo ir Herderis. Pabrėždamas genetinių ir geografinių faktorių svarbą istorijai, Herderis radikaliai skiriasi nuo Vico. Pastarasis nors ir fantazavo apie milžinų kūno išdidėjimą, vis dėlto labiau domėjosi tautų sąmonės vidiniu turiniu, bet ne išore. Herderis pradeda nuo išorės.

Šeštojoje knygoje rafinuoto esteto žvilgsniu žvelgia į kūrų ypatybes tautų, gyvenančių netoli Šiaurės ašigalio, Azijos kalnagūbrių, Afrikoje, šiltųjų jūrų salose, Amerikoje. Herderis palygina tautas pagal savo paties estetinius kriterijus: jis neteigia, kad kiekviena tauta yra savaip graži. Kuo arčiau šiltųjų kraštų, tuo kūno sandara gražesnė. Patys gražiausi žmonės gyvena Kašmyre. O laplandų išvaizda negalėtų pakerėti Herderio skaitytojo: „Skrustikauliai užima beveik visą veidą, burna nuo to pasidaro ma-

¹⁴ Гердер И. Г. *Идеи к философии истории человечества*, с. 134.

¹⁵ Гайм Р. *Гердер, его жизнь и сочинения*. Москва, т. 2, 1888, с. 228.

¹⁶ Žr. *Interpretatoriai ir kritikai*.

¹⁷ Bodenas Ž. „Lengvo istorijos supratimo metodas// *Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas*. V., 1984, p. 469.

ža ir apvali, plaukai – tiesūs, nes trūksta subtilių sulčių, kurios kiltų į viršų ir augintų minkštus subtilius plaukus, akyse nesimato šviesos“¹⁸. „Gyvenimo sulčių“ trūkumas nesuteikia grenlandams pakankamai energijos. „Kraujas teka lėčiau, širdis plaka vangiau ir todėl lytinis instinktas išreikštas silpnai.“ O šiltuosiuose kraštuose, Herderio pastebėjimu, jis siaubingai išauga. Tačiau nejausdami dirgiklių, šio klimato gyventojai gyvena ir miršta taikiai. Bodinas, beje, kitaip nei Herderis, apibrėžia santykį tarp klimato juostos ir tautos „vidinės energijos“: „Reikia pasakyti, kad tie, kurie gyvena Šiaurėje, <...> šilumą turi savyje ir yra šildomi iš vidaus; tuo tarpu pietiečiai, kadangi jie daugiau šilumos gauna iš saulės, mažiau jos turi savyje“¹⁹. Tačiau, Bodino pastebėjimu, tų tautų, kurių stipresnis kūnas, silpnesnis – protas. „Pietiečiai, nuo seno linę į mąstymą, kuris tinka juodajai tulžiai, tapo pačių nuostabiausių mokslų pradininkais ir kūrėjais; jie atskleidė gamtos paslaptis, sukūrė matematikos pagrindus, pagaliau jie pirmieji sugebėjo išvelgti religijos ir dangaus kūnų reikšmę ir prigimtį. Skitai, kurie buvo mažiau tinkami mąstymui (dėl gausumo proto ir skysčio, kuriais jų protas yra taip užlietas, kad vargiai gali pasireikšti), savaime veržėsi į tai, kas susiję su pojūčiais, t. y. į amatus. Taigi šiauriečių dėka atsirado visokiausia mechanika, kariniai svaidymo prietaisai, (metalų) lydymas, knygų spausdinimas ir visa, kas susiję su metalurgija“²⁰.

Nei Bodinas, nei Herderis savo išvalgų niekada nepagrindė empiriniais antropologiniais tyrinėjimais.

Septintojoje knygoje Herderis teigia, kad, nepaisant kūno sandaros įvairovės, žmogaus prigimtis visur esanti viena ir ta pati. Viena žemėje gyvenanti žmonių rūšis prisitaikė prie visų egzistuojančių klimatų. Tačiau svarbiau nei klimatas (*Klima*), rašo Herderis, yra genetinė tautos jėga (*Kraft*). Genetinė jėga – tai kurianti gamtos galia, gimdanti naujus organizmus. „Gyvybinis sugebėjimas – įgimtas, organinis, genetinis gamtos jėgų pagrindas manyje, vidinis mano egzistavimo genijus“²¹.

Kas vis dėlto svarbiau: genetinė jėga ar klimatas? Herderis neišveda vienos formulės. Atsakant į šį klausimą, anot jo, reikia sieti istoriją ir geografiją. Pavyzdžiui, stebint portugalų išeivių gyvenimą Afrikoje, ispanų, olandų, anglų, vokiečių – Indijoje ar Amerikoje, matome, kad vienu atveju – dominuoja naujasis, kitu – santūrus europietiškas gyvenimo būdas. Nereikia galvoti, teigia Herderis, kad žmonės, persikėlę į kitą kraštą, galėtų jį paversti Europa. Dviejų skirtingų tos pačios tautos individų mąstymo būdas turi kur kas daugiau panašumų negu dviejų skirtingų tautų dviejų individų mąstymo būdas.

Šioje vietoje, pastebi Barnardas, Herderio genetinių jėgų teorija rizikuoja tapti cikliška. Neįmanoma nusakyti, kuris faktorius yra lemiantis: ar tas, kad individas gimsta su duotu tautiniu mentalitetu, ar aplinkybė, kad jis gimsta duotoje aplinkoje (*milieu*). „Taip pat sunku suprasti, kaip įgimto mentaliteto idėja yra suderinama su Herderio epistemologiniu antiapriorizmu. Galiausiai viską sukomplicuoja Herderio prielaida, kad dėl įgimtų bruožų ir aplinkos faktorių tarpusavio santykių įgimti bruožai taip gali pasikeisti, kad įgyti ir įgimti bruožai susimaišo“²².

¹⁸ Гердер И. Г. *Идеи к философии истории человечества*, с. 141.

¹⁹ Bodenas Ž. Lengvo istorijos supratimo metodas // *Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas*, p. 467.

²⁰ Ten pat, p. 468.

²¹ Ten pat, p. 183.

²² Barnard F. M. *Herder's Social and Political Thought*, p. 121.

Herderio istorizmas

Vienas svarbiausių Herderio romantinės istorijos filosofijos bruožų – laisvė nuo bet kokios apriorinės schemos tiriant istoriją. Jis nieiškio vieno principo istorijai sieti, nepėriodizuoja istorinio laiko į amžius ar epochas (kaip Augustinas, Joachimas Florietis, Vico, o vėliau – Kantas, Hegelis, Marxas). Jis domisi ir akivaizdžiai žavisi istorijos įvairove. Aštuntosios knygos pradžioje Herderis nusako savo santykį su istorijos filosofija: „Istorijos filosofijos pagrindu gali būti ne abstrakcija, o tik pati istorija“²³. Tačiau filosofui iškyla užduotis susieti faktų daugybę, juos apibendrinti ir padaryti išvadas. Nepavykus tai padaryti, galima gauti klaidingą vaizdą. Herderis tarsi pats jaučia grėsmę pasirinktam induktyviam istorijos filosofijos rašymo būdui. Tačiau nusprendžia vis dėlto juo sekti: „Geriau plaukioji arti krantų prisilaikant patikimų faktų“²⁴.

Kaip pastebi Haydenas White, „išskirtinis Herderio įnašas į devynioliktojo šimtmečio istorijos jausmą ir yra gyvenimo formų įvairovės jausmas, sugebėjimas pajauti įvairovės vienybę, struktūros pakeitimas procesu kaip istorijos supratimo būdu“²⁵. Todėl Herderis, nepaisant to, kad savo sumanymu jis vis dėlto rašė istorijos filosofiją, dažnai minimas šalia kitų savo laikmečio ir vėlyvesniųjų istoristų – Rankė’s, Niebuhiro, Humboldto, Burkhardto, siekusių išlaisvinti istoriją iš filosofinių spekuliacijų, akcentavusių atskirybę, o ne bendrybę, induktyvius, o ne deduktyvius istorijos tyrimo metodus. „Istorizmas, – pastebėjo Benedetto Croce, – tai yra manymas, kad pats gyvenimas ir yra istorija“. Šiuo aspektu Herderis yra istoristas. Herderio istorizmas – tai romantizmas. Svarbiausiu dalyku gyvenime Herderis laikė ne filosofinę refleksiją, o, panašiai kaip ir Nietzsche, vidinę sielos jėgą, kuri reiškiasi, kai žmogaus jausmai žvalūs ir sveiki, kai jo protas nuolatos užimtas realiomis gyvenimo problemomis. „Padėkokime Apvaizdai, kad ji visos žmonių giminės nesukūrė pernelyg rafinuotos, o Žemės nepavertė mokslininkų auditorija“²⁶, – ironiškai pastebi Herderis.

Herderis žavėjosi individualybe. Kiekvienos tautos unikalumą jis bandė paaiškinti ne kuo kitu, o tik jos atsiradimo laiku ir vieta. „Visur mūsų žemėje atsiranda tai, kas gali joje atsirasti“, – rašo Herderis dvyliktojoje knygoje. Nė viena tauta nėra pakopa į kitos tautos tobulumą, jos atsiradimas nerealizuoja jokio aukštesnio tikslo. Kiekviena tauta yra tokia, kokia ji yra. Jos atsiradimas „priklauso iš dalies nuo geografinės padėties ir vietos poreikių, iš dalies – nuo laiko ir atsitiktinių aplinkybių, iš dalies – nuo įgimto ir susiklosčiusio tautos charakterio“²⁷. Kodėl egzistavo žemėje išsilavinę graikai? – klausia Herderis tryliktojoje knygoje ir atsako: Todėl, kad jie egzistavo, o egzistuodami, esant tokioms sąlygoms, ir tegalėjo būti išsilavinusiais graikais. Kodėl Aleksandras išvyko į Indiją? „Todėl, – atsako Herderis, – kad jis buvo Aleksandras, Filipino sūnus, ir sekdamas savo tėvo sumanymais, savo tautos veiksmais, savo elgesiu ir charakteriu ir dar prisiskaitęs Homero, jis nematė geresnio užsiėmimo“²⁸.

²³ Гердер И. Г. *Идеи к философии истории человечества*, с. 193.

²⁴ Ten pat, p. 193.

²⁵ White H. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-century*. Baltimore, London, 1973, p. 75.

²⁶ Гердер И. Г. *Идеи к философии истории человечества*, с. 223.

²⁷ Ten pat, p. 344.

²⁸ Ten pat, p. 387.

Likdamas iki galo nuoseklus, Herderis, matyt, neturėjo kelti klausimo apie žmogijos buvimo žemėje prasmę. Į klausimą *kodėl žmonija egzistuoja?*, sekdamas savo koncepcijos logika, jis turėjo atsakyti: *todėl, kad ji egzistuoja*, nes susiklostė tam tikros laikos, vietos bei kitos klimato sąlygos. Tačiau Herderis atsakė kitaip.

„Istorijos tikrovę maštant kaip jėgų žaismę, – pastebi Gadameris, – šios idėjos akivaizdžiai nepakanka parodyti jos vienybės būtinumui. Ir žmogaus apraiškų turtin-gumo idealas, kuriuo vadovavosi Herderis bei Humboldtas, patys savaime nepagrindžia tikros vienybės. Turi egzistuoti *kažkas*, kas iškeliamas kaip kelią nurodantis tikslas nenutrūkstamoje kaitoje“²⁹.

„Netgi painiausioje žmonių giminės istorijoje mes sugebėsime atpažinti Dievo tikslus ir ketinimus“³⁰, – rašo Herderis devintojoje knygoje. Žmogus gimsta be instinktų ir tik auklėjimo bei lavinimo dėka tampa žmogumi. Žmonijos istorija ir yra ta vieta, ta dirbtuvė, kur vyksta nenutrūkstamas, kartą su karta susiejantis auklėjimo procesas. Auklėjama ne visa žmonių rūšis ar giminė (Herderis šioje vietoje vengia bendrų visuotinių sąvokų), auklėjamas kiekvienas žmogus. Atskirų auklėjamų individų grandinė ir sudaro žmonijos istoriją. Individaus auklėja visų pirma kalba, kurios dėka individas susisieja su tradicija ir su kultūra. Kiekvienoje kalboje, – čia Herderis mąsto labai panašiai į Vico, – atsispindi tautos protas ir charakteris. Kalbose galima išvelgti tautos dvasios amžių. „Štai tautos, išgyvenančios jaunystę, štai tautos, įžengiančios į jaunystę. Štai brandžios tautos, ir galiausiai – nusenusias“³¹. Istorijos filosofijos tikslas ir esąs, anot Herderio, pasekti kartų grandinės tradiciją.

Etnocentrizmas ar kosmopolitizmas?

Kita vertus, Herderio mintis apie istorijos filosofijos tikslą išryškina dar vieną jo romantinės istorijos sampratos bruožą. Švietėjai, pradėdant Hobbesu, Locke'u, Rousseau ir baigiant Kantu, visuomenę traktavo kaip atskirų atomarinių vienetų, individų gyvenimo lauką. Nepriklausomi individai sudaro visuomeninę sutartį. Herderiui tokia visuomenės vizija atrodo pernelyg mechaniška ir politizuota. Jo koncepcijoje individas organiškai susijęs ne tik su gamtine, bet ir su kultūrine aplinka. Jis niekada nebūna atsietas nei nuo tradicijos, nei nuo aplinkos.

Į valstybę Herderis nežiūri kaip neišvengiamą žmonių istorijos institutą, skirtą žmonių iracionalumui riboti. Machiavelli, sekdamas Hobbesu, teigėsiu, kad *žmogus žmogui yra vilkas*, rašė apie žmonių prigimties nepatikimumą, o Kantas – apie asoci-alų socialumą, t. y. apie iracionalią žmogaus prigimtį, skatinančią jį konkuruoti ir neleidžiančią jam gyventi harmonijoje su kitais. Herderis, priešingai, manė, kad žmogus iš prigimties yra socialus. „Argi žmogus elgiasi kaip laukinis žvėris su panašiais į save, argi jis nelinkęs į žmogišką bendruomenę?“ – stebisi Herderis. Nei žmogaus išorė, nei tai, kaip jis gimsta pasaulyje, neliudijanti jo asocialumo. „Žmogus prasideda meilės glėbyje, jį savo krūtimi maitina meilė, jį auklėja žmonės, iš jų jis gauna

²⁹ Гадамер Х.-Г. *Истина и метод*. Москва, 1988, с. 256.

³⁰ Гердер И. Г. *Идеи к философии истории человечества*, с. 232.

³¹ Ten pat, p. 240.

daug gėrybių, kurių nenusipelnė“³². Ne karas, o taika yra natūrali žmogaus būseną. Karas – nenormalių, iškreiptų žmonių santykių rezultatas. Suvaryti į ankštą erdvę ir tarpusavyje konkuruojantys politikai, mokslininkai, menininkai nėra visa žmonija. Laukiniai gyvena vienas šalia kito taikiai, mano Herderis.

Herderis polemizuoja su pernelyg dideliu valstybės sureikšminimu. Daug tautų gyvena be valstybės ir yra laimingos. Be to, „gamta auklėja žmones šeimomis, ir pati natūraliausia valstybė tokia, kurioje gyvena viena tauta su jai būdingu tautiniu charakteriu“. Valstybės vadovas turėtų puoselėti tai, kas tautoje susiklostė natūraliai, nes tauta yra „toks pat natūralus augalas kaip šeima“, todėl valstybės įtakos didinimas, chaotiškas įvairių žmonių rūšių bei genčių sumaišymas po vienu stogu esąs nenatūralus dalykas³³. Šioje vietoje Herderis teoriškai pagrindžia tautinės valstybės monolitiškumą. Taip jis pradeda šiuolaikinį teorinį nacionalizmą. Popperis knygoje *Atvira visuomenė ir jos priešai*, nurodydamas totalitarinio mąstymo teorines ištakas, cituoja kaip tik šią Herderio *Minčių* vietą. „Būtina prisiminti, – gina Herderį nuo kaltinimų nacionalizmu jo tyrinėtojas Wellsas, – jog Herderis skatino vokiečius mylėti Vokietiją tuo metu, kai jie iš viso savęs nelaikė vokiečiais, bet laikė save Saksonijos, Prūsijos etc. piliečiais“³⁴. Wells nurodo visai kitą *Minčių* vietą, liudijančią Herderio nacionalizmo produktyvumą, palyginti su abstrakčiu kosmopolitizmu. Laukinio, mylinčio savo gentį ir šeimą, lūšnoje svetimšaliui gali atsirasti daugiau pagarbos, šilumos ir vietos negu abstraktaus kosmopolito širdyje, sako Herderis. Mes pacituosime kitą vietą, kur Herderis stabdo europietį nuo pernelyg didelio savo pranašumo prieš kitų kontinentų gyventojus jausmą: „jeigu tavo karo laivas plaukia į Taitį, o patrankos griaudėja Gabriduose, tai tu nesi nė kiek protingesnis už čiabuvių ar aborigeną ir nė kiek ne miklesnis už jį – juk jis moka valdyti savo valtį, o pastatė ją plikomis rankomis“³⁵. Herderiui visa Žemė atrodė kaip didžiulis namas, su daugybe kambarių, kuriuose visoms tautoms užtenka savo vietos. Savo tautai jis neišskyrė „didesnio ploto“. Tik vienoje vietoje jis trumpam pasiduoda šiokiam tokiam nacionaliniam sentimentui. Pastebėdamas, kad apie kiekvienos tautos kultūrą galima spręsti pagal jos santykį su moterimi (pasmerkęs daugeliui tautų būdingą vyro dominavimą, o antra vertus – ir moters charakterio klasingumą bei nepastovumą), Herderis leidžia sau šiokią tokią patriotizmą, teigdamas, kad „mažai yra tautų, kur vyras taip vertintų moters dorybes kaip senojoje Vokietijoje“³⁶. Tačiau vertindamas tautų nacionalinius bruožus, Herderis savo tautos atžvilgiu siekia išlikti bešališkai kritiškas.

Pats netinkamiausias tautos bruožas Herderiui atrodo karingumas (ši Herderio mintis skatina jį išbraukti iš totalitarizmo teorinių protėvių). Karingi buvę persai, romėnai, karingi ir vokiečiai. Dvyliktojoje knygoje Herderis rašo: „Jeigu humaniškas kada nors įsitvirtins žmonių karalystėje, pirmiausia, ką reikės padaryti, tai išguiti beprotišką nukariavimų dvasią iš žmonijos istorijos, kuri pati priartėja prie žūties per kelias kartas“³⁷. Gamta tarsi pati keršija skriaudikams. Dėl karingumo žlugo Per-

³² Ten pat, p. 212.

³³ Ten pat, p. 249.

³⁴ Wells G. A. *Herder and After, A Study Development of Sociology*. The Hague, 1959, p. 58.

³⁵ Гердер И. Г. *Идеи к философии истории человечества*, с. 243.

³⁶ Ten pat, p. 216.

³⁷ Ten pat, p. 323.

sija, žlugo Roma. „Tautų teisė, visos žmonijos teisės negali būti sutryptos taip, kad nekiltų kerštas“, – rašo Herderis keturioliktojoje knygoje apie Romos žlugimą. Ir jeigu yra istorija, mokanti šios gamtos tiesos, – tai Romos istorija³⁸. Nereikėjo jokio plebso, jokio senato ir jokių vergų. Karinga Romos dvasia pražudžiusi pati save. Lygiai tokį pat karingumo bruožą Herderis išvelgia ir vokiečių nacionaliniame charakteryje. Nuolatos kariaujančią su romėnais, vokiečiams ėmė trūkti kitų dorybių, pastebi jis šešioliktojoje knygoje. Jie nenoriai dirbo žemę, klajoję iš vienos vietos į kitą. Jei viena gentis leisdavosi į kelionę, prie jos prisijungdavo kitos, taip susidarydavo kariuomenė. Gyvenimo būdas buvo pakankamai totoriškas – ne visiškai pritariamai konstatuoja Herderis.

Kitos tautos savo darbštumu ir taikumu nusipelno didesnės Herderio simpatijos. Jis akivaizdžiai žavisi išnykusios etruskų tautos kultūros laimėjimais. Etruskai mokėjo statyti namus, turėjo savo mano stilių, savo įstatymus. Pakankamai palankiai Herderis vertina ir slavų tautų ypatybes. „Jie buvo mielaširdingi ir svetingi iki išlaidumo, mėgo kaimo laisvę, buvo paklusnūs ir nuolankūs, priešiški plėšikavimui ir grobimui“. Slavų tautos norėjusios gyventi taikiai ir būti paliktos ramybėje, jos nekūrė armijos, bet tai jas pražudė, todėl „daugelis tautų, ypač vokiečiai, jų atžvilgiu didžiai nusidėjo“³⁹, – rašo Herderis šešioliktojoje knygoje.

Jeigu ką ir skatino Herderis savo knygoje *Mintys iš žmonijos istorijos filosofijos*, tai tolerantišką tautų bendrabūvį, atvirumą vertinant savo ir svetimų tautų ypatumus. Herderio istorijos sampratai nedera taikyti nei nacionalizmo, nei kosmopolitizmo etiketės. Juolab Herderio nedomino politinės šių nuostatų implikacijos. Jį domino tautų pasaulio įvairovė.

Europocentrizmas

Tautų apraiškų įvairovės palankaus vertinimo kontekste labai netikėtai ir kaip svetimkūnis yra Herderio europocentrizmas, išryškėjęs šešioliktojoje ir dvidešimtojoje knygoje.

Herderis iškelia labai svarbų istorijos filosofui klausimą: kur buvo sukurtas pirmasis žmogus ir kur gyveno pirmieji žmonės žemėje? Žmonės neatsiradę kaip moliuskai – visose žemės vietose. Jie atsirado iš dviejų žmonių – Adomo ir Ievos ir tik viename žemės taške. Herderis, kaip ir Vico, bando pasekti žmonijos kilmę, tyrinėdamas mitus. Jis pasiremia Senojo Testamento legenda kaip seniausiais žmonijos istorijos puslapiais. Senojo Testamento legendą, išvalę iš jos „poetinius papuošalus“, Herderis susieja su Tolimųjų Rytų tautų legendomis. Kur buvo tas sodas, kuriame Kūrėjas apgyvendino trapų ir bejėgį kūrinį – žmogų? Kultūros ir istorijos raida, rašo Herderis, rodo, kad žmonija atsiradusi Azijoje – kažkur tarp Kinijos ir Tibeto, galbūt Indostane. Tai liudija šių tautų mitai. Kalnuotų Azijos tautų legendos kalba apie rojų, tarpstantį aukštame kalne, kurio gyvasis šaltinis teikia gyvybę visam pasauliui. Mes nežinome, pastebi Herderis, kaip vadi-

³⁸ Ten pat, p. 408–409.

³⁹ Ten pat, p. 471.

no pirmąjį žmogų ir kokia kalba jis kalbėjo. Vardas *Adomas* reiškė tik iš žemės padarytą žmogų, o vardas *Leva* reiškė – gyva. Šie vardai, teigia Herderis, tai istorijos simboliai⁴⁰.

Nuo vienuoliktosios knygos Herderis pradeda skirtingų civilizacijų apžvalgą, kurios kryptingumas niekaip neleidžia Herderi įtarti europocentrizmu. Kaip ir vėliau Hegelis savo paskaitose, jis pradeda ne nuo Europos, o nuo Tolimųjų Rytų – Kinijos, Tibeto, vėliau pereina prie Indijos. Herderis šios Rytų istorijos neįterpia (kaip vėliau Hegelis) į jokią laisvės idėjos išisąmoninimo tarpsnį. Jis teigia, kad kinai buvo tokie, kokie buvo dėl savo tautinio charakterio ypatumų, vadinasi, dėl tų sąlygų, kuriose jie susiformavo. Tačiau nepaisant kinų tautinių bruožų unikalumo, Herderis vis dėlto jiems turi priekaištų. Jo manymu, kinams „trūksta drąsos ir garbės jausmo“. Kaip ir Hegelis, Herderis nesvarsto, kad galbūt kinai turi jiems vieniems suprantamus garbės atskaitos taškus. Kritiško europiečio žvilgsniu Herderis konstatuoja: „jų garbė pavirto vaikišku paklusnumu, o jėga išsigimė į pamaivišką pagarbumą“⁴¹.

Priešingai Vico, neigusiam galimybę perduoti vienos tautos kultūros laimėjimus kitai paprasčiausiu patirties plitimo keliu, Herderis vis dėlto mano, kad bet kuri tauta, pasiekusi tam tikrą brandos lygį, daro poveikį savo kaimynams. Taip kinai paveikė japonus.

Po Kinijos Herderis pereina prie Tibeto. Hegelis Tibeto neminės, bet Herderiui ji atrodo unikali pasaulyje ekleziastinė valstybė. Nėra kitos tokios bažnytinės vadovybės, kuri valdytų taip ilgai, patikimai ir prisilaikydama dogmų. Tačiau jeigu kiekvienas Tibeto gyventojas, pastebi Herderis, klusniai vykdytų lamų įsakymus, nebebūtų jokio Tibeto. Pasibaigtų žmonių giminė, nes jie nenorėtų liestis vienas prie kito, dirbti žemę, užsiimti reikalais ar prekyba. „Jie išmirtų iš bado ir šalčio, skrajodami padebesiais“⁴². Bet, laimei, žmonių prigimtis stipresnė negu religiniai priesakai. Ir apskritai, nesusilaiko Herderis nuo savo kritinio vertinimo, jeigu pasaulyje yra šlykšti ir pasibaisėtina religija, tai Tibeto religija.

Vienuoliktojoje knygoje prasismelkusias europocentristines gaidas Herderis neutralizuoja išvadomis knygos pabaigoje, jomis pabrėždamas principinius faktorius, kurie neleidžia Tolimųjų Rytų vertinti europietiškais standartais: skirtingą geografinę padėtį, laiko aplinkybes, skirtingą rasinių tautų charakterį.

Toliau, kaip ir vėliau Hegelis, dvyliktojoje knygoje Herderis aptaria Artimųjų Rytų tautas (Babiloną, Asiriją, Chaldėją, Midiją, Persiją, Izraelį, Finikiją, Kartageną, Egiptą); tryliktojoje – Graikijos, keturioliktojoje – Romos istoriją, nuo šešioliktosios iki dvidešimtosios – Šiaurės Europos tautas. Herderis neieško kriterijaus, kad palygintų, kuo viena tauta pranašesnė už kitą. Tautos Herderio istorijos vizijoje neišsidėsto kaip Hegelio istorijos filosofijoje į aukštyn kylančią pažangos liniją. Jos tiesiog egzistuoja viena šalia kitos. Bet ar iš tiesų „Herderis nieko nevertina“⁴³, kaip mano White'as?

Ne visai taip. Herderis vertina. Pagal savo paties kriterijus. Bando išvelgti pozityvius ir negatyvius kiekvienos tautos bruožus. Kai kuriose tautose dominuoja, kaip ma-

⁴⁰ Ten pat, p. 285.

⁴¹ Ten pat, p. 295.

⁴² Ten pat, p. 303.

⁴³ White H. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-century*, p. 76.

tėme, pozityvūs (kūrybiškumas, taikumas), kai kuriose – negatyvūs (karingumas, klajokliškumas) bruožai. Žydu tauta, anot Herderio, buvo pirmoji tauta, turėjusi raštą. Ji sukūrusi mitą, pagal kurį galima atsekti pasaulio ir istorijos pradžia. Tačiau jų chronologijos supainiojusios vėlyvesnių tyrinėtojų protus. Šimtmečiais geologinė žemės istorija buvo brukama į keturiasdešimt tvano dienų. Net Newtonas, apgailestauja Herderis, daug energijos išleikvojo savo idėjas derindamas prie žydu chronologijos ir apokaliptės, užuot užsiėmęs kur kas naudingesniais dalykais. Ir apskritai, sako Herderis (prieštaraudamas savo ankstesniam teiginiui, kad dar nė vienos tautos laimingos nepadarė valstybė), ši tauta, sugadinta auklėjimo, nepriaugo iki politinės kultūros brandos savo pačios dirvoje ir todėl neįgijo tikro garbės ir laisvės jausmo. Moksluose, kuriuos jie plėtojo, visada reikėsi ne vaisinga dvasios laisvė, bet prisirišimas prie įstatymo bei tvarkos. Poskyrį apie žydus Herderis užbaigia kaip prasto skonio moralizuojantis pamokslininkas: „tai augalas, parazituojantis ant kitų nacijų kamienų, gudrių perpirkinėtojų padermė, išmėtyta po visą pasaulį, padermė žmonių, nepaisant priespaudos, neturėjusi garbės, nesvajojusi apie stogą virš galvos, niekada nesiilgėjusi tėvynės“⁴⁴.

Stebina, kad Herderis skatina europiečius būti atsargius ir iš savo prietarų pozicijų nevertinti nei negrų, nei laukinių, kai kartu jis pats linkęs kai kurioms tautoms suteikti garbės kodeksą, kai kurioms – ne. Regis, negrai ir laukiniai gerbtini tol, kol visi jie gyvena savo vietoje. Jei jie pajudėtų Europos link – Herderio akyse įgytų klajoklių ir negerbtinų tautų statusą. Šešioliktojoje knygoje Herderis rašo poskyrį dviprasmišku pavadinimu *Svetimos tautos Europoje*. Svetimoms Europai tautoms Herderis priskiria arabus, turkus, vėlgi žydus ir čigonus. Susitikimas su arabais buvęs naudingas, daugelis jų priėmė krikščionybę ir organiškai įėjo į Europos sudėtį (Ispanijoje ir Sicilijoje). Tuo tarpu nemokšos turkai sunaikinę daug meno kūriniių. „Kam reikalingi šie svetimšaliai Europoje, kam reikalingi šie aziatai, kurie po tiek amžių vis dar nori būti aziatais?“ – su jam nebūdinga agresyvia intonacija retoriškai klausia Herderis. Herderis dar sykį pakartoja mintį apie žydus kaip parazitinių augalą, prisisiurbusį prie visų Europos tautų. Tačiau, kita vertus, Herderis pripažįsta, kad nė viena Europos tauta negali ir negalėjo be jų apsieiti, kad jų dėka buvo sukurta daug kas gera, išplito arabų mokslas, medicina ir filosofija. Tačiau nieko panašaus Herderis negali pasakyti apie svetimkūnišką, stabmeldišką, pagrindinę tautelę čigonus. Iš kur jie⁴⁵? – vėl nepritariamai šūkteli Herderis, saugodamas Europos etninę švarą. Iš Azijos, – taip galima atsakyti Herderiui (tai jis ir pats pastebi). Kaip ir arabai, žydai bei turkai. Aziją Herderis laiko žmonijos atsiradimo lopšiu. Azijoje atsirado viskas – rašmenys, naminiai gyvūnai. Europa pati nieko neišradusi, sako Herderis. Čia galima paprieštarauti Herderiui: negi Europa turi prisiimti iš Azijos tik tai, kas jai naudinga ir paranku, o visa tai, kas neįtelpa į jos gyvenimo standartą, vadinti stabmeldiškumu ir svetimkūniškumu?

Paskutiniai Herderio didžiulio veikalo sakiniai liudija, kad spalvinga komparatyvistika tebuvo tik paralelinė linija, šalia pagrindinės – Europos istorijos. Kas gi domino Herderį iš tiesų? „Kokiais keliais Europa atėjo į kultūrą, kaip įgavo ji tą orumą, kuriuo pasižymi prieš visas kitas tautas“⁴⁶.

⁴⁴ Гердер И. Г. *Идеи к философии истории человечества*, с. 333.

⁴⁵ Ten pat, p. 473.

⁴⁶ Ten pat, p. 607.

Johannas Gottfriedas Herderis

Mintys iš žmonijos istorijos filosofijos

Trečia dalis

Penkioliktoji knyga

„Taigi istorijoje viskas yra laikina, ir užrašas ant istorijos šventovės skelbia: viskas yra menka, viskas pavirsta į dulkes. Mes mindžiojame mūsų protėvių palai-
kų dūlėsius ir žengiame viršum žlugusių ir prasmegusių santvarkų bei karalysčių.
Tarsi šešėliai šmėkštelėjo pro mus Egiptas, Persija, Graikija, Roma; tarsi šešėliai
pakyla šios valstybės iš savo kapų ir pasirodo istorijoje.

O jeigu valstybės santvarka pati save pergyveno, kas nelinkėtų jai ramaus ga-
lo? Ar atsirastų žmogus, kurio nenukrėstų šiurpas, kai, gyvendamas tarp gyvų
būtybių, jis atsidurtų senosios tvarkos laidojimo rūsyje, kuriame gyvieji netenka
šviesos ir būsto? Ir vos tik įpėdinis šias katakombas pašalina, jo palikuoniui tuoj
ima rodytis, kad ši sukurtoji tvarka yra toks pat kapas, ir jis ją palaidoja.

Visų žemiškų dalykų laikinumo priežastis slypi jų esmėje, ji susijusi su vieta,
kur žemiškos būtybės gyvena, su visuotiniu mūsų gamtą jungiančiu dėsnium. Žmo-
gaus kūnas – tai trapus, nuolat atsinaujinantis apvalkalas, bet ateina laikas, kai
jis jau nebegali atsinaujinti, o dvasia žemėje veikia vien tik kūne ir vien drauge su
juo. Mums atrodo, kad esame savarankiški, o iš tikrųjų priklausome nuo visko
gamtoje; būdami įpinti į kintamų daiktų grandinę, mes turime paklusti jų apytakos
dėsniams, kurie yra ne kas kita kaip atsiradimas, buvimas ir išnykimas. Netvirtas
siūlas sieja žmonių giminę, kas akimirka jis trūksta ir vėl yra sumezgamas. Išmin-
ties sukaupęs senis gula žemėn, o jo palikuonis pradeda viską iš pradžių kaip
kūdikis, tarsi kvailys sugriauna savo pirmtako darbus ir palikuoniui palieka tuos
pačius menkus rūpesčius, kurie surijo ir *jo paties* gyvenimą. Taip rikiuojasi die-
nos, taip nenutrūkstama grandine vienas gimines ir karalystes keičia kitos. Saulė
nusileidžia, kad ateitų naktis ir žmonės vėl galėtų džiaugtis naujo ryto žara.

O, kad čia būtų galima pastebėti nors kokią pažangą! Bet kur toji pažanga isto-
rijoje? Visur matyti tik griovimas, ir nepasakysi, kad nauja pranoktų tai, kas sugriau-
ta. Tautos pražysta ir nuvysta; peržydėjusioje tautoje nebeužsimezga naujas žie-
das, o apie gražesnę – ir kalbos negali būti. Tiesa, kultūra juda į priekį, bet tobules-
nė ji dėl to nesidaro: naujoje vietoje ima rasti nauji sugebėjimai, o ankstesnieji,
gyvavę senoje vietoje, negrįžtamai išnyksta. Ar romėnai buvo išmintingesni ir lai-
mingesni už graikus? O mes ar išmintingesni ir laimingesni už romėnus ir graikus?

Žmogaus prigimtis nesikeičia; dešimttūkstantaisiais pasaulio egzistavimo me-
tais žmogus gimsta su tokiomis pačiomis aistromis, kaip ir antraisiais metais, ir jis
nueina savąjį kvailysčių kelią, kol pasiekia vėlyvą, netobulą ir niekam nereikalin-
gą išmintį. Mes klaidžiojame po labirintą, kuriame mūsų gyvenimas užima tik ma-
žą lopinėlį; todėl mums bemaž vis tiek, ar šis labirintas sukurtas pagal kokį nors
planą ir ar jis turi išėjimą.

Liūdnas žmonių giminės likimas – kad ir kaip žmogus stengiasi, jis vis tiek yra pririštas prie Iksiono rato, ridena Sizifo akmenį ir yra pasmerktas Tantalo kančioms. Mes pilni visokių norų, mes nuolat ko nors siekiame, tačiau galutinių savo pastangų vaisių niekad nepamatome ir iš visos istorijos nesužinome žmogaus siekių rezultato. Jeigu tauta gyvena izoliuotai, tai jos savitumą užglosto laiko ranka; o jeigu jinai gyvena susispaudusi su kitomis tautomis, tai patenka tarsi į lydimą tiglį, kuriame irgi praranda savo pavidalą. Vadinasi, mes statome ant ledo, mes rašome ant jūros bangų: nusirita banga, ištirpsta ledas – ir mūsų rūmo bei mūsų minčių kaip nebūta.

Tad kam tas nelemtas triūsas, kurį dievas skyrė žmonėms, kad jie per savo trumpą gyvenimą be perstojo vargtų? Kam toji našta, kurią žmogus, sunkiai dirbdamas, turi vilkti iki karsto lentos? Ir niekas niekieno neklausė, ar jis sutinka užsikrauti tą našta, ar jis nori gimti būtent šioje vietoje, šiuo laiku ir šioje šeimoje. Na, o kadangi dažniausiai žmonių bėdos kyla iš jų pačių, iš prastos santvarkos ir valdžios, iš prispaudėjų užsispyrimo ir beveik neišvengiamo tiek valdovų, tiek valdinių silpnumo, tai kokio būta likimo, kuris pardavė žmogų jo paties giminės vergovėn, paliko jį jo silpnabūdžių ir pakvaišusių brolių savivalei?! Pamėginkime suskaičiuoti laikus, kada tautos gyveno laimingai ir kada kentėjo, kada jas valdė geri valdovai ir kada nevykėliai, ir sudėti krūvon bent pačių geriausių valdovų išmintį ir kvailumą, protą ir aistras – koks tai bus neapsakomai didelis neigiamas skaičius! Pažiūrėkime, kiek būta despotų Azijoje, Afrikoje, bemaž visame Žemės rutulyje; prisiminkime, kiek siaubūnų, ištisus šimtmečius engusių pasaulį, sėdėjo Romos soste, suskaičiuokime suirutes ir karus, priespaudos laikotarpius ir galinčius maištus ir pažiūrėkime, kuo visa tai baigėsi. Pralaimi Brutus, ir triumfuoja Antonijus; žūva Germanikas, ir viešpatauja Tiberijus, Kaligula, Neronas; ištremiamas Aristidas; Konfucijus ieško prieglobsčio ir šen, ir ten; miršta Sokratas, Fokionas, Seneka. Žinoma, čia visada galima pasakyti: „Kas yra, tas yra; kas gali pasidaryti, pasidaro, kas gali žūti, žūva“; bet šis liūdnas pripažinimas mums perša kitą mintį: kad mūsų žemėje nugali grubi jėga ir jos sesuo – pikta klasta“.

Taip žmogus ima abejoti, taip jis nusivilia – suprantama, paveiktas tariamos istorinės patirties; ir šį gailų skundą iš pažiūros nemaža dalimi patvirtina visi pasaulio įvykiai; aš pažįstu nemažai žmonių, kuriems atrodė, kad audringame žmonių istorijos vandenyne jie pameta iš akių dievą, kurį, stovėdami ant tvirtos gamtos tyrinėjimų žemės, savo dvasios akimis regėjo kiekviename žolės stiebelyje, kiekvienoje dulkelėje ir iš visos širdies garbino. Pasaulio kūrimo šventovėje jiems viskas rodėsi pripildyta visagalybės ir taurios išminties, o žmogiškosios veiklos mugėje, kuriai iš tikrųjų ir skirtas mūsų gyvenimas, jie matė tiktai beprasmių aistrų, nenumaldomų jėgų ir griunamųjų menų kovą, neturinčią jokie pastovaus ir kilnaus tikslo. Istorija jiems buvo panaši į voratinklį pasaulio statinio kampe, pilną į jo raizginius įspainiojusį ir jau sudžiūvusį aukų, bet jie niekur negalėjo pamatyti nelemtojo centro, paties tinklą audžiančio voro.

Na, o jeigu dievas yra gamtoje, tai jis turi būti ir istorijoje, nes ir žmogus yra kūrinio dalis, todėl, atsiduodamas savo pašėlusiams geiduliams ir aistroms, jis turi paklusti dėsniams, kurie yra ne mažiau gražūs ir patrauklūs negu tie, pagal

kuriuos skrieja ir juda visi dangaus ir žemės kūnai. Kadangi esu įsitikinęs, kad tai, kas žmogui privalu žinoti, jis gali ir turi teisę žinoti, tai aš dabar palieku tą vaizdų kratinį, į kurį mes iki šiol buvome pasinėrę, ir lengvai bei su pasitikėjimu pereinu prie tų nuostabių gamtos dėsnių, kuriems paklūsta ir istorijos tėkmė.

I

Humaniškumas yra žmonijos prigimties tikslas, ir šio tikslo vardan dievas atidavė žmonijos likimą į pačių žmonių rankas

Kiekvieno daikto, jeigu jis nėra vien negyvas įrankis, tikslas glūdi jame pačiame. Jei mes būtume sukurti tik tam, kad kaip magnetas, kuris visą laiką krypta į šiaurę, amžinai ir bergždžiai siektume tobulybės viršūnės, ėsančios už mūsų, ir niekada negalėtume jos pasiekti, tai mes prilygtume akloms mašinoms ir galėtume jausti kartėlį ne tik dėl savęs, bet ir dėl tos esybės, kuri pasmerkė mus Tantalo kančioms, sukurdama žmonių giminę tik tam, kad galėtų piktdžiugiškai ir anaipol ne dieviškai pasimėgauti. O jeigu mes, teisindami tą esybę, sakytume, kad šios tuščios ir tikslo nepasiekiančios pastangos padaro ir šį tą gero, kad jos skatina mus nuolat veikti, tai vis tiek toji esybė visada liktų netobula ir žiauri, verta šito mūsų pateisinimo – juk betikslėje veikloje nėra jokio gėrio, ir jina, skirdama mums tokį iliuzinį tikslą, būtų mus ar iš bejėgiškumo, ar iš piktos valios jai nederamu būdu apgavusi. Tačiau, laimė, daiktų prigimtis mūsų tokios apgaulės nemoko; jeigu žmonią imsime tokią, kokią mes ją pažįstame, su joje veikiančiais dėsniais, tai pamatysime, kad žmoguje nieko nėra aukštesnio už humaniškumą; juk net įsivaizduodami angelus arba dievus, mes mąstome apie juos kaip idealius, aukštesnius žmones.

Kaip jau matėme*, mūsų prigimtis pritaikyta šiam aiškiam tikslui: dėl jo mums duotos subtilesnės joslės ir polinkiai, dėl jo gavome protą ir laisvę, ne itin stiprią sveikatą, bet palyginti ilgą amžių, kalbą, meną ir religiją. Visomis sąlygomis, visose santvarkose, kuriose žmogus gyvena, jis negalėjo turėti mintyse nieko kito, negalėjo puoselėti nieko kito, kaip tik humaniškumą, nesvarbu, kaip jis jį suprato. To tikslo vardan gamta pasirūpino sukurti dvi žmonių lytis ir nustatė amžiaus tarpusnius taip, kad vaikystė tęstųsi ilgiau ir tik auklėjamas žmogus išmoktų vienokio ar kitokio humaniškumo. Dėl to tikslo plačiajame pasaulyje gyvuoja ištisa žmonių gyvenimo būdų įvairovė, visi visuomenės tipai. Ar žmogus buvo medžiotojas, ar žvejys, piemuo ar žemdirbys, ar miestelėnas – kiekvienu atveju jis mokėsi atskirti valgomus daiktus nuo nevalgomų, statyti sau ir savo šeimai būstus; jis mokėsi tiek vyriškus, tiek moteriškus drabužius padaryti puošnius ir tvarkyti savo ūkį. Jis sugalvojo visokius įstatymus ir valdymo formas, ir visų jų tikslas turėjo būti vienas – kad visi, niekieno netrikdomi, galėtų lavinti savo jėgas ir susikurti gražesnį ir laisvesnį gyvenimą. Dėl to buvo apsaugota nuosavybė ir palengvintas darbas, amatai, prekyba, žmonių bendravimas; tam buvo sugalvotos bausmės nusikaltė-

* Mintys iš žmonijos istorijos filosofijos“, d. I, kn. IV.

liams ir apdovanojimais nusipelniusiems, įtvirtinta daugybė kiekvieno luomo visuomeninio ir šeimos gyvenimo dorovinių papročių, neišskiriant nė religijos. Pagaliau dėl tų tikslų buvo kariaujama, sudaromos sutartys; palengva išsirutuliojo tam tikra karo ir tautų teisė, susikūrė įvairios svetingumą garantuojančios ir prekybą lengvinančios sąjungos, kad ir už savo tėvynės ribų žmogus jaustųsi saugiai ir būtų gerbiamas. Vadinasi, visa, kas istorijoje vyko gero, buvo daroma iš humaniškuo, o tai, kas joje buvo beprotiška, nedora ir šlykštu, buvo nusižengimas humaniškumui; taigi žmogus negali įsivaizduoti jokio kito visų savo žemiškųjų institucijų tikslo, išskyrus tą, kuris glūdi jame pačiame, t. y. jo silpnoje ir stiprioje, niekingoje ir taurioje, dievo sukurtoje prigimtyje. Jeigu kiekvieną daiktą iš visos kūrinijos mes pažįstame tik iš to, koks jis yra ir kaip jis veikia, tai žmonių giminės tikslą žemėje kuo ryškiausiai apibūdina žmogaus prigimtis ir istorija.

Dar pasižiūrėkime į tą žemės juostą, per kurią mes iki šiol keliavome. Visu tautų, pradedant Kinija ir baigiant Roma, institucijose, visoje jų visuomeninių santvarkų įvairovėje, kiekviename jų karui ir taikiam gyvenimui skirtame išradime, netgi visose įvykdytose piktadarybėse ir visuose tautoms būdinguose trūkumuose galima atpažinti pagrindinį gamtos dėsnį: „Tebūnie žmogus žmogumi! Tegu jis savo gyvenimą tvarkosi taip, kaip jam atrodo geriau“. Dėl to tautos užėmė savo žemes ir įsikūrė kaip sugebėjo. Moteris ir valstybė, vergai, drabužiai ir pastatai, pramogos ir maistas, mokslas ir menas žemėje kaskart būdavo padaroma tuo, kuo juos atrodė įmanoma padaryti savo ir visų labui. Vadinasi, visur matome, kad žmonija turi teisę ugdyti savyje humaniškumą ir naudoti ją – suprantama, nuo to laiko, kai jina ji suvokė. O jeigu tautos klydo arba sustojo pusiaukelėje dėl to, kad liko ištikimos paveldėtai tradicijai, tai jos turėjo kentėti dėl savo paklydimo padarinių ir išpirkti savo kaltę. Dievybė paliko joms laisvas rankas, ir tai, kas tautas varžė, buvo jų pačių esmė, jų gyvenimo laikas, vieta ir joms būdingos jėgos. Dievybė, matydama jas klystant, niekada nemėgino ištiesti joms pagalbos ranką padarydama stebuklą, priešingai – ji leido reikštis paklydimui, kad žmonės išmoktų patys taisyti klaidas.

Šis gamtos dėsnis labai paprastas, jis vertas dievo, darnus ir padaręs nemažą poveikį žmonių giminei. Jeigu žmonija turėjo būti tuo, kas ji yra, ir tapti tuo, kuo ji galėjo tapti, tai jai reikėjo turėti savaveiksmę prigimtį ir tam tikrą veiklos laisvę, kurios netrikdytų jokie nenatūralūs stebuklai. Visa negyvoji materija ir visos rūšys gyvų būtybių, kurias valdo instinktas, nuo pasaulio sukūrimo išliko nepakitusios, o žmogų dievas padarė dievu žemėje, įdėdamas į jį savaveiksmiškumo principą, kurį nuo pat pradžių paskatina veikti vidinės ir išorinės žmogaus prigimties reikmės. Žmogus nebūtų galėjęs gyventi ir išlikti, jeigu nebūtų išmokęs naudotis protu; bet vos tik jis ėmė juo naudotis, jam, aiškus dalykas, iškart atsivėrė vartai į tūkstančius klaidų ir nesėkmingų mėginimų, tačiau drauge – ir netgi per šias klaidas ir nesėkmingus mėginimus – radosi galimybė geriau taisyti protą. Juo greičiau žmogus pamato savo klaidas, juo ryžtingiau jas šalina, tuo didesnę jis daro pažangą, tuo labiau tvirtėja jo humaniškumas; ir jis turi jį ugdyti, nes priešingu atveju jam teks išstisus šimtmečius vilkti savo paties kaltės našta.

Taigi matome, kad šiam dėsniui realizuoti gamta pasirinko tokią plačią erdvę, kiek tik jai leido žmonių giminės apgyventos vietos; žmogų ji suformavo tokį įvairų, kiek tatai žmonių giminei mūsų žemėje buvo įmanoma. Greta beždžionės ji pastatė negra, ir visus visų laikų ir tautų protus, pradėdant negro ir baigiant subtiliausiai žmogaus smegenimis, jį įtraukė į savo didžiosios humaniškumo problemos sprendimą. Tai, kas būtiniausia, ko reikalavo instinktas ir reikmės, įstengė pasiekti mažne visos pasaulio tautos; geresnes gyvenimo sąlygas susikūrė subtilesnės tautos, gyvenusios švelnesnio klimato zonose. Kaip visa, kas darnu ir gražu, yra viduryje tarp dviejų kraštutinių, taip ir tobulesnis protas bei humaniškumas turėjo rasti vidutinio klimato juostose. Taip ir atsitiko – visiškai pagal visuotinio atitikimo gamtos dėsni. Nors didžiosios Azijos tautų daugumos ir negalima pateisinti dėl to nerangumo, dėl kurio jos, pradėjusios sėkmingai vystytis, per anksti sustojo, negalėdamos atsakyti paveldėtų šventomis laikomų tradicijų, tačiau, turėdami galvoje milžinišką teritoriją, kurioje jos gyveno, ir nuolatinius jų užpildinėjimus, ypač grėsusius iš kalnų pusės, mes vis dėlto turime joms atleisti. Apskritai jų pirmosios ankstyvos pastangos ugdyti humaniškumą vertos pagyrimo – žinoma, atsižvelgiant į laiką ir vietą; dar ryškesnė yra ta pažanga, kurią pasiekė Viduržemio jūros tautos savo didžiausio aktyvumo laikais. Jos nusimetė despotišką senųjų valdymo formų ir tradicijų jungą, tuo patvirtindamos didįjį ir gerąjį žmonijos likimo dėsni, kad „ko tauta arba visa žmonių giminė savo pačios labai protingai geidžia ir ko ji energingai siekia, tam nespriešina ir gamta, kuri jos tikslu laiko ne despotus ir ne tradicijas, bet tik geriausią humaniškumo formą“.

Šis dieviškojo gamtos dėsni principas nepaprastai puikiai sutaiko mus ne tik su po visą platųjį pasaulį pasklidusios mūsų giminės pavidalu, bet ir su per prabėgusius amžius įvykusiais jos pakitimais. Visur žmonija buvo ir yra tokia, kokią ji pati galėjo save padaryti, kiek ji tam turėjo noro ir galios. Jeigu ji buvo patenkinta esama padėtimi arba jeigu didžiojoje amžių dirvoje dar nebuvo subrendusios sąlygos jai pagerinti, tai ji ilgus šimtmečius išliko tokia, kokia buvo, ir nepasidarė kitokia. O jeigu jinai pasinaudojo tomis priemonėmis, kurias jai dievas tam reikalui davė – savo protu, savo galia ir visomis progomis, kurias atpūsdavo palankus vėjas, tai ji kilo kaip ant mielių, drąsiai kūrė save. Na, o jeigu ji to nedarė, tai tas nepaslinkumas rodo, kad ji ne itin jautė savo nelaimę, nes gyvas neteisybės pajautimas, susietas su protu ir energija, visada virsta gelbstimąja jėga. Neteisinga būtų manyti, kad, pavyzdžiui, ilgalaikis paklusimas despotizmui yra nulemtas despoto galybės; vienintelis ir pats stipriausias despotizmo ramstis – tai prispaustųjų geravališkas, patiklus bejėgiškumas, virstąs tingiu kantrumu. Juk kęsti, be abejo, paprasčiau nei atkakliai ką gerinti; štai kodėl tokia daugybė tautų nepasinaudojo ta teise, kurią joms suteikė dievas, duodamas protą kaip dieviškąją dovaną.

Tačiau nėra jokios abejonės, kad visa, kas pasaulyje dar neįvyko, įvyks ateityje, nes žmonijos teisėms nėra senaties įstatymo, o galios, kurias dievas žmonijai suteikė, yra nesunaikinamos. Mus stebina, kiek daug per keliolika šimtmečių savo veiklos baruose pasiekė graikai ir romėnai; nors jų veiklos tikslas ir ne visada buvo itin kilnus, bet jie įrodė, kad sugeba jį pasiekti. Jų pavyzdys spindi istorijoje ir įkvepia panašiams ar dar didesniems siekiams kiekvieną, kam likimas toks pat

ar net dar labiau prielankus. Šia prasme visa tautų istorija – tai tikra bėgimo varžybų dėl gražiausio humaniškumo ir žmogiškojo orumo vainiko mokykla. Kiek daug senovės tautų buvo garsios, nors tikslai, kuriuos jos pasiekė, nebuvo itin geri; tai kodėl mums nepasiekus tyresnių ir tauresnių tikslų? Juk mes žmonės, kaip ir jie; mes taip pat pašaukti ugdyti geriausią humaniškumo formą – suprantama, atsižvelgdami į mūsų laikus, į mūsų sąžinę ir pareigas. Ką jie galėjo nuveikti be stebuklų, tą galime ir turime teisę padaryti ir mes; dievybės mums padeda tik per mūsų pačių uolumą, per mūsų protą ir pastangas. Sukūrusi žemę ir visas proto neturinčias būtybes, ji sukūrė žmogų ir jam tarė: „Būk mano paveikslas, būk dievas žemėje! Viešpatauk ir valdyk! Ir ką tu pagal savo prigimtį galėsi sukurti tauros ir puikaus – sukurk; stebuklais aš tau padėti negalėsiu, nes tavo žmogiškąjį likimą atidaviau į tavo žmogiškas rankas; bet tau padės visi mano šventi, amžini gamtos dėsniai“.

Dabar pasamprotaukime apie kai kuriuos iš šių gamtos dėsnių, paskatinusių, kaip rodo istorija, žmonijos humaniškumo raidą; ir jeigu gamtos dėsniai tikrai sukurti dievo, jie ir toliau padės žmonių giminei.

II

Visos gamtos griauamosios jėgos ilgainiui ne tik įveikiamos kuriamųjų jėgų, bet galų gale pačios padeda kurti visumą

Pirmasis pavyzdys. Tais laikais, kai beribėse platybėse dar tebeplaukiojo išsi-sklandžiusi būsimųjų pasaulių medžiaga, kūrėjas sumanė leisti materijai formotis pagal pasauliams jo paties suteiktas vidines jėgas. Visumos centro Saulės link plaukė visa, kas kažkada galėjo savo kelią rasti arba kas jį iš savo galingo sosto traukė į save su stipresne jėga. O kas surado kitą traukos centrą, pasuko jo link ir ėmė elipsėmis skrieti aplink savo didįjį židinį arba parabolėmis ir hiperbolėmis nuskriejo šalin ir niekada nebegrižo. Taip apsivalė eteris: iš padrikai plaukiojusio ir susiliejusio chaoso radosi harmoninga pasaulio sistema, kurioje planetos ir kometos taisyklingomis orbitomis amžių amžius keliauja aplink savąją saulę; tai nepaliaujamai patvirtina gamtos dėsni, kad visatoje glūdinčios *dieviškosios jėgos iš chaoso sukuria tvarką*. Kol veikia šis paprastas ir didingas jėgų pusiausvyros ir darnos dėsnis, tol pasaulio pastatas stovi tvirtai, nes jo pamatas yra dievybės savybės ir taisyklės.

Antrasis pavyzdys. Lygiai taip pat, kaip mūsų Žemė iš beformės masės formavosi į planetą, rungėsi ir kovojo joje stichijos, kol pagaliau kiekviena užėmė jai deramą vietą, ir dabar, po nemažos audringos sumaišties, viskas Žemės rutulyje yra darniai susiję. Vanduo ir žemė, ugnis ir oras, metų laikai ir klimatas, vėjai ir upės, giedra ir darganos – viskas paklūsta *vienam* didžiam Žemės formos ir masės, jos sukimosi ir atstumo nuo Saulės dėsniui ir yra šio dėsnio harmoningai valdoma. Gausybė vulkanų, išsibarsčiusių mūsų Žemės paviršiuje ir kadaise spjau-džiusių liepsnomis, dabar jau stovi užgesę; vandenynas jau nebeužverda nuo sie-

ros arba kitų medžiagų srautų, kadaise užliedavusių sausumą. Milijonai gyvų būtybių, kurioms buvo lemta žūti, žuvo; o kas įstengė išlikti, išliko ir jau tūkstančius metų gyvuoja nuostabioje darnoje ir tvarkoje. Suderinta tarpusavyje laukiniai ir naminiai, mėšėdžiai ir žolėdžiai gyvuliai, vabzdžiai, paukščiai, žuvis ir žmonės, o žmonių gyvenime – vyras ir moteris, gimimas ir mirtis, gyvenimo trukmė ir amžius, vargai ir džiaugsmas, reikmės ir malonumai. Ir visa tai – ne dėl kažkokių kasdien kintančių ir nepaaiškinamų atsitiktinių aplinkybių, bet pagal akivaizdžius gamtos dėsnius, glūdinčius gyvų būtybių sandaroje, t. y. *visų organinių jėgų, kurios mūsų planetoje virto gyvybe ir išliko, proporciroje*. Kol veiks šis gamtos dėsnis, kol išliks tos proporcijos, tol reikšis ir to dėsnio padarinys, būtent – graži kūrinijos gyvosios ir negyvosios dalių darna, kuri, kaip rodo žemės gelmės, galėjo atsirasti tik dėl to, kad milijonai žuvo.

Tai ką? Ar žmonių gyvenime veikia ne tas pats vidines gamtos jėgas atitinkantis dėsnis, kuris iš chaoso sukuria tvarką, o žmonių maišatyje viską deramai surikiuoja? Be jokios abejonės! Šis pradas glūdi mumyse, ir jis negali reikštis kitaip, negu reikalauja jo esmė. Visos žmonių klaidos – tai tiesą gaubianti migla, o visos jų krūtinę draskančios aistros – tai nerimastingos paskatos jėgos, kuri pati savęs dar nesuvokia, bet pagal savo prigimtį vis dėlto skatina pažangą. Ir jūrų audros, neretai griaunančios ir niokojančios, irgi yra harmoningos pasaulio sąrangos vaikai ir tokios pat reikalingos, kaip ir zefyro dvelkimas. Pasistengsiu, kiek sugebėsiu, pridurti dar vieną kitą paaiškinimą, kurie patvirtinta šią mums malonią tiesą.

1. Panašiai kaip audros jūrose yra retesnės už nuolat jose pučiančius vėjus, taip ir žmonių giminėje galioja ta pati gera gamtos tvarka, *kad griovėjų gimsta nepalyginti mažiau negu kūrėjų*.

Gyvūnijos pasaulyje dieviškasis dėsnis pasireiškia tuo, kad liūtų ir tigrų negali būti ir iš tikrųjų nebūna tiek, kiek yra avių ir balandžių; istorijoje esama irgi tokios pat geros tvarkos – nabuchodonosarų ir kambizų, aleksandrių ir sulu, atilų ir čingischanų yra kur kas mažiau negu santūrių karvedžių ir romių, taikingų monarchų. Aniems reikalingos arba visiškai nesutramdomos aistros ir iškrypę polinkiai, kad jie pasirodytų pasauliui ne kaip švelniai mirgančios žvaigždės, o kaip ryškiai šviečiantys meteorai, arba čia dažnai prisideda neįprastos auklėjimo sąlygos, retai pasitaikančios progos ankstyvam įpročiui susidaryti, pagaliau rūstūs nepalančios politinės situacijos reikalavimai, – štai tada ir užsimoja ant žmonių giminės vadinamoji dievo rykštė ir pakimba virš jos. Vadinasi, nors gamta dėl mūsų, žinoma, neišsuks iš savo kelio ir tarp begalės formų ir darinių, kuriuos ji sukuria, retsykais paleis į pasaulį ir nežabotų aistrų žmonių, linkusių griauti, o ne puoselėti, tačiau juk, kita vertus, pačių žmonių galioje nepatikėti bandos šiems tigras ir vilkams, bet, priešingai, žmoniškumo įstatymais juos pačius sutramdyti. Europoje nebeliko taurų, kuriems anksčiau visur užtektinai buvo nežengiamų girių; ilgainiui romėnams darėsi sunku prigaudyti tiek Afrikos siaubūnų, kiek Romai jų reikėjo kautynėms su žvėrimis rengti. Augant kraštų kultūrai, traukiasi dykumos, retėja jų laukinių gyventojų. Panašiai yra ir žmonių giminėje – žmonėms kultūrėjant, natūraliai silpsta gyvuliška kūno jėga, polinkis į nežabotą aistras, gležnėja palikuonys. Čia, aiškų dalykas, galimi ir nukrypimai, ir siautėjimas tada pasidaro juo

pražūtingesnis, nes jis, kaip rodo Artimųjų Rytų ir Romos despotų pavyzdžiai, remiasi vaikiškais silpnybėmis; bet kadangi išpaikusį vaiką visada kur kas lengviau nuramdyti negu kraujo ištroškusį tigrą, tai gamta su savo visa švelninančia tvarka drauge nurodė ir išeitį, kaip reikia ir galima, vis labiau stengiantis, ištaisyti nukrypimus, sutramdyti nepasotinamą žvėriškumą. Nebėra vietovių, kur knibždėte knibždėtų slibinų, prieš kuriuos traukdavo į kovą senovės milžinai, o kovai su pačiais žmonėmis mums nebūtina naikinanti Heraklio jėga. Tegu tokie herojai savo kruvinus žygius rengia kur nors Kaukaze ar Afrikoje ir tegu pasiieško sau Mino-taurą, kurį galėtų nudėti, o visuomenė, kurioje jie gyvena, turi neginčijamą teisę visus ugnimi spjaudančius Geriono jaučius pati įveikti. Ji kenčia, jeigu savanoriškai tampa tokių herojų auka, ir pati yra kalta; tautos pačios kaltos, kad nesusivienijo ir visomis jėgomis nesipriešino niokojantiems Romos užkariavimams ir neapgynė pasaulio laisvės.

2. Istorija rodo, kad, plėtojantis tikrajam humaniškumui, griovimo demonų žmonių giminėje iš tikrųjų sumažėjo, ir tai įvyko pagal tobulėjančio proto ir valstybės valdymo meno vidinius dėsnius.

Juo žmonės darosi protingesni, juo svarbiau iš pat mažens išmokti suprasti, kad esama daug puikesnės didybės negu mizantropiška tirono didybė, kad geriau ir, žinoma, sunkiau yra kurti šalyje pažangą, negu šalį niokoti, statyti miestus, negu juos griauti. Darbštieji egiptiečiai, išmaningieji graikai, prekiautojai finikiečiai ne tik gražiau atrodo istorijoje, bet ir jų gyvenimas buvo nepalyginti malonesnis ir naudingesnis už griovėjų persų, užkariautojų romėnų ir šykštuolių kartaginiečių. Egiptiečių, graikų ir finikiečių atminimas, jų šlovė neišblėso iki pat šių dienų, o jų nuveikti žemėje darbai liks amžinai gyvi; tuo tarpu tie, kurie savo demoniška jėga siaubė ir niokojo, tik tiek tepasiekė, kad, pavertę užgrobtuosius kraštus griuvėsių krūva, gyveno prabangų, bet pasigailėjimo vertą gyvenimą, kol pagaliau patys išgėrė lemtingojo atpildo taurę. Toks likimas ištiko asirus, babiloniečius, persus, romėnus; netgi graikams jų tarpusavio vaidai, o kai kuriose provincijose bei miestuose – prabanga labiau pakenkė negu priešų kalavijas. Kadangi šie istorijos principai yra gamtos nustatyta tvarka, kuri save įrodo ne vien atskirais istorijos faktais ir atsitiktiniais pavyzdžiais, bet remiasi pati savimi, t. y. priespaudos, pernelyg didelės valdžios prigimtimi arba pergalės, prabangos ir išpuikimo padariniais, kitaip sakant, pažeistos pusiausvyros dėsniais, ir nepaliaujamai prisiuderina prie įvykių tėkmės, tai mes turėtume neabejoti tuo, kad šie gamtos dėsniai, kaip ir visi kiti, taip pat bus atskleisti, ir juo geriau jie bus pažinti, tuo stipriau pasireikš nenumaldoma galia, būdinga gamtos tiesai. Tai, kam galima suteikti matematinį tikrumą ir ką galima pagrįsti politiniu apskaičiavimu, anksčiau ar vėliau bus pažinta ir taps tiesa, nes juk dar niekas nesuabejojo Euklido teoremomis ar daugybės lentele.

Jau ir iš trumpos mūsų istorijos aiškiai matyti, kad plintant ir tobulėjant švietimui, beprasmių, neapykantos žmonėms kurstomų pražūtingų karų, laimė, sumažėjo. Po Romos imperijos žlugimo Europoje nebeatsirado nė vienos kultūringos valstybės, kuri visą savo politiką būtų orientavusi vien į karus ir užkariavimus; o tautos, kurios viduramžiais užpuldinėjo ir niokojo kitas tautas, buvo laukinės ir

nekultūringos. Tačiau ir jos, vis labiau kultūrėdamos ir vis labiau pamėgdamos nuosavybę, nepastebimai, dažnai prieš savo valią pradėjo persiimti romia, daug puikesne darbštumo, žemdirbystės, prekybos ir mokslo dvasia. Žmonės išmoko gauti naudos nenaikindami, nes tai, kas sunaikinta, ničniekam nebetinka; ir taip ilgainiui tarsi savaime tarp tautų įsiviešpatavo taiki pusiausvyra, nes po šimtmečių trukusių žvėriškų vaidų visi pagaliau suprato, kad tai, ko kiekvienas siekia ir trokšta, galima pasiekti tik bendromis pastangomis. Net prekyba, kur savanau-diškumo, regis, yra daugiausia, irgi pasuko tuo pačiu keliu, nes tokia yra gamtos tvarka, prieš kurią ir aistros, ir prietarai galiausiai yra bejėgiai. Kiekviena prekybą varanti Europos tauta dabar apgailestauja, o ateityje dar labiau gailėsis, kad dėl prietarų ar iš pavydo kadaise tiek visko buvo beprasmiškai sunaikinta. Kaskart vis labiau imant viršų protui, karo laivynai turi užleisti vietą prekybos laivininkystei, kuri būtų paremta savitarpio teisingumu ir pagarba vienas kitam, nepalijamu uolumu tobulinant prekybos meną, vienu žodžiu, humanišku ir jo amžiniais dėsniais.

Tikras pasitenkinimas apima mūsų sielą, kai jinai ne tik pati pajaučia natūralių žmonijos raidos dėsnių gaivinantį balzamą, bet ir mato, kaip tas balzamas dėl savo prigimties plinta žmonėse prieš jų valią, apimdamas vis naujas tautas. Galimybės klysti net pati dievybė negalėjo iš žmonių atimti, tačiau žmogiškųjų klaidų prigimtis tokia, kad jos anksčiau ar vėliau išryškėja, ir išmaningos būtybės jas suvokia. Nė vienas išmintingas Europos valdovas nebevaldo savo provincijų taip, kaip persų karalius ar netgi kaip romėnai – jeigu ne iš meilės žmonėms, tai bent dėl to, kad geriau supranta reikalo esmę, nes, slenkant amžiams, politinis apskaičiavimas pasidarė tikslesnis, lengvesnis ir aiškesnis. Tik beprotis mūsų laikais galėtų statyti Egipto piramides, ir kiekviena, kuris imtųsi panašių nenaudingų dalykų, visas protingas pasaulis laikytų pakvaišėliu – jeigu ne iš didelės meilės tautoms, tai bent dėl ekonominių sumetimų. Kruvinos gladiatorių kautynės ar žiaurios kovos su žvėrimis mums jau yra atgrasios; žmonių giminė jau išgyveno visų tų laukinių jaunuoliškų pramogų laikotarpį ir pagaliau suprato, kad šios beprotiškos paikystės nieko nevertos. Lygiai taip pat mums nebereikia engti nelaimingų vergų, kaip romėnams, arba helotų, kaip spartiečiams, nes santvarka, kurioje piliečiai yra laisvi, lengviau pasiekia tai, ką senovės valstybės, kuriose vergai buvo tik darbiniai gyvuliai, pasiekdavo per didelius pavojus ir vargus; juk turi ateiti laikas, kai mes taip pat apgailestaudami prisiminsime savo nežmonišką prekybą negrais, kaip dabar prisimename romėnų vergus ar spartiečių helotus – jeigu ne iš meilės žmonėms, tai bent naudos sumetimais. Vienu žodžiu, mes turime šlovinti dievybę, kad ji mums, silpniems ir linkusiems klysti žmonėms, davė protą, tą amžinąjį savosios saulės spindulį, kurio paskirtis – išsklaidyti tamsą ir parodyti daiktus tokius, kokie jie iš tikrųjų yra.

3. Menų raida ir nauji išradimai suteikia žmonėms vis naujų priemonių apriboti arba padaryti nekenksminga tai, ko pati gamta nesugebėjo išnaikinti.

Jūroje negali nebūti audrų, ir netgi pati visų daiktų motina negalėjo žmonių giminės labui jų pašalinti; o ką ji žmonėms davė, kad jie įstengtų su audromis kovoti? Laivininkystę. Taigi kaip tik audros privertė žmogų išrasti vieną iš nuosta-

biausių jo kūrinių – laivą, kuriuo jis ne tik įveikia audras, bet ir sugeba išgauti iš jų naudos ir skrieja jų sparnų nešamas. Pasiklydęs jūrų platybėse, žmogus negalėjo pasiūlyti Dioskūrų, kurie atskubėtų pas jį ir parodytų kelią; žmogus pats sugalvojo sau kelrodį – kompasą, o dangaus skliaute susirado savo Dioskūrus – Saulę, Mėnulį, žvaigždynus. Taip pasiruošęs jis galėjo leistis į bekraštį vandenyną ir plaukioti juo skersai išilgai.

Ir ugnies, tos viską naikinančios stichijos, gamta taip pat negalėjo iš žmogaus atimti, kartu neatimdama iš jo ir paties žmogiškumo; tad ką ji davė žmogui, palikdama jam ugnį? Tūkstančius menų; menų, kurie ne tik padaro nepavojingą ir pažaboja jos naikinamąją galią, bet ir išgauna iš jos visokiausios naudos.

Tas pat yra ir su siautulingomis žmogaus aistromis – tomis jūrų audromis, taja visa nusiaubiančia ugnies stichija. Visa žmonijos istorija rodo, kad kaip tik aistros vertė žmonių giminę aštrinti savo protą ir sugalvoti tūkstančius priemonių, taisyklių ir būdų ne tik joms sutramdyti, bet ir nukreipti gera linkme. Beastrė žmonija niekada nebūtų išlavinusi savo proto ir iki šiol tebetūnotų trogloditų urvuose.

Imkime, pavyzdžiui, karus, nusinešiusius galybes žmonių gyvybių: ištisus šimtmečius karas buvo žiaurus plėšikavimas. Ilgą laiką žmonės kariavo su visa nežabota aistra, nes kol kare viską lėmė atskiros žmogaus jėga, gudrumas ir klasta, tol, nepaisant pagirtinų žmonių savybių, buvo puoselėjamos tik labai pavojingos žudiko ir plėšiko dorybės – tai pakankamai įrodo senovės, viduramžių ir net kai kurie naujųjų amžių karai. Tačiau iš šito pražūtingo verslo tarsi prieš žmonių valią išsirutuliojo karo menas, o to meno kūrėjai nesuvokė, kad dėl to patys karai netenka savo pamato. Juo labiau karas darėsi apgalvotu menu, juo daugiau jame buvo naudojama mechaninių įtaisų, tuo labiau menko atskirų asmenų aistrų bei jų didžiulės jėgos reikšmė. Nūnai visi, lyg negyvos patrankos, turėjo paklusti *vieno* karvedžio minčiai ir vykdyti nedaugelio vadų įsakymus; pagaliau šitą pavojingą, brangiai kainuojantį žaidimą turėjo teisę žaisti tik valstybės galva; o senovėje visos karingosios tautos beveik niekada nepadėdavo ginklą. Pavyzdys čia – ne tik daugelis Azijos tautų, bet ir Graikija bei Roma. Ištisus šimtmečius romėnai bemaž nepasitraukdavo iš mūšio lauko: karas su volskais tęsėsi šimtą šešerius metus, Samnitų karai truko septyniasdešimt vienerius metus, o Vejų miestas, ne lyginant antroji Troja, ištverė dešimties metų apgultį; gerai žinomas dvidešimt aštuonerius metus trukęs alinantis Peloponeso karas, vykęs tarp graikų. Kadangi per visus karus mirtis mūšio lauke buvo ir yra pati mažiausia bėda, palyginti su žygiuojančią kariuomenę arba apgultą miestą puolančiomis ligomis ir niokojimu, prie kurių dar prisideda plėšikavimai ir visus visuomenės sluoksnius bei verslus apimanti suirutė – tai ir yra pati didžiausia nelaimė, kurią atneša aistrų sukeltas, tūkstančius siaubingiausių pavidalų turintis karas, – todėl turime būti dėkingi graikams ir romėnams, ir visų pirma parako išradėjui ir šaunamojo ginklo kūrėjams, kad jie žiauriausią verslą pavertė menu, pastaruoju laiku tapusiu tik karūnuotų galvų didžiausios garbės reikalu. Nuo to laiko, kai karaliai patys asmeniškai su didžiulėmis aistrų nepažįstančiomis kariuomenėmis žaidžia šį garbės žaidimą, mums nebegresia nei dešimtmetės apgultys, nei septyniasdešimt vienerius metus trunkantys karai, nes toks kariavimas karvedžiams užtrauktų negarbę; be to,

šitokie karai patys save užgniaužtų dėl to, kad reikėtų išlaikyti tokias gausias kariuomenes. Vadinasi, veikiant nenumaldomam gamtos dėsniui, blogis sukūrė ir šį tą gero, nes karo menas iš dalies panaikino pačius karus. Karui virtus menu, sumažėjo ir plėšikavimų bei niokojimo – žinoma, ne iš didelės meilės žmogui, o dėl to, kad tai kenkia karvedžio garbei. Nepalyginti sušvelnėjo ir karo teisė bei elgesys su belaisviais – net graikai su jais elgėsi daug žiauriau; ką jau kalbėti apie visuomenės saugumo nuostatus, kurie ir atsirado pirmiausia kariaujančiose valstybėse. Antai visi Romos imperijos keliai buvo saugūs, kol juo savo sparnais pridengė erelis, laikantis naguose ginklą, tuo tarpu Azijoje ir Afrikoje, net pačioje Graikijoje svetimšaliui buvo pavojinga keliauti, nes tuose kraštuose stigo saugumą laiduojančios bendrumo dvasios. Taip nuodai virsta vaistais, kai turima reikalo su menu; atskiros gentys žlugo, bet nemirtingoji visuma pakelia išnykstančių dalių netekimo skausmą ir net iš blogio pasimoko gėrio.

Tai, kas pasakyta apie karo meną, dar labiau tinka valstybės valdymo menui, tiktai šis yra kur kas sudėtingesnis, nes turi tarnauti visos liaudies labui. Ir Amerikos indėnai sukūrė savąjį valstybės valdymo meną, tačiau jis labai ribotas: jis naudingas tik atskiroms gentims ir neapsaugo nuo pražūties visos tautos. Daugelis mažesniųjų genčių, be perstojo tarp savęs kariaudamos, visiškai išnyko, o kitos, alinamos raupų, degtinės ir europiečių gobšumo, taip išseko, kad jų, ko gero, laukia panašus likimas. Juo labiau valstybės valdymas Azijoje ir Europoje virto menu, tuo tvirtesnė darėsi valstybė, tuo artimiau ji siejosi su savo kaimynėmis, ir todėl nė viena iš jų nebegalėjo žlugti skyrium. Tokia tvirta yra Kinija, tokia nepajudinama Japonija, tie senieji kolosai, kurių pamatai giliai įaugę į žemę. Daugiau meno buvo Graikijos politinėje santvarkoje, kur pagrindinės respublikos ilgus šimtmečius kovojo dėl politinės pusiausvyros. Bendri pavojai jas suvienijo, ir jeigu jų sąjunga būtų buvusi tvirta, tai drąsūs graikai būtų taip pat šlovingai atrėmę Pilypo ir romėnų antpuolius, kaip kadaise nugalėjo Darijų ir Kserksą. Romėnai turėjo tik tą pranašumą, kad kaimyninės tautos buvo prastai valdomos; skyrium jos buvo užpuldinėjamos ir po vieną sutriuškinamos. To paties likimo sulaukė ir patys romėnai, kai nusmuko jų valstybės valdymo ir karo menai; tas pat ištiko ir Judėją bei Egiptą. Nė viena tauta nežlugs, jeigu jos valstybės reikalai geros rankose, net jeigu ji būtų nugalėta; pavyzdžiu čia gali būti kad ir Kinija su visomis jai būdingomis ydomis.

Dar akivaizdžiau matyti apgalvoto valdymo meno nauda krašto ekonomikai, prekybai, teisėtvarkai, mokslui ir amatams: kurį tik barą imsime, įsitikinsime, kad juo tobulesnis valdymo menas, juo didesnė nauda. Tikras pirklys neapgaudinėja, nes apgaule nepralobsi; tikras mokslininkas neims girtis pseudomokslu, o teisininkas, vertas šio vardo, sąmoningai nenusižengs teisėtumui, nes priešingu atveju visi jie pasirodytų esą ne savo meno meistrai, o tik pameistriai. Tad neabejotinai ateis toks laikas, kada turintis valdžią neišmanėlis ims gėdytis savo neišmanyimo, o būti tironu ar despotu pasidarys taip pat juokinga ir absurdiška, taip pat šlykštu, kaip ir visais ankstesniais laikais; pagaliau pasidarys aišku kaip dieną, kad nemokšiškas valstybės valdymas yra tas pat, kaip daugybės lentelės nemo-kėjimas, kai sau priskaičiuojamos didžiausios sumos, o naudos iš to jokios. Dėl

to buvo rašoma istorija, ir toliau joje rasime aiškių šio teiginio įrodymų. Iš pradžių vyriausybės padarė lyg ir visas įmanomas klaidas, idant žmogus pagaliau po visų negandų suprastų, kad jo giminės gerovės pamatas yra ne savivalė, o pagrindinis jam gamtos duotas dėsnis – protas ir teisingumas. Dabar mes tą dėsnį aptarsime išsamiau, ir tegu vidinė tiesos jėga suteikia mūsų žodžiams aiškumo bei įtikinamumo.

III

Žmonių giminei lemta pereiti keletą kultūros pakopų, patirti įvairių pasikeitimų, bet jos patvarios gerovės pagrindas yra tik protas ir teisingumas

Pirmasis gamtos dėsnis. Gamtos moksle matematiškai įrodyta, jog tam, kad daiktas išlaikytų savo būseną, reikalingas tam tikras tobulumas, tam tikras maksimumas arba minimumas, išplaukiantis iš to daikto jėgų veikimo pobūdžio. Pavyzdžiui, mūsų Žemė negalėtų egzistuoti, jeigu jos svorio centras nebūtų pačiame giliausiame taške ir visos jėgos, sueinančios į tą tašką ir iš jo išeinančios, nesudarytų harmoningos pusiausvyros. Vadinasi, visa, kas egzistuoja, pagal šį puikų gamtos dėsnį turi savyje kaip savo būties esmę savo fizinę tiesą, gerumą ir būtinumą.

Antrasis gamtos dėsnis. Lygiai taip pat įrodyta, kad sudėtingų ir apribotų daiktų arba jų sistemų tobulumą ir grožį lemia būtent maksimumas. Panašumas ir skirtybės, priemonių paprastumas ir apraiškų įvairovė, reikalingiausių ir naudingiausių tikslų pasiekimas mažiausiomis pastangomis sudaro tam tikrą darną ir harmoningą proporcingumą, kurio gamta visur laikosi savo judėjimo dėsniuose, savo kūrinijų formoje, didžiausiuose ir mažiausiuose dalykuose ir kurį žmogus, kiek leidžia jo jėgos, savo menu mėgdžioja. Daugelis taisyklių čia viena kitą apriboja, todėl tai, kas pagal vieną taisyklę didėja, pagal kitą – mažėja, kol susidariusi visuma įgyja gražiausią ir tinkamiausią formą, o drauge ir vidinę sandarą, gerumą ir tiesą. Tai nuostabus dėsnis, pašalinantis iš gamtos netvarką bei savivalę ir kiekviena kintančia ribota pasaulio sąrangos dalele atskleidžiantis didžiausio grožio esmę.

Trečiasis gamtos dėsnis. Lygiai taip pat įrodyta, kad jeigu bus sutrikdyta daikto ar visos sistemos tiesos, gerumo ir grožio būseną, tai daiktas ar sistema dėl vidinių jėgų veikimo vėl ims grįžti į pirminę būseną – arba svyravimo judesiais, arba kaip kreivė prie asimptotės, nes kitokioje būsenoje jie netenka patvarumo. Juo aktyvesnės ir įvairesnės jėgos, tuo mažesnė galimybė, kad kreivės artėjimas prie asimptotės bus tolydinis, tuo stipriau vyks svyravimai ir vibracija, kol sutrikdytoji būseną atgaus savo jėgų ar harmoningų judėjimų pusiausvyrą ir įprastinį pastovumą.

Kadangi žmonija – tiek jos visuma, tiek atskiri individai, tiek visuomenės ir tautos – sudaro patvarią įvairiausių gyvų jėgų natūralią sistemą, tai pažiūrėkime, kas lemia tos sistemos pastovumą, kokiame taške susilieja jos didžiausias grožis, jos tiesa bei gerumas ir kaip ji stengiasi sugrįžti į pirminę būseną, jeigu buvo sutrikdyta pusiausvyra, o tokių atvejų iš istorijos ir savo patirties žinome devynias galybes.

1. Žmonija yra įvairiausių pradų ir galių metmenys, ir kadangi gamtoje viskas remiasi konkrečia individualybe, tai dideli ir gausūs žmonijos pradai negalėjo mūsų planetoje pasireikšti kitaip, kaip tik *paskirstyti milijonams individų*. Žemėje gimsta visa, kas joje gali gimti, ir išlieka, jeigu tik pagal gamtos dėsnius suranda savo pastovumo būseną. Taigi kiekvienas atskiras žmogus tiek savo išore, tiek dvasiiniais pradais pasižymi darna, dėl kurios jis sukurtas ir dėl kurios turi pats save ugdyti. Ši darna būdinga visoms žmogiškosios egzistencijos rūšims ir formoms: nuo vos gyvaliojančio baisiausio išsigimėlio iki gražiausio graikų dievažmogio, nuo negro karštakošiškumo iki didžiausios išminties pradų. Kiekvienas mirtingasis klysdamas ir apsirikdamas, kęsdamas nepriteklus, lavindamasis bei auklėdamasis siekia šios savo galių darnos, nes tik tokia darna teikia jam visišką pasitenkinimą savo būtimi; tačiau tik nedaugeliui laimingųjų lemta tai pasiekti tyriausiu, gražiausiu būdu.

2. Kadangi skyrium žmogus gali egzistuoti tik vargais negalais, tai kiekvienoje visuomenėje susidaro *tam tikras aukščiausias tarpusavyje sąveikaujančių jėgų maksimumas*. Šios nežabotos jėgos tol grumiasi viena su kita, kol pagal neklystamus gamtos dėsnius priešingos taisyklės viena kitą apriboja, ir tada atsiranda savotiška judėjimo pusiausvyra ir harmonija. Taip tautos modifikuojasi priklausomai nuo vietos, laiko ir vidinio charakterio; kiekvienai tautai būdinga savojo tobulumo, skirtingo nuo kitų tautų tobulumo, darna. Juo grynesnio ir puikesnio būta to maksimumo, kurį tauta pasiekė, juo naudingesni buvo tie daiktai, su kuriais ji lavino savo geriausias jėgas, pagaliau juo aiškesni ir tvirtesni buvo ryšiai, kurie vidujai susiejo visas valstybės grandis ir nukreipė jas į gerą tikslą, tuo tvirtesnė tapo tauta, tuo tauresnis jos paveikslas žmonijos istorijoje. Apžvelgę kai kurių tautų istoriją, matome, koks skirtingas priklausomai nuo laiko, vietos ir aplinkybių buvo tikslas, kuriam pasiekti jos sutelkė savo pastangas. Kinų tikslas buvo subtili politinė moralė, indų – savotiškas abstraktus tyrumas, romus darbštumas ir kantrybė, finikiečių – laivininkystė ir prekyba. Graikų, ypač Atėnų, kultūra buvo nukreipta į juslinio grožio maksimumą – ir menas, ir papročiai, ir mokslas, ir politinė santvarka. Spartiečiai ir romėnai siekė tokių dorybių, kaip meilė tėvynei arba herojiškas patriotizmas, tačiau labai skirtingais būdais. Kadangi visa tai daugiausia priklausė nuo laiko ir vietos, tai pagal būdingiausius tautinės garbės bruožus senovės tautų beveik neįmanoma lyginti.

3. Ir vis dėlto visur matome veikiant *vieną prada*, būtent *žmogaus prada*, kuris iš daugio sukuria viena, iš netvarkos – tvarką, iš jėgų ir ketinimų įvairovės – darnią visumą, pasižyminčią pastoviu grožiu. Ar imsime beformes dirbtines uolas, kuriomis kinas puošia savo sodus, ar Egipto piramides, ar graikų grožio idealą, – visur įžvelgsime mąstančio proto sumanymą ir tikslą, nors ir labai skirtingu mastu. Juo subtiliau šis protas mąstė, juo labiau jis priartėjo prie taško, kuris yra aukščiausias ir nuo kurio nebegalima nukrypti nei į kairę, nei į dešinę, tuo labiau jo kūriniai darėsi pavyzdžiu, nes jie įkūnijo amžinas visų laikų žmogaus proto taisykles. Antai neįmanoma įsivaizduoti nieko, kas pranoktų Egipto piramides arba kai

kuriuos graikų ir romėnų meno kūriniais. Jie, kiekvienas savo srityje, yra galutinai išspręstos žmogaus proto problemos, todėl, kalbant apie juos, nebeįmanoma postringauti, kad, girdi, problema esanti dar ne visiškai išspręsta arba kad ją esą galima geriau išspręsti, nes jų paskirties grynoji sąvoka juose įkūnyta lengviausiai, išsamiausiai ir puikiausiai. Bet koks nukrypimas nuo jų būtų klaida, ir net jeigu tūkstančius kartų būtų mėginta juos pakartoti ir padauginti, vis tiek reikėtų sugrįžti prie ano tikslo, kuris yra aukščiausias ir *vienintelis toks* taškas toje srityje.

4. Vadinas, per visas mūsų iki šiol nagrinėtas apsišvietusias tautas ir tas, kurias dar nagrinėsime, nusidriekia *viena kultūros grandinė*, jungianti jas visaip išsiraičiusia linija. Kiekvienas jos vingis žymi didėjančius ir mažėjančius dydžius ir turi visokių maksimumų. Kai kurie iš tų dydžių vienas kitą panaikina arba vienas kitą apriboja, kol pagaliau nusistovi pusiausvyra, todėl būtų nedovanotina klaida iš *vienos* tautai būdingos tobulybės daryti išvadą, kad jai būdingos ir visos kitos. Jeigu, pavyzdžiui, Atėnuose buvo puikių oratorių, tai šitai dar nereiškia, kad Atėnai turėjo ir geriausią valdymo formą, arba jeigu Kinijoje taip puikiai mokėta moralizuoti, tai dar nerodo, kad Kinijos valstybė turėtų būti pavyzdys kitoms valstybėms. Valdymo forma susijusi su visiškai kitokiu maksimumu, negu kad graži pamokoma sentencija arba patetiška oratoriaus kalba, nors galų gale viskas, kas būdinga tautai, yra tarpusavyje susiję, tiktai taip, kad viena panaikina arba apriboja kita. Valstybę padaro laimingą žmonių tarpusavio ryšių tobulumas, o ne koks nors kitas maksimumas, netgi jei tarsime, kad tautai dėl to reikėtų atsisakyti kai kurių puikių savybių.

5. Pagaliau net ir tos pačios tautos *ne kiekvienas maksimumas, pasiektas jos puikiomis pastangomis*, turi ir gali būti amžinas, nes jis tėra tik *vienas* laiko linijos taškas. O toji linija nepaliaujamai ilgėja, ir juo daugiau aplinkybių formavo puikų rezultatą, tuo labiau jis pasmerktas žūti ir išnykti. Gerai, jeigu pavyzdžiai tapo taisyklėmis vėlesnėms epochoms, nes tiesioginiai įpėdiniai paprastai yra pernelg arti tų pavyzdžių ir galbūt ne vienas patyrė nesėkmę kaip tik dėl to, kad mėgino juos pranokti. Ir būtent veikliausias tautas dažnai ištinka staigūs kryčiai nuo virimo iki užšalimo taško.

Šiuos maksimumus turi apskaičiuoti atskirų mokslų ir atskirų tautų istorija, ir aš norėčiau, kad tokia istorija būtų parašyta bent apie pačias žymiausias tautas jų didžiausio klestėjimo laikais; tuo tarpu mes kalbame tik apie žmonijos istoriją apskritai ir apie žmonių giminės būseną įvairiose formose bei įvairaus klimato sąlygomis. Toji būseną yra ne kas kita kaip *humaniškumas, t. y. protas ir teisingumas visose klasėse, visuose žmonių darbuose*. Ji yra tokia anaipol ne dėl to, kad šito užsigėdė koks nors valdovas arba kad to reikalavo tvirta tradicija, bet dėl to, kad taip lemia gamtos dėsniai, kurie determinuoja žmonių giminės esmę. Ir pačios ydingiausios žmonijos institucijos mums tarsi sako: „Jeigu mumyse nebūtų nė krislelio proto ir teisingumo, tai mūsų seniai būtų nebelikę, mes iš viso nebūtume atsiradusios“. Kadangi iš šito taško ima vyniotis visas žmonijos istorijos kamuolys, mums reikia atidžiau į tai įsigilinti.

Pirma. Ką mes labiausiai vertiname žmogaus kūrinuose ir ko juose ieškome? Proto, planingumo, paskirties. Jeigu šito nėra, tai nieko žmogiško nesukurta – reiškėsi tik akla jėga. Kad ir kur mūsų protas nuklystų istorijos platybėse, visur jis dairosi vien savęs ir patį save suranda. Juo dažniau jis veikdamas susiduria su gryna tiesa ir meile žmonėms, tuo patvaresni, naudingesni ir gražesni darosi jo kūriniai, tuo labiau jų taisyklės įkūnija visų laikų tautų dvasią ir jausmus. Kas yra grynasis protas ir teisingumo moralė, vienodai supranta ir Sokratas, ir Konfucijus, ir Zaratustra, ir Platonas, ir Ciceronas: nors jie be galo skirtingi, bet visi siekė *vieno* – to, kuo remiasi visa žmonių giminė. Juk keliauninkui nėra didesnio malonumo, kaip visur aptikti į jį panašaus, maštančio ir jaučiančio genijaus pėdsakus, aptikti juos netgi ten, kur to mažiausiai tikimasi; taip ir mes labiausiai žavimės, išgirdę žmonijos istorijoje visų laikų ir visų tautų aidą, tauriausiose sielose sužadinantį meilę žmonėms ir žmogiškąją tiesą. Mano protas ieško ryšio tarp daiktų, o kai jį suranda, mano širdis suspurda iš džiaugsmo; taip to ryšio ieškojo ir kiekvienas tikras žmogus, tiktai, žvelgdamas iš savo pozicijų, jį galbūt matė kitaip negu aš, vadino kitaip negu aš. O kai jis klydo, tai klydo ir už save, ir už mane, apsaugodamas mane nuo panašios klaidos. Kai jis parodo man kelią, mane pamoko, atgaivina, paskatina, jis yra mano brolis; tada mes abu esame tos pačios pasaulio sielos, *vieno* žmogiškojo proto, *vienos* žmogiškosios tiesos dalininkai.

Antra. Visoje istorijoje nėra malonesnio dalyko, kaip rasti gerą ir išmintingą žmogų, kuris, nepaisydamas likimo permainų, išliktų toks pat geras ir išmintingas per visą savo gyvenimą, kiekviename savo darbe; ir koks neapsakomas nusivylimas mus apima, kai pamatome, kad ir didžių bei gerų žmonių protas klysta ir pagal gamtos dėsnius už tai jie gali sulaukti tik pikto atpildo. Pernelyg jau daug tokių puolusių angelų būta žmonijos istorijoje, ir darosi gaila, kad toks silpnas yra kūnas, kuriuo kaip įrankiu naudojasi žmogaus protas. Kiek nedaug tegali pakelti mirtingasis, išlikdamas nesugniuždytas, kiek maža yra neįprastų dalykų, kurie neišmuštų jo iš vėžių! Vienam truputis garbės, blausus laimės žiburėlis arba koks nors netikėtas įvykis gyvenime tapo žaltvyksle, nuklaidinusia jį į pelkes ir liūną; kitas neįstengė pats susitvardyti – persitėpė ir, netekęs jėgų, susmuko. Tiesiog suspaudžia širdį, kai matai tuos nelaimingus laiminguosius, atsidūrusius likimo kryžkelėje, ir supranti, kad jie ir patys jaučia, jog jiems trūksta jėgų išlikti protingiems, teisingiems ir laimingiems. Juos persekioja furijos ir prieš jų valią priverčia juos peržengti pusiausvyros liniją – tada jie jau atsiduria jų rankose ir turi visą gyvenimą kentėti dėl kartą padarytos galbūt visai nedidelės klaidos arba kvailystės. Arba jeigu juos laimė iškėlė pernelyg aukštai ir jie dabar jaučiasi pasiekę jos viršūnę, kas laukia jų tada? Ko tikisi jų nuojautos pilna dvasia? Jų laukia šitų neištikimų deivių nepastovumas, nelaimės, slypinčios net ir geruose jų sumanymuose. Veltui nukreipi akis, o gailiaširdi Cezari, išvydęs atneštą nukirstą tavo priešo Pompėjaus galvą, veltui statydini Nemezidei šventovę. Tu peržengei laimės ribą, kaip kadaise peržengei Rubikoną; furijos persekioja tave, ir tavo krauju suteptas kūnas susmuks ant žemės prie to paties Pompėjaus statulos. Ne kitaip yra ir su visų šalių santvarkomis, nes jos visada priklauso tik nuo nedaugelio asmenų proto arba beprotystės – tų, kurie iš tikrųjų tas šalis valdo arba yra vadinami jų valdo-

vais. Gražiausias sodas, kuris, atrodė, daugelį šimtmečių ves žmonijai naudingiausius vaisius, dažnai yra nuniokojamas vieno vienintelio neišmanėlio, kuris, užuot palenkęs šakas, kerta visą medį. Tiek atskiri žmonės, tiek ištisos valstybės sunkiausiai ištvėria savo laimę – nesvarbu, ar jas valdo monarchai ir despotai, ar senatas ir liaudis. Liaudis ir despotas mažiausiai supranta Likimo deivės įspėjamąjį ženklą; savo garsaus vardo ir tuščios garbės apakinti, jie ima nebepaisyti humaniškumo ir išminties ir savo beprotystės padarinius pamato tik tada, kai jau per vėlu. Toks likimas ištiko Romą, Atėnus ir daugelį tautų; toks likimas ištiko Aleksandrą ir beveik visus užkariautojus, drumstusius pasaulio ramybę, nes neteisingumas žlugdo kiekvieną valstybę, o beprotystė – visus žmonių darbus. Tai likimo furijos, o nelaimė – tik jų jaunesnioji sesuo, trečioji baisiosios sąjungos narė.

Didysis žmonių tėve, kokią lengvą ir drauge sunkią pamoką tu surengi žemėje žmonių giminei visuose kasdieniniuose jos darbuose! Mokytis tereikia tik išminties ir teisingumo; jeigu žmonės jų mokysis, tai palengva įsižiėbs jų sielose šviesa, jų širdyse įsiviešpataus gėris, jų valstybė vis tobulės, į jų gyvenimą ateis laimė. Apdovanotas tokiomis dovanomis ir jomis tinkamai naudodamasis, ir negras galės susikurti savo visuomenę kaip graikas, ir trogloditas – kaip kinas. Patyrimas kiekvieną ves pirmyn, o protas ir teisingumas suteiks jų darbams pastovumo, grožio ir darnos. Na, o jeigu žmogus nepaisys jų, tų svarbiausių savo gyvenimo kelrodžių, kas tada suteiks patvarumą jo laimei, kas apsaugos jį nuo už nežmoniškumą keršijančių deivių rankos?

Trečia. Iš to, kas pasakyta, taip pat išplaukia, kad jeigu sutrikdoma žmonijos proto ir humaniškumo pusiausvyra, tai ji retai kada atgaunama kitaip, negu smarkiu svyravimu nuo vieno kraštutinumo prie kito. Viena aistra sutrikdė proto pusiausvyrą, kita puola pirmąją; taip istorijoje praeina metai ir šimtmečiai, kol vėl sugrįžta ramios dienos. Antai Aleksandras sudrumstė pusiausvyrą didžiulėje teritorijoje, ir dar ilgai po jo mirties čia siautėjo audros. Roma daugiau kaip tūkstantį metų buvo atėmusi iš pasaulio taiką; pririekė pusės pasaulio necivilizuotų tautų pastangų, kad vėl palengva būtų atstatyta prarastoji pusiausvyra. Kai šalys ir tautos patiria tokius sukrėtimus, be abejo, negali būti ir kalbos apie ramybės atgavimą kaip tolydinį kreivės artėjimą prie asimptotės. Apskritai kultūros raida mūsų žemėje, jos kelias su staigiais posūkiais ir vingiais beveik niekada nebūna kaip ramiai tekanti plati upė, tai greičiau miškingų kalnų krioklys; dėl to daugiausia kaltos žmonių aistros. Suprantama, kad visa mūsų giminės struktūra yra parengta tokiems svyravimams. Panašiai kaip mes eidami nuolat svyruojame kairėn ir dešinėn, bet su kiekvienu žingsniu vis judame pirmyn, taip daro pažangą ir visų tautų bei visos žmonijos kultūra. Kiekvienas iš mūsų dažnai išmėginame abu kraštutinius, kol pasiekiamo ramų vidurį, nelyginant siūbuojanti švytuoklė. Žmonių kartos be perstojo keičiasi ir atsinaujina, ir, nepaisant griežtų tradicijos reikalavimų, sūnus vis dėlto rašo jau savaip. Aristotelis kaip įmanydamas stengėsi atsiriboti nuo Platono, Epikūras – nuo Zenono; bet pagaliau atėjo romesnės kartos, kurios galėjo bešališkai naudotis tiek vienu, tiek kitų pasiekimais. Panašiai kaip mūsų kūno mašina, juda pirmyn, įveikdama neišvengiamus prieštaravimus, ir laikų kaitos mechanizmas, darbuodamasis žmonijos labai ir palaikydamas jos sveikatą. Tačiau kad ir

kokiais lankstais ir vingiais bei staigiais nuolydžiais tekėtų žmogaus proto upė, ji vis tiek išteka iš amžinosios tiesos versmės ir dėl savo prigimties niekada negali išsekti. Kas semiasi iš šitos upės, tas semiasi tvirtybės ir gyvybinių jėgų.

Beje, tiek proto, tiek teisingumo pagrindas yra *tas pats gamtos dėsnis*, kuris sąlygoja ir mūsų esmės pastovumą. Protas matuoja ir lygina daiktų savitarpio ryšius, ir rikiuoja juos taip, kad tarp jų nusistovėtų nuolatinė pusiausvyra. Teisingumas yra ne kas kita kaip proto dorovinė pusiausvyra, kaip priešingų jėgų, kurių harmonija yra visos pasaulio struktūros pagrindas, pusiausvyros formulė. Taigi tas pats dėsnis apima ir Saulę, ir visas saules, ir menkiausią žmogaus poelgį; tai, kad visos būtybės ir sistemos išlieka, lemia tik vienas dalykas – *jų jėgų santykis su periodiškai atkuriamą ramybe ir tvarka*.

Ketvirta dalis

Šešioliktoji knyga

II

Suomiai, latviai, prūsai

Lietuvių, kuršių ir latvių, gyvenančių prie Baltijos jūros, kilmė yra neaiški; visiškai galimas daiktas, kad kitos tautos juos stūmė tol, kol nebebuvo kur toliau stumti. Nors jų kalba sumišusi su kitomis kalbomis, tačiau turi savitą pobūdį ir, matyt, yra dukra labai senos motinos, kilusios iš tolimų kraštų. Gyvendama kaimynystėje su vokiečiais, slavais ir suomiais, taikinga latvių gentis negalėjo niekur daug plėstis, dar mažiau turėjo galimybių kultūrėti ir pagarsėjo, kaip ir jos kaimynai *prūsai*, daugiausia tik dėl to, kad patyrė, kaip ir visi pajūrio gyventojai, ir krikščionybę priėmusių lenkų, ir Vokiečių ordino bei jo pagalbininkų prievartą*. Žmoniją nukrečia šiurpas pagalvojus, kiek čia pralieta kraujo per ilgus ir žiaurius karus, kurių senovės prūsai buvo bemaž visiškai išnaikinti, o kuršiai ir latviai atsidūrė vergijoje, kurią iki šiol tebekenčia. Galbūt praeis dar šimtmečiai, kol jie nusimes šį jungą ir, atlyginant už visas tas niekšybes, kai iš šių romių tautų buvo atimta žemė ir laisvė, joms iš žmoniškumo vėl bus gražinta teisė mėgautis ir naudotis geresne laisve.

Filosofijos istorijos chrestomatija. Naujieji amžiai. V., 1987, p. 401–422.

Vertė *Alfonas Tekorius*.

Versta iš: Herders Werke, Bd. 3. Berlin; Leipzig; Wien; Stuttgart, o. J.–S. 168–191.–Bd. 4.–S. 16.

* Būtų gerai, kad Hartknocho, Pretorijaus, Lilientalio ir kitų autorių parengiamųjų darbų bei rinkinių pagrindu kas nors parašytų trumpą prūsų istoriją; o gal ji jau parašyta, tik tai aš jos nežinau? Niekieno neskaitydamas šis mažas žemės kampelis daug nuveikė savo ir kaimyninių tautų istorijai; užtenka čia paminėti Bajerio vardą. Ypač reikėtų iširti senuosius prūsų, gyvenusių prie Vyslos, įstatymus, kuriuose minimas jų sudarytojas Videvutis ir vyriausiasis žynys, vadintas kriviu. Vertingų veikalų iš Livonijos istorijos yra parašę Arntas, Hupelis ir kiti.

Pagrindiniai Herderio darbai

Über die neuere deutsche Litteratur (1–3, 1766, 1767, 1768) [Apie naujausią vokiečių literatūrą]; Über Thomas Abbt's Schriften 1–2 (1768) [Apie Tomo Abto raštus]; Journal meiner Reise im Sprache (1722) [Mano kelionės į kalbą užrašai]; Von deutscher Art und Kunst (1773) [Apie vokiečių būdą ir meną]; Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit (1774) [Dar viena istorijos filosofija žmonijai auklėti]; Ursachen des gesunkenen Geschmacks bei den verschiedenen Völkern (1775) [Vairių tautų suprastėjusio skonio priežastys]; Wie die Alten den Tod gebildet? (1861) [Kaip senovėje vaizdavosi mirtį?]; Fragmente zu einer „Archäologie des Morgenlandes“ (1769) [Pastabos apie „Rytų archeologiją“]; Altteste Urkunde des Menschengeschlechts. (t. 1–3, 1774, t. 4, 1776) [Seniausi žmonių giminės šaltiniai]; An Prediger (1776) [Žodis pamokslininkams]; Erläuterung zum Neuen Testament (1775) [Naujojo Testamento komentarai]; Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele (1778) [Apie žmogaus sielos pažinimą ir pojūčius]; Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten (1778) [Apie poezijos poveikį tautų papročiams senaisiais ir naujaisiais laikais]; Denkmahl Johann Winckelmanns (1778) [Johano Winckelmanno atminčiai]; Lieder der Liebe (1776) [Meilės dainos]; Vom Geist der hebraischen Poesie (t. 1, 1782, t. 2, 1783) [Apie hebrajų poezijos dvasią]; Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (t. 1–2, 1784, t. 3–4, 1787–91) [Mintys iš žmonijos istorijos filosofijos]; Verstand und Erfahrung. Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft (1799) [Intelektas ir patirtis. Protas ir kalba. Grynojo proto kritikos metakritika]; Nachdichtungen aus der griechischen, römischen (und) morgenländischen Literatur (1882) [Laisvi graikų, romėnų ir Rytų literatūrų vertimai].

Interpretatoriai ir kritikai

Pirmasis Herderio knygos kritikas ir interpretatorius buvo Immanuelis Kantas. Kantas recenzavo pirmąją *Minčių* dalį Johanno Hammano (1730–1788)¹ redaguotame žurnale.

Kanto recenzija nebuvo palanki. Jis pripažino Herderio aštrą protą, iškalbingumą ir genijų, gyrė jį už požiūrio platumą, už sugebėjimą surasti tinkamas analogijas ir su išmone jas taikyti. Tačiau Kantas pačioje recenzijos pradžioje pareiškia, kad Herderio istorijos filosofija nėra filosofija griežtąja žodžio prasme. Filosofija reikalauja logiškai tiksliai apibrėžti sąvokas, skrupulingai atskirti ir įrodinėti principus. Tačiau filosofija nėra išvalgumas surandant analogijas, nėra drąsi vaizduotė ir sugebėjimas jausmo pagalba sudominti svarstomu dalyku, nors pats dalykas lieka miglotoje tolumoje. „Šiuose jausmuose ir pojūčiuose mes veikiau nuspėjame didžiulį minčių turinį ar daugiaprasmes užuominas negu šaltą samprotavimą“².

Toliau Kantas kiek galima tiksliau apžvelgia knygos turinį ir tik vėliau, pačioje pabaigoje nurodo jos silpnąsias puses. Kantas polemizuoja su laipsniškos organizmų evoliucijos idėja iki aukščiausios formos, kuri laukianti žmogaus po mirties. Recenzentas rašo, jog jis negali sutikti su Herderio išvada, paremta analogija su gamta. Net jeigu tarti, kad šis palaipsnis žemiškųjų būtybių vystymosi procesas iki jų susilyginimo su žmogumi nekelia abejonių, tai iš čia pagal analogiją galima daryti tik tokią išvadą, kad kažkur už žemės rutulio ribų, pavyzdžiui, kitoje kokioje nors planetoje, gali būti būtybių, pasiekusių aukštesnį savo organizmo išsivystymo lygį negu žmogus, bet iš to niekaip negalima daryti išvados, kad tokį išsivystymo lygį kitame pasaulyje pasieks vienas ir tas pats žemėje gyvenantis žmogus³.

Kantas kritikuoja ir Herderio toje pačioje vietoje panaudotą leliukės virtimo drugeļu analogiją. Jis sako, kad persikūnijimas įvyksta ne po vabzdžio mirties, bet po to, kai jis išeina iš leliukės padėties. Išvados, kurias daro Herderis, būtų teisingos tik tuo atveju, jeigu jis pajėgtų, teigia Kantas, įrodyti, kad mirę gyvūnai, net jiems suirus ir juos sudeginus, gauna naują gyvenimą iš gamtos kaip tobulesni organizmai. Prie įsitikinimo, kad žmogus gyvens ir po mirties, rašo Kantas, galima galbūt priėti remiantis moraliniais ar metafiziniais motyvais, bet ne stebimų gamtos reiškinų analogijomis.

Herderis jautėsi atsisakęs bet kokių metafizikos prielaidų. Tačiau Kantas pastebi, kad, postulodamas nematomų dvasinių jėgų, glūdinčių organinio pasaulio pamate, galimybę, Herderis persikelia į metafizikos sritį ir netgi tampa labai dogmatišku metafiziku. Šitokią Herderio mąstymo ypatybę Kantas vertino labai kritiškai. Herderis bando paaiškinti tai, kas nesuprantama, tuo, kas dar mažiau suprantama. Kanto manymu, rūšių panašumas negali būti jų bendros kilmės įrodymas ir kartu organinės jėgos, kuri įgauna įvairiausias išorines formas, vieningumo įrody-

¹ Vokiečių filosofas romantikas, Goethe's ir Herderio draugas.

² Кант И. Сочинения, т. 6. Москва, 1966, с. 39.

³ Žr. ten pat, p. 48.

mas. Šios idėjos peržengiančios stebėjimui prieinamas gamtos dėsnių ribas. „Mes neturime jokios patirties, – rašo Kantas, – apie nematomą jėgų karalystę; ką gi gali pasakyti filosofas, paaiškindamas tokį teiginį? Jis gali netekti vilties, ieškodamas kokio nors paaiškinimo žiniose apie gamtą, ir pradėti ieškoti sprendimo vaizduotės sferoje. O tai jau metafizika, ir labai dogmatiška, kiek mūsų autorius, sekdamas mada, nesistengtų jos išsižadėti“⁴.

Kita vertus, Kanto manymu, Herderis viską apverčia aukštyn kojom, kai aiškina dvasinę žmogaus sielos prigimtį jo kūno sandaros ypatumais, pvz., sugebėjimu vaikščioti pakėlus galvą. Tokios išvados nesekancios nei iš gamtos mokslų, nei iš metafizikos. Šios išvados, Kanto pastebėjimu, peržengia žmogaus proto galias. Apie Herderio įnašą į lyginamąją visų augalų ir gyvūnų rūšių anatomiją Kantas siūlo spręsti tiems, kurie tyrinėja gamtą. Tačiau organinių jėgų vienybės idėja, pastebi Kantas, peržengia gamtos mokslų stebėjimus ir pereina į spekuliatyviosios filosofijos sferą, kurioje ši idėja, jei į ją prasiskverbtų, atvertų „didžiulę tuštumą šalia įprastų sąvokų.“⁵

Kantas neižvelgė *Mintyse* beveik jokių teigiamybių. Jis patarė šios knygos autoriui stengtis suturėti savo aistringą genijų.

Herderis nelaukė iš Kanto tokios kritikos. Jis jautėsi esąs jo mokinys. Jau pirmuose *Minčių* puslapiuose jis karštai gyrė Kanto visuotinę gamtos istoriją ir dangaus teoriją ir buvo įsitikinęs, kad jo paties gamtos filosofija atliepia šias Kanto idėjas. Tačiau Kantas viešai pareiškė, kad Herderio darbas neturi jokios filosofinės vertės.

Kanto Herderio istorijos filosofijos kritika nebuvo atsitiktinė. Kai jis rašė recenziją, jis jau nebebuvo geografijos, fizikos ir astronomijos mokytojas, kurį Herderis pažinojo Königsberge ir kurį jis entuziastingai citavo jo kritikuojamose knygos puslapiuose. Tuo metu Kantas jau buvo *Grynojo proto kritikos* autorius (1781). Herderio knyga prieštaravo tam, ką jis tuo metu rašė.

Kantas, skirtingai nei Herderis, griežtai atskyrė žmogaus ir gyvūno protą. Žmogus turi protą (*Vernunft*), o gyvūnas – geriausiu atveju supratimą (*Verstand*). Trys svarbiausios proto idėjos – dievo egzistavimo, sielos nemirtingumo ir valios laisvės – Kantui atrodė niekaip nekildintinos iš fiziologinių žmogaus ypatybių.

Kita vertus, Kanto istorijos samprata postuluoja laisvės idėjos sklaidą. Kanto laisvės samprata kaip tik ir kyla iš valios laisvės, diametraliai priešingos gamtai. Komentuodamas aštuntąją Herderio knygą, Kantas pabrėžė, kad Herderis visas žmogaus intelektualines ir moralines galias redukuoja ne į jo paties savybes, bet į visiškai išorinius faktorius.

Kanto kritika turėjo nemažą įtaką tuometinei Herderio knygos recepcijai. Herderio knygą skaitė ir žavėjosi jo draugai J. W. Goethe (1749–1832)⁶, Hammanas, F. H. Jacobi (1743–1819)⁷. Skaitė ją taip pat apsišvietusi vokiečių visuomenė. Tačiau jau 1828 metais Goethe konstatavo, kad Herderio knyga yra „ir gera, ir užmiršta“⁸.

⁴ Ten pat, p. 48.

⁵ Ten pat, p. 50.

⁶ „Veržimasis į veiklos kupiną gyvenimą, išsivadavus iš knyginio intelektualizmo ir rašalo kultūros, buvo didysis epochos devizas, kurį paskelbė Herderis, Goethe’s bičiulis ir mokytojas“. Apie Herderio įtaką Goethe’i žr. Sauka D. *Fausto amžiaus epilogas*. V., 1998, p. 55–58.

⁷ Vokiečių filosofas romantikas, švietėjiškų idėjų Vokietijoje (Wolfo, Kanto) kritikas.

⁸ Wells G. A. *Herder and After. A Study in the Development in Sociology*. The Hague, 1959, p. 136.

Kanto apriorinė istorijos schema akademiniuose filosofų sluoksniuose turėjo didesnę įtaką nei Herderio induktyvizmas. Tuo metu Herderio sekėjai plėtojo silpniausiai Herderio knygos dalį – jo metafizines spekuliacijas. J. C. F. Schilleris (1759–1805), sekdamas dešimtąja Herderio knyga, pasiremia jo idėja, kad žmonija kilusi iš vienos poros ir kad tuo gamta nurodžiusi jai monogamijos kelią. Goethe savo autobiografijoje, pasiremdamas Herderiu, aptaria patriarchalinės istorijos raidą.

Tačiau svarbiausia Herderio *Minčių* naujovė – induktyvusis istorijos tyrimo metodas – buvo mažiausiai pastebėtas. Tuo metu Vokietijoje formavosi stipri induktyvus istorinio tyrimo mokykla. Istorikai Bartholdas G. Niebuhras (1776–1831, *Romische Geschichte*) ir Leopoldas von Ranke (1795–1886, *Weltgeschichte*) ieškojo nuo filosofinių spekuliacijų nepriklausomo istorijos tyrimo metodo. Jie sukūrė istorizmo tradiciją, skatindami istoriką remtis tik pačia istorija.

Labai artimas Herderiui savo idėjomis buvo Wilhelmas von Humboldtas (1767–1835)⁹. Kaip ir Herderis, jis pradeda nuo induktyvus istorijos tyrimo, bet neišvengia abstrakčių filosofinių spekuliacijų spąstų. Istorija, teigia Humboldtas, tiria žmogų, o kadangi žmogus yra gamtos kūrinys, istorikas turi surasti idėją, pagrindžiančią šią ypatingą gamtos formą. Bet ar tai jis turi daryti grynos refleksijos, ar indukcijos būdu? Humboldtas renkasi refleksiją. Tačiau istoriko principas turi kilti iš įvykių įvairovės, o ne būti primestas istorijai. Filosofija, kuri primeta savo idėjas istorijai, „falsifikuoja šių objektyvių istorijos jėgų žaismės tyrimą“¹⁰. Bet toliau Humboldtas prieštarauja sau, teigdamas, kad pasaulio istorija nėra suprantama, jei nepriimama prielaida, jog visata yra valdoma, ir prisipažįsta, jog prie šios išvados jis priėjo ne indukcijos keliu. „Pasaulio fenomenas, – galiausiai konstatuoja Humboldtas, – gali būti suprastas tik išorinio požiūrio dėka“¹¹. Humboldtas pastebėjo, kad aiškinant istorijos reiškinius induktyviai – vieną istorinį faktą bandant paaiškinti kitu faktu, istorikas neišvengiamai susiduria su problema, kad ir pastarasis faktas reikalauja paaiškinimo. Šis ėjimas į begalybę gali būti išspręstas tik transcenduojant empirinį lygmenį.

Nors Humboldto istorijos metodo paieškos labai artimos Herderio atradimams, vis dėlto jis niekaip nesieja jų su Herderio *Mintimis*. Herderio veikalą jis laikė neaiškiu. Jam nepatiko tai, kad Herderis graikų meno atsiradimą bando paaiškinti natūraliomis priežastimis. Pats jis tai laiko stebuklu ir teigia, kad joks paaiškinimas baigtiniais terminais nėra galimas. Iš Herderio knygos, sako Humboldtas, jis „nieko nepasisėmęs“¹².

Vokiečių istoriografijoje neliko nepastebėta Herderio tautos dvasios (*Volkgeist*) samprata. Friedrichas Schlegelis (1772–1829) rašė apie gotikinę architektūrą kaip Vokietijos viduramžių dvasios išraišką. Kiti istorikai pastebėjo, kad svetimos vokiečių tautos dvasiai Romos teisės perėmimas yra katastrofiškas. Niebuhras ieškojo kompromiso ir teigė, kad Romos imperijos įtaka vokiečiams vis dėlto buvusi labai svarbi, kad be jos jie „vargu ar būtų liovęsi būti barbarais“. Šios klasikinės formos susijungusios

⁹ Vokiečių filosofas, kalbininkas ir valstybės veikėjas.

¹⁰ Humboldt W. *Über die Aufgabe des Geschichtschreibers*. Leipzig, 1821, p. 21.

¹¹ Ten pat, p. 27.

¹² Wells G. A. *Herder and After. A Study in the Development in Sociology*, p. 181.

su tauriom vokiečių tautos genijaus ypatybėm. Friedrichas Savigny (1779–1861) rašė, jog „kiekvienos tautos kultūros periodas yra sukuriamas aukštesniosios tautos prigimties, nes tauta yra amžinai tampanti, amžinai besivystanti visuma“¹³.

Herderio *Volkgeist* sąvoką pastebėjo vėlyvesni vokiečių filosofai. Friedrichas W. J. von Schellingas (1775–1854) vokiečių domėjimąsi filosofija susiejo su vokiečių sielos ypatybėmis¹⁴. Vėliau Herderio *Volkgeist* sąvoką perėmė J. G. Fichte (1762–1814), dar vėliau – Hegelis. Herderio tyrinėtojas Wellsas mano, kad Hegelis suteikė šiai sąvokai metafizinį aspektą. O Herderio tautos sielos, jos charakterio samprata turinti induktyvią kilmę: ji žyminti tuos psichologinius bruožus, kurie susiklosto prisitaikymo prie aplinkos procese, kaip grenlandų apatija ar indų švelnumas bei kantrybė. Herderis skyrėsis nuo savo sekėjų tuo, kad jis ieškojo tautos bruožų kilmės empirinėje tautos patirtyje¹⁵.

Alexandras von Humboldtas¹⁶ (1769–1859) vienas pirmųjų ėmė neigti tautos charakterio kaip metafizinės jėgos sampratą, įgalinančią teigti vienu tautų pranašumą ir menkinti kitas tautas. Vienos tautų grupės imlesnės kultūrai, civilizacijai, kilnesnėms proto savybėms, bet tai nereiškia, anot A. von Humboldto, kad jos yra pačios savaimė kilnios. Tautos dvasios idėją taip pat kritikavo Eduardas Meyeris (1855–1930), Wilhelmas Wundtas (1832–1920)¹⁷, Dilthey'us.

Įvade į humanitarinius mokslus Dilthey'us pastebi, kad tokios sąvokos kaip tautos siela (*Volkseele*), tauta (*Volk*), ir t. t. gali būti naudojamos tik analitiškai paaiškinant skirtingus tautos gyvenimo aspektus – kalbą, religiją, meną, „siekiant išsiaiškinti, kaip jie veikia vienas kitą“¹⁸. Tarp individo ir sudėtingos istorijos tėkmės, pastebi Dilthey'us, yra trys objektų grupės, kurias mokslas turi ištirti: išorinė visuomenės organizacija, kultūros sistemos joje ir individualios tautos. Sunkiausia ir sudėtingiausia, anot Dilthey'aus, yra tautos kaip visumos samprata. Visi šie trys objektai tėra realaus žmonių gyvenimo aspektai. Nė vienas jų negali būti tiriamas ir suprastas skyriumi nuo kitų. Dilthey'us siūlo vengti tokių mistinių ir romantinių išsireiškimų kaip *Volkseele*, nes jie interpretuoja tautas kaip nepriklausomus organizmus¹⁹.

Herderio *Volkgeist* idėja liko iki šiol diskutuotina jo istorijos filosofijos kategorija. Popperis knygoje *Atvira visuomenė ir jos priešai*, ieškodamas galimų totalitarinio mąstymo ištakų Vakarų filosofinėje tradicijoje, akcentuoja ir kritikuoja vienos tautos ir vienos valstybės sutapimo postulata Herderio *Mintyse*. Herderio teiginį, kad gera valstybė yra ta, kurios natūralios ribos sutampa su tautos paveldėtomis ribomis, Popperis vertina kaip į totalitarizmą linkusio nacionalizmo pasireiškimą. Iš visų knygos *Mintys iš žmonių istorijos filosofijos* vietų Popperis cituoja būtent tą vietą, kur Herderis rašo, jog „yra valstybė sudaryta iš vienos tautos su vienu nacionaliniu charakteriu... Tauta yra natūraliai užaugusi kaip ir šei-

¹³ Cit. iš ten pat, p. 199.

¹⁴ Mehlig G. *Schellings Geschichtsphilosophie*. Heidelberg, 1907, p. 82.

¹⁵ Žr. Wells G. A. *Herder and After. A Study in the Development in Sociology*, p. 203.

¹⁶ Vokiečių filosofas, gamtininkas, vienas iš šiuolaikinės geografijos pradininkų. Wilhelmo von Humboldto brolis.

¹⁷ Vokiečių filosofas, fiziologas ir psichologas.

¹⁸ Dilthey W. *Introduction to the Human Sciences. Selected Works*, v. 1. Princeton, 1989, p. 93.

¹⁹ Žr. ten pat, p. 92.

ma, tik plačiau paplitusi... Kaip visose žmonių bendrijose... taip ir valstybėje, natūrali tvarka yra geriausia, – tai yra, tvarka, kurioje kiekvienas atlieka gamtos skirtą funkciją“. Kantas, Popperio tvirtinimu, iš karto pastebėjo pavojingą iracionalių romantizmą Herderio darbuose²⁰.

Visai kitaip Herderio *Volkgeist* sampratą vertina šiuolaikiniai komunitaristai. Pavyzdžiui, Hegelio tyrinėtojas Charles Tayloras (g. 1931) Kanto ir Herderio nesutariame išvelgia nesuderinamas bei skirtingas pasaulėžiūras: Kanto argumentai išreiškia Apšvietos racionalizmą, Herderio, Berlino žodžiais tariant, – romantizmo ekspresyvizmą²¹. Herderis pradėjęs *Sturm und Drang* judėjimą. Tai buvęs protestas prieš švietėjišką požiūrį į žmogų kaip objektyvios mokslinės analizės subjektą ir objektą. Herderis ir kiti romantikai žmogaus gyvenime išvelgė analogišką meno kūriniai vienybę, kur kiekviena dalis įgija reikšmę tik santykyje su kitomis dalimis. Taylora pastebėjimu, ekspresyvistai mano, kad aukščiausią pilnatvę žmogus įgauna saviraiškoje. Tačiau reikštis žmogus gali tik priklausydamas kokiai nors kultūrai. O kultūra savo ruožtu gali klestėti tik apibrėžtoje bendruomenėje. Bendruomenė kaip tauta (*Volk*) irgi turinti ekspresyvią vienybę. Herderis manė, kad kiekviena tauta turi tik jai būdingą unikalų saviraiškos būdą, kurio negali perimti kitos tautos. Atskiras individas be savo tautos ir kultūros dvasiškai skursta. Šios Herderio idėjos Tayloras nedramatizuoja. Jis kaip tik teigia, kad Herderio mintis, jog kiekvienas individas ir kiekviena kultūra turi tik jiems būdingą savirealizacijos formą, ne tik pagrindė šiuolaikinį nacionalizmą, bet ir sugrįžo prie aristoteliškos formos vienybės idėjos²². Taip Herderis suformulavęs šiuolaikinio ekspresyvaus individualizmo koncepciją, saugančią nuo nacionalizmo kraštutinumų. Labai reikšminga, Taylora pastebėjimu, yra Herderio suformuluota ekspresyvistinė kalbos teorija kaip sudedamoji ekspresyvistinės žmogaus sampratos dalis. Šioje teorijoje žodžiai turi prasmę ne todėl, kad jie gali būti panaudoti nurodant tam tikrus pasaulio ar proto daiktus, bet todėl, kad jie išreiškia tai, kas būdinga žmogui kaip kalbos vartotojui, t. y. sąmonės būseną – *reflektyvumą* (*Besonnenheit*). Kalba Herderiui nesanti ženklų sistema, bet tam tikros patirties ar žiūros išraiškos tarpininkas. Skirtingų tautų kalbos išreiškiančios skirtingus požiūrius į tuos pačius daiktus²³.

Ši Herderio ekspresyvistinė teorija esanti antidualistinė. Nėra minties be kalbos, gesto ar kokios nors išorinės išraiškos, ir, atvirkščiai, mintis taip pat yra neatskiriama nuo savo išraiškos. Taylora pastebėjimu, tai aristoteliška materijos ir formos vienybės idėja. Pavojaus, inspiruojančio totalitarinį mąstymą, jis neišvelgia. Ekspresyvizmas tiesiog nesupriešina žmogaus taip, kaip padarė Apšvietos racionalizmas. Ekspresyvizmas traktuoja jį kaip natūralią gamtos ir bendruomenės dalį. Žmogus ekspresyvistams nesusideda iš kūno ir sielos, bet yra abiejų šių dalių vienybė. Apšvietos racionalizmas, priešingai, mano, jog žmogaus motyvacija negali būti paaiškinta kaip

²⁰ Popper K. R. *The Open Society and its Enemies*. Golden Jubilee Edition. London, 1995. p. 282.

²¹ Šį terminą pradėjo vartoti I. Berlinas. Juo pasirėmė Ch. Tayloras, vertindamas romantikų idėjas. Iki XVIII amžiaus pabaigos, rašo Tayloras, niekas net neįsivaizdavo, kad egzistuoja unikalūs būdas būti savimi nemėgdijojant kitų. Ši Herderio inspiruota mintis suteikusi moralinę galią šiuolaikinei autentiškumo kultūrai (Taylor Ch. *Autentiškumo etika*. V., 1996, p. 48.

²² Taylor Ch. *Hegel and Modern Society*. Cambridge, 1979, p. 18.

²³ Žr. ten pat, p. 18.

kitos pasaulio dalys. Kantas rašė apie moralinę laisvę tik kaip laisvę priimti sprendimus vardan to, kas yra morališkai teisinga, prieštaraujant visiems įgimtiems polinkiams. Radikali laisvė tampa galima tik atsiribojant nuo gamtos. Tarp herderiškojo ekspresyvizmo ir kantiškosios radikaliios laisvės sampratos atsiranda akivaizdus nesuderinamumas. Radikaliios laisvės ir ekspresyvios pilnatvės galimybę sujungęs savo istorijos vizijoje, Taylora pastebėjimu, G. Hegelis. Hegelis perėmęs iš Herderio svarbiausią savo filosofijos kategoriją – įsikūnijusio *Geist* sampratą.

Herderis Lietuvoje

Viso Herderio veikalo *Mintys iš žmonijos istorijos filosofijos* lietuviškai neturime. *Filosofijos istorijos chrestomatijoje*. *Naujieji amžiai* (V., 1987) buvo skelbta penkioliktoji šio veikalo knyga. Čia ji perspausdinama.

Filosofų dėmesio Herderis taip pat nesusilaukė. Monografijų, netgi straipsnių skirtų jo istorijos sampratai tyrinėti, neteko aptikti.

Marius Povilas Šaulauskas jau minėtame straipsnyje *Homo liberalis ir Vakarų kultūros filosofija* rašo, jog istoriosofinės refleksijos, taigi ir žmogiškosios būties teorinės žiūros tapsmą paskatino Herderio romantizmas. Herderis kvestionavęs kosmopolitiškai bei teologiškai orientuotą Renesanso antropomorfizmą, neigdamas panchroninės, iš esmės nekintančios žmogaus prigimties sampratą. Tvirtindamas individualios sąmonės istorinį kitimą ir jos tiesioginę priklausomybę nuo kultūrinės apsupties – kalbos, tautybės, papročių, apskritai aplinkos, Herderis šitaip suteikęs istorizmui romantizmo lemtą moderniąją metodologinę specifiką²⁴.

Bibliografijos

- Günther G., Volgina A. A. Seifert S. *Herder–Bibliographie*. Berlin, 1978.
 Kuhles D. *Herder–Bibliographie 1977–1992*. Stuttgart, 1994.
 Keyser E. *Im Geiste Herders. Gesammelte Aufsätze zum 150 Todestage J. G. Herders*. Kitzingen am Main, 1953.
 Markworth T. *Johann Gottfried Herder: a Bibliographical Survey. 1977–1987*. Hurth – Efferen, 1990.

Rinkiniai

- Bückerger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1979/ Hrsg.v. B. Poschmann*. Rinteln, 1980 (Schaumburger Studien; 41).
Bückerger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1983/ Hrsg.v.B. Poschmann. Rinteln, 1984 (Schaumburger Studien; 45).
Herder–Kolloquium 1978. Referate und Diskussionsbeiträge/ Hrsg.v. W. Dietze (mit H.–D. Dahnke, P. Goldammer, K.–H. Hahn und R. Otto). Weimar, 1980.

²⁴Šaulauskas M. *Homo liberalis ir Vakarų kultūros filosofija // Krantai*, 1991, sausis, p. 42.

- Johann Gottfried Herder 1744–1803/ Hrsg.v. G. Sauder. Hamburg, 1987 (Studien zum achtzehnten Jahrhundert; 9).
- Johann Gottfried Herder. *Zum 175 Todestag am 18 December 1978*/ Hrsg. v. H. Scheel. Berlin, 1978.
- Johann Gottfried Herder. *Zur Herder–Rezeption in Ost– und Südosteuropa.* / Hrsg. v. G. Ziegengeist, H. Grasshoff und U. Lehmann. Berlin, 1978.
- Johann Gottfried Herder und progressive bürgerliche Geschichts – und Gesellschaftstheorien zwischen 1720 und 1850. / Hrsg. v. H. Schleier. Berlin, 1979 (*–Jahrbuch für Geschichte*; 19).
- Johann Gottfried Herder – *Innovater Thought Ages.* / Ed. by W. Koepke. Bonn, 1982 (Modern German studies; 10).

Monografijos, straipsniai

- Barnard F. M. J. G. *Herder on Social and Political Culture.* Cambridge, 1969.
- Barnard F. M. Herder's Treatment of Causation and Continuity in History // *Journal of the History of Ideas.* Vol 24. Lancaster, New York, 1963, p.197–212.
- Barnard F. The Hebrews and Herder's Political Creed // *The Modern Language Review.* Vol. 54. Cambridge, 1959.Nr4, p. 533–546.
- Berlin I. *Vico and Herder.* London, 1976.
- Bromily G. W. *Herder's Contribution to the Romantic Philosophy of History with Special Reference to Theological Implications.* Edinburg, 1943.
- Cassirer E. *Freiheit und Form. Studien zur Geistesgeschichte.* Berlin, 1917.
- Clark R. T. *Herder.* Los Angeles, 1955.
- Collingwood R. G. *The Idea of History.* New York, 1967.
- Gadamer H. G. Istoriskumas // *Baltos lankos.* V., 1995, nr. 5, p. 185–188.
- Gadamer H. G. Herder und die geschichtliche Welt // H. G. Gadamer. *Kleine Schriften.* Bd. 3, Tübingen, 1972.
- Gadamer H. G. *Volk und Geschichte im Denken Herders.* Frankfurt a. M., 1942.
- Gadamer H. G. Herder et ses theories sur l'histoire // *Regards sur l'histoire.* Paris, 1941, s. 7–68.
- Gillies A. Herder's Approach to the Philosophy of History // *The Modern language Review.* Vol. 35. Cambridge. 1940, nr. 2, s.193–206.
- Grawe Ch. *Herders Philosophie der Geschichte der Menschheit im Licht der modernen Kulturanthropologie.* Berlin, 1966.
- Haym R. *Herder nach seinem Leben u. seinen Werken.* Berlin, vol.1–2, 1885.
- Iggers G. G. *The German Conception of History. The National Tradition of the Historical Thought from Herder to the Present.* Middletown/Conn., 1968.
- Jonynas A. Herder als Herausgeber litauischer Volkslieder // *Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte,* 1980, nr. 23 (N. F. Bol. 8),14–19
- Koepke W. *Johann Gottfried Herder.* Boston, 1987.
- Koepke W. *Johann Gottfried Herder: Academic Disciplines and the Pursuit of Knowledge.* Columbia, 1996.

- Koepke W. *Johann Gottfried Herder: Language, History and Enlightenment*. Columbia, 1990.
- Lovejoy A. O. *Herder and the Enlightenment Philosophy of History* // A. O. Lovejoy *Essays in the history of ideas*. Baltimore, 1948, p. 166–182.
- Mayo R. S. *Herder and the Beginnings of Comparative Literature*. Chapel Hill, 1969.
- Meinecke F. *Die Entstehung des Historismus*. Bd. 1–2. München, Berlin, 1936.
- Šešplaukis A. *Herder und die baltischen Völker*. Innsbruck, 1945.
- Taylor Ch. *Autentiškumo etika*. Vilnius, 1996.
- Taylor Ch. *Hegel and Modern Society*. Cambridge, 1979.
- White H. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore, London, 1973.
- Wells G. A. *Herder and After. A Study in the Development in Sociology*. The Hague, 1959.
- Wells G. A. *Vico and Herder* // *Giambattista Vico. An International Symposium* / Ed. Tagliacozzo, H. V. White. Baltimore, 1969.
- Гайм Р. *Гердер, его жизнь и сочинения*. Москва, т. 1–2, 1888.

3. Švietėjiškoji istorijos samprata: Immanuelis Kantas (1724–1804)

1784 metais lapkričio–gruodžio mėnesį mėnesiniame žurnale Berlyne pasirodė du Kanto esė *Visuotinės istorijos idėja pasaulio pilietijos požiūriu (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht)* bei *Atsakymas į klausimą: Kas yra Švietimas? (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?)*, o metais vėliau – Herderio pirmosios ir antrosios knygos recenzija. Tai pirmieji Kanto tekstai iš istorijos filosofijos.

Filosofijos istorijoje Kantas labiau žinomas kaip trijų *Kritikų* – apie grynąjį protą, praktinį protą ir sprendimo galią – autorius. Iki „istorijos filosofijos“ periodo (1781) jis išleido pirmąjį kritinio periodo veikalą *Grynojo proto kritika (Kritik der reinen Vernunft)*, skirtą žmogaus proto sugebėjimui bei pažinimo riboms tirti, o po „istorijos filosofijos“ straipsnių – etikai skirtus darbus – *Dorovės metafizikos pagrindai (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785)* bei *Praktinio proto kritiką (Kritik der praktischen Vernunft)*. Trečiasis šios krypties Kanto veikalas – *Sprendimo galios kritika (Kritik der Urteilskraft, 1791)* – skirtas estetikai¹. Pagal apimtį ir užmojį Kanto istoriosofiniai traktatai tarsi „nusileidžia“ *Kritikom*s. Ketvirtosios kritikos, skirtos socialinėms problemoms spręsti, Kantas, anot Hanach Arendt, taip ir nespėjęs parašyti². *Grynojo proto kritikos* pabaigoje Kantas formuluoja tris pagrindinius proto interesus išreiškiančius jį dominusius klausimus: „1. Ką aš galiu žinoti? 2. Ką aš privalau daryti? 3. Ko aš galiu tikėtis?“³ Klausimas apie istoriją čia Kantui irgi neiškyla.



Immanuelis Kantas (1724 04 22–1804 02 12) – vokiečių filosofas. Gimė, gyveno ir mirė Karaliaučiuje. Karaliaučiaus universiteto logikos ir metafizikos profesorius (nuo 1770) bei senato narys (nuo 1780).

¹ Alvydas Jokubaitis (g. 1958), sekdamas Hannah Arendt, rašo, kad ši dažnai ir nepagrįstai vien estetikos traktatu laikoma knyga yra reikšminga autoriaus istorijos filosofijai ir politinei filosofijai suprasti. „Po šios knygos nebelieka abejonių, „kad istorijos filosofija yra ta metafizikos sistemos dalis, kuri susieja Kanto moralės ir politikos filosofiją“ (Jokubaitis A. Įvadas // Kant I. *Politiniai traktatai*. V., 1996, p. 12).

² Arendt H. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago, 1982.

³ Kantas. I. *Grynojo proto kritika*. V., 1982, p. 551.

Kiekvienam, pradėjusiam rašyti apie Kanto istoriosofiją, tampa neaišku, ar šie traktatai tėra fakultatyviniai, nesusisiejantys nei su jo pažinimo galiu, nei moralės kritika, ar atvirkščiai – jie yra integrali jo filosofinės koncepcijos dalis. Kas bendra tarp klasikinių Kanto klausimų ir ji staiga sudominusios problemos apie *moralinės pažangos istorijoje galimybę*?

Laisvė ir istorija

Problema užkoduota pačioje Kanto filosofijos architektonikoje. *Grynojo proto kritikos* transcendentalinei dialektikai skirtame skyriuje Kantas nurodo klausimus, kurie iškyla protui ir į kuriuos jis negali vienareikšmiškai atsakyti: Ar pasaulis turi pradžią laike bei erdvėje ir ar jis yra ribotas? Ar pasaulis yra sudėtingas, ar paprastas? Ar pasaulyje yra laisvė, ar viskas vyksta pagal gamtos dėsnius? Ar priklauso pasauliui besąlygiškai būtina esybė⁴? Kantas teigia, jog bandymas surasti vieną atsakymą į šiuos klausimus priveda prie „bergždžių išvedžiojimų“, nes įrodyti galima ir tezę, ir antitezę. Mus domintų trečioji antinomija, kuri tiesiogiai kalba apie laisvos valios istorijoje galimybę.

Kantas, spręsdamas šią antinomiją, laisvę ir gamtinį priežastingumą išskiria į du nepriklausomus pasaulius. Objektyvūs laisvės dėsniai pasako, kas turi įvykti, nors galbūt niekada neįvyksta; gamtos dėsniai kalba apie tai, kas vyksta. Laisvė – tai daiktas savaime (noumenas), ji nekildinama iš empirinių reiškinių (fenomenų). Laisvė – moralės dėsnio prielaida. Tačiau istorija plėtojasi laike, ji pavaldi reiškinių pasauliui. Kaip laisvė galima istorijoje? Jei ji negalima, Kanto istorijos filosofija tiesiog paneigia pirmąją jo moralės filosofijos postulatą – laisvos valios galimybę.

Pirmasis *Visuotinės istorijos idėjos pasaulio pilietijos požiūriu* sakinytis tarsi patvirtina šią prielaidą. Kantas atskiria valios laisvę metafizinėje plotmėje nuo jos pasireiškimo istorijoje. Istorija yra ne laisvės, o determinizmo sritis. „Kad ir kokią valios laisvės sąvoką metafizikos požiūriu būtų galima susidaryti, vis dėlto pastarosios pasireiškimus, žmogaus poelgius, kaip ir kiekvieną kitą gamtos įvykį, nulemia visuotiniai gamtos dėsniai“⁵, – rašo Kantas. Jau straipsnio įvade išaiškėja, kad pavienio žmogaus valia istorijoje mažai ką reiškia. Istorija kumulatyvi, ji kaupia rezultatus. Istorijoje veikia ne individo, o gamtos tikslas. Howardas Williamsas (g.1950) rašo, kad sąvoką *gamta*, svarstydamas istorijos raidos klausimus, Kantas vartoja panašiai kaip Aristotelis – kaip fizinio bei socialinio pasaulio ir visų jame vykstančių įvykių totalumą⁶. Vis dėlto vėlyvesniame esė *Į amžinąją taiką* (*Zum Ewigen Frieden*, 1795) Kantas nurodo, jog jis vartoja gamtos sąvoką kaip apvaizdos sinonimą. Tiesiog „žodžio gamta vartojimas, jeigu, kaip dabar, kalbama tik apie teoriją (o ne apie religiją) labiau atitinka žmogiškojo proto ribas (šis padarinio ir jo priežasties santykį privalo taikyti tik galimam patyrimui), ir taip šį žodį vartoti yra kukliau, negu teigti, kad apvaizda yra pažini, nes tada įžūliai užsidedame Ikaro sparnus, kad priartėtumėme prie nesuvokiamo apvaizdos tikslo paslapties“⁷.

⁴ Žr. ten pat, p. 323–345.

⁵ Kant I. Visuotinės istorijos idėja pasaulio pilietijos požiūriu // *Politiniai traktatai*, p. 27.

⁶ Williams H. Kant's Optimism in his Social and Political Theory // *Essays on Kant's Political Philosophy*/Ed by H. Williams. Cardiff, 1992, p. 1.

⁷ Kant I. Į amžinąją taiką // *Politiniai traktatai*, p. 136–137.

Apie individo ir apvaizdos tikslų prasilenkimą užsiminė jau Vico. Adamas Smithas (1723–1790) rašė apie nematomą ranką, nukreipiančią spontaniškus savo interesų siekiarčių individų veiksmus. Hegelis tai išplėtęs vėliau ir kalbės apie individų tikslų pajungimą pasaulinio proto tikslams ir pavadins tai *pasaulinio proto klasta*. Tai pačiai spekuliatyviai sričiai priklauso ir šiuolaikinių sociologijos teorijų funkcinių racionalumo sistemų supriešinimas su veikiančio individo racionaliomis intencijomis.

Šiuo aspektu Kanto *gamtos klasta* nesiskiria nuo Hegelio sumanymo. „Pavieniai žmonės ir net ištisos tautos retai galvoja apie tai, kad, siekdami asmeninių tikslų, kiekvienas pagal savo supratimą ir dažnai kovodami tarpusavyje, jie dažnai vadovaujasi jiems patiems nežinomą gamtos tikslu ir padeda jį įgyvendinti, be to, jei tas tikslas ir taptų jiems žinomas, jie mažai juo domėtusi“, – sako Kantas.

Bet kuo tada *pavieniai žmonės* domisi? Patys savimi. Skirtingai nei Herderis, Kantas, sekdamas veikiau Hobbesu ir Machiavelli’u, peršviečia žmogaus prigimtį negailestinga rentgeno šviesa. Aptinka nelabai simpatiškus dalykus. Nepaisant to, kad žmogus yra linkęs bendrauti su panašiais į jį, „nes tada jis jaučiasi labiau žmogumi“, jam taip pat būdingas „didžiulis poreikis atsiskirti vienumon“⁸. Kadangi apie save kiekvienas individas žino, jog jis linkęs priešintis kitiems, to paties jis laukia ir iš kitų. „<...> Skatinamas garbės, valdžios arba turto troškimo, jis susikuria padėtį tarp savo likimo draugų, kurių nors ir negali *pakęsti*, bet taip pat negali *palikti*“⁹.

Žmogaus tuštybę, jo siekimą dominuoti aprašė Hobbesas, Rousseau. Hobbesas pasmerkia tuštybę kaip visų žmonijos blogybių kaltininę. Kantas, priešingai, tai vertina kaip istorijos pažangos šaltinį. Būtent ši dviguba žmogaus prigimtis, jo nedraugingas draugingumas paskatina žmogų žengti pirmuosius žingsnius „iš grubumo į kultūrą“. Kantas kitaip nei Hobbesas manė, kad tuštybė, skatinanti socialinį antagonizmą, yra vertinga, nes ji pakeičia ne tik žmogaus situaciją, bet ir patį žmogų. Priešinantis kitiems lavinamas skonis, puoselėjami talentai ir mąstymas, ugdoma moralė. Egoizmas suteikia vertę žmogaus egzistencijai. Jei žmonės būtų tokie geri kaip avys, jie, pasak Kanto, iki šiol tebegyventų Arkadijos piemenų gyvenimą. Moralė atsiranda įveikus savo egoizmą.

Tačiau kodėl žmogus istorijoje ėmė priešintis savo egoizmui ir nusprendė tapti moraliu?

Kantas atsako: todėl, kad gamta to panorėjusi. Gamta tarsi išskyrusi žmogų iš kitų būtybių. Todėl nedavusi jam to, ką davė visiems kitiems, – instinkto. Žmogui ji nesuteikė nei ragų, kokius turi bulius, nei letenų kaip liūto, nei nasrų kaip šuns, bet davė vien rankas. Todėl taip „šykščiai aprūpintas“ žmogus viską turi susikurti pats. Čia Kantas priartėja prie žmogaus valios laisvės apibrėžimo gamtinio determinizmo kontekste. Kodėl žmogus apsisprendė turėti laisvą valią? Kantas atsako: jis neapsisprendė, gamta taip panorėjusi. Jai, tarsi rūpestingai motinai, „labiau rūpėjo, kad žmogus protingai save vertintų, o ne jo išorinė gerovė“¹⁰. Kanto argumentacijoje at-

⁸ Mazlichas pastebi, jog Kanto žmogaus prigimties ambivalentiškumo išvalga anticipuoja Zigmundo Freudo idėjas (Mazlich B. *The Riddle of History*. New York, 1966, p. 106.

⁹ Kant I. Visuotinės istorijos idėja pasaulio pilietijos požiūriu // *Politiniai traktatai*, p. 33.

¹⁰ Ten pat, p. 31.

siranda ydingas ratas. Kyla klausimas: ar gali žmogus dėl savo galių išugdymo būti dėkingas tik sau, jei ir pačios galios, ir jų ugdymo galimybė yra ne jo paties apsisprendimas, o gamtos nulemtos?

Kantas pasiremia gamtos teleologija istorijai paaiškinti. Gamta be tikslo jam atrodanti nedėsninga ir neracionali, paklūstanti grynam atsitiktinumui. Tai, kad gamtos tikslingumas Kanto terminijoje nėra konstituojantis ar determinuojantis, o tik reflektivi idėja (nuoroda, kurią protas naudoja gamtos tyrimui), Kanto kritikai suranda jo *Sprendimo galios kritikoje*¹¹.

Šios dilemos esė *Visuotinės istorijos idėja pasaulio pilietijos požiūriu* Kantas dar neiškelia ir nesvarsto. Šis straipsnis – tai tarsi odė gamtos sumanumui ir išminčiai. Netgi trumpą gyvenimo trukmę gamta suteikė žmogui todėl, kad jo neužtektų gamtos duotam pradui – protui – visiškai išsivystyti. Taip įgauna prasmę istorija. Istorijoje per neaprepiamą daugybę kartų išstbulėja žmogaus protas bei valios laisvė. Išsivysto būtent todėl, kad „visiems gyvos būtybės natūraliems pradams skirta kada nors visiškai ir tikslingai išsivystyti“¹².

Kaip pastebi Karlas-Otto Apelis, prieštaravimas tarp istorijos tėkmę nulemiančių gamtos tikslų ir laisvos žmogaus valios yra esminė aporija Kanto architektonikoje žvelgiant iš šiuolaikinės perspektyvos. „Ji parodo, jog esminė Kanto teorinės filosofijos prielaida, teigianti, jog patyrimo pasaulį apibūdina priežastinis determinizmas, tiesiogiai konfliktuoja su jo politiniais ir praktiniais tikslais. Neįmanoma įsivaizduoti, koku būdu autonomiškas protas gali vienaip ar kitaip kištis į moralinę politinę tvarką. Be to, jei gamta numatė istorijos tikslą, tai jau besąlyginė prognozė“¹³.

Amžinoji taika – istorijos tikslas

Individo laisvos valios ir gamtos determinizmo priešpriešą Kanto istorijos filosofijoje sujungia istorijos tikslas – amžinoji taika. Amžinoji taika – ir gamtos plane numatytas istorijos rezultatas, ir galimas moralinis individo apsisprendimas bei siekiamybė. *Į amžinąją taiką* – taip pavadintas vienas svarbiausių Kanto politinių traktatų.

Esė *Visuotinės istorijos idėja pasaulio pilietijos požiūriu* Kantas rašo, jog būtent antagonizmas tarp žmonių priverčia atskiro žmogaus laisvės ribas tinkamai apibrėžti ir laiduoti. Taip tampa būtina teisinė piliečių visuomenė. Ji atsirandanti tarsi prieš žmonių norą – „iš negandos“, „iš polinkio mėgautis laukine laisve“, neleidžiančio žmonėms ilgiau išbūti vienam šalia kito. Teisinė piliečių visuomenė ne panaikina antagonizmą, o tik suteikia jam geriausią formą: žmonių priešiškumą paverčia kultūra. Kantas nepuoselėjo iliuzijų, kad žmogaus prigimtis kada nors taps moraliai tobula ir kad jis galės gyventi be valstybės – laisvės teisinio apribojimo. „Iš tokio kreivo medžio, iš

¹¹ Žr. Kantas I. *Sprendimo galios kritika*. V., 1991, p. 214–345.

¹² Ten pat, p. 29.

¹³ Apel K.-O. Kant's „Towards Perpetual Peace“ as Historical prognosis from the Point of View of Moral Duty//*Perpetual Peace, Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*/ Ed. by J. Bohman, M. Lutz Bachman. Cambridge, Mass. London, 1997, p. 82.

kokio padarytas žmogus, neižmanoma padirbti nieko, kas būtų visiškai tiesu. Gamta tėra mus įpareigojusi artintis prie šios idėjos¹⁴, – pastebi Kantas. Tačiau *šis kreivas medis* lieka kreivas tik augdamas vienas. Miške (t. y. piliečių bendruomenėje), kai kiekvienas kitas *kreivas medis* siekia atimti iš jo orą ir saulę, jis yra priverstas ieškoti jų virš savęs. „Todėl auga gražiai ir tiesiai; tuo tarpu tie medžiai, kurie skleidžia savo šakas laisvėje, atskirai vienas nuo kito ir dar kaip patinka, auga luoši, kreivi ir šleivi“¹⁵.

Teisinė piliečių visuomenė įgalina individą geriausiai išstobulinti gamtos duotus pradus – savo protą. Kita vertus, išlavintas žmogaus protas tegali suprasti, jog jo iracionalumo ribojimas – neišvengiama tolimesnio žmonių giminės klestėjimo istorijoje sąlyga. Atsiranda galimybė surasti „ramybės ir saugumo būklę“ ne tik bendruomenės viduje, bet ir tarp tautų – sudaryti tautų federaciją, kurioje „net mažiausia valstybė gali tikėtis, kad jos saugumą bei teises garantuos ne jos pačios valdžia ar teisinis vertinimas, bet išimtinai ši didžiulė tautų sąjunga (*Foedus Amphictyonum*), suvienyta galia ir sprendimas pagal suvienytosios valios įstatymus“¹⁶. Tai ir būtų istorijos tikslas.

Jei pati gamta pasiekia minėtą tikslą, žmogui nėra ko nerimauti ir žvalgytis į priekį. Kas istorijai lemta – vieną dieną vis tiek nutiks. Tačiau Kantas nerimauja. Jis ragina amžininkus nebūti abejingiems ir istorijos tikslu susidomėti. „Kad išsikerotų toks abejingumas, ypač mūsų atveju, negalima leisti dėl to, kad mes, kaip atrodo, savo pačių protingomis priemonėmis galime greičiau priartinti tokį džiaugsmingą savo palikuonims laiko momentą“¹⁷.

Kanto raginimas išsiveržti iš istorijos užduotų savimonės ribų ypač ryškus kitame jo esė – *Atsakymas į klausimą: Kas yra Švietimas?* Švietimas, anot Kanto, yra žmogaus išvadavimas iš nesavarankiškumo, dėl kurio žmogus pats kaltas. Žmogui stinga pasiryžimo ir drąsos naudotis savo protu. Pripažinus, jog visa tai, kas nutinka žmonių istorijoje, tėra gamtos plano bei tikslo išskleidimas – toks raginimas taptų beprasmiškas.

Esė *Visuotinės istorijos idėja pasaulio pilietijos požiūriu* devintajame teiginyje Kantas teigia, kad filosofinis mėginimas suprasti gamtos numatytą istorijos tikslą kaip tobulą piliečių susivienijimą galėtų paspartinti šio gamtos tikslo įgyvendinimą. Pripažindamas, jog detalus ateities istorijos numatymas nėra galimas (jis prilygtų romanui), vis dėlto Kantas siūlo pasiremti istorija siekiant išvelgti ateities raidos perspektyvas¹⁸. Tiriant graikų įtaką romėnams, o romėnų – barbarams, galima surasti, anot Kanto, dėsninę kelią valstybės santvarkai pagerinti. Galstonas mano, jog ši Kanto idėja didžia dalimi paveikė Hegelį, peržvelgusį istoriją kaip Rytų, graikų, romėnų ir germanų pasaulių kaitą¹⁹. Akivaizdu, kad nei graikai, nei romėnai, nei barbarai kaipo tokie patys savaime Kanto nelabai domino. Hegelis kitaip nei Kantas išlaikė metodologinius istorijos tyrimo principus. Jis rašė tik apie praeitį ir sustojo ties savo laikmečiu, apie ateities galimybes užsimindamas

¹⁴ Kant I. Visuotinės istorijos idėja pasaulio pilietijos požiūriu// *Politiniai traktatai*, p. 36.

¹⁵ Ten pat, p. 35.

¹⁶ Ten pat, p. 38.

¹⁷ Ten pat, p. 42.

¹⁸ Popperis tokį ateities numatymą, remiantis praeitimi, pavadino istoricizmu, bet Kanto kaip istoricisto jis nemini.

¹⁹ Galston W. A. *Kant and the Problem of History*. Chicago, London, 1975, p. 262.

labai atsargiai. Kantas sukūrė klasikinę švietėjišką istorijos sampratos paradigmą, kurioje ateitis jau vien dėlto, kad ji ateitis, pranašesnė ne tik už praeitį, bet ir už dabartį. Klausimas *kas bus?* jo istorijos filosofijoje persveria klausimą *kas buvo?*

Užbaigdamas Kantas rašo, jog jo pasaulinės istorijos idėja esanti apriorinė, jog jis neketinęs ja pakeisti konkrečių empirinės istorijos tyrimų. Jam svarbu buvę rasti kriterijų, padėsiantį palikuonims po keliolikos amžių susigaudyti jiems paliktoje istorinėje medžiagoje. Šioje vietoje Kantas nepalieka palikuonims pasirinkimo sprendžiant, kokį kriterijų jiems pasirinkti atrenkant praeities medžiagą. Jis visiškai pasitiki pasiekto žmonijos racionalumo stabilumu. „Be abejonės, – rašo Kantas, – seniausių epochų istorijoje, žinios apie kurią seniai išblės jų atmintyje, jie vertins tik tai, kas juos domins, būtent, ką pasiekė arba prarado tautos ir vyriausybės pasaulio pilietijos požiūriu“²⁰.

O jeigu palikuonys nusigręš nuo daugelio kartų puoselėto išlavinto proto skaidrumo? Jeigu jie atsiduos aistroms ir nunaikins visa, ką buvo sukūrę jų protėviai ir tėvai?

Šis klausimas Kantui buvo svarbus. Tai liudija jo polemika su Mose'u Mendelsonu, rašiusiu, jog žmonijos pažangos idėja yra pramanyta, jog „žmonių giminė, kaip visuma, tik vos siūbuoja; ir niekadės nėra buvę, kad ji, žengusi kelis žingsnius pirmyn, tučtuojau dvigubu greičiu nebūtų nuslydusi atgalios į ankstesnę būklę“, kad žmonija „apskritai visais laiko periodais pasilieka maždaug toje pačioje dorovės pakopoje, visados lieka tiek pat religinga ir nereliginga, dorybinga ir ydinga, laiminga ir nelaiminga“²¹.

Kantas esė *Visuotinės istorijos idėja pasaulio pilietijos požiūriu* pradžioje pats konstatuoja panašų vaizdą žmonijos istorijos, kurioje dominuoja jos vaikiška tuštybė bei griovimo aistra. Tačiau ši konstatacija nėra „moksliškai objektyvi“. Šis vaizdas Kantui „sukelia apmaudą“. Straipsnyje *Apie posakį: Teorija gal ir teisinga, bet praktikoje netinkama* tokį istorijos vaizdą jis vadina tragedija, kuri, ilgiau ją stebint, pamažu „virsta farsu: tegu aktoriams, kurie juk yra juokdariai, ir nenusibostų, bet tai turi įgristi žiūrovui, kuriam pakanka ir vieno kito veiksmo, jeigu iš jų jįsai gali pagrįstai tarti, kad šis niekaip nesibaigiantis vaidinimas yra amžinai vienodas“²².

Kantas atsisako būti tokiu žiūrovu. Jo atsisakymas – tai jo istorijos filosofija. Būtent istorijos filosofija leidžianti išvengti empirinio istorijos vaizdo beviltiškumo ir postuluoti empiriją transcenduojantį istorijos tikslą, kuris suteikia prasmę regimai istorijos beprasmybei. „Taigi išdrįsiu tarti, – rašo Kantas, – kad žmonių giminė, nuolat judanti į priekį kultūros, kaip savo natūralaus tikslo, požiūriu, ir moralinio savosios būties tikslo požiūriu žengia gerėjimo keliu ir kad šis jos žengimas kartais, tiesa, *pertrūksta*, tačiau niekadės *nenutrūksta*“²³.

Istorijos pažanga kaip postuluojuamas moralinis idealas Kantui labai svarbus dėlto, kad jis jaučiasi galįs paveikti ateitį ir netgi paveikti būsimųjų kartų norą šį jo ketinimą pratęsti. „Mat aš remiuosi, – rašo Kantas, – savo prigimties pareiga kiekvienoje grandinėje kartų grandinės, – kuriai aš (apskritai kaip žmogus) priklausau, nors ir iš

²⁰ Kant I. *Visuotinės istorijos idėja pasaulio pilietijos požiūriu* // *Politiniai traktatai*, p. 47.

²¹ Kant I. *Apie posakį: Teorija gal ir teisinga, bet praktikoje netinkama* // *Politiniai traktatai*, p. 102–103.

²² Ten pat, p. 103–104.

²³ Ten pat, p. 104.

manęs reikalaujamų moralinių savybių požiūriu nebūdamas toks geras, koks turėčiau, taigi ir galėčiau būti, – taip veikti būsimas kartas, kad jos darytųsi vis geresnės (vadinasi, turi būti daroma prielaida, kad tai ir įmanoma) ir kad šitaip ta pareiga būtų teisėtai paveldima iš kartos į kartą²⁴.

XX amžiaus žmonija – tai Kanto „adresatas“. Ar ji išgirdo Kanto kreipinį? Neaišku. Ne vienas šiuolaikinis kritikas švietėjišką istorijos paradigmą laiko sekularizuota istorijos teologija. Aštuonioliktajame amžiuje, sako Carlos L. Beckeris, amžinybę pakeitė „palikuonys“. „Meilė Dievui jie pakeitė meile žmonijai, svetimos kaltės išpirkimą – žmogaus tobulėjimo pastanga, nemirtingumo viltį kitame pasaulyje – viltimi gyventi būsimųjų kartų atmintyje. Mintis apie palikuonis sukėlė aštuonioliktojo šimtmečio filosofų ir revoliucinių lyderių gilų emocinį, iš esmės religinį pakilimą“²⁵.

Tačiau istorijos, teigia šiuolaikinis istorijos teologas Reinholdas Niebuhras, negalima laikyti išsigelbėjimu. Įsivaizdavę save vietoje palikuonių, į kuriuos kreipiasi aštuonioliktasis amžius, mes matome, kad negalime savęs laikyti nei gynėjais, nei „šventaisiais“, vertais ar gebančiais būti teisėjais bei išpirkėjais anksčiau išėjusiųjų. „Be to, mes taip užimti ir giliai nuklimpę į savo pačių sudėtingas problemas, kad mes nesame nei linke, nei verti pavaduoti Dievą“²⁶.

Be to, Kanto atsakomybės už ateities istoriją prisiėmimas ir jo viltis sulaukti sekėjų prieštarauja jo ankstesniam teigimui, jog žmonės nesidomi istorijos tikslais ir, netgi jei domėtųsi, mažai kas pasikeistų, nes žmonės elgiasi socialiai – asocialiai ir jų pačių planuojama istorija yra negalima. Tačiau filosofas, supratęs šį pamatinį istorijos tragizmą, įgauna galimybę netapti gamtos klastos mechaniniu žaislu ir prisiimti „geresnių laikų viltį“ kaip moralinę alternatyvą, net nepaisydamas palikuonių „patikimumo“. Tai darė Kantas, nors ir pripažinęs, jog niekada nebus visiškai tikras, kad „su žmonių gimine dera sieti geresnes viltis“²⁷.

„Kam skirtas šis satyrinis užrašas²⁸ ant vienos Olandijos smuklės iškabos, kurioje nupieštos kapinės?“ – daugiaprasmiu klausimu pradeda esė *Į amžinąją taiką* Kantas. Ar visiems žmonėms, ar ypač valstybių vadovams, niekada negalintiems pasisotinti karo, ar filosofams, „saldžiai apie ją svajojantiems“²⁹?

Akivaizdu, kad Kantas mano, jog tai skirta filosofams. Jie gali pasinaudoti gamtos mechanizmu kaip priemone, kad paspartintų ir garantuotų vidinę ir išorinę taiką. Filosofai pajėgūs suprasti, kad naikinamasis karas, kuriame gali būti sunaikintos abi pusės, o su jomis bet kokia teisė, baigtųsi amžinąja taika tiktai didžiuliame žmonijos kapinyne. Visiems žmonėms šis priesakas negali būti skirtas, nes Kantas rašo, kad „čia kalbama ne apie moralinį žmonių tobulėjimą, bet tik apie gamtos mechanizmą, kurį išmanyti reikia tik tiek, kad žinotume, kaip jį pritaikyti žmonių reikalams, kad taip nukreiptume priešišku ketinimų susidūrimą tautoje“³⁰, kad jos nariai savanoriškai priverstų vienas kitą paklusti prievar-

²⁴ Ten pat, p. 104.

²⁵ Becker C. L. *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*. New Heaven, 1932, p. 130.

²⁶ Niebuhras R. Žmogaus prigimtis ir likimas // *Žmogus ir visuomenė*. 1993, Nr. 1, p. 67.

²⁷ Ten pat, p. 105.

²⁸ „Į amžinąją taiką“ – J. B.

²⁹ Kant I. Į amžinąją taiką // *Politiniai traktatai*, p. 111.

³⁰ „Sukurti valstybę, – rašo Kantas, – kad ir kaip keistai tai skamba, galėtų ir velnių (jeigu tik jie turi proto) tauta“ (Kant I. Į amžinąją taiką // *Politiniai traktatai*, p. 142).

tiniams įstatymams ir tuo būdu sukurtą taikos būklę, kurios sąlygomis įstatymai turi galią³¹. Kas tie *mes*, slypintys po žodeliu *nukreiptume*? Švietėjai – filosofai ir praktikai politikai. Valstybė, rašo Kantas, turėtų *tylomis* kreiptis į *pavaldinius* (filosofus) patarimo. Kantas kaip klasikinis švietėjas tiki proto galimybe pakreipti ateitį jam rūpima linkme.

K.-O. Apelio nuomone, jei Kantas būtų palikęs tik amžinosios taikos viltį, bet nesiušęs praktinio veiksmo galimybes, jis būtų neišvengęs istorijos teorijos ir praktinio veiksmo dualizmo. „Faktiškai įmanoma sujungti kosmopolitinės tvarkos dėsni ir taikos tikslus, kuriuos postuluoja praktinis protas, su Kanto istorinėmis filosofinėmis prielaidomis be prieštaravimo, pasiremiant prielaida, kad proto reikalavimų įvykdymas vyks ne vien gera valia tų, kurie atvirai jį gina. Kitaip žodžiais tariant, nenumatytos pasekmės, kurias atspindi veiksmo pasekmių pozityvus heterogeniškumas, pušiaukelėje susitinka su praktinio proto projektu“³².

³¹ Ten pat, p. 142.

³² Apel K.-O. Kant's „Toward Perpetual Peace“ as Historical Prognosis from the Point of View of Moral Duty // *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*/Ed. by J. Bohman, M. Lutz-Bachmann, 1997, p. 96.

Immanuelis Kantas

Visuotinės istorijos idėja pasaulio pilietijos požiūriu*

Kad ir kokią *valios laisvės* sąvoką metafizikos požiūriu būtų galima sudaryti, vis dėlto pastarosios *pasireiškimas*, žmogaus poelgius, kaip ir kiekvieną kitą gamtos įvykį, nulemia visuotiniai gamtos dėsniai. Taigi istorija, užsiimanti tokių pasireiškimų tyrimu, kad ir kaip giliai slypėtų jų pirminės priežastys, vis dėlto leidžia tikėtis, kad nagrinėdama žmogaus valios laisvės žaismą *visumos* požiūriu, ji pajėgs nustatyti šios visumos taisyklingą raidą; ir tai, kas atskiruose subjektuose atrodo supainiota ir netaisyklinga, visos žmonių giminės atžvilgiu galbūt pasirodys kaip nuolat vykstantis, nors ir lėtas, jos pirminių pradų vystymasis. Taip, sakysim, santuokos bei jų sąlygojami gimimai ir mirtys, kurioms žmonių laisva valia turi didžiulę įtaką, atrodo, negali atitikti jokios taisyklės, pagal kurią iš anksto būtų įmanoma juos apskaičiuoti. Vis dėlto kasmetinės jų lentelės didelėse šalyse įrodo, jog ir jie vyksta pagal pastovius gamtos dėsnius; panašiai ir nepastovūs orai, kurių pavieniais atvejais neįmanoma iš anksto nustatyti, apskritai laiduoja vienodą ir nenutrūkstamą augmenijos žėlimą, upių tekėjimą ir kitus gamtos darinius. Pavieniai žmonės ir net ištisos tautos retai galvoja apie tai, kad siekdami asmeninių tikslų, kiekvienas pagal savo supratimą ir dažnai kovodami tarpusavyje, jie nepastebimai vadovaujasi jiems patiems nežinomu gamtos tikslu ir padeda jį įgyvendinti, be to, jei tas tikslas ir taptų jiems žinomas, jie mažai juo domėtųsi.

Kadangi ko nors siekdami žmonės veikia ne vien instinktyviai kaip gyvūnai, bet drauge ir ne pagal sutartą planą kaip protingi pasaulio piliečiai, atrodo, jog planinga jų istorija (kaip bičių arba bebrų) negalimā. Neįmanoma atsikratyti tam tikro apmaudo, regint jų veiksmus didžiojoje pasaulio scenoje: nors išmintis retkarčiais pasirodo atskiruose dalykuose, tačiau galiausiai viskas nuausta iš kvailybės, vaikiškos tuštybės, o dažnai ir iš vaikiško pykčio bei griovimo aistros. Galų gale tampa neaišku, kokią gi sąvoką reiktų susidaryti apie mūsų giminę, taip besipuikuojančią savo pranašumais. Filosofui šiuo atveju lieka vienintelė išėitis: negalėdamas įžvelgti žmonėse bei jų veiksmų visumoje kokio nors protingo jų pačių [*eigene*] tikslo, jis turi pamėginti rasti šiame beprasmiškame žmoniškų reikalų vyksme *gamtos tikslą*, kuriuo remdamosi net būtybės, veikiančios be savo pačių plano, galėtų turėti istoriją pagal tam tikrą gamtos planą. Mes norime pažiūrėti, ar pavyks rasti tai, kas svarbiausia tokioje istorijoje, o tada

* Viena vieta iš trumpų pranešimų „Gothaische gel[ehrte] Zeit[ungen]“ š. m. dvyliktame numeryje, be jokios abejonės, paimta iš mano pokalbio su vienu pravažiuojančiu mokslininku, reikalauja šio paaiškinimo, be kurio ji liktų nesuprantama. – *Aut. past.*

Ši „viena vieta“ minėtame laikraštyje skamba taip: „Pono profesoriaus *Kanto* mėgstama idėja yra ta, kad galutinis žmonių giminės tikslas yra pasiekti tobuliausią valstybės santvarką. Jis nori taip pat, kad koks nors filosofiškausi istorikas atsivėlgtų į tai ir pamėgintų parašyti žmonijos istoriją bei parodytų, kaip arti įvairiomis epochomis žmonija priartėjo prie šio tikslo arba nutolo nuo jo ir ką reikia daryti, norint jį pasiekti“. – *Red. past.*

paliksime gamtai sukurti tokį žmogų, kuris pajėgus šią istoriją parašyti. Juk pagimdė gamta *Keplerį*, netikėtai palenkusį ekscentrines planetų orbitas tam tikriems dėsniams, ir *Newtoną*, paaiškinusį šiuos dėsnius visuotine gamtine priežastimi.

Pirmas teiginys

Visiems gyvos būtybės natūraliems pradams skirta kada nors visiškai ir tikslingai išsivystyti. Tai patvirtina visų gyvūnų išorinis, taip pat ir vidinis stebėjimas arba jų anatomijos tyrinėjimas. Organas, kuris negali būti panaudotas, nepasiekianti savo tikslo sąranga yra prieštaravimas teleologiniame gamtos moksle. Jeigu atsisakysime šių principų, tai turėsime ne dėsningai, bet be tikslo veikiančią gamtą; kad ir kaip būtų liūdna, tada atsitiktinumas pakeistų protingą vadovavimą.

Antras teiginys

Žmogaus (kaip vienintelės protingos būtybės žemėje) natūralūs pradai, kurių tikslas yra jo proto panaudojimas, gali visiškai išsivystyti tik giminėje, bet ne individe. Tokios būtybės protas yra sugebėjimas išplėsti visų jos galių taikymo taisykles bei tikslus toli anapus natūralaus instinkto veikimo srities; proto siekimams nėra ribų. Tačiau protas veikia ne pagal instinktą; jam reikalingi išbandymai, pratybos ir lavinimas, kad galėtų laipsniškai judėti nuo vienos įžvalgumo pakopos prie kitos. Todėl kiekvienas žmogus turėtų neįprastai ilgai gyventi, idant išmoktų, kaip reikia pilnutinai panaudoti visus savo natūralius pradus. O jeigu gamta nustatė tik trumpą jo gyvenimo trukmę (taip ir atsitiko iš tikrųjų), tai jai, matyt, reikia neapbrėptamos eilės kartų, viena kitai perduodančių savo žinias [*Aufklärung*], kad minėtųs pradus mūsų giminėje pakeltų iki tokios išsivystymo pakopos, kuri visiškai atitiktų jos tikslą. Ir šis laiko momentas, bent jau žmogaus mintyse, turėtų būti jo siekimų tikslas, antraip natūralius pradus didele dalimi tektų laikyti esant bergždžius ir betikslius. O tai paneigtų visus praktinius principus ir tektų įtarti gamtą, kurios išmintis turėtų būti pagrindas visoms kitoms priemonėms vertinti, vien vaikiškai žaidžiant su žmogumi.

Trečias teiginys

Gamta panorėjo, kad žmogus visa, kas peržengia jo gyvūniškos egzistencijos mechaninę sąrangą, sukurtų tik savo jėgomis ir nepatirtų jokios kitos laimės arba tobulybės, išskyrus tą, kurią jis pasieks savo paties protu, nepriklausomai nuo instinkto. Juk gamta nedaro nieko nereikalinga ir nėra išlaidi, naudodamasi priemonėmis savo tikslams pasiekti. Suteikdama žmogui protą ir juo pagrįstą valios laisvę, ji aiškiai paliudijo savo siekimus jį aprūpinti [gabumais]. Žmogus neturėjo vadovautis instinktu arba būti aprūpintas įgimtomis žiniomis bei mokėti jomis naudotis; priešingai, jis viską privalėjo susikurti pats. Maisto ir apsaugos radimas, apsirūpinimas išorine apsauga bei gynyba (tiems tikslams ji žmogui nesuteikė nei ragų, kokius turi bulius, nei letenų kaip liūto, nei nasrų kaip šuns, bet davė vien rankas), visos pramogos, galinčios padaryti gyvenimą malonų, net jo

įžvalgumas ir protingumas, netgi gera valia – visa tai turėjo būti išimtinai jo paties darbo vaisius. Atrodo, jog gamtai tiesiog suteikė malonumą tas didžiausias taupumas, dėl kurio ji taip šykščiai aprūpino žmones gyvūniškomis savybėmis, taip tiksliai atseikėjo jau pradinei egzistencijai didžiausią poreikį, tarsi norėdama štai ko: jeigu žmogus kada nors pakiltų iš didžiausio grubumo į didžiausią sumanumą, vidinį mąstymo būdo tobulumą ir šių dalykų dėka (kiek tai įmanoma žemėje) pasiektų laimę, visa tai turėtų būti vien jo nuopelnas, ir už tai jis turėtų būti dėkingas tik sau pačiam. Atrodo, tarsi gamtai labiau rūpėjo, kad žmogus protingai save *vertintų*, o ne jo išorinė gerovė.

Juk šiame žmogaus kelyje slypi visi jo laukiantys vargai. Vis dėlto atrodo, jog gamtai buvo svarbiau ne tai, kad jis gerai gyventų, bet kad save išlavintų tiek, jog savo elgesiu taptų vertas gyvenimo ir gerovės. Tačiau vis lieka keistas įspūdis: tarsi ankstesnės kartos pluša tik vardan vėlesniųjų, būtent, kad paruoštų joms pakopą, nuo kurios šios toliau rės gamtos siekiamą statinį ir kad tik vėliausios kartos patirs laimę gyventi statinyje, kurį rentė ilga grandinė pirmtakų (nors, žinoma, ne jų valia) ir kuriems patiems nebus lemta dalyvauti jų parengtoje laimėje. Kad ir kaip tai būtų mįslinga, tenka pripažinti: viena gyvūnų giminė privalo turėti protą ir kaip klasę protingų būtybių, kurios visos mirs, bet kurių giminė yra nemirtinga, vis dėlto privalo visiškai išvystyti savo pradus.

Ketvirtas teiginys

Priemonė, kuria naudojasi gamta, siekdama išvystyti visus žmonių pradus, yra jų antagonizmas visuomenėje, nes jis galiausiai tampa jų įstatyminės tvarkos priešžastimi. Šiuo atveju antagonizmą aš suprantu kaip žmonių nedraugišką draugiškumą, t. y. jų polinkį bendrauti, susijusį su visuotiniu pasipriešinimu, nuolat keliančiu grėsmę šiam bendravimui. Veikiausiai minėti pradai slypi žmogaus prigimtyje. Žmogus linkęs bendrauti su panašiais į jį, nes tada jis jaučiasi labiau žmogumi, t. y. jaučia vystantis savo natūralius pradus. Tačiau žmogui taip pat būdingas didžiulis poreikis atsiskirti vienumon (izoliuotis); juk drauge jis savyje aptinka nedraugišką savybę visa daryti tik savo nuožiūra, todėl iš visur laukia pasipriešinimo; mat apie save žino, jog jis savo ruožtu linkęs priešintis kitiems. Bet kaip tik šis pasipriešinimas pažadina visas žmogaus galias, priverčia jį įveikti įgimtą tingumą, ir, skatinamas garbės, valdžios arba turto troškimo, jis susikuria padėtį tarp savo likimo draugų, kurių nors ir negali *pakęsti*, bet taip pat negali *palikti*. Būtent čia prasideda pirmieji tikri žingsniai, vedantys iš grubumo į kultūrą, kurią iš tikrųjų ir sudaro žmogaus visuomeninė vertė. Tuomet palaiptai vystomi visi talentai, lavinamas skonis, o nepaliaujamai šviečiantis, formuojasi mąstymo būdas, galintis, laikui bėgant, dorovinio skyrimo grubius natūralius pradus paversti tam tikrais praktiniais principais ir galiausiai *patologiškai* priverstinį susitarimą gyventi visuomenėje – *moraline* visuma. Be tų savaime nepatrauklių, nedraugiškų savybių, iš kurių kyla pasipriešinimas, su kuriuo kiekvienas būtinai susiduria savo egoistinėse pretenzijose, t. y. gyvendamas Arkadijos piemenų gyvenimą, kur viešpatauja tobulas sutarimas, nuosaikumas bei tarpusavio meilė, visi talentai amžinai liktų tik užuomazgose. Žmonės, būdami tokie pat geri,

kaip ir jų gamos avys, vargiai suteiktų savajai egzistencijai didesnę vertę už tą, kurią turi šie naminiai gyvuliai; atsižvelgiant į žmonių protingos prigimties diktuojamą tikslą, jie neužpildytų kūrinijos tuštumos. Vadinasi, tebus padėkota gamtai už nepakantumą, už pavydžiai lenktyniaujančią tuštybę, už nepasotinamą troškimą turėti ir valdyti! Be šito visi nuostabūs pradai liktų žmonijoje amžinai neišvystyti. Žmogus nori sutarimo, bet gamta žino geriau, kas geriau, kas gera jo giminei; ji nori nesantaikos. Jis nori gyventi nerūpestingai ir linksmai, bet gamta nori, kad jis atsisakytų vangumo bei neveiklaus pasitenkinimo ir pulstų į darbą bei patirtų vargus, idant rastų priemonių, įgalinančių protingai iš jų vėl išsikapstyti. Tad natūralios paskatos, nedraugiškumo bei visuotinio pasipriešinimo šaltiniai, iš kurių kyla tiek daug nelaimių, bet kurie savo ruožtu skatina vėl įtempti jėgas, vadinasi, daugiau išvystyti natūralius pradus, liudija esant būtent tokį išmintingojo Kūrėjo sumanymą, o ne piktos dvasios ranką, pridergusią jo puikiame statinyje arba sugadinusią jį iš pavydo.

Penktas teiginys

Didžiausia žmonių giminės problema, kurią spręsti juos verčia gamta, yra pilietinės, visuotinės teisinės visuomenės pasiekimas. Kadangi tik visuomenėje ir, be to, tik tokioje, kurios nariai turi didžiausią laisvę, taigi, matyt, egzistuoja ir visiškas antagonizmas, bet kurioje vis dėlto šios laisvės ribos tiksliausiai nustatytos ir laiduotos, idant ji galėtų egzistuoti kartu su kitų laisve, tik tokioje visuomenėje gali būti pasiektas aukščiausias gamtos tikslas – visų žmonijos pradų išsivystymas; be to, gamta nori, kad žmonija šį tikslą, kaip ir kitus jos paskirties tikslus, pasiektų pati. Tad didžiausiu gamtos uždaviniu žmonių giminei laikytina visuomenė, kurioje *laisvė, valdant išoriniams įstatymams*, būtų kiek įmanoma artimiau susieta su neįveikiama prievarta, t. y. toks uždavinys turėtų būti tobulai *teisinga pilietinė santvarka*. Tik išsprendusi ir įgyvendinusi šį uždavinį, gamta gali pasiekti savo kitus tikslus žmonių giminės atžvilgiu. Pereiti į šią prievartos būklę žmonės, paprastai linkusius į nevaržomą laisvę, verčia neganda; ir didžiausia jų – ta, kurion vienas kitą įstumia žmonės, dėl polinkio mėgautis laukine laisve negalintys ilgą laiką išbūti vienas šalia kito. Tačiau tokioje ribotoje erdvėje, kokia yra pilietinis susivienijimas, tų pačių polinkių poveikis yra geriausias; panašiai medžiai miške kaip tik dėl to, kad kiekvienas jų mėgina atimti iš kito orą ir saulę, verčia vienas kitą ieškoti abiejų dalykų virš savęs, todėl auga gražiai ir tiesiai; tuo tarpu tie medžiai, kurie skleidžia savo šakas laisvėje, atskirai vienas nuo kito ir dar kaip patinka, auga luoši, kreivi ir šleivi. Bet kokia kultūra ir menas, puošiantys žmoniją, gražiausia visuomenės santvarka yra vaisius nedraugiškumo, patį save priverčiančio paklusti drausmei ir šitaip, priverstinio meno dėka, pilnutinai išvystyti gamtos pradus.

Šeštasis teiginys

Ši problema sunkiausia ir žmonių giminės bus išspręsta vėliausiai. Sunkumas, kurį sukelia jau vien šios užduoties idėja, yra štai koks: žmogus yra gyvūnas, kuriam, jeigu jis gyvena tarp kitų savo giminės narių, *reikalingas šeiminių*

kas. Juk jis, be abejonės, piktnaudžiauja savo laisve kitų, į jį panašių būtybių atžvilgiu; ir nors kaip protinga būtybė jis nori įstatymo, kuris apribotų visų laisvę, vis dėlto jo paties egoistinis gyvūniškas polinkis gundo jį laikyti save išimtimi visur, kur įmanoma. Vadinasi, jam reikia šeimnininko, kuris palaužtų jo paties valią ir priverstų jį paklusti visuotinai galiojančiai valiai, kurios sąlygomis kiekvienas gali būti laisvas. Bet kurgi jis gali rasti tokį šeimnininką? Niekur kitur, kaip tik žmonių giminėje. Bet pastaroji yra lygiai toks pat gyvūnas, kuriam reikalingas šeimnininkas. Vadinasi, jis gali pradėti, kaip nori; bet tuomet nesuprantama, kaipgi jis galėtų suteikti sau viešojo teisingumo valdžią, kuri pati būtų teisinga; tuo tarpu jis gali ieškoti jos vieninteliame asmenyje arba daugelio asmenų, išrinktų tam tikslui, visuomenėje. Tačiau kiekvienas jų visuomet piktnaudžiaus savo laisve, jei virš savęs neturės nieko, kas valdytų jį pagal įstatymus. Tuo tarpu aukščiausioji valdžia turi būti teisinga *pati savaime*, bet drauge būti *žmogus*. Todėl šis uždavinys sunkiausias iš visų; maža to, – galutinai išspręsti jį neįmanoma: iš tokio kreivo medžio, iš kokio padarytas žmogus, neįmanoma padirbti nieko, kas būtų visiškai tiesu. Gamta tėra mus įpareigojusi artintis prie šios idėjos*. Kad pastarosios imamasi vėliausiai, lemia dar ir tai, jog tam reikalingos *teisingos sąvokos* apie galimos santvarkos prigimtį, taip pat didžiulė, per daugelį amžių išugdyta *patirtis* ir, be viso šito, dar *gera valia*, kuri būtų pasiruošusi šią idėją priimti; šių trijų dalykų derinys labai retas, ir jeigu jis kada nors pasitaikys, tai tik labai vėlai, po daugelio bergždžių mėginimų.

Septintas teiginys

Tobulos pilietinės santvarkos įsteigimo problema priklauso nuo įstatyminio išorinio valstybių santykio problemos ir be pastarosios negali būti išspręsta. Kokia nauda siekti įstatyminės pilietinės santvarkos tarp atskirų žmonių, t. y. kurti bendruomenės gyvenimo tvarką! Nedraugiškumas, privertęs žmones imtis šio darbo, vėlgi yra priežastis, dėl kurios kiekviena bendruomenė, santykiuodama su išore, t. y. kaip valstybė su valstybėmis, naudojasi neribota laisve, vadinasi, viena iš kitos turi laukti būtent tos blogybės, kuri slėgė atskirus žmones ir privertė juos pereiti į įstatyminę pilietinę būklę. Vadinasi, gamta dar kartą pasinaudojo kaip priemone žmonių, net didelių šitokios rūšies būtybių visuomeninių bei valstybinių organizmų nepakantumu, idant jie neišvengiamo tarpusavio *antagonizmo* jūroje rastų ramybės ir saugumo būklę. Kitaip tariant, karais, įtemptu ir niekuomet nesilpstančiu rengimusi jiems, negandomis, kurias dėl minėtų priežasčių turi vidujai pajauti kiekviena valstybė net taikos metu, gamta ragina imtis pradinių netobulų mėginimų ir galiausiai po daugybės nusiaubčių, perversmų bei visiško vidinių jėgų išsekimo priverčia juos pereiti prie to, ką be tokios liūdnos patirties būtų galėjęs pasakyti ir protas, būtent: atsisakyti neįstatyminės laukinių būklės ir sudaryti tautų sąjungą; tada kiekviena, net mažiausia valstybė

* Vadinasi, žmogaus vaidmuo yra labai sudėtingas. Kokia yra kitų planetų gyventojų bei jų prigimties būklė, mes nežinome. Tačiau gerai atlikdami šią gamtos užduotį, galime paglostyti savimeilę tuo, kad tarp savo kaimynų pasaulio statinyje užimame ne paskutinę vietą. Galbūt kitose planetose kiekvienas individas gali visiškai realizuoti savo paskirtį. Su mumis yra kitaip; tik giminė gali šito tikėtis. – *Aut. past.*

gali tikėtis, kad jos saugumą bei teises garantuos ne jos pačios valdžia ar teisinis vertinimas, bet išimtinai ši didžiulė tautų sąjunga (*Foedus Amphictyonum*), suvienyta galia ir sprendimas pagal suvienytosios valios įstatymus. Kad ir kokia nereali atrodytų ši idėja, kad ir kaip ją išjuoktų *Abbe St. Pierre*¹ arba *Rousseau*² (galbūt todėl, jog manė, kad ji bus netrukus įgyvendinta), vis dėlto tai neišvengiama išeitis iš tos varganos būklės, į kurią žmonės vienas kitą įstūmė ir kuri turi priversti valstybes nuspręsti tą patį (kad ir kaip sunku joms būtų tai padaryti), ką lygiai nenorom buvo priverstas nuspręsti laukinis žmogus, būtent: atsisakyti savo brutalaus laisvės ir ieškoti ramybės bei saugumo įstatyminėje santvarkoje. Šiuo požiūriu visi karai tėra mėginimai (žinoma, to siekia ne žmonės, o gamta) įgyvendinti naujus valstybių santykius ir, sugriovus ar bent suardžius senuosius organizmus, sudaryti naujus, kurie savo ruožtu tiek patys savaime, tiek vienas šalia kito nepajėgia išsilaikyti, todėl turi patirti naujas panašias revoliucijas; tai tęsis tol, kol galiausiai tiek vardan geriausio vidinio pilietinės santvarkos sutvarkymo, tiek vardan bendro valstybių susitarimo bei bendros įstatymų leidybos bus įtvirtinta būklė, kuri, būdama panaši į pilietinę bendruomenę, pajėgs veikti savarankiškai kaip *automatas*.

Ar iš tokios *epikūriškos* veikiančiųjų priežasčių santakos reikėtų tikėtis, jog valstybės it mažos materijos dulkelės mėgins, *atsitiktinai* susidurdamos, sukurti įvairialypius darinius, vėl sugriaunamus naujo smūgio, kol galiausiai vieną kartą atsitiktinai pavyks sukurti tokį darinį, kuris pajėgs išlaikyti savo formą (laimingas atsitiktinumas, kuris vargu ar kada nors įvyks!); ar veikiau derėtų pripažinti, jog gamta čia vadovaujasi dėsninga raida, idant pradėjusi nuo žemutinės gyvūniškumo pakopos, laipsniškai nuvestų mūsų giminę į aukščiausią žmoniškumą, pasinaudodama savo, nors ir iš žmogaus išgautu, menu, ir jog ji šioje tariamai laukinėje netvarkoje visiškai dėsningai vysto tuos pirminius pradus; ar veikiau reikėtų tarti, kad iš visų šių žmogiškųjų veiksmų ir atveiksmių apskritai nieko, bent jau nieko protinga neišeis ir kad visa liks, kaip buvo, todėl neįmanoma iš anksto nuspėti, ar nesantaika, tokia natūrali mūsų giminei, nerengia mums negerovių pragaro tegu ir labai doroviškoje mūsų būklėje, barbariška nusiaubtimi vėl sunaikindama pačią būklę ir visą ligtolinę pažangą kultūroje (prieš tokią lemtį, viešpataujant aklam atsitiktinumui, esame bejėgiai, o juk tas viešpatavimas tapatus įstatymų neparemtai laisvei, jeigu jo nepagrįsime gamtos vadovavimu, slapta susijusiu su išmintimi!), – visi šie dalykai priklauso nuo maždaug tokio klausimo: ar protinga pripažinti sąrangą esant *tikslingą* dalių požiūriu ir drauge *betikslę* visumos požiūriu? Vadinasi, tai tas pat, ką padarė betikslė laukinių būklė, būtent sulaukė visų mūsų giminės natūraliųjų pradų vystymąsi, nors galiausiai negerovėmis, į kurias ji įstūmė mūsų giminę, privertė pastarąją atsisakyti šios būklės ir sudaryti pilietinę santvarką, kurioje gali vystytis visi tie pradai. Taigi tą patį dabar daro ir jau įkurtų valstybių

¹ Charles Irenee Castel, *Abbé de St. Pierre* (1658–1743). I. *Kantas kalba apie jo „Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe“* („Amžinos taikos Europoje projektas“).

² Turimas galvoje J.-J. Rousseau „Extrait du projet de paix perpetuelle“ („Amžinos taikos Europoje projekto ištrauka“).

barbariška laisvė, t. y. nors tai, kad visuomenės skiria visas jėgas ginkluotis vienas prieš kitas, nors karo sukelti sugriovimai, bet dar labiau – būtinybė nuolat būti jam pasiruošusiam ir kliudo visiškai išsivystyti natūraliems pradams; vis dėlto iš to kylančios negerovės, siekiant apsisaugoti nuo šiaip jau palankaus daugelio šalimais esančių valstybių pasipriešinimo, kylančio iš jų laisvės, priverčia mūsų giminę surasti pusiausvyrą nustatantį įstatymą ir įkurti suvienytą valdžią, suteikiančią tam įstatymui galią, vadinasi, tvirtinti viešojo valstybinio saugumo pasaulietinės pilietijos būklę. Nors pastaroji ir kelia šiojį tokį *pavojų*, kad žmonijos jėgos užsnūs, vis dėlto ji kartu apima jų abipusių *veiksmų bei atoveiksmių lygybės* principą, neleidžiantį joms vienai kitą sugriauti. Kol bus žengtas šis paskutinis žingsnis (būtent valstybių sąjungos sudarymas), vadinasi, kol žmogaus prigimtis dar tebėra beveik savo lavinimosi pusiaukelėje, tol ji, apgaulingai prisidengusi išorine gerove, kęs sunkiausius vargus; ir *Rousseau* nebuvo toks jau neteisisus, pirmenybę teikdamas laukinių būklei, jeigu atsisakoma būtent šios paskutinės pakopos, iki kurios mūsų giminei dar reikės pakilti. Menas ir mokslas mus jau gerokai *išlavino*. Esame *civilizuoti* beveik iki persisotinimo, ypač visuomeninio mandagumo bei padorumo srityje. Tačiau dar daug ko trūksta, norint laikyti save tikrai moraliais. Juk moralumo idėja priklauso kultūros sričiai; tuo tarpu šios idėjos taikymas, apsiribojantis vien garbėmylos bei išorinio padorumo panašumu į dorovę, sudaro tik civilizaciją. Bet kol valstybės visas jėgas skiria tuštiesiems ir smurtiniams savo plėtros tikslams pasiekti, todėl nuolat kliudo lėtam darbui, vidujai lavinant savo piliečių mąstyseną, net nepalaiko jų šiuo požiūriu, tol nedera tikėtis, kad kas nors panašaus atsirastų: juk tam kiekviena visuomenė turi ilgai vidujai lavintis savo piliečių auklėjimo vardan. Tuo tarpu visas gėris, kuris nėra įskiepytas moraliniu požiūriu gerame mąstymo būde, yra ne kas kita, kaip gryna regimybė ir paaukuotas skurdas. Tokioje būklėje žmonių giminė, matyt, pasiliks iki tol, kol taip, kaip nurodžiau, neatsisakys chaotiškos tarpvalstybinių santykių būklės.

Aštuntas teiginys

Apskritai žmonių giminės istoriją galima laikyti slapto gamtos plano įgyvendinimu – sukurti vidujai ir drauge taip pat specialiai šiam tikslui skirtą išoriškai tobulą valstybinę santvarką kaip vienintelę būklę, kurioje ji [gamta] galėtų visiškai išvystyti savo pradus žmonijoje. Šis teiginys išplaukia iš ankstesniojo. Matome, kad filosofija taip pat gali būti naudingas *chiliazmas*³, tačiau toks, kurio realizavimą paspartina pati jos idėja, nors ir labai aplinkiniais keliais, vadinasi, kuris anaip tol nėra tik svajonė. Reikalas tik tas, ar patyrimas atskleidžia ką nors, kas būtų panašu į gamtos tikslo raidą. Teigiu: *nedaug*, juk reikia palaukti, kol ši apytaka taps uždara, nes iš nedidelės dalies kelio, kurį nuėjo žmonija, siekdamą šio tikslo, šios dalies santykį su visuma galima nustatyti lygiai taip pat nepatikiškai, kaip iš visų ligšiolinių astronominių stebėjimų – trajektoriją, kuria didžiojoje

³ *Chiliazmas* (gr. *chiliasmos* – chi lioi – tūkstantis) – mokymas apie antrąjį Kristaus atėjimą, po kurio žemėje iki pasaulio pabaigos viešpataus tūkstantmetė Dievo karalystė.

nejudamų žvaigždžių sistemoje kartu su visa gausybe savo palydovų skrieja mūsų Saulė; tiesa, pasaulio struktūros sistemingos sąrangos visuotinio pagrindo bei tų nedaugelio dalykų, kurie buvo stebėti, pakanka, kad iš to padarytume patikimą išvadą apie tokios apytakos realybę. Tuo tarpu žmogaus prigimtis pati ragina nebūti abejingiems net labiausiai nutolusios epochos atžvilgiu, epochos, kurioje dar gyvens mūsų giminė, jei tik jos iš tikrųjų galima tikėtis. Kad išsikerotų toks abejingumas, ypač mūsų atveju, negalima leisti dėl to, kad mes, kaip atrodo, savo pačių protingomis priemonėmis galime greičiau priartinti tokį džiaugsmingą mūsų palikuonims laiko momentą. Todėl mums labai svarbūs net neryškūs pėdsakai, liudijantys, kad mes prie jo artėjame. Šiuo metu valstybių tarpusavio santykiai tokie dirbtiniai, kad nė viena jų vidinės kultūros srityje negali išlaisvinti jėgų, neprarasdama savo galios bei įtakos kitoms. Vadinasi, net ten, kur nėra pažangos, vis dėlto gana patikimai garantuojama, kad šis gamtos tikslas bus išlaikytas ne tų garbėtroškos ambicijų dėka. Toliau: labai pažeisti pilietinę laisvę šiandien negalima, nepatyrus nuostolio visuose versluose, ypač prekyboje, vadinasi, ir nepajutus drauge valstybės jėgų išoriniuose santykiuose susilpnėjimo. Bet ši laisvė laipsniškai plečiasi. Trukdant piliečiui siekti savo gerovės bet koku jam patinkamu būdu, tačiau įmanomu tik kartu su kitų laisve, slopinamas visuotinės veiklos gyvumas ir drauge trukdoma visumos jėgoms. Todėl pilietis kaip asmuo savo veikloje vis mažiau ribojamas, be to, suteikiama visuotinė religijos laisvė; ir šitaip tolydžio įveikiant iliuzijas bei suklydimus, atsiranda *Švietimas*, kaip didžiulis gėris, turintis atitraukti žmonių giminę net nuo egoistinio jos valdovų siekio kaupti, jeigu tik jie paiso bent savo pačių naudos. Bet šis *Švietimas*, o drauge su juo širdingas džiugesys, kurio apsišvietęs žmogus negali nepajusti, matydamas tobulai suvokiamą gėrį, pamažu turėtų pakilti iki aukščiausių valdovų ir turėti įtaką net jų valdymo principams. Nors, pvz., mūsų pasaulio valdovai šiuo metu neturi atliekamų pinigų viešosioms auklėjimo įstaigoms ir apskritai viskam, kas susiję su pasaulio didžiausiu gėriu, nes visa jau iš anksto paskirta būsimajam karui, vis dėlto jiems patiems būtų naudinga, kad šiuose reikaluose jie bent netrukdytų savo tautos savarankiškoms, nors kol kas dar silpnoms ir lėtoms pastangoms. Galiausiai pats karas taps ne vien dirbtiniu, savo baigtimi abiem pusėms nepatikimu dalyku, bet dėl vėlesnių pasekmių valstybėms, augant nežinia kada padengsimų skolų naštai, ir labai abejotinu užsiėmimu, o įtaka, kurią mūsiškėje verslų tampriai susaistytoje pasaulio dalyje bet koks vienos valstybės sukrėtimas daro visoms kitoms valstybėms, tokia pastebima, kad šios, verčiamos joms pačioms iškilusio pavojaus, nors ir neturėdamos tam įstatyminio pagrindo, imsis siūlytis į teisėjus ir šitaip tolydžio pradės jungtis į būsimąjį didžiulį valstybių susivienijimą, kokio dar nežinojo mūsų pirmakiai. Nors šis valstybių susivienijimas tebėra dar labai grubaus apmato stadijoje, jo poreikio jausmas ima reikštis visuose nariuose, kuriems dėl jų interesų rūpi išlaikyti visumą; tai leidžia tikėtis, jog po kelių pertvarkos revoliucijų ilgainiui išsipildys aukščiausias gamtos tikslas – visuotinė *pasaulio pilietijos būklė* kaip įsčios, kuriose išsivystys visi pirminiai žmonių giminės pradai.

Devintas teiginys

Filosofinis mėginimas apdoroti visuotinę pasaulio istoriją pagal gamtos planą, kurio tikslas žmonių giminės atžvilgiu yra tobulas pilietinis susivienijimas, laikytinas galimas ir net paspartinamas šio gamtos tikslo įgyvendinimas. Žinoma, turėtų būti keista ir net absurdiška ketinti parašyti *istoriją*, remiantis idėja, kaip turėtų vystytis pasaulis, kad jo raida atitiktų tam tikrus protingus tikslus; atrodo, jog iš tokio ketinimo galėtų gimti nebent *romanas*. Tuo tarpu, jeigu pripažinsime, jog gamta net žmogaus laisvės atžvilgiu veikia ne be plano ir galutinio tikslo, tai šią idėją, matyt, vis dėlto galima pritaikyti; ir nors mūsų regėjimas pernelyg silpnas, kad išvelgtų slaptą jos priemonių mechanizmą, minėtoji idėja mums vis dėlto galėtų pasitarnauti už vadovą, vaizduodama, bent jau bendrais bruožais, sistemingą beplanį žmogaus poelgių *agregatą*. Juk jeigu pradėtume nuo graikų istorijos – kaip tos, kurios dėka mums buvo užfiksuota arba paliudyta kaip buvusi bet kokia kita istorija, ankstesnė už ją arba su ja vienalaikė*, – jeigu po to pasektume jos įtaką *graikų* valstybę prarijusios *romėnų* tautos valstybės organizmo susidarymui bei išsigimimui ir pastarojo įtaką *barbarams*, savo ruožtu aną sunaikinusiems, taigi, jeigu pasektume šią įtaką iki mūsų laikų, drauge *epizodiškai* pridurdami kitų tautų valstybių istoriją, kokią mes pamažu sužinojome būtent šių apsišvietusių nacijų dėka, tai mūsų pasaulio dalyje (kuri galbūt, laikui bėgant, duos įstatymus visoms kitoms) bus atrastas dėsningas kelias pagerinti valstybės santvarką. Jeigu tik visur atidžiau pažvelgsime į pilietinę santvarką, jos įstatymus bei valstybių tarpusavio santykius, kiek jie dėka to gero, kurį turėjo savyje, per ilgą laiką aukštino ir šlovino tautas (o drauge su jomis menus ir mokslus), o dėl jiems būdingų ydų sąlygojo šių tautų nuosmukį, bet taip, jog visada likdavo švietimo užuomazga, kuri, po kiekvienos revoliucijos vis labiau vystydamosi, paruošdavo aukštesnę tobulumo pakopą, – tai, manau, bus surasti svarbiausi tikslai, kurie paaiškins ne tik tokį supainiotą žmonių reikalų mazgą arba būsimų valstybės pokyčių politinio numatymo meną (nauja, jau kažkada gauta iš žmonijos istorijos, net tada, kai ji buvo suvokiama kaip chaotiškos laisvės veikimas!), bet ir padės atrasti paguodžiančias perspektyvas ateičiai (to tikėtis, nesiremiant gamtos planu, nėra pagrindo), tiesa, gana tolimai, kai žmonių giminė pagaliau pasieks tą būvį, kuriame jos visi įgimti pradai galės pilnai išsivystyti, o jos paskirtis žemėje bus atlikta. Toks gamtos arba veikiau *apvaizdos pateisinimas* yra pakankamai reikšminga priežastis pasirinkti tokį ypatingą požiūrį į pasaulį. Juk kokia prasmė girti kūrinio puikumą ir išmintingumą neturinčioje proto gamtos karalystėje bei siūlyti tyrinėti, kai dalis didžiosios arenos, kurioje pasireiškia aukščiausioji

* Tik išsimokslinusi publika, visada egzistavusi nuo istorijos pradžios iki mūsų dienų, gali paliudyti buvus senąją istoriją. Visa, kas pasiliko už tos publikos ribų, yra *terra incognita*; anapus jos gyvenusių tautų istorija galėjo prasidėti tik tada, kai jos į ją įžengė. Su *žydų* tauta taip atsitiko Ptolemėjų laikais, išvertus Bibliją į graikų kalbą, antraip jų *izoliuotomis* žiniomis būtų menkai tikima. Nuo tada (šią pradžią pirmiausia reikiama ištyrus) jų pasakojimus galima sekti pagal kylančią liniją. Ir taip yra su visomis kitomis tautomis. Pirmasis *Tukidido* knygos lapas (kaip teigia Hume) yra vienintelė kiekvienos tikros istorijos pradžia. – *Auf. past.*

išmintis ir kuri yra viso kūrinio svarbiausias tikslas – žmonių giminės istorija, nuolat tam prieštarauja. Jos reginys verčia mus su nepasitenkinimu nuo jos nusisukti, o abejodami, ar čia pavyks kada nors surasti visiškai protingą tikslą, priename išvadą, kad jo galima tikėtis tik kitame pasaulyje.

Nuomonė, jog šia pasaulinės istorijos idėja, kuri tam tikra prasme yra *apriorinė*, aš norėjau pakeisti grynai *empirinės* istorijos tyrimus, būtų neteisingas mano ketinimų aiškinimas. Tai tik mintis apie tai, ką filosofinis protas (kuris, beje, turėtų gerai išmanyti istoriją) galėtų padaryti, remdamasis kitokiu požiūriu. Be to, apskritai pagirtinas išsamumas, su kuriuo šiandien rašoma mūsų laiko istorija, turėtų natūraliai priversti apmąstyti, kaip mūsų tolimi palikuonys po keliolikos amžių susigaudys gremėzdiškoje istorinėje medžiagoje, kurią mes jiems paliksime. Be abejonės, seniausių epochų istorijoje, žinios apie kurią seniai išblės jų atmintyje, jie vertins tik tai, kas juos domins, būtent, ką pasiekė arba prarado tautos ir vyriausybės pasaulio pilietijos atžvilgiu. Galimybė atkreipti į tai dėmesį, taip pat siekimas nukreipti valstybių vadovų, kaip ir jų pavaldinių, garbėtrošką link vienintelės priemonės, užtikrinančios jiems šlovingą atmintį vėlesnėse epochose, taip pat galėtų būti *nedidelis* akstinas pamėginti sukurti tokią filosofinę istoriją.

Kant I. *Politiniai traktatai*. V., 1996, p. 27–46.

Vertė Gediminas Žukas, vertimą peržiūrėjo Traidenis Raudeliūnas. Versta iš Kant I. *Werke in 6 Bd.* / Hrsg. von W. Weischedel. Darmstadt, 1964.

Pagrindiniai Kanto darbai

Ikikritiniai

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte (1746) [Samprotavimai apie teisingą gyvybinių jėgų vertinimą]; *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) [Visuotinė gamtos istorija ir dangaus teorija]; *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* (1762) [Natūraliosios teologijos ir moralės pagrindinių teiginių akivaizdumo tyrinėjimas]; *Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763) [Vienintelis galimas Dievo buvimo įrodymo pagrindimas]; *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (1763) [Bandydas įvesti į filosofiją neigiamų dydžių sąvoką]; *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (1764) [Apie galvos ligas]; *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) [Grožio ir didingumo jausmo stebėjimai]; *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766) [Dvasių regėtojo godos]; *Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raum* (1768) [Apie erdvės pusių skirtingumo pirmąjį pagrindą]; *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770) [Apie jutimais suvokiamo ir inteligibilaus pasaulio formą ir principus]; *Von den verschiedenen Rassen des Menschen* (1775) [Apie skirtingas žmonių rases].

Kritiniai

Kritik der reinen Vernunft (1781) [Grynojo proto kritika]; *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783) [Prolegomenai kiekvienai būsimai metafizikai, galėsiančiai būti mokslu]; *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) [Visuotinės istorijos idėja pasaulio pilietijos požiūriu]; *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) [Atsakymas į klausimą „Kas

yra Švietimas?"; *Ideen zur Philosophie der Geschichte* (1785) [*Mintys apie istorijos filosofija*]; *Bestimmung der Begriffs einer Menschenrasse* (1785) [*Žmogaus rasės sąvokos apibrėžimas*]; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) [*Dorovės metafizikos pagrindai*]; *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) [*Spėjama žmonijos pradžia*]; *Was heisst sich im Denken orientieren?* (1786) [*Ką reiškia orientuotis mąstyme?*]; *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) [*Praktinio proto kritika*]; *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften* (1786) [*Metafiziniai gamtos mokslų pagrindai*]; *Kritik der Urteilskraft* (1791) [*Sprendimo galios kritika*]; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793) [*Religija vien tikrai proto ribose*]; *Das Ende aller Dinge* (1794) [*Visos esaties pabaiga*]; *Zum ewigen Frieden* (1795) [*Amžiną taiką*]; *Die Metaphysik der Sitten* (1797) [*Dorovės metafizika*]; *Der Streit der Fakultäten* (1798) [*Fakultetų ginčas*]; *Antropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) [*Pragmatinė antropologija*].

Interpretatoriai ir kritikai

Herderis ir Kantas

Kantas kritikavo Herderį, o Herderis – Kantą. Jis reagavo į Kanto straipsnį *Visuotinės istorijos idėja pasaulio pilietijos požiūriu* vėlyvesnėse savo *Minčių* knygoje. Herderio polemika su Kantu nėra vien polemika su kritišku recenzentu. Herderio romantinė istorijos koncepcija keliais reikšmingais aspektais skiriasi nuo Kanto švietėjiškos istorijos sampratos¹.

Visų pirma, Kanto istorijos vizija buvo kosmopolitinė. Jo išskirtos visuotinės istorijos prielaidos neišskiria atskirų tautų. Kantas nesidomi tautų įvairove, jų nepakartojamų individualybių raiškos formų gausa. Kantas ieškojo bendros istorijos schemos visai žmonijai. Herderis – atvirksčiai. Jis polemizuoja su galimybe istorijos įvairovę susieti abstrakčia idėja. Jo istorijos filosofija buvo antifilosofinė.

Antra vertus, išsiskiria Herderio ir Kanto požiūris į žmonijos pažangą. Istorijos pažangos problemą vienaip ar kitaip sprendė visa klasikinė istorijos filosofija. Tipiška klasikinė švietėjiškoji istorijos pažangos samprata remiasi prielaida, kad kiekviena kita istorijos pakopa yra pranašesnė už prieš tai buvusią ir kad kriterijus, pagal kurį įmanoma atsekti žmonijos pažangą, yra tobulėjantis protas. Tokią koncepciją išpažino prancūzų mąstytojai Voltaire, Antoine-Nicolas Condorcet (1743–1794), Turgot, anglų filosofai Davidas Hume'as (1711–1776), Adamas Smithas (1723–1790), vokiečių mąstytojai Kantas, Fichte, Hegelis. Romantikų opozicija švietėjiškajai pažangos sampratai ėmė reikštis abejonėmis dėl pačios pažangos vertės (Jean-Jacques Rousseau, kaip ir Herderis, kai kur teigė, kad laukinis žmogus gali būti laimingesnis už civilizuotą). Herderis neneigia istorijos pažangos. Herderio sąvoka *humaniškumas* yra ir pažangos kriterijus, ir istorijos tikslas. Kita vertus, Herderis rėmėsi metodologine visų istorijos periodų vienodos vertės prielaida.

Neminėdamas Kanto pavardės, Herderis *Mintyse iš žmonijos istorijos filosofijos* aštuntojoje knygoje polemizuoja su implicitiškai Kanto progresyvios istorijos schemoje glūdinčia prielaida, teigiančia, kad žmonijos laimė yra istorijos tikslas, kad istorijos pažanga įtvirtina valstybę ir vėlyvesniųjų kartų pranašumą anksčiau gyvenusių kartų atžvilgiu. Kantas trečiame teiginyje rašė, kad „gamta panorėjo, kad žmogus visa, kas peržengia jo gyvūniškos egzistencijos mechaninę sąrangą, sukurtų tik savo jėgomis ir nepatirtų jokios kitos laimės ir tobulybės, išskyrus tą, kurią jis pasiekė savo protu, nepriklausomai nuo instinkto“².

Kantas šiame teiginyje siekia išryškinti žmogaus galių savarankiškumą gamtos plano kontekste. Tačiau kita teiginio dalis tarsi implikuoja laimės ir tobulumo

¹ Alvydas Jokubaitis rašo, jog nė vienoje Kanto recenzijoje „nėra to, ką galima būtų pavadinti romantiko Herderio ir švietėjo Kanto susidūrimu. Pastarasis savo mokinio darbe neįžvelgė jokių politiškai nepriimtinių idėjų“ (Jokubaitis A. Įvadas // Kant I. *Politiniai traktatai*, p. 11). Mūsų galva, šie skirtumai vis dėlto išryškėja, Kantui apibrėžiant proto galimybių ribas ir su tuo susijusias metodologines filosofinio istorijos pažinimo galimybių prielaidas.

² Kant I. *Visuotinės istorijos idėja pasaulio pilietijos požiūriu* // *Politiniai traktatai*, p. 30–31.

kaip siektino žmonijos tikslo galimybę. Nemanant, kad vis dėlto Kantui svarbiau pabrėžti žmogaus galių prasmę žodelyčiais *jokios kitos*, o ne *laimės istorijoje galimybę*, išryškėja prieštaravimas tarp jo moralės koncepcijos ir istorijos sampratos. Veikaluose *Dorovės metafizikos pagrindai* bei *Praktinio proto kritika* Kantas rašė, kad laimė tėra vaizduotės idealas, kad laimės neįmanoma apibrėžti net vieno individo gyvenime. „Laimės idėjai reikia absoliučios visumos – maksimalaus mano pasitenkinimo dabar ir bet kada ateityje“³. Baigtinė būtybė, tvirtina Kantas, negali susidaryti sąvokos, ko ji iš tikrųjų nori. Nesąs galimas joks imperatyvas, kuris įsakytų, ką reiktų daryti, kad žmogus pasiektų laimę. Tik tada, kai prie baigtinės būtybės laimės ir dorovės įsakymų sampratos „prisijungia religija, atsiranda viltis kada nors pasiekti laimę tuo mastu, kiek mes stengiamės nebūti jos neverti“⁴. Kantas istorijos tikslu vis dėlto laikė ne laimę, o tarpvalstybinę federaciją – amžinąją taiką tarp tautų. Herderis polemizuoja su galimybe formuluoti vieną istorijos tikslą visai žmonijai.

Herderis rašo, kad pati gamta, apgyvendinusi žmogų įvairiose pasaulio vietose, apibrėžė ir skirtingus džiaugsmo bei liūdesio kontekstus. Europiečių laimės idealas nesąs bendras visai žmonijai. Be to, palaima – tai vidinė būseną, niekas iš išorės nė vienai pasaulio būtybei negali pasakyti, kaip jai būti laimingai. Europietis, pasak Herderio, neturi nė mažiausio supratimo apie tas audringas aistras, apie tuos mirazus, kurie verda negro krūtinėje, o indui svetimas tas nerimas, kuris priverčia europietį blaškytis po visą pasaulį iš vienos pusės į kitą. „Galvoti, kad žmogus, kaip mes jį dabar pažinome, sukurtas tam, kad nepaliaujamai ugdytų savo sielos galias, kad nesustojamai daugintų savo jausmus, kad nesustodamas plėstų savo įtaką, dargi galvoti, kad žmogus sukurtas valstybei, kad valstybė – galutinis žmonių giminės tikslas, kad visos žmonių kartos, apskritai tariant, egzistuoja tik dėl paskutinės kartos, kuri atsīsės soste tarp visų ankstesniųjų kartų laimės nuolaužų – argi tai protinga?“⁵ – rašo Herderis, nepritardamas Kantui. Herderis istorijoje išskiria individą, o ne žmonių giminę. Giminės sąvoka, jo manymu, yra pernelyg bendra. Jam nepriimtina Kanto idėja apie žmogaus prigimties dvilypumą ir iš to išplaukiantį valstybės egzistavimo neišvengiamumą. Natūrali žmonijos būseną, pasak Herderio, yra taika, o ne karas. Kantas rašė: „Žmogus yra *gyvūnas, kuriam*, jeigu jis gyvena tarp kitų savo giminės narių, *reikalingas šeimnininkas*“⁶. Herderis netiksliai pacituoja Kantą ir oponuodamas prieššina savo teiginį: „Žmogus, kuriam reikalingas šeimnininkas, – gyvūnas; kai tik jis tampa žmogumi, jam jau, tiesą sakant, nebereikia šeimnininko“⁷. Gamta nenumačiusi žmogui jokio šeimnininko. Manymas, kad žmogaus prigimtis šaukiasi šeimnininko-despoto, palieka žmogų amžino vaiko būsenoje. Herderis nepastebi ir nesvarsto Kanto iškelto teisinės valstybės idėjos ir federalizmo kaip prigimtinio antagonizmo apribojimo galimybės perspektyvos. Herderis kitaip nei Kantas žmonijos istorijos netapatina su politinės istorijos raida.

³ Kantas I. *Dorovės metafizikos pagrindai*. V., 1980, p. 38–39.

⁴ Kantas I. *Praktinio proto kritika*. V., 1987, p. 154.

⁵ Гердер И. Г. *Идеи к философии истории человечества*, с. 224.

⁶ Kantas I. Visuotinės istorijos idėja pasaulio pilietijos požiūriu // *Politiniai traktatai*, p. 35.

⁷ Гердер И. Г. *Идеи к философии истории человечества*, с. 249.

Herderis, pastebi Ernstas Cassireris (1874–1945) knygoje *Kanto gyvenimas ir mokymas*, taip pat išvelgia istorijos planą. Tačiau šis planas nereiškiąs išorinio galutinio tikslo ir nėra bendras tikslas, kuriame ištirpsta visi atskiri tikslai. Herderio nutapytų istorijos scenų, tautų likimų kaita virsta visuma, kuri vis dėlto netampa visų šių įvykių rezultatu, o tik jų gyvu išikūnijimu. Herderis nekeliąs klausimo, kas vyksta už šio vyksmo ribų. „Kantui istorijos prasmei suprasti reikia abstrakčios etinio postulato vienybės, jis mato istorijoje vis tobulesnę begalinio uždavinio sprendimą, o Herderiui pakanka jos grynios duotybės; Kantas turi projektuoti tai, kas vyksta, kad padarytų tai vidujai pastoviu inteligebiliu „privalejimu“, o Herderis sustoja tarsi grynojo tapsmo plokštumoje. Etiniam požiūriui į pasaulį, pagrįstam *būties* ir *privalejimo*, *gamtos* ir *laisvės* dualizmu, ryškiai priešinasi organinis ir dinaminis požiūris į gamtą, siekiantis suprasti ir viena, ir kita kaip vienos raidos momentus“⁸. Herderio tragiškas likimas, teigia Cassireris, pasireiškė tuo, kad jis negalėjęs sekti paskui Kanto kritinę filosofiją, jos iki galo nesuprato, todėl ginčas su Kantu įgavo vis labiau smulkų asmeninį pobūdį. Kaip vėlgi pastebi Cassireris, Kantas, jausdamas savo pranašumą, neišvelgė sinkretinio Herderio požiūrio didingumo. Kantas nepastebėjęs, kad Herderis kaip filosofas yra poetas, o kaip poetas – filosofas. Kanto abejonės dėl Herderio istorinio sinkretizmo – tai jo nesugebėjimas išvelgti Herderio talento ir požiūrio į istoriją unikalumą.

XIX ir XX šimtmeityje Vokietijoje nuolatos buvo grįžtama prie Kanto teisinės valstybės (*Rechtsstaat*) doktrinos.

Kanto idėja apie tobulą pilietinę instituciją, kaip istorijos tikslą, 1800 metais pakartojo Schellingas. Wundto teigimu, Kanto istorijos filosofija skatino vienpusiškai sureikšminti politinius faktorius istorijoje ir nuvertinti kitus žmonių gyvenimo aspektus. XIX amžiaus Vokietijos istoriografijoje išsivyravo nuostata tapatinti istoriją su politinės valdžios istorija. Ranke’s teigimu, istoriko tikslas yra tirti monarchijos ir demokratijos jėgų tarpusavio kovą⁹. Fichte paskelbė, kad valstybė esanti kiekvienos epochos aukščiausia vertybė. Hegelio istorijos filosofijoje pasaulio istorija skleidžiasi tik per valstybių istorijos raidą.

Kita vertus, Vokietijoje nuo Napoleono karų iki Antrojo pasaulinio karo pabaišgos dominavo romantizmas. Kanto istorijos bei politikos traktatuose glūdinti kosmopolitizmo bei individualios laisvės idėja buvo primiršta. Vokiečių romantikams Kantas simbolizavo kritikuotiną švietėją. Kantas savo politines vertybes siekė derinti su moralės filosofija, romantikai (Fichte, Novalis, Schellingas, Adamas Mülleris) – su estetika. Romantikai savo politines išvalgas grindė jausmu ir intuicija, Kantas – kritišku protu.

Hegelis buvo paveiktas ir Kanto, ir romantikų. Kanto radikalios laisvės autonomijos koncepciją jis derino su Herderio (ir kitų romantikų) ekspresyvizmu.

Kiek liko autentiškos Kanto istorijos filosofijos Hegelio koncepcijoje?

⁸ Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб., 1997, с. 208–209.

⁹ Žr. Wells G. A. *Herder and After*. The Hague, 1959, p. 153.

Kantas ir Hegelis

Atsakant į šį klausimą išsiskiria dvi alternatyvos. Vieni kritikai Kanto istorijos filosofijos įtaką tolimesnei idėjų raidai nusako tik per jo įtaką Hegeliui ir kartu – Marxui, kurio įtaka šiuolaikinei politinei filosofijai buvusi didžiulė¹⁰. Jie ieško sąsajų tarp kantiškosios ir hegeliosios metafizikos (XX amžiaus pradžios neokantinės pakraipos marksistai Maxas Adleris ir Karlas Vorlanderis, Williamas Galstonas), kiti (Karlas-Otto Apelis, Popperis) – siekia atriboti Kantą nuo Hegelio, akcentuodami kantiškosios istorijos sampratos antimetafiziškumą.

1. Williamas A. Galstonas knygoje *Kantas ir istorijos problema* tvirtina, kad „faktiškai Hegelio įvadas *Istorijos filosofijoje* stebėtinai (nors visi to nepripažįsta) primena Kanto straipsnį *Visuotinės istorijos idėja pasaulio pilietijos požiūriu*“¹¹. Hegelis panaikinęs Kanto dvejonę, dviprasmybę ir sudėtingumus, išskylančius svarstant santykį tarp moralės ir politikos bei istorijos filosofijos. Galstonas netgi sužymi ir sunumeruoja pagrindinius Hegelio ir Kanto istorijos filosofijų panašumus. (1) Hegelis, kaip ir Kantas, manęs, jog pasaulio istorija turinti tikslą; (2) Hegelis, kaip ir Kantas, teigęs, jog chaotiškas pasaulio istorijos vaizdas sukelia liūdesį ir žmonių pastangų beprasmybės jausmą. Jie abu suprato, kad tokia konstatacija kelia grėsmę pačiai moralei. (3) Jie abu manė, kad protas yra nesuderinamas su istorijos atsitiktinumu. (4) Hegelis, kaip ir Kantas, manė, kad nebūtina grįžti prie Dievo norint paaiškinti istorijos blogį. Dieviškosios veiklos principai atsiskleidžia per žmogaus dvasią. (5) Todėl istorija jiems abiem įgauna racionalios teodicėjos formą, paliudijančią, kad akivaizdus blogis yra būtinas galutiniam pozityviam istorijos tikslui pasiekti. (6) Kaip ir Kantas, Hegelis prilygina savąją istorijos filosofiją Keplerio atradimui. Kaip Keplerio matematinės formulės nusako dėsningą dangaus kūnų judėjimą, taip ir pažinta istorijos idėja gali tapti pagrindu dėsningai žmonių veiklai. Jie abu kūrė konstitutyvią, projektyvią ir apriorinę istoriją. (7) Abu pastebėjo esminį skirtumą tarp organinio tikslingumo ir tikslingos žmonių istorinės veiklos. (8) Žmonijos tikslas jiems abiem yra laisvė, o istorija tampa jos palaipsniu išsiskleidimu. (9) Jie abu rašė, kad istorija juda pirmyn susiduriant egoistinėms žmonių aistroms. (10) Abu pripažino, kad žmonės ir net didžiosios istorijos asmenybės neišsąmonina istorijos tikslo, į kurį veda jų veiksmai. Kantas tai vadino gamtos, Hegelis – proto klasta. (11) Abu manė, kad istorijos tikslas nėra laimė. Laisvės didingumas nesąs tapatus laimei. (12) Abu nepritarė Rousseau minčiai, kad laisvė – tai laukinių privilegija. Laisvę jie abu laikė moralės prielaida ir dėsningu visuotinės istorijos vystymosi rezultatu. (13) Jie abu pripažino, Berlino žodžiais tariant, pozityvią, o ne negatyvią laisvės sampratą, paliekančią mažą laisvės erdvę kiekvienam. (14) Laisvė jiems abiem – tai sugebėjimas paklusti savo paties sukurtiems įstatymams. (15) Laisvė nesanti vien švietėjų ar pozityvių mokslininkų privilegija. Savo kilme ji racionali ir visuotinė, prieinama kiekvienam. (16) Žmogus kaip moralinė būtybė nėra tik mąstymo bei veiklos instrumentas, jis – „savaiminis tikslas“.

Tačiau, nepaisant daugelio sutapimų, Hegelis, Galstono pastebėjimu, pasuka visai kita kryptimi, kuriai priešinasi Kanto moraliniai ir teoriniai principai. Laimės ir

¹⁰ Žr. Reiss H. *An Introduction // Kant's Political Writings*. Cambridge, 1970, p. 14.

¹¹ Galston W. A. *Kant and the Problem of History*. Chicago, London, 1975, p. 262.

dorovės principų netapatumas Kantui atrodo daro būtina transcendencijos viltį. Hegelis kategoriškai neigia transcendencijos galimybę. Dievo idėja jam yra absoliutinės dvasios raidos produktas, kuri duota žmogui jo veikloje.

Dilema, kaip pateisinti nemoralius veiksmus istorijoje, Hegelis išsprendžia visai kitaip negu Kantas. Kantas ieškojo absoliučių, viršistorinių moralinių principų. Straipsnyje *Į amžinąją taiką* jis rašo, jog „žmonių teisė turi būti laikoma šventa, kad ir kokių aukų tai kainuotų viešpataujančiai valdžiai“¹². Hegelis, sutapatinęs pasaulio istoriją su valstybių istorija, teigia, kad „pasaulinė istorija skleidžiasi aukštesniame lygmenyje negu tas, kuriame egzistuoja moralė, kuri yra pavienių asmenų nusiteikimas <...>“¹³

Šie skirtumai tarp Kanto istorijos filosofijos ir Hegelio istorijos filosofijos išplaukia iš skirtingos moralės prigimties sampratos.

Hegelis pasirinko Kanto radikalią dvasios autonomijos sampratą, reikalaujančią, kad dvasia visą turinį dedukuotų pati iš savęs, netrokdama nieko, kas svetima ir išoriška. Valia, kuri determinuoja pati save ir sutampa su mintimi, yra galutinis teisės kriterijus. Ją pilnutinai realizuoja valstybė. Nors ir remdamasis Kantu, Hegelis veikale *Teisės filosofija* nuolatos kritikuoja savo pirmtaką už tai, kad jo racionalios laisvės kriterijus yra formalus ir tuščias, vengiantis bet kokių nuorodų į realybę ar prigimtinius troškimus. Kitaip tariant, Hegelis prikiša Kanto etikai formalizmą. Kadangi Kanto kategorinis imperatyvas reikalauja, kad moralės subjektas abstrahuotųsi nuo konkretaus pareigų bei maksimumų turinio, šio imperatyvo taikymas, Hegelio supratimu, skatina formalizmą. Valios pažinimas įgavo tvirtą pagrindą Kanto filosofijoje, sako Hegelis, tačiau mintis apie begalinę valios autonomiją, pastarojo manymu, lieka grynu formalizmu, o moralumas – kalbėjimu apie pareigą dėl pačios pareigos¹⁴. Kita vertus, Hegelis nepritarė Kanto etikos abstrakčiam universalumui. Kadangi kategorinis imperatyvas atskyręs visuotinumą nuo atskirybės, sprendimas, atitinkantis būtinumo reikalavimus, jo manymu, lieka išoriškas individualiems atvejams ir problemos kontekstui. Trečia, Hegelis nurodė grynojo privalėjimo bejėgiškumą. Kadangi kategorinis imperatyvas griežtai atskiria *yra* nuo *turi būti*, jis negalės atsakyti į klausimą, kaip moralinės išvalgos gali būti realizuotos praktikoje. Ketvirta, Hegelis nepritarė grynojo praktinio proto postulatų atskyrimui nuo bendrosios dvasios raidos proceso ir jos konkrečių istorinių apraiškų. Kanto moralės sampratą jis pavadino terminu *Moralität*¹⁵. *Moralität* išreiškia pareigą realizuoti tai, kas dar neegzistuoja. Tai, kas *turi būti*, supriešinama su tuo, kas *yra*. Todėl pareiga įpareigojanti ne bendruomenės narį, o tik racionalų individą. Hegelio dorovės (*Sittlichkeit*) samprata, priešingai, apeliuoja į individą kaip bendruomenės narį. *Sittlichkeit* – tai dorovinės prievolės, kurios jau susiklostė bendruomenėje ir išikūnijo jos papročiuose. Kadangi, Hegelio supratimu, moralė įgyvendinama tik bendruomenėje, tai ji tik čia

¹² Kant I. *Į amžinąją taiką* // *Politiniai traktatai*, p. 160.

¹³ Hegelis G. *Istorijos filosofija*. V., 1990, p. 93.

¹⁴ Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. Москва, 1990, с. 175.

¹⁵ Nors pats Kantas vartojo įprastą žodį *Sittlichkeit* (Taylor Ch. *Hegel and Modern Society*. Cambridge, 1979, p. 83, n. 2).

įgyja konkretų turinį. Tada išnykstanti praraja tarp to, kas yra, ir to, kas turėtų būti. Hegelis nuo Kanto grįžta prie Aristotelio – prie individualaus gyvenimo įprasminimo bendruomenine būtimi¹⁶.

2. Apelis, skirtingai nuo Galstono ir Tayloro, neieško bendrų sąlyčio taškų tarp Kanto ir Hegelio, nes mano, jog Kanto istorijos koncepcija neredukuotina į Hegelio ir Marxo istorinį determinizmą. Jeigu istorinis determinizmas, rašo Apelis, yra teleologiškai tikras dėl ateities, tada ši teleologija konfliktuoja su kiekvieno moralinio įsipareigojimo pateisinimu. Moralinis privalėjimas pakeičiamas istorine būtinybe. Tačiau tai, anot Apelio, kaip tik prieštarauja Kanto veikalų *Visuotinės istorijos idėja pasaulio pilietijos požiūriu* ir *Amžinosios taikos* sumanymui. Apelis akcentuoja, kad Kantas amžinosios taikos problemą formuluoja tik kaip užduotį, kaip moralinę pareigą, stabdydamas žmoniją imperatyvu *Neturi būti karo*.

Kantas, anot Apelio, nuo Hegelio ir Marxo reikšmingai skiriasi tuo, kad savo mokymo apie amžinąją taiką kaip istorijos tikslą jis nelaikęs besąlygiška būtinybe, o tik asmenine nuomone ar hipoteze¹⁷.

Popperis, kritikuodamas Hegelio ir Marxo istorijos metafiziką, nenurodo (kaip ir Apelis) Kanto istorijos filosofijos kaip jų teorinio šaltinio. Veikiau, priešingai, Kanto racionalizmas implicitiškai pagrindžia Popperio kritinį racionalizmą. Popperis pratęsia Kanto kosmopolitizmą, manymą, kad politines problemas galima svarstyti ne jausmo ar intuicijos keliu, o tik racionaliai. Romantikų politines koncepcijas jis pavadina *sukilimu prieš protą*. Popperis, kaip ir Kantas, mano, kad pažanga – tai moralinio žmonių apsisprendimo reikalas. Atsisakydamas Kanto užuominų, kad jei mes ir nesieksime jos, tai padarys pati gamta, Popperis rašo: „Progresuoti – tai artėti prie kokio nors žmonijos tikslo. Tai gali padaryti tik individai, gindami ir stiprindami demokratinius institutus, veikiančius laisvę ir progresą, o ne pati „istorija“. Tai mums seksis labiau, jei blaiviai suprasime, kad progresas priklauso nuo mūsų budrumo, pastangų, aiškių ir realiai pasirinktų tikslų“¹⁸.

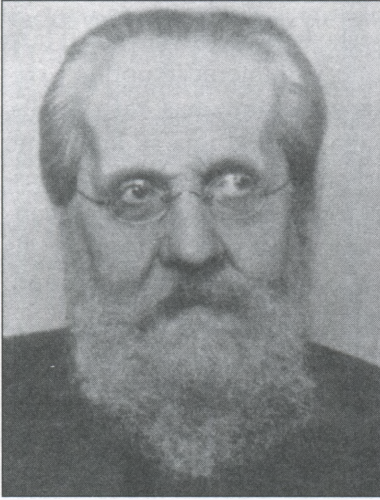
¹⁶ Ši Hegelio priešprieša Kantui sukėlė dvejopą atgarsį šiuolaikinėje filosofijoje. Vieną jų būtų galima pavadinti *kantiškuoju*, kitą – *hegeliškuoju*. Pirmąjį liudytų vokiečių filosofų Apelio, Jürgeno Habermaso *diskurso etika*, antrąjį – komunitaristo Charleso Tayloro darbai. Habermasas nemano, kad Kantą būtina priešinti Hegeliui. Priešingai, jis siekia sujungti Kantą ir Hegelį. Paties Habermaso žodžiais tariant, jis kartu su Apeliu pradėjo naujai formuluoti Kanto etiką. Habermasas siekia išvengti Kanto pareigos ir polinkio priešpriešos. Diskurso etikoje praraja tarp proto prielaidų ir empiriškumo, Habermaso manymu, išnyksta. Antra vertus, išvengiama Kanto etikos monologizmo – to, ką Husserlis vadinęs individo sugebėjimu tikrinti savo maksimalios sielos vienvėję. Be to, Habermasas praplečia Kanto pareigos sampratą. Habermasas privalėjimą kildina ne iš *grynojo proto fakto*, o laiko jo paveikumą patirties dalyku. Nei Kanto etika, nei diskurso etika, apibūdindamos moralės principus formaliais arba procedūriniais terminais, neformuluojančios tautologinių teiginių apie moralę. Hegelis klydęs teigdamas, kad formalūs principai postuluoja tik loginį semantinį nuoseklumą. Pasak Habermaso, moralės principas kantinėje tradicijoje kalba apie moralės turinį, kurį sugalvojo ne filosofas, o realus gyvenimas. Veiksmo konfliktus kuria ne moralės filosofai, o kasdienybė. Kanto maksimalios ar diskurso etika tik juos surandančios.

Tačiau, kita vertus, Habermasas pritaria Hegeliui, kad moralės principai turi būti išverčiami į kasdienio gyvenimo konkrečias pareigas. Be to, Habermaso pastebėjimu, „moralė klesti tik tokioje aplinkoje, kurioje postkonvencinės idėjos apie teisę ir moralę jau buvo iki tam tikro lygio suinstitutintos“.

¹⁷ Ten pat, p. 99.

¹⁸ Popperis K. R. „Ar istorija turi prasmę?“ // *Problemos*, 1995, Nr. 48, p. 91.

Kantas ir kritinė istorijos filosofija



Heinrichas Rickertas (1863 05 25 Danzige, Vokietija – 1936 07 25). Studijavo literatūrą ir filosofiją Berlyne, Ciuriche ir Strasbūre. Įtaka: Richardas Avenarius, Friedrichas Paulsenas, Maxas Weberis, Wilhelmas Windelbandas). Freiburgo ir Heidelbergo universitetų profesorius. Pagrindiniai veikalai: *Die Lehre von der Definition* (1888) [Apibrėžimo teorija]; *Der Gegenstand der Erkenntnis* (1892) [Pažinimo objektas]; *Die Grenzen der wissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, Bd. I-II* (1896–1902) [Sąvokų darybos ribos kultūros moksluose. Loginis istorinių mokslų įvadas]; *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1905) [Istorijos filosofijos problemos]; *Die Philosophie des Lebens* (1920) [Gyvenimo filosofija]; *System der Philosophie* (1921) [Filosofijos sistema]; *Kant als Philosoph der Kultur* (1924) [Kantas kaip kultūros filosofas]; *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1924) [Kultūros mokslas ir gamtotyra]; *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie* (1930) [Predikato logika ir ontologijos problema]; *Grundprobleme der Philosophie. Methodologie, Ontologie, Anthropologie* (1934) [Pagrindinės filosofijos problemos. Metodologija, ontologija, antropologija]; *Sehen und Erkennen* (1934) [Regėti ir suvokti]; *Unmittelbarkeit der Sinndeutung* (1939) [Prasmės aiškinimo betarpiškumas].

Kanto pažinimo galių kritika paskatino Dilthey'ų (ankstyvąjį), Rickertą bei Windelbandą imtis istorinio proto kritikos. Taip susiformavo vadinamoji Badeno neokantininkų mokykla, ieškojusi kriterijaus istorijos autonomijai bei jos skirtingumui nuo gamtos mokslų pagrįsti. Ši mokykla ėmė neigti istorijos ontologijos prielaidą ir sukilo prieš pačią klasikinę istoriosofiją.

Windelbandas pirmąkart atskyrė istorijos mokslus nuo gamtos mokslų pagal jų pažintinius tikslus. Gamtos mokslai iešką bendrų dėsnių. Jų tikslas – bendras apodiktinis sprendinys. Istorijos mokslai siekią nustatyti pavienius istorijos faktus ir formuluoja asertorinius sprendimus. Windelbandas siekė apsaugoti istoriją nuo bandymo paversti ją *istorijos gamtamoksliu* – bandymu surasti istorijos dėsnius. Jis gynė individualumo ir unikalumo teises. Istorijos įvykiai esą vertingi tiek, kiek jie vienkartiniai¹⁹. Kitas Badeno mokyklos neokantininkas Rickertas (1863–1936) teigia, kad istorinis mąstymas negali atspindėti visos istorinės realybės. Jis skaido ją ir renkasi. Pagal kokį kriterijų? Anot Rickerto, kiekviena individualizuojanti sąvoka tampa istorine, jei ji siejasi su kuria nors *kultūriškai reikšminga* vertybe. Į istorinės sąvokos turinį patenka ne visi individualūs *istorinio individo* bruožai, bet tik tokie, kurie reikšmingi kultūros vertybių atžvilgiu.

Tokios istoriosofijoje ontologiškai svarios sąvokos kaip *raida* ar *pažanga*, Rickerto manymu, irgi tėra tik kultūriškai reikšmingos vertybės. Įvertinti kokio nors istorinio periodo pradžią ar pabaigą, istorinius įvykius kaip *palankius* ar *nepalankius* galima tik atsižvelgiant į kokią nors vertybę. Įvykiai patys savaime tokios vertės neturi. Šie visuotinai priimtini aksiologiniai principai gali tapti atrankos kriterijumi ir suteikti istorijai ideografinio kultūros mokslo statusą. Bet jie neturi ontologinio statuso. Jie primena Kanto suformuluotas apriorines formas, kuriomis operuoja in-

¹⁹ Windelband W. Istorija ir gamtamokslis // *Kultūros fenomenas. Kultūra ir istorija*. V., 1996.

telektas, pažindamas gamtą. Jie nieko nesako nei apie slaptą istorijos tikslą, nei apie vidinę istorijos eigą. Šiuos neokantininkų suformuluotus metodologinius istorijos tyrimo principus toliau plėtojo Maxas Weberis (1864–1920)²⁰.

Kantas Lietuvoje

Kanto darbų, palyginti su kitais istorijos filosofais, į lietuvių kalbą yra išversta daugiausia: *Grynojo proto kritika* (V., 1982, vertė Romanas Plečkaitis); *Prolegomenai* (V., 1972, vertė R. Plečkaitis); *Praktinio proto kritika* (V., 1987, vertė R. Plečkaitis); *Dorovės metafizikos pagrindai* (V., 1980, vertė Kristina Rickevičiūtė); *Sprendimo galios kritika* (V., 1991, vertė R. Plečkaitis).

Net du kartus išversti taip pat pagrindiniai jo istoriosofiniai straipsniai *Visuotinės istorijos idėja pasaulio pilietijos požiūriu* (*Naujasis židinys*, 1993, Nr.7, 8, vertė Traidenis Raudeliūnas, Kantas I. *Politiniai traktatai*, V., 1996, vertė Antanas Gailius, Gediminas Žukas) bei *Į amžinąją taiką* (*Europa*, V., 1989, Kantas I. *Politiniai traktatai*, V., 1996, vertė A. Gailius, G. Žukas).

1996 metais Kanto politiniai traktatai išleisti atskira knyga. Įvadinį straipsnį parašė Alvydas Jokubaitis. Įsidėmėtina taip pat lietuviškoji Kanto filosofijos studija: *I. Kanto filosofijos profiliai* / Sud. A. Degutis, V., 1988.

Bibliografija

Bibliografijos

Diemer A. *Gesamtregister der Kant-studien*. Meisenheim/Glan, 1969.
Walker R. C. S. *A Selected Bibliography on Kant*. Oxford, 1978.

Monografijos, straipsniai

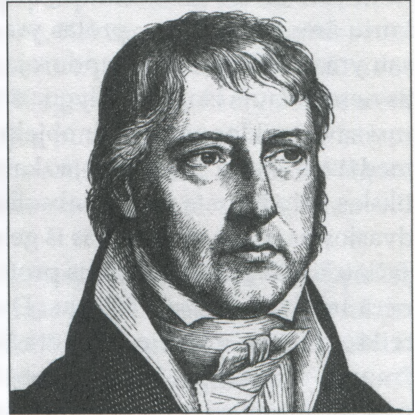
Adorno Th. Hormheimer M. *Dialectic of Enlightenment*. New York, 1972.
Arendt H. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago, 1982.
Baranova J. *Politinė filosofija*. V., 1996, p. 33–37.
Bohman J. *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Cambridge, Mass; London, 1997.
Essays on Kant's Political Philosophy / Ed. H. Williams. Cardiff, 1992.
Despland M. *Kant on History and Religion*. Montreal, London, 1973.
Fackenheim E. *Kant's Concept of History* // *Kantstudien*, XLVIII, 1956–57, p. 381–398.
Galston W. *Kant and the Problem of History*. Chicago, 1975.
Jokubaitis A. Įvadas // Kant I. *Politiniai traktatai*. V., 1996.
Jaspers K. *Kant: from the Great Philosophers*. New York, 1962.

²⁰ Žr. Norkus Z. *Istorika*. V., 1996.

- Kant and Political Philosophy. The Contemporary Legacy* / Ed. J. Beiner and W. Booth. New Haven, London, 1993.
- Kelly G. A. *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought*. Cambridge, 1969.
- Kojeve A. *Kant*. Paris, 1973.
- Liotard J. F. *L'enthousiasme: la critique kantienne de l'histoire*. Paris, 1986.
- McFarland J. D. *Kant's Concept of Teleology*. Edinburg, 1970.
- Murphy J. G. *Kant: The Philosophy of Right*. London, 1970.
- Reiss H. Introduction // *Kant. Political Writings*. Cambridge, 1991.
- Ricoure P. *Le Conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*. Paris, 1969.
- Rosenkranz K. *Geschichte der Kant'schean Philosophie*. Berlin, 1987.
- Simmel G. *Kant*. Leipzig, 1904.
- Weyand K. *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*. Cologne, 1964.
- Wilkins B. T. Teleology in Kant's Philosophy of History // *History and Theory*, V, 1966, p. 172–185.
- Yorel Y. *Kant and the Philosophy of History*. Princeton, 1989.

4. Istorija kaip pasaulinės dvasios raida: Georgas Wilhelmas Friedrichas Hegelis (1770–1831)

Hegelio mokiniai¹ po filosofo mirties išleido jo skaitytas istorijos filosofijos paskaitas² (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*). Ši Hegelio tekstą galima laikyti „aukščiausiu“ klasikinės istorijos filosofijos tašku. Ne vienas kritikas Hegelio istoriosofiją vertina kaip Kanto ir Herderio koncepcijų tęsinį. Hegelis derino Herderio aistrą ir vaizduotės galią su proto tikslumu, kurio reikalavo Kantas³. Be to, Hegelis siekė sujungti Kanto suformuluotą laisvės kaip racionalios autonomijos idėją su Herderio ir romantikų kartai svarbia ekspresyvosios vienybės idėja⁴.



Georgas Wilhelmas Friedrichas Hegelis (1770–1831) – vokiečių filosofas. Gimė Štutgarte. Studijavo Tiubingene. 1816 tapo Heidelbergo, 1818 – Berlyno universiteto profesoriumi.

Laisvė ir pasaulinis protas

Kantas valios laisvę grynąja transcendentaline prasme suprato kaip jos sugėbimą save determinuoti, kaip laisvę nuo išorinių heterogeninių motyvų ir kartu – nuo prigimties. Hegelis visų pirma pratęsia Kantą, sakydamas, kad „žmogus yra tikslas pats savaime tik dėl jame glūdinčio dieviškojo prado, dėl to, kas jame buvo pavadinta protu arba – kiek protas yra veiklus bei apibrėžia pats save – lais-

¹ Istorijos filosofijos kursą Hegelis skaitė nuo 1822/23 iki 1830/31 metų. Jų turinys šiek tiek keitėsi. Filosofo sūnus Karlas Hegelis teigia, kad 1822/23 metų paskaitos daugiau dėmesio skyrė istorijos kaip filosofinės sąvokos raidai pasaulinėse istorinėse tautose. Jose daug dėmesio buvo skiriama Kinijai ir Indijai, mažiau – romėnams, viduramžiams ir moderniesiems laikams. Vėlyvosiose paskaitose – atvirkščiai. Kitas leidėjas Eduardas Gansas tvirtina, kad tik 1830/31 metų paskaitos pilnai aprėpia vėlyvąją istoriją, ir jis šių paskaitų pagrindu 1837 metais išleido Hegelio istorijos filosofijos paskaitas pagal filosofo užrašus ir studentų konspektus. 1840 metais Karlas Hegelis perredagavo leidinį, daugiau dėmesio skirdamas ankstyvosioms 1922/3 metų paskaitoms, kurias jis laikė pranašesnėmis už vėlyvasias. Tačiau jis neatskyrė paskaitų pagal metus. Tai vėlyvesnėje redakcijoje padarė Johannes Hoffmeisteris (Inwood M. A. *Hegel Dictionary*. London, 1997, p. 169–170).

² Lietuviškas šių paskaitų pavadinimas – *Istorijos filosofija* (V., 1990, vertė Arvydas Šliogeris).

³ Walsh W. H. *Introduction to the Philosophy of History*. London, 1951.

⁴ Taylor Ch. *Hegel and Modern Society*. Cambridge, 1979, p. 1–14.

ve“⁵. Be to, rašė jis, „pasaulinė istorija vyksta dvasios srityje“⁶. Dvasios esmė yra jos laisvė, o „galutinis pasaulio tikslas yra dvasios laisvės savimonė“⁷. „Pasaulinė istorija yra laipsniškas vystymasis principo, kurio turinys yra laisvės suvokimas“⁸. Tačiau Kanto praktinėje filosofijoje laisvė yra apriorinė, ji atskirta nuo realaus patyrimo įvairovės. Būtent šios realios istorijos įvairovės įprasminimo siekė Herderis ir kiti romantikai. Kaip įmanoma surasti šių skirtybių sintezę?

Hegelis tą padarė pasitelkęs realybę kuriančios pasaulinės dvasios (*Weltgeist*) arba pasaulinio proto sampratą. Kantui protas – racionalaus individo valios prielaida. Hegelis kitaip nei Kantas paverčia jį savarankiška kosmine jėga. „Protas, – rašo Hegelis, – yra substancija, kaip tik tai, dėl ko ir kur egzistuoja ir turi būti visa tikrovė; protas yra begalinė jėga, nes jis nėra toks silpnas, kad pasitenkintų idealu ar priederme ir egzistuoūtų anapus tikrovės kažkur, tarsi kokia atskirybė kai kurių žmonių galvose; protas yra begalinis turinys, visa esmė ir tiesa, ir jis pats sau yra medžiaga, kurią apdoroja jo paties veikla, nes kitaip, nei baigtinė veikla, jis nereikalauja išorinių sąlygų, išorinės medžiagos ir priemonių, iš kurių jis semtųsi savo veiklos energiją ir objektus; visa tai jis gauna iš savęs ir pats sau yra toji medžiaga, kurią jis apdoroja; kaip jis yra tik savo paties prielaida ir absoliutus tikslas, taip jis pats yra šito absoliutaus tikslo realizavimas ir ne tik gamtos, bet ir dvasios pasaulio perkėlimas iš gėlmės į paviršių ir būtent pasaulinėje istorijoje“⁹. Tačiau šis Hegelio pasaulinis protas, nors jis kai kur vadina jį Apvaizda ar Dievu, nėra tradicinis teizmo Dievas. Dvasia reiškiasi tik įsikūnydama. Ji turi būti išreikšta laike ir erdvėje. Tai nėra Dievas, galintis egzistuoti nepriklausomai nuo žmonių. Priešingai, Hegelio pasaulinė dvasia reiškiasi tik per žmones. Pasaulinė dvasia siekia kuo pilniau save suprasti. Bet nėra nieko kito be žmogaus, kam vertųsi šis supratimas.

Antra vertus, pasaulinė dvasia netapati konkrečių žmonių dvasiai. Ji sujungia visatą ir, būdama nepriklausoma dvasine būtimi, siekia tikslų, kurie negali būti priskirti baigtinėms būtybėms. Atvirkščiai, atskiuro individo tikslai paklūsta pasaulinės dvasios tikslui. „Pasaulinės dvasios teisė aukštesnė už visas dalines teises“¹⁰. Bet kuris pokytis dvasioje reiškiasi išoriškai. Todėl dvasia gali suprasti save ir į save sugrįžti tik sekdama savo išorine raiška.

Taip Hegelis realizavo romantikų sumanymą (nors pats juos kritikavo) sintezuoti visą realybę vieningu dvasios ir gamtos tapsmu. Nuo romantikų Hegelį skyrė įsitikinimas, kad ši sintezė tegali būti pasiekta proto keliu.

Savąja įsikūnijusios pasaulinės dvasios samprata Hegelis išvengė kantiškosios laisvės ir gamtos metafizinio dualizmo dilemos. Tačiau, kita vertus, Kantas ieškojo galiybės istorijos teleologiją pajungti reikalavimams, kylantiems iš individo (kad ir filosofo) moralinio apsisprendimo skatinti istorijos pažangą, o Hegelis lengva širdimi paaukojo individą pasaulinio proto visagalybei. „Pasaulinė istorija skleidžiasi aukš-

⁵ Hegelis G. *Istorijos filosofija*. V., 1990, p. 60.

⁶ Ten pat, p. 42.

⁷ Ten pat, p. 45.

⁸ Ten pat, p. 82.

⁹ Ten pat, p. 35.

¹⁰ Ten pat, p. 63.

tesniame lygmenyje negu tas, kuriame egzistuoja moralė, kuri yra pavienių asmenų nusiteikimas, individo sąžinė¹¹, – rašė Hegelis, sukeldamas ne vienos liberaliųjų kritikų kartos ir nuostabą, ir pasipiktinimą¹².

Individas ir istorija. „Proto klasta“

Netgi pasaulinės istorinės asmenybės, tvirtina Hegelis, neįsisąmonina istorijos tikslo ir iš esmės tampa tokiomis ne savo valios dėka, o netgi, galima sakyti, atsitiktinai, kai jų egoistiniai tikslai sutampa su pasaulinės dvasios sumanymu¹³. Tada siekdamos savo tikslų, jos išreiškia epochos dvasią – realizuoja istorines savo laikmečio galimybes. Tačiau tai nėra laisvas jų pačių apsisprendimas. Jos atlieka istorinę misiją, prarasdamos asmeninės laimės galimybę. Kai istorinės asmenybės realizuoja tai, kas buvo savalaikiška, jos arba anksti miršta (Aleksandras), arba nužudomos (Cezaris), arba išstremiamos (Napoleonas). Hegelis teigia, kad „istorija nėra laimės arena“. Ramūs istorijos periodai – tušti jos puslapiai. Istorija nėra laimės arena nei „nekaltoms gėlelėms“, nei didžiosioms asmenybėms, kurioms Hegelis leido jas „sutrypti savo kelyje“. Pasaulinės istorinės asmenybės tėra toks pat „proto klastos“ (*List der Vernunft*) produktas.

Hegelis toliau nuosekliai plėtoja Vico ir Kanto koncepcijose implicitiškai slypinčią „proto klastos“ idėją. Žmonių veiksmai istorijoje, rašo Hegelis, visada sukelia tokius rezultatus, kurių niekas nesitikėjo. Kiekvieno veikėjo veiksmuose visada slypi kažkas daugiau negu tai, ką jis norėjo jais pasiekti. Kaip pavyzdį Hegelis pateikia poelgio rezultata, kai žmogus, norėdamas atkeršyti už skriaudą, padega skriaudiko namą. Įsiliepsnoja didžiulis gaisras, nukenčia ir kiti, ne tik skriaudikas, gal net – padegėjas. Tokie esą visi istorijos rezultatai. Jie nesą žmogaus tikslingos valios padarinys.

Bet ar tada istorija nėra chaotiškas atsitiktinių motyvų žaismas?

Jokiu būdu ne. Istorija dėsninga ir kryptinga, ją valdo protas. „Nieko didinga pasaulyje neįvyko be aistros“¹⁴, – rašo Hegelis. Tačiau žmonių motyvai, jų nuosirdžiausios aistros tėra tik priemonės realizuoti tai, ką pasaulinė dvasia yra sumanusi. Empirinė istorija šio tikslo neatskleidžia. Istoriniai įvykiai fiksuoja tik iracionalias aistras ir jų sukeliamas nelaimes. Istoriją Hegelis prilygina skerdyklai, kurioje aukojama tautų laimė, valstybių išmintis ir individų dorybė. Hegelis pripažįsta, kad šalia egoistinių paskatų galima rasti istorijoje ir gėrio troškimą, ir taurią tėvynės meilę. Tačiau šie motyvai tėra tik menkas lašelis visuotiniame egoizme. Jie nieko nelemia. Aistros ir egoistiniai siekiai, priešingai, yra visagaliai. Jų siautulių padariniai persmelkia ir gerus norus, ir teisingus tikslus. Hegelis, kaip ir Kantas, tuo piktnasi ir jaučia „moralinę graužatį“ bei bejėgišką liūdėsį. Bet vėlgi čia atsiskleidžia istorijos filosofijos prasmė.

¹¹ Ten pat, p. 93.

¹² Žr. Karlo Raimundo Popperio istoricizmo kritiką.

¹³ Jeigu istorinis veikėjas neįsisąmonina, kad jis atlieka istorinį vaidmenį, kas tada tai supranta? Hegelis tai mano esant filosofą. Bet filosofas pats istorijoje nedalyvauja. „Hegelis, – pastebi Avineri, – pateikia intriguojantį paradoksą: tie, kurie daro istoriją, jos nesupranta, o tie, kurie supranta, jos nedaro (ar neturi daryti)“ (Avineri Sh. *Hegel's Theory of Modern State*. Cambridge, New York, Melbourne, 1972, p. 234).

¹⁴ Hegelis G. *Istorijos filosofija*, p. 49.

Istorija ir istorijos filosofija

Istorikas negali įžvelgti šioje aistrų sumaištyje racionalios raidos. Tam pasitarnauja filosofinė istorija. Hegelis aptarė įvairias galimas istoriografijos formas, regis, tik tam, kad parodytų jų nepakankamumą ir išryškintų tikrojo istorinio pažinimo – istorijos filosofijos – pagrįstumą. Jis išskyrė pradinę ir reflektyvnią istoriją, pastarąją dar labiau susmulkindamas į visuotinę, pragmatinę ir kritinę. Pirmapradžiai istorikai (Herodotas, Tukididas) aprašinėjo įvykius, kurių liudininkais jie buvo. Hegelis juos prilygina poetams – taip poetai juslinę medžiagą pertvarko į vidinį pasaulį. Šie istorikai nereflektuoja: autoriaus dvasia sutampa su dvasia įvykių, apie kuriuos jie rašo. Šie istorikai tiesiogiai išreiškia savo laikų dvasią. Reflektyvioji istorija pakyla virš dabarties ne laiko, o dvasios požiūriu. Šią istoriją Hegelis išskaido į visuotinę, pragmatinę, kritinę ir dalinę.

Visuotinė istorija siekia išdėstyti visą kurios nors šalies istoriją. Tačiau jei istorikas nesupranta aprašomosios epochos idėjos, toji dvasia, kuria jis byloja, gerokai skiriasi nuo aprašomosios epochos dvasios. Taip Livijus privertęs Senovės Romos konsulus ir karvedžius kalbėti tokia kalba, kuri labiau pritiktų apšukriam to laikmečio advokatai. Istorija, kur keliamas tikslas apžvelgti ilgus laiko tarpsnius arba visą pasaulinę istoriją, turėtų, anot Hegelio, atsakyti individualaus tikrovės vaizdavimo ir pasitenkinti abstrakcijomis. Ji turinti įžvelgti grynosios minties viešpatavimą.

Pragmatinė istorija žiūri į praeitį jos reikšmės dabarčiai aspektu. Moraliniai pamokymai, kuriuos teikianti tokia istorija, taurina charakterį, juos galima pasitelkti vaikų auklėjimui. Tačiau tautų ir valstybių likimai yra kažkas kita. Hegelis padaro išvadą, kad „patirtis ir istorija moko, kad tautos ir vyriausybės iš istorijos niekada nieko neišmoko ir nepaisė pamokymų, kuriuos būtų galima iš jos išgvildinti. Kiekviena epocha tokia individuali ir kiekvienoje epochoje būna tokių ypatingų aplinkybių, kad joje turi ir gali būti veikama tik remiantis ja pačia“. Ir ši istorijos rašymo rūšis prasilenkia su tikroju istoriniu pažinimu.

Tikrasis istorinis pažinimas – tai filosofinis. Kadangi istorijos turinys – tai pasaulinio proto savimonės keliai, įžvelgti šį vidinį istorijos logikos judesį tegali tik filosofo mintis. Filosofinė istorija yra *mąstantis istorijos stebėjimas*, ji atskleidžia, kas slypi po išorine įvykių raiška, ji atveria istoriją kaip dvasios slinktį¹⁵.

Hegelis pats mąstymu istoriją stebėjo ir įžvelgė joje tai, ko *ikifilosofinis* istorikas įžvelgti negalėjo. Jis pamatė, kad pasaulio istorija – tai pasaulinės dvasios savimonės lygių raida. Dvasia istorijoje vis giliau įsisąmonina laisvės idėją ir kartu vis labiau supranta, kas jina yra. Kol nėra savimonės – nėra istorijos. Istorijos pradžią Hegelis tapatina su istoriografijos atsiradimu. Patys įvykiai (*res gestae*) be aprašymo (*historiam rerum gestarum*) dar nėra istorija¹⁶.

¹⁵ Su tokiu Hegelio istorijos pažinimo formų supriešinimu nesutiktų George D. O'Brienas, kuris mano, kad galiausiai Hegelio išskirta *filosofinė istorija* sumuoja ir sujungia ankstesniųjų metodus, išvengdama jų dalinumo bei klaidų (Hegelio „dialektinės sintezės“ samprata) (O'Brien G. D. Does Hegel have a Philosophy of History // *Hegel* / Ed. by M. Inwood. Oxford, 1985, p. 181).

¹⁶ O'Brienas interpretuoja šią Hegelio mintį kaip paliudijimą, kad Hegelis nerašė spekuliatyvosios istorijos filosofijos. Patys praeities įvykiai jam nebuvo svarbūs, o istoriniai faktai jam tampa faktais tik naratyve. Jis rašęs ne praeities įvykių istoriją, o istorinės sąmonės istoriją (Ten pat, p. 179, 198).

Hegeliui istorija – tai dvasios idėja, ir visa pasaulio istorija – tik jos apraiškos. Iš to Hegelis dedukuoja pamatinę šiuolaikio istorizmo nuostatą (Croce, Collingwoodas), kad istorijoje mes turime reikalą ne su praeitimi, o su dabartimi. Visa tai, kas buvo praeityje, dvasiai nėra prarasta. Dabartinė dvasios forma sujungia visas ankstesnes jos pakopas. „Tiesa, šios pakopos išsiskleidusios viena paskui kitą kaip savarankiški dydžiai, tačiau dvasia visada savyje buvo tai, kas ji yra dabar, skiriasi tik šito „savyje“ išsivystymas“¹⁷.

Valstybė ir tauta

Kada prasideda istorija? Hegelio manymu, tik tada, kai atsiranda valstybė. „<...> tik valstybė sukuria tokį turinį, kuris pasirodo ne tik tinkamas istorinei prozai, bet ir pats skatina jos atsiradimą“¹⁸. Vietoj subjektyvių potvarkių bendruomenei, tampančiai valstybe, anot Hegelio, reikia potvarkių, įstatymų, visuotinai visiems galiojančių apibrėžimų. Todėl joje atsiranda domėjimasis tokiais veiksmais ir įvykiais, kurie turi *protingą prasmę*, kurie apibrėžti ir duoda patvarių rezultatų. Jie ir tampa istorinių aprašymų objektu. Hegelis pratęsia kantiškąją tradiciją, tapatindamas istoriją su valstybių raidos istorija.

Tačiau, antra vertus, jis perima iš Herderio (kuris buvo „antivalstybininkas“) tautos dvasios (*Volkgeist*) idėją. Hegelis rašo, kad kiekviena epocha skiriasi nuo kitos ir turi savo ypatingą principą. Toks principas yra ypatinga tautos dvasia. Kas yra tautos dvasia? Tai jos sąmonė, jos norai, jos reali raiška: „jos politinės santvarkos, jos dorovės, jos teisės sistemos, jos papročių, jos mokslo, meno ir techninių išgūdžių bendras skiriamasis bruožas“¹⁹. Visos pasaulinės istorinės tautos, teigia Hegelis, turi poeziją, plastinį meną, mokslą ir filosofiją; tačiau ne tik jų stilius ir bendroji kryptis, bet ir turinys yra skirtingi, ir šis turinys siejasi su svarbiausiuoju – protingumu – skirtingumu. Tautos dvasia esanti veikli. Tautų dvasių principai, susiję būtino perimamumo ryšiais, patys tėra vieningos visuotinės dvasios momentai. Kiekviena pasaulinė istorinė tauta įdeda savo dalį į dvasinį žmonijos vystymąsi. Ji sukuria pasaulį, kuris reiškiasi savo religija, savo kultu, savo papročiais. Tačiau Hegelis filosofijos sistemoje nori atskleisti ne atskiros tautos dvasią, o visuotinę pasaulio dvasią²⁰. Tuo jis skiriasi nuo Herderio. Ne visos tautos tampa, anot Hegelio, istorinėmis. Tauta tampanti pasauline istorine tauta, jei jos pagrindiniame tikslu glūdi visuotinis principas. Tautos, nesukūrusios valstybės, neįeina į istoriją. Valstybė yra tikrasis Hegelio istorijos subjektas. „Valstybė yra dvasinė idėja, besireiškianti žmogaus valios ir jos laisvės pavidalu“²¹.

Atskiras individas savo dvasinę esmę gauna tik iš tautos dvasios ir valstybės.

Laisvė Hegeliui, kaip, beje, ir Kantui, nėra individualaus kaprizo išraiška. Tikroji laisvė galima tik teisiškai organizuotoje visuomenėje – valstybėje. Valstybė Hegeliui

¹⁷ Hegelis G. *Istorijos filosofija*, p. 105.

¹⁸ Ten pat, p. 87.

¹⁹ Ten pat, p. 90.

²⁰ Cassirer E. *The Myth of the State*. New Haven, London, 1974, p. 252.

²¹ Ten pat, p. 73.

yra pagrindas ir centras visų kitų tautos gyvenimo aspektų – meno, teisės, moralės, religijos. Hegelis valstybę vadina *laisvės realybe, dvasios objektyvumu, dieviškąja idėja*. Vertinant valstybę tik kaip *naktinį sargą*, skirtą izoliuotų individų racionalaus bendrabūvio poreikiams patenkinti, Hegelio valstybės apologija atrodo bauginančiai gėsminga. Hegeliška individo santykio su tauta ir valstybe samprata vadinama metodologiniu holizmu, t. y. požiūriu, panaikinančiu unikalias individo teises už jį pranašesnės visumos labui. Taip diskutija apie Hegelio valstybės teoriją dažnai prieina ribą, kai ji imama kaltinti autoritarizmo ar net totalitarizmo teoriniu pagrindimu. Shlomo Avineri teigia, kad tokia interpretacija remiasi neteisingai suprasta vokiška Hegelio fraze *Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist*. Avineri manymu, ši frazė neinterpretuotina kaip Dievo „žygiavimas žeme“. Hegelis ja tenorėjęs pasakyti, kad pats valstybės egzistavimas yra dieviškosios strategijos sudedamoji dalis, o ne pačių žmonių sukurtas faktas. Be to, Avineri, kaip ir Walteris Kaufmannas²², teigia, kad Hegelio teorija nesiremia jokia egzistuojančia valstybe; Hegelis domėjosi pačia valstybės idėja ir bet kokia realiai egzistuojanti valstybė yra tik artėjimas link jos idėjos²³.

Istorijos dialektika

Istorijos raidai paaiškinti Hegelis pritaikė garsųjį dialektinį metodą. Hegelio dialektika – tai loginis pažinimo principas, kurio schema yra triada: *tezė, antitezė, sintezė*. Pradinės sąvokos – *tezės* – neadekvatumas priveda prie jos neigimo – *antitezės*. Prieštaravimą tarp *tezės* ir *antitezės* panaikina trečioji sąvoka – jų *sintezė*. *Sintezė* – aukščiausia triados *tezė*. Toliau šis procesas kartojasi. Hegelis, aiškindamas istoriją, suranda nuoseklią loginę tvarką, kuria viena proceso pakopa pakeičia kitą. Dray’us rašo, kad Hegelis nenorėjęs pasakyti, jog viena epocha kyla iš kitos pagal formalias logikos taisykles (kurias jis laikė elementariomis racionalumo formomis). Tiesiog istoriniame pažinime nuo neadekvataus, vienpusiško objekto supratimo einama prie visapusiškesnio. Tai ir yra hegeliškoji dialektika²⁴.

Kiekviena pasaulinė istorinė tauta, anot Hegelio, išgyvena tris raidos tarpsnius. Pirmajame etape į tautos kultūrą įsiskverbia svetima kultūra. Vienijant svetimus ir nuosavus tautos elementus, subręsta ir susikaupia tautos jėga. Tapusi savarankiška, tauta gręžiasi į išorę. Tada prasideda antrasis etapas – pergalės ir laimės laikas. Tauta, atsigręžusi į išorę, kariauja ir kartu atpalaiduoja vidines jėgas. Užsimezga nesantaika tautos viduje: idealusis pradas atsiskiria nuo realaus. Prasideda žlugimo etapas – tauta pereina į trečiąjį tarpsnį. Šiame etape tauta susiduria su vėlyvesniais pasaulinės istorijos veiksniais. Ji jungiasi su kita tauta, kurioje išryškėja aukštesnė dvasia. Tautos principų dialektiką istorija atskleidžia įvairiose aprašymo pakopose. Pavyzdžiui, santykis tarp Graikijos ir Romos galimas interpretuoti kaip prieštaravimas tarp *tezės* ir *antitezės*. Roma, bandydama išreikšti socialinės laisvės idėją, sukilusi prieš Graikijos vienpusiškumą. Germanų pasaulis sintezuoja konkretią graikų individualybę ir romėnų abstrakčiąją teisę.

²² Kaufmann W. *Hegel's Political Philosophy*. New York, 1970, p. 279.

²³ Avineri S. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge, New York, Melbourne, 1972, p. 176–177.

²⁴ Dray W. *Philosophy of History*. Englewood Cliffs, N. J., 1964, p. 73.

Ar Hegelio istorijos raidos teorija yra deterministinė?

Juk tam, kad būtų pasiektas germanų laisvės supratimo lygis, buvo būtina laisva graikų saviraiška kaip reakcija prieš Rytų substancinę moralę, o abstrakti romėnų teisė buvo būtina reakcija prieš nereflektyvų graikų nerūpestingumą. Germanų konkreti socialinė organizacija buvo būtina konsoliduojant šių dviejų ankstesnių pakopų dvasinius rezultatus. „Dvasia, sunaikindama savo išorinio egzistavimo apvalkalą, ne tik pereina į kitą kūnišką apvalkalą ir ne tik atsinaujinusių pavidalu pakyla iš pelenų, kuriais virto jos ankstesnioji kūniškoji forma, bet ji pakyla iš pelenų kilnesnė, praskaidrinta, grynesnė. Žinoma, ji sukyla prieš pačią save, sunaikina savo akivaizdžią būtį, tačiau sunaikindama ji ją pertvarko, o tai, kas yra jos kūrinys, tampa medžiaga, kurią apdorodama ji pakyla į aukštesnę pakopą“, – rašo Hegelis. Filosofo teigimas, kad racionali pažanga turi nugalėti kiekvieną atitinkamą klaidos formą jos zigzaginiame kelyje į tiesą, buvo naujas²⁵. Tai, kad istorija neišvengiamai progresuoja, be abejo, yra bendra Apšvietos paradigmos idėja.

Tačiau Hegelis kitaip nei Kantas ar kiti švietėjai ateities neprognozuoja. Jo filosofinė istorijos raidos apžvalga pasibaigia ties jo paties gyvenamojo laikmečio riba. Tiesa, vienoje vietoje jis užsimena, jog „Amerika yra ateities šalis, kurioje vėliau, galbūt kovoje tarp Šiaurės ir Pietų Amerikos, turi atsiskleisti pasaulinė istorinė reikšmė; šios šalies ilgisi visi tie, kuriems nusibodo senosios Europos istorinis muziejus“²⁶. Tačiau šių Hegelio užuominų nereikėtų skubėti interpretuoti kaip pranašysčių, prieštaraujančių jo pamatinės istorijos kaip praeities apžvalgos principams. Čia pat Hegelis „pasitaiso“ ir sako: „Visa, kas iki šiol ten vyko, yra tik Senojo pasaulio aidas ir svetimo gyvastingumo išraiška, o kaip ateities šalis ji apskritai čia nedomina; juk istorijoje mums rūpi tik tai, kas buvo, ir tai, kas yra, – o filosofijoje – ne tik tai, kas tik buvo, ne tik tai, kas dar bus, o tai, kas yra ir yra amžinai – protas, ir šito mums visiškai pakanka“²⁷.

Nors Hegelis neprognozuoja ateities²⁸, bet istorija jam nėra atsitiktinumų žaismas.

Herbertas Marcuse knygoje *Protas ir revoliucija* interpretuoja Hegelio istorinio dėsningumo sampratą kaip žmonių laisvą apsisprendimą. „Universalus istorijos dėsnis Hegelio formuluotėje nėra paprasčiausia pažanga laisvės link, bet pažanga laisvės savimoneje. Istorinės tendencijos tikslas tampa dėsniu tik tada, kai žmogus juos supranta ir pagal juos veikia. Istoriniai dėsniai, kitais žodžiais tariant, kyla ir yra veiksmingi tik sąmoningoje žmonių veikloje, todėl, pavyzdžiui, pažangos į aukštesnės laisvės formą dėsnis liaujasi veikęs, jei žmogus nepajėgia jo atpažinti ir juo pasinaudoti. Hegelio istorijos filosofija gali būti laikoma deterministine teorija, bet determinuojantis faktorius yra galiausiai laisvė. Pažanga priklauso nuo žmogaus gebėjimo suprasti universalų proto interesą ir nuo jo valios bei ryžto šį supratimą realybe paversti“²⁹.

²⁵ Ten pat, p. 75.

²⁶ Hegelis G. *Istorijos filosofija*, p. 113–114.

²⁷ Ten pat, p. 114.

²⁸ Todėl ne visai tiksliai Popperis priskiria Hegelį savo paties apibrėžtam istoricismui kaip ateities pranašystė parentai istorijos sampratai.

²⁹ Marcuse H. *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory*. Boston, 1954, p. 231.

Marcuse's interpretacija labiau panašėja į Kanto nei į Hegelio istoriosofiją. Tam pa nebeaišku, kuo dėsniis skiriasi nuo save patvirtinančios ateities prognozės ir kaip suderinti ją su Hegeliui labai svarbia proto klastos, neleidžiančios istorijoje atsi-skleisti žmonių ketinimams, idėja³⁰.

Kurlink istorija juda?

Į šį klausimą Hegelis atsako: vis didesnio žmonijos išlaisvėjimo link. Pirmojoje istorijos pakopoje – Rytų pasaulyje – dvasia dar susiliejęsi su gamta. Antrojoje – graikų ir romėnų pasaulyje – dvasia atsiskiria nuo gamtos ir pakyla į savo laisvės suvokimą. „Tačiau pirmasis atsiskyrimas, – rašo Hegelis, – yra netobulas ir dalinis, nes jis susijęs su tiesioginiu gamtiškumu, todėl priklauso nuo jo ir išlaiko jį kaip tam tikrą momentą. Trečioji pakopa yra pakilimas iš šios dar tik dalinės laisvės į jos gryną visuotinumą, į savimonę ir dvasiškumo esmės savijautą“³¹. Ši trečioji epocha – tai germanų pasaulis. Germanų pasaulis (*die germanische Welt*) Hegelio istorijos filosofijoje nesutampa su Vokietija (*die deutsche Welt*). Germanų pasaulis – tai pasaulis, kuris priėmė krikščionybę.

Pasaulinė istorija, rašo Hegelis, yra nevaldomos natūralios valios disciplinavimas ir jos pakėlimas iki visuotinio ir iki subjektyvios laisvės. „Rytai žinojo ir žino tik tai, kad laisvas *vienas*, graikų ir romėnų pasaulis žino, kad laisvi tik *kai kurie*, germanų pasaulis žino, kad laisvi *visi*“³².

Į šią Hegelio istorijos schemą patenka toli gražu ne visos tautos ir net ne visi žemynai. Hegelis teisinasi nepalankiomis geografinėmis sąlygomis. „Nederėtų nei pervertinti, nei sumenkinti gamtos reikšmės“³³, – sako Hegelis. Bet pats „pervertina“, paskelbia, kad tikroji pasaulinės istorijos arena yra nuosaikioji klimato zona. Amerika, anot Hegelio, tik mėgdžiojanti Europą, Afrika iš viso neturi istorijos, kaip ir Šiaurės tautos.

Hegelis, kaip ir Herderis, paskelbia, kad „Azijoje suspindo dvasios šviesa, ir dėl to prasidėjo pasaulinė istorija“³⁴. Pirmiausia – Kinijoje. Kinai patraukia Hegelio dėmesį kaip tik todėl, kad jie pirmieji sukūrė valstybę. Be to, kinai turi senovinių pirmąradžių knygų, iš kurių galima susipažinti su jų istorija. Jokia tauta neturi tiek istoriografų kaip kinai, pastebi Hegelis.

Kodėl gi jų dvasia dar neatsiskyrusi nuo gamtos? Todėl, sako Hegelis, kad subjektyvioji laisvė (individo) čia neatsiskyrusi nuo substancinės (valstybės). Individo sugebėjimas išsąmoninti save skyrium (nepriklausomai nuo šeimos, bendruomenės, valstybės) liudija, anot Hegelio, tos tautos dvasios laisvės išsąmoninimo lygį. Kinai nesuvokia savęs niekaip kitaip kaip tik šeimoje ir valstybėje. Kadangi Kinijoje viešpatauja lygybė, bet nėra laisvės, būtinas valdymo būdas čia yra despotizmas. Kinų vidinis pasaulis dar nepasiekęs brandos, nes moraliniai įsakymai čia suvokiami kaip juridiniai įsakymai. Kinija – žmonių kūdikystė.

³⁰ Žr. Wilkins B. T. *Hegel's Philosophy of History*. Ithaca, London, 1974, p. 137–138.

³¹ Hėgelis G. Istorijos filosofija, p. 82–83.

³² Ten pat, p. 131.

³³ Ten pat, p. 106.

³⁴ Ten pat, p. 126.

Lygiai taip pat ir **Indija**. Ji, kaip ir Kinija, anot Hegelio, liko statiška, už istorijos ribų. Bet to priežastis yra ne šaltas, racionalus kinų susitapatinimas su valstybe, o, atvirkščiai, išskirtinis indų jausmingumas ir svajingumas. Čia viešpatauja fantazija ir jausmas. Indų dvasia – sapnuojanti dvasia. O „sapne individas nebesuvokia esąs šis individas, atsiskyręs nuo objektų“³⁵. Dievo įvaizdis Indijoje netampa subjektu, nėra individualizuotas, lieka jusliškas. Dievu gali tapti bet kokia *bjauri figūra*, gamtos objektas, papūga, beždžionė, karvė ir t. t. Todėl „Indijoje nėra nei dorovės, nei žmogiškojo orumo, viešpatauja piktos aistros, dvasia klaidžioja sapnų pasaulyje ir aukščiausias dalykas yra susinaikinimas“³⁶.

Persijos karalystėje Hegelis pirmąsyk išvelgia istorinį ryšį. Persai, anot jo, pirmoji istorinė tauta. Hegelis, sekdamas Herodotu³⁷, Persijai priskiria nemažai šalių: **Sirija, zend tautą, asirus, babiloniečius, midus, persus, finikiečius, Judėją, Egiptą**. Persijos išnykimą konstatuoja Hegelis panašiai kaip Herderis. Bet jos gyvavime Hegelis išvelgia daugiau prasmės negu Kinijos ir Indijos stabilume. Šios liko nepakitusios: tebegyvena augalinį gyvenimą. Persijoje vyko perversmai, kurie ir palidija istorinę būseną.

Zoroastro mokyme čia pirmą sykį pasirodo šviesa, kuri priklauso jau sąmonės pasauliui. Ji šviečia visiems. „Ji – priešprieša tamsai; taip pasireiškia veiklos ir gyvenimo principas“³⁸. Finikiečiai pirmieji atradę Atlanto vandenyną ir emė juo plaukioti bei verslauti. Čia Hegelis išvelgia visai naujo istorinio principo pasireiškimą. Išnyksta laukinė narsa, reikšminga tampa žmogaus valia ir veikla, o ne gamtos dosnumas. Adonio kulte, kaip ir Ozirio, Hegelis išvelgia pagarbos mirčiai atsiradimą. Hegeliui tai liudija didesnę savimonės išlaisvėjimą. Jis rašo: „Indijoje skundas nutyla beprasmiskame heroizme; ten moterys nuolankiai puola į upe, o vyrai, prisigalvodami visokiausių kankinimų, pasmerkia save baisiausioms kančioms, juk jie atsiduoda savęs marinimui, kad sunaikintų sąmonę tuščioje ir abstrakčioje žiūroje; bet čia žmogaus kančia tampa kulto, garbinimo momentu, kentėdamas žmogus jaučia savo subjektyvumą. Čia jis privalo ir gali save suvokti kaip jis pats ir sau atsiverti. Čia gyvenimas vėl įgyja vertę“³⁹.

Judėjoje šviesa jau tampanti Jehova, grynuoju vieniu. Čia pasireiškia istorinio požiūrio galimybė. Žmonės suvokiami kaip individai, o ne kaip Dievo inkarnacijos. Tačiau konkretus subjektas čia dar netampa laisvas. Laisvė nors ir gryna, bet abstrakti, išoriška. Čia laikomasi apeigų ir įstatymo. Nemažai Hegelio dėmesio sulaukia egiptiečiai. Ypač Hegelį sudomino sfinkso figūra. Sfinksa jis pavadina mįslingu **Egipto** „dvasios simboliu: žmogaus galva, žvelgianti iš žvėries kūno, vaizduoja dvasią, kuri pradeda išsivaduoti iš gamtiškumo, nuo jo atitrūkti ir jau laisviau žvalgytis aplinkui, tačiau – ne visiškai nusimetus grandines“⁴⁰.

Tačiau tik **Graikijoje**, teigia Hegelis, mes „iškart jaučiamės kaip namie“. Persija simbolizuoja žmonijos paauglystę, o graikai – jaunuolius. „Graikų gyvenimas yra

³⁵ Ten pat, p. 165.

³⁶ Ten pat, p. 170.

³⁷ Apie tai Karlo Hegelio redaguotame leidinyje. Žr. Inwood M. *A Hegel Dictionary*. London, 1997, p. 169.

³⁸ Hégelis G. *Istorijos filosofija*, p. 199.

³⁹ Ten pat, p. 218.

⁴⁰ Ten pat, p. 223.

tikras jaunuoliškas žygdarbis, – rašo Hegelis. – Achilas, poetiškas jaunuolis, jį pradedą, o Aleksandras Didysis, realus jaunuolis, jį užbaigia.“ Graikų kultūra atsirandanti iš būsenos, kurioje individai savarankiški, jie nėra nuo pat pradžių susaistyti natūralistinių patriarchalinių santykių, juos suburia įstatymai ir dvasiniai papročiai. Graikų pasaulyje formuojasi individualybės. Judri graikų dvasia jau atsiskiria nuo gamtos. Ji žvelgia į ją su nuostaba, bet kaip į tai, kas jau svetima jai. Į klausimus, kurie išskildavo žvelgiant į gamtą, atsakymų graikas ieškojo savo dvasioje.

Romos karalystė, pastebi Hegelis, jau nėra individų karalystė kaip kad buvo Atėnų miestas. Čia jau nėra linksmybės ir gyvenimo džiaugsmo, o tik sunkus varginantis darbas. Bet, kita vertus, sako Hegelis (nors aiškiai jausdamas didesnę simpatiją graikams), Romos valstybė – tai abstrakčios visuotinės karalystės. Tai vyro amžius: asmenybės tampa juridinėmis asmenybėmis. „Įvyksta vidinis dvasinis susitaikymas, ir kaip tik dėl to, kad individuali asmenybė apsilavo ir persimaino, pakildama iki visuotinumų, iki savyje ir sau visuotinio subjektyvumo, iki dieviškosios asmenybės“⁴¹. Taip tampa galimas krikščionybės atsiradimas ir išplitimas, perėjimas į ketvirtąjį istorijos etapą.

Romėnai, kaip ir graikai, manė, kad laisvi gali būti tik kai kurie individai, bet ne žmogus apskritai. Tik sukrikščionintos germanų tautos, anot Hegelio, pradėjo suvokti, kad žmogus apskritai yra laisvas ir kad laisvė yra jo dvasios prigimtis. Germanų pasaulyje Hegelis vėlgi išvelgia tris laisvės savimonės etapus. Pirmasis sutampa su germanų tautų pasirodymu ir branda Romos imperijoje. Antrasis prasideda nuo Karolio Didžiojo ir subrandina prieštaravimą tarp bažnyčios ir valstybės. Bažnyčia, nepritariamai pastebi Hegelis, užuot laikiusis šventumo, nupuola į visokeriopą pasaulietiškumą – ima teisinti visas žmonių aistras religija. Trečiasis germanų pasaulio etapas, išsprendęs prieštaravimą tarp krikščionybės mokymo ir oficialios bažnyčios, prasideda su Reformacija. Reformacija pareikalavusi, kad papročiai, tradicijos ir įvairios teisės jau būtų grindžiamos proto principais. Religinė sąžinė čia nebeprieštarauja protui. Protestantiškas pasaulis mąstymu pasiekia absoliučiai aukščiausios savimonės suvokimą. Žmogaus dvasia tapo savarankiška. „Dvasios dangus išsigiedrijo žmonijai“, – rašo Hegelis.

Ir čia sustoja. Kantrus skaitytojas pajunta pasigėrėjimo palaimą tokia logiškai grakščia bei racionaliai elegantiška istorijos eiga bei pabaiga.

⁴¹ Ten pat, p. 135.

Georgas Wilhelmas Friedrichas Hegelis

Istorijos filosofija. Įvadas

Pasaulio istorija yra pažanga laisvės suvokimo vyksme – pažanga, kurią mes turime pažinti kaip būtiną.

Nuo to, kas bendriausiu pavidalu buvo pasakyta apie laisvės suvokimo skirtumą, būtent, kad Rytų tautos žinojo, jog laisvas tik *vienas*, o graikų ir romėnų pasaulis žinojo, jog laisvi *kai kurie*, o mes žinome, jog laisvi visi žmonės savaime, t. y. žmogus laisvas kaip žmogus – priklauso tiek pasaulinės istorijos skirstymas, tiek ir tai, kaip mes jį nagrinėsime. Kol kas pasitenkinsime šita pastaba; tačiau iš anksto mes privalome eksplikuoti dar keletą sąvokų.

Taigi mes sakėme, kad dvasinio pasaulio apibrėžimas ir *galutinis pasaulio tikslas* yra dvasios laisvės savimonė, vadinasi, buvo pripažinta ir jos laisvės tikrovė, nes dvasios pasaulis yra substancinis pasaulis, o fizinis pasaulis – jam pavaldus, arba šią mintį išreiškus spekuliatyviai, dvasios pasaulio atžvilgiu neturi jokios tiesos. O kad šita laisvė tuo pavidalu, kuriuo ji buvo pateikta, pati dar yra neapibrėžta ir yra be galo daugiareikšmis žodis, kad ji, būdama aukščiausias gėris, susijusi su daugybe nesusipratimų, klaidų ir paklydimų ir savyje slepia visokiausių nesąmonių, visa tai nebuvo niekada taip gerai suvokta ir patirta kaip mūsų laikais; tačiau šioje vietoje mes kol kas pasitenkinsime minėtu bendruoju apibrėžimu. Toliau buvo atkreiptas dėmesys į begalinio skirtumo tarp principo, tarp to, kas yra tik savaime, ir to, kas yra iš tikrųjų, svarbą. Kartu laisvė pati savaime turi begalinę būtinybę suvokti kaip tik save ir pati tapti tikroviška, nes savąja sąvoka ji yra savęs žinojimas, ji yra tikslas sau ir kaip tik vienintelis dvasios tikslas, kurį ji realizuoja. Šitas galutinis tikslas yra tai, į ką nukreiptas pasaulio istorijos triūsas: dėl jo ilgą laiką ant plataus Žemės altoriaus buvo atnašaujamos aukos. Vien tik šis galutinis tikslas save realizuoja, tik jis lieka nekintamas visų įvykių ir būsenų kaitoje, ir jis yra jų tikrasis variklis. Šitas galutinis tikslas yra tai, ko siekia Dievas pasaulyje; tačiau Dievas yra tobulybė, ir todėl jis negali geisti nieko kita, išskyrus paties savęs, savo valios. Tačiau tai, kas yra jo valios prigimtis, t. y. jo prigimtis apskritai, mes, mintimis išreiškdami religinius vaizdinius, vadiname laisvės idėja. Dabar galima iškelti tik tokį tiesioginį klausimą: kokiomis priemonėmis ji naudojasi, kad save realizuotų? Tai ir yra antrasis momentas, kurį čia reikia apžvelgti.

b) Šis klausimas apie *priemones*, kuriomis laisvė įsitvirtina pasaulyje, mus atveda prie paties istorijos reiškinių. Laisvė visų pirma yra vidinė sąvoka, o priemonės, priešingai, yra išoriški, besireiškiantys dalykai, kas istorijoje tiesiogiai atsiveria mūsų akims ir save parodo. Tiesioginis *istorijos vaizdas* mus įtikina, jog žmonių poreikius lemia jų poreikiai, aistros, interesai, charakteriai ir gabumai, ir kaip tik šitie poreikiai, aistros, interesai, ir tik jie yra šito veiklos spektaklio *varomosios jėgos*, atliekančios pagrindinį vaidmenį. Žinoma, ten galima rasti ir bendrų tikslų, *gėrio* troškimą, taurią tėvynės meilę; tačiau šitos dorybės ir toji visuotinybė pasaulyje ir visame kame, kas jame vyksta, nelemia nieko reikšmingesnio. Žinoma, tuose subjektuose ir jų veiklos srityse mes galime įžvelgti proto apibrėžimų realizaciją, tačiau palyginti su žmonių giminės mase, jie

yra nežymūs; be to, ir sritis, kurioje skleidžiasi jų dorybės, yra palyginti labai nedidelės apimties. Priešingai, aistros, individualistiniai tikslai, egoizmo patenkinimas yra visagaliai; jų jėgos priežastis ta, kad jie nepripažįsta jokių ribų, kurias jiems norėtų nubrėžti teisė ir moralė, ir ta, kad šios gamtinės jėgos artimesnės žmogui už dirbtinį ir nuobodų auklėjimą, kurio dėka žmogus pripranta prie tvarkos ir saikingumo, prie moralės ir teisės normų. Stebėdami šitą aistrų sūkurį ir matydami jų siautulio ir nesaikingumo padarinius, persmelkiančius ne tik juos pačius, bet, svarbiausia, net gerus norus ir teisingus tikslus; matydami dėl to užgriūvančias nelaimes, blogį, žmogaus dvasios sukurtų klestinčių valstybių žūtį, mes galime jausti tik gilų liūdesį dėl tokio netvarumo, o kadangi šita žūtis yra ne tik gamtos, bet ir žmogaus valios padariny, galų gale toks reginys pažadina mumyse moralinę graužatį ir ima piktinti mūsų gerąją dvasią, jeigu mes tokią turime. Be jokio retorinio nesaikingumo, o tik ramiai konstatuojant, kokių nelaimių patyrė didingiausios tautos ir valstybės bei pavieniai dori asmenys, galima nutapyti siaubingą šių padarinių paveikslą, kuris tik dar labiau sustiprintų mūsų giliausio, bejėgiško liūdesio jausmą ir kuriam negalima priešpriešinti nieko, kas paguostų. Galimybę šį jausmą įveikti arba nuo jo išsilaisvinti mums galbūt duoda tik ta mintis, kad juk visa tai jau įvyko, kad toks likimas, kad šito jau negalima pakeisti, o vėliau, atsikratę nuobodulio, kurį mums gali sukelti šitie skaudūs apmąstymai, mes vėl sugrįžtame prie mūsų gyvenimo jausmo, prie mūsų kasdienių tikslų ir interesų, žodžiu, vėl atsiduodame egoizmui, kuris, atsidūręs ant ramaus kranto, mėgaujasi prieš jo akis atsiveriančiu tolimu griuvėsių krūvos vaizdu. Tačiau ir tada, kai į istoriją mes žvelgiame kaip į tokią skerdyklą, kurioje aukojama tautų laimė, valstybės išmintis ir individų dorybė, mūsų mąstymui neišvengiamai iškyla klausimas: *kam, kokiam galutiniam tikslui* buvo atnašautos tokios siaubingos aukos? Tokie dalykai pažadina klausimą apie tai, ką mes laikome mūsų nagrinėjamu visuotiniu pradū; juo remdamiesi, įvykius, kurie atveria mums aną paveikslą, sukeltą niūrų jausmą ir liūdnus apmąstymus, mes tuojau pat apibrėžiame kaip erdvę, kurioje mus domina tik *priemonės* įgyvendinti tam, kieno atžvilgiu mes sakome, jog tai yra absoliuto substancinis apibrėžimas, galutinis tikslas arba – o tai yra vienas ir tas pat – jog tai yra tikrasis pasaulio istorijos *rezultatas*. Apskritai mes iš pat pradžių atsisakėme refleksijos, vedančios nuo atskirybės prie visuotybės; be to, patiems minėtiems sentimentaliems apmąstymams nebūdingas interesas pakilti virš tų jausmų ir įminti Apvaizdos mįslės, išnykusias tokiuose apmąstymuose. Priešingai, jų esmė yra ta, kad jie tenkinasi tuščia, bevaise negatyvaus rezultato pompastika. Taigi mes grįžtame prie mūsų pasirinktos pozicijos ir tuose momentuose, kuriuos mes minime ryšium su ja, glūdi apibrėžimai, turintys esminę reikšmę sprendžiant ir tuos klausimus, kuriuos gali sukelti minėtas paveikslas.

Pirmas momentas, į kurį mes atkreipiame dėmesį, kurį ne kartą minėjome ir kurį būtina nuolat pabrėžti, kai kalbame apie dalyko esmę, yra tas, kad tai, ką mes pavadinome principu, galutiniu tikslu, apibrėžimu arba dvasios prigimtimi ir sąvoka, yra tik kažkas *visuotina, abstraktu*. Principas, pamatinis principas, dėsnis yra tik kažkas potencialu, kuris, kad ir koks būtų teisingas pats savaime, nėra visiškai tikroviškas. Tikslai, principai ir t. t. egzistuoja tik mūsų mintyse, tik mūsų vidiniuose motyvuose, o ne tikrovėje. Kas yra tik savaime, yra galimybė, sugebėjimas, tačiau tai dar neišėjo iš savo vidinės būsenos, dar neegzistuoja. Kad tai būtų tikroviška, turi prisidėti *antras* momen-

tas, t. y. veikla, realizacija, o jos principas yra žmogaus valia ir veikla. Tik dėl šitos veiklos realizuojasi, yra įgyvendinama tiek minėtoji sąvoka, tiek vidiniai apibrėžimai, nes jie reikšmingi ne tiesiogiai ir ne patys savaime. Toji veikla, per kurią jie įgyvendinami, yra žmogaus poreikis, siekis, polinkis ir aistra. Viskam, ką veikiu ir bandau įgyvendinti, aš teikiu didelę reikšmę; aš privalau tai daryti; tai darydamas aš noriu gauti pasitenkinimą. Tikslas, kurį įgyvendindamas aš privalau veikti, tam tikru būdu turi būti ir mano tikslas; kartu aš privalau įgyvendinti ir savo egoistinį tikslą, nors tikslas, kurio siekdamas aš veikiu, turi daugybę kitų niuansų, kurie man visiškai nerūpi. Begalinė subjekto teisė yra ta, kad jis pats randa pasitenkinimą savo veikloje ir savo darbe. Jei žmonės gali būti kuo nors suinteresuoti, jie privalo patys čia dirbantis ir čia rasti pasitenkinimą savimi. Čia reikėtų vengti vieno nesusipratimo: kas nors yra smerkiamas ir apie jį teisingai sakoma blogąja prasme, kad apskritai jis yra suinteresuotas, t. y. kad jis siekia tik savo asmeninės naudos. Jeigu mes tai smerkiame, turime galvoje, jog, prisidengdamas, kad siekia bendro tikslo, jis ieško ir siekia asmeninės naudos negalvodamas apie bendrą tikslą ir net aukoja bendrą reikalą; tačiau tas, kuris veikia kokio nors reikalo labui, suinteresuotas ne tik apskritai, bet suinteresuotas ir *šituo* reikalu. Kalba teisingai parodo šį skirtumą. Todėl niekas nevyksta ir niekas nedaroma be to, kad veikiantys individai negautų pasitenkinimo; tai – privatus asmenys, t. y. jie turi ypatingų savo poreikių, siekių ir apskritai interesų; tarp tų poreikių jie turi ne tik poreikį turėti savo poreikius ir savo valią, bet ir poreikį turėti savo požiūrį, įsitikinimą ar bent jau nuomonę, atitinkančią jų asmeninius požiūrius, jeigu tik jau yra prabudęs poreikis turėti savo supratimą, intelektą ir protą. Be to, žmonės, jeigu jie turi veikti kokio nors reikalo labui, taip pat nori, kad reikalas jiems apskritai patiktų, kad jie galėtų jame dalyvauti remdamiesi savo nuomone apie jo pranašumus, apie jo teisingumą, naudą ir vertingumą. Šis momentas ypač svarbus mūsų laikais, kai žmonės kur nors veikti patraukiami ne tiek remiantis pasitikėjimu ar autoritetu, bet savo veiklą sieja su kokiu nors reikalu ir remiasi savo intelektu, savarankišku įsitikinimu ir savo nuomone.

Taigi mes sakome, kad apskritai niekas neįvyko be intereso tų, kurie veikė, o kadangi interesą mes vadiname aistra, nes visa individualybė, į antrą vietą nustumdama visus kitus interesus bei tikslus, kuriuos ji turi ir gali turėti, visa savo esybe atsiduoda dalykui, visus savo poreikius ir jėgas sutelkia į tą tikslą, – tai apskritai mes turime pasakyti, kad *nieko didinga pasaulyje neįvyko be aistros*. Mūsų objektas apima du momentus: visų pirma idėją; antra, žmogiškąsias aistras; pirmasis momentas yra metmenys, antrasis – prieš mūsų akis atsiveriančio pasaulinės istorijos kilimo šaudyklė. Konkretus abiejų momentų centras ir vienis yra dorovinė laisvė valstybėje. Mes jau kalbėjome apie laisvės idėją kaip apie dvasios esmę ir absoliutų galutinį istorijos tikslą. Aistra laikoma tarytum esantis neteisėtas, daugiau ar mažiau blogas dalykas: žmogus neprivalo turėti jokių aistrų. Aistra ir nėra visai tinkamas žodis, kuris išreikštų tai, ką aš čia norėčiau pasakyti. O aš čia turiu galvoje kaip tik žmonių veiklą apskritai, kurią lemia privataus pobūdžio interesai, specialūs tikslai arba, jeigu norite, egoistiniai motyvai, ir lemia kaip tik taip, kad į šituos tikslus jie sutelkia visą savo valios ir charakterio energiją, tiems tikslams aukoja kitus dalykus, kurie taip pat gali būti tikslas, arba aukoja jiems visa kita. Šitas privatus turinys taip sutapatinamas su žmogaus valia, kad jis apibrėžia visą žmogų ir negali būti nuo jo atskirtas; dėl jo žmogus yra tai, kas jis yra. Juk individas

yra tai, kas yra čia, o ne žmogus apskritai – egzistuoja tik konkretus žmogus. Charakteris taip pat išreiškia tokį valios ir proto apibrėžtumą. Tačiau charakteris apskritai apima visas atskirbybes, elgesio tipą privačiuose santykiuose ir t. t. ir nėra tas apibrėžtumas, kuris reiškiasi veiksmuose ir veikloje. Taigi kalbėdamas apie aistrą, aš turėsiu galvoje ypatingą charakterio apibrėžtumą tokiu mastu, koku tie valios apibrėžtumai apima ne tik privatų turinį, bet sykiu yra visuotinės veiklos motyvai ir paskatos. Aistra visų pirma yra subjektyvi, todėl tik formali energijos, valios ir veiklos pusė, o turinys arba tikslas dar lieka neapibrėžti; lygiai tą patį galima pasakyti ir apie asmeninį įsitikinimą, asmeninį supratimą ir asmeninę sąžinę. Visada viskas priklauso nuo to, koks mano įsitikinimo turinys, koks mano aistros tikslas, ar jų prigimtyje glūdi tiesa. Bet ir, priešingai, jeigu tikslas kaip tik toks, su juo susiję tai, kad jis yra tikroviškas ir įgyvendinamas.

Iš šio istorinės tikrovės tikslo antrojo esminio momento aiškinimo apskritai išeitų, kad šiuo požiūriu valstybė, prisiminus ją prabėgom, yra gerai sutvarkyta ir stipri iš vidaus, jeigu piliečių privatinis interesas siejasi su bendruoju tikslu, jeigu jie vienas kitu patenkinti ir vienas kitam padeda – tai nepaprastai svarbus principas. Tačiau valstybei reikia daug įstaigų, išradimų, tikslingų institucijų, be to, jai reikia ilgai idėjiškai kovoti, kol ji subrandins supratimą, kas yra tikslinga, taip pat reikia kovoti su privataus pobūdžio interesais ir aistromis, reikalinga sunki ir ilgalaikė drausmė, kol galų gale bus įgyvendintas minėtas junginys. Pasiekus tokią vienybę, stoja valstybės klestėjimo, jos didybės, galios ir laimės laikotarpis. Tačiau pasaulio istorija neprasideda koku nors sąmoningu tikslu, kaip tai būna kai kuriose žmonių grupėse. Sąmoningas tikslas, susijęs su paprasčiausiu jų siekiu gyventi bendrai, jau ir yra jų gyvybės ir nuosavybės saugumo užtikrinimas, o kai šitas bendras gyvenimas būna realizuotas, tikslas išsiplečia. Pasaulinė istorija prasideda kartu su savo bendruoju tikslu, kurio esmė ta, kad dvasios sąvoka būtų įgyvendinta tik savyje, t. y. kaip gamta. Šis tikslas yra vidinis, slaptas, nesąmoningas siekis, ir visas pasaulinės istorijos reikalas, kaip minėjome, yra tas, kad šitas siekis būtų sąmoningas. Taigi tai, kas buvo pavadinta subjektyviaja puse, – poreikis, siekis, aistra, privatus interesas, reikšdamiesi natūralios būsenos, natūralios valios pavidalu, tuojau pat atsiveria sau patiems, panašiai kaip nuomonė ir subjektyvus vaizdinys. Šita neaprepiama troškimų, interesų ir veiklų gausa yra pasaulinės dvasios įrankis ir priemonė pasiekti savo tikslą, padaryti jį sąmoningą ir jį įgyvendinti; ir tas tikslas yra tik toks – surasti save, priartėti prie savęs ir stebėti save tikrovės pavidalu. Tačiau padėtis, kad gyvieji individai ir tautos, ieškodami ir surasdami visa, kas jiems būdinga, kartu pasirodo esą tai, kas yra aukštesnis ir labiau nutolęs, tai, apie ką jie nieko nežino ir ką jie vykdo nesąmoningai, t. y. įrankis ir priemonė, galėjo atrodyti ir atrodo abejotina, ne sykį buvo ginčijama, sukeldavo pajuoką ir panieką kaip kokia tuščia fantazija ir filosofija. Bet aš iš pat pradžių apie tai kalbėjau ir gyniau mūsų prielaidą (kuri kaip rezultatas vis dėlto turi pasirodyti tik pabaigoje) ir mūsų tikėjimą, kad pasaulį valdo *protas* ir kad todėl jis viešpatavo ir pasaulinėje istorijoje. Lyginant su tuo savyje ir sau visuotiniu ir substanciniu pradū, visa kita jam pavaldū ir yra jo priemonė. Tačiau šitas protas yra imanentiškas istorinei būčiai ir įsikūnija joje ir per ją. O kad tiesa yra visuotinybės, savaime ir sau esmingojo prado apskritai junginys su tuo, kas yra atskira ir subjektyvu, yra spekuliatyvinė tiesa, ir tuo visuotiniu pavidalu ši tiesa nagrinėjama logikoje. Tačiau pačios pasaulio istorijos vyksme, kaip tokiaame procese, kuris vyksta pro-

gresyviai, grynas galutinis istorijos tikslas dar nėra poreikio ir intereso turinys, ir nors pastarasis to tikslo požiūriu yra nesąmoningas, visuotinybė vis dėlto glūdi pavieniuose tiksluose ir per juos realizuojasi. Minėtas klausimas gali būti formuluojamas kaip klausimas apie *laisvės* ir *būtinybės* susiliejamą, nes į vidinį savaime ir sau esmingą dvasinį procesą mes žvelgiame kaip į būtiną, o, priešingai, tai, ką sąmoninga žmonių valia laiko savo interesu, priskiriame laisvei. Kadangi šitų apibrėžimų metafizinis ryšys, t. y. jų ryšys sąvokoje, turi būti nagrinėjamas logikoje, mes negalime gvildinti jo čia. Derėtų priminti tik svarbiausius momentus, į kuriuos reikia atkreipti dėmesį.

Filosofijoje parodoma, kad idėja pereina į begalinę priešingybę. Tai priešingybė tarp idėjos jos laisvu bendru pavidalu, kuriame ji lieka savaime, ir idėjos kaip grynai abstrakčios refleksijos savaime, kuri yra sau formali būtis. „Aš“, formali laisvė, būdinga tik dvasiai. Taigi, pirma, bendroji idėja yra substancinė pilnatvė, kita vertus, ji yra laisvo savavaliavimo abstraktusis pradai. Šita refleksija savaime yra atskira savimonė, kita-būtiška idėjai apskritai ir kartu esanti absoliučiam baigtinume. Toji kitabūtis kaip tik todėl ir yra baigtinė ir apibrėžta bendro absoliuto požiūriu: ji yra jo absoliuto akivaizdžios būties pusė, jo formalios tikrovės ir Dievo garbės pagrindas. Suvokti šios priešingybės absoliutų ryšį – pats svarbiausias metafizikos uždavinys. Be to, sykiu su ta baigtinybe duodamas bet koks partikuliarumas apskritai. Formalioji valia geidžia savęs, šitas „Aš“ privalo būti visame kame, ko jis siekia ir ką jis daro. Ir dievobaimingas individas nori išsigelbėti ir pasiekti palaimą. Šis egzistuojantis sau kraštutinis, ne taip kaip absoliuti visuotinė esmė, yra kažkas atskira, žino atskirybę ir jos trokšta; apskritai jam būdingas reiškinių požiūris. Tai privačių tikslų sritis, nes individai siekia savo privačių tikslų, juos realizuoja ir įgyvendina. Šis požiūris kartu yra laimės ir nelaimės požiūris. Laimingas tas, kurio gyvenimas atitinka jo ypatingą charakterį, valią ir savivalę ir todėl jis patenkintas savo egzistencija. *Pasaulio istorija nėra laimės arena*. Laimės laikotarpiai yra jos tušti puslapiai, nes jie yra harmonijos, priešingybių stokos tarpiniai. Refleksija savaime, toji laisvė apskritai yra absoliučios idėjos veiklos abstraktus ir formalus momentas. Veikla yra išvados vidurinis terminas, vienas iš jos kraštutinių terminų yra visuotinybė, idėja, glūdinti dvasios gelmėse, o kitas – išorybė apskritai, objektyvioji materija. Veikla yra vidurys, kuris visuotinybę ir vidujybę objektyvuoja. Tai, kas pasakyta, aš pabandysiu paaiškinti ir pademonstruoti pavyzdžiais.

Pastatyti namą visų pirma yra vidinis tikslas ir ketinimas. Prieš tą vidinį tikslą kaip priemonės stovi atskiros stichijos kaip medžiaga – geležis, medis, akmenys. Stichijomis naudojamosi, kad galima būtų apdoroti medžiagą: ugnimi – kad išlydytume geležį, oru – kad įžeibtume ugnį, vandeniui – kad pajudintume ratus, supjaustytume medį ir t. t. Dėl viso to į pastatytą namą negali prasiskverbti šaltas oras, lietaus vanduo, o kadangi jis atsparus ugniai, jo negali sunaikinti ugnis. Akmenys ir balkiai, veikiami sunkios jėgos, spaudžiami žemyn, ir iš jų statomos aukštos sienos. Taigi stichijomis naudojamosi atsižvelgiant į jų prigimtį ir per jų bendrą veikimą gaunamas produktas, kuris jas apriboja. Panašiai sutramdomos ir aistros: jos realizuoja save ir savo tikslus atsižvelgiant į savo prigimtį ir sukuria žmonių visuomenės statinį, kuriame jos tampa pavaldžios teisei ir tvarkai, nukreiptai prieš jas.

Toliau: minėtoji rišli visuma rodo, jog pasaulio istorijoje žmonių veiksmų dėka apskritai atsiranda kiek kitokių rezultatų negu jie siekė ir pasiekė, ką jie tiesiogiai žinojo

ir ko norėjo; jie patenkina savo interesus, tačiau dėl to atsiranda ir šis tas tolimesnis, tai, kas juose tūno slapčia, tačiau tai nebuvo nei suvokta, nei siekta. Kaip tinkamą pavyzdį galima nurodyti žmogų, kuris galbūt teisėtai keršydamas, pvz., už neteisingą skriaudą, padega kito žmogaus namus. Tuoju pat atsiskleidžia ryšys tarp tiesioginio veiksmo ir tolimesnių aplinkybių, kurios pačios savaime yra išorinės ir tiesiogiai nesusijusios su atliktu veiksmu. Tas veiksmas galbūt yra tik ugnies prinešimas prie rąstelio nedidelės dalies. Kas šiuo veiksmu nebuvo padaryta, toliau jau vyksta savaime užsiliepsnojusi rąsto dalis susisiečia su kitomis jo dalimis, rąstas – su visais namo balkiais, o šitas namas – su kitais namais, ir įsiliepsnoja didžiulis gaisras, sunaikinantis turtą ne tik tų asmenų, prieš kuriuos buvo nukreiptas kerštas, bet ir kitų žmonių nuosavybę ir turtą, be to, per gaisrą gali netekti gyvybės daugelis žmonių. Visa tai neglūdėjo bei bendrame veiksmė, nei ketinimuose to, kuris visa tai pradėjo. Be to, veiksmas slepia ir tolesnį bendrą apibrėžimą: kaip veikiančiojo asmens tikslas veiksmas buvo tik kerštas, nukreiptas prieš vieną individą ir pasireiškęs jo nuosavybės sunaikinimu; tačiau, be to, jis pasirodo esąs ir nusikaltimas, ir jame glūdi bausmė už jį. Galbūt kaltininkas ne tik to nesuvokė, bet ir nenorėjo, tačiau kaip tik toks jo veiksmas pats savaime, toks šio veiksmo bendras substancinis elementas, sukurtas jo paties. Šis pavyzdys kaip tik rodo, jog tiesioginiame veiksmė gali slypėti kažkas daugiau negu veikėjo valioje ir sąmonėje. Be to, šis pavyzdys dar parodo, jog veiksmo substancija, taigi ir pats veiksmas apskritai, atsisuka prieš tą, kuris jį atliko; jo atžvilgiu veiksmas tampa priešišku smūgiu, kuris jį sunaikina.

Toks abiejų kraštutinumų susijungimas, bendros idėjos realizacija tiesioginėje tikrovėje ir atskirybės virtimas bendrąja tiesa visų pirma įvyksta manant, jog abi pusės yra skirtingos ir abejingos viena kitai. Veikiantys asmenys turi galutinius savo veiklos tikslus ir privačius interesus, tačiau tie asmenys yra žinantys ir mąstantys. Jų tikslų turinys persmelktas visuotinių, esmingų teisės, gėrio, pareigos ir t. t. apibrėžimų. Juk paprastai troškimo geidulys, šiurkštumas ir barbariškumas yra anapus pasaulinės istorijos teatro ir srities. Šituose bendruose apibrėžimuose, kurie kartu yra tikslų ir veiksmų mastelis, esama tam tikro turinio. Juk tokiai tuštybei kaip gėris dėl gėrio gyvoje tikrovėje apskritai nėra vietos. Jeigu norima veikti, dera ne tik trokšti gėrio, bet ir žinoti, ar viena ir kita yra gėris. O ar koks nors turinys yra geras ar negeras, teisėtas ar neteisėtas, paprastai privačiame gyvenime nulemta valstybės įstatymų ir papročių. Tai žinoti nėra labai sunku. Kiekvienas individas užima tam tikrą padėtį: jis apskritai žino, koks yra teisingas ir doras veiksmų būdas. Juk, susiklosčius paprastiesiems privatiems santykiams, taip sunku pasirinkti, kas yra gera ir teisėta, nes geriausia morale laikoma tokia, kai susiduriama su daugeliu sunkumų ir kankinančių abejonių, ir visa tai derėtų priskirti piktai valiai, kuri ieško, kaip išsisukti nuo savo pareigų, kurias žinoti visai nesunku, arba blogiausiu atveju šitas abejones reikia laikyti tuščiu žaismu reflektuojančio proto, kurio valia yra tokia menka, kad ji iš jo nereikalauja didelio darbo, ir kuris pernelyg egoistiškas ir atsiduoda moraliniam pasitenkinimui savimi.

Didieji istoriniai santykiai yra kitokio pobūdžio. Kaip tik čia išskyla didžiosios kolizijos tarp egzistuojančių pripažintų pareigų, įstatymų ir teisių ir tarp galimybių, kurios prieštarauja šiai sistemai, ją pažeidžia ir net sugriauna jos pagrindus bei tikrovę, o kartu turi tokį turinį, kuris taip pat gali atrodyti geras ir apskritai naudingas, esmingas ir būtinus.

Dabar tos galimybės yra istorinės; jose esama kito tipo visuotinės negu toji, kuri yra tautos ar valstybės egzistavimo pagrindas. Šita visuotinė yra kūrybiškos idėjos momentas, momentas tiesos, siekiančios savęs ir viską išjudinančios. Istoriniai žmonės, *pasaulinės istorijos asmenybės*, yra tie, kurių tiksluose glūdi tokia visuotinė.

Toks žmogus yra Cezaris, kuriam grėisė pavojus būti nugalėtam tų, kurie rengėsi tapti jo priešais, ir prarasti iškovotą padėtį, kurią užimdamas jis būtų jeigu ir ne aukštesnis už kitus asmenis, valdžiusius valstybę, tai bent jau jiems lygus. Cezario priešų, be to, siekusių savo asmeninių tikslų, pusėje buvo formali konstitucija ir juridinių formalumų jėga. Cezaris kovojo už savo interesus, kad išsaugotų savo padėtį, garbę ir saugumą, ir jo pergalė kartu reikė visos valstybės užkariavimą, nes jo priešų galybės pamatas buvo viešpatavimas Romos valstybės provincijoms; šitaip jis, išsaugodamas konstitucinę formą, tapo absoliučiu valstybės valdovu. Tačiau visa, kas jam tokiu būdu padėjo įgyvendinti jo visų pirma negatyvų tikslą, t. y. vienvaldystę Romoje, kartu, kaip pasirodė, yra Romos ir pasaulio istorijos būtinas apibrėžimas; taigi tai buvo ne tik jo paties pergalė, bet ir instinktas, įgyvendinęs tai, kas buvo savaikiška savaime ir sau. Tokie yra didieji istorijos žmonės, kurių pačių privatūs tikslai slepia substancinį elementą, o šis yra pasaulinės dvasios valia. Juos dera vadinti *herojais*, nes savo tikslus ir savo pašaukimą jie sėmėsi ne iš ramios, tvarkingos, egzistuojančios sistemos pašventintos dalykų eigos, bet iš šaltinio, kurio turinys buvo paslėptas ir neišsivystęs iki akivaizdžios būties, iš vidinės dvasios, kuri dar glūdi po žeme ir beldžiasi į išorės pasaulį tarsi į kevalą, jį sudaužydama, nes toji dvasia yra kitoks branduolys, o ne branduolys, esantis tame apvalkale. Todėl atrodo, kad herojai kuria patys iš savęs ir kad jų veiksmai sukūrė tokią būseną ir tokius santykius pasaulyje, kurie yra tik jų reikalas ir jų kūriny.

Tokie asmenys, siekdami savo tikslų, nesuvokė idėjos apskritai; tačiau jie buvo praktikai ir politikai. Kartu jie buvo ir mąstantys žmonės, supratę, ko reikia ir kas *savaikiška*. Kaip tik tai yra jų epochos ir jų pasaulio tiesa, galima sakyti, artimiausia rūšis, jau glūdėjusi viduje. Jų reikalas buvo žinoti šitą visuotinę, būtiną ir artimiausią jų pasaulio raidos pakopą, pasirinkti ją kaip savo tikslą ir jo siekiant atiduoti savo energiją. Todėl pasaulinius istorinius žmones, gyvenusius kokioje nors epochoje, dera laikyti įžvalgiais; jų veiksmai, jų kalbos – geriausia, kas buvo tuo metu. Didieji žmonės siekė savo, o ne kitų pasitenkinimo. Tie geranoriški planai ir patarimai, kuriuos jiems galėjo duoti kiti, veikiau būtų buvę riboti ir melagingi, nes kaip tik didieji žmonės ir buvo tie, kurie geriausiai suvokė reikalų esmę ir iš kurių vėliau visi perimdavo jų supratimą ir jam pritardavo arba blogiausiu atveju su juo susitaikydavo. Juk pirmyn pasistūmėjusi dvasia yra visų individų vidinė, tačiau nesąmoninga siela, kuri tampa sąmoninga padedant didiesiems žmonėms. Kiti seka įkandin šitų dvasinių vadovų kaip tik todėl, kad jaučia jų vidinės dvasios, stovinčios priešais juos, neįveikiamą jėgą. Pvz., žvilgtelėkime į pasaulinių istorinių asmenybių likimą, asmenybių, kurių pašaukimas – būti pasaulinės dvasios patikėtiniais, ir pamatysime, kad jų likimas nebuvo laimingas. Jie ateidavo ne ramiam pasitenkinimui, visas jų gyvenimas buvo sunkus darbas, visa jų prigimtis atsiskleidė per jų aistrą. Kai tikslas pasiektas, jie nukrenta tarsi tuščias grūdo apvalkalas. Jie anksti miršta (Aleksandras), juos nužudo (Cezaris), juos išstremia (pvz., Napoleoną į šv. Elenos salą). Tą piktdžiugišką paguodą, kad istorinių žmonių gyvenimo negalima vadinti laimingu, kad vadinamoji laimė

įmanoma tik privačiame gyvenime, kuris gali skleistis labai įvairiomis išorinėmis aplinkybėmis, – tą paguodą gali surasti istorijoje tie, kuriems jos reikia. O reikia jos pavyduoliams, kuriuos erzina visa, kas didu ir iškilu, kurie stengiasi didybę sumenkinti ir išpūsti jos silpnąsias puses. Antai naujaisiais laikais buvo daug sykių įrodinėjama, jog valdovai soste apskritai nebūna laimingi, ir dėl to šitai įrodinėjantys taikstosi, kad viešpatauja ne jie, o valdovai. Beje, laisvas žmogus nebūna pavydus, bet mielai pripažįsta, kas didu ir iškilu, ir džiaugiasi, kad tokių dalykų esama.

Taigi šituos istorinius žmones reikia vertinti atsižvelgiant į bendrus momentus, kurie sudaro individų interesus ir jų aistras. Jie yra didieji žmonės kaip tik todėl, kad troško didybės ir ją realizavo, tik jų didybė buvo ne įsivaizduojama ir tariama, o teisinga ir būtina. Toks požiūris neturi nieko bendra ir su vadinamuoju psichologiniu požiūriu, kuris, puikiausiai tarnaudamas pavydai, stengiasi išaiškinti visų poelgių vidinius motyvus ir suteikti jiems subjektyvų pobūdį; taigi viskas atrodo taip, tarsi asmenys, atlikę tuos veiksmus, visa tai darė kokios nors stiprios ar silpnos *aistros* ar geidulio įtakoje ir kad, būdami pavaldūs toms aistroms ir geiduliams, jie nebuvo moralūs žmonės. Aleksandras Makedonietis nukariavo dalį Graikijos, o paskui ir Aziją, vadinasi, jis buvo valdomas užkariavimų *aistros*. Jis veikė skatinamas garbėtroškos ir užkariavimų troškimo; tai įrodo jo atlikti žygiai, kurie jį išgarsino. Ir kuris gi mokyklos mokytojas neįrodinėjo, jog Aleksandras Didysis ir Julijus Cezaris vadovavosi aistromis ir todėl buvo nedorovingi žmonės? Tai reiškia, kad jis, mokytojas, geresnis už anuodu, nes jis neturi tokių aistrų, ir tai jis patvirtina, kad neužkariauja Azijos, nenugali Darijaus ir Poro, bet, žinoma, ir pats gerai gyvena, ir kitiems duoda gyventi. Be to, šitie psichologai visų pirma stengiasi iškelti tas didžiųjų istorinių figūrų savybes, kurios būdingos jiems kaip privatiems asmenims. Žmogus privalo valgyti ir gerti, jis turi draugų ir pažįstamų, retkarčiais susijaudina ir pasikarščiuoja. Žinomas posakis, jog kamerdineris nepripažįsta herojaus; aš pridūriau, – o Goethe tai pakartojo po dešimties metų – bet ne todėl, kad pastarasis ne herojus, o todėl, kad pirmasis – kamerdineris. Kamerdineris herojui nuauna batus, paguldo jį į lovą, žino, kad jis mėgsta šampaną ir t. t. Istorinėms asmenybėms labai nepasiseka, kai istoriografijoje juos aptarnauja tokie psichologiniai kamerdineriai; tokie kamerdineriai nukelia herojus ant tokio moralinio laiptelio, ant kurio stovi jie patys, o veikiau keliais laipteliais žemiau. Homero Tersitas, smerkiantis karalius, yra nemirtinga visų epochų figūra. Tiesa, jis ne visada lupamas lazda, kaip tai buvo Homero epochoje, tačiau jį kankina pavydas ir užsispyrimas; jį amžinai graužia kirminas, kad jo puikūs ketinimai ir smerkimai pasaulyje nepalieka jokių pėdsakų. Galima piktdžiugauti ir dėl terstitizmo lemties.

Pasaulinei istorinei asmenybei nebūdingas blaivumas norėti viena ar kita, į daug ką atsižvelgti; ji beatodairiškai atsiduoda vienam tikslui. Būna ir taip, kad tokios asmenybės lengvabūdiškai ignoruoja kitus didžius ar net šventus interesus, ir, žinoma, toks elgesys morališkai peiktinas. Tačiau tokia didi asmenybė yra priversta sutripyti kokią nekaltą gėlelę, daug ką sutraiškyti savo kelyje.

Taigi ypatingas aistros interesus neatskiriamai susijęs su visuotinybės pasireiškimu, nes visuotinybė yra privačių ir apibrėžtų interesų bei jų paneigimo padarinys. Privatūs interesai kovoja vienas su kitu ir kai kurie jų yra sunaikinami. Ne bendroji idėja priešpriešinama kam nors ir su kuo nors kovoja; ne ji patenka į pavojų: ji lieka užkuli-

siuose nepažeidžiama ir nepasiekiamo. Galima pavadinti *proto gudrumu* tai, kad jis priverčia aistras veikti savo naudai, be to, tai, kas jų dėka atsiranda, nukenčia ir patiria žalą. Juk tai yra reiškiny, kurio dalis yra niekinga, o kita dalis – pozityvi. Atskirybė daugiausia yra menka palyginti su visuotinybe, individai paaukojami ir pasmerkiami žūti. Empirinės būties ir laikinumo skolą idėja moka ne savimi, bet individo aistromis.

Nors mes ir sutinkame, kad individualybės, jų tikslai ir jų patenkinimas yra aukojami, kad apskritai jų laimė priklauso atsitiktinumo viešpatijai, o individai apskritai pavaldūs priemonės kategorijai, vis dėlto yra tokia pusė, į kurią mes nedrįstame žvelgti tik tokiu požiūriu netgi santykiyje su aukščiausiuoju pradū, nes individualybėje yra tai, kas sąlygiškai aukščiausia, kas savaime amžina ir dieviška. Tai *moralumas, dorovė, religingumas*. Kai buvo kalbama apskritai apie tai, kaip individai siekia protingo tikslo, buvo nurodyta į jų subjektyvius aspektus, į jų interesus, į jų poreikių ir siekių interesus, į jų nuomones ir į jų supratimą kaip į tokius aspektus, kurie, nors ir formalūs, bet patys turi begalinę teisę būti patenkinti. Kalbėdami apie kokią nors priemonę, visų pirma mes ją įsivaizduojame kaip išorišką tikslui, su juo neturint nieko bendra. Iš tikrųjų net paprasti daiktai, net paprasčiausi negyvi daiktai, naudojami kaip priemonė, turi būti tokie, kad atitiktų tikslą, ir privalo turėti kažką bendra su tikslu. Šiuo visiškai išorišku požiūriu proto tikslų atžvilgiu žmonės mažiausiai gali būti laikomi tik priemone; naudodamiesi jiems palankiomis aplinkybėmis ir įgyvendindami proto tikslus, jie įgyvendina ne tik savo privačius tikslus, savo turiniu skirtingus nuo proto tikslų, bet sykiu jie padeda pasiekti ir proto tikslus ir kaip tik todėl patys savaime yra tikslai – tikslai patys savaime ne tik formaliai, kaip apskritai gyvos būtybės, kurių individualus gyvenimas savo turiniu pats pavaldus žmogaus gyvenimui ir gali būti teisėtai panaudotas kaip priemonė, tačiau žmonės yra savitiksliai ir tikslų turiniu. Šiam apibrėžimui priklauso kaip tik tai, ką mes reikalavome pašalinti iš priemonės kategorijos – *moralumas, dorovė, religingumas*. Žmogus yra tikslas pats savaime tik dėl jame glūdinčio dieviškojo prado, dėl to, kas jame buvo pavadinta protu arba – kiek protas yra veiklus bei apibrėžia pats save – laisve. Ir mes teigiame, neturėdami galimybės detaliau išskleisti šios minties, kad kaip tik religingumo, dorovės ir t. t. pagrindas ir šaltinis yra protas ir dėl to jis pakyla virš išorinio būtinumo ir atsitiktinumo. Tačiau čia reikia pažymėti, kad individai, kiek jie yra laisvi, kalti dėl dorovinio bei religinio sugedimo ir dėl religijos bei dorovės nuopuolio. Absoliučios aukštos žmogaus paskirties ženklas yra tai, kad jis žino, kas gera ir kas bloga, ir kad kaip tik toji paskirtis yra trokšti gėrio arba blogio, – žodžiu, kad žmogus gali būti kaltas, kaltas ne tik dėl blogio, bet ir dėl gėrio, ir kaltas ne tik dėl vieno ar kito ar dar dėl ko nors, bet ir dėl gėrio ir blogio, kurie priklauso nuo jo individualios laisvės. Tik gyvulus iš tikrųjų nekaltas. Tačiau čia reikia detaliai paaiškinti, taip pat detaliai, kaip ir paaiškinti laisvę, kad išvengtume visokių nesupratimų, paprastai kylančių dėl to, kad vadinamoji nekaltybė – tai blogio nežinojimas.

Žvelgdami į likimą, kuris istorijoje išstinka dorybę, dorovę ir religingumą, mes neturime griebtis nuobodžių skundų, jog pasaulyje geriesiems ir doriesiems dažnai arba net dažniausiai nesiseka, o piktieji ir blogieji, priešingai, jaučiasi laimingi. Sėkme dažnai laikomi įvairiausi dalykai, pvz., turtas, šlovė ir pan. Tačiau kai kalbama apie tokius tikslus, kurie būtų tikslai savaime ir sau, vienų ar kitų pavienių asmenų vadinamosios gėrovės ar negerovės negalima laikyti protingos pasaulio tvarkos momentu. Iš pasaulio

tikslų gana pagrįstai labiau reikalaujama ne tik individų laimės ir gerovės, bet ir to, kad jų dėka ir juose būtų galima įgyvendinti gerus, dorus ir teisėtus tikslus. Dorovinį žmonių nepasitenkinimą (ir jie dėl to šiek tiek didžiuojasi) sukelia aplinkybė, kad dabartis jiems atrodo neatitinkanti tikslų, kuriuos jie laiko teisėtais ir gerais (mūsų laikais tai – valstybinių institucijų idealai); tokiai esamybei jie priešpriešina savo *pareigą* vykdyti tai, kas yra teisėta iš esmės. Šiuo atveju patenkinimo reikalauja ne privatus interesas, ne aistra, o protas, teisė, laisvė, ir šia dingstimi asmenys, keliantys šį reikalavimą, aukštai kelia galvą; jiems lengva būti nepatenkintiems ne tik dėl pasaulio tvarkos, bet ir sukilti prieš ją. Kad įvertintume tokį jausmą ir tokius įsitikinimus, reikėtų išnagrinėti tokius reikalavimus, kuriuose slypi daug niekuo nepagrįstų nuomonių. Bendro pobūdžio teiginiai ir mintys apie tai niekada nebuvo išsakomi su tokiomis didelėmis pretenzijomis kaip mūsų laikais. Anksčiau istorija, atrodo, buvo įsivaizduojama kaip aistrų kova, o mūsų laikais, nors aistros ir neišnyko, ji, atrodo, esanti iš dalies kova tarp save pateisinančių idėjų, iš dalies kova tarp aistrų ir subjektyvių interesų, pateisinamų tik pridengus juos aukščiausio teisėtumo titulais. Šitie į realų įgyvendinimą pretenduojantys reikalavimai, pridengti protingumo kauke ir keliami proto vardu, kaip tik dėl to ir laikomi tokiais pat absoliučiais tikslais, kaip religija, dorovė, moralumas.

Kaip sakėme, dabar vis dažniau pasigirsta skundų, kad *idealai*, kuriami fantazijos, nepasiekiami, kad šitos žavingos svajonės sugriaunamos abejingos tikrovės. Tie idealai, kurie sudūžta, susidūrę su kieta tikrovės uola, ir neatsilaiko prieš gyvenimą, visų pirma gali būti tik subjektyvūs ir priklausyti tik pavieniui asmeniui, laikančiam save aukščiausiu ir protingiausiu individu. Tokiems idealams, tiesą sakant, čia ne vieta. Juk visa, ką individas susigalvoja atsiribojęs nuo kitų, negali būti visuotinės tikrovės dėsniu, kaip kad pasaulio dėsnis egzistuoja ne tik dėl pavienių individų, kurie, jo palytėti, gali ir nukentėti. Tačiau idealu laikomas ir proto, gėrio, tiesos idealas. Tokie protai kaip Schilleris labai jausmingai, su gilaus liūdesio jausmu parodė, kad tokie idealai negali būti įgyvendinti. Priešingai, kai mes sakome, jog visuotinis protas save įgyvendina, aišku, kad turima galvoje ne empirinė atskirybė, nes pastaroji gali būti ir geresnė, ir blogesnė, nes šiuo atveju sąvoka duoda galią įgyvendinti atskirai jos bausią teisę. Juk šitaip galima daug ką peikti reiškinio atskirybėse. Nesunku išsakyti tokį subjektyvų nepasitenkinimą, kuris tačiau liečia tik atskirybę ir jos trūkumus ir joje nemato visuotinio proto; jeigu toks nepasitenkinimas lydimas šnekų apie gerus norus, nukreiptus į visumos gerovę, ir dar mano esąs geraširdiškas, jis gali įsivaizduoti esąs labai didingas. Lengviau įžvelgti individų, valstybių ir pasaulio valdymo trūkumus negu jų tikrąjį turinį. Juk išsakant negatyvų nuosprendį, į reikalus išdidžia mina žvelgiama iš viršaus, į juos neįsigilinus, t. y. nesupratus nei jų pačių, nei jų pozityvumo. Ilgainiui žmonės darosi atlaidesni, o jaunuomenė yra visada nepatenkinta; pagyvenusius žmones sprendimo branda skatina susitaikyti su blogiu ne tik dėl intereso stokos, bet ir dėl to, kad gyvenimo pamokos jiems duoda galimybę atkreipti dėmesį į substancines, pozityvias reikalų savybes. Kitaip negu minėtieji idealai, filosofija privalo padėti suprasti, kad realus pasaulis yra toks, koks turi būti, ir kad tikrasis gėris, visuotinis dieviškasis protas yra jėga, galinti save realizuoti. Šitas gėris, šitas protas savo konkrečiausiu pavidalu yra Dievas. Dievas valdo pasaulį, o jo valdymo turinys, jo plano realizavimas yra pasaulinė istorija. Filosofija nori suprasti šitą planą, kadangi tik tai, kas juo remiantis įgyven-

dinta, yra tikroviška, o kas jo neatitinka, yra tik supuvusi egzistencija. Šios dieviškos idėjos, kuri nėra vien idealas, grynojoje šviesoje išnyksta iliuzija, jog pasaulis yra beprotiškas ir kvailas reginys. Filosofija siekia pažinti dieviškosios idėjos turinį ir tikrovę ir pateisinti niekingą tikrovę. Juk protas yra dieviškojo kūrinio pažinimas. O dėl religinių, dorovinių, moralinių tikslų ir būsenų išskrypimo, pažeidimo ir nuosmukio reikia pasakyti, kad nors tie tikslai iš esmės yra begaliniai ir amžini, jų konkretūs pavidalai gali būti ir riboti, taigi gali būti susiję su bendra gamtos tvarka ir būti pavaldūs atsitiktinumui. Todėl jie nepastovūs, gali būti pažeisti ir sunaikinti. Religija ir dorovė, kaip savaimė visuotinės esmės, savo sąvoka, taigi ir realiai, turi savybę gyventi individualioje sieloje net tada, kai jose net nepamatysi plataus kultūrinio akiračio ir jos nėra taikomos išvystytuose santykiuose. Religingumas, dorovė ribotame kokio nors piemens ar valstiečio gyvenime savo susikaupusiu nuoširdumu ir ribota sklaida nedaugelio paprasčiausių gyvenimo santykių ribose turi begalinę vertę, ir, beje, tokią pat vertę, kaip religingumas ir dorovė, būdingi išsilavinusiems ir plataus akiračio žmonėms ir egzistencijai, kurią galima apibūdinti santykių ir veiksmų daugiapusiškumu. Šitas vidinis centras, šita paprasta subjektyvios laisvės teisės sritis, noro, apsisprendimo ir veiksmo židiny, abstraktus sąžinės turinys, tai, kame glūdi individo kaltė ir orumas, lieka nepaliestas ir nėra veikiamas nei didžiojo pasaulio istorijos triukšmo, nei išorinių ir laikinų permainų, nei tokių permainų, kurias lemia pačios laisvės sąvokos absoliuti būtinybė. Bet apskritai reikia konstatuoti, jog egzistuoja ir kažkas aukštesnio palyginti su tuo, kas pasaulyje kilnu ir didinga. *Pasaulinės dvasios teisė aukštesnė už visas dalines teises.*

Matyt, pakaks šitų aiškinimų apie požiūrį į priemones, kuriomis pasaulinė dvasia naudojami realizuodama savo sąvoką. Paprasta ir abstrakti yra veikla tų subjektų, kuriuose protas glūdi kaip savaiminė substancinė esmė, kuri tačiau patiems subjektams yra tamsus ir nuo jų paslėptas pradas. Tačiau dalykas tampa dar sunkesnis ir labiau supainiotas, kai į individus mes žvelgiame ne tik kaip į veikiančius, bet ir konkrečiau, su apibrėžtu jų religijos ir dorovės turiniu, t. y. remdamiesi tokiais apibrėžimais, kurie būdingi protui ir kuriems dėl tos priežasties būdinga jo absoliuti teisė. Čia kalbama ne apie paprastos priemonės santykį su tikslu, ir minėti pagrindiniai požiūriai į absoliutaus dvasios tikslo santykį su jais apžvelgti trumpai.

c) Trečia, reikia išsiaiškinti, koks tas tikslas, kurio turi būti siekiama tomis priemonėmis, t. y. kokią formą jis įgauna tikrovėje. Jau buvo užsiminta apie priemones, tačiau įgyvendindami kokį nors subjektyvų baigtinį tikslą, mes dar turime ir *medžiagos* momentą, medžiagos, kuri jau turima arba turi būti pristatyta, kad pasiektume tikslą. Taigi klausimas būtų toks: kokia ta medžiaga, kurioje įgyvendinamas protingas galutinis tikslas? Tokia medžiaga vėlgi yra pats subjektas, žmogaus poreikiai, subjektyvumas apskritai. Kas protinga, įgyvendinama žmogaus žinojime ir norėjime, kurie ir yra medžiaga. Subjektyvioji valia buvo nagrinėjama tiek, kiek ji turi tikslą, kuris ir yra tikrovės tiesa, t. y. kiek jis yra didi pasaulinė istorinė aistra. Kaip subjektyvioji valia, pasireiškianti ribotomis aistromis, ji yra priklausoma ir gali pasiekti savo dalinius tikslus tik tos priklausomybės ribose. Tačiau subjektyvioji valia turi ir substancinį gyvenimą, tikrovę, kurioje ji juda esmėje, o pati esmė yra jos egzistavimo tikslas. Toji esmė pati yra subjektyvios ir protingos valios junginys: ji yra dorovinė visuma – *valstybė*, t. y. tokia tikrovė, kurioje individas turi savo laisvę ir naudojami ja, tačiau tik tuo atveju, kai jis žino, tiki ir nori visuotinybės; tačiau tai

neriekia suprasti ta prasme, kad pavienio asmens subjektyvioji valia realizuojasi ir tenkinasi savimi per visuotinę valią ir kad pastaroji yra jos priemonė, tarsi subjektas šalia kitų subjektų apriboja savo laisvę taip, kad šitas visuotinis apribojimas, šitas visų susivaržymas vienas kito atžvilgiu paliktų kiekvienam truputėlį erdvės, kurioje jis galėtų išsiskleisti; priešingai, teisė, dorovė, valstybė, ir tik jos, yra pozityvi tikrovė ir laisvės užtikrinimas. Laisvė, kuri apribojama, yra savavaliavimas, susijęs su egoistiniais poreikiais.

Subjektyvioji valia, aistra yra tai, kas veikia ir įgyvendina; idėja yra vidinis pradai; valstybė yra akivaizdus realios dorovės gyvenimas. Juk ji yra visuotinio, esminio ir subjektyviojo norėjimo vienis, o tai ir yra dorovė. Individas, gyvenantis šiame vienyje, gyvena dorovingai ir turi vertę, kurios vienintelis pagrindas yra šitas substancialumas. Sofoklio Antigonė sako: dieviškieji įstatymai nustatyti ne vakar, ne šiandien – ne, jie gyvuoja visada, ir niekas negalėtų pasakyti, iš kur jie atsirado. Dorovės įstatymai neatsitiktiniai, jie yra pats protingumas. *O valstybės tikslas yra tas, kad substancinis pradai galiotų realioje žmonių veikloje ir jų mąstyme, kad jis būtų akivaizdus ir pats save apsaugotų.* Proto absoliutus interesas reiškiasi tuo, kad egzistuotų šita dorovinė visuma; ir kaip tik čia glūdi valstybės kūrusių herojų teisumas ir nuopelnai, nors tos valstybės ir nebuvo tobulos. *Pasaulinėje istorijoje galima kalbėti tik apie tokias tautas, kurios sukuria valstybę.* Juk būtina žinoti, kad valstybė yra laisvės, t. y. absoliutaus galutinio tikslo, realizavimas, ir kad ji egzistuoja dėl savęs; toliau būtina žinoti, kad visa žmogaus vertė, visa jo dvasios tikrovė egzistuoja tik valstybės dėka. Juk jo dvasios tikrovė reiškiasi tuo, kad jam, kaip žinančiam, objektas yra jo esmė, protingasis pradai, kad tas pradai jam turi objektyvią, akivaizdžią būtį; tik todėl jis turi sąmonę, tik todėl jis turi papročius, teisinį ir dorovinį valstybės gyvenimą. Juk tiesa yra visuotinės ir subjektyvios valios vienybė; o visuotinybė egzistuoja valstybėje, įstatymuose, bendruose ir protinguose apibrėžimuose. Valstybė yra dieviškoji idėja, egzistuojanti žemėje. Taigi ji yra tiksliau apibrėžtas pasaulinis istorijos objektas, kuriame laisvė objektyvuojasi ir egzistuoja, mėgdamasi šituo objektyvumu. Juk įstatymas yra dvasios ir valios laisvės objektyvacija; ir tik valia, kuri paklūsta įstatymui, laisva, nes ji pavaldi sau pačiai, yra savo stichijoje ir yra laisva. Kadangi valstybė, tėvynė yra akivaizdžios būties bendrumas, kadangi žmogaus subjektyvioji dvasia paklūsta įstatymams, prieštaravimas tarp laisvės ir būtinybės išnyksta. Protingumas yra būtinas kaip substancinis pradai, ir mes esame laisvi jį pripažindami įstatymo pavidalu ir paklūsdami jam kaip mūsų esybės substancijai: tada objektyvioji ir subjektyvioji valia yra sutaikomos ir yra viena nedrumsčiama visuma. Juk valstybės dorovė nėra moralinė, reflektuojanti, kai viešpatauja asmeninis įsitikinimas; tokia dorovė labiau būdinga naujesiems laikams, tuo tarpu tikrosios antikinės dorovės pamatas yra tas, kad kiekvienas vykdo savo pareigą. Atėnų pilietis tarsi instinktyviai vykdė visa, kas jam priderėjo; o jeigu aš mąstau apie savo veiklos objektą, privalau suprasti, kad ir mano valia veikia šiame mąstyme. Tačiau dorovė yra pareiga, substancinė teisė, antroji prigimtis, kaip teisingai buvo sakoma, nes žmogaus pirmoji prigimtis yra jo tiesioginė, gyvuliška egzistencija.

Hégelis G. *Istorijos filosofija*. V., 1990, p. 44–66. Vertė Arvydas Šliogeris. Versta iš *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte von Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. Leipzig, 1907.

Pagrindiniai Hegelio darbai

Philosophische Abhandlungen (1832) [Filosofiniai traktatai]; *Phänomenologie des Geistes* (1832) [Dvasios fenomenologija]; *Wissenschaft der Logik* (1833) [Logikos mokslas]; *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse und zwar der Encyclopädie erster Teil, die Logik* (1840) [Filosofijos mokslų enciklopedija. Pirmoji dalis: Logika]; *Vorlesungen über die Naturphilosophie als der Encyclopädie zweiter Teil* (1842) [Antroji Enciklopedijos dalis: Gamtos filosofijos paskaitos]; *Der Encyclopädie dritter Teil, die Philosophie des Geistes* (1845) [Trečioji enciklopedijos dalis: Dvasios filosofija]; *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1833) [Teisės filosofijos apmatai arba prigimtinės teisės ir politikos mokslo pradmenys]; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1837) [Istorijos filosofijos paskaitos]; *Vorlesungen über die Aesthetik* (1 – 1835), 2 – 183?, 3 – 1838) [Estetikos paskaitos]; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, nebst einer Schrift über die Beweise vom Dasein Gottes* (1832) [Religijos filosofijos paskaitos ir traktatas apie Dievo buvimo įrodymus]; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1833) [Filosofijos istorijos paskaitos]; *Philosophische Propädeutik* (1840) [Filosofinė propedeutika].

Interpretatoriai ir kritikai

Hegelis – totalitarizmo pirmtakas?

Hegelio metafiziką oponavo analitinė filosofija (Vienos ratelio nariai)¹, istorijos filosofiją ir politinę filosofiją – liberalieji kritikai.

Popperis knygoje *Atviroji visuomenė ir jos priešai*² sumuoja pagrindinius „puolimo prieš Hegelį“ taškus. Beveik visos svarbios šiuolaikinio totalitarizmo idėjos, teigia Popperis, yra tiesiogiai paveldėtos iš Hegelio. (a) Hegelis inspiravęs nacionalizmą teigdamas, kad valstybė yra tautos dvasios išsikūnijimas. (b) Hegelio idėja apie valstybių tarpusavio priešišumą pagrindžianti karo neišvengiamumą. (c) Valstybė atpalaiduojama nuo bet kokios moralinės atsakomybės. Ją teisia tik istorinė sėkmė. Tuo pateisinamas propagandinis melas ir bet koks tiesos iškreipimas. (d) Taip karas, šlovė ir likimas tampa siekiamiausiomis gėrybėmis. (e) Iškeliamą didžiųjų istorinių asmenybių kūrybinis vaidmuo. (f) Herojiškas gyvenimas (*gyvenk pavojingai*) priešstatomas taikaus gyvenimo vidutinybei³.

Paradoksalu tai, kad Hegelis neakino savo klausytojų ar skaitytojų imtis praktinių veiksmų užsidedant atsakomybę už istorijos eigą. Tą veikiau darė Kantas, bet liko neišgirstas. Hegelis – atvirksčiai. Hegelis, kaip nė vienas kitas politinis filosofas, paveikė tolimesnės politinės minties raidą. Su Hegeliu savo idėjas siejo socialistai Moses Hessas, Karlas Marxas ir Ferdinandas Lassalle'is; liberalai Thomas H. Greenas (1836–1882), Bernard Bosanquet (1848–1923) ir Croce, fašistai Giovanni Gentile (1875–1944) ir kt. Kaip pastebi Cassireris, „vargu ar yra bent viena didesnė politinė sistema, atsilaikiusi prieš jo įtaką. Visos šiuolaikinės moderniosios ideologijos rodo mums principų, kurie pirmą sykį buvo paskelbti ir apginti Hegelio teisės filosofijoje ir istorijos filosofijoje, jėgą, trukmę ir pastovumą“⁴. Tačiau hegelizmas, pastebi Cassireris, turėjo sumokėti baudą už savo triumfą: jis prarado savo vientisumą ir vidinę harmoniją. Pernelyg skirtingos ideologinės mokyklos (bolševizmas⁵, fašizmas, nacionalsocializmas⁶) bandė pasiremti Hegelio istorijos principais.

¹ Maždaug trečiajame dešimtmetyje, kai Hegelio filosofiją ėmė rimtai nagrinėti akademini pasaulis Paryžiuje (Jean-Paul Sartre, 1905–1980; Maurice Merleau-Ponty, 1907–1961), Vienos ratelio lyderis Alfredas Jules Ayeris (1910–1989) grįžo iš Vienos į Oksfordą ir pradėjo aštriai kritikuoti Hegelį (Taylor Ch. *Hegel and Modern Society*. Cambridge, 1979, p. VII–VIII).

² Žr. Popperio istoricizmo kritika.

³ Žr. Popper K. R. *The Open Society and its Enemies*. London, 1995, p. 292–293.

⁴ Cassirer E. *The Myth of the State*. New Haven, London, 1974, p. 248.

⁵ Bolševizmas K. Marxo filosofiją laikė teoriniu šaltiniu. Marxas susidomėjo filosofija skaitydamas Hegelį (Žr. Marksas K. *Dėl Hėgelio teisės filosofijos kritikos // Ankstyvieji filosofijos raštai*. V., 1986). Marxas perėmė iš Hegelio dialektinį metodą ir socialinio susvetimėjimo idėją, tačiau kitaip suprato patį istorijos subjektą. Marxą domino ne pasaulinės dvasios sąvimonė, o socialinių grupių klasinė sąvimonė. Marxo sąvimonės ir susvetimėjimo interpretavimas nebuvo visiškai originalus. Jis artimas kairiesiems jaunahegelininkams.

⁶ Mussolini, rašo Sabine'as ir Thorsonas, puldamas liberalizmą ir parlamentarizmą, rėmėsi Hegelio pateikta individualizmo kritika, nors į ją jau seniai atsižvelgė vėlyvesnieji anglių liberalizmo teoretikai. Kita vartus, Vokietijos nacionalsocializmo filosofai paprastai ignoravo Hegelį arba, kaip Rosenbergas, aiškiai jį atmetė (Žr. Sabine G. H., Thorson, Th. L. *Politinių teorijų istorija*. V., 1995, p. 888).

Hegelis, pastebi Cassireris, nėra atsakingas už šias politines interpretacijas. Jis, be abejonės, būtų atmetęs daugumą išvadų, padarytų iš jo politinės teorijos premisų. Savo charakteriu ir asmeniniu temperamentu jis buvo priešiškas bet kokiems radikaliems sprendimams⁷.

Hegelis buvo konservatorius, ginantis papročių teises. Paprotys (*Sitte*) buvo pagrindinė jo politinės filosofijos kategorija. Cassireris pastebi reikšmingą skirtumą tarp Hegelio doktrinos ir šiuolaikinių totalitaristinių valstybės teorijų. Nors Hegelis atpa-laidavo valstybę nuo moralinės atsakomybės, bet ji lieka priklausoma nuo meno, religijos ir filosofijos. Valstybė Hegelio koncepcijoje tėra objektyviosios dvasios elementas. Dialektiniame procese ši dvasia išsivysto į aukštesnį dvasios lygį – absoliutinę idėją, kuria reiškiasi kaip menas, religija ir filosofija. „Akivaizdu, kad valstybė negali traktuoti šių aukščiausiųjų kultūrinių vertybių vien tik kaip priemonių savo tiks-lams siekti“⁸, – rašo Cassireris. Jie yra savaiminiai tikslai, nors ir neegzistuoja už valstybės ir socialinio gyvenimo organizacijos.

Berlinas atsakomybę už totalitarizmą Europoje labiau nei Hegeliui ar Mar-xui priskiria romantikams. „Kai tik daroma prielaida, – rašo Berlinas, – jog gyvenimas turi būti panašus į meno kūrinį, kad taisyklės, kurios taikomos dažams, gar-sams ir žodžiams, taip pat galioja ir žmonėms, kad į žmones galima žiūrėti kaip į „žmogiškąją medžiagą“, plastinę priemonę įkvėpto kūrėjo valiai įgyvendinti, – iš-šyk atmetama samprata, jog kiekvienas individas yra nepriklausomas idealų ir sie-kių šaltinis – savaimė tikslas“⁹.

Hegelio ir Marxo neoracionalizmas tam tikra prasme, anot Berlino, mėgino pasi-priešinti romantikų nežabotam subjektyvizmui ir savęs garbinimui, bandydamas at-skleisti objektyviusius negailestingų istorijos jėgų kriterijus. Tačiau jie patys pakan-kamai buvę paveikti romantizmo. Pažangą jie traktavo tik kaip vienos visuomenės dalies triumfą prieš kitą dalį. „Pažanga – tai savęs teigimas, užkariavimas erdvės, kurioje subjektas, pašalindamas (arba absorbuodamas) visa, kas jam trukdo, – ir gy-va, ir negyva, – gali laisvai vystytis ir kurti. Hegeliui tai tauta, organizuota kaip valsty-bė. Marxo nuomone, tai klasė, organizuota kaip revoliucinė jėga. Abiem atvejais daugybė žmonių turi būti paaukota ir sunaikinta tam, kad triumfuotų idealas“¹⁰.

Popperis, ieškodamas totalitarizmo ištakų Hegelio koncepcijoje, pastebi joje Prū-sų valstybės apologetiką ir vokiečių tautos (*Germanic world*)¹¹ kaip aukščiausio istori-jos raidos pakopos išaukštinimą. Tačiau, kaip pastebi Avineri (ir atidesnis Hegelio *Istorijos filosofijos* skaitytojas), Hegelio germanų pasaulis neturi nieko bendro su vė-lyvųjų romantikų puoselėjamos nacionalistinėm ir etno-lingvistinėm tradicijom. Ger-manų pasaulis – tai krikščioniškasis pasaulis. „Sibre’o vertimas vokiškojo *die germa-nische Welt* į angliškąjį atitikmenį *The German World* suklaidino daugelį angliškai skai-tančių skaitytojų, sukurdamas neteisingą nuomonę, kad Hegelis apeliuoja į Vokieti-jos pranašumą“¹².

⁷ Cassirer E. *The Myth of the State*. Haven, London, 1974, p. 251.

⁸ Ten pat, p. 274.

⁹ Berlin I. Europos santarvė ir jos pykčiai // *Vienovė ir įvairovė. Žvilgsniai į idėjų istoriją*. V., 1995, p. 118.

¹⁰ Ten pat, p. 122–123.

¹¹ Žr. Popper K. R. *The Open Society and its Enemies*. London, 1995, p. 278.

¹² Avineri S. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge, New York, Melbourn, 1972, p. 228.

Liberalieji Hegelio kritikai paprastai nutyli, kad Hegelis rašė apie istorijos pažangą, pasireiškiančią vis didesniu laisvės idėjos išsiamoninimu. Šis procesas – tai ilgas subjektyviosios laisvės atsiskyrimas nuo substancinės. Kriterijus jai atpažinti – tai individo sugebėjimas suvokti savo nepriklausomybę nuo bendrybių (šeimoms, visuomenės). Tačiau laisvėjimo procesas gali vykti ne abstrakčiai, ne prote (pridėtumėme – ir ne Marse), o būtent konkrečioje konkrečios bendruomenės raiškoje.

Nors Hegelio filosofinės išvados yra mirę, rašo jo tyrinėtojas Tayloras, bet lieka svarbi jo laisvės samprata. Ji skatino šiuolaikinius svarstymus apie laisvę kaip totalinę savikūrą¹³.

Hegelis ir istorizmas

Istorinė mokykla (von Ranke, Burckhardtas, Droysenas, Dilthey'us), perimdama iš Hegelio istorijos svarbos jausmą, taip pat nuo jo atsiriboja. Tik dėl kitų motyvų. Ji atsiranda neigdamą apriorinę pasaulio istorijos konstravimą. Ne spekuliatyvioji istorija, o tik pats istorijos tyrimas, anot jų, įgalina suprasti visuotinę istoriją. Istoristai, oponuodami Hegelio istorijos filosofiją, teigė, jog nė viena idėja, taip pat laisvės idėja negali būti nuodugnai išreikšta istorinėje realybėje. Istorija – tai begalinė žmonių likimų kaita ir įvairovė. Šių individualių apraiškų įvairovė nesuschematintina ir nesuvestina į vieną idėją bei principą. Pačiame istorijos kintamume glūdinti neišsemiamo žmogaus gyvenimo produktyvumo paslaptis. Filosofija istorijai nereikalinga.

Dilthey'us bandė sustiprinti istorinės mokyklos metodologines prielaidas, pritaikydamas Kanto pasiūlytus grynojo proto kritikos principus istorinio proto kritikai. Istorinis protas lygiai taip pat reikalaujas, anot jo, pateisinimo kaip ir grynasis protas. Ši problema galėjo iškilti būtent pohegelinėje filosofijoje. Mažėjant Hegelio sistemos įtakai, ėmė silpti proto ir būties tapatumo akivaizdumas. Kritikuojant apriorinę Hegelio istorijos filosofiją, vėl buvo pasiremta kantiškąja kritika. Dilthey'us kėlė klausimą apie istorijos pažinimo kritikos galimybę. Bet nuo to paties ieškojusių neokantininkų jis skyrėsi būtent Hegelio filosofijos įtakota skirtinga patirties samprata. Kantininkai patirties sampratą perėmė iš gamtos mokslų. Tai netenkinio Dilthey'aus. Istorija, anot jo, remiasi ne patyrimo faktais, vėliau įgyjančiais vertybinius santykius. Dilthey'ui pati patirtis yra istoriška. Istorijos patirtis kyla ne iš faktų, o iš prisiminimų ir laukimų susiliejimo į vieningą išpūdį. Istorijos mokslai tik giliau pergalvoją tai, kas mąstoma jau gyvenimiškoje patirtyje. Istorinį pasaulį sukuria pati žmogaus dvasia. Dilthey'ui pats gyvenimas kuria reikšmių vienetus ir paaiškina pats save. Bandydamas filosofiją pagrįsti „gyvenimu“ Dilthey'us jautėsi išvengęs Hegelio intelektualizmo. Tačiau Dilthey'aus radikalaus gyvenimo atskyrimas nuo gamtamokslinio fakto sugrąžina jį prie Hegelio. Nepaisant to, kad Dilthey'us kritikuoja Hegelio tikėjimą protu, jo spekuliatyvią istorijos schemą bei visų apriorinių sąvokų išvedimą iš absoliuto saviraidos dialektikos, jis negali apsieiti be Hegelio objektyviosios dvasios. Jis taip pat rašo apie meną, religiją ir filosofiją kaip objektyviosios dvasios išraiškas. Tačiau pakeičia jų pagrindą: mato jose ne tiesos, o gyvenimo išraiškas.

¹³ Taylor Ch. *Hegel and Modern Society*. Cambridge, 1979, p. 169.

Prilyginęs meną ir religiją filosofijai, jis tarsi panaikinęs hegeliškojo intelektualizmo pretenzijas. Hegeliui dvasia sugrįžta pati į save filosofinėje sąvokoje, o Dilthey'ui ši sąvoka neturi pažintinės vertės. Ji tėra gyvenimo išraiška. Dilthey'aus manymu, ne spekuliatyviame pažinime, o istorinėje sąmonėje dvasia užbaigia savęs pažinimą. Visas praeities palikimas žmogaus sąmonei tampa dvasios susitikimu su pačia saviimi. „Ne taip lengva pasakyti, – tvirtina Gadameris, – kuo ši formulė skiriasi nuo Hegelio“¹⁴. Dilthey'us pakliūna į tą pačią teleologinę dvasios aiškinimo schemą, ir vėlyvoju savo darbo periodu žodį *gyvenimas* vis dažniau keisdavęs *dvasia*.

Neohegelizmas: Croce, Collingwoodas

Kanto filosofija paskatino rasti neokantizmą – vieną iš kritinės istorijos filosofijos atmainų, neigusių istoriosofijos pagrįstumą. O Hegelio istorijos filosofija lėmė kitą kritinės filosofijos atmainą – neohegelizmą, paneigusį ontologines Hegelio istorijos vizijos prielaidas, bet perėmusį istorijos tyrimo kaip išskirtinai nuo gamtos nepriklausomos dvasios (*Geist*) savižinos sampratą. Žymiausi neohegelininkai – italų filosofas Benedetto Croce (1866–1952) ir anglų filosofas Robinas George'as Collingwoodas (1889–1943) rėmėsi ne Hegelio absoliučios dvasios samprata, o dvasinio gyvenimo vidinio ritmo kitimu. Neohegelininkai – tipiškai šiuolaikiniai istoristai.

Croce veikale *Kas gyva ir kas mirę Hegelio filosofijoje*¹⁵ rašo, kad didžiausias Hegelio atradimas – „judri kaip pats judėjimas“ mąstymo forma. Croce pritaria Hegeliui, kad filosofinis mąstymas iš esmės skiriasi nuo kitų dvasios veiklos formų. Filosofinė sąvoka – ir visuotinė, ir konkreti. Hegelis panaikinęs neperžengiamus sąmonės barjerus ir užsispyrusį filosofų siekimą tapyti gyvenimą tik viena spalva. Crocei vienintelė realybė yra dvasia. Dvasia formuoja vadinamąjį *išorinį* pasaulį, ji gali mėgautis tuo, ką sukūrė, ir gali jį sunaikinti. Dvasios raida nėra nei evoliucijos teorijos, nei visuotinio istorizmo principo atspindys. Dvasios vystymasis nėra nuoseklus jos išsiskleidimas laike ir erdvėje. Ji juda uždarame rate. Beprasmiška ieškoti, kur to judėjimo pradžia, kur pabaiga. Croce, skirtingai nei Hegelis, nemano, kad kiekviena dvasios raidos pakopa būtina pereinant prie kito ciklo. Nesą, anot jo, taip pat antagonizmo ir būtinybės įveikti prieštaravimus. Visos dvasios formos lygiavertės. Jokia dvasios egzistavimo forma nesanti nei prieštaringa, nei klaidinga. Croce atsisako Hegelio nužymėtos istorijos raidos schemos. Jis priešinasi bandymui interpretuoti istorijos turinį aiškinant jos dėsningumus. Tikroji dvasios filosofija turėtų, anot Croce's, atsisakyti ir natūrfilosofijos, ir istorijos filosofijos. Hegelio istorijos raidos schemą jis laiko *mirusiu* dalyku. Teorinė mintis galinti tirti tik pačią istorinio pažinimo specifiką, pačios istoriografijos prielaidas, bet ne istorijos procesą.

Tačiau Croce, kaip nuoseklus Hegelio sekėjas, nuolatos postuluoja realybės ir dvasios, istorijos ir dvasios tapatumą. Tikroji istorija, anot Croce's, tai istorija, atgaivinta istoriko prote. Istorinė realybė neegzistuojanti skyrium nuo jos pažinimo. Praeitį gy-

¹⁴ Гадамер Х.-Г. *Истина и метод*, с. 277.

¹⁵ *Cio che e vivo e cio che e morto della filosofia di Hegel*. Bari, 1905. Angliškai: *What is Living and What is Dead of the Philosophy of Hegel*. London, 1915.



Robinas Georgas Collingwoodas – britų filosofas ir istorikas. (1889 02 22–1943 01 09.) Įtaka: Hegelis, Vico, Croce, De Ruggiero, Hobbesas, Hume'as. Domėjosi metafizika, epistemologija, istorijos filosofija, estetika, etika, politinė ir sąmonės filosofija. Dėstė filosofiją ir Romos istoriją Oksfordo universitete. Buvo Pembroke koledžo narys. Nuo 1934 metų Britų Akademijos narys. 1913 metais išvertė Benedetto Croce's veikalą *Giambattista Vico filosofija*, o 1927 – Croce's *Autobiografija*. Pagrindiniai veikalai: *Religion and Philosophy* (1916) [*Religija ir filosofija*]; *Roman Britain* (1923) [*Romėnų Britanija*]; *Speculum mentis. Map of Knowledge* (1924) [*Žinių žemėlapis*]; *Outlines of the Philosophy or Art* (1925) [*Meno filosofijos bruožai*]; *An Essay on Philosophical Method* (1933) [*Esė apie filosofinį metodą*]; *The Principles of Art* (1938) [*Meno principai*]; *An Autobiography* (1939) [*Autobiografija*]; *An Essay on Metaphysics* (1940) [*Esė apie metafiziką*]; *The New Leviathan: or Man, Society, Civilization and Barbarism* (1942) [*Naujasis Leviatanas, arba Žmogus, visuomenė, civilizacija ir barbarybė*]; *The Idea of Nature* (1945) [*Gamtos idėja*]; *The Idea of History* (1946) [*Istorijos idėja*]; *Essays in the Philosophy of Art* (1964) [*Esė apie meno filosofiją*]; *Essays in the Philosophy of History* (1965) [*Esė apie istorijos filosofiją*]; *Faith and Reason: Essays in the Philosophy of Religion* (1968) [*Tikėjimas ir Protas: Esė apie religijos filosofiją*]; *Essays in Political Philosophy* (1989) [*Esė apie politinę filosofiją*].

va tik tiek, kiek ji prikeliami dabartyje. Istorija – tai dabartis. Istoriografijoje dvasia pažįsta pati save. Dvasia gyvena tik žinodama save. Istorinio sprendinio loginės struktūros analizė įtikino Croce, kad istoriniame pažinime įvyksta intuityvi individualaus ir visuotinio, glūdinčio filosofinėje sąvokoje, žinojimo sintezė. Istorinė sąvoka – tai kintančių įvykių gyva intuityva. Joje susijungia ir konkretumas, ir abstraktumas. Skyrium nuo jos ar *virš* jos negali būti jokios dvasios filosofijos. Todėl filosofija įgauna egzistavimo teisę, rašo Croce knygoje *Istoriografijos teorija ir istorija*, tik kaip „metodologinis istoriografijos momentas“. Istorija Croce'į reiškia ne tą patį, ką ji reikštų istorikui profesionalui. Istorija – tai imanentiškas protas, įsikūnijęs istorijos procese. Todėl visa istorija, anot jo, yra pažangos, laisvės ir proto istorija. Laisvės idėja Croce'į buvo tokia pat svarbi, kaip ir Hegeliui. „Dviem teiginiams neįmanoma prieštarauti, – rašo Croce knygoje *Istorija kaip mintis ir kaip veiksmas*, – kad istorija yra laisvės istorija ir kad laisvė yra moralinis žmonijos idealas“¹⁶.

Collingwoodas – vienos iš geriausių knygų¹⁷, parašytų apie pagrindines istorijos filosofijos problemas ir jos atstovus, autorius. Collingwoodas perėmė tradicinę Hegelio idėją apie tai, jog filosofinių sąvokų loginė struktūra neįtelpa į formalios logikos taisykles, tačiau atsisakė hegeliškojo apriorinio ontologinių dogmų postulavimo. Ši idėja pasitarnavo Collingwoodui polemizuojant su svarbiausiu savo oponentu – dominuojančiu tuo metu britų akademiniam pasaulyje pozityvizmu. Knyga *Istorijos idėja* taip pat parašyta polemizuojant su galimomis istorijos pozityvistinėmis interpretacijomis. Collingwoodas perėmė iš Hegelio *mąstymo patirties* kaip filosofinio žinojimo pagrindo sampratą. *Mąstymo patirtimi* britų filosofas laikė intelektualinę intuityvą – tiesioginį savo dvasinio gyvenimo išsąmoninimą. Collingwoodo manymu, Hegelio *Istorijos filosofija* sukelia giliai originalaus ir revoliucingo darbo išpūdį. Tačiau nepaisant to, anot Collingwoodo, Hegelis

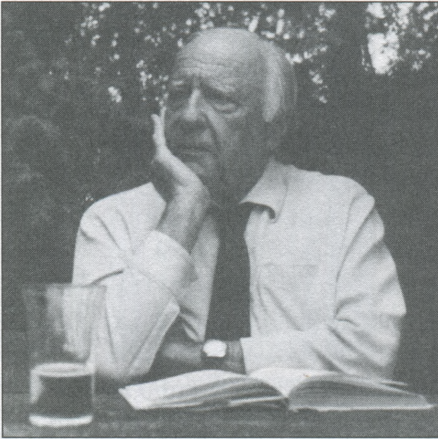
¹⁶ Croce B. Istoriografija ir moralė // *Problemos*. 1995, Nr. 47, p. 109.

¹⁷ Collingwood R. G. *The Idea of History*. Oxford, 1992.

joje nėra visiškai originalus – jis perėmęs Fichte' s, Schellingo ir Kanto idėjas. Pamatinė Hegelio istorijos filosofijos idėja, teigianti, kad žmogaus laisvė sutampa su jos įsisąmoninimu, todėl laisvės vystymasis esąs kelias pakopas pereinantis sąmonės arba minties procesas, Collingwoodo pastebėjimu, perimta iš Fichte' s. Idėja, kad istorikas nieko nežino apie ateitį ir kad istorija savo kulminaciją pasiekia ne utopinėje ateityje, o dabartyje, perimta iš Schillerio; kad istorijos eiga – tai kosminis procesas, kurio metu pasaulis įsisąmonina save kaip dvasią, perimta iš Schellingo; kad istorija – tai politinių įvykių istorija, perimta iš Kanto. Tačiau Hegelis šias vokiečių klasiikinėje filosofijoje sukauptas išvalgas meistriškai sujungęs į originalią ir vientisą istorijos teoriją. Collingwoodas, panašiai kaip Croce, ima analizuoti, kas gi Hegelio koncepcijoje *gyva*, kas *mirę*. Ši jo analizė paliečia daugiau „gyvuosius“ Hegelio koncepcijos momentus. Collingwoodas siekia apginti Hegelio istorijos viziją nuo iškreiptų ir klaidingų jos interpretacijų. Visų pirma, jis pritaria Hegelio minčiai, kad apie istoriją negalima mąstyti taip, kaip apie gamtą. Ši Hegelio mintis pagrindė ne tik Collingwoodo, bet ir viso šiuolaikio istorizmo antipozityvizmą. Nors Hegelis, anot Collingwoodo, perlenkęs visišku evoliucijos mokymo neigimu. Nepaisant gamtos procesų pasikartojamumo, juose taip pat gali įvykti kažkas nauja. Tačiau gamtos mokslai kalba apie įvykius, o istorijos – apie veiksmus. Ir joks įvykių nuoseklumas, anot Collingwoodo, netampa istoriniu nuoseklumu tol, kol „istorikas neatgamina savo prote minčių ir motyvų tų veikėjų, apie kuriuos jis pasakoja“¹⁸. Collingwoodas perėmė iš Hegelio mintį, kad istorijoje svarbu ne įvykių išorinė (veiksmų), o jos vidinė (minčių) pusė. Tikroji istorija – minties istorija. Tol, kol žmonių veiksmai yra tik įvykiai, istorikas nieko negali apie juos pasakyti. Jis negali net jų suprasti. Jie pažįstami tik kaip išorinės minties išraiškos. „Istoriko užduotis, – teigia Collingwoodas, pritardamas Hegeliui, – nėra nustatyti, ką žmonės darė, bet suprasti, ką jie galvojo“¹⁹. Sunkiausia ir svarbiausia Hegelio koncepcijos idėja Collingwoodas laikė jo teiginį, kad protas lemia pasaulinio istorijos proceso raidą. Hegelis, anot Collingwoodo, tuo norėjęs pasakyti, kad viskas, kas įvyksta istorijoje, išreiškia žmogaus valią, nes istorijos procesas – tai žmonių veiksmai. O žmogaus valia, pasak Hegelio, teigia Collingwoodas, tai tik mintis, išreikšta išoriniu veiksmu. Collingwoodui sunku išvengti pripažinimo, kad hegeliška *proto klastos* idėja vis dėlto peržengia žmogiškojo gyvenimo ribas. Protas, kuris gali pajungti aistras savo tikslams siekti, yra personifikuotas protas. Jis artimas ir viduramžiais susiklosčiusiai Apvaizdos, ir Kanto nusakytai Gamtos, kaip istorijos plano autorės, idėjai. Collingwoodas neparodo, koku būdu Hegelis kitaip nei jo pirmtaikai istoriją laiko vis dėlto žmonių veiksmų, o ne Apvaizdos kelių įtampas lauku. Collingwoodas tik nurodo Hegelio koncepcijos kontekstualumą, kurį vėliau išplėtojo šiuolaikiniai komunitaristai, ypač Charles Tayloras. Mąstymas Hegelio interpretacijoje, teigia Collingwoodas, niekada nevyksta vakuume. Skirtingai nuo Apšvietos laikų racionalistų abstraktaus žmogaus sampratos, Hegeliui žmogus buvęs visada konkretus žmogus, veikęs konkrečioje situacijoje. Ir „kiekvienas istorinis personažas, – tvirtina Collingwoodas, perinterpretuodamas Hegelį, – kiekvienoje istorinėje situacijoje mąsto ir veikia tiek racionaliai, kiek jis *gali* mąstyti ir veikti, ir niekas jo vietoje

¹⁸ Ten pat, p. 115.

¹⁹ Ten pat, p. 115.



Hansas Georgas Gadameris – vokiečių filosofas (1900 02 11. Marburge, Vokietijoje). Įtaka: Martinas Heideggeris. Interesų sritis: hermeneutinė filosofija. Baigė Marburgo universitetą, vėliau jame dėstė. Buvo jo rektorius. Taip pat profesoriaus Leipcigo, Frankruffo, Heidelbergo universitetuose. Pagrindiniai veikalai: *Volk und Geschichte im Denken Herders* (1942) [Tauta ir istorija Herderio mąstyme]; *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960) [Tiesa ir metodas. Pagrindiniai filosofinės hermeneutikos bruožai]; *Kleine Schriften* (1967) [Rinkiniai raštai]; *Platos Dialektische Ethik* (1968) [Platono dialektinė etika]; *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies* (1976) [Hegelio dialektika: penki hermeneutiniai tyrimai]; *Philosophical Hermeneutics* (1976) [Filosofinė hermeneutika]; *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (1976) [Protas mokslo amžiuje]; *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato* (1980) [Dialogas ir dialektika: aštuoni hermeneutiniai Platono tyrimai]; *Heidegger memorial Lectures* (1982) [Paskaitos Heideggeriui atminti]; *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk* (1983) [Heideggerio keliai. Vėlyvosios kūrybos tyrimai]; *Text und Interpretation* (1984) [Tekstas ir interpretacija]; *The Idea of the Good* (1986) [Gėrio idėja]; *Gedicht und Gespräch* (1990) [Eilėraštis ir pokalbis]; *Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge* (1993) [Sveikatos paslaptis].

negalėtų padaryti daugiau²⁰. Collingwoodas, pratęsdamas Hegelį, tvirtina, kad istorinį įvykį istorikas supranta tada, kai rekonstruoja klausimą, atsakymas į kurį buvo istoriniai kurių nors asmenų veiksmai. Su šia hegelininkų idėja nesutinka hermeneutikai.

Gadameris pastebi tokio principo dvi-prasmiškumą. „Istorijos tyrinėtoji, – teigia Gadameris, – gresia pavojus hipostazuoti istorinius įvykius, tai yra manyti, jog įvykis vystėsi taip, kaip jį buvo suplanavę jame veikiantys žmonės“²¹. Gadameris polemizuoja su Collingwoodo pateiktu pavyzdžiu apie Trafalgaro kautynes ir Nelsono planą. Mūšio eiga leidžianti atskleisti tikrąjį Nelsono planą, kuris šiame mūšyje buvo sėkmingai įgyvendintas. Priešų planas negalės būti suprastas, nes jis sužlugo. Todėl mūšio eigos supratimas sutampa su Nelsono plano supratimu. Gadameris siūlo išskirti du klausimus: klausimą apie atskirų epizodų prasmę ir klausimą apie visos įvykio eigos planingą vyksmą. Jų galimo sutapimo, aiškindami istorinį pasakojimą, tvirtina Gadameris, negalime laikyti metodologiniu principu. Gadameris prisimena Tolstojaus kautynių išvakarių aprašymą, kai karinė taryba sąmojingai ir nuodugnai išskaičiuoja visas strategines galimybes ir numato visus galimus planus. Karo vadas Kutuzovas tuo metu snaudžia, o ryte, prieš mūšį, aplanko postus. Kutuzovas, tvirtina Gadameris, yra arčiau tikrovės ir arčiau istorijos negu visi strategai karo taryboje. Gadameris pastebi, kad Collingwoodo hipotezė tęsia Hegelio idėją, jog pasaulinė dvasia įsikūnija į atskirus individus, kurių asmeniniai sumanymai sutampa su pasaulinių įvykių prasme. Tačiau, tvirtina Gadameris, daugybės motyvų, sudarančių istoriją, susipynimas, tik labai

trumpam laikui ir atsitiktinai gali įgyti atskiro individo sąmonėje tokį aiškumą, kurį laikytume planingumu. Įvykių tėkmė nuolat os keičia žmonių planus ir viltis. Tas,

²⁰ Ten pat, p. 116.

²¹ Гадамер Х.-Г. *Истина и метод*, с. 277.

kuris užsispyręs laikosi savo planų, anot Gadamerio, pirmas pajus savo proto bejėgiškumą. Istoriniai įvykiai iš viso nesutampa su subjektyviais įsivaizdavimais tų, kurie veikia istorijoje. Lygiai taip pat kaip teksto prasmė peržengia prasmę, kurią tekstui norėjo suteikti autorius. „Mes, – teigia Gadameris, – laikomės nuomonės, kad rekonstruojamas klausimas siejasi visų pirma ne su jų autoriaus mintimis ir jausmais, o su paties teksto prasme“²².

Hegelis Lietuvoje

Arvydas Šliogeris atvėrė mums Hegelį. Jis vertė bei įvadus rašė ir Hegelio knygai *Istorijos filosofija* (pasirodė lietuviškai 1990 metais), ir 1997 metais pasirodžiusiai *Dvasios fenomenologijai*.

Šliogeris rašo: „Žmogus – o profesorius Hėgelis vis dėlto buvo tik žmogus – kaip mirtinga ir ribota būtybė pats yra istoriškas, todėl negali atsistoti šalia istorijos ar pakilti virš jos. O štai Hėgelis, pateikdamas užbaigtą pasaulinio istorinio proceso vaizdą, pasisavina Dievo kompetencijas. Žmogus, apmąstantis istorijos procesą, neturėtų užmiršti savo baigtinumo, o Hėgelis tai užmiršta. Toks kritikų argumentas. Tačiau tokia kritika atrodo išpūdinga ir pamatuota iš pirmo žvilgsnio. Juk bet kokio aiškaus ir racionaliai artikuliuoto mąstymo pamatinė sąlyga – subjekto stovėseną prieš objektą. Mąstančiam žvilgsniui objektas atsiveria tik kaip daiktiškai individualizuotas esinys, tai yra kaip vaizdas ir paveikslas, kaip baigtinė ir apžvelgiama visuma. Istorija nėra jokia išimtis, nors ji, atrodytų, yra bauginančiai „didelė“, beribė ir neapžvelgiama. Kaip mąstančio žvilgsnio objektas ji niekuo nesiskiria nuo bet kokio kito, kad ir „mažo“ objekto, pvz., akmens ar medžio. Mąstymo horizonte „mažo“ ir „didelio“ skirtumai praranda prasmę. Todėl Hėgelis, atsistodamas į Dievo poziciją, nedaro nieko tokio, kas neatitiktų elementarių racionalaus mąstymo sąlygų. Jas atmetus, istorijos kaip visumos apmąstyti išvis nebūtų įmanoma“²³.

Bibliografija

Bibliografijos, žodynai

Inwood M. *A Hegel Dictionary*. London, 1997.

Steinhauer K. *Hegel Bibliography: Background Material on the International Reception of Hegel within the Context of the History of Philosophy*. München, London, 1980.

Monografijos, straipsniai

Avineri Sh. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge, 1972.

Barth P. *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer, bis auf Marx und Hartmann. Ein kritischer Versuch*. Leipzig, 1890.

²² Ten pat, p. 438.

²³ Šliogeris A. Hėgelio istorijos filosofija // *Hėgelis G. Istorijos filosofija*. V., 1990, p. 24.

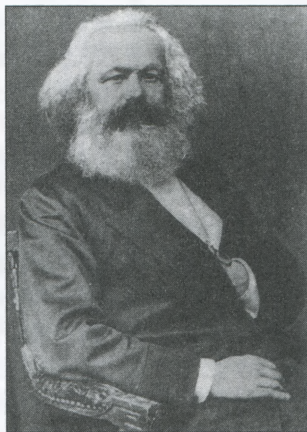
- Cairus H. *Hegel. Philosophy of History*. New York, 1941.
- Croce B. *What is Living and What is Dead of the Philosophy of Hegel*. London, 1915.
- Dilthey W. *Die Jugendgeschichte Hegels*. Berlin, 1905.
- Gadamer H. G. Istoriskumas // *Baltos lankos*. V., 1995, Nr. 5, p. 188–190.
- Goldstein L. J. The Meaning of „State“ in Hegel’s Philosophy of History // *The Philosophical Quarterly*. 1962, XII, p. 60–72.
- Jamme Ch. Weisser E. *Politik und Geschichte. Zu den Intentionen von G. W. F. Hegels Reformbill-Schrift*. Bonn, 1995.
- Kaufmann W. *Hegel*. Garden City, 1965.
- Kaufmann W. *Hegel’s Political Philosophy*. New York, 1970.
- Kojève A. *Introduction to the Reading of Hegel*. New York, 1969.
- Kimpel B. F. *Hegel’s Philosophy of History*. Boston, 1963.
- Lange E. (Hrsg.) *Hegel und wir*. Berlin, 1976.
- Litt Th. Hegels Geschichtsphilosophie // G. W. F. Hegel. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Stuttgart, 1961.
- Löwith K. *From Hegel to Nietzsche*. New York, 1964.
- MacIntyre A. *Herbert Marcuse*. New York, 1970.
- Marcuse H. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. Boston, 1960.
- Marcuse H. *Hegel’s Ontology and the Theory of Historicity*. Cambridge, Mass; London, 1987.
- McCarney J. Hegel, Marx and Dialectic // *Hegel and Modern Philosophy* / Ed. by D. Lamb. London, New York, Sydney, 1987.
- New Studies in Hegel’s Philosophy* / Ed. by W. E. Steinkraus. New York, 1971.
- Parkinson G. H. R. Hegel’s Concept of Freedom // *Hegel* / Ed. by M. Inwood. Oxford, 1985.
- Popper K. R. *The Open Society and its Enemies*. Princeton, 1950.
- Ritter J. *Hegel und die französische Revolution*. Köln, Opladen, 1957.
- O’Brien G. D. Does Hegel have a Philosophy of History // *Hegel* / Ed. by M. Inwood. Oxford, 1985.
- Taylor Ch. *Hegel*. Cambridge, 1975.
- Taylor Ch. *Hegel and Modern Society*. Cambridge, 1979.
- The Cambridge Companion to Hegel* / Ed. by F. C. Reiser Cambridge, 1993.
- Sabine G. Thorson T. *Politinių teorijų istorija*. V., 1995, p. 627–666.
- Šliogeris A. Hėgelio istorijos filosofija // Hėgelis G. *Istorijos filosofija*. V., 1990, p. 5–24.
- Walsh W. H. Origins of Hegelianism // *Hegel* / Ed. by M. Inwood. Oxford, 1985.
- Walsh W. H. Hegel on the Philosophy of History // *History and Theory*. 1965, V., p. 67–82.
- Whote H. Naratyvumo vertė vaizduojant tikrovę // *Baltos lankos*. V., Nr. 5, p. 47–49.
- Wilkins B.T. *Hegel’s Philosophy of History*. Ithaca, 1974.

5. Istorija kaip ekonominių formacijų kaita: Karlas Marxas (1818–1883) ir Friedrichas Engelsas (1820–1895)

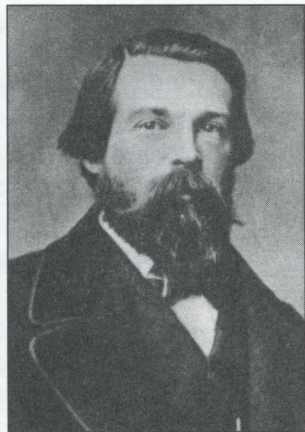
Panašiai kaip Hegelis, kuris skirstė istorijos raidą į kokybiškai skirtingas pakopas – Rytų, graikų–romėnų ir germanų pasaulius, Marxas ir Engelsas pasiūlė žmonijos istoriją aiškinti kaip natūralių vystymosi pakopų – visuomenės ekonominių formacijų kaitą. Marxas, sekdamas Hegelio tradicija, istorijos raidai paaiškinti taiko trejų pakopų principą – išvelgia istorijoje ikiklasinę jos fazę (pirmąją bendruomeninę, paremtą primityvia vienybe), klasinę (vergovinę, feodalinę, kapitalistinę, paremtą susvetimėjimu) ir klasinės visuomenės, t.y. susvetimėjimo paneigimą – komunisti-

nę fazę (sugrįžimą prie aukštesnio lygio diferencijuotos visų vienybės). Tačiau skirtingai nei Hegelis, kuris aiškino istorijos eigą dvasinio principo (laisvės idėjos) vis didesniu pakopišku įsisąmoninimu, Marxo ir Engelso koncepcijoje ieškoma materialaus (ekonominio) formacijų kaitos pagrindo. Todėl ši koncepcija vadinama istoriniu materializmu (kartais – ekonominiu determinizmu). Marxas dvasinio gyvenimo ir socialinių institutų raidai paaiškinti ieškojo objektyvių, nuo žmogaus valios nepriklausomų socialinių faktorių. Juos surado visuomeninėje gamyboje.

Pratarmėje veikalui *Dėl politinės ekonomijos kritikos* Marxas formuluoja tezę, tapusią istorinio materializmo klasika: „Visuomeninėje savo gyvenimo gamyboje žmonės suina į tam tikrus, nuo jų valios nepriklausančius santykius – gamybinius santykius,



Karlas (Heinrichas) Marxas (1818–1883) – istorinio materializmo idėjos autorius ir tarptautinio komunizmo pradininkas. Gimė Tryre, Vokietijoje. Studijavo teisę bei istoriją Bonoje ir Berlyne. Palaidotas Londone, Highgate kapinėse.



Friedrichas Engelsas (1820–1895) – Marxo istorinio materializmo ir mokslinio socializmo idėjos bendraautorius. Gimė Barmene, Vokietijoje. Nuo 1842 metų gyveno Didžiojoje Britanijoje.

kurie atitinka tam tikrą jų materialinių jėgų išsivystymo pakopą. Tų gamybinių santykių visuma sudaro ekonominę visuomenės struktūrą, realiąją bazę, ant kurios stūkso juridinis ir politinis antstatas ir kurią atitinka visuomeninės sąmonės tam tikros formos¹. Ne žmonių sąmonė nulemia jų būtį, tvirtina Marxas, bet, atvirkščiai, jų visuomeninė būtis nulemia jų sąmonę. Pasikeitus ekonominei bazei, keičiasi ir anstatas. Gamybinės jėgos vystosi greičiau nei gamybiniai santykiai. Gamybinių jėgų vystymasis – tai žmogaus santykiyje su gamta nepaliaujamai vykstantis gamtos išdaiktinimo (pavertimas idealybe) ir sudaiktinimo (idėjos pavertimas daiktu) procesas. Todėl gamybinių santykių išsivystymo lygis tam tikru metu ima nebeatitikti gamybinių jėgų išsivystymo lygio. Santykiai turi pakisti. Jie tarsi susprogdinami. Taip įvyksta perėjimas iš vienos formacijos į kitą. Šis pagrindinis Marxo išvelgtas istorijos vystymosi dėsnis įgalino jį aiškinti ne tik praeitį, bet, skirtingai nuo Hegelio, numatyti ir ateitį, pranašaujant neišvengiamą tokioje griežtoje istorijos logikoje kapitalizmo žlugimą.

Galutinis istorijos tikslas – beklasė komunistinė visuomenė, kuri įprasmina visą istorijos eigą. Komunistinė formacija atvers kapitalizme subrendusioms gamybinėms jėgoms neribotą plėtros perspektyvą. Šios materialios sąlygos leis sukurti tokį didžiulį pridėdamąjį produktą, kuris panaikins būtinybę užsidirbti pragyvenimui – priverstinai dirbant varginantį neįdomų darbą. Žmogui atsivers „laisvės viešpatija“ – galimybė laisvai rinktis užsiėmimus ir laisvalaikį.

Hegelis istorinės raidos varikliu laikė kultūrų kovą, o Marxas – socialinių klasių antagonizmą. Ekonominiai santykiai socialinės įtampos formą įgauna klasių susidūrimė. Kiekvienos klasės socialinę laikyseną, jos ideologiją lemia tai, kokią vietą ekonominiuose santykiuose ji užima. Klasių kovos keliu yra šalinami pasenę gamybiniai santykiai ir sudaromos sąlygos tolesniam gamybinių jėgų augimui bei socialinei pažangai. Klasių kova yra būdas, kuriuo keičiasi visuomenės ekonominės formacijos. Dėl to klasių kova istorinio materializmo koncepcijoje vadinama varomąja istorijos jėga.

Marxas nepriskiria sau klasių kovos atradimo nuopelną. *Laiške J. Veidemejeriui* jis rašo: „...Dėl manęs, tai man nepriklauso nei tas nuopelnas, kad aš atradęs klasių egzistavimą šių laikų visuomenėje, nei tas, kad aš atradęs jų tarpusavio kovą. Buržuaziniai istorikai daug anksčiau už mane išdėstė istorinį šios klasių kovos vystymąsi, o buržuaziniai ekonomistai – ekonominę klasių anatomiją. Tai, ką aš padariau naujo, buvo štai ko įrodymas: 1) kad klasių egzistavimas susijęs tik su tam tikromis istorinėmis gamybos vystymosi fazėmis, 2) kad klasių kova būtina veda į proletariato diktatūrą, 3) kad ši diktatūra pati tėra tik perėjimas į bet kurių klasių panaikinimą ir į visuomenę be klasių...“²

Albinas Lozuraitis knygoje *Metodologiniai marksistinės socialinės filosofijos bruožai* pastebi, kad „marksistinei visuomenės istorijos sampratai klasių kovos teorija yra labai svarbi. Ji yra požiūrio į istoriją kaip į dėsningą procesą ir požiūrio į istoriją kaip į žmonių tikslingą veiklą jungiamoji grandis“³.

Kai kurie Marxo koncepcijos tyrinėtojai neįžvelgia sąsajų ne tik tarp Marxo spekuliatyviosios istorijos sampratos ir jo paties empirinių istorijos studijų, bet ir tarp

¹ Marksas K. „Dėl politinės ekonomijos kritikos“. Pratarė // Marksas K., Engelsas F. *Rinktiniai raštai*, t. 1, V., 1950, p. 303–304.

² Marksas K. Laiškas J. Veidemejeriui // Marksas K., Engelsas F. *Rinktiniai raštai*, t. 2, p. 408.

³ Lozuraitis A. *Metodologiniai marksistinės socialinės filosofijos bruožai*. V., 1986, p. 131.

skirtingų spekuliatyvosios istorijos sampratos formuluočių. Antai Johnas Elsteris knygoje *Karlo Marxo teorijos įvadas* pastebi, kad Marxas mums papasakoja tris skirtingas istorijas apie istorijos raidą. Elsteris neįžvelgia sąsajų tarp *Komunistų partijos manifeste* pirmuose sakiniuose suformuluotos istorijos raidos formulės – „Visa istorija yra klasių kovos istorija“, pratarinėje *Dėl politinės ekonomijos kritikos* suformuluoto teiginio: „Visa istorija yra gamybinių jėgų vystymosi istorija“ ir galiausiai *Kapitale* nuskambėjusios minties, kad istorija yra procesas, kuriame izoliuoti gamintojai, pradėję kartu gaminti bei mainyti, sukuria pridedamąjį produktą. Gali būti, tvirtina Elsteris, kad tai trys skirtingos išvalgos apie tą patį istorijos procesą, pamatytos iš trijų skirtingų atskaitos taškų. Tačiau kadangi Marxas neparąšęs vieno veikalo, nuosekliai susiejančio šiuos tris aspektus, minėtos trys skirtingos išvalgos veikia liudija intelektualinio kritiškumo stoka.

Siejant spekuliatyvosios istorijos viziją su hegeliškos dialektikos taikymu istorijos raidai pagrįsti, kyla klausimas, ar apskritai yra logiškai neprieštaringa hipostazuoti kurią nors istorijos fazę kaip galutinę. Ar komunizmas (kaip ir Hegelio germanų pasaulis) gali būti laikomas istorijos tikslu ir žmonijos aukščiausia raidos pakopa, jei dialektinis metodas, kaip rašo Engelsas, interpretuodamas Hegelį ir turėdamas galvoje marksistinę istorijos sampratą, „visur mato nykimo žymę“? „Istorija, taip pat kaip ir pažinimas, niekuomet negali pasiekti galutinio užbaigimo kokioje nors tobuloje, idealioje žmonijos būsenoje.“⁴ Engelsas tvirtina, kad tobula visuomenė ir tobula valstybė – tai dalykai, kurie tegali egzistuoti tik vaizduotėje. Viena kitą pakeičiančios istorijos būsenos tesančios tik pereinamomis pakopomis begaliniame žmonių istorijos vystymesi iš žemesnės pakopos į aukštesnę. Kiekviena pakopa pateisinama tik tam tikromis sąlygomis, ji darosi nebepateisinama aukštesnėse sąlygose. Kas pakeis komunistinę formaciją, kai ji taps nebepateisinama neišvengiamai susiklosčius naujoms sąlygoms?

Marxas ir Engelsas, atrodo, ir marksizmo interpretatoriai, į šį klausimą neatsako. Pavyzdžiui, Lozuraitis marksistinės istorijos sampratos tyrinėjimuose akcentuoja daugiau marksistinės istorijos sampratos išvengtą raidos dėsningumą ir marksistinėje vizijoje neįžvelgia kokios nors galutinės tobulos žmonijos būsenos projekto: „Visuomenės istorijos tyrinėjimo ekonominių struktūrų požiūriu rezultatas yra tas, kad istorija, kuri atrodė netvarkinga reiškinių sancaupa, pažįstama kaip dėsningas procesas. Atitinkamai pasikeičia ir istorijos pažinimo paskirties samprata. Šis pažinimas neturi kelti sau uždavinio surasti apskritai tobuliausios visuomenės idėją ir sutvarkymo projektą, – jis turi tikslai nustatyti ekonominių struktūrų gyvavimo ir kaitos dėsnius, ir, tuo remdamasis, aiškinti kitus visuomenės gyvenimo reiškinius“⁵.

Kokią vietą šiame ekonominių struktūrų kaitos determinizme įgauna sąmoninga individų veikla? Ar pavyksta Marxui išvengti Hegelio išvengtą „proto klastos“ istorijoje apraiškų? Lozuraitis pastebi, kad marksizmo visuomenės istorijos teorijoje atsisakoma Hegelio minties, jog istorijos proceso būtinumas rodo šį procesą esant protingą. Todėl istorija čia nesanti savaimingas subjektas, pats save realizuo-

⁴ Engelsas F. Liudvigas Feuerbachas ir klasikinės vokiečių filosofijos pabaiga // Marksas K., Engelsas F. *Rinktiniai raštai*, t. 2, p. 326.

⁵ Lozuraitis A. *Metodologiniai marksistinės socialinės filosofijos bruožai*, p. 95.

jantis mintinis planas. Tik pačių žmonių veiksmai istorijoje esanti vienintelė istorijos realybė. Istorija nesanti kažkokia ypatinga asmenybė, kuri naudoja žmogų kaip priemonę savo tikslams siekti.

Tačiau ar gali individo valia istorijoje sustabdyti formacijų kaitos procesą? Jeigu negali, tai tvirtinimas, kad pats žmogus yra savo istorijos autorius, yra retorinis. Žmonių veiklą nulemia jų interesai, kurie sąlygoti susiklosčiusių gamybinių santykių. Žmogus negali laisvai rinktis savo interesų, jis mano, kad veikia laisvai, ir net nesupranta, kad yra gamybinių santykių sąlygotas. Toks marksistinis „proto klastos“ variantas. Gamybinių santykių visagalybė marksizme tik pakeičia Hegelio išvelgtą pasaulinio proto visagalybės idėją.

Tačiau koku būdu tokia deterministinė istorijos koncepcija galėjo tapti aktyvų revoliucingumą propaguojanti doktrina? Juk jeigu istorijos pakopų kaita yra natūralus, nenutrūkstamas procesas, kam eikvoti jėgas naujos visuomenės „gimdymo kančioms“ palengvinti? Nauja formacija gims pati, nes tai neišvengiama. Kaip pastebi vadovėlio *Politinių teorijų istorija* autoriai George H. Sabine'as, Thomas L. Thorsonas, dialektika žodžiams būtinas ir neišvengiamas suteikia jai būdingą prasmę. Jeigu jie reikštų priežasties ir padarinio ryšį, žmonių dalyvavimas istorijoje būtų beprasmis – tai būtų politinis kvietizmas. Tačiau nei marksistai, nei hegelininkai nebuvo kvietistai. Jie veikė ryžtingai, negailestingai, dažnai nepaisydami savo interesų. Būtinumas, kurį Hegelis ir Marxas išvelgia istorijoje, anot Sabine'as ir Thorsonas, yra akstinas veikti ir atsiduoti. „Tai veikia panašu ne į mokslinę priežasties ir padarinio sampratą, o į predestinaciją, kurią kalvinistai priskirdavo Dievo valiai. Kaip ir pastarasis, istorija suteikia marksistui revoliucionieriui pašaukimą, tikėjimą galutine sėkme ir, matyt, atleidžia jam nuodėmes, kurias jis daro istorijos labui. Tad istorinis būtinumas reiškia ne tik priežastį ir padarinį, ar pageidavimą, ar moralinį privalėjimą, bet visa tai kartu, – tai yra tam tikras visuotinis imperatyvas, kuris sukuria žmonių interesus bei jų paskaičiavimus ir jiems vadovauja, paversdamas juos savo tarnais. Kalvinistai tai vadino teologija, o hegelininkai ir marksistai – mokslu“⁶.

⁶ Sabine G. H., Thorson Th. L. *Politinių teorijų istorija*. V., 1995, p. 750.

Karlas Marxas ir Friedrichas Engelsas. Vokiečių ideologija

[2. Prielaidos, kuriomis remiasi materialistinis istorijos supratimas]*

[p. 3] Prielaidos, nuo kurių mes pradedame, nėra savavališkos, nėra dogmos; jos yra tikros prielaidos, nuo kurių galima abstrahuotis tik vaizduotėje. Tai yra tikri individai, jų veikla ir materialinės jų gyvenimo sąlygos, tiek tos, kurias jie jau yra radę, tiek ir tos, kurias jie yra sukūrę savo veikla. Vadinasi, šios prielaidos [p. 4] konstatuojamos grynai empiriniu būdu.

Pirmoji bet kurios žmonių istorijos prielaida, žinoma, yra gyvų žmogiškų individų egzistavimas**. Todėl pirmas konkretus konstatuotinas faktas yra šių individų kūno organizacija ir jos sąlygojamas jų santykis su likusia gamta. Aišku, mes čia negalime nagrinėti nei fizinių pačių žmonių savybių, nei gamtos sąlygų – geologinių, orografinių bei hidrografinių, klimatinių ir kitokių, – kurias žmonės jau randa*** Kiekviena istoriografija turi remtis šiais natūraliais pagrindais ir tais jų pakitimais, kuriuos istorijos procese padaro veikiantys žmonės.

Žmones galima skirti nuo gyvulių pagal sąmonę, pagal religiją – iš viso pagal bet ką. Jie patys pradeda skirti save nuo gyvulių, kai tik pradeda *gamintis* reikalingus pragyvenimo reikmenis; tai yra žingsnis, kurį sąlygojo jų kūno organizacija. Gamindami sau reikalingus pragyvenimo reikmenis, žmonės netiesiogiai gamina ir patį materialinį savo gyvenimą.

Būdas, kuriuo žmonės gamina sau reikalingus pragyvenimo reikmenis, pirmiausia priklauso nuo savybių pačių pragyvenimo reikmenų, kuriuos jie randa gatavus ir turi atgaminti.

[p. 5] Ši gamybos būdą reikia nagrinėti ne vien tuo požiūriu, kad jis yra fizinio individų egzistavimo atgaminimas. Jis daugiau yra jau tam tikra šių individų veiklos rūšis, tam tikras jų gyvenimo reikšimosi būdas, tam tikras jų *gyvenimo būdas*. Koks yra individų gyvenimo reikšimosi būdas, tokie yra ir jie patys. Vadinasi, tai, kas jie yra, sutampa su jų gamyba – tiek su tuo, *ką* jie gamina, tiek ir su tuo, *kaip* jie gamina. Taip sakant, tai, kas yra individai, priklauso nuo materialinių jų gamybos sąlygų.

Ši gamyba prasideda tik *gausėjant gyventojams*. Be to, jos pačios sąlyga yra individų tarpusavio *bendravimas* [*Verkehr*]. Šio bendravimo formą savo ruožtu sąlygoja gamyba****.

* Šio paragrafo tekstas paimtas iš pirmojo švarraščio varianto. *Red.*

** Toliau rankraštyje išbraukta: „Pirmasis istorinis šių individų aktas, kurio dėka jie atsiskiria nuo gyvulių, yra ne tai, kad jie mąsto, o tai, kad jie pradeda *gaminti jiems reikalingus pragyvenimo reikmenis*“. *Red.*

*** Toliau rankraštyje išbraukta: „Tačiau šios sąlygos lemia ne tik pradinę, natūraliai susidarancią žmonių kūno organizaciją, ypač rasinius jų skirtumus, bet ir visą tolesnį jos vystymąsi – arba nesivystymą – ligi šios dienos“. *Red.*

**** Čia baigiasi pirmasis švarraščio variantas. Toliau šiame leidinyje vėl pateikiamas pagrindinio švarraščio varianto tekstas. *Red.*

[3. Gamyba ir bendravimas.

Darbo pasidalijimas ir nuosavybės formos: gentinė, antikinė, feodalinė]

[1. 3] Įvairių tautų tarpusavio santykiai priklauso nuo to, kiek kiekviena jų yra išvysčiusi savo gamybinės jėgos, darbo pasidalijimą ir vidinį bendravimą. Šis teiginys yra visų pripažįstamas. Tačiau ne tik vienos tautos santykiai su kitomis, bet ir visas pačios šios tautos vidinis susiskaidymas priklauso nuo to, kiek yra išvystyta jos gamyba ir jos vidinis bei išorinis bendravimas. Kiek yra išvystytos kurios nors tautos gamybinės jėgos, ryškiausiai parodo jos darbo pasidalijimo išsivystymo lygis. Kiekviena nauja gamybinė jėga, – jeigu ji nėra vien kiekybinis jau lig šiol žinomų gamybinių jėgų išplėtimas (pvz., naujų žemių įdirbimas), – toliau vysto darbo pasidalijimą.

Darbo pasidalijimas tautoje visų pirma sąlygoja pramonės ir prekybos darbo atsiskyrimą nuo žemės darbo ir kartu *miesto* atsiskyrimą nuo *kaimo* ir jų interesų priešingumą. Toliau besivystant darbo pasidalijimui, prekybos darbas atsiskiria nuo pramonės darbo. Tuo pat metu dėl darbo pasidalijimo šiose skirtingose šakose savo ruožtu išsivysto įvairūs vienoje arba kitoje darbo srityje bendradarbiaujančių individų padaliniai. Šių atskirų padalinių padėtį vienas kito atžvilgiu sąlygoja žemės, pramonės ir prekybos darbo panaudojimo būdas (patriarchalizmas, vergovė, luomai, klasės). Labiau išsivysčius bendravimui, tokie pat ryšiai pasireiškia ir įvairių nacijų santykiuose.

Skirtingos darbo pasidalijimo išsivystymo pakopos kartu yra ir skirtingos nuosavybės formos, t. y. kiekviena darbo pasidalijimo pakopa sąlygoja ir individų savitarpio santykius dėl darbo medžiagos, įrankių ir gaminių.

Pirmoji nuosavybės forma yra gentinė nuosavybė. Ji atitinka neišvystytos gamybos pakopą, kai žmonės gyvena iš medžioklės ir žūklės, gyvulininkystės arba, geriausiai atveju, žemdirbystės. Būtina sąlyga pastaruoju atveju yra didžiuliai dar nedarbami žemės plotai. Šioje pakopoje darbo pasidalijimas dar labai menkai tėra išsivystęs; čia tik išplečiamas šeimoje esantis natūralus darbo pasidalijimas. Todėl visuomenės susiskaidymas tereiškia tik šeimos išsiplėtimą: patriarchaliniai genties vadai, jiems pavaldūs genties nariai, pagaliau vergai. Šeimoje slypinti vergovė vystosi tik palaipsniui, gausėjant gyventojams, didėjant jų poreikiams ir plečiantis išoriniams santykiams – tiek karo, tiek mainų prekybos pavidalu.

Antroji nuosavybės forma yra antikinė bendruomeninė ir valstybinė nuosavybė, kuri dažniausiai atsiranda, kelioms gentims susivienijus – susitariant arba užkariaujant – į vieną *miestą*, ir kuriai esant išlieka vergovė. Greta bendruomeninės nuosavybės jau vystosi ir privatinė nuosavybė – kilnojamoji, o vėliau ir nekilnojamoji, bet kaip nukrypstanti nuo normos ir nuo bendruomeninės nuosavybės priklausoma forma. Valstybės piliečiai valdo savo dirbančius vergus tik kaip bendruomenė ir jau dėl to yra susieti bendruomeninės nuosavybės formos. Tai yra bendra privatinė nuosavybė, priklausanti aktyviesiems valstybės piliečiams, kurie vergų atžvilgiu yra priversti išlaikyti šią natūraliai atsiradusią asociacijos formą. Todėl tuo besiremiantis visas visuomenės susiskaidymas, o kartu ir liaudies valdžia palaipsniui nyksta, besivystant ypač nekilnojamajai privatei nuosavybei. Darbo pasidalijimas jau yra labiau išsivystęs.

Čia jau randame priešingumą tarp miesto ir kaimo, vėliau – priešingumą tarp valstybių, kurių vienos atstovauja miesto, kitos – kaimo interesams, o pačiuose miestuose – priešingumą tarp pramonės ir jūrų prekybos. Klasiniai santykiai tarp piliečių ir vergų jau yra pilnutinai išsivystę.

Besivystant privatinei nuosavybei, čia pirmiausia atsiranda tie santykiai, kuriuos mes vėl rasime, tik labiau paplitusius, esant šiuolaikinei privatinei nuosavybei. Iš vienos pusės, privatinės nuosavybės koncentravimasis, kuris Romoje prasidėjo labai anksti (įrodymas – Licinijaus agrarinis įstatymas) ir vyko labai sparčiai, pradėdant nuo pilietinių karų ir ypač imperatorių laikais; iš antros pusės, su tuo susijęs plebėjinių smulkių valstiečių virtimas proletariatu, kuris betgi dėl savo tarpinės padėties tarp piliečių savininkų ir vergų savarankiškai nesivystė.

Trečioji forma yra feodalinė arba luominė nuosavybė. Antikiniams laikams išėities taškas buvo *miestas* ir jo nedidelė apylinkė, o viduramžiams – *kaimas*. Šį pasikeitimą sąlygojo tai, kad vietinių gyventojų buvo nedaug, jie gyveno išsisklaidę dideliame žemės plote ir užkariautojai jų skaičių nedaug tepadidino. Todėl, priešingai Graikijai ir Romai, feodalinis vystymasis prasideda kur kas didesnėje teritorijoje, paruoštoje romėnų užkariavimų ir iš pradžių su tuo susijusio žemdirbystės išsiplėtimo. Romos imperijos smukimas paskutiniiais jos gyvavimo šimtmečiais ir patys ją užkariavę barbarai sunaikino daugybę gamybinių jėgų; žemdirbystė nusmuko, pramonė dėl paklausos trūkumo sunyko, prekyba apmirė arba priverstinai buvo nutraukta, kaimo ir miesto gyventojų skaičius sumažėjo. Šios rastosios sąlygos ir nuo jų priklausomas užkariavimo organizacijos būdas, karinės germanų santvarkos veikiami, išvystė feodalinę nuosavybę. Kaip ir gentinė bei bendruomeninė nuosavybė, ji taip pat yra pagrįsta tam tikra bendruomene (*Gemeinwesen*), prieš kurią stovi, kaip betarpiškai gaminanti klasė, ne vergai, kaip yra buvę antikiniame pasaulyje, o smulkūs baudžiaviniai valstiečiai. Feodalizmui pilnutinai išsivysčius, kartu atsiranda ir antagonizmas miestams. Hierarchinė žemėvaldos struktūra ir su ja susijusi ginkluotų palydų sistema suteikė bajorijai valdžią baudžiauninkų atžvilgiu. Ši feodalinė struktūra, kaip ir antikinė bendruomeninė nuosavybė, buvo asociacija, nukreipta prieš pavergtąją gaminančią klasę; skirtinga buvo tik asociacijos forma ir santykis su betarpiškais gamintojais, nes buvo skirtingos gamybos sąlygos.

Šią feodalinę žemėvaldos struktūrą atitiko *miestuose* korporacinė nuosavybė, feodalinė amatų organizacija. Nuosavybę [I. 4] čia daugiausia sudarė kiekvieno atskiro individo darbas. Reikalas vienytis prieš susivienijusią plėšikišką bajoriją, reikalas turėti bendras prekyvietes tuo metu, kai pramonininkas kartu buvo ir pirklys, didėjanti konkurencija, sukelta pabėgusių baudžiauninkų, kurie plaukė į klestinčius miestus, feodalinė visos šalies struktūra sąlygojo *cechų* atsiradimą. Atskiri amatininkai, kurių skaičius, gausėjant gyventojams, nesikeitė, pamažu susitapė nedidelius kapitalus. Tai išvystė pameistrių ir mokinių sistemą, kuri sukūrė miestuose hierarchiją, panašią į hierarchiją kaime.

Taigi pagrindinė nuosavybė feodalinėje epochoje buvo, iš vienos pusės, žemės nuosavybė su prie jos prikaustytu baudžiauninkų darbu ir, iš antros pusės – asmeniškasis darbas su nedideliu pameistrių darbui viešpataujančiu kapitalu. Vienos ir kitos nuosavybės struktūrą sąlygojo riboti gamybos santykiai – menkas ir primityvus žemės dirbimas ir amatininkiška pramonė. Feodalizmo klestėjimo laikotarpiu darbo pasidalijimas buvo nežymus. Kiekvienoje šalyje buvo priešingumas tarp miesto ir kaimo; tiesa,

luominis susiskaidymas buvo labai ryškus, bet, išskyrus pasiskirstymą į kunigaikščius, bajoriją, dvasininkiją ir valstiečius kaime ir į meistrus, pameistrius, mokinius, o netrukus ir į plebėjus padienininkus miestuose, jokio žymesnio pasidalijimo nebuvo. Žemdirbystėje darbo pasidalijimui vystyti kliudė parcelinis žemės dirbimas, greta kurio atsirado pačių valstiečių naminė pramonė; pramonėje, atskiruose amatuose, darbo pasidalijimo iš viso nebuvo, o tarp atskirų amatų jis tebuvo labai nežymus. Pasidalijimas tarp pramonės ir prekybos senesniuose miestuose jau buvo anksčiau; naujesniuose jis išsivystė tik vėliau, kai miestai užmezgė tarpusavio ryšius.

Sujungti didesnes teritorijas į feodales karalystes buvo suinteresuota ir žemės bajorija, ir miestai. Todėl viešpataujančiosios klasės, bajorijos, organizacijos priešakyje visur buvo monarchas*.

[4. Materialistinio istorijos supratimo esmė. Visuomeninė būtis ir visuomeninė sąmonė]

[I. 5] Vadinasi, padėtis yra tokia: tam tikri individai, tam tikru būdu užsiėmę gamybine veikla**, sueina į tam tikrus visuomeninius ir politinius santykius. Kiekvienu atskiru atveju empirinis stebėjimas – empiriškai, be jokios mistifikacijos ir spekuliacijos – turi parodyti visuomeninės ir politinės struktūros sąryšį su gamyba. Visuomenės struktūra ir valstybė tolydžio atsiranda iš tam tikrų individų gyvenimo proceso, – bet ne tokių individų, kokie jie gali atrodyti savo arba kitų vaizduotėje, o tokių, kokie jie yra iš tikrųjų, t. y. kaip jie veikia, materialiai gamina, vadinasi, kaip jie veiksniškai pasireiškia, esant tam tikroms materialinėms, nuo jų valios nepriklausančioms riboms, prielaidoms ir sąlygoms***.

Idėjų, vaizdinių, sąmonės gamyba iš pradžių yra betarpiškai įpinta į materialinę žmonių veiklą ir į materialinį jų bendravimą, į realaus gyvenimo kalbą. Žmonių vaizdavimasis, mąstymas, dvasinis bendravimas čia dar yra tiesioginis jų materialinės veiklos padarinys. Tas pat pasakytina ir apie dvasinę gamybą, kaip ji pasireiškia vienos ar kitos tautos politikos, įstatymų, moralės, religijos, metafizikos ir t. t. kalba. Žmonės yra savo vaizdinių, idėjų ir t. t. gamintojai, tačiau tikri, veikiantys žmonės, kuriuos sąlygoja tam tikras jų gamybinių jėgų išsivystymas ir jį atitinkantis bendravimas, įskaitant ir tolimiausias jo formas****. Sąmonė [das Bewußtsein] niekuomet negali būti kas nors kita, kaip įsisažmoninta būtis [das bewußte Sein], o žmonių būtis yra tikrasis

* Toliau rankraštyje likusioji puslapių dalis tuščia. Po to nauju puslapiu pradėdama reziumė apie materialistinio istorijos supratimo esmę. Ketvirtoji, buržuazinė nuosavybės forma nagrinėjama toliau, skyriaus D dalyje, 2–4 § (žr. šio leidinio 43–51 p.). Red.

** Pirminis variantas: „tam tikri individai, esant tam tikriems gamybiniais santykiams“. Red.

*** Toliau rankraštyje išbraukta: „Vaizdiniai, kuriuos susidaro šie individai, yra vaizdiniai arba apie jų santykių su gamta, arba apie jų savitarpio santykius, arba apie savo ypatybes. Aišku, kad visais šiais atvejais šie vaizdiniai yra jų tikrų santykių ir veiklos, jų gamybos, jų bendravimo, jų visuomeninės ir politinės organizacijos sąmoninga išraiška – tikra arba iliuzinė. Priešingai teigti galima tik tuomet, kai, be tikrų, materialiai sąlygojamų individų dvasios, tariama esant dar kažkokią ypatingą dvasią. Jeigu sąmoninga šių individų tikrų santykių išraiška yra iliuzinė, jeigu jie savo vaizdiniuose savo tikrovę apverčia aukštyn kojomis, tai šis reiškinys taip pat yra jų riboto materialinės veiklos būdo ir iš to atsirandančių jų ribotų visuomeninių santykių pasekmė“. Red.

**** Pirminis variantas: „Žmonės yra savo vaizdinių, idėjų ir t. t. gamintojai, ir būtent žmonės, kuriuos sąlygoja materialinis jų gyvenimo gamybos būdas, materialinis jų bendravimas ir jo vystymasis visuomeninėje ir politinėje struktūroje“. Red.

jų gyvenimo procesas. Jei visoje ideologijoje žmonės ir jų santykiai yra apversti aukštyn kojomis tartum kameroje obskuroje, tai šis reiškinys taip pat kyla iš istorinio jų gyvenimo proceso, – panašiai kaip daiktų apvertimas akies tinklainėje – iš betarpiškai fizinio jų gyvenimo proceso.

Visai priešingai, negu vokiečių filosofija, kuri nusileidžia iš dangaus ant žemės, mes čia pakylame nuo žemės į dangų, t. y. mes remiamės ne tuo, ką žmonės sako, mano, vaizduojasi, taip pat – ne žmonėmis, apie kuriuos tik kalbama, mąstoma, manoma, kuriuos tik vaizduojamasi, kad nuo jų galėtume ateiti prie tikrųjų žmonių; mes remiamės tikrai veikiančiais žmonėmis ir iš tikrojo jų gyvenimo proceso kildiname ir ideologinių šio gyvenimo proceso atspindžių bei atgarsių išsivystymą. Net migloti vaizdiniai žmonių smegenyse taip pat yra būtini materialinio, empiriškai nustatomo ir su materialinėmis prielaidomis susijusio jų gyvenimo proceso sublimatai. Taigi moralė, religija, metafizika ir kitos ideologijos atšakos bei jas atitinkančios sąmonės formos daugiau nebeatrodo esančios savarankiškos. Jos neturi istorijos, jos nesivysto: žmonės, vystantieji savo materialinę gamybą ir savo materialinį bendravimą, drauge su šia savo tikrove taip pat keičia ir savo mąstymą, ir savo mąstymo produktus. Ne sąmonė nulemia gyvenimą, bet gyvenimas nulemia sąmonę. Pirmuoju požiūriu išieties taškas yra sąmonė, lyg ji būtų gyvas individas, o antruoju, tikrąjį gyvenimą atitinkančiu požiūriu išieties taškas yra patys tikri, gyvi individai ir į sąmonę žiūrima tik kaip į jų sąmonę.

Šis požiūris nėra be prielaidų. Jis remiasi tikromis prielaidomis, né akimirką jų nepalikdamas. Jo prielaidos yra žmonės, ne atsidūrę kažkokiam fantastiniame uždavime ir izoliacijoje, o savo tikrame, empiriškai stebimame, tam tikromis sąlygomis vykstančiame vystymosi procese. Vaizduojant šį veiklų gyvenimo procesą, istorija nustoja buvusi negyvų faktų rinkinys, kokia ji yra patiems dar abstraktiems empirikams, arba įsivaizduojamų subjektų įsivaizduojama veikla, kokia ji yra idealistams.

Vadinasi, ten, kur baigiasi spekuliatyvinis mąstymas – tikrajame gyvenime, – ten tik ir prasideda tikras, pozityvus mokslas, praktinės žmonių veiklos, praktinio jų vystymosi proceso vaizdavimas. Baigiasi frazės apie sąmonę, ir jų vietą turi užimti tikrasis pažinimas. Tikrovės vaizdavimas atima iš savarankiškosios filosofijos jos gyvybinę aplinką. Geriausiu atveju ją gali pakeisti santrauka bendriausių rezultatų, kurie gali būti abstrahuoti iš istorinio žmonių vystymosi nagrinėjimo. Šios abstrakcijos savaime, atitrauktos nuo tikrosios istorijos, neturi jokios vertės. Jos tegali palengvinti sutvarkyti istorinę medžiagą, nustatyti atskirų jos sluoksnių seką. Tačiau, skirtingai nuo filosofijos, šios abstrakcijos anaipatol neduoda recepto arba schemas, į kurią būtų galima įsprausti istorijos epochas. Atvirkščiai, sunkumai tik tuomet ir prasideda, kai imama nagrinėti ir tvarkyti medžiagą, – vis vien, priklauso ji kuriai nors praėjusiai epochai ar dabarčiai, – kai imama ją iš tikrųjų vaizduoti. Šių sunkumų pašalinimą sąlygoja prielaidos, kurios jokia būdu čia negali būti duotos; jos iškyla tik tyrinėjant kiekvienos epochos individų realaus gyvenimo procesą ir jų veiklą. Mes čia išskiriame keletą šių abstrakcijų, kuriomis naudojames, priešpastatydami jas ideologijai, ir paaiškiname jas istoriniais pavyzdžiais*.

<...>

* Čia baigiasi pagrindinis (antrasis) švarraščio variantas. Toliau šiame leidinyje įdėtos trys pirminio rankraščio dalys. *Red.*

[3. Pirminiai istoriniai santykiai, arba pagrindinės socialinės veiklos pusės: pragyvenimo reikmenų gamyba, naujų poreikių kūrimas, žmonių gamyba (šeima), bendravimas, sąmonė]

[11]* Susidurdami su laisvais nuo bet kokių prielaidų vokiečiais, mes visų pirma turime konstatuoti pirmąją bet kokio žmonių egzistavimo, taigi ir bet kokios istorijos prielaidą, būtent tą prielaidą, jog žmonėms reikia turėti galimybę gyventi, kad jie galėtų „daryti istoriją“**. O gyvenimui pirmiausia reikalingas maistas ir gėrimas, butas, drabužiai ir dar kai kas***. Taigi pirmasis istorinis aktas yra reikalingų šiems poreikiams patenkinti reikmenų gaminimas, paties materialinio gyvenimo gamyba. Ir tai yra toks istorinis aktas, tokia pagrindinė bet kokios istorijos sąlyga, kuri (ir šiandien, kaip ir prieš tūkstančius metų) turi būti vykdoma kasdien ir kas valandą jau vien tam, kad žmonės galėtų gyventi. Net jeigu jutimiškumas suvedamas, kaip daro šventasis Brunas, į tokį minimumą, kaip lazda, tai ir jo prielaida yra veikla šiai lazdai pagaminti. Todėl, norint suvokti bet kurią istorinę tikrovę, pirmiausia reikia atsižvelgti į nurodytą pagrindinį faktą, visą to fakto reikšmę bei visą jo apimtį ir skirti jam tokią vietą, kokios jis vertas. Kaip žinome, vokiečiai niekada to nedarė, todėl jie niekada neturėjo *žemiško* istorijos pagrindo, vadinasi, ir nė vieno istoriko. Prancūzai ir anglai, nors jie ir labai vienašališkai suprato šio fakto sąryšį su vadinamąja istorija, – ypač kol jie buvo politinės ideologijos nelaisvėje, – vis dėlto pirmieji pamėgino suteikti historiografijai materialistinį pagrindą, pirmą kartą parašydami civilinės visuomenės, prekybos ir pramonės istorijas.

Antra yra tai, [12] kad pats pirmas patenkintas poreikis, patenkinimo veiksmas ir jau įsigytas patenkinimo įrankis skatina naujus poreikius, – ir šis naujų poreikių sukūrimas yra pirmasis istorinis aktas. Iš to tuoj paaiškėja, kieno dvasios kūdikis yra didžioji istorinė vokiečių išmintis, kad ten, kur jiems trūksta pozityvios medžiagos ir kur nekalbama nei apie teologines, nei politines arba literatūrinės nesąmones, – ten nesą ir jokios istorijos, o esąs tik „priešistorinis laikas“; šiuo atveju mums visai nepaaiškinama, kuriu būdu nuo šios „priešistorijo“ nesąmonės pereinama prie tikrosios istorijos, nors, antra vertus, jų istorinė spekuliacija ypač noriai įninka į šį „priešistoriją“, nes čia ji laiko save užtikrinta, kad neįsibraus „grubus faktas“, ir kartu gali duoti visišką laisvę savo spekuliatyviniams polinkiams, laisvę kurti ir griauti tūkstančius hipotezių.

Trečiasis santykis, kuris čia nuo pat pradžios įsijungia į istorijos raidą, yra tas, kad žmonės, kurie kasdien iš naujo kuria savo gyvenimą, pradeda gaminti kitus žmones, daugintis: tai – santykis tarp vyro ir žmonos, tėvų ir vaikų, *šeima*. Ši šeima, kuri iš pradžių yra vienintelis socialinis santykis, vėliau, kai pagausėję poreikiai sukuria naujus visuomeninius santykius, o padidėjęs žmonių skaičius – naujus poreikius, tampa priklausomu santykiu (išskyrus Vokietiją), ir tuomet ji turi būti traktuojama bei nagrinėjama pagal esamus empirinius duomenis, o ne pagal „šeimoms sąvoką“, kaip paprastai daroma Vokietijoje.

* Markso pastaba parašėte: „Istorija“. Red.

** Plg. šio leidinio 37 p. Red.

*** Markso pastaba parašėte: Hegelis. Geologinės, hidrografinės ir t. t. sąlygos. Žmonių kūnai. Poreikis, darbas“. Red.

Tarp kita ko, šias tris socialinės veiklos puses reikia suprasti ne kaip tris skirtingas pakopas, o tik kaip tris puses, arba – kad būtų aišku vokiečiams – kaip tris „momentus“, kurie kartu egzistavo nuo pat istorijos pradžios, nuo pat pirmųjų žmonių ir kurie tebegalioja istorijoje dar ir šiandieną.

Gyvenimo gamyba – tiek savo gyvenimo dirbant, tiek ir svetimo gimdant – jau iš karto pasireiškia kaip dvejopas [13] santykis: iš vienos pusės, kaip gamtinis, iš antros – kaip visuomeninis santykis, visuomeninis ta prasme, kad čia turima galvoje bendra daugelio individų veikla, vis tiek, kokiomis sąlygomis, kokiu būdu ji bepasireikštų ir kokį tikslą beturėtų. Iš to išeina, kad tam tikras gamybos būdas arba tam tikra pramonės pakopa visada yra susiję su tam tikru bendros veiklos būdu, su tam tikra visuomenės pakopa, kad pats šis bendros veiklos būdas yra „gamybinė jėga“, kad žmonėms prieinamų gamybinių jėgų visuma sąlygoja visuomeninę būklę, vadinasi, kad „žmonijos istoriją“ visada reikia tyrinėti ir aiškinti kaip susijusią su pramonės ir mainų istorija. Bet aišku yra ir tai, kad Vokietijoje tokia istorija negali būti parašyta, nes tam tikslui vokiečiams trūksta ne tik sugebėjimo suprasti ir medžiagos, bet ir „jutiminio tikrumo“; o anapus Reino negalima įgyti apie šiuos dalykus jokio patyrimo, nes ten jau nebevyksta jokia istorija. Tad jau iš pat pradžių iškyla aikštėn materialistinis žmonių savitarpio ryšys, sąlygojamas poreikių bei gamybos būdo ir toks pat senas, kaip ir patys žmonės. Šis ryšys įgauna vis naujas formas ir tuo būdu sudaro „istoriją“, visai nereikalaudamas, kad egzistuotų kokia nors politinė arba religinė sąmonė, kuri dar papildomai jungtų žmones.

Tik dabar, kai išnagrinėjome keturis pradinių, istorinių santykių momentus, keturias jų puses, mes matome, kad žmogus turi ir „sąmonę“*, Bet ir ši sąmonė ne iš pat pradžių yra „gryna“ sąmonė. „Dvasią“ iš pat pradžių slepia [14] prakeikimas būti „apsunkintai“ materijos, kuri čia pasireiškia judančių oro sluoksnių, garsų, trumpai tariant, kalbos pavidalu. Kalba yra tokia pat sena, kaip ir sąmonė; kalba yra praktinė, taip pat kitiems žmonėms egzistuojanti, vadinasi, tik tuo būdu ir man pačiam egzistuojanti reali sąmonė; kalba, kaip ir sąmonė, atsiranda tik iš poreikio, iš būtino reikalo bendrauti su kitais žmonėmis**. Ten, kur yra santykis, jis yra man; gyvulys su niekuo „nesantykiuoja“, iš viso „nesantykiuoja“; gyvuliui jo santykis su kitais nėra tikrasis santykis. Vadinasi, sąmonė jau iš pat pradžių yra visuomeninis produktas ir juo lieka, kol iš viso egzistuoja žmonės. Žinoma, sąmonė pradžioje tėra *artimiausios* jutimiškai suvokiamos aplinkos įsisąmoninimas ir įsisąmoninimas ribotų ryšių su kitais asmenimis bei daiktais, esančiais pradedančio save įsisąmoninti individo išorėje; kartu ji yra įsisąmoninimas gamtos, kuri iš pradžių iškyla žmonėms kaip jiems visai svetima, visagalė ir neįveikiama jėga, su kuria žmonės santykiuoja grynai gyvuliškai ir kuriai jie paklūsta kaip gyvuliai; vadinasi, tai yra grynai gyvuliškas gamtos įsisąmoninimas (gamtos religija).

Čia iš karto matyti, kad šią gamtos religiją, arba šį tokio pobūdžio santykiavimą su gamta, sąlygoja visuomenės forma, ir atvirkščiai. Čia, kaip ir visur, gamtos ir žmogaus tapatumas pasireiškia ir tuo, kad ribotą žmonių santykiavimą su gamta sąlygoja ribotas jų tarpusavio santykiavimas, o ribotą jų tarpusavio santykiavimą – jų ribotas santykis su gamta, ir būtent todėl, kad gamta istorijos dar beveik nėra pakeista; bet, iš antros pusės,

* Markso pastaba parašėte: „Žmonės turi istoriją, nes jie turi *gaminti* savo gyvenimą, ir būtent turi gaminti jį *tam tikru* būdu. Tai, kaip ir jų sąmonę, sąlygoja fizinė jų organizacija“. Red.

** Toliau rankraštyje išbraukta: „Mano santykis su mano aplinka yra mano sąmonė“. Red.

supratimas, kad būtina užmegzti ryšius su aplinkiniais individualais, yra pradžia įsisaŃoninimo, kad žmogus iš viso gyvena visuomenėje. Ši pradžia yra tokio pat gyvuliško pobūdžio, kaip ir pats visuomeninis gyvenimas šioje pakopoje; tai grynai kaimeninė sąmonė, ir žmogus čia skiriasi nuo avino tik tuo, kad sąmonė jam pakeičia instinktą, arba kad jo instinktas yra įsisaŃonintas. Ši aviniška, arba gentinė, sąmonė toliau vystosi ir lavėja, didėjant produktyvumui, gausėjant poreikiams ir [15] augant gyventojų skaičiui, kuris sudaro ir vieno, ir kito pagrindą. Kartu vystosi ir darbo pasidalijimas, kuris iš pradžių tebuvo darbo pasidalijimas lytinio akto metu, o paskiau – darbo pasidalijimas, atsirandęs savaime arba „natūraliai“ dėl įgimtų gabumų (pvz., fizinės jėgos), poreikių, atsitiktinumų ir t. t. ir t. t. Darbo pasidalijimas tampa tikru pasidalijimu tik nuo to momento, kai atsiranda materialinio ir dvasinio darbo pasidalijimas*. Nuo šio momento sąmonė gali iš tikrųjų įsivaizduoti, kad ji yra kažkas kita, negu esamos praktikos įsisaŃoninimas, kad ji iš tikrųjų gali kažką vaizduotis, neįsivaizduodama ko nors tikro, – nuo šio momento sąmonė darosi pajėgi emancipuotis nuo pasaulio ir gali pradėti kurti „gryną“ teoriją, teologiją, filosofiją, moralę ir t. t. Bet dargi tuo atveju, kai ta teorija, teologija, filosofija, moralė ir t. t. ima prieštarauti esamiems santykiams, tai gali įvykti vien dėl to, kad esamieji visuomeniniai santykiai ėmė prieštarauti esamai gamybinei jėgai. Beje, nacijos vidaus santykiuose tai gali įvykti ir dėl to, kad prieštaravimas pasireiškia ne šiuose nacionaliniuose rėmuose, o tarp šios nacionalinės sąmonės ir kitų nacijų praktikos**, t. y. tarp nacijos nacionalinės ir jos visuotinės sąmonės (kaip yra šiuo metu Vokietijoje). Kadangi šis prieštaravimas pasireiškia vien kaip prieštaravimas nacionalinėje sąmonėje, todėl tokiai nacijai tuomet atrodo, kad ir kova apsiriboja šiuo nacionaliniu šlamštu.

[16] Pagaliau visai nesvarbu, ko imsis pati sąmonė; iš viso to šlamšto mes tegau name vieną rezultatą, būtent, kad tie trys momentai – gamybinė jėga, visuomeninė būklė ir sąmonė – gali ir turi imti vienas kitam prieštarauti, nes *darbo pasidalijimas* daro galimu, dar daugiau, tikru dalyku tai, kad dvasinė ir materialinė veikla***, malonumas ir darbas, gamyba ir vartojimas tenka skirtingiems individams; pasiekti, kad jie vienas kitam neprieštarautų, galima tik vėl pašalinant darbo pasidalijimą. Pagaliau savaime suprantama, kad „šmėklos“, „saitai“, „aukštesnė būtybė“, „sąvoka“, „abejonė“ tėra idealistinė, dvasinė tariamai izoliuoto individo išraiška, jo vaizdinys apie labai empiriškus varžtus ir ribas, kuriuose veikia gyvenimo gamybos būdas ir su juo susijusi bendravimo forma.

[4. Visuomeninis darbo pasidalijimas ir jo pasekmės: privatinė nuosavybė, valstybė, socialinės veiklos „susvetimėjimas“]

Kartu su darbo pasidalijimu, kuriame glūdi visi šie prieštaravimai ir kuris savo ruožtu yra pagrįstas natūraliai atsiradusiu darbo pasidalijimu šeimoje ir visuomenės suskildimu į atskiras, viena kitai priešpriešines šeimas, – kartu su šiuo darbo pasidalijimu yra duotas ir *paskirstymas*, ir būtent tiek kiekybiškai, tiek ir kokybiškai *nelygus* darbo ir jo gaminių paskirstymas, vadinasi, yra duota nuosavybė [17] kurios užuomazga ir pir-

* Markso pastaba parašėte: „Su tuo sutampa pirmoji ideologų forma, *kunigai*“. Red.

** Markso pastaba parašėte: „*Religija*. Vokiečiai su *ideologija* kaip tokia“. Red.

*** Išbraukta Markso pastaba parašėte: „veikla ir mąstymas, t. y. veikla be minties ir neveiklus mąstymas“. Red.

moji forma jau yra šeimoje, kur žmona ir vaikai yra vyro vergai. Vergovė šeimoje – tiesa, dar labai primityvi ir paslėpta – yra pirmoji nuosavybė, kuri, tarp kita ko, jau ir tokia visai atitinka šiuolaikinių ekonomistų apibrėžimą, pagal kurį nuosavybė yra disponavimas svetima darbo jėga. Beje, darbo pasidalijimas ir privatinė nuosavybė yra identiškai posakiai: vienu atveju apie veiklą pasakoma tas pat, kas kitu atveju pasakoma apie veiklos produktą.

Toliau, kartu su darbo pasidalijimu yra duotas prieštaravimas tarp atskiro individo arba atskiros šeimos intereso ir visų vienas su kitu bendraujančių individų bendro intereso; ir šis bendras interesas egzistuoja ne tik vaizduotėje kaip „visuotinybė“, bet pirmiausia tikrovėje kaip individų, tarp kurių yra padalytas darbas, savitarpio priklausomybė.

Kaip tik dėl šio prieštaravimo tarp atskiro ir bendro intereso bendras interesas, pasireiškiantis kaip *valstybė*, įgauna savarankišką formą, atitrūkusią nuo tikrųjų – tiek atskirų, tiek ir bendrų – interesų, ir kartu iliuzinę bendrumo formą. Bet tai visada realiai remiasi kiekviename šeimos arba genties konglomerate esančiais saitais, tokiais kaip kūnas ir kraujas, kalba, darbo pasidalijimas didesniu mastu ir kitokie interesai, o ypač, kaip mes toliau parodysime, remiasi darbo pasidalijimo jau sąlygotų klasių interesais, klasių, kurios kiekvienoje tokioje žmonių visuomenėje viena nuo kitos atsiskiria ir kurių viena viešpatauja visoms kitoms. Iš to išeina, kad bet kokia valstybėje vykstanti kova – kova tarp demokratijos, aristokratijos ir monarchijos, kova dėl rinkimų teisės ir t. t. ir t. t. – yra ne kas kita, kaip iliuzinės formos, kuriomis vyksta tikroji įvairių klasių savitarpio kova (apie tai vokiečių teoretikai neturi nė mažiausio supratimo, nors metraštyje „Deutsch-Französische Jahrbücher“ ir „Šventojoje šeimoje“* jiems buvo gana aiškiai tai nurodyta). Iš to toliau išeina, kad kiekviena viešpatauti siekianti klasė, – net jeigu jos viešpatavimą sąlygoja, kaip yra proletariato atveju, visos senosios visuomeninės formos ir apskritai viešpatavimo panaikinimas, – pirmiausia turi išsikovoti politinę valdžią, kad savo interesą galėtų pavaizduoti vėl kaip visuotinį, ir tai padaryti ji priversta iš pat pradžių.

Kaip tik todėl, kad individai siekia *tik* savo atskiro intereso, kuris jiems nesutampa su jų bendruoju interesu, ir kad visuotinybė iš viso yra iliuzinė bendrumo forma, ši visuotinybė pasireiškia kaip jiems „svetimas“, [18] nuo jų „nepriklausomas“, vėl kaip atskiras ir savotiškas „visuotinis“ interesas, kitaip tariant, jie patys turi veikti šio susiskaldymo sąlygomis, kaip kad yra demokratijos atveju. Antra vertus, *praktinė* kova šių atskirų interesų, kurie *iš tikrųjų* visada yra priešpriešiniai bendriems ir iliuzoriškai bendriems interesams, padaro būtiną pasireiškiančio kaip valstybė iliuzinio „visuotinio“ intereso *praktinį* įsikišimą ir atskirų interesų pažabojimą**.

[17] Ir pagaliau darbo pasidalijimas mums iš karto duoda tokį pirmąjį pavyzdį: kol žmonės gyvena gaivališkai susidariusioje visuomenėje, taigi kol atskiras ir bendras interesas yra vienas nuo kito atitrūkę, t. y. kol veikla padalyta ne savo valia, o gaivališkai, – žmogaus veikla pasidaro jam pačiam svetima, priešiška jėga, kurios jis yra pavergiamas, užuot viešpatavęs jai. Mat, kai tik atsiranda darbo pasidalijimas, kiekvienas gauna tam tikrą, išimtinę veiklos sferą, kuri jam primetama ir iš kurios jis negali

* Žx. K. Marksas ir F. Engelsas. *Šventoji šeima, arba kritinės kritikos kritika*. V., 1960. Red.

** Šios dvi paskutinės pastraipos įrašytos Engelso ranka parašėje. Red.

ištrūkti: jis yra medžiotojas, žvejys arba piemuo, arba kritinis kritikas ir turi likti toks, jei nenori netekti pragyvenimo reikmenų, – tuo tarpu komunistinėje visuomenėje, kur niekas neturi išimtinės veiklos sferos ir dėl to kiekvienas gali lavintis bet kurioje šakoje, visuomenė reguliuoja visą gamybą ir kaip tik tuo žmogų įgalina šiandien daryti viena, o rytoj – kita, iš ryto medžioti, popiet žvejoti, vakare prižiūrėti gyvulius, po vakarienės – kritikuoti, – kaip širdis geidžia, – nepasidarant dėl to medžiotoju, žveju, piemeniu arba kritiku.

[18] Tas socialinės veiklos įsitvirtinimas, tas mūsų pačių produkto konsolidavimas į kažkokią daiktinę jėgą, kuri viešpatauja mums, išsprūsta iš mūsų kontrolės, prieštarauja mūsų lūkesčiams ir niekais paverčia mūsų apskaičiavimus, ir yra vienas pagrindinių ligšiolinės istorijos raidos momentų. Socialinė jėga, t. y. pagausinta gamybinė jėga, atsirandanti dėl darbo pasidalijimo sąlygojamos bendros įvairių individų veiklos, atrodo šiems individams, – nes pati bendra veikla atsiranda ne laisva valia, o gaivališkai, – ne kaip jų pačių suvienyta jėga, bet kaip kažkokia svetima, už jų stovinti valdžia, apie kurios atsiradimą ir vystymąsi jie nieko nežino. Taigi jie jau nebegali viešpatauti šiai jėgai, – priešingai, pastaroji dabar pereina eilę savo fazių ir vystymosi pakopų, kurios ne tik nepriklauso nuo žmonių valios ir elgesio, bet, atvirkščiai, diriguoja šiai valiai ir šiam elgesiui*. Kaip priešingu atveju galėtų, pavyzdžiui, nuosavybė apskritai turėti kokią nors istoriją, įgauti įvairias formas, kaip galėtų, pavyzdžiui, žemės nuosavybė, turėdama Prancūzijoje parcelinę formą, priklausomai nuo įvairių esamų prielaidų centralizuotis nedaugelyje rankų, o Anglijoje, būdama susitelkusi nedaugelyje rankų, palaipsniui įgauti parcelinę formą, kaip kad iš tikrųjų yra šiuo metu? Arba kaip atsitinka, kad prekyba, kuri juk yra ne kas kita, kaip įvairių individų ir šalių gaminių mainai, viešpatauja visam pasauliui dėl paklausos ir pasiūlos santykio, kuris, kaip sako vienas anglų ekonomistas, stūkso tartum antikinis likimas viršum žemės, nematoma ranka dalydamas žmonėms laimę ir nelaimę, kurdamas karalystes [19] ir jas griaudamas, pašaukdamas tautas gyventi ir priversdamas jas išnykti, – tuo tarpu panaikinus bazę, privatinę nuosavybę, įvedus komunistinį gamybos reguliavimą, kuris pašalina žmonių pažiūrą į savo gaminį kaip į kažką jiems svetima, – taip pat išnyksta ir paklausos bei pasiūlos santykio viešpatavimas, ir žmonės vėl pradeda valdyti mainus, gamybą, savitarpio bendravimo būdą?

[5. Gamybinių jėgų išsivystymas kaip materialinė komunizmo prielaida]

[18] Žinoma, šis „susvetimėjimas, išsitariant filosofams suprantama kalba, gali būti panaikintas tik esant dviem *praktinėms* prielaidoms. Kad šis susvetimėjimas pavirstų „nepakenčiama“ jėga, t. y. tokia jėga, prieš kurią daroma revoliucija, jis turi paversti didžiulę žmonijos dalį visai „neturinčia nuosavybės“ ir kartu prieštaraujančia esamam turto ir išsilavinimo pasauliui, o vieno ir kito prielaida yra didžiulis gamybinės jėgos išaugimas, aukštas jos išsivystymo laipsnis. Antra vertus, šis gamybinių jėgų išsivystymas (kai kartu su juo jau yra empiriškai įgyvendinta *pasaulinė istorinė*, o ne lokalinė žmonių būtis) yra absoliučiai būtina praktinė prielaida dar ir todėl, kad be jo *neturtas* tik

* Prie šios vietos parašėte Marksas įrašė tekstą, kuris šiame leidinyje pateikiamas betarpiškai po šios pastraipos kaip pirmosios dvi sekančio paragrafo pastraipos. *Red.*

virsta visuotiniu, o esant *skurdui*, vėl turėtų prasidėti kova dėl pragyvenimo reikmenų, vadinasi, turėtų atgyti visos senosios šlykštybės. Toliau, šis universalus gamybinų jėgų išsivystymas yra būtina prielaida dėl to, kad, tik jam esant, atsiranda *universalus* žmonių bendravimas, todėl, iš vienos pusės, toks reiškinys, kaip „nuosavybės neturinčios“ masės, vienu metu pasirodo visose tautose (visuotinė konkurencija), kurių kiekviena pasidaro priklausoma nuo perversmų kitose tautose, – ir pagaliau lokalinius individus pakeičia *pasauliniai istoriniai*, empiriškai universalūs individai. Be šito 1) komunizmas galėtų egzistuoti tik kaip vietinis reiškinys, 2) pačios bendravimo jėgos negalėtų išsivystyti kaip *universalios*, todėl ir kaip nepakenčiamos jėgos: jos liktų naminių prietarų „aplinkybėmis“, ir 3) bet koks bendravimo išsiplėtimas panaikintų lokalinį komunizmą. Empiriškai komunizmas yra galimas tik kaip viešpataujančių tautų veiksmas, atliktas „iš karto“, vienu metu, o to prielaida yra universalus gamybinės jėgos išsivystymas ir su juo susijusio pasaulinio bendravimo išsivystymas*.

[19] Beje, prielaida to, kad yra gausybė žmonių, gyvenančių *tik* iš savo darbo, – gausybė darbo jėgos, kuri yra atskirta nuo kapitalo arba nuo galimybės bent ribotai patenkinti savo poreikius ir todėl apibūdinama jau ne tik kaip laikinai netenkanti paties šio darbo kaip užtikrinto pragyvenimo šaltinio, bet ir kaip iš viso turinti labai netvirtą padėtį, – to prielaida dėl konkurencijos yra *pasaulinė rinka*. Taigi proletariatas gali egzistuoti tik *pasauline istorine prasme*, kaip kad komunizmas – jo veikimas – apskritai yra galimas tik kaip „pasaulinis istorinis“ egzistavimas; o pasaulinis istorinis individų egzistavimas yra toks jų egzistavimas, kuris yra tiesiogiai susijęs su pasauline istorija.

[18] Komunizmas yra mums ne *būklė*, kuri turi būti sukurta, ne *idealas*, prie kurio turi prisiderinti tikrovė. Komunizmu mes vadiname *tikrąjį* judėjimą, kuris panaikina dabartinę būklę. Šio judėjimo sąlygos kyla iš dabar esančios prielaidos**.

[19] Bendravimo forma, kurią visose ligšiolinėse istorijos pakopose sąlygojo esamos gamybinės jėgos ir kuri savo ruožtu sąlygojo jas, yra *civilinė visuomenė*, kurios prielaida ir pagrindas, kaip matyti jau iš ankstesnio dėstymo, yra paprasta šeima ir sudėtinga šeima, vadinamoji gentinė santvarka; civilinę visuomenę plačiau apibūdina tai, kas pasakyta anksčiau. Jau čia matyti, kad ši civilinė visuomenė yra tikrasis visos istorijos židinytis ir tikroji jos arena, matyti tai, koks absurdiškas yra ankstesnis, tikrųjų santykių nepaisantis istorijos supratimas, kuris tesidomėjo skambiais vadovų ir valstybės veiksmais.

Lig šiol mes daugiausia nagrinėjome tik vieną žmonių veiklos pusę, – *kaip žmonės veikia gamtą*. Antroji pusė, *kaip žmonės veikia žmones*...***

Valstybės kilmė ir valstybės santykis su civiline visuomene****.

* Šis tekstas tęsiamas sekančiame rankraščio puslapyje. Aukščiau jo yra Markso pastaba: „Komunizmas“. Red.

** Rankraštyje ši pastraipa yra Markso įrašyta aukščiau pirmosios šio paragrafo pastraipos. Red.

*** Markso pastaba parašė: „Bendravimas ir gamybinė jėga“. Red.

**** Puslapio pabaiga rankraštyje tuščia. Po to naujame puslapyje pradedamos dėstyti išvados, pagrįstos materialistiniu istorijos supratimu. Red.

**[6. Materialistinio istorijos supratimo išvados:
istorinio proceso perimamumas, istorijos virtimas pasauline istorija,
komunistinės revoliucijos būtinumas]**

[20] Istorija yra ne kas kita, kaip nuosekli kaita atskirų kartų, kurių kiekviena naudoja visų ankstesnių kartų jai perduotas medžiagas, kapitalus, gamybinės jėgas; todėl kiekviena karta, iš vienos pusės, tęsia perimtą veiklą visai pasikeitusiomis sąlygomis, o iš antros – modifikuoja senąsias sąlygas visai pasikeitusia veikla. O tai spekuliatyviai taip iškreipiama, jog atrodo, tartum vėlesnė istorija būtų ankstesnės tikslas, tartum, pavyzdžiui, pagrindinis Amerikos atradimo, tikslas buvęs padėti sukelti prancūzų revoliuciją. Tuo būdu istorija gauna ypatingus savo tikslus ir virsta kažkokiu „asmeniu greta kitų asmenų“ (tokių, kaip „Savimonė“, „Kritika“, „Vienintelis“ ir t. t.). O iš tikrųjų tai, kas nusakoma tokiais žodžiais, kaip ankstesnės istorijos „paskirtis“, „tikslas“, „užuomazga“, „idėja“, yra ne kas kita, kaip abstrakcija iš vėlesnės istorijos, abstrakcija tos aktyvios įtakos, kurią ankstesnė istorija daro vėlesnei.

Kuo labiau išsiplėčia šio vystymosi eigoje atskiros viena kitą veikiančios sferos, kuo labiau tobulėjantis gamybos būdas, bendravimas ir to sąlygojamas gaivališkas darbo pasidalijimas tarp įvairių nacijų naikina pirmąsias atskirų tautybių uždaramą, tuo labiau istorija tampa pasauline istorija. Pavyzdžiui, jei Anglijoje išrandama mašina, kuri atima duoną iš gausybės Indijos bei Kinijos darbininkų ir iš pagrindų pakeičia visą šių valstybių egzistavimo formą, tai šis išradimas tampa pasauliniu istoriniu faktu; visai taip pat cukrus ir kava parodė XIX amžiuje savo pasaulinę istorinę reikšmę tuo, kad dėl Napoleono kontinentinės sistemos susidariusi šių produktų stoka paskatino vokiečius [21] sukilti prieš Napoleoną ir tuo būdu tapo realiu šlovingųjų 1813 metų išsivaduojamųjų karų pagrindu. Iš to išeina, kad šis istorijos virtimas pasauline istorija nėra kažkoks abstraktus „savimonės“, pasaulinės dvasios arba dar kokios nors metafizinės šmėklos veiksmas, o yra visai materialus empiriškai nustatomas faktas, kuriam teikia įrodymų kiekvienas individas, kai jis gyvena, valgo, geria ir rengiasi.

Ligšiolinėje istorijoje taip pat neabejotinai empirinis faktas yra ir tai, kad atskiri individai, plečiantis jų veiklai į pasaulinę istorinę veiklą, vis labiau buvo pavergiami jiems svetimos jėgos (kurios spaudimą jie taip pat vaizdavosi kaip vadinamosios pasaulinės dvasios ir kt. pinkles), kuri darėsi vis masiškesnė ir pagaliau pasireiškė kaip *pasaulinė rinka*. Bet lygiai taip pat empiriškai pagrįsta yra ir tai, kad ši vokiečių teoretikams tokia paslaptinė jėga bus panaikinta, komunistinei revoliucijai nuvertus esamą visuomenės santvarką (apie tai toliau) ir – kas yra tas pat – panaikinus privatinę nuosavybę; tada kiekvienas atskiras individas išsivaduos tokiu pat mastu, kokiu istorija pilnutinai virsta pasauline istorija*. Tai, kad tikras dvasinis individo turtingumas visiškai priklauso nuo jo tikrųjų santykių turtingumo, yra aišku iš to, kas anksčiau pasakyta. Tik tai atskirus individus išvaduoja iš įvairių nacionalinių ir lokalinių varžtų, padeda užmegzti praktinius ryšius su viso pasaulio gamyba (taip pat ir su dvasine) ir įgalina naudotis ta visapusiška viso žemės rutulio gamyba (žmonių kūriniais). *Visapusišką* priklausomybę, tą gaivališką bendros *pasaulinės istorinės* individų veiklos formą, [22] komunistinė revoliucija paverčia kontrole ir sąmoningu viešpatavimu jėgoms, kurios, atsiradusios iš žmonių

* Markso pastaba parašėte: „*Apie sąmonės gamybą*“. Red.

poveikio vieni kitiems, lig šiol jiems atrodė esančios visiškai svetimos ir kaip tokios jiems viešpatavo. Šią pažiūrą vėl galima traktuoti spekuliatyviai idealistiškai, t. y. fantastiškai, kaip „savaiminį giminės prasidėjimą“ („visuomenė kaip subjektas“), vaizduojantis visą gretą vienas paskui kitą einančių ir savitarpyje susijusių individų kaip vieną vienintelį individą, atliekantį savęs gimdymo misteriją. Čia paaiškėja, kad nors individai tiek fiziškai, tiek ir dvasiškai kuria *vienas kitą*, tačiau jie nekuria patys savęs nei šventojo Bruno nesąmonės dvasia, nei „Vienintelio“, „sukurto“ žmogaus prasme.

Pagaliau iš mūsų išvystyto istorijos supratimo gauname dar šiuos rezultatus: 1) besivystydamos gamybinės jėgos pasiekia tokią pakopą, kai atsiranda gamybinės jėgos ir bendravimo priemonės, kurios esamų santykių aplinkybėmis neša vien nelaimės ir yra jau nebe gamybinės, o griauamosios jėgos (mašinos ir pinigai); kartu atsiranda klasė, kuri turi vilkti visus visuomenės sunkumus, nesinaudodama jos gėrybėmis, ir, būdama išstumta iš visuomenės. [23] neišvengiamai ima kuo griežčiausiai prieštarauti visoms kitoms klasėms; ši klasė sudaro daugumą visų visuomenės narių, ir būtent iš jos kyla supratimas, kad reikalinga nuodugni revoliucija; tai – komunistinė sąmonė, kuri, aišku, gali susidaryti ir kitose klasėse, joms supratus anos klasės padėtį; 2) sąlygos, kurios įgalina panaudoti tam tikras gamybinės jėgas, yra tam tikros visuomenės klasės viešpatavimo sąlygos, ir būtent tos klasės, kurios socialinė, iš jos turto valdymo kylanti valdžia visada *praktiškai* idealistiškai pasireiškia atitinkama valstybės forma; todėl kiekviena revoliucinė kova nukreipiama prieš tą klasę, kuri lig tol viešpatavo*; 3) visos ligšiolinės revoliucijos visada palikdavo nepaliestą veiklos pobūdį ir tesiekė kitokio šios veiklos paskirstymo, darbo naujo padalijimo tarp kitų asmenų, o komunistinė revoliucija stoja prieš ligšiolinį veiklos *pobūdį*, pašalina *darbą*** ir panaikina bet kokių klasių viešpatavimą kartu su pačiomis klasėmis, kadangi šią revoliuciją vykdo ta klasė, kuri visuomenėje jau nebelaikoma klase, nebepripažįstama klase, kuri jau išreiškia visų klasių, tautybių ir t. t. suirimą dabartinėje visuomenėje, ir 4) tiek norint padaryti šią komunistinę sąmonę masišką, tiek ir pasiekti patį tikslą, reikia pakeisti daugybę žmonių, ir tai įmanoma padaryti tik praktiniu judėjimu, *revoliucija*; vadinasi, revoliucija reikalinga ne vien todėl, kad jokia kitu būdu negalima nuversti *viešpataujančiosios* klasės, bet ir todėl, kad *nuverčianti* klasė tik revoliucijoje gali nusikratyti visomis senosiomis šlykštinėmis ir įgyti sugebėjimą kurti naują visuomenės pagrindą***.

* Markso pastaba parašėte: „Šie žmonės yra suinteresuoti išsaugoti dabartinę gamybos būklę“. *Red.*

** Toliau rankraštyje išbraukta: „šiuolaikinę veiklos formą, kai viešpatavimas...“ *Red.*

*** Toliau rankraštyje išbraukta: „Nors dėl to, kad revoliucija yra būtina, jau seniai sutinka visi tiek Prancūzijos, tiek Anglijos ir Vokietijos komunistai, šventasis Brunas ramiai tebesvojuoja ir mano, kad „realusis humanizmas“, t. y. komunizmas, keliamas „vieton spiritualizmo“ (kuris iš viso neužima vietos), tik siekiant padaryti jį pagarbos objektu. Ir tada, – tebesvajuoja jis, – „ateis pagaliau išganymas, žemė taps dangumi, o dangus – žeme“. (Teologas vis niekaip negali užmiršti dangaus.) „Tuomet džiaugsmas ir palaima skambės dangiškomis harmonijomis per amžius“ (p. 140). Šventasis bažnyčios tėvas gerokai nustebęs, kai jį užklups paskutiniojo teismo diena, kurią visa tai įvyks, – diena, kurios aušra bus liepsnojančių miestų pašvaistė, – kai tarp šių „dangiškų harmonijų“ pasigirs „Marselietės“ bei „Karmanjolės“ melodija ir būtinai kartu šaudys patrankos, o taktą muš gijlotina; kai nieksinga „masė“ ims staugti ca ira, ca ira ir, pasinaudodama žibinto stulpu¹⁵, <¹⁵ „Marselietė“, „Karmanjolė“, „Ca ira“ – XVIII amžiaus pabaigos buržuazinės prancūzų revoliucijos laikotarpio revoliucinės dainos. Daina „Ca ira“ turėjo priedainį: „Ah! Ca ira, ca ira. Des aristocrates a la lanterne!“ („Kaip viskas sekasi gerai. Aristokratas ant žibinto!“)> panaikins „savimonę“. Šventasis Brunas mažiausiai turi pagrindo piešti sau paguodžiantį „amžinojo džiaugsmo ir palaimos“ paveikslą. Mes atsisakome malonumo aprioriškai konstruoti šventojo Bruno elgesį paskutiniojo teismo dieną. Taip pat sunku pasakyti, ar revoliuciją vykdančius proletarus reikia suprasti kaip substanciją, kaip „masę“, kuri nori nuversti kritiką, ar kaip dvasios „emanaciją“, kuriai dar trūksta konsistencijos, reikalingos Bauerio mintims suvirškinti“. *Red.*

[7. Reziomė apie materialistinį istorijos supratimą]

[24] Taigi šio istorijos supratimo esmė yra ta, kad jis reikalauja nagrinėti tikrąjį gamybos procesą, kaip tik remiantis materialine betarpiško gyvenimo gamyba, ir suprasti su šiuo gamybos būdu susijusią ir jo sukurtą bendravimo formą, tai yra civilinę visuomenę įvairiose jos pakopose, kaip visos istorijos pagrindą; kartu reikia nušviesti civilinės visuomenės veiklą kaip valstybės veiklą, išaiškinti, remiantis civiline visuomene, visus įvairius teorinius sąmonės kūrinis ir formas, religiją, filosofiją, moralę ir t. t. ir t. t., parodyti jų atsiradimo tuo pagrindu procesą, kad tada, žinoma, jau būtų galima nušviesti ir visą procesą kaip visumą (todėl ir šių įvairių jo pusių sąveiką). Šis istorijos supratimas skirtingai nuo idealistinio, neieško kiekvienoje epochoje kokios nors kategorijos, bet visuomet laikosi tikro istorijos *pagrindo*, aiškina ne praktiką idėjomis, bet idėjinės formas – materialine praktika, ir iš to padaro taip pat išvadą, kad visos sąmonės formos ir produktai gali būti sunaikinami ne dvasinės kritikos, ne ištirpdant juos „savimonėje“ arba paverčiant „šmėklomis“, „vaiduokliais“, „keistybėmis“ ir t. t., o tik praktiškai sugriaunant realius visuomeninius santykius, iš kurių yra kilę šie idealistiniai plepalai, – kad ne kritika, o revoliucija yra istorijos, taip pat religijos, filosofijos ir bet kurių kitų teorijų varomoji jėga. Ši koncepcija parodo, kad istorija nesibaigia ištirpdama „savimonėje“ kaip „dvasia iš dvasios“*, bet kad kiekviena jos pakopa jau randa tam tikrą materialų rezultatą, tam tikrą gamybinių jėgų sumą, istoriškai susidariusį žmonių santykį su gamta ir vienas su kitu, randa ankstesnės kartos kiekvienai vėlesnei kartai perduodamą tam tikrą kiekį gamybinių jėgų, kapitalų ir aplinkybių, kurias, iš vienos pusės, naujoji karta nors ir keičia, bet kurios, iš antros pusės, nubrėžia jos pačios gyvenimo sąlygas ir lemia tam tikrą jos vystymąsi, specialų jos pobūdį. Vadinasi, ši koncepcija parodo, kad aplinkybės taip pat [25] kuria žmones, kaip žmonės kuria aplinkybes.

Ta gamybinių jėgų, kapitalų ir socialinių bendravimo formų suma, kurią kiekvienas individas ir kiekviena karta randa kaip kažką duota, yra realus pagrindas to, ką filosofai vaizdavosi kaip „substanciją“ ir kaip „žmogaus esmę“, ką jie dievino ir su kuo kovojo, – realus pagrindas, kuriam veikti ir daryti įtaką žmonių vystymuisi nė kiek nekliudo tai, kad šie filosofai, kaip „savimonė“ ir kaip „Vieninteliai“, prieš jį sukyla. Šios įvairių kartų jau randamos gyvenimo sąlygos lemia ir tai, ar bus periodiškai istorijoje pasikartojantys revoliuciniai sukrėtimai pakankamai stiprūs ar ne, kad galėtų sugriauti visos esamos tikrovės pagrindą; ir jeigu nėra šių materialių visuotinio perversmo elementų, – būtent iš vienos pusės, tam tikrų gamybinių jėgų, iš antros, besiformuojančių revoliucinių masių, sukylančių ne tik prieš atskiras ankstesnės visuomenės sąlygas, bet ir prieš pačią ankstesnę „gyvenimo gamybą“, prieš „visų veiklą“, kuria ji remiasi, – jeigu šių materialių elementų nėra, tai, kaip įrodo komunizmo istorija, praktiniam vystymuisi neturi jokios reikšmės, kad šio perversmo *idėja* jau buvo pareikšta šimtus kartų.

* B. Bauerio posakis. *Red.*

[8. Viso ankstesnio, idealistinio istorijos supratimo, ypač pohegelinės vokiečių filosofijos, nepagrįstumas]

Visas ligšiolinis istorijos supratimas arba visiškai neatsižvelgė į šį tikrąjį istorijos pagrindą, arba telaiė jį antraeilium dalyku, neturintiu jokio ryšio su istoriniu procesu. Laikantis tokio požiūrio, istorija visada turėjo būti rašoma tik pagal šalia jos esantį mastelį, tikroji gyvenimo gamyba – vaizduojamasi kaip kažkas priešistoriška, tuo tarpu tai, kas yra istoriška, – kaip kažkas atitrūkęs nuo kasdieninio gyvenimo, esantis anapus ir ant pasaulio. Tuo pašalinamas iš istorijos žmonių santykis su gamta, o tai sukuria priešingumą tarp gamtos ir istorijos. Todėl ši koncepcija istorijoje tegalėjo įžvelgti politinius vadovų ir valstybės veiksmus ir religines bei apskritai teorines kovas ir, vaizduodama bet kurią istorinę epochą, buvo priversta *priimti tos epochos iliuzijas*. Pavyzdžiui, jei kuri nors epocha vaizduojasi, kad ją lemia grynai „politiniai“ arba „religiniai“ motyvai, – nors „religija“ ir „politika“ tėra tikrųjų jos motyvų formos, – tai jos istorikas priima šią nuomonę. Šių konkrečių žmonių tikrosios savo praktikos „įsivaizdavimas“, jų „vaizdiny“ apie ją virsta vienintele lemiančia ir aktyvia jėga, kuri viešpatauja šių žmonių praktikai ir ją lemia. Jei primityvi indų ir egiptiečių darbo pasidalijimo forma sukelia tų tautų valstybėje ir religijoje kastinę tvarką, tai istorikas tiki, kad kastinė tvarka [26] ir yra ta jėga, kuri sukūrė šią primityvią visuomeninę formą.

Kai prancūzai ir anglai laikosi bent politinės iliuzijos, kuri vis dėlto yra artimiausia tikrovei, vokiečiai sukaliuojasi „grynosios dvasios“ sferoje ir religinę iliuziją paverčia varamąja istorijos jėga. Hegelio istorijos filosofija yra paskutinis, savo „gryniausią išraišką“ pasiekęs visos šios vokiečių istoriografijos vaisius, istoriografijos, kurioje kalbama ne apie tikruosius ir net ne apie politinius interesus, o apie grynąsias mintis. Ši istorijos filosofija vėliau ir šventajam Brunui turi atrodyti kaip eilė „minčių“, kurios viena kitą ryja ir pagaliau išnyksta „savimonėje“*. Dar nuoseklesnis yra šventasis Maksas Štirneris, kuris visiškai nieko nežino apie tikrąją istoriją ir kuris istorinį procesą vaizduojasi tik kaip „riterių“, plėšikų ir šmėklų istoriją, iš kurios vizijų jis, žinoma, tegali išsivaduoti, tik „bedievystės“ padedamas. Ši pažiūra iš tikrųjų yra religinė: ji religinį žmogų daro pirminiu žmogumi, iš kurio kildina visą istoriją, o tikrąją pragyvenimo reikmenų ir paties gyvenimo gamybą pakeičia savo vaizduotėje religine fantazijų gamyba.

Visas šis istorijos supratimas kartu su jo smukimu ir iš to kylančiais abejojimais bei svyravimais tėra *nacionalinis* vokiečių reikalas ir teturi tik *vietinį* interesą Vokietijai; toks, pavyzdžiui, yra pastaruoju metu ne kartą svarstytas svarbus klausimas; kaipgi iš tiesų galima „patekti iš dievo karalystės į žmonių karalystę“, tartum ta „dievo karalystė“ kada nors būtų egzistavusi kur nors kitur, negu vaizduotėje, o didžiai mokyti vyrai nebūtų nuolat gyvenę – patys to nežinodami – „žmonių karalystėje“, į kurią jie dabar ieško kelio, ir tartum mokslinė pramoga, – nes tai yra ne kas kita kaip pramoga, – siekiant išaiškinti kuriozišką šio teorinių dausų karalysčių susidarymo pobūdį; neturėtų, kaip tik atvirkščiai, parodyti, kad jos yra kilusios iš tikrų žemiškų santykių. Apskritai šie vokiečiai visada tesirūpina paversti kiekvieną jau buvusią nesąmonę [27] kokia nors kita išmone, t. y. jie mano, kad visa ši nesąmonė

* Markso pastaba parašėte: „Vadinamoji *objektyvioji* istoriografija kaip tik ir buvo istorinių santykių atitrauktai nuo veiklos nagrinėjimas. Reakcinis pobūdis“. *Red.*

turi kažkokią ypatingą *prasmę*, kurią reikia atskleisti, tuo tarpu tos teorinės frazės yra aiškintinos, remiantis esamais tikraisiais santykiais. Tikrai, praktiškai panaikinti tas frazes, pašalinti šiuos vaizdinius iš žmonių sąmonės tegalima, kaip jau esame sakę, tik sąlygų pakeitimu, o ne teorinėmis dedukcijomis. Pagrindinei žmonių daliai, t. y. proletariatui, šių teorinių vaizdinių nėra, taigi jai nereikia jų ir panaikinti, o jeigu tie žmonės ir turėjo kadaise kokius nors teorinius vaizdinius, pavyzdžiui, religiją, tai aplinkybės jau seniai juos panaikino.

Grynai nacionalinį šių klausimų ir jų sprendimų pobūdį rodo dar ir tai, kad šie teoretikai visai rimtai tiki, jog įvairios chimeros, kaip „dievažmogis“, „Žmogus“ ir t. t., yra vadovavusios atskiroms istorijos epochoms, o šventasis Brunas nueina taip toli, jog teigia, kad tik „kritika ir kritikai darė istoriją“. Ir kai šie teoretikai patys griebiasi istorinių konstrukcijų, jie, nepaprastai skubėdami, peršoka visą praeitį, iš karto pereidami nuo „mongolų“ prie tikrosios „turiningos“ istorijos, būtent prie „Hallische Jahrbücher“ bei „Deutsche Jahrbücher“ istorijos ir prie Hegelio mokyklos virtimo visuotinėmis peštynėmis istorijos. Visos kitos nacijos ir visi tikrieji įvykiai užmiršiami, *theatrum mundi** apribojama Leipcigo knygų muge ir „Kritikos“, „Žmogaus“ bei „Vienintelio“** savitarpio ginčeliais. O jei mūsų teoretikai ir imasi kartais nagrinėti iš tikrųjų istorines temas, pavyzdžiui, XVIII amžiaus istoriją, tai jie pateikia tik vaizdinių istoriją, atitrauktą nuo faktų ir praktinių procesų, kurie sudaro tų vaizdinių pagrindą; bet ir šią istoriją jie dėsto, tik siekdami pavaizduoti šią epochą kaip netobulą pradinę pakopą, kaip dar ribotą tikrosios istorinės epochos, t. y. vokiečių 1840–1844 metų filosofinės kovos epochos pirmtaką. Siekdami užsibrėžto tikslo – parašyti praeities istoriją, kad būtų kuo daugiau išryškinta kokios nors neistorinės asmenybės ir jos fantazijų šlovė, – jie visai nepamini tikrų istorinių įvykių, netgi tikrų istorinių politikos įsikišimų į istorijos raidą, bet užtat pateikia pasakojimą, pagrįstą ne tyrinėjimais, o savavališkais konstrukcijomis ir literatūriniais plepalais, kaip kad yra padaręs šventasis Brunas savo šiandien jau užmirštoje XVIII šimtmečio istorijoje. Šie pasipūtėliai ir pagyrūnai minčių pirkliai, įsivaizduojantys, kad jiems be galo tolimi yra visokie nacionaliniai prietarai, praktiškai yra dar labiau nacionaliniu atžvilgiu riboti, negu aludžių filisteriai, svajojantys suvienyti Vokietiją. Kitų tautų darbų jie nelaiko istoriniais. Jie gyvena Vokietijoje, Vokietija [28] ir Vokietijai. Dainą apie Reiną jie paverčia dvasine giesme ir užkariauja Elzasą bei Lotaringiją, apvogdami ne prancūzų valstybę, o prancūzų filosofiją, germanizuodami ne prancūzų provincijas, o prancūzų mintis. Ponas Venedėjus yra kosmopolitas, palyginus su šventaisiais Brunu ir Maksu, kurie, skelbdami pasaulinį teorijos viešpatavimą, iš tikrųjų skelbia pasaulinį Vokietijos viešpatavimą.

[9. Papildoma Fojerbacho, jo idealistinio istorijos supratimo kritika]

Iš visos šios analizės taip pat matyti, kaip smarkiai klysta Fojerbachas, kai jis („Wigand's Vierteljahrsschrift“, 1845, t. 2), pasinaudodamas apibūdinimu „visuomeninis žmogus“, pasiskelbia komunistu, paversdamas šį apibūdinimą „Žmogaus“

* – pasaulio scena. *Red.*

** – t. y. B. Bauerio, L. Fojerbacho ir M. Štirnerio. *Red.*

predikatu ir manydamas, kad žodį „komunistas“, kuris esamame pasaulyje reiškia tam tikros revoliucinės partijos šalininką, vėl galima paversti plika kategorija. Visa savo dedukcija dėl žmonių santykio vienas su kitu Fojerbachas teįrodinėja, kad žmonės yra reikalingi ir *visada buvo reikalingi* vienas kitam. Jis nori įtvirtinti sąmonėje šį faktą, vadinasi, kaip ir kiti teoretikai, jis tenori, kad būtų teisingai įsisaūmonintas tam tikras *esamas* faktas, o tikras komunistas siekia panaikinti šią esamybę. Be to, mes visiškai pripaįžstame, kad Fojerbachas, siekdamas įsisaūmoninti kaip tik šį faktą, eina taip toli, kaip iš viso gali eiti teoretikas, nenustodamas buvęs teoretiku ir filosofu. Tačiau būdinga, kad šventieji Brunas ir Maksas tikrajį komunistą tuoj pakeičia Fojerbacho komunisto vaizdiniu; iš dalies jie tai daro jau todėl, kad ir su komunizmu galėtų kovoti kaip su „dvasia iš dvasios“, kaip su filosofine kategorija, kaip su lygiu priešininku, o šventasis Brunas tai daro, vadovaudamasis ir pragmatiniais interesais.

Kaip pavyzdį, kuris rodo esamybės pripaįžinimą ir kartu jos nesupratimą, – tai Fojerbachui dar yra bendra su mūsų priešininkais, – priminsime tą „Ateities filosofijos“ vietą, kur jis įrodinėja, kad daikto arba žmogaus būtis kartu yra ir jo esmė, kad tam tikros gyvulio arba žmogaus egzistavimo sąlygos, gyvenimo būdas ir veikla yra tai, kas patenkina jo „esmę“. Į kiekvieną išimtį čia aiškiai žiūrima kaip į nelaimingą atsitiktinumą, kaip į nenormalumą, kurio negalima pakeisti. Taigi jei milijonai proletarų anaip tol nėra patenkinti savo gyvenimo sąlygomis, jeigu jų „būtis“ [29] net mažiausiai neatitinka jų „esmės“, – vadinasi, pagal minėtą vietą, tai yra neišvengiama nelaimė, kurią, esą, reikia ramiai kęsti. Tačiau šie milijonai proletarų arba komunistų mano visai kitaip ir ilgainiui tai įrodys, kada jie praktiškai, revoliucijos būdu suderins savo „būtį“ su savo „esme“. Todėl panašiais atvejais Fojerbachas niekada nekalba apie žmogaus pasaulį, o kiekvieną kartą gelbstisi, pabėgdamas į išorinės gamtos sritį, ir, be to, *tokios* gamtos, kuri dar nėra pajungta žmonių viešpatavimui. Tačiau kiekvienas naujas išradimas, kiekvienas naujas pramonės žingsnis į priekį nuo šios srities atplėšia vis naują gabalą, ir tuo būdu dirva, kurioje auga pavyzdžiai panašiems Fojerbacho teiginiams, kaskart mažėja. Apsiribosime vienu teiginiu: žuvies „esmė“ yra jos „būtis“, vanduo. Upės žuvies „esmė“ yra upės vanduo. Tačiau šis vanduo nustoja buvęs jos „esmė“, jis tampa jau nebetinkama aplinka jai gyventi, kai tik ši upė bus pajungta pramonei, kai tik ji bus užteršta dažomosiomis medžiagomis ir kitokiomis atliekomis, kai tik ją pradės vagoti garlaiviai, kai tik jos vanduo bus nuleistas į kanalus, kur iš žuvies galima atimti jos gyvenimo aplinką, tiesiog nustojus tiekti vandenį. Visų panašių prieštaravimų paskelbimas neišvengiamu nenormalumu iš esmės nesiskiria nuo tos paguodos, kurią šventasis Maksas Štirneris teikia nepatenkintiesiems, sakydamas, kad šis prieštaravimas yra jų pačių prieštaravimas, ši bloga padėtis – jų pačių bloga padėtis, ir šiuo atveju jie gali arba, tai žinodami, nusiraminti, arba paslėpti savyje savo nepasitenkinimą, arba fantastiniu būdu sukelti maištą prieš šią padėtį. Taip pat maža tesiskiria ši Fojerbacho koncepcija ir nuo šventojo Bruno priekaišto: šios nelemtos aplinkybės kylančios iš to, kad tie, kuriuos ištiko nelaimė, įklimpo „substancijų“ mėšle, nepasiekė „absoliutinės savimonės“ ir nepaįžino šių blogų santykių kaip dvasios iš savo dvasios.

[C]

1. Viešpataujančioji klasė ir viešpataujanti sąmonė.**Kaip susidarė Hegelio vaizdinys apie dvasios viešpatavimą istorijoje**

[30] Viešpataujančiosios klasės mintys kiekvienoje epochoje yra viešpataujančios mintys, vadinasi, ta klasė, kuri yra viešpataujanti *materialinė* visuomenės jėga, kartu yra ir jos viešpataujanti *dvasinė* jėga. Klasė, turinti savo žinioje materialinės gamybos priemones, kartu turi ir dvasinės gamybos priemones, todėl dažniausiai jai yra pajungtos mintys tų, kurie neturi dvasinės gamybos priemonių. Viešpataujančios mintys yra ne kas kita, kaip idealinė viešpataujančių materialinių santykių išraiška, kaip mintimis išreikšti viešpataujantys materialiniai santykiai; taigi jos yra idealinė išraiška tų santykių, kurie ir padaro šią vieną klasę viešpataujančią, vadinasi, tai yra jos viešpatavimo mintys. Individai, sudarantys viešpataujančiąją klasę, turi, be kita ko, ir sąmonę, ir todėl jie mąsto; kadangi jie viešpatauja būtent kaip klasė ir nulemia visą tam tikros istorinės epochos apimtį, tai, savaime suprantama, jie tai daro visose jos srityse, vadinasi, viešpatauja ir kaip mąstytojai, kaip minčių gamintojai, reguliuoja savo meto minčių gamybą ir paskirstymą; ir tai reiškia, kad jų mintys yra epochos viešpataujančios mintys. Pavyzdžiui, šalyje, kur tam tikru metu dėl viešpatavimo varžosi karaliaus valdžia, aristokratija ir buržuazija, vadinasi, kur viešpatavimas yra padalytas, ten viešpataujanti mintis yra valdžių suskirstymo teorija, kuri ir paskelbiama „amžinu įstatymu“.

Darbo pasidalijimas, kuris, kaip mes jau anksčiau (p. [15–18])* nustatėme, yra viena pagrindinių ligšiolinės istorijos jėgų, dabar pasireiškia ir viešpataujančiojoje klasėje kaip dvasinio ir [31] materialinio darbo pasidalijimas, tad šioje klasėje viena jos dalis veikia kaip šios klasės mąstytojai (tai yra jos aktyvūs teoretizuojantys ideologai, kurie šios klasės iliuzijų apie save pačią kūrimą daro pagrindiniu savo pragyvenimo šaltiniu), tuo tarpu kiti į šias mintis ir iliuzijas žiūri pasyviau, kaip jų priėmėjai, nes iš tikrųjų jie yra aktyvieji šios klasės nariai ir turi mažiau laiko kurti iliuzijas ir mintis apie save. Toks šios klasės suskilimas gali išsivystyti net į tam tikrą abiejų dalių priešingumą ir nesantaiką, tačiau ta nesantaika savaime išnyksta bet kurios praktinės kolizijos atveju, kai gresia pavojus pačiai klasei, kai išnyksta net regimybė, kad viešpataujančios mintys nesančios viešpataujančiosios klasės mintys ir kad jos turinčios jėgą, skirtingą nuo šios klasės jėgos. Revoliucinių minčių buvimas tam tikroje epochoje jau rodo esant revoliucinę klasę, apie kurios prielaidas tai, kas reikalinga, jau pasakyta anksčiau (p. [18–19, 22–23])**.

Tačiau kai, nagrinėjant istorijos eigą, viešpataujančiosios klasės mintys atskiriamos nuo pačios viešpataujančiosios klasės, kai jos padaromos savarankiškomis, kai, neatsižvelgiant į tų minčių gamybos sąlygas ir jų gamintojus, pasitenkinama teigimu, kad tam tikroje epochoje viešpatavo vienokios ar kitokios mintys, kai tuo būdu visai išleidžiamas iš akių tų minčių pagrindas – individai ir istorinės aplinkybės, – tai galima, pavyzdžiui, pasakyti, kad aristokratijos viešpatavimo laikotarpiu viešpatavo garbės, išlikimybės ir t. t. sąvokos, o buržuazijos viešpatavimo laikotarpiu – laisvės, lygybės ir t. t. sąvokos. Paprastai pati viešpataujančioji klasė susikuria tokias iliuzijas. Šis istorijos supratimas, būdingas – daugiausia pradedant nuo XVIII šimtmečio – visiems istorikams, būtina susiduria su [32] tokiu reiški-

* Žr. šio leidinio 27–31 p. *Red.*** Žr. šio leidinio 31–32, 33–34 p. *Red.*

niu, kad ima viešpatauti vis abstraktesnės mintys, t. y. mintys, kurios vis labiau įgauna visuotinumą formą. Mat, kiekviena nauja klasė, kuri ateina prieš ją viešpatavusios klasės vėton, jau savo tikslui pasiekti turi savo interesą vaizduoti kaip bendrą visų visuomenės narių interesą, t. y., kalbant abstrakčiai, suteikti savo mintims visuotinumą formą, vaizduoti jas kaip vienintele protingas, visuotinai reikšmingas. Revoliuciją vykdančioms klasėms iš pat pradžių veikia – jau vien dėl to, kad ji stoja prieš kitą klasę, – ne kaip klasė, bet kaip visos visuomenės atstovė; ji pasireiškia kaip visa visuomenės masė prieš vienintelę viešpataujančiąją klasę*. Taip esti todėl, kad iš pradžių jos interesas tikrai dar tebėra daugiau ar mažiau susijęs su bendru visų kitų neviešpataujančių klasių interesu, ligtoliniams santykiams spaudžiant, dar negalėjęs išsivystyti į atskirą atskiros klasės interesą. Todėl daugeliui individų iš kitų neimančių viešpatauti klasių šios klasės pergalė taip pat yra naudinga, bet tik tuo atveju, jeigu ji įgalina šiuos individus pakilti į viešpataujančiosios klasės gretas. Prancūzų buržuazijai nuvertus aristokratijos viešpatavimą, daugeliui proletarų dėl to atsirado galimybė pakilti aukščiau proletariato, bet tik virstant buržuja. Todėl kiekviena nauja klasė įtvirtina savo viešpatavimą platesniu pagrindu už tą, kuriuo rėmėsi iki jos viešpatavusi klasė; užtat vėliau ir priešingumas tarp neviešpataujančios klasės ir šiuo metu viešpataujančios klasės pasidaro juo aštresnis ir gilesnis. Abi šios aplinkybės sąlygoja tai, kad neviešpataujančios klasės kova prieš šią naują viešpataujančiąją klasę savo ruožtu reiškia dar griežtesnį, dar radikalesnį ligtolinę visuomenės santvarkos paneigimą, negu [33] tai galėjo padaryti visos ankstesnės viešpatauti siekusios klasės.

Žinoma, visa ši regimybė, kad tam tikros klasės viešpatavimas esąs tik tam tikrų minčių viešpatavimas, savaime išnyks, kai tik klasių viešpatavimas iš viso nustos buvęs visuomenės santvarkos forma, vadinasi, kai nebus reikalo atskirą interesą vaizduoti kaip visuotinį arba „visuotinybę“ kaip viešpataujančią.

Atskyrus viešpataujančias mintis nuo viešpataujančių individų, o visų pirma – nuo santykių, kurie kyla iš tam tikros gamybos būdo pakopos, ir tuo būdu padarius išvadą, kad istorijoje visuomet viešpatauja mintys, darosi labai lengva abstrahuoti iš šių įvairių minčių „tiesiog mintį“, idėją ir t. t. kaip viešpataujančią istorijoje ir tuo būdu visas šias pavienes mintis ir sąvokas pateikti kaip istorijoje besivystančios sąvokos „savęs apibrėžimus“. Tuomet yra visai natūralu, kad visi žmonių santykiai gali būti išvedami iš žmogaus sąvokos, iš įsivaizduojamo žmogaus, iš žmogaus esmės, iš *Žmogaus*. Tai ir darė spekuliatyvinė filosofija. „Istorijos filosofijos“ pabaigoje Hegelis pats prisipažįsta, kad jis „nagrinėjo vien sąvokos pažangų judėjimą“ ir istorijoje pavaizdavo „tikrąją teodicėją“ (p. 446). Ir dabar vėl galima grįžti prie „sąvokos“ gamintojų, prie teoretikų, ideologų ir filosofų, ir padaryti išvadą, kad filosofai, mąstytojai kaip tokie, nuo senų senovės viešpatavę istorijoje; tai išvada, kurią, kaip matėme, jau yra padaręs Hégelis.

Taigi visas triukas, kuriuo įrodinėjamas aukščiausias dvasios viešpatavimas istorijoje (Štirnerio hierarchija), padaromas šiais trimis būdais.

[34] Nr. 1. Dėl empirinių priešasčių, empirinėmis sąlygomis ir kaip materialių individų viešpataujančių žmonių mintis reikia atskirti nuo pačių šių viešpataujančių individų ir tuo pripažinti minčių arba iliuzijų viešpatavimą istorijoje.

* Markso pastaba parašėte: „(Visuotinumą atitinka: 1) klasė contra [prieš] luomą, 2) konkurencija, pasaulinį bendravimą ir t. t., 3) didelį viešpataujančiosios klasės narių skaičių, 4) bendrų interesų iliuziją (pradžioje ši iliuzija yra teisinga), 5) ideologų apsigavimą ir darbo pasidalijimą“. Red.

Nr. 2. Šį minčių viešpatavimą reikia tam tikru būdu sutvarkyti, įrodyti, kad tarp viena po kitos einančių viešpataujančių minčių yra kažkoks mistinis ryšys. Tai pasiekama žiūrint į jas kaip į „sąvokos savęs apibrėžimus“ (tai galima dėl to, kad šios mintys savo empiriniu pagrindu tikrai yra viena su kita susijusios ir kad, imant jas vien kaip mintis, jos tampa savęs atskyrimais, mąstymo daromais skirtumais).

Nr. 3. Siekiant pašalinti mistinį šios „save apibrėžiančios sąvokos“ pavidaļą. Ji pavėrčiama asmeniu – „Savimone“ – arba, norint pasirodyti tikru materialistu, – eile asmenų, atstovaujančių istorijoje „sąvokai“, – „mąstančiaisiais“, „filosofais“, ideologais, kurie vėl apibrėžiami kaip istorijos kūrėjai, kaip „sargų taryba“, kaip viešpataujantieji*. Taip iš istorijos pašalinami visi materialistiniai elementai, ir dabar ramiai galima atleisti vadžias ir duoti laisvę savo spekuliatyviniam žirgui.

Šį istorinį metodą, kuris viešpatavo Vokietijoje, ir priežastį, dėl kurios jis viešpatavo pirmiausia ten, reikia išvesti iš jo sąryšio su ideologų iliuzijomis apskritai, – pavyzdžiui, su teisininkų, politikų (įskaitant ir praktinius valstybės veikėjus) iliuzijomis, – iš dogminių šių vyrų svajonių ir iškraipymų, kuriuos labai paprastai paaiškina jų praktinė padėtis gyvenime, jų profesija ir esamas darbo pasidalijimas.

[35] Nors kasdieniniame gyvenime net kiekvienas shopkeeper** – puikiai sugeba atskirti tai, kuo žmogus dedasi, nuo to, kas jis iš tikrųjų yra, mūsų istoriografija dar nepasiekė šio trivialaus pažinimo. Ji tiki kiekvienos epochos žodžiais, tiki tuo, ką ši apie save besakytų ir beįsivaizduotų.

K. Marksas ir F. Engelsas. *Vokiečių ideologija*. V., 1974, p. 16–42. Vertė A. Kanapėcas. Versta iš K. Marx, F. Engels. *Die deutsche Ideologie*. Berlin, 1957.

Pagrindiniai Marxo ir Engelso darbai

Marx K., Engels F. *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* (1845) [Šventoji šeima]; Engels F. *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (1845) [Darbininkų klasės padėtis Anglijoje]; Marx K., Engels F. *Die deutsche Ideologie* (1846) [Vokiečių ideologija]; Marx K. *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons* (1847) [Filosofijos skurdas. Atsakymas Prudonui]; Marx K., Engels F. *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848) [Komunistų partijos manifestas]; Marx K. *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850* (1850) [Klasių kova Prancūzijoje 1848–1850 m.]; Engels F. *Der deutsche Bauernkrieg* (1850) [Valstiečių karas Vokietijoje]; Marx K. *Der achtzehnte Braumaire des Louis Bonaparte* (1852) [Luji Bonaparto Briumerio aštuonioliktoji]; Marx F. *Zur kritik der Politischen Ökonomie. Erstes Heft* (1859) [Dėl politinės ekonomijos kritikos. Pratarinė]; Engels F. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1886) [Ludvigas Fojerbachas ir klasikinės vokiečių filosofijos pabaiga]; Engels F. *Die preussische Militärfrage und die deutschen Arbeiterparteien* (1865) [Prūsų militarizmas ir vokiečių darbo partijos]; Marx K. *Das Kapital* (1867) [Kapitalas]; Engels F. *Dialektik der Natur* (1873) [Gamtos dialektika]; Engels F. *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)*, 1876) [Anti-Diuringas]; Engels F. *Socialisme utopique et socialisme scientifique* (1880) arba *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1883) [Socializmo išsivystymas iš utopijos į mokslą]; Marx K. *Enthüllungen über den Kommunisten-Prozess zu Köln* (1853, 1885) [Kelno komunistų bylos demaskavimas]; Engels F. *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (1884) [Šeimos, privatinės nuosavybės ir valstybės kilmė]; Marx K. *Das Kapital (Band II)*, 1885) [Kapitalas, t.II];

* Markso pastaba parašėte: „Žmogus kaip toks = „mąstanti žmogaus dvasia“. Red.

** krautuvininkas. Red.

Interpretatoriai ir kritikai

Marxo pavardė Vakarų kritikų tarpe nesukelia tokios akivaizdžios atmetimo reakcijos kaip buvusiose vadinamosiose Rytų bloko šalyse. Garsi yra socialinių ir kultūros reiškinių kritikos kryptis – vadinamoji *Frankfurto mokykla*. Jos atstovai Maxas Horkheimeris (1895–1973), Theodoras Adorno (1903–1969), Walteris Benjaminas (1892–1940), Herbertas Marcuse (1898–1979), Jūrgenas Habermasas (g.1929) rėmėsi marksistiniais sąmonės analizės principais, keldami susidomėjimą ankstyvaisiais Marxo raštais. Kita vertus, ši mokykla oponavo Marxo materialistiniam istorijos supratimui, nuvertinančiam sąmonės vaidmenį žmonių gyvenime ir skatinančiam naivų bei dogmatinį pozityvizmą.

Marxo filosofija laikoma vos ne įtakingiausia pastarojo pusantro šimto metų laikotarpio filosofine doktrina¹. Taip Marxo filosofiją įvertino žinomas Kanados filosofas Charles Tayloras interviu BBC televizijai. Pripažindamas, kad marksizmas yra visų pirma aiškinimo teorija, Tayloras labiau pabrėžia Marxo koncepciją kaip išsilaisvinimo doktriną. Žmogus išsilaisvina tobulindamas savo galią gamtai, o klasių kovą ir susvetimėjimą, Tayloro manymu, Marxas vertinęs kaip tragišką būtinumą. Visuomeninis darbo pasidalijimas priverčia žmogų susvetimėti. Tačiau vėlyvasis kapitalizmas pasiekia tokį gamtos apvaldymo lygį, kad žmogus pajėgia pažaboti susvetimėjusias socialines jėgas. Todėl beklasėje visuomenėje žmogus gali atskleisti ir realizuoti klasinės visuomenės frustruojamas jo galias. Tai ir daro Marxo teoriją turtingą palyginti su kitomis socialinėmis teorijomis, baigia mintį Tayloras².

Net nuoseklus Marxo koncepcijos kritikas Jonas Elsteris (g.1940) pripažįsta, jog jo „tikslai buvo garbingi ir išlaisvinamieji: individų savirealizacija, individų lygybė“. *Kas gyva ir kas mirę Marxo filosofijoje?* – klausia Elsteris, sekdamas Croce's knygos pavadinimu *Kas gyva ir kas mirę Hegelio filosofijoje?* Mirusi, anot Elsterio, yra mokslinio socializmo idėja. Jokia politinė teorija negali, anot Elsterio, apsieiti be vertybių ir ištiesai remtis tik geležiniu būtinumu veikiančiais istorijos dėsniais. Neegzistuoja joks intelektualiai patikimas argumentas, įrodantis, kad istorija yra progresyvi ir kad šį modelį galima rasti praeityje ir ekstrapoliuoti ateičiai. Jau vien atominio karo galimybės idėja paneigia bet kokio apriorinio ekstrapoliavimo galimybę. Elsteris taip pat polemizuoja su bet kuria makroistorine koncepcija, neigiančia individo vaidmenį istorijos procese. „Individo veiksmas gali mažiau ar daugiau veikti istoriją priklausomai nuo jo vietos socialinių santykių tinkle“³, – sako Elsteris. Mokslinis socializmas taip pat neišsprendžia vertybių problemos. Arba istorijos dėsniai veikia su tokiu geležiniu būtinumu, kad politiniai veiksmai nieko nebegali pakeisti – komunizmas ateis pats ir be propagandos, be vadovavimo masėms bei jų veiksmų; arba, atmetus šį požiūrį, politinis veiksmas turi remtis kokiomis nors vertybėmis. Galima manyti, kad komunizmas, nors ir neišvengiamas, yra nepagei-

¹ Taylor Ch. *Marxist Philosophy // Men of Ideas*. London, 1978, p. 44.

² Ten pat, p. 45.

³ Elster J. *Introduction to Karl Marx*. Cambridge, 1986, p. 189.



Marxas kaip Prometėjas.

daujamas, ir bandyti kiek galima labiau stabdyti jo priartėjimą. Jeigu komunizmas yra laukiamas, iškyla, anot Elsterio, vertybių problema. Marxo teiginys, kad individo veiksmo prasmė *sumažinti ir palengvinti gimdymo kančias* kelia klausimą, kuo grindžiamas pasirinkimas tarp trumpo prievartinio ir ilgesnio, labiau taikaus gimdymo? Koks principas įgalina pasirinkti tarp šių dviejų alternatyvų? Ar rinkimasis yra grynai utilitarinis, ar vis dėlto susijęs su žmogaus teisėmis? Bet kokiam politiniam veiksmui, pasak Elsterio, būtinas netikrumas ir moralinė atsakomybė, o teorija, tai neigianti, rodo intelektualinę pasipūtimą ir moralinę aklumą.

Taip pat miręs, anot Elsterio, yra dialektinis materializmas, labiausiai siejamas su Friedricho Engelso vardu. Mirusi teleologijos ir funkcionalizmo doktrina. Marso istorijos samprata liudija paradoksalią teleologinio ir mokslinio (deterministinio) mąstymo derinimą. Teleologinis aiškinimas ieško grįžtamųjų ryšių: tikslas aiškina priemones jam pasiekti. Mokslas padarinius aiškina priežastimis. Bandant derinti teleologiją ir determinizmą, rašo Elsteris, būtina suponuoti dieviškojo subjekto egzistavimą. Leibnizui, pavyzdžiui, istorija turi ir tikslą, ir kūrėją. Hegelis buvo giriamas už tai, kad jis istoriją paaiškino be subjekto. Tačiau jis neišvengęs istorijos tikslo postulavimo, tarsi tikslas galėtų turėti prasmę be subjekto, kuriam jis yra skirtas. Ši Hegelio nuostata paveikusi daugelį Marso koncepcijos momentų. Veikalas *Vokiečių ideologija* yra antiteleologiškas. Ekonominiuose raštuose Marzas grįžta prie savo ankstyvųjų raštų hegelizmo ir tvirtina, kad istorijos tikslas – vesti žmoniją per susvetimėjimą ir klasių konfliktą komunizmo link, nes visiška vienybė negali būti pasiekta kitaip kaip tik laikinai ją praradus. Taip žmonija, pastebi Elsteris, tampa antindividualiu veikiančiuoju asmeniu, laikinai atidedančiu savo suklestėjimą.

Mirusi taip pat, anot Elsterio, yra Marso ekonominė teorija (išskyrus techninių pokyčių teoriją), gamybinių jėgų ir gamybinių santykių koncepcija.

O kokios Marso išvalgos, Elsterio supratimu, išliko gyvos iki šiol? Išlikęs dialektinis metodas, perimtas iš Hegelio *Logikos* ir *Dvasios fenomenologijos*. Išlikusios gyvos susvetimėjimo, išnaudojimo, klasinės sąmonės, ideologijos doktrinos. Taip pat likusi gyva techninių pokyčių išvalga, išdėstyta Marso veikale *Kapitalas*. Elsterio pastebėjimu, Marso susvetimėjimo doktrina turi omenyje ne žmoniją, o individą, jo savirealizaciją. Ji pagrįsta etiniu individualizmu. Marzas pripažino kapitalizmo laimėjimus mokslo ir kultūros srityje, tačiau pastebėjo, kad tai pasiekta daugumos individų galimybės save realizuoti praradimu. Marzas, anot Elsterio, rašęs apie gerą žmogaus gyvenimą tarsi sekdamas Aristotelium. Geras gyvenimas – tai ypatingų žmogaus savybių, jo kūrybinių galių realizavimas. Ši Marso idėja kartojasi kai kuriose šiuolaikinėse socialinio teisingumo bei socialinės kritikos koncepcijose.

Griežčiausiai Marso istorinę koncepciją kritikavo Popperis knygoje *Istoricizmo skurdas* bei *Atvira visuomenė ir jos priešai*. Marso istorinį materializmą jis laiko klasikiniu istoricizmo tradicijos pavyzdžiu. Jis kritikavo ir Hegelio istoricizmą. Tačiau Marso istoricizmą jis vertino kur kas įvairiaprasmiškiau. Jo manymu, Marso socialinis metodas formavosi polemizuojant su Johno S. Millio (1806–1873) psychologizmu. Millio metodologiniam psychologizmui, t. y. manymui, jog socialinę teoriją galima iš principo redukuoti į socialinę psichologiją, Marzas priešpriešinę sampratą socialinio mokslo, netapatino su psichologija. Popperio manymu, tai rimčiausias Marso sociologijos aspektas, įgalinęs pažvelgti į visuomenę kaip į socialinių institutų darinį, o ne motyvų raiškos lauką. Kita vertus, Popperis polemizuoja su Marso socialinio pažinimo sampratos prielaidomis. Marso istoricizmas prasideda, anot filosofo, tada, kai jis į socialinį mokslą ima žiūrėti kaip į visuomenės ekonominių santykių istorijos tyrimą, ieškodamas jame istorinės pranašystės prielaidų. Marzas, pasak Popperio, nevertinęs dvasinio gyvenimo svarbos, jis netgi linkęs traktuoti Marso *laisvės karalystės* viziją (žmogaus išsilaisvinimą iš materialinių varžtų) kaip idealistinę. Tačiau Marso sociologinio determinizmo prielaida suponavo mintį, jog socialinius santy-

kius įmanu tirti tiek, kiek jie susiję su gamybos procesu, o mokslinis istorijos numatymas esąs galimas tik tada, kai visuomenė nulemta jos praeities. Tokia samprata, anot Popperio, įgalina manyti, kad iš visų mokslų būtent socialiniams mokslams leista įgyvendinti seną žmonijos svajonę – išpėti ateities paslaptį. Socialinis tyrinėtojas tampa panašus į pranašą, skelbiantį artėjant audrą, galinčią pakeisti laivo kursą, ir patariantį jo keleiviams, kurioje pusėje saugiausia būti.

Tokia nuostata, anot Popperio, atpalaiduojanti nuo įtemptos moralinės atsakomybės. Popperis kritikuoja Marxą ne vien už tai, kad šis bandęs pranašauti istorijos raidą ir kad toji pranašystė neišsipildė. Pavojingiau, anot Popperio, buvo tai, kad jis įtikino daugelį inteligentų, jog socialinė pranašystė esąs mokslinis socialinių problemų tyrimo metodas. Jo manymu, „Marxas atsakingas už tai, kad istoricistinis metodas nualino mintis tų, kurie norėjo pagreitinti atviros visuomenės tapsmą“⁴. Marxas, anot Popperio, nesupratęs *laisvės paradokso*. Jis suabsoliutino ekonominių procesų reikšmę socialinėms problemoms spręsti. Jo koncepcijoje realios jėgos buvo ekonominės jėgos ir ekonominiai santykiai. Marxo politinė programa buvusi pernelyg skurdi. Gimstant naujai visuomenei, politika tegalėjusi „pagreitinti gimdymą ir sumažinti kančias“. Teigdamas ekonominės jėgos dominavimą politinės jėgos atžvilgiu, Marxas, anot Popperio, neižvelgė didžiausio potencialaus pavojaus žmonių laisvei. Jo naivus manymas, jog beklasėje visuomenėje valstybė nunyks, pasak Popperio, liudija, jog Marxas „niekada nesupratęs laisvės paradokso ir tos funkcijos, kurią valstybės valdžia gali ir turi atlikti, tarnaudama laisvei ir humanizmui“⁵. Teisės sistema gali būti paversta galingu save saugančiu institutu. Tačiau marksistai praktikai, Popperio pastebėjimu, niekada originaliosios Marxo koncepcijos aiškiai nepaneigę, niekada iš esmės ja nesirėmė. Turėdami galimybę veikti, jie naudojosi politine valdžia ekonomikai kontroliuoti. Nekontroliuojami liko tik patys valdantieji. Teorija, kuri tvirtina, kad valstybės valdžios problema nėra reali problema, neišvengiamai hipertrofuoja valstybės galią. Marksistai neišsivaizdavo, jog politinė valdžia gali būti pavojinga.

Marxas Lietuvoje

Marksizmo tradiciją galima skirstyti į rytietiškąją ir vakarietiškąją. Rytietiškoji labiau pabrėžia ideologinę Marxo istorinio materializmo pusę, ieško sąsajų su Lenino darbais bei jo užmoju pritaikyti teoriją praktiniams poreikiams. Vakarietiškojo tipo marksizmas – tai mokslo metodologija ir socialinės kritikos teorija. Lietuvoje buvo susiformavęs ir rytietiškas marksizmas (Genrikas Zimanas, Mykolas Burokevičius ir kt.), tačiau vyravo vakarietiškosios pakraipos marksizmas, vadinamoji Eugenijaus Meškausko (1909–1997) mokykla⁶. Apie istorinį materializmą daugiausia rašė Albinas Lozuraitis bei Justinas Karosas.

⁴ Popper K. R. *The Open Society and its Enemies*. Princeton, 1950, p. 275.

⁵ Ten pat, p. 316.

⁶ Žr. *Metodologiniai marksistinės filosofijos bruožai*. V., 1981.

Bibliografija

Bibliografijos

- Bravo G. M. *Marx e Engels in lingua italiana, 1848–1960*. Milano, 1962.
 Drahn E. *Marx Bibliographie: ein Lebensbild Karl Marx in biographisch-bibliographischen Daten*. Charlottenburg, 1920.

Monografijos, straipsniai

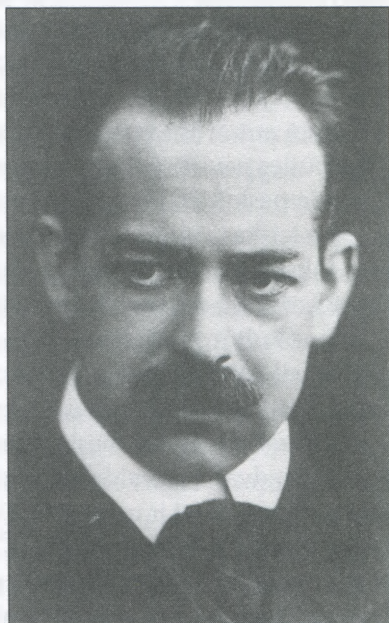
- Althusser L. *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*. London, 1977.
 Althusser L. *Pour Marx*. Paris, 1980.
 Althusser L. *For Marx*. London, 1979.
 Avineri Sh. *Marx's Socialism*. New York, 1973.
 Avineri Sh. *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge, 1968.
 Barth H. *Wahrheit und Ideologie*. Zurich, 1945.
 Barth H. *Truth and Ideology*. Berkeley, 1976.
 Berlin I. *Karl Marx: his Life and Environment*. Oxford, 1978.
 Block M. *Marxism and Anthropology: the History of a Relationship*. Oxford, 1983.
 Carr E. H. *Karl Marx: a Study in Fanaticism*. London, 1934.
 Carver I. *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge, 1991.
 Cohen G. A. *Karl Marx's Theory of History: a Defence*. Princeton, 1978.
 Cohen G. A. *Marx, Justice and History*. Princeton, 1980.
 Croce B. *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*. 1915.
 Derrida J. *Marx en jeu*. Paris, 1997.
 Derrida J. *Specters of Marx: the State of the Debt, the Work of Mourning and the new International*. New York, London, 1994.
 Elster J. *Introduction to Karl Marx*. Cambridge, 1986.
 Elster J. *Making Sense of Marx*. Cambridge, 1985.
 Fromm E. *Beyond the Chains of Illusion: my Encounter with Marx and Freud*. London, 1962.
 Fromm E. *Marx's Concept of Man*. New York, 1966.
 Giddens A. *Capitalism and Modern Social Theory: an Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. Cambridge, 1996.
 Giddens A. *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Berkeley, 1981.
 Kamenka E. *The Ethical Foundations of Marxism*. London, 1972.
 Kolakowski L. *Main Currents of Marxism: its Origin, Growth and Dissolution*. Oxford, 1981.
 Lefebvre H. *Marx, sa vie, son oeuvre, avec un expose de sa philosophie*, Paris, 1964.
 Löwith K. *Max Weber and Karl Marx*. London, 1982.

Mazlish B. *The Meaning of Karl Marx*. New York, Oxford, 1984.
Popper K. R. *The Open Society and its Enemies*. Princeton, 1950.
Tagliacozzo G. *Vico and Marx: Affinities and Contrasts*. New Jersey, London, 1983.
Williams H. *Marx*. Dinbych, 1990.

6. Istorija kaip kultūrų kaita: Oswaldas Spengleris (1880–1936)

Oswaldas Spengleris savo garsiąją knygą *Vakarų saulėlydis* (*Der Untergang des Abendlandes*) išleido 1918 metais. Pataisytas ir pakartotinis pirmojo tomo leidimas pasirodė 1923 metais. Ant rasis tomas pasirodė metais anksčiau negu pirmasis – 1922. Pats Spengleris nurodo, jog sumanymas parašyti šią knygą jam kilo 1911 metais, apmąstant iškilusią pasaulinio karo grėsmę. Jis ieškojęs kelių šimtmečių Europos istorijoje nuorodų į galimą perspektyvą. Tačiau veikalas pranaksta laikiną pranašystę. Ši knyga – tai dar vienas bandymas suprasti visuotinės istorijos raidą. Nė vienas istorijos fragmentas, tvirtino Spengleris, negali būti suprastas, kol neatskleista visuotinės istorijos paslaptis¹.

Istorija Spengleriui neatrodo turinti vieningą planą. Ji nerealizuojanti apvaizdos sumanymų ir neišskleidžianti jokios apriorinės idėjos. Vienintelis dalykas, ką galima pasakyti apie istoriją, yra tai, jog čia atsiranda ir išnyksta kultūros. Kultūros ir civilizacijos sąvokos pasižymi konotacijų begalybe². Spengleris jas vartojo savaip.



Oswaldas Spengleris (1880 05 29 Blankerburge, Harce – 1936 05 08 Miunchene) – vokiečių filosofas. Trumpai dėstė gimnazijoje. Nuo 1904 metų rašė knygas.

¹ Шпенглер О. *Закат Европы. Очерки мировой истории*. Москва, 1993, с. 183.

² Leonidas Donskis (g. 1958) išskiria septynias civilizacijos sąvokos galimas vartosenas: 1) civilizacija – tai pilietinė visuomenė, arba pilietinės visuomenės būklė (civis, civitas), skirtingai nuo prigimtinės būklės; 2) civilizacija gali reikšti daiktiskąjį kultūros arba kultūros grupės substratą, t. y. įdaiktintą objektyviają kultūrą ir daiktiskąjį kultūros buvimą (Šalkauskis); 3) civilizacija – konkreti lokalizuota visuomenė ir jos egzistavimo būdas (Toynbee); 4) civilizacija – kultūros gyvybės ciklo pabaiga, krizinė kultūros proceso fazė, destruktivi letalinė kultūra (šito požiūrio užuomazgas galima aptikti K. Leontjevo, V. Solovjovo, F. Dostojevskio kūryboje, jį yra plėtojęs Schweitzeris, Berdiajevas, Maceina, bet, be jokios abejonės, išpūdingiausiai ir giliausiai šį požiūrį į kultūros ir civilizacijos santykį išplėtojo Spengleris); 5) civilizacija – kraštutinė kultūros objektyvizacija, nutolimas nuo gyvenimo pagrindų, susvetimėjimas gyvenimo formų atžvilgiu (organiškumo ir mechaniškumo priešata); beje, pastarosios dvi civilizacijos sampratos itin paplito kultūros kritikoje ir parafilosofinėje literatūroje (eseistikoje, filosofinėje publicistikoje, intelektualiojoje prozoje); 6) civilizacija gali reikšti istorinę, t. y. sparčiai kintančią, progresuojančią, į ateitį nukreiptą kultūrą, skirtingai nuo neistorinės, arba tradicinės ir izoliuotos, kultūros, grįstos tradicija ir orientacija į praeitį“ (Donskis L. *Moderniosios kultūros filosofijos metmenys*. V., 1993, p. 28).

Kultūros sąvoka jo koncepcijoje pažymi tą istorijos raidos tarpinį, kai visuomenė sukuria kažką naują. Tai esąs naujų istorinių formų tapimo bei sužydėjimo periodas.

Spengleris išskyrė aštuonias istorines kultūras (atsiribojęs nuo primityvių kultūrų): indų, Babilono, kinų, Egipto, arabų, Meksikos, antikinę ir Vakarų. Arabų kultūrą vadinama magiška kultūra. Praktiškai Spengleris daugiausia rašo apie antikinę, Egipto, arabų ir Vakarų kultūras, antrajame tome netikėtai prabyla apie naują – rusų kultūrą.

Kiekviena kultūra, Spenglerio pastebėjimu, sulaukia savo civilizacijos. Civilizacija – tai kūrybiškumą praradusi kultūra. Civilizacija – kultūros likimas. Civilizacija besiskirianti nuo kultūros kaip mirtis – nuo gyvenimo, sąstingis – nuo vystymosi. Spengleris suformulavo, anot Norberto Eliaso, tipišką vokiškąją kultūros ir civilizacijos santykio sampratą. Eliašas, išvelgdamas didžiulį skirtumą tarp angliškos ir prancūziškos šio žodžio vartosenos ir vokiškosios, pastebi, kad „pirmuoju atveju ši sąvoka išreiškia pasididžiavimą savųjų tautų reikšmingumu Vakarų ir žmonijos progresui. O vokiškoje kalbinėje vartosenoje *civilizacija* reiškia tai, kas tikrai naudinga, bet vis dėlto yra antrarūšė vertybė, būtent tai, kas apima tik išorinį žmogaus pasaulį, žmogaus būties paviršių. Žodis, kuris vokiečių kalboje tinka savęs interpretavimui, kuris išreiškia pasididžiavimą savais pasiekimais ir savo esme, yra *kultūra*“³.

Visa tai, kas atsiranda, Spenglerio pastebėjimu, turi žūti. Kiekviena kultūra gyvuoja apie tūkstantį metų. Kiekvienos kultūros raida turi tik jai būdingą savitą ritmą ir stilių. Spengleris rašo apie antikinės kultūros *andante* ir faustiškosios dvasios *allegro con brio*.

Visos kultūros išgyvena pavasario, vasaros, rudens periodus ir sulaukia žiemos (civilizacijos). Civilizacija – kultūros nuosmukis. Kultūra gyvuojanti tol, kol ji sukuria kažką naują. Kūrybiškumui išsekus, ji ima mechaniškai plėstis į plotį.

Civilizacijoje auga miestai, sustiprėja ekspansijos poreikis, mokslas tampa nesisistemingas, dvasią užvaldo skepticizmas. Kultūros tarpsnio metu kūrybiškumas yra visaapimantis. Net ir mažiausias kaimas nelieka be kultūrinės įtakos. Tuo tarpu civilizacijos metu viskas pasikeičia. Čia pradeda atsirasti pasaulinio masto didmiesčiai, suimantys į save visą kultūrinio gyvenimo turinį. Kaimas ir mažesni miestai virsta provincija, kurios uždavinys, ironiškai pastebi Spengleris, maitinti didmiesčius aukštesniojo savo žmogiškumo likučiais⁴.

Didmiesčio žmogus ekspansyvus, jis neramus, norintis viską aprėpti. Ekspansijos dvasia horizontali. Civilizacijos žmogus nori aprėpti pasaulio visumą, bet jis nebensileidžia iki jo gelmių. Sunyksta mokslinė dvasia. Toks gyvos mokslinės dvasios sunykimas, anot Spenglerio, prasidėjo nuo Kanto. Kantas buvo paskutinysis gyvos sistemos kūrėjas.

Civilizacija nieko nekuria. Ji tik aiškina ir keičia jau seniau sukurtas formas: Kultūros žmogus gyvena nesąmoningai. Tuo tarpu civilizacijos žmogus ima mąstyti apie gyvenimą, nes pats gyvenimas tampa jam problema. Šis istorijos tarpsnis, anot Spenglerio, prasidėjęs Europoje 1800 metais ir yra neišvengiamas jos likimas. Vakarai, kaip ir kitos kultūros, negali išvengti savo kūrybiškumo išsekimo.

Humanitarų sluoksniuose Spenglerio knyga tapo populiari būtent dėl joje glūdinčios pranašystės. Vakarų kultūros, Spenglerio pastebėjimu, laukia kitas kultūras ištikęs

³ Elias N. Apie kultūros ir civilizacijos sociogenezę Vokietijoje ir Prancūzijoje // *Baltos lankos*, 1995, Nr. 6, p. 6.

⁴ Plg. Maceina A. Kultūros filosofijos įvadas // *Krantai*, 1991, Nr. 3, p. 78.

likimas. Po kelių šimtmečių, pranašavo Spengleris, nebebus Vakarų Europos kultūros. Čia nebeliks vokiečių, anglų, prancūzų lygiai taip pat, kaip Justiniano laikais nebeliko romėnų. Spengleris, skirtingai nei Toynbee's, nerašė apie galimas grėsmingas gamtinės ar kosminės katastrofos. Kultūrai nykstant žūsta ne žmonės, o jos simboliai.

Spenglerio istorijos vizija radikaliai skiriasi nuo Kanto, Hegelio bei Marxo istoriosofijos. Visų pirma jis neigia Apšvietos laikams imanentišką istorijos progreso idėją.

Spenglerio istorijos filosofija pradeda naują etapą šioje tradicijoje⁵. Jis polemizuoja su visuotinės istorijos galimu chronologišku padalinimu į senuosius laikus, viduramžius bei naujuosius laikus. Šiam linijiniam, tarsi aukštyn kylančiam istorijos vaizdui, jis priešina istorijos kaip viena kitą keičiančių kultūrų paveikslą. Vieninga žmonija Spengleriui yra tuščias garsas. Istorija neturinti nei krypties, nei tikslo. Nuo Joachimo Floriečio laikų besitęsiančioje istorijos pažangos tradicijoje kiekviena istorijos epocha yra laikoma pranašesnė už prieš tai buvusią. Spengleriui, priešingai, visos kultūros atrodo lygiavertės.

Todėl Spengleris sukyla prieš Hegelio ir Marxo, net, jo manymu, Kanto filosofijoje imanentiškai glūdinčių europocentrizmą, sutapatinančių pasaulio istoriją su Vakarų kultūros istorija. Ją pavadino ptolomėjiška istorijos schema, o savąją istorijos sampratą – koperniškuoju perversmu. Pasaulio istorija, teigia Spengleris, nesutampa su Šventajame Rašte nurodytais 6000 metų. Vakarų pasaulio žmogus savojo pasaulio horizonto, anot Spenglerio, neturėtų primesti visai žmonijai. Platonas, kalbėdamas apie žmoniją, turi galvoje graikus, priešingus barbarams. O kai filosofuoja Kantas, jis teigias savo nuostatų reikšmingumą visų tipų ir laikų žmonėms. Bet tai, ką jis konstatuoja kaip būtinas mąstymo formas, yra, anot Spenglerio, tik būtinos Vakarų mąstymo kategorijos. „Rusų mąstymui lygiai taip pat svetimos Vakarų mąstymo kategorijos, kaip pastarajam – kinų ar graikų“. Todėl skirtingai nuo Hegelio, kuris tikruoju istorijos pažinimu laikė laisvės idėjos raidos istorijoje *mąstantį stebėjimą*, Spengleris istorijai pažinti siūlo lyginamąjį metodą. Istoriją, kaip gyvąją formą, Spengleris supriešina su gamta, kaip mirusia forma. Mirusios formos pažįstamos matematikos dėsnų pagalba. Priemonė gyvoms formoms pažinti esanti analogija. Palyginimai, tvirtina Spengleris, galėtų apnuoginti organinę istorijos struktūrą.

Spenglerio istorijos vizija išplaukia iš visai kitų ontologinių prielaidų nei racionalistinė vokiečių filosofija. Ir Kantas, ir Hegelis, ir netgi Marxas siekė pasekti ar net pagrįsti racionaliosios laisvės idėjos atsiskleidimo istorijoje galimybę. Istorijos raida čia protiną, tikslingą ir skaidrią – atsiverianti filosofo žvilgsniui. Spengleris istoriją sutapatina su *gyvenimu*, kuris nesąs galimas racionaliai paaiškinti. Spengleris, kaip ir Dilthey'us, susieja *gyvenimo filosofiją* su istorijos pažinimu. Istorija atvira likimui. Visos kultūros esančios vienos paslaptingos gyvenimo jėgos išraiškos. Kaip ir bet kuris kitas *gyvenimo filo-*

⁵ Z. Norkus šį etapą vadina *poklasikiniu* todėl, kad jame atsisakoma istorijos pažangos perspektyvos. O L. Donskis rašo, jog „būtų neteisinga manyti, kad Spenglerio kultūros sąvokoje nėra vietos progreso sąvokai. Spengleris neigia vienalinį istorijos progreso sampratą apskritai (jei nepainiosime Spenglerio metaforų ir realių teorinių argumentų, kurie dėl daugybės tezių ir pranašysčių jo tekstuose nėra išplėtoti). Juk atmetus pažangos sąvoką, žyminčią sąmoningą žmogaus dalyvavimą istorijoje ir laipsnišką aplinkos pasaulio humanizavimą, istorija kaip mat virstų teorine fikcija – tuščia ir nieko nesakančia sąvoka. Jei kultūra, anot Spenglerio, yra formų brandinimo raida, neabejotinai turinti savo tobulėjimo laipsnius bei augimo dinamiką, joje glūdi ir pažangos linija“ (Donskis L. *Moderniosios kultūros filosofijos metmenys*, p. 44-45).

sofas, Spengleris nemano, kad gyvenimą galima racionaliai paaiškinti. Istorijai pažinti, Spenglerio supratimu, būtinas *fiziognominis taktas* – sugebėjimas intuityviai išgyventi kultūros simbolius, juos atpažinti. Iš kur atsiranda simboliai? Spenglerio išvalgos šiuo klausimu priartėja prie egzistencializmo. Spengleris rašo, kad aukščiausias mąstymas kyla iš mirties baimės⁶. Bet kuri simbolika liudija gynimąsi nuo pasaulinės baimės (vokiškai), kylančios iš siaubingo savo vienatvės visatoje supratimo⁷.

Spengleris, nors ir priėjo prie kai kurių panašių išvalgų kaip Dilthey'us, tiesiogiai savo istorijos sampratos su hermeneutine tradicija nesiejo, jo pavardės niekur nemini. Pratarmėje 1923 metų *Vakarų saulėlydžio* leidimui Spengleris įvardija Goethe'ę ir Nietzsche'ę⁸ kaip du autorius, kuriems jis buvo „praktiškai už viską“ skolingas. Iš Goethe's jis išmokęs metodo, iš Nietzsche's – kelti klausimus. Tuo metu, kai rašė Spengleris, šie du autoriai buvo labai populiarūs. Tūkstančiai vokiečių galėjo pasakyti tą patį, kaip Spengleris. Tačiau, skirtingai nei jie, Spengleris rimtai pasirinko Goethe's, kaip gamtos tyrinėtojo, išvalgomis ir pritaikė savo paties *morfologiniam* istorijos tyrimo metodui. Iš meteorologijos paimtomis metaforomis – pavasario, vasaros, rudens ir žiemos nuolatine kaita – Spengleris aiškina kiekvienos kultūros raidos ir nuosmukio periodus. Spengleriui labai svarbi homologijos bei analogijos kaip tyrimo metodų sampratos, perimtos iš biologijos. Spengleris išvelgė homologines paraleles tarp antikinės plastikos ir Vakarų instrumentinės muzikos, tarp indų budizmo ir Romos stoicizmo, tarp dionisiškosios antikinės kultūros ir Renesanso. Šie iš biologijos perimti įvaizdžiai padeda Spengleriui įprasminti kiekvieną kultūrą ne tik metaforiškai. Prieštaraudamas savo teiginiui, jog jis esąs ne istorikas, o tik poetas, Spengleris vis dėlto fiksuoja skirtingus istorinius įvykius, jeigu jų vieta ir reikšmė skirtingose kultūrose esanti identiška, kaip vienkartinčius. „Vienu metu statomi Aleksandrija, Bagdadas ir Vašingtonas, vienu metu atsiranda antikinė moneta ir mūsų dviguba buhalterija“, – rašo jis *Vakarų saulėlydyje*.

Tai pažeidžiamiausia Spenglerio koncepcijos vieta. Viena vertus, *Vakarų saulėlydyje* jis nuolatos kartoja, kad istorijai tirti netinka gamtamoksliniai tyrimo metodai. Istorija ir gamta prieštaraujanti viena kitai, kaip gyvenimas ir mirtis, kaip amžinai tampantis laikas ir amžinai tapusi erdvė. „Gamtą galima tirti moksliai, o apie istoriją reikia rašyti eiles“⁹, – sako Spengleris. Istorija visada esanti tapsmas. Gamta – mechaniška, mirusi forma. Priežastingumo galima ieškoti pažįstant gamtą. Tačiau istorijos prigimčiai jis, kaip ir atsitiktinumas, esąs svetimas. Kuo istoriškiau norime mąstyti, tvirtina Spengleris, tuo labiau matome, kad istorijoje apskritai nėra vietos mąstymui. Spengleris abejoja, ar istorijos pažinimui taikytina mokslo sąvoka. Jis išvelgia paradoksą: kuo geresnis istorikas, tuo mažiau jis susijęs su tikruoju mokslu. Gamtos tyrinėtoją galima išugdyti, istoriku gimstama¹⁰. Istorija – tai likimas. Likimo idėja reikalaujanti gyvenimo patirties, o ne mokslinės žiūros, stebėjimo galios, o ne kalkuliacijos, gelmės, o ne proto¹¹. Likimo idėjoje atsiverias pasaulinis sielos ilgesys.

⁶ Ten pat, p. 328.

⁷ Ten pat, p. 327.

⁸ Apie Spenglerio santykį su Goethe ir Nietzsche žr. Sauka D. *Fausto amžiaus epilogas*. V., 1998, p. 442–447.

⁹ Ten pat, p. 252.

¹⁰ Ten pat, p. 259.

¹¹ Ten pat, p. 273.

Tačiau, antra vertus, pats Spengleris vartoja morfologines išvalgas, perimtas iš gamtos, istorijos ypatybėms atskleisti. Atskirų kultūros tarpsnių prilyginimas biologiniams žmogaus amžiaus tarpsniams – vaikystei, jaunystei, brandai ir senatvei nėra Spenglerio atradimas. Šiomis metaforomis rėmėsi jau Augustinas, periodizuodamas istoriją pagal Senojo ir Naujojo Testamento įvykius. Hegeliui jos taip pat padeda atskleisti skirtingų epochų ypatybes: Rytų pasaulis jam esąs žmonijos vaikystė ir paauglystė, graikų – jaunystė, germanų pasaulis – branda. Tačiau Spengleris eina toliau. Kai kuriais savo teiginiais jis sąmoningai, panašiai kaip Herderis, naikina skirtumą tarp istorijos ir gamtos. „Kultūros yra organizmai. Visuotinė istorija – jų bendra biografija. Didžiulė kinų ar antikos kultūros istorija yra mikroskopiškai tiksliai panaši į atskiro žmogaus, kokio nors gyvūno, medžio ar gėlės mikroistoriją“¹², – rašo Spengleris. Šią idėją jis perėmė iš Goethe's. Kaip ir Goethe, Spengleris tikino, kad analizė neatskleidžia objekto, bet jį nužudo. Analizės bejėgiškumui jis priešpriešino gilios, intensyvios kontempliacijos galią. Kita vertus, Spengleris žavėjosi Goethe's sugebėjimu kontempliuoti gamtos reiškinius visybiškai. Kaip ir Goethe, Spengleris tikino, kad istorikas turi ieškoti *Urphänomen* – pirminio fenomeno, kuris atskleistų visos civilizacijos dvasinę gelmę. Goethe's kūrinių *Faustas* persmelkia idėja, kad visi žmonės ir visi istoriniai įvykiai tėra tik didžiū, slaptų tiesų atspindžiai. „Iš Goethe's, – rašo Spenglerio palikimo tyrinėtojas H. S. Hughes, – Spengleris išmoko žiūrėti į istoriją kaip reiškinių šešėlių žaismą, kuriame realūs įvykiai ir idėjų pasaulis tėra fragmentiška amžinos visatos dvasinės architektūros forma“¹³.

Nietzsche, Spenglerio liudijimu, jam padarė daug mažesnę įtaką nei Goethe. Jis cituoja kai kurias Nietzsche's mintis, bet išlaiko distanciją su jo tekstais. Spengleris kai kur nesutinka su Nietzsche's antikinės kultūros interpretacija. Antikinės kultūros polinkį į išskirtinį kūniškąjį išreikštumą Nietzsche laikęs išplaukiančiu iš per kraštus besiveržiančios aistros. Spengleris su tuo nesutinka¹⁴. Vadina Nietzsche'ę vėlyvuuju romantiku, pasiduodančiu įvairaus plauko ideologijoms ir filologiškai reglamentuotam jausmingumui¹⁵. Nietzsche tarsi neaprėpęs visos antikinės kultūros, sutelkęs dėmesį tik į ikisokratikus¹⁶. Nietzsche's filosofiją Spengleris vadina išskirtinai vakarietiškos kultūros pavyzdžiu. Jo valios valdyti samprata simbolizuojanti Spengleriui vakarietiškąją antikontempliatyvią energiją, lygiai taip pat, kaip ir gotikinės bažnyčios, kryžiaus žygiai, vikingų ar gotų plėšrumas¹⁷. Nietzsche's dekadanso, nihilizmo, visų vertybių pervertinimo sąvokos, anot Spenglerio, giliai išisaknijusios Vakarų civilizacijoje. Akivaizdu, kad Spengleris savo istorijos vizijos negalėjo tiesiogiai grįsti Nietzsche's filosofinėmis išvalgomis. Aukščiausia moralinė vertybė Nietzsche'i buvo pats individas, o Spengleriui, kaip ir kitiems istoriosofams, – pats istorijos procesas. Individas tesąs jo dalis. Tačiau dvi idėjos pasirodė Spengleriui svarbios, ir jis savo koncepcijoje jas pratęsė. Nors ir likdamas labai toli nuo objektyvios moralės morfologijos ir vertindamas

¹² Ten pat, p. 262.

¹³ Hughes H. S. *Oswald Spengler. A Critical Estimate*. New York, 1968, p. 60.

¹⁴ Шпенглер О. *Закам Европы*. с. 183.

¹⁵ Ten pat, p. 159.

¹⁶ Ten pat, p. 163.

¹⁷ Ten pat, p. 244.

antikinę, indų, krikščioniškąją, Renesanso moralę pagal savo paties kriterijus, nesistengdamas suprasti jų stiliaus simbolikos, vis dėlto Nietzsche, Spenglerio pastebėjimu, „pirmasis pajuto, kad egzistuoja tiek moralių, kiek egzistuoja kultūrų“.

Šios mintys padarė gilų poveikį Spenglerio mąstymui. Tikram žmonių žinovui, tvirtina Spengleris, neegzistuoja absoliučiai teisingų arba absoliučiai klaidingų požiūrių. „Kitų kultūrų fenomenas kalba kita kalba“¹⁸. Spengleris, išlikdamas istoriosofinėje paradigmoje, t. y. kurdamas tam tikrą istorijos raidos modelį, savaip plėtojo nuo Dilthey'aus ir Nietzsche's laikų kritinėje istorijos filosofijoje puoselėjamą prielaidą, teigusią, kad neįmanoma aprėpti istorijos visumos, kad bet kuri istorinė tiesa – tesanti tiesa, pamatyta iš tam tikros perspektyvos. „Tad kiekviena pasaulėžiūra mūsų mąstymo ribose išreiškia vieną Visatos aspektą. Kiekviena, šitaip žiūrint, yra teisinga. Tačiau kiekviena yra vienpusiška. Mums neduota tų aspektų matyti kartu. Mes galime regėti grynąją tiesos šviesą tik skirtingu kampu sulaužytais spinduliais“¹⁹, – rašė Dilthey'us esė *Sapnas*, nusakydamas perspektyvizmą kaip metodologinį principą. Perspektyva visada liudija tam tikrą istoriko vietą laike ir erdvėje, jo vertybes, kaip Dilthey'us formulavo – jo pasaulėžiūrą. Šiuolaikiniai istoristai kalba apie tai, kad kiekviena karta turi teisę perinterpretuoti istoriją iš savos perspektyvos, pasiremmdama savo pačios vertybėmis. Spenglerio perspektyvizmas pabrėžia kultūros kontekstualumą. Neegzistuoja, anot jo, nei mąstymo formų apskritai, nei tragizmo principų apskritai, nei valstybės uždavinių, nei filosofijos, nei netgi matematikos apskritai. Kanto filosofija, bandanti nusakyti bendruosius mąstymo principus, yra Vakarų kultūros simbolis, kaip Nietzsche's filosofija – Vakarų civilizacijos simbolis. „Ką reiškia antžmogio tipas islamo pasauliui?“ – retoriškai klausia Spengleris²⁰. Spengleris, nors ir pretenduodamas į visuminę istorijos viziją, kai kuriose vietose pripažįsta, jog ir jo knyga *Vakarų saulėlydis* irgi tėra šios kultūros, o dar tiksliau – jos civilizacijos simbolis.

Kita vertus, Spengleris pasiremia Nietzsche's išvelgta Apolono figūra. Juo Spengleris įvardijo sielą antikinės kultūros, pasirinkusios jusliškai apibrėžtą kūną idealiu tipu. Vakarų kultūros sielos įvardijimą jis perima iš Goethe's. Vakarų kultūros siela, anot Spenglerio, faustiška. Jos prasimbolis yra gryna begalinė erdvė.

Spengleris siūlo palyginti skirtingas kultūras, *fiziognomiškai* jas aprašyti. Tačiau, kita vertus, jo manymu, skirtingos kultūros neturi bendrų sąlyčio taškų. Gyvendami Vakarų kultūroje, negalime, sako Spengleris, jaustis antikinės kultūros paveldėtojais. Kiekviena kultūra individuali. Jos siela, jos stilius lieka nepakartojami. Suprasti kiekvienos kultūros simbolį galima tik remiantis jos pačios kriterijais. Bet tikras be nuosėdų kitos kultūros supratimas lieka negalimas. Šis Spenglerio pasiūlytas kontekstualumo principas, iškelia abejonių, ar gali kitos kultūros istorikas suprasti svetimos kultūros simbolius. Spengleris atsako pats, jog suprasti iki galo kitos kultūros niekas negali.

Bet, kita vertus, jis pats palygina skirtingas kultūras ir *fiziognominiu taktu* siekia pajusti bei aprašyti kiekvienos kultūros išskirtinę simboliką. Kiekviena siela, anot Spenglerio, – tautos, kultūros ar asmenybės – siekia kiek įmanoma nuodug-

¹⁸ Ten pat, p. 155.

¹⁹ Dilthey W. *Sapnas // Kultūros fenomenas. Kultūra ir istorija*. V., 1996, p. 40.

²⁰ Шпенглер О. *Закат Европы*. с. 152.

niai save išreikšti sukurdama savojo pasaulio simbolius. Kiekviena kultūra, kaip ir kiekvienas individas, esanti vienkartinė, nepakartojama. Unikalus ir jos simboliai. Apolonas, materialus individualus kūnas, simbolizuoja antikinę kultūrą su jai vienai būdinga ypatinga ribos pajauta. Fausto figūra simbolizuoja Vakarų kultūrą, jos veržimąsi į begalybę. Kiekviena kultūra turinti savą nepakartojamą stilių. Jis persmelkia visą jos simboliką – architektūros formas, dominuojančius menus, politinės valdžios tipus, matematikos ypatybes. Spengleris išvelgė glaudžią priklausomybę tarp antikinio polio kaip politinės formos, euklidinės geometrijos ir antikoje dominuojančio meno formos – skulptūros. Antikinis menas, Spenglerio pastebėjimu, statiškas. Čia vyrauja ne tik skulptūros, vaizduojančios apnuogintą žmogaus kūną, bet ir piešiniai vazose, freskos. Antikinės kultūros ypatybė – jos neistoriškumas. Antikinė siela vertino tai, ką aprėpė žvilgsniu, ir tai, ką išgyveno šią akimirką. Ji nesiveržė nei už matomo kosmoso, nei už polio ribų. Ji negarbino praeities ir nesistengė išsiskverbti į ateitį. Čia dominuoja statika: jausliški olimpinių dievų kultai, Edipo lemtis, falo simbolika.

Faustiška siela veržiasi, Spenglerio pastebėjimu, į begalybę. Ji dinamiška. Dominuoja ekspresyvus menas, instrumentinė muzika, ypač fuga. Siela nevertina akimirkos, ji verčiasi į amžinybę: atsiranda katalikiška – protestantiška dogmatika, Madonos kultas, baroko epochos didžiosios dinastijos, gotikinės bažnyčios. Pasikeičia matematika: atsiranda diferencijuotas skaičiavimas. Svarbiausia faustiškos sielos ypatybė – visa persmelkianti begalinė vienatvė, nenusakomas ilgesys. Jokios kitos kultūros žmogus, pasak Spenglerio, negali įvertinti perspektyvos, atsiveriančios žvilgsniui nuo kalnų viršūnių. „Tai faustiškas ilgesys. Norisi būti vienam su begaline erdve“²¹.

Skirtingus kultūrų stilius simbolizuoja antikinės jų etinės koncepcijos. Vakarų kultūros žmogaus etines nuostatas persmelkia imperatyvas *tu privalai*. Bet kokia Vakarų etinė koncepcija pretenduoja į visuotinę privalomybę. Net toks „bandos moralės“ priešininkas kaip Nietzsche, pastebi Spengleris, „nesugeba antikinė prasme apriboti savo polėkio pats savimi. Jis galvoja tik apie žmoniją. Jis užsipuola kiekvieną, kuris laikosi kitokios nuomonės“²². – Tuo tarpu „Buda mokė laisvai. Epikūras geranoriškai patardavo. Tai buvo aukštos – besiremiančios valios laisvė – moralės pavyzdžiai.“ O moralinis imperatyvas yra grynai faustiškos kultūros požymis.

Tačiau Vakarų kultūra, skirtingai nuo antikinės, istoriška. „Neaprepiama žmoniškųjų būtybių masė, neaprepiamas srautas, kylantis iš tamsios praeities, iš ten, kur mūsų laiko jausmas prarado savo tvarkančią aktyvumą ir nerami fantazija, arba baimė – įvėlė mus į geologinių žemės periodų paveikslą, kad paslėptų už jo kažkokią neišsprendžiamą mįslę; srautas, pasimetantis tokioje pat tamsioje ir nelaikiškoje ateityje, – toks faustiškas žmonijos istorijos vaizdas“.

Kai kurie tyrinėtojai išvelgia pamatinę antikinės ir Egipto kultūrų panašumą, pasireiškiantį statišku istorijos supratimu. H. Frankfortas rašo, kad egiptiečiams, kaip ir graikams, „praeitis ir ateitis neturėjo savarankiškos reikšmės, jos buvo suprantamos kaip dabartis <...> Gyvūnų ir karalių sudievinimas, piramidės, mumi-

²¹ Ten pat, p. 414.

²² Ten pat, p. 525.

jos, taip pat ir kai kurie tarpusavyje išoriškai nesusieti egiptietiškosios civilizacijos bruožai – jos moralinės maksimos, poezijos ir prozos formos – viskas gali būti suprasta kaip rezultatas pagrindinio įsitikinimo, jog tikrąją vertę turi tik tai, kas nekinta“. Spengleris, priešingai, egiptietišką kultūrą laikė istorinės kultūros pavyzdžiu. Skaitytojui siūlomoje *Vakarų saulėlydžio* ištraukoje Spengleris interpretuoja mumijas kaip kraupų galingos valios ilgaamžystės simbolių, liudijančių apie kultūros nukreiptumą ateities link. Egiptietiškosios sielos istoriškumas, palyginti su antikinė kultūra, padeda Spengleriui išryškinti pastarosios neistoriškumą.

Oswaldas Spengleris

Vakarų saulėlydis

Istorinis tyrimas plačiausia to žodžio prasme, kuri apima ir visus svetimų tautų, epochų bei papročių lyginamosios psichologinės analizės būdus, turi tą pačią reikšmę ištisų kultūrų sielai, kokią dienoraščiai, autobiografijos turi atskiram žmogui. Tačiau antikinė kultūra neturėjo **atminties** šia specifine prasme, ji neturėjo istorinio organo. Sakydami antikinio žmogaus „atmintis“, mes be paaiškinimų taikome svetimai sielai sąvoką, išvestą iš mūsų dvasios struktūros, – ryškiai kitokią negu mūsų, nes čia nėra praeities ir ateities, struktūrinančios sielą, kai ji budi. Jo sielą su visai mums nepažįstama galia užpildo „grynoji dabartis“, kuri taip dažnai stebindavo Goethe'ę visose antikinio gyvenimo apraiškose, ypač plastikoje. Ši grynoji „dabartis“, kurios didžiausiu simboliu yra dorinė kolona, iš tikrųjų yra **laiko** (kryptingumo) **neigimas**. Herodotui ir Sofokliui, kaip ir Temistokliui ar bet kuriam Romos konsului, praeitis tuojau pat virsta nelaikiškai rymančiu **poliariškos, bet ne periodiškos struktūros** įspūdžiu.

Tokia tikroji sudvasinto mitų kūrimo prasmė. Tuo tarpu mūsų pasaulio pajautai ir vidinei žiūrai praeitis yra aiškiai padalytas, tikslingai nukreiptas šimtmečių ir tūkstantmečių organizmas. Tačiau kaip tik šis fonas ir suteikia antikiniam bei Vakarų pasauliui ypatingą jiems būdingą koloritą. Kosmosu graikas vadino vaizdą tokio pasaulio, kuris ne **tampa**, bet **yra**. **Todėl** graikas pats buvo žmogus, kuris niekada **netapo**, bet visada **buvo**.

Todėl antikinis žmogus nieko savo vidumi neįsisavino iš Babilono ir, pirmausia, – iš Egipto kultūrų, nors jis puikiai pažinojo jų griežtą chronologiją, kalendorių ir stiprų amžinybės bei esamo dabartinės akimirkos menkumo jausmą, kurį tos kultūros apreiškia grandioziniais šviesulių stebėjimais ir tiksliais didžiulių laiko tarpsnių matavimais. Apie tai antikos filosofai kartais užsimena, bet jie apie tai tik girdėjo ir niekada neišbandė patys. O tai, ką atrado atskiros šviesios galvos, būtent Hiparchas ir Aristarchas graikų Azijos miestuose, – visa tai atmetė ir stoikų, ir aristotelininkų kryptys: tai liko žinoma tik siauriems specialistams. Nei Platonas, nei Aristotelis neturėjo observatorijos. Paskutiniaisiais Periklio valdymo metais Atėnuose liaudis priėmė sprendimą, grasinantį visiems astronominių žinių platintojams sunkiu kaltinimu (*eisengelijs*). Tai giliai simboliška: šiuo sprendimu pasireiškė antikinės sielos valia išstremti iš savo pasaulio sąmonės tolumą bet kokia šio žodžio prasme.

Mąstydami apie antikinę istoriografiją, pažvelkime į Tukididą. Šitas vyras moka su tikra antikine jėga įsigyventi į dabarties įvykius ir suprasti juos iš jų pačių, prie to prisideda puikus faktų išmanymas žmogaus, kuris gimė politiku ir buvo karvedys bei valdininkas. Dėl šios praktinės patirties, kuri, deja, supainiojama su istorijos jausmu, jis pagrįstai rodo ne-

pasiekiamu pavyzdžiu istorikams, kurie tėra tik mokslininkai. Bet ko Tukididas visiškai nesugeba, – tai žvelgti į istoriją iš šimtmečių perspektyvos. Toks žvilgsnis mūsiškei istoriko sąvokai priskirtinas kaip savaime suprantamas dalykas. Visi geri antikinės istoriografijos veikalai apsiriboja autariaus politine nūdiena: mūsų laikų istoriniai šedevrai, priešingai ir be išimčių, – visi yra apie tolimą praeitį. Tukididas nebūtų sugebėjęs parašyti net karų su persais istorijos, jau nekalbant apie visuotinę Graikijos ar Egipto istoriją. Jis, kaip ir Polibijas bei Tacitas, tuoj praranda orientaciją, kai tik praeityje, nutolusioje tik keletu dešimtmečių, susiduria su varomosiomis jėgomis, kurių šiuo pavidalu nepažįsta iš savo paties patyrimo. Polibijas liaujasi supratęs pirmąjį Punų karą, o Tacitas – netgi Augustą. Visiškai neistoriška, palyginti su mūsų tyrimų perspektyva, Tukidido nuovoka atskleidžia netikėtą teiginiu jau pirmame jo knygos puslapyje – teiginiu apie tai, kad iki jo laikų (apie 400 m. pr. m. e.) pasaulyje nebuvo reikšmingų įvykių.

Todėl antikinė istorija iki persų karų, taip pat ir iš daug vėlesnių laikų, yra iš esmės mitinio mąstymo produktas. Valstybinės Spartos santvarkos istorija yra heleniškojo periodo prasimanymas. Likurgas, kurio biografija pasakojama su visomis smulkmenomis, buvo turbūt nereikšminga Taigeto miško dievybė. Romos istorija iki Hanibalo buvo išradinėjama dar ir Cezario laikais. [...] Šiuolaikinio Vakarų ir antikos istoriškumo jausmo priešingybę geriausiai atskleisime teiginiu, kad Romos istorija iki 250 m. pr. m. e. (kokią ją pažinojo Cezario amžininkai) buvo iš esmės klastotė, o tie dalykai, kuriuos nustatėme mes, buvo visiškai nežinomi vėlesnių laikų romėnams. Antikiniam žodžio „istorija“ supratimui būdinga ta stipri dalykinė įtaka, kurią aleksandrietiški romanai padarė rimtajai politinei ir religinei istoriografijai. Niekam net neatėjo į galvą iš principo skirti tų romanų turinį. Kai Varonas prieš respublikos žlugimą pabandė aprašyti iš liaudies sąmonės greitai nykstančią romėnų religiją, jis padalijo dievybes, kurių kultą labai skrupulingai puoselėjo valstybė, į *di certi* ir *di incerti*, į dievus, apie kuriuos dar buvo kažkas žinoma, ir dievus, iš kurių, nepaisant besitęsiančio viešo kulto, liko tiktai vienas vardas. Tikrovėje jo laikmečio visuomenės religija, kaip ją romėnų poetų dėka įsivaizdavo ne tik Goethe, bet ir Nietzsche, buvo didžia dalimi heleniškosios literatūros vaisius ir beveik nesisiejo su senuoju kultu, kurio niekas jau nebesuprato.

Mommsenas aiškiai suformulavo vakarietišką požiūrį, pavadinęs Romos istorikus – jis turėjo galvoje visų pirma Tacitą – žmonėmis, kurie „sako tai, apie ką reikėtų tylėti, ir nutyli tai, ką buvo būtina pasakyti“.

Indų kultūra, kurioje nirvanos (brahmaniškos) idėja yra pati ryškiausia, būdama pačios neistoriškiausios sielos, kokia tik gali egzistuoti, niekada neturėjo net paties silpniausio jausmo apie „kada“ bet kokia to žodžio prasme. Nėra nei indų astronomijos, nei indų kalendoriaus, nei, vadinasi, ir indų istorijos, kiek istorijos sąvoka reiškia sąmoningo vystymosi dvasinį atspindį. Apie išorinę šios kultūros, kurios organinė dalis pasibaigė bu-

dizmo atsiradimu, raidą mes žinome dar mažiau negu apie antikinę istoriją nuo XII iki VIII amžiaus, kurioje tikrai buvo gausu didingų įvykių. Abi jos išliko tik kaip miglotas mitinis įvaizdis. Tik 1000 metų po Budos, apie 500 metų po Kristaus, atsirado Ceilone „Mahavansa“, iš tolo primenanti istoriografiją.

Indo sąmonė buvo tokia neistorinė, kad jis net neturėjo supratimo apie vieno autoriaus sukurtą knygą kaip laike fiksuotą įvykį. Vietoje organiškos atskirų asmenų kūriniių sekos pamažu išaugo neapibrėžta teksto masė, į kurią kiekvienas įrašinėjo tai, ką norėjo, o individualios dvasinės nuosavybės, minties vystymosi, kultūros epochos sąvokos nevaicino jokio vaidmens. Šią „anoniminę“ formą, būdingą apskritai visai indų istorijai, turi mums indų filosofija. Kokia ji nepanaši į Vakarų filosofijos istoriją, kur kiekvieną kūrinį ir autorių išskiria labai ryški fizionomija.

Indas užmiršdavo viską; egiptietis nieko negalėjo pamiršti. Portreto menas – ši biografija *in nuce* – Indijoje niekada neegzistavo, egiptietiška plastika beveik nežinojo kitos temos.

Egiptietiška siela, aukščiausia prasme istoriška ir su pirmaprade aistra siekianti begalybės, jautė praeitį ir ateitį kaip visą savo pasaulį. O dabartis, sutampanti su sąmonės turiniu, atrodė jai tik siauras ruožas tarp dviejų neišmatuojamų tolybių. Egipto kultūra yra **rūpesčio įsikūnijimas**. Rūpesčio, kuris yra dvasinis tolumos koreliatas. Tai susirūpinimas ateitimi, pasireiškęs granito ir bazalto kaip plastinės medžiagos [...], iškaltais ant akmens dokumentais, pedantiška valdymo sistema bei drėkinimo kanalų tinklu ir **būtinai su tuo** susijusiu rūpesčiu dėl praeities. Egipto mumija yra didžiausios reikšmės simbolis. Mirusiojo kūnas buvo **įamžinamas**. Taip pat, kaip ir jo asmenybei, jo „ka“ buvo suteikiama amžinybė daugeliu egzempliorių pakartotomis portretinėmis statulomis, panašiomis į vaizduojamą asmenį tam tikra labai aukšta prasme. Tuo tarpu geriausiais graikų plastikos laikais portretinės skulptūros buvo vienareikšmiškai uždraustos.

Egzistuoja gilus ryšys tarp požiūrio į istorinę praeitį ir mirties sampratos, kuri pasireiškia **laidojimo būdu**. Egiptietis **neigia** laikinumą, antikos žmogus **teigia** jį visa savo kultūros formų kalba. Egiptiečiai užkonservavo ir savo istorijos mumiją – chronologines datas ir skaičius. Iš ikisoloninės graikų istorijos neliko nė vieno paminklo, nė vienos datos, nė vieno neabejotino vardo, nė vieno apčiuopiama įvykio – todėl mes perdame mus pasiekusių paminklų reikšmę – ir tuo pat metu mes žinome beveik visus vardus ir tikslus valdymo metus egiptiečių faraonų, valdžiusių iki pat 3 tūkstantmečio pr. m. e. ir net anksčiau. O vėlyvesniojo laikotarpio egiptiečiai žinojo juos visus be išimties. Kaip kraupus šios galingos valios ilgaamžystės simbolis ir dabar guli mūsų muziejuose didžiųjų faraonų kūnų mumijos, išsaugojusios veido bruožus. Ant nupoliruotos iki švytėjimo granitinės Amenemcheto III piramidės viršūnės dar ir dabar galima perskaityti „Amenemchetas stebi Saulės grožį“, o kitoje pusėje:

„Amenemcheto siela aukščiau už Orioną ir susisiečia su požeminiu pasauliu“. Tai laikinumo, dabarties nugalėjimas, tai aukščiausiu laipsniu neantiška.

Priešais šią galingą egiptiečių gyvenimo simbolių grupę, ties antikinės kultūros slenksčiu atsiranda paprotys **sudeginti mirusius**. Jis simbolizuoja užmarštį, kuri paslepia visą jos vidinę ir išorinę praeitį. Mikėnų epochai buvo visiškai svetimas sakralinis šios laidojimo formos išskyrimas iš kitų formų, kurias taiko pirmykštės akmens amžiaus tautos. Karalių kapai netgi liudija, kad buvo teikiama pirmenybė laidojimui žemėje. Tačiau Homero, kaip ir Vedų laikais, įvyksta staigus, tik iš vidaus paaiškinamas perėjimas nuo laidojimo prie sudeginimo, kuris, kaip rodo „Iliada“, buvo atliekamas su visu simbolinio veiksmo patosu – kaip iškilmingas sunaikinimas, istorinės trukmės neigimas.

Nuo šio momento išnyksta taip pat individualaus dvasinio vystymosi plastiškumas. Vengdama tikrų istorinių motyvų, antikinė drama neįsileidžia taip pat ir vidinio vystymosi temos. Ir mes žinome, kaip ryžtingai graikų instinktas sukilo prieš portretą vaizduojamajame mene. Iki pat imperatorių epochos antikinis menas pažįsta tik vieną sau natūralią medžiagą – mitą. [...] Idealūs helenistinės plastikos įvaizdžiai yra tokie pat mitiniai, kaip ir tipinės Plutarcho pavyzdžio biografijos. Nė vienas didis graikas neparašė prisiminimų, kurie jo dvasiniu žvilgsniu įamžintų gyventą epochą. Netgi Sokratas apie savo vidinį gyvenimą nepasako nieko reikšminga mūsų prasme. Kyla klausimas: ar iš viso antikinio žmogaus sieloje buvo savybės, kurios kaip prigimtinis instinktas būtinos Parsifalio, Hamleto ir Verterio atsiradimui? Mes pasigendame to, kad Platonas nors kiek būtų įsisažmoninęs, kad jo teorija plėtojosi. Atskiri jo dialogai yra tik labai skirtingų požiūrių, kurių jis prisilaikė skirtingu metu, formuluotės. Jis niekada nebuvo susimąstęs apie jų genetinį ryšį. Vienintelis paviršutiniškas savianalizės bandymas, jau beveik nebeįtikinantis antikinei kultūrai, yra Cicerono „Brutas“. Tačiau jau Vakarų dvasios pradžioje aptinkame giliausios savianalizės pavyzdį – Dantės „Vita Nuova“. Jau tai rodo, kaip smarkiai nuo antikiškumo, t. y. gynosios „dabarties“, nutolo Goethe, kuris nieko neužmiršdavo, kurio kūriniai, pasak jo paties, buvo tik **vienos** didelės išpažinties nuotrupos.

Persams sugriovus Atėnus, visi ankstesni meno kūriniai buvo išmesti į šiukšlyną, iš kur mes juos dabar vėl ištraukiame. Niekada nebuvo girdėta, kad kas nors iš graikų būtų domėjęsis Mikėnų ar Festos griuvėsiais. Graikai skaitė Homerą, tačiau nė negalvojo, kaip Schliemannas, apie Trojos kalvų kasinėjimą. Jie norėjo mito, o ne istorijos. Jau helenistiniais laikais buvo prarasta dalis Eschilo ir ikisokratinių filosofų kūrinių. Tačiau jau Petrarca su susižavėjimu ir meile, būdingais tik mūsų kultūrai, rinko senienas, monetas, rankraščius. Istorikai jaučiantis, žvelgiantis į tolimus praeities pasaulius, besiveržiantis į tolius Petrarca – jis pirmasis įlipo į Alpių viršūnę – iš esmės buvo svetimas savo laikmečiui. **Kolekcionieriaus** sielą galima suprasti tik iš jo požiūrio į laiką. Kinų keliautojai ieško „senų pėdsakų“, **ku-tsi**, ir tik giliu istorijos jausmu galima paaiškinti neišverčia-

mą kino esmės pamatinę sąvoka **tao** [...]}. Tai, ką visi visur rinko ir rodė helenizmo laikais, buvo mitologiniai suvenyrai, kokius aprašo Pausanijas, apie kuriuos visai nebuvo griežtai istoriškai klausiami „kada?“ ir „kodėl?“. O Egipto landšaftas jau didžiojo Tutmosio laikais pavirto vienu griežtos tradicijos muziejumi.

Viena Vakarų tauta, būtent vokiečiai, išrado mechaninį **laikrodį**, šį šiurpų bėgančio laiko simbolį. Laikrodžio dūžiai, skambantys dieną ir naktį iš daugybės Vakarų Europos bokštų, yra galbūt pati kraupiausia istorinės pasaulėjautos išraiška. [...] Nieko panašaus nėra **nelaikiškuose** antikiniuose landšaftuose ir miestuose. Iki pat Periklio laikų dienos laikas buvo nustatomas tik pagal šešėlio ilgį ir tik nuo Aristotelio laikų žodis *copa* įgijo babilonietiška valandos reikšmę. Iki tol iš viso nebuvo jokio tikslaus dienos padalijimo. Babilone ir Egipte pačiais aktyviausiais laikais buvo išrasti vandens ir saulės laikrodžiai, tačiau tik Platonas įvedė Atėnuose klepsidros formą, kurią tikrai galima naudoti kaip saulės laikrodį. Dar vėliau buvo pradėtas naudoti saulės laikrodis, kaip nereikšmingas kasdienės apyvokos įtaisas, nė kiek nepakeitęs antikinės gyvenimo pajautos.

Čia reikėtų paminėti dar vieną labai gilų ir nė karto deramai neįvertintą skirtumą tarp antikinės matematikos ir Vakarų Europos matematikos. Antikos matematinė mintis supranta daiktus kaip **esančius**, kaip **dydžius**, virš laiko, grynojoje dabartyje. Tos minties rezultatai – Euklido geometrija, matematinė statika ir galutinis antikinės matematikos pasiekimas – kūgio -pjūvių teorija. O mes suvokiame daiktus taip, kaip jie **tampa** ir **santykiauja** vienas su kitu – kaip **funkcijas**. Tai atvedė prie dinamikos, prie analitinės geometrijos ir nuo jos – prie diferencialinio skaičiavimo. [...]

Šiuolaikinė funkcijų teorija yra gigantiška visos šios minčių masės organizacija. Tai keistas, tačiau psichologiškai pagrįstas faktas, kad graikų fizika, kaip statika, priešinga dinamikai, nenaudoja laikrodžio ir dėl to nieko nenustoja. Mes skaičiuojame tūkstantines sekundės daleles, ji – visiškai atsisako laiko matavimo. Aristotelio entelechija yra vienintelė nelaikiška – neistorinė – raidos samprata, kurią mums pateikia antika.

Taigi mūsų užduotis apibrėžta. Mes, vakarietiškos kultūros žmonės, su savąja istorijos pajauta esame išimtis, o ne taisyklė. „Visuotinė istorija“ yra mūsų, o ne „bendražmogiškas“ pasaulio vaizdas. Indai ir antikos žmonės neturėjo tampančio pasaulio įvaizdžio. Ir galbūt tada, kai užges Vakarų civilizacija, niekada daugiau nebebus kultūros ir, vadinasi, žmogaus tipo, kuriam „visuotinė istorija“ yra tokia stipri sąmonės forma.

Žmogus ir visuomenė. 1994, Nr. 2, p. 56–59. Vertė Jūratė Baranova ir Zėnonas Norkus.

Versta iš: Oswald Spengler. *Der Untergang des Abendlandes, Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. München, 1980, S. 11–21.

Pagrindiniai Spenglerio darbai

Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte; I: Gestalt und Wirklichkeit. München (1923); II: Welthistorische Perspektiven (1922) [Vakarų saulėlydis: pasaulinės istorijos morfologijos kontūrai, I: Visybė ir tikrovė. II: pasaulinės istorijos perspektyvos]; Der Mensch und die Technik: Beitrag zu einer Philosophie des Lebens (1931) [Žmogus ir technika: gyvenimo filosofijos traktatas]; Jahre der Entscheidung: Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung (1933) [Sprendimo metai: Vokietija ir pasaulinė istorinė raida]; Politische Schriften (1932) [Politiniai raštai]; Reden und Aufsätze (1937) [Prakabos ir straipsniai]; Gedanken (1641) [Mintys].

Interpretatoriai ir kritikai

Anglų istorikas Arnoldas J. Toynbee's ir rusų sociologas Nikolajus Danilevskis, rašydami nepriklausomai nuo Spenglerio ir vienas nuo kito, sukūrė labai panašias į Spenglerio istorijos struktūros interpretacijas.

Danilevskis savo veikalą *Rusija ir Europa* išspausdino 1869 metais. Jo sumanymas buvo polemisinis. Danilevskis įrodinėjo, kad Rusija nėra Europos dalis, kad ji turinti surasti savąjį kelią, nepriklausomą nuo Vakarų įtakų. Europą Danilevskis traktavo kaip kultūrinę, o ne geografinę kategoriją. Būdamas zoologas ir botanikas, Danilevskis išanalizavo tradicinės istorijos tyrimo kategorijas – antikinės, viduramžių ir naujųjų laikų schemą. Tik sutapatinus žmonijos istoriją su Europos istorija, šita schema turi prasmę. Tačiau susiaurinus Europą iki jos tikrųjų ribų, paaiškėja, kad tikrieji istorinio tyrimo vienetai yra ne santykinai suskaidyti amžiai, o realios ir lengvai identifikuojamos civilizacijos. Danilevskis nurodė vienuolika civilizacijų: 1. Egipto, 2. Kinų, 3. Asirų–Babilono–Finikiečių–Chaldėjų, arba senovės semitų, 4. Indų, 5. Irano, 6. Žydų, 7. Graikų, 8. Romėnų, 9. Neo-semitų, arba arabų, 10. Germanų–lotynų, arba europiečių. Meksikos ir Peru civilizacijos jau mirusios.

Kiekviena civilizacija pasibaigia, kai jos kūrybinis aktyvumas išsenka. Civilizacijos žlunga arba dėl to, kad jos atspalaiduoja nuo to, kas pasiekta, arba pasineria į antinomijas bei prieštaravimus, arba aplinkybės jų raidą nukreipia nuo pasirinktos krypties. Tada nusivylusios tautos panirsta į apatiją ir nevilį. Taip nutikę Romoje krikščionybės plitimo laikais.

Vakarų Europa, pranašavo Danilevskis, dar nežlunga, bet jau peržengė savo zenitą. Europa išgyvenanti tokį rudenišką vidurinio amžiaus periodą, kai tikrasis kūrybiškumas jau praėjo ir ankstesniojo sezono vaisiai jau surinkti. Devynioliktojo šimtmečio Europa, be abejonės, teigia Danilevskis, pralenkia šešioliktąjį ir septynioliktąjį tikslų įvairove ir kūrinius. Tačiau kritiškiau žiūrint, devynioliktasis šimtmetis yra tikslų ir taikomųjų mokslų laikas, sistemingai naudojantis filosofijos ir meno koncepcijas, paveldėtas iš trijų ankstesniųjų amžių. Po šio rudens neišvengiamai turėtų sekti kultūrinio sterilumo žiema.

Žlungančios Europos fone Danilevskis numatė Rusijai ir slavų tautoms atsivėriančią laisvę civilizacijai kurti. Ir jaunos Rytų Europos šalys, teigė Danilevskis, padarys tai, ko anksčiau nepavyko kitoms tautoms: jos pasireikš kūrybiškai pagrindinėse kūrybos ir socialinio aktyvumo sferose.

Danilevskio veikalas Vakarų Europoje liko nepastebėtas. Panašios idėjos, išsakytos Spenglerio veikalė *Europos saulėlydis*, sukėlė nuostabą ir sensaciją. Vokiškas Danilevskio knygos vertimas pasirodė dviem metais vėliau po Spenglerio knygos pasirodymo.

Kiek Spengleris pasirėmė Danilevskiu? Į šį klausimą sunku tiksliai atsakyti. Visų pirma todėl, kad, kaip pastebi jo tyrinėtojas Hughesas, išskyrus Joachimą Florietį ir Nietzsche, Spengleris kitų autorių, kuriais jis rėmėsi, tiesiog nenurodo¹. Be to, regis,

¹ Hughes H. S. *Oswald Spengler. A Critical Estimate*. New York, 1968, p. 58.

jis nemokėjęs rusų kalbos, o vokiškais Danilevskio vertimas pasirodė jau po jo knygos. K. A. Svasjanas nurodo Vladimiro Solovjovo atradimą, kad „spengleriškas“ idėjas Danilevskis galėjęs perimti iš vokiečių istoriko Heinricho Rukkerto knygos „Visuotinės istorijos vadovėlis, organiškai išdėstytas“ (1857)².

Kai 1920 metais Toynbee's perskaitė *Vakarų saulėlydį*, jis maloniai nustebo, kad kažkam kitam kilo tokie pat klausimai, kaip ir jam, ir kad kažkas kitas surado panašius į jo paties atsakymus³.

Tačiau vėliau studijuodamas Spenglerį, Toynbee's buvo linkęs labiau pabrėžti savo skirtumus nuo Spenglerio nei panašumus. Skirtumą tarp savęs ir Spenglerio Toynbee's išvelgė metodologijos plotnėje. Spengleris rėmėsis intuicija kaip istorinių pažinimo metodu, jis pats – empiriniu tyrimu. Toynbee's nepritarė Spenglerio pasiūlytam kultūros prilyginimam gyvam organizmui. Jis neišvelgė metaforiškos šios sąvokos vartosenos. Subjektyvia prasme ja yra „suprantami istorinio tyrimo laukai“ arba pagrindas, kuriame susikerta atskirų individų aktyvumo laukų energija, kuri ir yra gyvybinė jėga, kurianti visuomenės istoriją⁴.

Toynbee's, skirtingai nei Spengleris, nemano, kad civilizacijų atsiradimo ir nuosmukio priežastys yra paslaptis – likimo išraiška. Civilizacijos augimą ir nuosmukį jis aiškina *iššūkio–atsako* kategorijomis. Spengleris, vartodamas likimo sąvoką, anot Toynbee'o, istoriją aiškina deterministiškai. Determinizmui Toynbee's priešina laisvės istorijoje galimybę. Laisvę įgalina kūrybinių mažumų dalyvavimas civilizacijos raidoje. Civilizacija, anot Toynbee'o, auga todėl, kad jos kūrybinės mažumos pajėgia atsakyti į aplinkos mestą iššūkį. Kai kūrybinė mažuma nebepajėgia atsakyti į vis didėjančią iššūkio įtampą, civilizacija palūžta. Todėl Toynbee's konstatuoja, kad civilizacijos nuopuolio priežastčių nereikia ieškoti išorėje – Spenglerio numatytoje gamtos ciklų kaitoje. Jos glūdinčios civilizacijos viduje – tai atsivėręs kūrybinių mažumų bejėgiškumas. Kai kūrybinė mažuma prarandanti iniciatyvą, ji griebiasi prievartos. „Prometėjiško kūrybiškumo praradimas lemia harmonijos praradimą“, – konstatuoja Toynbee's. Tačiau kūrybinės mažumos Toynbee'o koncepcijoje atsakyti į aplinkos metamą iššūkį gali tik vieną kartą. Kūrybinės mažumos taip pat nėra atsakingos už savo kūrybiškumo praradimą – jos negali to sustabdyti. Todėl paklūsta tokiam pačiam lemties dėsniiui, kaip ir Spenglerio kultūros ciklai. Toynbee's iki galo pats taip ir neatsako, kodėl civilizacijos žlunga. Kaip pastebi Hughesas, Toynbee'o koncepcija tampa net dogmatiškesnė už Spenglerio⁵.

Kaip pastebi P. E. Tillinghast⁶, paties Toynbee'o knyga *Istorijos tyrimas* – gilus kontrastas Spenglerio darbui. Ji nėra Spenglerio *Vakarų saulėlydžio* tęsinys. Civilizacijos, istorijos pakilimų ir nuosmukių sąvokoms jie suteikė visai kitas reikšmes. Juos jungė tai, kad abu kritikavo profesionalius istorikus ir apeliavo į plačiąją publiką. Abu sulaukė kritinės pačių profesionalių istorikų reakcijos. Spengleris vis dėlto mažiau, nes jis nevirtino esąs istorikas, o vadino save poetu. O Toynbee's laikė save istoriku empiriku⁷.

Kiti civilizacijų teoretikai skyrė Spengleriui irgi nepakankamai daug dėmesio.

² Соловьёв В. С. *Сочинения*. Москва, 1989, т. 1, с. 561–591.

³ Žr. Mazlish B. *The Riddle of History*. New York¹, London, p. 351.

⁴ Toynbee A. *A Study of History*. Abridgement of Volumes I–VI by D. C. Somervell. London, New York, Toronto, 1946, p. 248.

⁵ Hughes H. S. *Oswald Spengler. A Critical Estimate*, p. 140.

⁶ Tillinghast P. E. *The Specious past. Historians and others*. London, 1972.

⁷ Žr. Istorija kaip civilizacijų kaita: Arnold Toynbee. Interpretatoriai ir kritikai.

Pitirimas Sorokinas, rusų kilmės amerikiečių sociologas, taip pat sieja civilizacijos sampratą su sociologiniais tyrimais. Jį domino supersistemos. Jose jis rado mažesnes sistemas. Jis naudojo statistinius metodus šių sistemų ir subsistemų persiklojimui tirti. Sorokinas Spengleriu beveik nesiremia. Knygoje *Mūsų amžiaus krizė* Spenglerį pamini tik vieną sykį, prieštaraudamas jam, kad Vakarų krizė (kurią jis taip pat pripažino) nėra įprastas, o būtent neįprastas dalykas⁸.

Spengleris – pozityvistas?

Istoristai kaltino Spenglerį pozityvizmu. Collingwoodas knygoje *Istorijos idėja* Spenglerio koncepciją vertina kaip pozityvizmą. Collingwoodo terminijoje tai nėra pats geriausias epitetas. Collingwoodas buvo hegelininkas, vadinasi, antipozityvistas. Pozityvizmu istorijos pažinime paprastai vadinama gamtamokslinių metodų taikymo metodologija. Antipozityvistai paprastai pažymi tokio istorijos supratimo ribotumą. Istorija, anot jų, yra dvasios sritis, todėl ją galima suprasti tik iš vidaus. Istorikas irgi yra istorijos dalis, jis prikelia praeitį dabartinės savo dvasios (ar minties) savastimi. Tuo tarpu pozityvistškai nusiteikę istorijos tyrinėtojai į istoriją bando pažvelgti tarsi iš šono, bando joje išvelgti atskirus faktus, kaip tai daro gamtos tyrinėtojai.

Collingwoodas Spenglerio istorijos sampratą prilygino pozityvistinio gamtamokslininko sričiai dėl kelių priežasčių. Visų pirma, dėl Spenglerio pretenzijos apžvelgti istorijos raidą tarsi iš viršaus, – „iš paukščio skrydžio“ (o ne iš vidaus). Kita vertus, Spengleris, anot Collingwoodo, suskirstė istoriją į atskirus vienetus – tarpusavyje nesusijusias kultūras. Todėl pačią istoriją Spenglerio koncepcijoje pakeičianti istorijos morfologija, formuluojanti bendruosius dėsnius ir mokslinių principų pagrindus numatanti ateitį. Collingwoodas mano, kad Spengleris susiejo faktus neistorinių struktūrų panašumu, todėl toks istorijos supratimas esąs gamtamokslinis. Kultūros ypatybės Spenglerio koncepcijoje, pastebi Collingwoodas, atsiranda ne iš dvasinių žmonių pastangų. Jos yra natūrali kiekvienos kultūros savybė, lygiai taip pat kaip tamsi odos spalva – neegrų, o mėlyna akių spalva – skandinavų savybė. Spengleris, rašo Collingwoodas, siekia išstumti iš istorijos sampratos visa, kas joje yra istoriška.

Hughes knygoje *Oswaldas Spengleris* interpretuoja Spenglerio kultūros ciklų koncepciją priešingai nei Collingwoodas – kaip iššūkį pozityvizmui. Jo manymu, ciklinę istorijos koncepciją išpažįstantys filosofai daug radikaliau nei idealistai (Dilthey'us, Rickertas, Croce) nutraukia ryšius su dominuojančia pozityvistine tradicija. Nors jie vienaip ar kitaip faktiškai vis dėlto išliko pozityvistinėje tradicijoje, jų antipozityvistinis įkarštis buvęs nepaprastai stiprus. Remdamiesi labai ribotais duomenimis, jie norėję sukurti visai naujas istorijos interpretacijas.

Spengleris, anot Hugheso, nepretendavo į savo koncepcijos mokslinį patikimumą. Istorija jis laikė paslaptimi. Hughesas primena Spenglerio mintį, kad istorijoje, skirtingai nei gamtos moksluose, mes neklausiamo, ar teorija yra teisinga, ar klaidinga, o klausiamo, ar ji gili, ar paviršutiniška⁹.

⁸ Sorokin P. *The Crisis of our Age*. New York, 1947, p. 17.

⁹ Žr. Hughes H. S. *Oswald Spengler. A Critical Estimate*, p. 159.

Hughesas sutinka, kad kai kur Spengleris palieka skaitytojui išpūdi, jog viskas istorijoje vyko taip, kaip jis nusakė, ir ateitis bus tokia, kokią jis prognozavo. Čia Spengleris tapęs didesniu pozityvistu nei patys pozityvistai, nes yra dogmatiškas. Tačiau kitose *Vakarų saulėlydžio* vietose, kai jis prisipažįsta, jog jo teorinės schemos patikimumas negali peržengti jo kūrėjų istorinių aplinkybių, Spengleris apriboja savo išvalgų visagalybę. Visi teoretikai ciklistai, tvirtina Hughesas, nepriklausomai, ar jie siekė, ar nesiekė mokslinio patikimumo, išliko intuicija besiremiančiais pranašais. „Visi jie darė tai, ką vienas Spengleris atvirai prisipažino daręs“¹⁰.

Hughesas pastebi, kad morfologinis metodas – tai metafora, paimta iš biologijos. Kaip kalbos figūra ji turinti daug deskriptyvių privalumų. Hughesas siūlo šį metodą interpretuoti būtent kaip kalbos figūrą, nes jį traktuojant kaip kažką daugiau, jis katastrofiškai ima riboti istorinio mąstymo lauką. „Jei mes norime kuo geriau pasimokyti iš Spenglerio, mes turime rūpestingai vengti interpretuoti jo morfologinį metodą ir jo pagrindinius simbolius pernelyg tiesmukiškai. Iš tiesų jie nėra svarbūs jo istorinei schemai. Bet jie yra svarbūs sužadinant skaitytojų vaizduotę“¹¹.

Iš tiesų Spengleris išsiskyrė iš kitų istorijos filosofų būtent gebėjimu žadinti skaitytojų vaizduotę. Nė vienas kitas istoriosofas neturėjo tiek žinių iš meno, literatūros, muzikos ir matematikos. Spenglerio knyga labiau nei kitų istoriosofų susišaukia, kaip pastebi Mazlishas, su etnologų, antropologų bei psichoistorikų skirtingų kultūrų laiko ir erdvės koncepcijų tyrimais. Spenglerio *Vakarų saulėlydį* galima palyginti su Mircea Eliade's knyga *Kosmosas ir istorija*¹² ar netgi – su žinojimo sociologijos atradimais (Karl Manheimas. *Ideologija ir utopija*)¹³.

Spengleris Lietuvoje

Lietuviškai viso *Vakarų saulėlydžio* vertimo iki šiol neturime. Trumpa jo ištrauka su Jūratės Baranovos pristatymu buvo spausdinta žurnale *Žmogus ir visuomenė* (1994, Nr. 2, vertė Jūratė Baranova ir Zenonas Norkus). Taip pat trumpos šio veikalo ištraukos vienu ar kitu metu buvo spausdinamos *Šiaurės Atėnuose*. 1999 metais pasirodė Eligijaus Railos verstas Spenglerio knygos skyrius knygoje *Kultūros fenomenas. Kultūra ir civilizacija*.

Tačiau Spengleris buvo vienas labiausiai pastebimų istorijos teoretikų jau tarpukario Lietuvoje. Juo domėjosi ir rėmėsi, kurdamas savąją istoriosofiją, Antanas Maceina¹⁴.

Trečdalį savo daktarinės disertacijos ir knygos *Moderniosios kultūros filosofijos metmenys* (V., 1993) Spenglerio koncepcijos nagrinėjimui paskyrė Leonidas Donskis. Autorius suskirsto Lietuvoje susiklosčiusias kultūros ir civilizacijos santykio interpretacijas į tris grupes. „Pirmoji jų yra visiškai identiška Weberio sampratai. Absoliuti dau-

¹⁰ Ten pat, p. 162.

¹¹ Ten pat, p. 454.

¹² Žr. Ciklinė istorijos samprata.

¹³ Žr. Mazlish B. *The Riddle of History. The Great Speculators from Vico to Freud*, New York, 1966.

¹⁴ Žr. Antano Maceinos istoriosofija.

guma teoretikų, rašytojų ir kitų humanistikos atstovų jos laikėsi ir dabar turbūt tebesilaiko. Antroji interpretacija kultūrą ir civilizaciją traktuoja kaip subjektyviają ir objektyviają kultūrą, t. y. kaip žmogiškosios kūrybos vidinę (išdaiktintą) ir išorinę (įdaiktintą) puses (Šalkauskis, Sezemanas). Trečioji interpretacija yra veikiau antrosios tąsa ir tik šiek tiek patikslina ją: kultūra kaip dvasios objektyvizacija šakojasi į tos dvasios interiorizaciją (tai ir būtų kultūra) ir jos eksteriorizaciją (šis požiūris išplėtotas Berdiajevo, buvo nesvetimas ir jo įtakotam Maceinai). Šių kultūros ir civilizacijos santykio interpretacijų pagrindinis privalumas yra tas, kad kultūra ir civilizacija jose yra nesutapatinamos, lygiai kaip ir nėra laikomos ontinės–loginės opozicijos sandais. Jos traktuojamos greičiau kaip viena kitą papildančios ir viena be kitos nepakankamos sąvokos. O esminis kultūros ir civilizacijos (gyvenimo filosofijos atveju – gyvenimo ir kultūros) supriešinimas, jų pavertimas viena kitą paneigiančiomis priešybėmis rodo aiškiai apriorinę ir nepagrįstą prielaidą, kad kultūra yra istoriškai laikinas fenomenas ir todėl turi patirti visišką anihiliaciją. Tokia teorinė nuostata yra sąlygota fatalistinės istorijos ir kultūros interpretacijos, kitaip tariant, radikalus istorizmo. Ji sietina su Spenglerio civilizacijos koncepcija <...>“¹⁵.

Toliau Donskis Spenglerio koncepciją aptaria išsamiau, sakydamas, kad Spengleris yra bene vienintelis filosofas civilizacijos teoriją išplėtojęs iki solidžios kultūrologinės teorijos. Kultūros ir civilizacijos prieštarą Spenglerio teorijoje Donskis vertina ne tik kaip dvasios–gamtos ir dvasios–materijos, bet ir amžinumo–laikinumo prieštarą. Civilizacija kaip objektyvuoto ir eksteriorizuoto laiko vykdoma destrukcija, rašo Donskis, Spenglerio teorijoje virsta kūrybinį kosmosą ardančiu chaoso įvaizdžiu. Civilizacija yra laikas, engiantis ir represuojantis amžinumo siekiančias kultūros formas. „Todėl civilizacija sukuria kraštutinio kintamumo ir istorizmo kultūrą, kurioje nelieka vietos niekam, kas savo prigimtimi yra amžina, pastovu ir tikra“¹⁶.

Bibliografija

- Andrijauskas A. Civilizacijos teorijos metamorfozės ir komparatyvizmo idėjų sklaida // *Kultūros fenomenas. Kultūra ir civilizacija*. V., 1999, p. 9–156.
- Danilevsky N. I. *Russland und Europa*. Stuttgart, Berlin, 1920.
- Demandt A., Farrenkopf J. *Der Fall Spengler: einer kritische Bilanz*. Köln, 1994.
- Donskis L. *Moderniosios kultūros filosofijos metmenys*. V., 1993.
- Donskis L. *Moderniosios sąmonės konfigūracijos*. V., 1994.
- Eckermann K. *Oswald Spengler und die moderne Kulturkritik: Darstellung und neueren gesellschafts – und staatstheoretischen Ansätzen*. Bonn, 1980.
- Elias N. Apie kultūros ir civilizacijos sąvokų sociogenezę Vokietijoje ir Prancūzijoje / *Baltos lankos*, 1995, Nr. 6.
- Gibons P. A. *Civilization or Civilizations: An Essay in the Spengliarian Philosophy of History*. London, 1926.

¹⁵ Donskis L. *Moderniosios kultūros filosofijos metmenys*. V., 1993, p. 31.

¹⁶ Ten pat, p. 43.

- Fauconnet A. *Un Philosophe allemand contemporain: Oswald Spengler*. Paris, 1925.
- Fischer K. *History and Prophecy: Oswald Spengler and the Decline of the West*. New York, 1989.
- Hughes H. *Oswald Spengler*. New York, 1962.
- Koktanek A. M. *Oswald Spengler in seiner Zeit*. München, 1968.
- Koktanek A. M. Schroter M. *Spengler- Studien: Festschrift für Manfred Schroten zum 85 Geburtstag*. München, 1965.
- Kolakowski A. *Spengler*. Warszawa, 1981.
- Lohberger H. *Oswald Spenglers Untergang: Einiges über den Kult der Kultur*. Granz, 1955.
- Kroeber A. L. *Configurations of Culture Growth*. Berkeley, Los Angeles, 1944.
- Kroeber A. L. *Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, Mass, 1952.
- Kroeber A. L. *The Nature of Culture*. Chicago, 1952.
- Kroeber A. L. *A Roster of Civilizations and Culture*. New York, 1962.
- Kroeber A. L. *Style and Civilizations*. Ithaca. N. J., 1952.
- Maceina A. Prometėjizmo persvara dabarties kultūroje // Maceina A. *Raštai*. V., 1992, t. II.
- Meyer E. *Spenglers Untergang des Abendlandes*. Berlin, 1925.
- Naeher J. *Oswald Spengler: mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Renbek bei Hamburg, 1984.
- Sauka D. *Fausto amžiaus epilogas*. V., 1998.
- Schoeps H. J. *Vorläufer Spengler's: Studien zum Geschichtspessimismus im 19. Jahrhundert*. Leiden, 1955.
- Schröter M. *Metaphysik des Untergangs: einer Kulturkritische Studie über Oswald Spengler*. München, 1949.
- Sorokin P. A. *Contemporary Sociological Theories*. New York, London, 1928.
- Sorokin P. A. *The Crisis of our Age*. New York, 1947.
- Sorokin P. A. *Social and Cultural Dynamics: a Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*. Owen, 1959.
- Sorokin P. A. *Sociological Theories of Today*. New York, 1966.
- Sorokin P. A. *The Sociology of Revolution*. Philadelphia, London, 1925.
- Sorokin P. A. *Social Philosophers of an Age of Crisis*. Boston, 1950.
- Spiegelberg W. *Aegyptologische Kritik an Spenglers Untergang des Abendlandes*. Tübingen, 1920.
- Šliogeris A. Sielos keliauninkas į Dantės pragarą // *Šiaurės Atėnai*. 1995 10 31, Nr. 41.
- Аверинцев С. Морфология культуры Освальда Шпенглера // *Вопросы литературы*, 1968, no. 1.

7. Stasio Šalkauskio (1886–1941) ir Antano Maceinos (1908–1987) istoriosofija

Maceinos istoriosofijai darė įtaką jo mokytojo Stasio Šalkauskio kultūros filosofija* bei Nikolajaus Berdiajevo (1874–1948) darbai.

Berdiajevas – įtakingas rusų religinis filosofas. Jaunystėje sekė neokantinė marksizmo versija ir sukūrė rusiškąjį „krikščioniškojo egzistencializmo“ variantą¹.

Šalkauskis visų pirma domėjosi kultūros filosofija, kurioje atsiskleidė ir tam tikri jo istoriosofinės žiūros bruožai. Maceina, kaip ir Šalkauskis, ieškojo kultūros ontologinio statuso, istorijos tikslu jie laiko dievišką realybę, o istorijos prasmę supranta kaip žmogaus bendradarbiavimą su Dievu, keičiant prigimtąją tikrovę. Abu jie žvelgia į istoriją *sub specie aeternitatis*. Istorija ir Šalkauskiui, ir Maceinai yra progresyvus žmogaus kuriamos kultūros vyksmas, bet savo pabaigą pasiekia apokaliptinėje katastrofoje, kuriai sąlygas paruošia gėrio ir blogio kova istorijoje. Abu tarpukario lietuvių filosofai ieškojo nekintamų istorijos pagrindų, tam tikrų „gyvų“ istorinių galių, savotiškos istoriją lemiančios esmės. Šalkauskis kalba apie Rytų ir Vakarų pradus, Maceina – apie etnologinius pradus ir amžinas pasaulėžiūrines dvasios struktūras².



Stasys Šalkauskis (1886–1941) – Lietuvos filosofas, paskutinysis Vytauto Didžiojo universiteto rektorius tarpukario Lietuvoje.



Antanas Maceina (1908–1987) – Lietuvos filosofas. Po karo gyveno Vokietijoje. Gryburgo ir Miunsterio universitetuose dėstė rusų filosofiją ir Rytų Europos istoriją.

* Šių lietuvių mąstytojų čia spausdinamų tekstų ir citatų kalba neredaguota, o nuorodų tvarka nekeista.

¹ Nuo 1922 metų Berdiajevas gyveno Paryžiuje. Pagrindiniai darbai: *Mūsų laikų pabaiga, Vienatvė ir visuomenė, Svajonė ir Realybė, Istorijos prasmė*.

² Manusadžianas P. *Istorijos idėja S. Šalkauskio ir A. Maceinos tarpukario laikotarpio darbuose* (bakalaurinis darbas). V., 1996, p. 48–49. Pastaba: Pirmoji šio skyriaus dalis parašyta bendradarbiaujant su Manusadžianu.

Kultūros ir istorijos santykis: Stasys Šalkauskis

Šalkauskiui, kaip filosofui sistematikui, ypač svarbus buvo filosofijos skirstymas į atskiras disciplinas. Šis skirstymas turi būti ne tik vidaus požiūriu logiškas bei nuoseklus, bet, svarbiausia, jis turi, pasak Šalkauskio, realiai atitikti būties sąrangą. Taigi iš istoriosofijai skiriamos vietos galima tikėtis nustatyti ir pačios istorijos „vietą“ bei reikšmingumą Šalkauskio sistemoje. Tenka konstatuoti, kad Šalkauskis nesuteikia istorijos filosofijai „visų pilietybės teisių“ filosofijos sistemoje. Istorijos filosofija „diskvalifikuojama“ iš pagrindinio filosofijos suskirstymo ir pajungiama kultūros filosofijai: „Istorijos filosofija, socialinė filosofija <...> ir kiti panašūs dalykai tėra vien kultūros filosofijos monografinės dalys, dažnai su priedais nefilosofinių dalykų“³. Kuo remdamasis Šalkauskis atlieka šį pajungimą?

Pirmiausia, Šalkauskis išskiria dvi istorijos filosofijos dalis: filosofinę („istorijos metafiziką“) ir specialiąją („istorijos logiką“). Istorijos metafizika filosofinėmis priemonėmis tiria patį istorijos vyksmą, t. y. procesą, jo veiksmus, dėsnius, prasmę ir tikslą. Istorijos logika tiria istorijos mokslą, istorinio pažinimo principus⁴. Filosofijai, anot Šalkauskio, gali priklausyti tik istorijos metafizika; istorijos logika turi įeiti į specialiosios istorijos metodologijos sritį. Kaip ši tikroji istorijos filosofija pajungiama kultūros filosofijai? Tai įvyksta per istorijos pajungimą kultūrai. Šalkauskis istorijos ir kultūros apskritai santykiavimo analizę pradeda pastebėdamas, kad istorija šiaip ar taip įeina į kultūros sritį, taigi galima konstatuoti artimą sąryšį tarp kultūros ir istorijos⁵.

Šalkauskis teigia, kad „kultūra yra ta lytis, arba forma, kuria reiškiasi istorinis žmonių gyvenimas. Ten, kur nesama kultūros, gali būti gamtinės evoliucijos, bet negali būti istorijos“⁶. Remiantis šia sąsaja, laukiniai žmonės yra iškeliami už istorijos ribų. Šalkauskis visgi šį laukinių žmonių neistoriškumą siūlo priimti su išlyga, arba, kaip jis sako, *cum grano salis*. Mat visai nekultūringų žmonių, t. y. be jokių kultūros apraiškų ir dėlto neturinčių jokių duomenų istorijai sudaryti, nėra. Šioje vietoje reikalingas reliatyvus supratimas: į šį menką laukinių kultūringumo laipsnį paprastai nekreipiama dėmesio⁷. Be to, istorija ir kultūra turi bendrus tikslus. Nes istorija, arba istorinis žmonių vyksmas, pasak Šalkauskio, reikšdamasis kultūros, arba, tikriau pasakius, civilizacijos formomis, tarnauja tiems patiems tikslams, kaip ir kultūra apskritai.

Istorija ir kultūra Šalkauskio filosofijoje reiškiasi tomis pat formomis: istorija yra teleologinis procesas, kurio tikslas sutampa su kultūros tikslais. Jei istorija reiškiasi, vadinasi, yra kažkokios esmės apraiška, ir ji reiškiasi veikiau civilizacijos, o ne kultūros formomis. Tai parodo, kad istorijos pobūdis yra labiau išorinis, objektyvinis, materialus; nes civilizaciją Šalkauskis apibrėžia kaip kultūros objektyvaciją, arba kultūrinių išdavų sistemą.

Nustatęs glaudų ryšį tarp kultūros ir istorijos, Šalkauskis teigia, kad istorijos filosofija, tirianti istorijos pagrindus, faktiškai kartu tiria ir kultūros pagrindus. Taigi is-

³ Šalkauskis S. Pasaulėžiūra ir filosofija // *Raštai*. V., 1990, t. 1, p. 69.

⁴ Šalkauskis S. Kultūros filosofija // *Raštai*, t. 1, p. 189.

⁵ Ten pat, p. 187.

⁶ Ten pat, p. 187.

⁷ Ten pat, p. 188.

torijos sąlygos ir veiksniai yra sykiu ir kultūros sąlygos bei veiksniai; istorijos reiškimosi „lytys“ ir dėsniai sykiu sudaro kultūros esmę ir jos plėtojimosi dėsnius; pagaliau istorijos tikslas sutampa su kultūros tikslu. Taigi „filosofiškai statyti istorijos problemą yra tas pats, ką įeiti į kultūros filosofijos darbo sritį“⁸. Žinoma, istorinė problematika neišsemia visos kultūros filosofijos apimties, tačiau istorijos filosofija, pašalinus iš jos nefilosofinę problematiką, įeina į kultūros filosofiją. Be to, Šalkauskis teigia „neatskiriamą istorijos sąryšį su visuomeniniu žmogaus gyvenimu“ ir todėl „istoriniais žmonijos gyvenimo įvykiais telaikomi tik tie, kurie yra surišti su visuomeninio gyvenimo apraiškomis“⁹. „Kultūrinės istorijos vyksmo tikslas yra ne kultūrinė pažanga, bet kultūros idealas. Pažanga tėra vien priemonė artintis prie kultūros idealo“¹⁰. Koks gi yra šis kultūros pažangos idealas? Pasiremdamas L. Karsavinu, Šalkauskis išskiria tris pagrindinius kultūros idealo požymius: (1) etinis vertingumas; (2) privalomumas; (3) apribojimas empirine arba prigimtaja tikrove (29, 324). Kultūros idealas turi būti vertinamasis, nes pažangos pabaiga turi būti vertingesnė už pažangos pradžią; be to, šis idealas yra laikomas privalomu, netgi neišvengiamai įvyksiančiu¹¹.

Šalkauskis akcentuoja trečiąjį aspektą: „kultūrinis pažangos idealas yra apribotas mūsų empirinės tikrovės savybėmis, nuo kurių jis negali atsipalaiduoti, neišeidamas iš kultūros srities“. Pavyzdžiui, kultūrinės pažangos idealas jokiū būdu negali apimti žmogaus nemirtingumo, ir jau vien to pakanka, Šalkauskio manymu, kad galima būtų pripažinti, jog kultūros idealas, apribotas prigimtosios tikrovės aplinkybėmis, negali žmogui suteikti pilnutinės gerovės, tobulumo bei laimingumo. Vadinasi, kultūrinės pažangos idealas pasirodo nepajėgus patenkinti giliausių žmogaus sielos troškimų.

Čia Šalkauskis ižiūri paslėptą kultūrinio gyvenimo tragediją: „Kultūra stengiasi apvaldyti gamtą ir pavartoti ją priemone savo tikslams, tuo tarpu niekad negali įvykti pilnas kultūros atsipalaidavimas nuo materialinės priklausomybės šitai gamtai, kurią kultūra turi palenkti savo valdžiai“¹². Toks kultūros pačios vienos nepajėgumas, pasak Šalkauskio, parodo, kad „kultūros tikslas nėra galutinis žmogaus gyvenimo tikslas, ir kad šalia kultūros tikslo žmogus privalo turėti kito aukštesnio tikslo, kuris, būdamas atsieltas, galėtų pilnai patenkinti giliausius žmogaus dvasios troškimus“. Šis aukštesnis tikslas turi palenkti sau kultūros tikslą ir tuo pačiu papildyti „išvidinį“ kultūros tikslingumą „išviršiniu“ aukštesniu tikslingumu. Transcendentinio kultūros tikslingumo būtinumą galiausiai įrodo prometėjizmo pastanga pasiekti žmogaus galutinį tikslą vien prigimtosios tikrovės priemonėmis ir šios tikrovės ribose.

Šalkauskis, aptardamas prometėjizmo problemą, alegoriškai interpretuoja graikų mitą apie Prometėją, kur Prometėjas savo asmeniu personifikuoja žmonijos likimą, kai ji nusistato pasitenkinti vien kultūros priemonėmis ir nesiskaityti su aukštesnių dieviškųjų dėsnių tvarka. Ši prometėjiška pastanga yra tragiška savo esme;

⁸ Ten pat, p. 188.

⁹ Ten pat, p. 189.

¹⁰ Ten pat, p. 323.

¹¹ Ten pat, p. 325.

¹² Ten pat, p. 325.

prometėjizme visa kultūrinė istorijos drama, užsimezganti ant materialinio gyvenimo pagrindo, pasiekia kulminacinį tašką. Pati prometėjizmo idėja, pasak Šalkauskio, „glūdi tame, kad jo reiškėjai perdaug pasitiki kultūros galybe, tuo pačiu laiku, kai jų dideli dvasios reikalavimai negali būti patenkinti kultūros idealais, apribotais empirinės tikrovės“¹³.

Šios dramos kulminacijos atomazgą Šalkauskis mato nuosekliai žengime iš kultūros srities į religijos sritį. „Kadangi netobulas kultūros idealas negali patenkinti giliausių žmogaus dvasinių troškimų, tenka jį papildyti tobulu religijos idealu. Tai iš tikrųjų reiškia, kad lygstamasis kultūros tikslas dera palenkti nelygstamajam religijos tikslui, kitaip tariant, išvidinį kultūros tikslumą palenkti išviršiniam religijos tikslumui“¹⁴. Taigi transcendentinis kultūros tikslas yra ne kas kita, o religija. Tai, anot Šalkauskio, įrodo nuosekli hierarchinė priemonių ir tikslų gradacija, persmelkianti visą gyvenimo triapakopę „piramidę“. Šios gradacijos viršuje yra aukščiausias religijos tikslas, kuris ir yra nelygstamas žmogaus gyvenimo tikslas. Pasiektas religijos idealas panaikina prigimties ir kultūros netobulumą ir visiškai patenkina giliausius žmogaus dvasios tobulumo bei laimingumo troškimus. Taigi kultūros ir istorijos galutinis tikslas ir galutinis pasiekiamas taškas yra religija, kaip žmogaus gyvenimo ir pasaulio jungimas vienu dieviškuoju pradū bei galiausiai kaip žmogaus jungimasis su Dievu.

Kultūros problemos sprendimas nusikelia į eschatologinę plotmę. „<...> eschatologijos problema, t.y. problema apie visuotinosios istorijos ir net viso pasaulio galą. <...> einant prie pasaulio dramos išsimezavimo, doros atžvilgiu pasaulis vyksta sykiu dviem priešingom pakraipomis: materialinėje prigimtojo pasaulio tvarkoje ima viršų blogis, tuo tarpu antgamtinėje tvarkoje ima viršų gėris. Iš šitokios dviejų tvarkų kolizijos tegali įvykti galutinis gėrio laimėjimas vien per katastrofišką materialinės tvarkos sudužimą“¹⁵. Šią eschatologinę koncepciją Šalkauskis paremia Kristaus asmeniu ir Apokalipsės pranašavimu apie pasaulio galą. Savo *Kultūros filosofiją* Šalkauskis ir užbaigia tai akcentuodamas: „Tik sąryšyje su šita eschatologine koncepcija kultūros problema gali būti tinkamai suprasta ir kultūra pastatyta deramoje vietoje pasaulio išsivystymo plane“¹⁶.

Taigi istorija Šalkauskio *Kultūros filosofijoje* yra suprantama kaip tikslingas, pažangus, vieningas kultūrinio žmogaus gyvenimo vyksmas, turintis pradžią ir atramą gamtoje, o pabaigą ir tikslą – religijoje.

Šalkauskis konkretų istorijos vyksmą modeliuoja iš dviejų pagrindinių perspektyvų: pasaulio ir Lietuvos. Daugiausia dėmesio Šalkauskis skyrė Lietuvos istorijai. Jai jis paskyrė pirmąją savo knygą *Sur le confin de deux mondes* (Ties dviejų pasaulių riba, 1919) ir domėjosi, rašė Lietuvos istorijos klausimais per visą tarpukarį. Apie pasaulio istoriją Šalkauskis rašė tik fragmentiškai, kiek tai leido geriau išskelti ir suprasti tautinę lietuvių kultūros problemą. Vis dėlto Šalkauskio mintys apie pasaulio istorijos proceso pagrindus išryškina ir tas metodologines priemones, tuos ne-

¹³ Ten pat, p. 336.

¹⁴ Ten pat, p. 337.

¹⁵ Ten pat, p. 341–342.

¹⁶ Ten pat, p. 342.

kintamus istorijos pradus, kuriais remdamasis Šalkauskis analizuoja ir Lietuvos istoriją. Istorijos procesui suprasti, anot Šalkauskio, esminiai yra du pasaulio pradai: Rytai ir Vakarai. Tai yra „du kosminiai milžinai“, per visą žmonijos istoriją besigrūmiantys tarpusavyje¹⁷. Jie yra priešingi, bet ne priešiški, dėl to vienas kitą traukia ir gali būti suderinami sintezėje. Apibūdindamas Rytus ir Vakarus, Šalkauskis remiasi E. Hello ir J. de Maistre'u: Rytai yra pasyvumo, instinkto, jausmo, vaizduotės, intuicijos pradai; priešingai, Vakarai yra aktyvumo, proto, valios, darbo ir technikos pradai. Susidūrus šiems pasauliams ir esant lygioms išorinėms sąlygoms, laimi Vakarų pasaulis, nes „aktyvumas būtina turi nugalėti pasyvumą“¹⁸ (23, 41). Šis Vakarų laimėjimas yra efemeriškas, nes „faktinis viršaus paėmimas dar pats savaime nereiškia laimėjimo“¹⁹. Tačiau nepaisant faktinės Vakarų viršenybės, idealas būtų ne vienų pergalė prieš kitus, bet Rytų ir Vakarų materialinių jėgų pusiausvyra ir intelektualinių galių susilieėjimas.

Vadinasi, Rytai ir Vakarai (jų išskirtinę reikšmę paryškina rašyba iš didžiųjų raidžių) Šalkauskiui yra du bendriausi ir stabiliausi pasaulio istorijos pradai, Rytų ir Vakarų kova apima visą pasaulio istoriją. Šiaip ar taip, Šalkauskis numato šios kovos idealą – sintezę, tačiau tai tik ateities klausimas. Net susilieėjime šie pradai yra atpažįstami kaip esminiai. Taigi Rytai ir Vakarai Šalkauskiui yra vos ne antlaikiniai („kosminiai“), iš esmės nekintantys istorijos pradai. Rytai ir Vakarai bei jų kova sintezės link yra vienas pagrindinių mechanizmų, kurio pagalba Šalkauskis aiškina pasaulio istorijos vyksmą.

Pasaulio istorijos vyksme Šalkauskis išskiria dvi epochas: senąją ir naująją. Senovė yra materialinės galios tarpsnis, kuriame viešpatauja fizinė jėga. Naujoji epocha yra dvasinės galios tarpsnis, nes čia moralinė pirmenybė teikiama dvasiniams veiksniams²⁰. Anot Šalkauskio, epocha išsiskleidžia laike ir erdvėje gyvenimo banga, kylančia Rytuose ir einančia į Vakarus. Čia akcentuojamas ne tiek geografinis aspektas, kiek Rytų ir Vakarų kovos esmės slinkimas erdvėje ir laike. Ši gyvenimo banga skyla į tris tarpsnius: Aziją, Graikiją ir Romą. Senovėje, varžantis materialinėms jėgoms, buvo pageidautina pusiausvyra kaip priešprieša smurtui. Tuo tarpu Senovėje Graikija nugalėjo Aziją, paskui pati buvo įveikta Romos, kuri sužlugo nuo savo pačios galybės svorio. Taigi materialinė pusiausvyra nebuvo išlaikyta. Naujosios epochos pradžia – tai Kristaus gimimas. Šioje epochoje vykstant intelektualinei kovai, pusiausvyra – tai sintezė, kaip ekskluzivizmo priešprieša. Naujovė prasidėjo Azijoje Kristaus gimimu, po to iš pradžių pirmavo graikų (bizantiškoji), vėliau romėnų (lotyniškoji) civilizacija. Naujovėje išlieka ir toliau varžosi abi civilizacijos, besiskiriančios ypatingais sugebėjimais.

Lietuvai, kaip pasaulinės istorijos daliai, Šalkauskis taiko tą pačią schemą. Lietuvoje irgi yra du laikotarpiai: materialinės galybės ir intelektualinio atgimimo (dvasinės galios). Kiekviena šių epochų turėjo tiesioginių arba netiesioginių santykių su Azija, Graikija ir Roma pagal tai, kieno ir kada daugiau buvo įtakos pasaulyje – Rytų ar Vakarų. Pirmojoje epochoje Lietuva iki valstybės sukūrimo ir aukštuomenės su-

¹⁷ Šalkauskis S. Dviejų kultūrų takoskyroje // *Raštai*. V., 1995, t. 4, p. 37.

¹⁸ Ten pat, p. 41.

¹⁹ Ten pat, p. 41.

²⁰ Šalkauskis S. Lietuvių tauta ir jos ugdymas // *Raštai*. V., 1995, t. 4, p. 216.

rusėjimo buvo azijietiška, nes Rytų pradus lietuvių tauta išsinešė dar iš Azijos lopšio. Po to, kai Lietuvos aukštuomenė persiėmė rusų bizantiškąja civilizacija, Graikija „įveikė Azijos pradų reikšmę lietuvių civilizacijos plėtojimesi“²¹. Kai Lietuvos aukštuomenė tolesnėje istorijos eigoje priėmė lenkų civilizaciją ir sulenkėjo, Graikija „turėjo perleisti Romai vadovavimą kultūriniam Lietuvos vyksmui“²². Taigi Lietuva savo viduje pakartojo visą senojo pasaulio vystymosi ciklą ir panašiai kaip senovės Roma, žlugusi dėl savo galybės svorio, Lietuvos valstybė žlugo dėl aristokratijos savivalės.

Antroji Lietuvos epocha – tautinis atgimimas taip pat prasidėjo nuo grįžimo prie Azijos, t. y. pirmųkščių tautos tradicijų. Tačiau netolima praeitis, pasireiškusį graikiškai rusiškos ir lotyniškai lenkiškos civilizacijos įtakomis, negali būti atmesta ir turi būti pagrindas kultūrinei sintezei, kuri yra būtina sėkmingam Lietuvos valstybės atkūrimui. Ši kultūrinė sintezė, numatoma lietuvių tautai kaip uždavinys, yra Rytų ir Vakarų civilizacijų pradų derinimas, kartu derinant tris pamatinius visuotinės istorijos tarpsnius.

Taigi šalia Rytų ir Vakarų, Šalkauskis išskiria dar tris, mažesnius, istorijos pagrindus arba mažesnius pradus, būtent Aziją, Graikiją ir Vakarų. Šie trys pradai tarsi konkretina labai bendrus, pagrindinius Rytų ir Vakarų pradus. Be to, šie trys pradai keičiasi vienas su kitu paeiliui vietomis ir suformuoja dvi bangas. Bangos skiriasi kokybiškai, t. y. nuo materijos pereinama į dvasios vadovavimą, tačiau tripakopė pereinamumo sistema išlieka. Progresyvus istorijos pradų „bangavimas“ sukuria savotišką saugumo pojūtį; yra aišku, kuris pradas pakeis kurį tikslingame pasaulio vyksme nuo materijos prie dvasios viešpatavimo. Toks „saugumas“ yra, matyt, istoriosofinio, visuminio žvilgsnio į istoriją specifinis bruožas.

Beje, didžiausias gyvenimo bangas Šalkauskis dar suskaido į „potvynius“ ir „atoslūgius“. Rytai ir Vakarai savaime traukia vieni kitus, nes nuo jų „santapos“ priklausoma kuriamasis gyvenimo tobulumas. Šis Rytų ir Vakarų santykiavimas susideda iš dviejų tarpsnių: „Jei žmonijos gyvenimą laikytumėm tam tikros vienybės apsiereiškimu, tai dviejų pasaulių veikimasis rodosi susidedąs iš dviejų tarpsnių, per kuriuodu vyksta žmogaus dvasia: išsyk ji atsiveria nuošaliui, kad veik sugrįžtų savėp“, arba „iš pradžios kuriamosios Rytų galybės ieško to, kas juos galėtų įvaisinti: paskui Vakarai ieško dirvos savo aktyvumui“. Taigi nors pasyvūs, bet kūrybiškesni ir energingesni savo galybės laiku Rytai pradeda bangą, kuri, pasiekusi Vakarų, atslūgsta Rytų kryptimi. Ši „potvynio – atoslūgio“ dialektika pailiustruojama Senovės laikų pavyzdžiu: „Senovėje iš Rytų kilusi milžiniška banga paplūdo į Vakarų, vėliau net smarkiau prasidėjo „atoslūgis“: „varžtui“ į Vakarų atsakė „varžtas“ į Rytus“. Ar į naująją epochą galima žiūrėti kaip į dvigubą bangą. Šalkauskis nesako, tačiau pagal jo koncepcijos logiką turėtų taip būti. Lietuva, anot jo, irgi perėjusi šiuos du bangos tarpsnius. Taigi „sukiršinta savo kaimynų puoliais, ji buvo, taip sakant, išėjusi iš savės, iš savo gyvenimo, kad susidurtų su kitomis tautomis; kartu ji įgijo aktyvaus pobūdžio, kurio ji buvo stokoianti anksčiau“. Paskui, prasidėjus atoslūgiui, „tautinė jos dvasia, sugėbanti dar dirbti kuriamąjį darbą, grįžta savėp ir rengia sintezę Rytų pradų <...> ir Vakarų pradų“²³. Atoslūgio tarpsnis yra būtent tautinio atgimimo tarpsnis.

²¹ Ten pat, p. 217.

²² Ten pat, p. 217.

²³ Ten pat, p. 227.

Lietuvai šis potvynio–atoslūgio pjūvio taikymas yra gana komplikuoatas. Faktiškai jame sunkiai suderinamas anksčiau minėtas Lietuvos istorijos skirstymas į senovę ir naujovę. Pagal „potvynio–atoslūgio“ logiką ir senovė, ir naujovė turėtų turėti savo bangos potvynį ir atoslūgį. Tačiau Lietuvoje belieka tik vienas potvynis ir vienas atoslūgis. Be to, senovės ir naujovės (dviejų bangų) riba tokiu atveju sutampa su potvynio ir atoslūgio riba Lietuvoje, t. y. tautinio atgimimo pradžia.

Gyvenimo bangos nusako dinaminį Rytų ir Vakarų aspektą, jų kovą, kaip ji skleidžiasi pasaulio istorijos arenoje. Tačiau ir čia Šalkauskis suranda uždaras struktūras, kuriomis vyksta pasaulio raida (Azija–Graikija–Roma, Senovė–Naujovė, potvynis–atoslūgis).

Visgi pagrindinės sąvokos, kuriomis Šalkauskis konkretino Lietuvos istorijos vyksmą, buvo tezė, antitezė ir sintezė. Ši spekuliatyvi dialektinė triada buvo pasiskolinta iš vokiečių klasikinės filosofijos, konkrečiai Hegelio. Tezė („Rytų persvara Lietuvoje“), Antitezė („Vakarų persvara Lietuvoje“) ir Sintezė („Lietuvių tautos atgimimas ir tautinis idealas“) yra Lietuvos istorijos laikotarpiai, per kuriuos pasireiškia Rytų ir Vakarų pradų kova. Tezė, antitezė ir sintezė Lietuvos istorijoje atstovauja Rytų ir Vakarų pradams bei jų numatomai sintezei. Taigi Rytai ir Vakarai kuria atskirus lietuvių tautos periodus. Kyla klausimas, ar pati tauta kaip tokia yra Šalkauskiui istoriją lemiantis pradas, ar tik Rytų ir Vakarų pradų konkretus reiškęjas, juolab kad Šalkauskis daug dėmesio skyrė tautos esmės apibrėžimui ir tautinei istorijai.

Antano Maceinos istoriosofija

Maceina vėliau koregavo savo mokytojo požiūrį į istoriją, naujai ją apibrėždamas ir dar glaudžiau siedamas su religijos sritimi. *Kultūros filosofijos įvade* jis istorijos esmę aptaria spręsdamas kultūros filosofijos ir istorijos filosofijos santykio klausimą. Nuosekliai į šį klausimą galima atsakyti nusakius pačios istorijos ir pačios kultūros santykį. Kadangi kultūra ir tuo labiau istorija yra esmingai susijusi su gyvenimo kategorija, kuri buvo viena svarbiausių Kauno kultūros filosofams (S. Šalkauskio mokykla), tai išsamus istorijos aptarimas turėtų prasidėti būtent nuo gyvenimo, kaip filosofinės kategorijos, nusakymo.

Gyvenimas Maceinai yra „iš esmės būties tapsmas“. Kitaip tariant, „neatbaigta“ būtis (suprask – ne Absoliutas) kaip tapsmas yra žmogaus suvokiama kaip gyvenimas. Tačiau ne visas būties tapsmas jau yra ir gyvenimas. Nors specialiai Maceina neaptaria šios distinkcijos, tačiau teigia: „bendrasis būties vyksmas, kiek (pabraukta Pauliaus Manuzadžiano – J. B.) jis yra gyvenimo vyksmas <...>“*. Vadinasi, ne visas būties tapsmas yra tuo pat ir gyvenimas. Matyt, čia Maceina turi galvoje būties vyksmo dalį, nesusijusią su žmogumi, t. y. būties vyksmą iki žmogaus (gamtos ir Dievo santykius bei gamtos evoliuciją). Taigi išryškėja gyvenimo kategorijos ryšys su žmogiškuoju subjektu.

Bendrosios gyvenimo filosofijos (t. y. istorijos filosofijos) objektas, anot Maceinos, yra gyvenimas kaip toks, arba patys bendriaisi būties tapsmo pagrindai. Tuo remiantis, galima teigti, kad istorija yra ir gyvenimas kaip toks. Kas tad yra tas gyvenimas

*Manusadžianas P. *Istorijos idėja* S. Šalkauskio ir A. Maceinos tarpukario laikotarpio darbuose. *Bakalaurinis darbas*. V., 1996, p. 13.

kaip toks ir koks jo ryšys su žmogumi? Maceina taip aiškina: „Būties tapsmas, arba gyvenimas, kuriasi santykiuojant visoms būties rūšims, visiems josios laipsniams, būtent gamtai, žmogui ir Dievui. Tik iš šito visuotinio santykiavimo kyla gyvenimas. Tik šitų trijų veiksmų įtakoje jis vyksta ir eina į savo atbaigą“²⁴. Tai reiškia, kad gyvenimas yra tam tikras kūrinys, atsirandantis santykiaujant visiems trims būties laipsniams. Tikriausiai apie atskirą gamtos, žmogaus, Dievo gyvenimą galima kalbėti Maceinos *Kultūros filosofijos* kontekste tik kaip mechanišku protu iš organiško bendrojo gyvenimo atskirtas dalis.

Tikrai istorinė kultūra yra pažangi kultūra. Ji yra pažangi, nes kuriama tenkinti ne tik gamtai, bet visų pirma ir svarbiausia dvasiai. Maceina teigia: „Tikras istorinis gyvenimas reikalauja dvasios projekcijos į begalybę“²⁵. Tai reiškia, kad dvasia ir tik ji stato begalinius reikalavimus ir šie reikalavimai niekad nėra aprėžti. Šių dvasinių motyvų žadinama kultūra kartu darosi pažangi, visados eina į priekį, kad patenkintų begalinę dvasią. Taip ši kultūra įvykdo lemiamą istorijos reikalavimą – tampa pažangia.

Maceina istorijos apibrėžimą tikslina taip: „Taip pat šitas vyksmas (žmogaus gyvenimo vyksmas – J. B.) turi būti nuolatinis žengimas pirmyn prie dvasios suvokto idealo, vadinasi, turi būti dvasios projekcija į begalybę, užbrėžta laike ir pasibaigianti tik amžinybėje“²⁶. Šioje atkarpoje yra bent du momentai, nurodantys istorijos teleologiškumą. Pirma, Maceina postuluoja dvasios suvoktą idealą kaip tikslą, link kurio nuolat artėja (t. y. daro pažangą) istorija. Antra, šio tikslo siekimas, nors prasidedantis laike, bet „nutaikytas“ į begalybę, tegali pasibaigti amžinybėje. Taigi istorija nėra sau pakankama kaip vyksmas ir turi tikslą už ir virš savęs begalinėje amžinybėje.

Istoriją su jos tikslu jungia antra pagrindinė gyvenimo forma – religija. Todėl šitaip (maceiniškai – J. B.) suprasta istorija nieku būdu negalima sutalpinti kultūrinio vyksmo ribose, tegul šitas vyksmas ir būtų pažangus. Žmogus, pasak Maceinos, savo gyvenime sujungia du pasaulius – gamtinį ir dieviškąjį, taigi su abiem turi sąmoningų ir kūrybinių santykių. Jei nenorime tad savavališkai susiaurinti istorijos sąvokos, turime pripažinti, kad istorija apima ne tik žmogaus santykius su pasauliu, t. y. gamtą, bet ir žmogaus santykius su Dievu, t. y. religiją. Istorija todėl yra ne kuri nors žmogaus gyvenimo dalis, bet visas jo gyvenimas kaip toks, visa savo pilnatve ir visu savo turiningumu. Istorijoje susieina visi būties pradai (gamta, žmogus, Dievas), visi jie dalyvauja visuotiniame būties vyksme, ir tuo visi jie yra istorijos apgaubti. Kaip matėme, šis „apgaubimas“ yra tik sąlyginis gamtos ir nepažangios kultūros atžvilgiu. Maceina vėl teigia, kad istorija sukasi apie žmogų, tik duoda šiek tiek kitokį šio antropocentriskumo pagrindimą: „Bet ne dėl to, kad ji (istorija – P. M.) būtų tik žmogaus padaras ir apimtų tik jo paties kūrybą, o dėl to, kad žmogus taip pat yra „sutirštinta buvimo lytis“, kad jis yra mikrokosmas, kuriame susitelkia visi būties pradai ir kuris todėl savaime virsta viso gyvenimo centru“.

Maceinos nuomone, ant Apokalipsės pagrindo turi išaugti teologinė istorijos ir kultūros doktrina. Čia istorijos ir kultūros filosofija randa natūralų savo „atbaigimą“ (7, 159). Taigi filosofija yra užbaigiama teologijoje. Maceina, pasiremdamas Apoka-

²⁴ Maceina A. Kultūros filosofijos įvadas // *Raštai*. V, 1991, t. 1, p. 306.

²⁵ Ten pat, p. 115.

²⁶ Ten pat, p. 116.

lipse, aptaria kultūros santykius su religija istorijos tėkmėje ir paties gyvenimo susilietimą su savo tikslu – dieviška realybe – per istorijos pabaigą ir „atbaigiamąjį“ Dievo kūrybos aktą. Apreiškimas visoje gyvenimo, visoje istorijos tėkmėje išskiria tris pagrindinius įvykius, su kuriais susiję visi kiti įvykiai. Šie trys svarbieji istorinio gyvenimo įvykiai yra: (1) pasaulio sutvėrimas; (2) pasaulio atpirkimas ir (3) pasaulio perkeitimas (7, 163). Nėra aišku, ar Maceinai pasaulio sukūrimas kartu yra ir žmogaus sukūrimas, nors evoliucijos pripažinimas lyg patvirtina šių įvykių nesutapimą laike. Šiaip ar taip, vien tik pasaulio sukūrimas pagal Maceinos istorijos, kaip žmogaus gyvenimo, apibrėžimą negalėtų priklausyti istorijai.

Panašiai kaip Šalkauskis, Maceina aptaria lietuvių tautinės kultūros klausimą studijoje *Kultūrų sintezė ir lietuviškoji kultūra*. Jau ankstesniame skyriuje buvo stengtasi parodyti, kad „tautinės individualybės“ ir tautinės kultūros specifika Maceinos siejama su tautos etnologinių pradų tarpusavio žaismu. Maceinai Lietuvos istorijos faktai yra lietuvių tautos etnologinių pradų kaitaliojimosi, atbudimo, stiprinimo ar silpnėjimo pasireiškimai, bylojantys lietuviškosios individualybės kontūrus. Pasiremdamas daugiausia etnologine medžiaga (tautosaka, liaudies menu, šeimos papročiais), Maceina konstatavo, kad lietuvių tautos struktūra susideda iš dviejų pagrindinių pradų: nomadinio, kuris yra bendras visiems indoeuropiečiams, ir matriarchatinio, atėjusio iš senųjų lietuviškos teritorijos gyventojų. O „šitų tad dviejų pradų susijungimas, jų sąveika kaip tik ir sukūrė mūsų tautos istoriją“²⁷. Maceinos manymu, matriarchatinis ir nomadinis pradai lietuvių tautoje nėra susiderinę, nė vienas pradas nėra vyraujantis, todėl lietuvių tauta savo dvasia blaškosi nuo vieno prado prie kito. Tai lemia „staigius ir priešingus“ Lietuvos istorijos pokyčius: milžiniškos valstybės susikūrimą ir didelių plotų nuo Baltijos iki Juodųjų jūrų užkariavimą per palyginti trumpą laiką, šios valstybės žlugimą „be jokių ypatingų išviršinių katastrofų“ ir galiausiai XIX–XX a. emigrantų bangą, apėmusią, anot Maceinos, trečdalį tautos²⁸.

Šie įvykiai, Maceinos manymu, plėtojosi pagal lietuvių tautos pradų kaitos savotišką „algoritmą“, nes „tautų istorijoje jų sudedamieji individualybės pradai nuolat kaitaliojasi ir kiekvienas išgyvena tam tikrą pakilimą bei smukimą“²⁹. Taigi lietuvių tauta istorijos pradžioje išgyveno „intensyvų nomadinį istorijos tarpsnį“, kuris baigėsi su Vytautu. Po krikščionybės priėmimo prasidėjo svetimų kultūrų įtaka, lėmusi, anot Maceinos, valstybės ir laisvės praradimą. Visi šie faktai buvo jau matriarchatinio prado atbudimo ir įsigalėjimo rezultatas. Šis „intensyvus matriarchatinis mūsų istorijos periodas“, pasak Maceinos, tęsiasi ligi „pat šių dienų“³⁰. Maceina numato ir trečiąjį, sintetinį lietuvių tautos istorijos tarpsnį, savotišką „renesansą“: „Kai istorinis likimas sujungs minėtus etnologinius pradus į organišką vienetą, kai mes savyje pradėsime gyventi vieningą gyvenimą, tuomet paradoksai išnyks iš mūsų gyvenimo ir tuomet lietuvių tauta pradės trečiąjį savo istorijos tarpsnį, savo tautinį renesansą“³¹. Šis Maceinos atliekamas Lietuvos istorijos suskirstymas į tris tarpsnius labai

²⁷ Maceina A. Krikščioniškasis turinys ir lietuviškoji forma // *Židinys*, 1938, Nr. 7, p. 8.

²⁸ Ten pat, p. 458–459.

²⁹ Ten pat, p. 9.

³⁰ Maceina A. Kultūrų sintezė ir lietuviškoji kultūra // *Raštai*. V., 1991, t. 1, p. 458.

³¹ Ten pat, p. 459.

primena Šalkauskio tezę, sintezę ir antitezę, tik čia suskirstymo kriterijus yra etnologinių pradų, o ne Rytų ir Vakarų sąveika. Be to, ši schema Maceinai nėra tokia svarbi, kaip Šalkauskiui, ir ji nėra viso lietuvių tautos sintezei skirto veikalo struktūros pagrindas. Tačiau etnologinių pradų žaismas Maceinai visgi yra esminis aiškinant lietuvių tautos istorijos įvykius. Tai gerai atsiskleidžia jo svarbiausių istorinių įvykių analizėje. Maceina išskyrė penkis tokius esminius, lūžinius Lietuvos istorijos įvykius: tai krikščionybės įvedimas, santykiai su rusais, santykiai su lenkais, valstybės praradimas ir valstybės atgavimas.

Krikščionybės įvedimas, pasak Maceinos, kaip kiekvienas religijos pakeitimas, yra „gilus perversmas tautos gyvenime ir tautos dvasioje“³². Tačiau šis perversmas sutapo su nomadinio prado pralaimėjimu ir matriarchatinio prado iškilimu: „Bet krikščionybė kaip tik pataikė ateiti tada, kai nomadinis lietuvių pradas pradėjo leisti žemyn. Krikščioniškasis mūsų istorijos periodas sutampa su nomadinės dvasios pralaimėjimu, paskui kurį eina ir šitos dvasios sukurtų dalykų nykimas: mes netenkame tos didžios imperijos, mes netenkame savų įstatymų, mūsų hierarchinė visuomenės struktūra išsigema“³³. Taigi krikščionybė, anot Maceinos, tik sustiprino matriarchatinį pradą ir palengvino jo pergalę, o krikščionybės specifika kultūrinė įtaka nėra jo analizuojama. A. Sverdiolas konstatuoja, kad „net tokį kultūros istorijos požiūriu turiningą reiškinį, kaip krikščionybės įvedimas, A. Maceina iš esmės aiškino šią „pradų“ sąveiką“³⁴. Krikščionybė atsitiktinai atsidūrė etnologinių pradų „persilaužimo“ taške ir tik išryškino, pailiustravo šią bendrą tendenciją. Ne krikščionybė, pasak Maceinos, vienaip ar kitaip nulėmė lietuvių kultūros likimą; ji tik kaip antraeilis veiksnys įsijungė į etnologinių pradų bangavimą. Krikščionybės įvedimas Maceinai yra patogus chronologinis įvykis, pagal kurį galima periodizuoti Lietuvos istoriją: „Prieškrikščioniškas mūsų istorijos tarpsnis buvo valdomas nomadinio prado, kuris kūrė specialiai visuomeninę kultūrą“, o tuo tarpu „atsigaunąs matriarchatinis pradas rado krikščionybėje didelę pagalbinkę, ir visa, kas mūsų tautos sukurta po Lietuvos krikštoto, yra krikščioniškojo ir matriarchatinio prado sąveikos padaras“³⁵.

Maceinos tarpukario laikotarpio socialinė filosofija yra trečioji sritis, kur filosofiniai samprotavimai apie kultūrą susiliečia su konkrečia empirine medžiaga. Tokiuose veikaluose kaip *Buržuazijos žlugimas* ir *Prometėjizmo problema* Maceina tiria, kaip amžinosios dvasios struktūros pasireiškia Europos kultūros istorijoje, sukurdamos objektyvius istorinius pavidalus. Trys pagrindinės dvasios struktūros, būtent buržuazija, prometėjizmas ir krikščionybė, kovoja tarpusavyje ir laimėjusios pakaitomis sukuria „savo“ istorinius periodus. Maceina, grįsdamas minėtų dvasių lemiamą vaidmenį Europos istorijoje, nesiremia atskirais istoriniais faktais ir jų išsamia analize. Jis operuoja jau konkrečios empirinės medžiagos apibendrinimais, tam tikromis sąvokomis, kompleksiskai nusakančiomis visą epochą. Tačiau tokie Maceinos naudojami terminai kaip *viduriniai amžiai*, *Renesansas*, „*Apšvieta*“ (Švietimas), *XIX a.*, „*romantika*“ (Romantizmas) visgi žymi empirinės medžiagos kompleksus.

³² Ten pat, p. 482. >

³³ Maceina A. Krikščioniškasis turinys ir lietuviškoji forma // *Židinys*, 1938, Nr. 7, p. 9.

³⁴ Sverdiolas A. Antano Maceinos filosofinis kelias // *Raštai*, V, 1991, t. 1, p. 183.

³⁵ Maceina A. Krikščioniškasis turinys ir lietuviškoji forma // *Židinys*, 1938, Nr. 7, p. 9.

Trys amžinos žmogaus dvasios struktūros, pasak Maceinos, yra žmogaus santykių su trim būties laipsniais – gamta, žmogumi ir Dievu – išdava. Kuriam būties laipsniui yra suteikiamas prioritetas, tokia dvasios struktūra ir ima vyrauti žmogaus asmeniniame ir per tai visuomenės istoriniame gyvenime. Maceina stambiais potėpiais „piešia“ Europos kultūros istorijos vaizdą kaip trijų lemiančių dvasių – buržuazijos, prometėjizmo ir krikščionybės – kovos rezultata.

Kristaus veikla žmonių sielose pažadino natūralią krikščioniškąją struktūrą, kuri patristiniame periode laimėjo kovą su buržuazine ir prometėjiška dvasia. Patristiniame laikotarpyje pagrindinė kova vyko tarp krikščioniškosios ir buržuazinės dvasios struktūrų. Ši pastaroji vyravo helenizmo epochoje, kuri pasižymėjo eklektinės filosofijos sistemomis, utilitaristiniu ir hedonistiniu gyvenimo supratimu, susmulkėjusia, net savotiškai „surokokokinta“ estetinė kūryba. Šv. Augustino kūryba buvo krikščionybės pergalės patristiniame tarpsnyje simbolis. Šios pergalės rezultatas – viduriniai amžiai, kurie buvo ne kas kita kaip krikščioniškosios dvasios struktūros konkreti objektyvizacija ir susiformavimas istoriniu pavidalu. Pasak Maceinos, „natūrali krikščioniškoji dvasinė struktūra, kuri ruseno platonizme, Krikščionybės buvo taip stiprinta antgamtiniu pradū, kad ji persunkė tikrųjų vidurinių amžių metu kiekvieną viešą ir privatinį žygi, pradedant karalių aktais ir baigiant liaudies keiksmis“³⁶.

Prometėjiškoji dvasios struktūra atsigavo, anot Maceinos, Renesanso metu: „XV ir XVI a., arba vadinamasis Renesansas, buvo ne kas kita kaip tik ištisa eilė pastangų sukurti antropocentrinį gyvenimą kaip priešingybę vidurinių amžių teocentrinei tvarkai. <...> Renesansas per nominalistinę filosofiją, per atgaivintą pagonizmą sugriovė tuos ryšius, kurie jungė <...> Dievą su žmogumi, dangų su žeme. Žmogus pasidarė viso ko centras ir matas“³⁷. Taigi Renesansas, pasak Maceinos, buvo prometėjiškos dvasios struktūros susiformavimas istoriniu pavidalu. Renesanso pradžią Maceina laiko aristotelizmo pergalę Vakarų Europoje, nes Aristotelio filosofija yra šios žemės, šios tikrovės ir šioje tikrovėje gyvenančio žmogaus filosofija, taigi „antropocentrizmo“ apraiška“.

Tolesnė Europos istorija, pasak Maceinos, vystėsi buržuazinės dvasios struktūros persvaros linkui: „Vis dėlto sykiu su prometėjišku pasaulio apvaldymu ėjo ir buržuaziškas įsigyvenimas šiame pasaulyje“³⁸. XVIII a. pradžioje prasidėjęs buržuazinės dvasios stiprėjimas viešajame gyvenime, per Švietimą, kuriam „pasaulis jau buvo pastovi žmogaus gyvenimo vieta“, pasiekė savo apogėjų XIX amžiuje, pasižyminčiu ypatingu technikos išsivystymu, pozityviųjų mokslų sukūrimu bei visuomeninio, ekonominio, politinio gyvenimo milžiniškais reformomis. Maceina šiuos istorinius reiškinius aiškina buržuazinės dvasios struktūros įsigalėjimu: „Paskutiniai du Europos istorijos šimtmečiai buvo aiškios buržuazinės dvasios padaras“. Kitos dvi dvasios irgi liko aktyvios, nors nustumtos į antrą planą. Romantizmo fenomenas „pačiame buržuazijos viduryje“ Maceinos yra aiškinamas kaip prometėjiškosios dvasios prasiveržimas į istorijos paviršių. Buržuazinis istorijos periodas Europos istorijoje pasibaigė sulig „didžiuoju karu“, t. y. pirmuoju pasauliniu karu, ir tada prasidėjo XX a. tarpukaris (Maceinos vadinamas „dabartimi“), kurio analizei Maceina skiria nemažai dėmesio.

³⁶ Maceina A. Buržuazijos žlugimas // *Raštai*. V., 1992, t. 2, p. 277.

³⁷ Maceina A. Prometėjizmo problema // *Raštai*. V., 1992, t. 2, p. 441.

³⁸ Maceina A. Buržuazijos žlugimas // *Raštai*. V., 1992, t. 2, p. 279.

Maceinos manymu, tarpukaris yra atviras trijų pagrindinių dvasių kovos metas. Reikia pasakyti, kad Maceina plačiai naudojo savo gyvenamojo laikotarpio empirinę medžiagą, drąsiai apibendrindamas „dabarties“ istorinius faktus ir šiais apibendrinimais iliustruodamas savo „trijų dvasių“ koncepciją. XX a. vyksta fundamentalus trijų dvasių „persiskyrimas“: „Dvasių persiskyrimas yra bendras istorijos dėsnis. Jeigu šiandien mes jį ypatingai pabrėžiame, tai tik dėl to, kad mūsų laikais persiskiria visi pradai, visos struktūros, visos dvasios. Tai, kas pirmiau vyko ištisus amžius, šiuo metu koncentruotai susitelkė dabartyje“³⁹. Taigi XX a. yra „koncentruotas“ istorinis periodas, kuriame susiduria visos trys dvasios, kiekviena jau valdžiusi istorinį gyvenimą, Maceinos žodžiais tariant, kiekviena jau „turinti praktikos“. Krikščionybė, viešpatavusi viduramžiais, pasak Maceinos, anaipol nežlugo Renesanse ir Švietimo laikais; atvirakščiai, jos pralaimėjimas viešajame gyvenime dar labiau ją sustiprino iš vidaus. XX a., anot Maceinos, krikščionybė vėl išsina į objektyviosios kultūros sritis, ką rodo ir Katalikiškosios Akcijos idėja. Panašiai ir prometėjiška dvasios struktūra XX a. prasiveržia į istorinio gyvenimo paviršių. Faktai, patvirtinantys šį prasiveržimą, anot Maceinos, yra tarpukario nacionalizmas ir bolševizmas. Bolševizmą Maceina laiko renesansiškojo prometėjizmo atgaivintoju ir apibrėžia jį kaip organizuotą prometėjizmą⁴⁰. Bolševizmas jam yra „svarbiausia dvidešimtojo amžiaus pasėka“; jam priklauso daug kūrybinių laimėjimų ūkio, industrijos, mokslo, meno ir ugdymo srityse. Tai jis vadina „nuostabiais dalykais“, nors pripažįsta, kad bolševizmo naudojamos kultūros kūrimo priemonės yra satanistiškos. Antroji prometėjizmo apraiška yra nacionalizmas, kuris reiškiasi nacionalistiniu žmogaus teigimu ligi suabsoliutiniavimo, savęs išganymo idėja bei neopagonizmo sąjūdžiu, paremtu grynos rasės idėja.

Maceina bando nustatyti ir trijų dvasių ateities perspektyvas, kas, jo manymu, „nėra koks nors pranašavimas: tai yra nuosekli išplauka iš viso Europos istorijos vyksmo“⁴¹. Šis prognozavimas glaudžiai siejasi su istorijos pabaigos, Apokaliptinio pasaulio pabaigos problema. Maceina čia bando savo apokaliptinę koncepciją apie blogio pergalę gamtinėje srityje ir gėrio – antgamtinėje srityje pagrįsti numatomomis istorinės raidos tendencijomis. Jis mano, kad viešajame gyvenime nugalės prometėjizmas, tačiau krikščionybė vis stiprės „kaip išvidinė galia, kaip amžinoji idėja, kaip dieviškosios dvasios skleidimasis žmogaus dvasioje“⁴².

Trijų dvasių vystymosi savotišką logiką Maceina nusako taip: „Antropocentrizmas visados suskyla į buržuaziškumą ir prometėjizmą. Prometėjizmas galų gale visados virsta satanizmu. Bet gyvenimo – kosminio, ne šeimyninio – atžvilgiu visados yra reikšmingiau demoniškai kovoti, negu buržujiškai *laisser passer*. Gyvenimo problemos išrišimą rengia tik gėrio ir blogio pradų kova, bet ne tingus pasitenkinimas pasiektais rezultatais. Pirklių kultūra neturi dalies gyvenime“. Ši „logika“ aiškiai nurodo į apokaliptinį pasaulio galą, o kokia dvasia galų gale nulems istorinio vyksmo galą, pasak Maceinos, turi parodyti „dabartinis“ amžinų dvasinių struktūrų susidūrimas. Maceinos teiginiuose lyg ir slypi mintis, kad bolševizmas bei nacionalizmas ir

³⁹ Ten pat, p. 273.

⁴⁰ Maceina A. Prometėjizmo persvara dabarties kultūroje // *Raštai*. t. 2, V., 1992, p. 462.

⁴¹ Maceina A. Buržuazijos žlugimas // *Raštai*. V., 1992, t. 2, p. 285.

⁴² Ten pat, p. 288.

yra „satanistiškojo prometėjizmo“, ruošiančio blogio pergalę gamtinėje plotmėje pranašai. Krikščionybė, remdamasi antgamtiniu pagrindu, savo ruožtu „laimės“, nors ir ne šioje tikrovėje“. Savo laiko aktualijas Maceina interpretavo pagal savo kultūros teologiją arba „Apokalipsės šviesoje“: „dabartiniai laikai, žengdami į naktinį periodą, <...> žengia į gėrio ir blogio kovą. <...> nuolatinis gėrio ir blogio įtampos augimas <...> išsiriš tik visuotine katastrofa. <...> Kultūros problema prieš mūsų akis atsistoja visu savo šiurpumu“⁴³.

⁴³ Maceina A. Prometėjizmo persvara dabarties kultūroje // *Raštai*. V., 1992, t. 2, p. 465.

Antanas Maceina

Prometėjizmo persvara dabarties kultūroje

1. Du simboliai: šv. Augustinas ir Spengleris

Didžiųjų krizių metu, kada visas istorinis žmonijos gyvenimas pasisuka kita kryptimi, kultūros problema kiekvieną kartą išskyla visu savo aštrumu. Žlungant antikiniam pasauliui ir prasidedant viduriniams amžiams, šv. Augustinas savo epochiniame veikalė „De civitate Dei“ bandė surasti *Apžvalgos* kelius istorijos vyksme. Žlungant moderniam pasauliui ir prasidedant, pasak Berdiajevo, naujesiems viduramžiams, O. Spengleris bandė nubrėžti žmonijos *Likimo* gaires. Šitų dviejų vardų sugretinimas nėra atsitiktinis. Šv. Augustinas ir Spengleris yra *simboliai* dviejų pasaulių, dviejų pasaulėžiūrų ir net dviejų religijų. Jau patys jų veikalų („De civitate Dei“, „Untergang des Abendlandes“) pavadinimai parodo jų skirtumą ir panašumą. Šiandien dažnai girdėti balsų, kad mūsų amžius savo struktūra yra panašus į šv. Augustino laikus. Tai yra iš dalies tiesa. Bet šitas panašumas yra tik išviršinis. Savo gelmėse V ir XX amžiai yra taip lygiai skirtingi, kaip skirtingi yra ir jų struktūros reišėkėjai: šv. Augustinas ir Spengleris.

Ir šv. Augustinas, ir Spengleris abu yra krizės žmonės. Abu juodu yra kilę iš to taško, kur susiduria žlungantis pasaulis su gemančiu pasauliu, kur maišosi idėjos, pažiūros ir principai, kur senovės ir naujovės įtampa yra didžiausia. Šv. Augustino akivaizdoje žlugo *antikinis* antropocentrizmas. Spengleris skelbia *moderniosios* antropocentrinės pasaulėžiūros galą. Visa naujoji istorija buvo ne kas kita kaip vienas herojiškas *žmogaus* teigimas. Žmogų teigė ir antikinis pasaulis. Bet kiek graikams šitas teigimas buvo natūrali jų minties išsivystymo išvada ir sykiu aukščiausias jų proto laimėjimas, tiek moderniam pasauliui antropocentrizmas buvo dirbtinis padaras, neigimo pasėka ir žmogaus atpalaidavimas. Graikų mintis ėjo nuo gamtos prie žmogaus. Pirmosios graikų filosofijos problemos buvo gamtos problemos, iškeltos Talio, Anaksimandro ir Pitagoro. Tik vėliau sofistai ir Sokratas pastatė ir sprendė *žmogaus* problemą. Graikai nuo kosmologijos ėjo prie antropologijos, o Platono ir Aristotelio filosofijoje ir prie teologijos. Tai buvo jų pasaulėžiūros *crescendo*. Tiesa, apie Dievą graikai ne ką težinojo. Bet jie Jo ilgėjosi, jie Jo troško, jie buvo net pastatę aukurą Nežinomam Dievui. Sokratas net manė, kad pats Dievas turįs žmonėms apsireikšti ir pasakyti apie save. Graikų pasaulėžiūra buvo aukščiausia, kokią žmogus tik gali pasiekti prigimto savo proto jėgomis.

Tuo tarpu moderniojo antropocentrizmo kelias buvo kaip tik atvirkščias. Modernioji mintis pradėjo ne nuo gamtos, bet nuo *Dievo*. Nikolajaus Kuziečio, Spinoza'os ir Descartes'o filosofijoje Dievo problema užima labai žymią vietą. Modernusis pasaulis jau turėjo Dievo apreiškimą, kurio pageidavo graikai, ir žmonija jau buvo atpirkta. Nežinomojo Dievo aukuras jau buvo virtęs Kristaus altoriumi. Bet modernioji mintis paneigė apreiškimą, paneigė išganymą ir pagaliau paneigė patį Dievą. Dievo vietoje buvo pastatytas žmogus, o vėliau – gamta. Tai buvo moderniosios pasaulėžiūros *decreasing*.

Šv. Augustinas ir Spengleris, kaip dviejų pasaulių simboliai, kaip tik ir slepia savyje šitą nesujungiamą senosios ir naujosios pasaulėžiūros skirtingumą. Abu juodu jautė

kultūros tragiką ir matė žlungančias aukštas kultūras. Bet šv. Augustinui šitas žlugimas yra *Apvaizdos* dalykas. Tuo tarpu Spengleriui jis yra valdomas *Likimo*. Istorijos vyksmas šv. Augustinui eina tiesia linija. Jame nėra jokių pasikartojimų. Istorijos vienkartiškumas šv. Augustino istoriosofijoje buvo pirmą sykį iškeltas ir aiškiai pabrėžtas. Nuo pasaulio sutvėrimo per Atpirkimą istorija eina prie pasaulio galo. Čia negali būti jokio grįžimo, jokių pasikartojimų ir jokių ciklų. Tuo tarpu Spengleriui istorija iš esmės yra ciklinė. Bendros visai žmonijai istorijos nėra. Visuotinė istorija esanti tik atskirų tautų ir atskirų kultūrų istorija. Kiekviena šita atskira istorija sudaro savą ciklą, turintį ketvertą tarpinių: *augimo, klestėjimo, senatvės ir mirties*. Jie eina vienas po kito, kaip eina vasara po pavasario ir žiema po rudens. Žmonės čia nieko negali padėti, nes ne jų galioje yra pakreipti likimo nusprendimus. Žmonės gema tam tikro tarpsnio metu ir noromis nenoromis yra priversti gyventi jo gyvenimą.

Šv. Augustinas yra *Apvaizdos* skelbėjas ir dėl to *kultūrinis optimistas*. Spengleris yra *Likimo* šalininkas ir dėl to *kultūrinis pesimistas*. Šv. Augustino filosofijoje viršų gauna *gėris*. *Civitas Dei* galų gale laimi kovą su *civitas terrena* arba su *civitas diaboli*. Spengleriui istorijos laimėtoju yra *blogis*. Mirtis ir sunykimas yra kiekvienos kultūros galas. Ar po šitos mirties bus prisikėlimas ir gyvenimas, kaip pas šv. Augustiną, Spengleris nežino. Bet šitas kultūrinis Spenglerio pesimizmas nėra tik asmeninis jo įsitikinimas. Jis yra simbolis visam dabartiniam amžiui. Šv. Augustinas matė antikinio pasaulio žlugimą, matė barbarų pergalę, bet sykiu matė ir laimėjimą tos pasaulėžiūros, kuri buvo slaptas graikų laukimas ir kuriai jis pats atstovavo. Antikinė kultūra šv. Augustino metu žlugo tik materialiai. Josios dvasia buvo jį imta į Krikščionybę; ji buvo pakilninta ir atbaigta. Krikščionybės pergalė tikrumoj reiškė ne tikrą antikinės kultūros galą, bet, atvirkščiai, antikinių vilčių išsipildymą ir antikinės pasaulėžiūros atbaigimą. Šv. Augustinas todėl galėjo būti optimistas, nes savo meto *chaose* jis matė kuriantis naują, pilnutinį ir visuotinį *kosmos*.

Visai kitaip yra Spengleriui. Žlungantis modernusis istorijos tarpsnis nežada jokių vilčių. Jis yra tarsi išpjautas iš gyvenimo. Mes dar nežinome, koku vardu pavadinsime būsimą periodą ir kokia idėja jam bus pagrindinė. Bet viena tik yra aišku, kad ateitis nepateisina tų vilčių, kurias turėjo humanistai ir kuriomis taip labai didžiavosi devynioliktojo amžiaus progresistai. Renesansiškasis antropocentrizmas yra žlugęs amžinai. Kas jo vietoje iškilis – teocentrizmas ar satanocentrizmas, šiandien dar nežinia. Bet žmogus jau nebebus visatos karalius ir centras. Ateitis, tegul dar ir labai tamsi, nežada antropocentriniam pasauliui nieko gero. Dėl jo ir Spenglerio pranašaujamas galas yra *tikras* galas, o ne perėjimas į kitą, naują, geresnį laikotarpį, kaip buvo šv. Augustino metu. Antropocentriniai Vakarai iš *tikro žlunga*, ir niekas nebegali jų išgelbėti. Tai yra žlugimas ne žmonių, ne tautų, net ne kultūros, bet tam tikros *dvasinės krypties*. Kam šita kryptis yra sava, kas su ja yra suaugęs, tas negali būti optimistas. Spengleris kaip tik ir yra kilęs iš šitos krypties. Todėl intuityvus josios galo nujautimas persunkė visą jo veikalą fatalizmu ir nepaguodžiamu liūdesiu. Spenglerio intuicija yra visiškai tikra. Tik ji liečia ne kultūrą kaip tokią, bet antropocentrinę dvasios kryptį, antropocentrinę pasaulėžiūrą ir sykiu kultūrą, kiek ji yra šitos antropocentrinės krypties padaras. Vakarai žlunga. Bet žlunga ne dėl kultūros morfologijos dėsnio, bet dėl sukeitimo vertybių eilės, dėl suabsoliutinimo reliatyvios buities, kuri, nepakeldama begalinių reikalavimų, pagaliau sunaikina pati save. Vakarų žmogaus likimas yra Prometėjo likimas ir galas.

2. Religinis istorijos charakteris

Istorija yra sąmoningas ir pažangus žmogaus gyvenimo vyksmas. Kur nėra žmogaus, ten nėra nė istorijos. Kur žmogaus gyvenimas vyksta nesąmoningai, ten taip pat istorijos nėra. Šitas vyksmas turi būti nuolatinis žengimas į priekį prie dvasios suvokto idealo, vadinasi, turi būti dvasios projekcija į begalybę, užbrėžta laike ir pasibaigianti tik amžinybėje. Tai yra esminiai istorijos, kaip buities tapsmo, elementai.

Ką šitas žmogaus gyvenimo vyksmas apima? Istorijos negalima sutalpinti kultūros ribose. Žmogus, kaip mikrokosmas, sujungia savyje du pasaulius – *gamtinį ir dieviškąjį*, ir todėl su jais abiem jis gali turėti ir tikrumoj turi sąmoningų kūrybinių santykių. Nė vienos šitų santykių rūšies iš istorijos išskirti negalima. Istorija apima ne tik žmogaus santykius su pasauliu, vadinasi, *kultūrą*, bet ir žmogaus santykius su Dievu, vadinasi, *religiją*. Istorija yra ne kuri nors žmogaus gyvenimo dalis, bet visas gyvenimas kaip toks, visoje savo pilnatvėje ir visame savo turiningume. Istorija yra ne gyvenimo apraiška, bet pats gyvenimas. Ji yra ne *phaenomenon*, bet *noumenon*, vadinasi, ne apraiška, bet esminis pradas. N. Berdiajevas teisingai istoriją vadina „sutirštinta buvimo lytimi“¹. Tas pats Berdiajevas sako, kad „istorija yra apreiškimas, kurio objektas yra giliausia tikrovės esmė“². Istoriniame buities vyksme visa realybė apsiereiškia ne paviršiumi, ne savo apraiškomis, bet pačia giliausia savo esme, ontologiniu savo pagrindu ir pirmą kartą savo prigimtimi. Todėl kaip buitis savo pagrinduose yra nesuskirstyta, taip nesuskirstyta yra ir istorija. Joje susieina visi buities pradai, visi jie dalyvauja visuotiniame kosmo tapsme, ir tuo būdu visi jie darosi istorijos apgaubti. Istorija visados sukasi aplinkui *žmogų*. Bet ne dėl to, kad ji būtų *tik* žmogaus padaras ir apimtų tik jo vieno kūrybą, bet dėl to, kad žmogus taip pat yra „sutirštinta buvimo lytis“, kad jis yra mikrokosmos, kuriame susitelkia visi buities elementai ir kuris todėl savaime pasidaro viso gyvenimo centras. Buities vyksmas yra žmogui, nes visa buitis yra žmogui.

Bet kaip ne visa buitis yra žmogaus, taip ir vienas tik žmogiškosios kūrybos vyksmas dar nesudaro viso gyvenimo vyksmo. Kultūrinė kūryba yra labai svarbi istorijos lytis. Bet ji nėra vienintelė. Žmogus istorijos eigoje santykiuoja ir su Dievu, ne tik su pasauliu. Dar daugiau, *religijos vaidmuo istorijoje yra dar svarbesnis negu kultūros*. „Visas istorinis likimas, – sako Berdiajevas, – yra ne kas kita kaip žmogaus likimas; bet žmogaus likimas yra ne kas kita kaip likimas giliausių išvidinių santykių tarp žmogaus ir Dievo“³. Antropocentrinis mūsų laikų nusistatymas nepastebėjo, kad gyvenimo problema iš esmės yra *religinė* problema. Ir ten, kur gyvenimas pasilieka religijai neutralus, josios nei teigdamas, nei neigdamas, ten jis nėra nei gilus, nei prasmingas. Buities vyksmo gelmes, visą jo tragiką ir palaimą galima patirti tik tada, kai šitas vyksmas pasiekia Dievą, su Juo susijungdamas arba Jį paneigdamas. Gyvenimui yra reikšmingas tik satanizmas ir teizmas, bet niekad ne nepriklausomas antropocentrizmas. Nepriklausomas ir Dievu nesirūpinąs antropocentrizmas tuojau išsigema į buržuaziškumą. Buržuazinė kultūra iš „esmės“ yra *deistinė kultūra*. Bet tuo pačiu ji yra ir nevaisinga kultūra. Buržuazinis nusiteikimas yra civilizacijos ženklas ir pirmas barbariškas nusiteikimas. Antropocentrizmas visados suskyla į buržuaziškumą ir į prometėjizmą. Pro-

¹ Der Sinn der Geschichte, 36 p. Darmstadt, 1925.

² Op. cit., 40 p.

³ Op. cit., 86 p.

metėjizmas galų gale visados virsta satanizmu. Bet gyvenimo – kosminio, ne šeimyninio – atžvilgiu visados yra reikšmingiau demonišškai kovoti negu buržujiškai *laisser passer*. Gyvenimo problemos išrišimą rengia tik gėrio ir blogio pradų kova, bet ne tingus pasitenkinimas pasiektais rezultatais. *Pirklių kultūra neturi dalies gyvenime*. „Istorija yra už išganymą kovojąs gyvenimas“⁴, kaip labai prasmingai yra pastebėjęs O. Spannas. Tai „nepertraukiama laiko kova su amžinybe“⁵, kaip ją vadina Berdiajevas. Religija gyvenimo vyksme užima svarbiausią vietą, ir todėl *dievažmogiškoji kūryba istorijoje yra pagrindinis elementas*. Istorija iš esmės yra *religinio* pobūdžio. Žmogus paties gyvenimo eigos yra verčiamas tam tikru būdu nusistatyti šito religinio charakterio atžvilgiu: jį pripažinti ir įtikėti į Dievo Apvaizdą kaip šv. Augustinas, arba jį paneigti, pradėti su juo kovą ir pabaigti Likimo tikėjimu kaip Spengleris. Pirmas nusistatymas mus veda į *teizmą*, antras – į *prometėjizmą*.

3. Prometėjizmo esmė: „erimus sicut dii“

Prometėjizmo esmei suvokti dažnai yra pasakojamas graikų mitas apie prikalną Prometėją. Kai Dzeusas nutaręs išnaikinti žmonių giminę, Prometėjas pavogęs iš dangaus ugnies, atnešęs ją žemėn, išmokęs žmones ją naudotis ir tuo būdu sukūręs pirmuosius kultūros pradus, priešindamasis vyriausiojo dievo nutarimams ir planams. Už šitą savo žygį Prometėjas buvęs prikalntas prie Kaukazo uolos, o plėšrus vanagas kas trečia diena atlėkdavęs ir draskydavęs jo jeknas. Tai buvusi bausmė už norą padaryti žmoniją laimingą nepaisant aukštesnės valios nusprendimų.

Tai yra antikinio pasaulio mitas. Jo idėja yra teisinga. Bet prometėjizmo esmei apibūdinti daug labiau tinka krikščionybės pasakojimas apie pirmųjų žmonių puolimą. Prometėjo legendoje yra daug karitatyvinių priemaišų. Jis pasiaukoja kitų labui. Tuo tarpu bibliniame pasakojime šitų priemaišų kaip tik nėra. Ten žmogus susikerta su Dievu ne dėl kitų, bet dėl savęs paties. Genezės aprašomame Adomo puolime prometėjizmo idėja yra daug grynesnė negu minėtoje antikinėje legendoje. Kai gundytojas viliojo žmones sukilti prieš Dievo įstatymą, jis naudojosi ne tik materialine priemone – uždraustu vaisiumi, bet jis visų pirma nurodė šito sukilimo tikslą ir jojo pasėkas: „Eritis sicut dii“. Šituose žodžiuose kaip tik ir glūdi kiekvieno prometėjizmo šaknys. Pirmoji nuodėmė įvyko dėl to, kad žmogus panorėjo tapti Dievu, eidamas ne Dievo Apvaizdos keliu, bet pasirinkdamas žemiškas priemones: užgintą vaisių.

Jau Solovjovas yra pastebėjęs, kad prometėjizmo nuodėmė yra ne tikslė, bet klaidingame šito tikslo siekime. „Tikslas – dieviškojo tobulumo pilnatis, arba būti kaip Dievas – ne tiktai pats savaime aukščiausias gėris, bet ir sudaro paskyrimą žmogui, leistam Dievo paveikslu bei panašumu. Nuodėmė gi glūdi žmogaus pastangose pasiekti šitą gerą tikslą *savu keliu*, o ne Dievo keliu, įgyti tobulybę savavališku veiksmu, o ne Dievo įsakymų klausymu“⁶. *Prometėjizmo tragika yra ne pilnutinės buities noras, bet šito noro realizavimas savo paties pastangomis*. Tai kaip tik dažnai yra pamirštama. R. Eucken, pvz., spręsdamas kultūros problemą, kaip tik yra sumaišęs pilnutinės buities siekimą su prometėjišku nusistatymu. „Religinis nusiteikimas, – sako jis, – žmoni-

⁴ *Geschichtsphilosophie*, 373 p. Jena, 1932.

⁵ *Op. cit.*, 104 p.

⁶ *Šventosios istorijos filosofija*, I, 18 p. Kaunas, 1933.

jos troškime pilnutinio savarankiškumo ir savaveiklumo matė žmogaus galių pertempiamą, peržengimą prigimties nustatytų ribų ir išdidų nusikaltimą. Tokiam galvojimo būdai kultūros nepasisėkimai lengvai atrodo kaip baismė už žmogiškąją puikybę. Šios rūšies įsitikinimai glūdi babiloniečių pasakojime apie nupuolimą ir bokštą, kuris turėjęs siekti dangų, toliau jie pasirodo legendoje apie Prometėją, jų galima rasti ir padavime apie Faustą...⁷ Tuo tarpu gilus religinis žmonijos įsitikinimas peikia ne patį pilnutinio išsivystymo siekimą, tik šito siekimo būdą. Neigti patį siekimą reikštų neigti pačią žmogaus prigimtį, nes ji giliausia savo esme veržiasi į pilnutinę buitį. Žmogaus esmėje glūdi linkimas tapti dievu. Žmogus *in potentia* yra absoliutas, ir jis nori šituo absoliutu tapti realybėje. Šito noro religija – net ir Krikščionybė – nė kiek nepeikia, nes jis kyla iš paties begalinės dvasios pagrindo. Priešingai, Krikščionybė žmogui tokį jo buities sudievinimą kaip tik pažada. Jau šv. Jonas yra pasakęs: „Mes žinome, jog kuomet apsieiks, būsime į jį panašūs, nes mes matysime, kaip jis yra“ (*1 Jn 3, 2*). Rymo katekizmas šią tiesą yra formulavęs tokiu posakiu: „Qui illo fruuntur, quamvis propriam substantiam retineant, admirabilem tamen quandam et prope divinam formam induunt, ut dii potius, quam homines videantur“ (I dal. 13, 6). Vadinasi, tie, kurie pasiekia amžinosios laimės padėtį ir džiaugiasi Dievu, nors ir palaiko savą substanciją, tačiau apsivelka nuostabia dieviška forma, kad atrodo labiau esą dievai negu žmonės. Tai yra aiškus Krikščionybės pripažinimas, kad žmogus ne veltui trokšta tapti absoliutu. Čia galima suprasti bei pateisinti ir Solovjovo nuomonę, kad žmogus yra tampa absoliutas.

Bet visai kitas klausimas, *kokiu būdu* žmogus šito absoliutumio siekia? Ir pirmųjų žmonių puolime, ir Babilono bokšto tragedijoje, ir Prometėjo bei Fausto legendoje žmogaus siekimai sudūžta ne dėl paties absoliutumio noro, bet dėl to, kad tą norą stengiamasi realizuoti tik savo galiomis, nepaisant Dievo tvarkos, o dažnai net jai priešinant. Pirmieji žmonės nupuolė ir pasijuto esą nuogi ne dėl to, kad norėjo būti dievais, bet dėl to, kad jie tai geidė pasiekti *patys*. Prometėjas buvo prikaltas prie uolos ne dėl to, kad norėjo žmonėms pagelbėti, bet dėl to, kad šita jo pagalba buvo priešinga Dzeuso nutarimui. Net ir Faustas, žinojimo troškulio kankinamas, netenka vilties ką nors tikrai pasiekti ne dėl to, kad norėjo *žinoti*, bet kad stengėsi šitą norą tenkinti tik savo jėgomis. Kai tik žmogus lyg voras pradeda iš savęs verpti savo buitį, jis neišvengiamai prieina savo galą. Reali žmogaus buitis yra labai aprėžta. Jeigu tad jai statomi absoliutūs reikalavimai, suprantama, ji negali jų pakelti ir todėl žūsta jų slegiama.

Vis dėlto prometėjizmas yra visai žmogiškas dalykas, daug labiau susijęs su žmogaus dvasios struktūra negu miesčioniškas nusistatymas. Pačioje žmogaus prigimtyje esama prometėjizmo daigų. Kai Dievas sutvėrė žmogų kaip kūrėją, Jis tuo pačiu sutvėrė tokią būtybę, kuri nuolatos priešinsis Dievo tvarkai ir bandys kurti savą pasaulį ir savą gyvenimą. *Prometėjizmo šaknys keroja žmogaus kūrybiškume*. Žmogaus kaip kūrėjo supratimas yra giliausias. Graikų antropologija neklysta, laikydama žmogų *animal rationale*. To neneigia nė Krikščionybė. Bet *graikiškoji žmogaus sąvoka yra pagrįsta ne žmogaus idealiniu tipu, tik žmogaus dvasios periferija*. Protas, tiesa, yra kilniausia žmogaus galia. Bet jis yra *tik* galia. Jis nėra giliausias žmogaus būtybės pagrindas. Jis yra tik viena išvidinio žmogaus gyvenimo lytis. Jis yra tik instrumentas, kuriuo naudojasi išvidinis žmogaus būtybės principas. Graikiškoji antropologija yra tokio pat vertingumo, kaip voliunta-

⁷ Geistesprobleme und Lebensfragen, 164 p. Leipzig, 1921.

ristinė Schopenhauerio antropologija. Kaip graikai žmogų laikė tokia būtybe, kurioje yra įsikūnijęs sąmoningas pradas, taip Schopenhaueriui žmogus buvo visuotinės valios apraiška. Bet tikrumoj žmogus yra daug daugiau negu protas ar valia. Nei racionalistinė graikų, nei voliuntaristinė Schopenhauerio antropologija žmogaus esmės neatskleidžia. Giliausia esmė žmogus yra ne protinga būtybė, ne sociali būtybė, net *kūrybinė būtybė: žmogus yra kūrėjas*. Visos kitos žmogaus žmės (jo protingumas, jo socialumas ir t. t.) yra ne pirmykštės, bet tik išvestinės kaip natūralios jo kūrybiškumo pasėkos. Nusiteikimas kurti yra pirmykštis žmogaus dvasios judesys (motus). Jau kūdikis žaisdamas parodo kūrybinį savo linkimą. Didelis jaunimo noras rašyti, tapyti, skambinti, deklamuoti taip pat yra ne kas kita kaip pačios prigimties pastangos surasti jaunam žmogui tinkamą jo kūrybos formą, kuria turės reikštis visas jo gyvenimas. Kūrybinis žmogaus nusiteikimas yra žadinamas ne kokių nors utilitaristinių motyvų, bet jis yra pačios dvasinės žmogaus prigimties balsas. Kūrybinis žmogaus pobūdis yra tasai elementas, kuris jungia žmogų su Dievu ir kuris jį padaro savotiška būtybe visame kosme.

Bet štai šitame kūrybiniame žmogaus pobūdyje kaip tik ir glūdi prometėjiško nusi-statymo psichologinis pagrindas. Žmogus yra laisvas kūrėjas. Kūryba ir laisvė yra surištos savo esmėje. Kur nėra laisvės, ten negali būti nė kūrybos. Bet šita iš laisvės kylanti kūryba kaip tik ir yra tas taškas, kur išsiskiria Dievo ir žmogaus norai. Žmogus visados kuria pagal savo norus. Kūryba iš esmės yra *autonominė*. Jokia svetima valia, tegul ji būtų ir Dievo, kūrėjui negali būti primesta. Ji gali būti tik išaugusi iš kūrėjo vidaus, vadinasi, kūrėjo norai gali sutikti su Dievo norais ir planais. Bet šitas sutikimas niekad nėra būtinas. Dar daugiau, kūrybinis žmogus visados jaučia labai realią pagundą padaryti taip, kaip jis nori, nepaisydamas transcendentinės tikrovės reikalavimų. Kūrybos procesas iš esmės yra išviršinės tikrovės palenkimas išvidinei žmogaus idėjai ir josios perkeitimas pagal šią idėją. Kūryboje žmogui išauga naujas kosmos, jo paties kosmos, kuriame jis yra viešpats ir valdovas. Čia išviršinės tikrovės dėsniai turi pasiduoti išvidiniams subjekto sąmonės reikalavimams. Tiesa, daiktai spiriasi prieš šią žmogaus kovą, kovoja su juo nebylią, bet labai jaučiamą kovą. Bet visados jie ją pralaimi ir esti priversti pasiduoti. Kūryboje išvidinė butis ima viršų ant išviršinės buties. Kylant kultūrai ir tobulėjant kūrybos priemonėms, šita kova darosi žmogui vis lengvesnė. Išviršinis pasaulis vis labiau pasiduoda išvidiniam pasauliui ir vis labiau apsivelka tokiomis formomis, kurių nori žmogus, kurios yra gimusios kūrybinėje jo fantazijoje. Tai yra žmogaus paskyrimo triumfas. Žmogus turi pavergti žemę ir viešpatauti. Bet čia pat yra ir jo tragika. *Didelio kultūros klestėjimo metu žmogus pradeda tikėti į kūrybinių savo jėgų visagalybę ir lenkti išvidiniams savo norams ne tik pripuolamus prigimties įstatymus, bet ir amžinuosius Dievo dėsnius ir net patį Dievą*. Čia sąmonės norai yra pastatomi aukščiau už Absoliutinę Buitį ir už josios sprendimus. Žmogaus reikalavimai peržengia savo ribas, ir tuomet prasideda kova ne tarp medžiagos ir dvasios, bet tarp dvasios ir Absoliuto. Savo galybės jautimas pastūmi žmogų kovoti šią kovą arba visai atvirai, arba nepaisyti Absoliutinės Priežasties ir viso to, kas nepareina nuo jojo sąmonės. Žmogus pradeda tikėti galėsiąs pats save išganyti, vis tiek koks tas išganymas būtų reikalingas. Čia tad prasideda prometėjiškosios kultūros metas. Čia yra sukuriama nuostabių dalykų. Bet sykiu čia prasideda ir nepasitenkinimas kultūra, prasideda kultūrinio idealizmo krizė ir miesčioniškosios kultūros vyravimas.

4. Marksizmas kaip buržuazinė kultūra

Niekas negali neigti, kad Renesanso pradžia buvo prometėjiška. Renesanso žmogus, atsitraukęs nuo Dievo, pasinėrė savo paties dvasioje ir iš savęs paties pradėjo kurti. Iš tikro nė vienas žmonijos istorijos laikotarpis nebuvo toks kūrybinis, kaip Renesansas. Nė viename istorijos tarpsnyje nebuvo gimę tiek genijų, kaip Renesanse. Rodos, kūrybinė žmonijos dvasia čia sutelkė visas savo jėgas ir pražydo nuostabaus grožio žiedais. „Naujųjų laikų istorijos bandymas, – sako Berdiajevas, – buvo ne kas kita kaip bandymas laisvai išvystyti žmogiškąsias jėgas“⁸. Ir šitas bandymas Renesanso metu buvo labai sėkmingas. Aukštas idealizmas buvo persunkęs visą to meto kultūrą. Kovos už idėjas vedė į kalėjimus, į laužus ir į ištėrimą. Renesanso žmogus gyveno ne viena tik duona. Renesanso kultūra dar nė iš tolo nebuvo buržujiška. Tiesa, Windelbandas teisingai pastebė, kad Renesanso genijuose „snaudė kažkoks demoniškas, ir nežabotos aistros pagimdė nuodėmės milžinų, prieš kuriuos istorija užsidengia savo veidą“⁹. Bet šitie nuodėmės milžinai buvo prometėjai, ir jų aistros bei nuodėmės nebuvo alkio tenkinimo nuodėmės. Renesanso žmogus buvo sugundytas ne galybės iš akmenų padaryti duoną, bet noro priversti pasaulį sau tarnauti. Viduriniais amžiais per pasaulį apsireiškė Dievas. Renesanso metu panorėjo apsireikšti žmogus. „Kūrybinių žmogaus jėgų pakilimas buvo tuomet tarsi žmogiškojo apreiškimo atsakymas į dieviškąjį apreiškimą“¹⁰. Žmogus čia stoji priešais Dievą kaip kūrėjas ir kaip kūrėjas apsireiškė. Renesansas nė iš tolo nebuvo miesčionių kultūra.

Bet štai praėjo penketas amžių. Nuo Renesanso per baroką (barokas, kaip ir renesansas, buvo ne tik meno stilius, bet stilius visos to laiko dvasios), per Apšvietą mes prieiname prie devynioliktojo šimtmečio. Galima šį amžių vertinti labai įvairiai, nes jis iš tikro ir buvo labai įvairus. Bet viena yra tikra, kad *socialinės problemos iškilimas ir radikalus josios sprendimas yra ir bus charakteringiausia jo žymė*. Technikos įsigalėjimas perkeitė žmonių santykius tarp savęs ir su gamta. Pirma gamtos turtai buvo prieinami kiekvienam, kas tik sugebėjo pasinaudoti *įrankiu*. Dabar jie buvo sutelkti į rankas tų, kurie turėjo *mašinas*. Fabrikas nugalėjo amatininką, ir mašina išstūmė įrankį. Kova už duoną pakeitė kovas už idėją.

Ir štai šitos „kovos už duoną“ filosofija kaip tik ir pasirodo *marksizmo* pavidalu. Marksizmas yra charakteringiausia devynioliktojo amžiaus apraiška. Savo pobūdžiu jis nudažo visą tą amžių ir savo žymių įspaudžia visam to meto dvasios gyvenimui. Bet marksizmas iš esmės yra buržuazinės kultūros tipas. Jis neturi nė kiek to idealistinio pobūdžio, kurio turėjo Renesanso kultūra. Jis nėra prometėjiškas, bet miesčioniškas. Marxas su-skirstė visuomeninį žmonijos gyvenimą į dvi pagrindines klases: į *proletarus* ir *buržujus*. Bet jis nepastebėjo, kad tarp šitų dviejų tipų nėra jokio esminio skirtumo. Darbininkai ir buržujus priklauso tai pačiai kategorijai. Buržujus nėra aristokratas. Aristokratas skiriasi nuo visų kitų visuomeninių klasių ne savo turtų gausumu, bet tuo *būdu*, kuriuo jis šituos turtus įsigijo ir kuriuo jis juos valdo. Aristokrato turtingumas yra paveldėtas dalykas. Jis yra praturtėjęs ne ekonominiu savo veikimu, ne bizniu ir ne prekyba. Jo turtų šaltinis yra praeities karai, ir jo praturtėjimo įrankis yra kardas. Aristokratas neturi jokių „ekonominių

⁸ Sinn der Geschichte, 182 p.

⁹ Die Geschichte der neueren Philosophie, I, 9 p. Leipzig, 1911.

¹⁰ N. Berdiaeff. Un nouveau Moyen Age, 17 p. Paris, 1930.

dorybių“. Ekonominė aristokrato padėtis yra surišta ne su jo asmens darbu, bet su jo protėviais, su praeitimi, su paveldėjimu, su jo giminės istorija. Aristokrato gyvenimą valdo ne ekonominis, bet vitalinis principas. Todėl ir administruodamas savo turtus aristokratas gyvena sau pačiam, savo asmeniui, bet jokiū būdu ne ekonominiams savo reikalams. Aristokratas yra iškilęs aukščiau už savo turtus: jis juos tam tikra prasme tik niekina. Aukso veršis niekados nėra buvęs aristokrato dievas.

Tuo tarpu buržujaus tipas kaip tik yra priešingas. Buržujus *par excellence* yra „homo oeconomicus“. Jo turtai yra jo paties arba jo tėvų asmeninių pastangų vaisius. Ir šitos pastangos buržuazijos gyvenime yra ne riteriškos aristokrato pastangos, bet speciališkai *ekonominės* pastangos: prekyba, apsukrumas, sugebėjimas pagauti momento svarą ir t. t. Aristokratas gali kariauti kartu su buržujumi. Bet šito kariavimo pobūdis bus visai kitoks. Aristokratas kariauja dėl garbės ir dėl pergalės. Buržujus kariauja dėl turto. Aristokratų kovos yra prestižo kovos. Buržujų kovos yra rinkos kovos. Aristokratas ir buržujus abu yra pasaulio nugalėtojai. Bet aristokratas pavergia pasaulį kardu ir savo asmens jėga. Buržujus jį priverčia sau tarnauti pramone ir prekyba. Aristokrato simbolis yra pilis. Buržujaus simbolis yra bankas. Todėl ir visas buržujaus santykis su savo turtais yra visiškai kitoks negu aristokrato. Buržujus gyvena ne sau, bet savo ekonominiams reikalams. Jis juos myli, jis jais rūpinasi, jis visas savo prigimties galias panaudoja jiems palaikyti ir patobulinti. Buržujus savo gyvenime nėra autonomiškas. Jis gali būti net milijardierius, bet dėl to jis nėra mažiau „užimtas“. Buržujus neturi laiko. Amerikoniškas tempas ir „tempo is money“ yra specifiškai buržuaziniai dalykai.

Bet kas gi yra šitas buržujus santykyje su darbininku, kurį taip išskėlė marksistinė filosofija? Ne kas kita kaip *praturtėjęs darbininkas*. Žmogus, kuris savo darbu ir ekonominėmis pastangomis išbrido iš vidutinio turtingumo, kuris anksčiau buvo darbininkas, tampa buržujumi. Bet tai nėra jokia esminė atmaina. Buržujaus psichika yra darbininko psichika. Buržujaus gyvenimo būdas ir santykis su turtais ir su kultūra yra darbininko būdas ir darbininko santykis. Tai galima pastebėti ypač Amerikoje, kur buržuazija yra mažiau tradicinė negu Europoje ir kur todėl josios veidas yra ryškesnis. Čia ji kaip tik ir parodo visas darbininkiškas žymes. Buržuazija kyla iš darbininkų sluoksnio ir keičiasi tik savo paviršiumi. Šitie praturtėję darbininkai velkasi naujus ir brangius kostiumus, pasistato liuksusiškus viešbučius, restoranus ir lošimo klubus; jie patys steigia fabrikus ir patys spaudžia bei išnaudoja tuos, kurie neturėjo tokios laimės arba trūksta ekonominių gabumų. Darbininkų priešas kaip tik ir yra ne aristokratas, bet buržujus. Marksas tai intuityviai jautė, ir todėl klasių kovą jis padarė visuomeninio gyvenimo principu.

Bet nei buržujus, nei darbininkas nėra prometėjiški tipai. Jų kūryba visados yra dar tik primityviame stovyje. Jie gyvena tik viena duona. Darbininkas dažnai yra priverstas. Buržujus yra išaugęs iš šitos prievartos ir palaikęs savyje darbininko psichologiją. Juodu abu yra miesčioniškos kultūros tipai. Kūryba dėl kūrybos ir dėl kosminių interesų jiems abiem yra svetima ir nesuprantama. Kultūros tragika jų dvasioje nėra jaučiama. Ir iš jų gali išaugti „nuodėmės milžinų“. Bet šitie milžinai yra tamsūs: tai sukčiai, išseikvotojai, mergaičių pardavinėtojai ir neturtingųjų spaudėjai. Jie nėra kiek nėra panašūs į Macchiavelli, į Cesare Borgia, į Giordano Bruno ir t. t. Idėja gali būti demoniška. Bet ji niekados nėra biznis.

Marxo filosofija ir visa marksizmo teorija, kuri buvo charakteringiausias devynioliktojo amžiaus padaras, kaip tik dėl to ir yra buržujiško kultūros tipo teorija. Istorinis materializmas, kuriam visas žmonių gyvenimas esąs ekonominių veiksnių pasėka, savo esmėje yra ne kas kita kaip *gyvybės išlaikymo filosofija*. Marksizmo centras yra „homo oeconomicus“, vis tiek ar jis bus darbininkas, ar buržujus. Bet šitas ekonominis žmogus, šitas ūkių žmogus visados tarnauja savo gyvenimu ir savo kūryba ne dvasiai, ne Dievui, bet vitaliniam savo pradui. Gyvulio reikalavimai atbunda jame ir pergali visus kitus aukštesnės jo prigimties reikalavimus. Žinoma, būtų perdėtas spiritualizmas nežūrėti kūno ir gyvybę laikyti žmogui primesta tik iš viršaus, kaip mano platonizmas. Gyvybė visados yra materialinė dvasios atrama, ir kaip tokia ji turi savų teisių. Bet *marksizmo pagrindas yra ne šitų teisių pripažinime, bet jų suabsoliutinime*. Marksizmas žmogų nudvasina ir paverčia jį gyvūnu. Gyvybė marksizmo metafizikoje yra aukščiausias žmogaus būtybės pradas, kurį išlaikyti yra aukščiausias žmogaus gyvenimo uždavinys.

Marksizmas todėl neturi idealizmo. „Ekonominio materializmo teorija, – sako Berdiajevas, – neturi nieko, kas galėtų uždegti smegenis. Tai liūdna koncepcija pati savyje... ir tarsi padaryta tam, kad atimtų bet kokią drąsą“¹¹. Jeigu visas gyvenimas yra apsprendžiamas ekonomikos, jeigu klasių kova yra ne tik žmonių, bet net kosminio išsivystymo principas, aišku, čia negali būti jokio optimizmo ir jokio idealizmo. Kultūrinis pesimizmas ir špengleriškas fatalizmas yra neišvengiami marksistinės kultūros palydovai. Devynioliktasis amžius, netolima mūsų praeitis, kaip tik ir buvo pažymėtas tokia idealizmo stoka. Jis pasiekė aukščiausių laimėjimų techninėje srityje. Bet jis sykiu prarado dvasios *élan vital*, be kurio kultūra galėjo eiti tik į barbarybę. Praėjusis karas buvo buržuazinis karas ir dėl to toks tragiškas visai kultūrai. Ir dabar mes kaip tik baigiame gyventi miesčioniškosios buržuazinės kultūros galą.

5. Prometėjiškas bolševizmo charakteris

N. Berdiajevas, spręsdamas komunizmo problemą, neskiria marksizmo ir bolševizmo. Tai yra klaida. Bolševizmas yra išaugęs iš marksizmo. Tai tiesa. Bet jis sukūrė visai kitokį kultūros tipą negu marksizmas. Jis atgaivino visas renesansiškojo prometėjizmo žymes. Idealistinis pobūdis vėl įsigalėjo jo praktikoje. N. Berdiajevas liudija, kad „buržuazinis krikščioniškosios istorijos tarpnis mažiau žadino energijos ir pasiaukojimo dvasios kaip šiandieninis komunizmas... Nuoširdus entuziazmas ir besąlyginis atsidaivimas, kurį parodo sovietų jaunimas, yra nepaneigiamas faktas, kurio negalima paslėpti. Tai patvirtina ir toji energija, kuri patraukė komsomolcus į piatiletkos realizavimą“¹². Tas pats Berdiajevas tvirtina, kad bolševizme „kiekvienas jaunuolis jaučiasi esąs naujo pasaulio statytojas“¹³. Bolševizmas kaip tik peržengė materialistinį marksizmo slenkstį. Marksizmas ekonominius žmogaus reikalus dar vadino tikru vardu. Jis dar buvo per daug suaugęs su praeities vertybių tvarka ir todėl naudos ir medžiagos dar nepakėlė į aukščiausių laipsnių. Marksizme medžiaga yra dar tikra medžiaga. Tuo tarpu bolševizmas nuėjo daug toliau. Jis padarė esminių marksizme pakeitimų. Marksizmo centras buvo dar *žmogus*, tiesa, jau ekonominis žmogus, bet žmogus, kuris gamtos

¹¹ Problème du communisme, 20 p. Paris, 1933.

¹² Op. cit., 17 p.

¹³ Op. cit., 34 p.

turtus naudoja sau ir savo reikalams. Bolševizmas žmogų iš šito centro išstūmė. Bolševistinės filosofijos ir pasaulėžiūros centras jau yra nebe žmogus, bet *medžiaga kaip tokia*. Čia ne materija tarnauja žmogui, bet žmogus tarnauja materijai, tiksliau sakant, *materijos idėjai*. Bolševizmo proletaras nėra paprastas marksizmo darbininkas, kuris kovoja už ekonominę savo egzistenciją. Bolševizmo darbininkas yra visų pirma medžiagos idėjos pranašas ir skelbėjas. Ar ekonominis jo gyvenimas pagerės, ar ne, bolševizmui – ir net pačiam darbininkui – mažai rūpi. Čia svarbiausia išplėsti pačios idėjos viešpatavimą ir ją persunkti visą pasaulį. Bolševizmas yra palikęs subjektyvinį marksizmo bruožą ir tapęs grynu idėjos skelbėju. Materijos idėja jame reikalauja aukų. Jis ryja asmenį ir visą jo gyvenimą. Individas bolševizme nieko nereiškia. Tuo tarpu marksizmas dar buvo kaip tik pagrįstas individo reikalais. Bolševizmo idėja persunkia visą jo kuriamą kultūrą ir viską palenkia josios reikalavimams. Bolševizmas sunaikina dvasinį ir religinį idealizmą, kad padarytų vietos materialiniam idealizmui. Materijos idėja taip pat lygiai yra galinga ir taip pat lygiai gali valdyti gyvenimą, kaip Dievo idėja teocentrizme ir dvasios idėja antropocentrizme. Bolševizmas jau nebėra ekonominis materializmas, bet *ekonominis idealizmas*. Jis vėl pripažįsta, kad kultūros vyksmas yra valdomas ir vedamas idėjos. Beidėjinis marksizmo charakteris čia jau yra išnykęs. „Komunistus galima pulti kaip idėjų žmones, bet ne kaip žmones be idėjų“¹⁴. Materijos idėja yra jų gyvenimo bei veikimo pagrindas. Ji juos įkvepia, ji juos palaiko ir paskatina. Ji yra juos tarsi apsidusi ligi košmaro. Šiandien jau niekas negali tvirtinti, kad bolševizmui rūpi ne idėja, bet ekonominiai žmogaus reikalai.

Bet bolševizmas yra daug daugiau negu tik ekonominis arba materialinis idealizmas. Jis yra sykiu ir net pirmoje eilėje *materijos religija*. Bolševizmas jokia prasme nėra deistinis. Toks buvo marksizmas. Bolševizmas yra *satanistinis*, vadinasi, toks, kuriam rūpi Dievas daug labiau negu daugeliui krikščionių. „Komunizmas, – sako Berdiajevas, – ir teorijoje, ir praktikoje yra dvasinės ir religinės tvarkos apraiška... Griežtai socialinė sistema būtų galėjusi pasilikti religijai neutrali. Komunizmas, atvirksčiai, pasirodė panašus į kitas religijas ir turi savyje ištisą etiką. Jis nori išrišti pagrindines gyvenimo problemas. Jis turi savas dogmas, jis platina savą katekizmą, jis turi net savo kulto diegų. Pagaliau sielose, į kurias jis kreipiasi, jis nori pažadinti entuziazmo ir aukos dvasios... Nepaprastoje energijoje, kuri iš jo išsiveržia, mes randame kažkokį tos pirmąsios religijos elementą, glūdinį žmogaus širdyje ir amžių eigos išvystytą. Tai yra religinė energija sielų, kurios yra bolševizmo pasiūstos ateistinės propagandos tarnybon... Komunizmas persekioja visas religijas, jis negali pakęsti šalia savęs jokios klaidingos religijos. Jis yra religija, kuri nori įsikūnyti jėga ir prievarta, nesiskaitydama su žmogaus dvasios laisve. Jis yra šio pasaulio karalystės religija, galutinis antgamtinės tikrovės neigėjas, neigėjas kiekvieno dvasingumo. Ir štai šitame punkte... jo materializmas įgyja mistinio pobūdžio... Komunistinis ateizmas anaipol nėra laicistinis sąjūdis, sąjūdis laisvos minties. Jis save laiko autentišku kultu ir nepakenčia šalia savęs jokio kito kulto. Jis reikalauja religinės pagarbos proletariatui, kaip Dievo išrinktajai tautai. Jis sudievina socialinį kolektyvą, pašauktą pakeisti tikėjimą į Dievą tikėjimu į žmogų. Ir šitas socialinis kolektyvas tampa vieninteliu doros subjektu, dorinių veiksmų autoriumi ir kiekvienos tiesos sprendėju bei reiškėju. Komunizmas kuria naują moralę, kuri nėra nei krikščio-

¹⁴ N. Berdiaeff. Op. cit., 40 p.

niška, nei humanistiška. Jis turi savą teologiją, jis kuria savą kultą, pvz., Lenino kultą, savą simboliką, savas šventes – raudonasis krikštas ir raudonosios laidotuvės. Komunizmas turi savą visiems privalomą dogmatiką, savą katekizmą; jis smerkia erezijas ir ekskomunikoja eretikus¹⁵. Žmogaus pasipriešinimas Dievo tvarkai bolševizme yra didžiausias. Čia jis įgijęs organizuotą formą. *Bolševizmas yra organizuotas prometėjizmas*. Jis viešai ir oficialiai kovoja su Dievu kaip regimos tvarkos autoriumi, stengiasi šitą tvarką išgriauti ir sukurti savąją. Jis pasitiki žmogaus jėgomis ir tuo būdu vėl jį pastūmi į kūrybinius žygius, iš kurių žmogų buvo išplėšęs marksizmas.

Kūrybinis bolševizmo charakteris yra labai ryškus. A. Jakštas savo „Pikto problemoje“¹⁶ yra išskaičiavęs bolševizmo kūrybinius laimėjimus. Ten jis paminėjo tik ūkio ir industrijos sritis. Bet ir mokslo, ir meno, ir ugdymo srityse bolševizmas yra sukūręs nuostabių dalykų. To nematyti arba visa tai neigti būtų nepateisinamas siauradvasiškas. Galima baisėtis šitos kūrybos priemonėmis ir josios pasėkomis, nes tai yra aukojama ne tik žmogaus gyvybė ir sveikata, bet jo dora, jo sąžinė ir laisvė. *Bolševizmo kūryba vyksta po satanizmo ženklų*. Bet ji yra tikra prasme kūryba ir žmogaus genijaus apsiareiškimas. Ji yra daug reikšmingesnė ir vertingesnė negu miesčioniškoji kultūra.

Bolševistinis sąjūdis yra charakteringiausias visam dabartiniam amžiui. Kaip marksizmas buvo svarbiausias devynioliktojo šimtmečio padaras, taip bolševizmas yra *svarbiausia dvidešimtojo amžiaus pasėka*. Joks įvykis ir jokia sistema taip nesukrėtė ir tiek nepakeitė pasaulio, kaip bolševizmo įsigalėjimas. Būdamas savo esmėje idealistinio ir net mistinio pobūdžio ir radęs rusų tautoje gerą šiam pobūdžiui dirvą, jis pasidarė nepaprastu moderniosios istorijos fenomenu, kurio pasėkas galės patirti tik tolimos kartos. Bet jau šiandien mes galime pastebėti, kad bolševizme atgema renesansiškasis prometėjizmas, kad ekonominiai reikalai užleidžia vietą idėjiniams reikalams ir kad kūryba darosi pirmaeilis siekimas ir svarbiausias bolševizmo pateisinimas. Iš miesčioniško buržuazinio nusistatymo žmogus žengia prie kultūrinės dramos pajautimo ir pergyvenimo. Bolševistiniame pasaulyje auga naujas kultūros tipas, kuris bus visai kitoks negu marksizmo ar liberalizmo sukurtas. Prometėjo žymės jį skiria nuo pirklių ir bankininkų kultūros. Tuo jis priartėja prie teistinės kultūros tipo ir savo idealiniu pobūdžiu darosi į ją panašus. Prometėjo nusistatymas ir prometėjiškoji kultūra yra daug artimesnė krikščioniškajai kultūrai, nes doriniu atžvilgiu daug vertingesnė negu miesčioniškoji kultūra. Prometėjiškoje kultūroje lieka svarbiausia žmogaus žymė: *jo kūrybiškumas*. Tuo tarpu buržuazinis kultūros tipas paneigia ne tik Dievą, ne tik religiją (tiksliau sakant, jis šiais dalykais visai nesidomi), bet sykiu ir kilniausią žmogaus prigimties žymę – jo kūrybą. Marksizme žmogus buvo „homo faber“. Bolševizme jis vėl darosi „homo creator“. Tuo bolševizmas prisišlieja arčiau krikščioniškosios antropologijos negu marksizmas. Bet tuo pačiu jis darosi jai ir priešingas. Krikščionybėje žmogus, kaip kūrėjas, yra *Dievo atvaizdas*. Bolševizme jis yra *demono šalininkas* ir *materijos idėjos* vykdytojas sava kūryba. Čia yra jo pasisekimo paslaptis. Bet čia glūdi ir gili jo tragedija. Bolševistinio žmogaus laukia Prometėjo likimas. Vis dėlto šitas prometėjiškas bolševizmo pobūdis parodo, kad mūsų modernioji kultūra iš žmogaus būtybę paniekinusio miesčio-

¹⁵ Op. cit., 15–16, 42, 93 p. Plg. dar įdomią religinio bolševizmo charakteristiką „Revue de Paris“, 1933 m. bal. 1 d. str. „Mystique soviétique“.

¹⁶ Plg. 70–76 p. Kaunas, 1935.

niškumo pasuko kita kryptimi. Ji nori leistis giliau į buities gelmes ir visos žmonijos vyksmą labiau išdiferencijuoti į gėrio ir blogio pavidalus, negu buvo ligi šiol. Prometėjiškas kultūros tipas nėra pasyvus. Jis yra kovojąs ir kuriąs.

Šalia Rytų bolševizmo Vakaruose mūsų akivaizdoje auga antras sąjūdis naujojo pagonizmo pavidalu. Prometėjizmo žymės jame yra dar aiškesnės negu bolševizme. Kova su Dievu išganytoju ir herojiškos pastangos išganyti patį save yra charakteringiausia šio sąjūdžio apraiška. Naujasis pagonis nori sukurti tokią kultūrą, kuri būtų pagrįsta tik jo paties idėjomis ir išaugusi tik iš jo paties pastangų be jokios antgamtinės pagalbos. Kokį pavidalą šitas sąjūdis įgis, šiandien dar nežinia. Bet jis aiškiai eina idealizmo kryptimi. Miesčioniškų bruožų jame taip pat nėra nieko nežymu. Jis yra net labiau aristokratiškas negu bolševizmas. Bolševizmas remiasi daugiau proletariatu. Naujasis pagonizmas savo šalininkų ieško grynos rasės srityje. Bolševizmas yra kilęs iš *gyvybės išlaikymo filosofijos*. Naujasis pagonizmas remiasi rasistine arba *gyvybės išvystymo filosofija*. Jis taip pat yra kovojąs ir kuriąs. Krikščioniškoji kultūra dabar stovi šitų dviejų didelių sąjūdžių akivaizdoje ir rengiasi tai didelei kovai, apie kurią kalba Apokalipsė, bet kurią labai dažnai užmiršta Krikščionybės atstovai. Miesčioniškasis buržuazinis kultūros tipas baigiasi visur. Jis turi baigtis ir Krikščionybėje.

6. Pabaiga: naktinio istorijos periodo pradžia

Prometėjizmo persvara dabarties kultūroje yra ne kas kita kaip žmogaus pastangos giliau pažvelgti į gyvenimo paslaptį ir bandyti atspėti jojo mįslę. Tokio žmogaus dvasios persiorientavimo akivaizdoje įdomi yra Berdiajevo koncepcija, kad *dabartinis amžius yra žmogaus žengimas į istorijos naktį*. „Racionalistinė praėjusios istorijos diena, – sako jis, – jau baigiasi. Josios žvaigždė jau leidžiasi: mes artinamės į naktį... Visi ženklai, visi įrodymai liudija, jog mes išėjome iš dienos eros, kad įeitume į naktinę erą. Intuicijos žmonės ją nujautė jau seniai. Bet ar tai yra bloga? Ar šitas periodas yra liūdnas? Ar mes esame per dideli pesimistai? Štai klausimai, kurie neturi jokios prasmės, nes jie kyla iš racionalizmo, kuris prieštarauja tikrajai istorijos dvasiai. Viena tik yra tikra, kad melo uždangos krinta, atskleidžiamos gėrio ir blogio tikrovė“¹⁷. Berdiajevas yra įsitikinęs, kad šitas naktinis periodas taip pat turės savo paslapčių ir savo grožio. „Naktis, – sako jis, – nėra nieko mažiau nuostabi kaip diena; ji nėra mažiau Dievo. Žvaigždžių spindėjimas ją apšviečia, ir naktis turi tokių apreiškimų, kurių diena nežino. Naktis yra labiau susijusi su prasidėjimo misterija negu diena. Gelmė (Jokūbo Boeme's Ungrund) atsiveria tik naktį. Tuo tarpu diena užtraukia ant jos uždangą... Naktis labiau priklauso metafizikai, ontologijai negu diena. Dienos uždanga nėra griežta nei gamtoje, nei istorijoje. Ji lengvai išsprunka iš akių. Ji neturi pastovumo. Visa mūsų epochos prasmė yra tame, kad būtų atidengta buities gelmė, kad būtų atsistota akis į akį su gyvenimo principu, kad būtų atrastas fatalus paveldėjimas. Visa tai reiškia žengimą į naktį“¹⁸. Berdiajevo tiesa, kad šitame nakties periode žmonija turi arčiau prieiti prie buities prasmės. Bet taip pat tiesa, kad gamtos ar istorijos naktį atsiveria ir *blogio* gelmė. Naktis prieina arčiau prie prasidėjimo misterijos, bet ji taip pat prieina arčiau ir prie mirties, naikinimo ir griovimo

¹⁷ Un nouveau Moyen Age, 90 p.

¹⁸ Op. cit., 91–93 p.

misterijos. Naktį atsiskleidžia nežinomas kosmas. Bet šalia jo ir net jame pačiame atsiskleidžia ir chaosas. Todėl dabartiniai laikai, žengdami į naktinį periodą, tuo pačiu žengia į atsivėrimą buities ir nebuities, į išsiskyrimą gėrio ir blogio; dar daugiau: *jie žengia į gėrio ir blogio kovą*. Dvasių susikirtimas bus charakteringiausia šio periodo žymė. Iliuzija yra manyti, kad istorijoje esama ciklų. Istorija yra nuolatinis blogio ir gėrio išsiskyrimo vyksmas, nuolatinis gėrio ir blogio įtampos augimas, kuris išsiriš tik visuotine katastrofa. Mūsų gyvenamas amžius mus veda į nežinomą ateitį, prasidedančio periodo mes dar nemokame pavadinti vardu. Berdiajevas cituoja prasmingą Tiutčevo dvielį: „Potvynis auga ir mus pagaudamas neša į savo tamsią begalybę“. Kultūros problema prieš mūsų akis atsistoja visu savo šiurpumu.

Maceina A. *Raštai*, t. II. V., 1992, p. 445–465.

Pagrindiniai Šalkauskio darbai

Bažnyčia bei kultūra; Dar tautinės mūsų kultūros klausimu; Dėl ginčo apie tautinę kultūrą; Dviejų kultūrų takoskyroje; Enciklopedinė filosofijos įvado dalis; Geopolitinė Lietuvos padėtis ir lietuvių kultūros problema; Ideologiniai dabarties krizių pagrindai ir katalikiškoji pasaulėžiūra; Ideologiniai dabarties krizių pagrindai; Kultūrinio lietuvių tautos apsiginklavimo problema ir katolicizmas; Kultūros filosofija; Lietuviai, istorinių paradoksų tauta; Lietuvių tauta ir jos ateitis; Lietuvių tauta ir jos ugdymas; Lietuvių tautos fizionomija; Pasaulėžiūra ir filosofija; Propedeutiniai filosofijos mokslo klausimai; Rytų ir Vakarų kultūrų sintezės klausimu; Specialiosios kultūros filosofijos problemos.

Pagrindiniai Maceinos darbai

Asmuo ir istorija; Buržuazijos žlugimas; Didieji dabarties klausimai; Didysis inkvizitorius; Didžioji padėjėja, Dievo avinėlis; Dievo ieškojimas; Dviejų istorijų kryžkelėje; Mintys prisikėlimo istoriosofijai; Jobo drama; Ekonominis žmogus; Į organiškos valstybės kūrimą; Išlaisvinimo teologija; Filosofijos kelio; Filosofijos kilmė ir prasmė; Kaino prisikėlimas; Esminiai bolševizmo bruožai; Katalikiškoji akcija šių dienų šviesoje; Krikščioniškasis turinys ir lietuviškoji forma; Krikščionybė ir tarybinė etika; Kultūra ir žmogus; Kultūros filosofijos įvadas; Kultūros sintezė ir lietuviškoji kultūra; Niekšybės paslaptis; Per filosofiją prasiveržia dvasinis nerimas (pokalbis su Antanu Maceina); Pirminės kultūros pagrindai; Prometėjizmo persvara dabarties kultūroje; Prometėjizmo problema' Ora et labora; Religijos filosofija; Saulės giesmė; Socialinis teisingumas' Tauta ir valstybė' Tautinis auklėjimas; Technikos prasmė; Tragiškoji Europa; Ugdomasis veikimas.

Interpretatoriai ir kritikai

Apie Maceinos istoriosofiją paprastai kalbama neatskirai nuo jo kultūros filosofijos. Taip Maceina interpretuojamas Arūno Sverdiolo monografijoje *Kultūros filosofija Lietuvoje*, Leonido Donskio knygoje *Moderniosios kultūros filosofijos metmenys*, Alvydo Jokubaičio straipsnyje *Lietuvių kultūros filosofijos potekstės*. Išskirtinai istorijos idėjai skirtas nebent Pauliaus Manusadžiano bakalaurinis darbas *Istorijos idėja S. Šalkauskio ir A. Maceinos tarpukario laikotarpio darbuose* (VU, 1996. Vadovas A. Jokubaitis).

Dėmesio Maceinai šiuolaikinių filosofų ir kritikų¹ darbuose tikrai nestinga. Skiriasi tik jų interpretacinės strategijos.

Pozityvaus istoriko santykio su Maceinos kultūros filosofija pavyzdžiu gali būti Zeno Ivinskio straipsnis *Lietuvių kultūros problemos*. Ivinskis atkreipia dėmesį ne tik į Maceinos bei Šalkauskio, bet ir į Ramūno Bytauto, Vydūno refleksijas lietuvių tautos likimo klausimais kaip galimą priešpriešą politinės istorijos dominavimui lietuvių istorikų darbuose. Lietuvių tautos istorija daugiausia suprantama kaip didžiųjų kunigaikščių ar karų istorija, o kultūros istorija, anot Ivinskio, beveik neištyrinėta, apie ją beveik nekalbama. Aptaręs rytietišku ir vakarietišku pradų sintezės idėją Šalkauskio darbuose bei nomadinio–matriarchatinio pradų sintezę – Maceinos, Ivinskis formuluoja uždavinį profesionaliems istorikams: „Iš tiesų platesnis mūsų kūrybos – tautosakos, papročių, meno, filosofijos – tyrinėjimas būtų reikalingas, kad galima būtų šiuos Maceinos iškeltus mūsų kultūros analizės bruožus patvirtinti arba juos pakeisti kitais“².

Istrikų darbų, bandančių atsiliepti į šį Ivinskio kvietimą, aptikti neteko³.

Šalkauskio, Maceinos ir Levo Karsavino istoriosofiją nuodugniai analizuoja Sverdiolas knygoje *Kultūros filosofija Lietuvoje*. Sverdiolas pastebi, kad Šalkauskis nesukūrė išplėtos istorijos filosofijos koncepcijos ir galima kalbėti tik apie jos elementus, iš dalies aiškiai išreikštus, o iš dalies – implikuojamus. Tačiau, Sverdiolo pastebėjimu, Šalkauskis implikavo ontologijos ir istorijos plotmių sąsają, net tapatybę, taikydamas ontologijos kategorijas istorijos procesui nagrinėti, Maceina specialiai aptarė pagrindą, kuriuo yra galimas toks susiejimas. Istorija Maceinai buvusi pačios būties esmės reikšimosi plotmė. Tačiau didžiausią įtaką, anot Sverdiolo, Maceinai padaręs Berdiajevas. Maceina perėmęs ne tik Berdiajevo samprotavimus apie krikščioniškąją istoriją su jos antropologinėmis temomis, taip pat ir europinės kultūros epochų – viduramžių, Renesanso, naujųjų laikų – filosofinę analizę. Kita vertus, Sverdiolas pastebi, kad abu filosofai skirtingai supranta žmogaus dalyvavimo istorijos dramoje turinį. Berdiajevui toks dalyvavimas yra mistinis, Maceinai – kultūrinis. „Lietuvos kultūros filosofai, – rašo Sverdiolas, – stengėsi pabrėžti žmogiškojo prado, kultūros reikšmingumą teistiškai suprantamam istorijos procesui. Kaip ir kiekviena teistinė

¹ Žr. Vytauto Rubavičiaus (g. 1952) recenzijas „Mąstyta egzistenciškai“ bei „Būties pašauktas mąstyti“ // *Neįvardijamos laisvės ženklas*. V., 1997. Kritikas siekia išskleisti imanentišką Maceinos egzistencinio teizmo turinį ir ieško jos sąsajų su vokiečių egzistencialisto Martyno Heideggerio filosofija.

² Ivinskis Z. Lietuvių kultūros problemos // *Kultūros fenomenas. Kultūra ir istorija*. V., 1996, p. 191.

³ Gali būti, kad tai autorės kompetencijos stoka (J. B.).

istorijos filosofija, šis bandymas turėjo pasibaigti paradoksu. Kultūra buvo traktuojama kaip turiningas pasaulio istorijos momentas, tačiau ši idėja paradoksaliai derinama su apokaliptinio pasaulio galo idėja. Lietuvių kultūros filosofijai buvo būdingas šis esminis krikščioniškosios istorijos filosofijos prieštaravimas⁴.

Bendradarbiavimo su Maceinos tekstais strategiją pasirinko filosofas Donskis. Knygoje *Moderniosios kultūros filosofijos metmenys*, svarstydamas kultūros tragizmo ir jos imperatyvinių poveikio visuomenei, kultūros kritikos ir antikultūros, prometėjiško simbolizmo klausimus, Donskis dažnai pasiremia Maceinos įžvalgomis kaip atliepiančiomis jo paties conceptualines nuostatas ir jas tęsia. Svarstydamas Spenglerio civilizacijos koncepcijos poveikį rusų, ypač emigrantų, kultūrosofinei minčiai, Donskis cituoja Maceiną, kuris rašė: „Žymiausias iš jų N. Berdiajevas civilizaciją supranta beveik visiškai taip pat, kaip Spengleris [...] Realizmas, pragmatiškumas, technika ir kolektyvizmas yra civilizacijos, pasak Berdiajevo. Apskritai visa rusų kultūros filosofija, būdama apokaliptinio pobūdžio, yra linkusi daryti didesnę skirtumą tarp išvidinio kultūrinio nusiteikimo ir išviršinių kultūrinių laimėjimų. Pirmasis jai atrodo esąs tikra kultūra, o antrųjų persvara reiškianti tikros kultūros išsigimimą ir nudvasėjimą. Spenglerio civilizacijos, kaip nudvasėjusios kultūros, supratimas rusų filosofijoje rado palankią dirvą ir todėl lengvai ten įsigyveno“⁵.

Donskis nesutinka su Maceina, pastebėdamas, kad „fundamentaliausioji Spenglerio civilizacijos idėjos pusė bei samprata slypi ne čia. Ne civilizacijos kaip kultūros ciklo pabaiga ar metafizinė kultūros mirtis, o civilizacija kaip sociokultūrinis laikas ir tiesiog laikinumas žymi pozityvų ir didžiausią išliekamąją teorinę vertę turintį Spenglerio civilizacijos koncepcijos turinio aspektą. Maceina yra atkreipęs dėmesį į tą faktą, kad „civilizacija (...) Spenglerio kultūros filosofijoje reiškia laiko sąvoką“ ir kad „civilizacija yra atskiras kultūros vyksmo tarpsnis“, bet toliau šios minties neplėtojo. O juk šioje vietoje kaip tik ir slypi bene didžiausias Spenglerio teorinio genijaus paradoksas: mistifikuodamas kultūros genezės ir krizės problemas, Spengleris atskleidė realų kultūros tapsmo ir istorinių jos transformacijų mechanizmą“⁶.

Didesnę distanciją su Maceinos filosofija parodo Arvydas Šliogeris. Straipsnyje *Lietuvos filosofinė mintis: tarp Rytų ir Vakarų* jis pastebi, kad visi tarpukario filosofai „buvo ideologai – t.y. gatavų sistemų, gatavų svetimų idėjų, praradusių gyvastingumą ir neįsisknijusių į tų žmonių egzistencinę patirtį, propagandistai“⁷. Maceinos filosofija, kaip, beje, ir Girniaus, „nėra pačios transcendencijos bylojimas, tai tik svetimų transcendentinių patirčių komentaras. Taigi vis dar kyburiuojama ideologinėje erdvėje, tarp Rytų ir Vakarų filosofinių tekstų, bet ne tarp rytietiškų ir vakarietiško patirčių“⁸.

Nuo nekritiško tarpukario Lietuvos istoriosofijos atgaivinimo bando sustabdyti Marius-Povilas Šaulauskas. Jis įspėja, kad jai būdinga romantinė–kolektyvistinė orientacija yra „esencialistinės istorizmo metodologijos išsklaida su visomis iš to kylančiomis grėsmėmis ir pasekmėmis“⁹.

⁴ Sverdiolas A. *Kultūros filosofija Lietuvoje*. V., 1983, p. 105.

⁵ Maceina A. Oswaldas Spenglerio palikimas // *Židinys*, 1936, Nr. 8–9, p. 137–138.

⁶ Donskis L. *Moderniosios kultūros filosofijos metmenys*. V., 1993, p. 39–40.

⁷ Šliogeris A. *Lietuvos filosofinė mintis: tarp Rytų ir Vakarų // Konservatoriaus išpažintys. 1988–1994 metų tekstai*. V., 1995, p. 98.

⁸ Ten pat, p. 100.

⁹ Šaulauskas M.-P. *Homo liberalis ir Vakarų kultūros filosofija // Krantai*, 1991, sausis, p. 46.

Alvydas Jokubaitis straipsnyje *Lietuvių kultūros filosofijos potekstės* kritiškai įpramina galimybę peršnekėti Šalkauskio ir Maceinos kultūros filosofijas šiuolaikiniame kontekste. „Filosofijos pelėda, – rašo Jokubaitis, – kaip žinoma, arba vėluoja, arba pasirodo per anksti. Tarpukario Lietuvos kultūros filosofijai labiau būdingas pirmasis atvejis“¹⁰. Jokubaitis įžvelgia, kad abiem filosofams kultūros problemos užgožė politinių realijų suvokimą. Abu, anot Jokubaičio, jie buvo „pernelyg metafiziški“. „Teisininkai Mykolas Romeris ir Petras Leonas už juos daug pranašesni. <...> Vietoj įprastinės subordinacijos moralės filosofijai, politinių dalykų apmąstymus mūsų autoriai subordinuodavo dar keliais aukštais – kultūros filosofijai, istorijos filosofijai, religijos filosofijai. Tokia daugiapakopė subordinacija taip pat neprisidėdavo prie socialinio ir politinių fenomenų refleksijos pagyvinimo“¹¹.

Jokubaitis nepitaria Sverdiolo minčiai, kad Rytų – Vakarų sintezės idėjoje glūdi didesnis teorinis potencialas negu tas, kuris iki šiol yra išryškėjęs atsiliepiant į ją. Praktiniu požiūriu, teigia Jokubaitis, ši idėja yra mirusi. „Nėra abejonės, kad Lietuva yra atvira skirtingoms kultūrinėms įtakoms. Tačiau politiniame mąstyme turėtų lemti ne metafizika, bet sugebėjimas derinti tikslus ir priemones. Lietuvos valstybė neturi metafizinės misijos“¹². Jokubaitis taip pat konstatuoja Maceinos politinio romantizmo pavojingumą. Kita vertus, Jokubaitis gana netikėtai įžvelgia šiuolaikinių komunitaristų Alasdairo MacIntyre'o, Michaelio Sandelo, Charleso Taylora koncepcijų giminingumą Šalkauskio ir Maceinos požiūrio į kultūrą perspektyvai¹³.

Bibliografija

- Baltinis A. Blogio problema pasaulio istorijos perspektyvoje // *Aidai*, 1995, Nr. 9, p. 383–385.
- Donskis L. *Moderniosios kultūros filosofijos metmenys*. V., 1993.
- Gugaitė V. *Antano Maceinos (1908–1987) istorijos filosofija*. Magistrinis darbas. Mokslinis vadovas J. Baranova. VPU, 1999.
- Jokubaitis A. Lietuvos kultūros filosofijos potekstės // *Postmodernizmas ir konservatizmas*. V., 1997.
- Manusadžianas P. *Istorijos idėja S. Šalkauskio ir A. Maceinos tarpukario laikotarpio darbuose*. Bakalaurinis darbas. Mokslinis vadovas A. Jokubaitis. VU, 1996.
- Navickas J. K. Maceinos filosofijos samprata ir metodas // *Aidai*, 1978, Nr. 2, p.
- Plečkaitis R., Šliogeris A. *Vladimiro Solovjovo filosofijos įtaka Stasio Šalkauskio pasaulėžiūrai ikifriburginiu laikotarpiu* // *Lietuvos TSR Mokslų akad. darbai*. Ser. A., 1973, Nr. 4(45).
- Plečkaitis R. *Development of Profesional Philosophy* // *Lithuanian Philosophy“ Personalities and Ideas*. Ed. J. Baranova, Washintgon, The Council for Research in Values and Philosophy, 2000.

¹⁰ Jokubaitis A. Lietuvos kultūros filosofijos potekstės // *Postmodernizmas ir konservatizmas*. V., 1997, p. 82.

¹¹ Ten pat, p. 84.

¹² Ten pat, p. 86.

¹³ Ten pat, p. 93.

- Rubavičius V. Mąstyta egzistenciškai [apie Lietuvos filosofą A. Maceiną, 1908–1987] // *Neįvardijamos laisvės ženklas*. V., 1997, p. 30–34.
- Skrupskelis K. Maceinos religijos filosofija // *Aidai*, 1978, Nr. 2, p. 65–70.
- Sverdiolas A. Antano Maceinos filosofinis kelias. // Maceina A. *Raštai*. V., 1991, t. 1.
- Sverdiolas A. *Kultūros filosofija Lietuvoje*. V., 1983.
- Sverdiolas A. Stasys Šalkauskis: Contours of the System // *Lithuanian Philosophy: Personalities and Ideas*. Ed. J. Baranova, Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 2000.
- Šliogeris A. The Lithuanian Philosophical Thought: between the East and the West / *Lithuanian Philosophy: Personalities and Ideas*. Ed. J. Baranova, Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 2000.

8. Istorija kaip civilizacijų kaita: Arnoldas Toynbee's (1889–1975)

Pirmasis britų istoriko Arnoldo Toynbee'o trimomis *Istorijos tyrimas* (*A Study of History*) pasirodė 1934 metais. Kiti trys tomai – 1939, o dar kiti keturi – 1954 metais. Vienuoliktasis tomas išleistas 1959, o paskutinis, dvyliktasis, *Istorijos tyrimų* tomas *Permąstymai* (*Reconsiderations*) – 1961 metais¹. Visi kiti Toynbee'o darbai buvo susiję su pagrindinėmis *Istorijos tyrimų* temomis. D. C. Somervellis 1946 metais sutrumpinęs išleido pirmuosius šešis *Istorijos tyrimo* tomus, o 1957 – dar keturis (VII–X)².

Toynbee's teigė, kad *Istorijos tyrimo* tikslas buvo palyginti visas žmonijai žinomas civilizacijas ir surasti jų pakilimų ir nuosmukių priežastis. Toynbee's sakė, kad sumanymas palyginti skirtingas civilizacijas jam atėjęs į galvą prieš I pasaulinį karą dėstant Senovės istoriją Oksfordo universitete. Skaitydamas Tucidido veikalą *Pelaponeso karo istorija*, jis staiga išvelgė panašumą tarp V a. pr. Kr. Graikijos ir savo gyvenamo laikmečio istorijos.

Lyginamąjį civilizacijų tyrimą Toynbee pradėjo nuo kurios nors šalies nacionalinę istoriją tiriančių istorikų kritikos. Toynbee's, kaip ir Spengleris, padalijo istoriją ne į tautų ar valstybių istoriją (Herderis, Hegelis), o į nacionalinę istoriją peržengiančius darinius. Tai, ką Spengleris vadino kultūra, jis įvardijo civilizacijomis – „suprantamais istorinio tyrimo laukais“. Šie laukai susidaro pagal religinius, teritorinius ir tik iš dalies – politinius požymius. Kiek-



Arnoldas Toynbee's (1889 04 14 Londone – 1975 10 22 Jorke) – britų istorikas ir istorijos filosofas. Studijavo Balliol koledže Oksforde, vėliau (1912–1915) čia dirbo asistentu. Bizantijos ir šiuolaikinės graikų kalbos, literatūros ir istorijos profesorius Londono universitete (1919–1924). Studijų direktorius Karališkajame Tarptautinių santykių institute Londone (1925–1955).

¹ Pitirimas Sorokinas šį Toynbee'o darbo išpūstumą nurodė kaip rimtą jo trūkumą. Neprarandant teorijos aiškumo ir pilnatvės, jis galėjo būti išdėstytas daug glausčiau. (Sorokin P. A. Toynbee's Philosophy of History // Geyl P., Toynbee A., Sorokin P. *The Pattern of the Past: Can We Determine It?* Boston, 1949, p. 178).

² Didžiausias šių sutrumpinimų trūkumas, pastebi Dray'us, yra tas, kad jose neliko ilgų grynai istorinių nukrypimų, kuriuos Toynbee'o kritikai ir gerbėjai laikė svarbiausiu jo *Istorijos tyrimo* žavesiu (Dray W. H. *Philosophy of History*. Englewood Cliffs, N. J., 1964, p. 82).

vienos tautos istorija, jo manymu, gali būti suprasta tik ieškant jos sąsajų su bendrąja civilizacijos, kuriai ji priklauso, raida³. Savo sintetinį požiūrį į istoriją Toynbee's gana arogantiškai priešino profesionalių Kembridžo istorikų, gvildenančių Britanijos istorijos raidą, triūsui. Jų vargus laikė beprasmais ir simbolizuojančiais industrinės epochos požymius: darbštumą ir polinkį į gigantomaniją. Šie istorikų daugiatomia, rašo Toynbee's, užims savo vietą šalia kitų XX amžiaus industrinių gigantų: šalia tunelių, tiltų ir užtvankų, lainerių, kreiserių ir dangoraižių.

Žmonijos istorijoje Toynbee's išskiria dvidešimt vieną (kartais – dvidešimt tris) civilizacijas. Helenistinę civilizaciją Toynbee's žinojo geriausiai. Ji tapo „idealiu tipu“ arba modeliu kitoms civilizacijoms apibrėžti⁴. Dvi iš jų – Egipto ir Andų esančios visiškai nepriklausomos. Kitos – susijusios tarpusavyje afiliacijos (įsūnijimo) santykiais. Kai kurių dukterinių civilizacijų teritorija sutampa su tėviškosios civilizacijos teritorija, kai kurių – nesutampa. Įvedęs teritorijos kriterijų, Toynbee's suklasifikuoja civilizacijas ir skaitytojui pasiūlo tokią jų išdėstymo lentelę:

Tėviškos visuomenės	Dukterinės visuomenės			
	nesutampanti teritorija	dalinei sutampanti teritorija	visiškai sutampanti su teorija	
			su didžiąja dalimi teritorijos	su gimine
Kinų	Tolimųjų rytų: Korėjos ir Japonijos		Tolimųjų Rytų (pagrindinė)	
Minų	Sirijos		helenistinė	
Šumerų		indų + hetitų		Babilono
Majų		meksikiečių	Jukatano	
Indo			indusų	
Sirijos		Irano	arabų	
Helenistinė	pravoslavų krikščionybė (Rusijoje)	Vakarų	pravoslavų krikščionybė (pagrindinė)	

Iki šiol išsilaikė penkios iš jų – Vakarų krikščionybės, Rytų krikščionybės, islamo, indų, Tolimųjų Rytų.

Ne visos žmonijos visuomenės tampa civilizacijomis. Kai kurios iš jų lieka primityviomis bendruomenėmis. Primityvių visuomenių Toynbee's, pasiremdamas Hobhause ir kt.⁵, išskiria 650. Toynbee's mano, kad primityvios bendruomenės iš principo su civilizacijomis nepalyginamos. Palyginti civilizacijas su primityviomis bendruomenėmis – tai tas pats, kas palyginti dramblių su triušiu, rašo Toynbee's. Primityvios bendruomenės trumpai gyvena, jų nedidelė teritorija, jos negausios. Civilizacijos, priešingai, gyvuoja ilgai, užima dideles teritorijas, apima daugybę žmonių.

Kodėl kai kurios primityvios bendruomenės tampa civilizacijomis, o kitos jomis netampa?

³ Panašų požiūrį į istoriją išsakė Barraclough G. (*History in a Changing World*. Norman, Okla, 1956) ir Dawson Ch. (*The Dynamics of World History*. London, 1957).

⁴ Sorokinas tai nurodo kaip rimtą Toynbee'o koncepcijos trūkumą. Jis puikiai žinaš helenistinę civilizaciją ir daug silpniau – visas kitas.

⁵ Hobhause L. T., Wheeler G. C., Ginsberg M. *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples: An Essay in Correlation*. London, 1915.

Kodėl atsiranda ir auga civilizacijos?

Primityvios visuomenės esančios statiškos, o civilizacijos nepaliamajam plėtojasi. To negalima, Toynbee'o manymu, paaiškinti nei įgimtais rasiniais bruožais, nei aplinkos įtaka.

Civilizacijos atsiradimui paaiškinti Toynbee's pasitelkia „iššūkio – atsako“ kategorijas. Aplinka nepaliamajam meta visuomenei iššūkį ir tuo skatina jos kūrybinę mažumą atsakyti į jį. Kai į šį iššūkį bendruomenė atsako, – kyla naujas iššūkis ir naujas atsakas. Taip nepaliamajama „iššūkių–atsakų“ kaita skatina bendruomenę tapti civilizacija ir augti.

Toynbee's mano, kad civilizacijų augimas nėra geografinė visuomenės plėtra ir nuo jos nepriklauso. Geografinė ekspansija labiau siejasi su vėlavimu ir dezintegracija, bet ne su augimu. Lygiai taip pat civilizacijos augimo požymiais Toynbee's nelaiko ir techninės pažangos. Civilizacijos augimo požymiais Toynbee's vadina progresuojantį supaprastinimą, eterifikaciją, transferenciją ir savideterminaciją. Visi šie požymiai ešą tampriai susiję; civilizacijos augimo pagrindu Toynbee's laiko transferenciją. Toynbee's šia sąvoka įvardija „dorovinio individo darbo rezultatų pernešimą į sociokultūrinių santykių sferą“. Individualioje ar kolektyvinėje biografijoje, teigia Toynbee's, turi įvykti „kūrybinis veiksmas“, kaip atsakas į aplinkos mestą iššūkį. Šis įvykis vėliau lemia socialinį gyvenimą.

Kada individas ar jų grupė tampa kūrybingais (potencialiai pajėgiais atlikti transferencijos veiksmą)?

Toynbee's atsako: tada, kai jie „išeina“, o po to – „sugrįžta“. „Išėjimas ir sugrįžimas“ skatina kūrybinių mažumų kūrybiškumą, o kartu ir civilizacijos augimą⁶.

Toynbee's išskyrė du svarbiausius faktorius civilizacijoms atsirasti – kūrybinių mažumų aktyvumą pačios civilizacijos viduje ir iššūkį joms metančias palankias išorines sąlygas. Išorinės sąlygos (geografinė aplinka, socialiniai faktoriai) esančios palankios tada, kai jos meta optimalų iššūkį, į kurį bendruomenė pajėgi atsakyti. Jei jų spaudimas viršija bendruomenės atsako galias, jos stabdo, o ne skatina civilizacijos tapsmą. Nepavyko gimti vikingų civilizacijai, kuri sužlugo neatlaikiusi atšiaurios Irlandijos ir Grenlandijos gamtos iššūkio. Nepavyko taip pat gimti keltų krikščionybei Tolimųjų Rytų pakraštyje. Ji žlugo neatlaikiusi kaimynystėje susikūrusios Vakarų krikščionybės ekspansijos mesto iššūkio.

Egipto civilizacija atsirado todėl, kad sugebėjo atsakyti į geografinės aplinkos mestą iššūkį. Nykstant pievų derlingumui, primityvi visuomenė nepasitraukusi į pietus, ėmė sausinti slėnį. Panašiai atsiradusi šumerų civilizacija Tigro ir Eufrato slėnyje. Majų ir Andų civilizacijos Amerikoje atsakė į tropikų miško ir atšiauraus pakrantės plokščiakalnio iššūkį, o minų civilizacija Kretos saloje – į jūros iššūkį. Antrosios ir trečiosios kartos civilizacijoms atsirasti svarbesni tampa ne gamtos, o socialinės aplinkos iššūkiai – „tarpuvaldžio“ socialinis chaosas, kilęs dėl ankstesnės situacijos lūžio ir dezintegracijos.

⁶Sorokinas mano, kad Toynbee's civilizacijų augimo fazei skyrė per mažai dėmesio. Jis neaiškiai teigia kad, šioje fazėje kūrybinė mažuma sėkmingai priima iššūkį, kad nėra klasių kovos, kad viskas tampa vis labiau „eterizuota“. Jei tikėti tuo, kas sakoma, mano Sorokinas, tai reikia pripažinti, kad Graikijoje tarp 431–403 m. pr. Kr. nebuvo karų, revoliucijų, klasių kovos ir kad visa tai prasidėjo tik po Pelaponeso karo (Sorokin P. A. Toynbee's Philosophy of History // Geyl T., Toynbee A., Sorokin P. *The Pattern of the Past: Can We Determine It?* Boston, 1949, p. 193).

Ne visoms augančioms bendruomenėms pavyko civilizacijomis tapti. Kai kurios jų (Tolimųjų Vakarų ir Tolimųjų Rytų krikščionybė, Skandinavijos ir Sirijos) prieš laiką sužlugo. Penkios jų (Polinezijos, eskimų, Nomadijos, Spartos, Osmanijos) buvo „sulaikytos“ ankstyvajame jų vystymosi etape. Kai kurios visuomenės „suakmenėjo“. Šių mirusių visuomenių reliktais Toynbee's laikė judėjus⁷ ir parsus, monofizitus ir nestoriečius krikščionis, į juos panašią lamiškosios arba tantristinės Tibeto bei Mongolijos mahajanos atmainą⁸.

Toynbee'o netrikdo tas faktas, kad lūžusios civilizacijos po lūžio gyvena šimtus ar net tūkstančius metų. Jis pasinaudoja „suakmenėjimo“ sąvoka. Antai Kinija suakmenėjusi tūkstančiui metų, Egipto civilizacija – dviem tūkstančiams. Heleniškoji civilizacija dezintegrovosi ir suakmenėjo jau nuo Pelaponeso karo iki V a. po Kr. Visa Romos istorija buvusi nepertraukiama dezintegracija. Kaip pastebi Sorokinas, Toynbee'o schemoje civilizacijos turi mažai laiko augti ir gyventi. Jeigu jos negimsta prieš laiką, jos yra sulaikomos. Filosofiskai interpretuojant, sutinka Sorokinas, gimimas yra mirties pradžia, tačiau empirinis ar organizmo, ar civilizacijos tyrinėtojas privalo būti mažiau filosofiskas ir tirti patį civilizacijos gyvavimo procesą, kadangi civilizacijos mirtį nuo gimimo skirianti didžiulė distancija. Be to, pastebi Sorokinas, didelė dalis Toynbee'o mirusių civilizacijų elementų iki šiol tebegyvuoja. Kai kurie Egipto, Babilono, ypač helenistinės civilizacijos reliktai (filosofija, etika, architektūra, skulptūra, literatūra ir t. t.) yra ne objektai muziejuose, o gyvos pačios šiuolaikinės Vakarų kultūros realijos⁹.

Išėjimas – sugrįžimas

Kokiomis episteminėmis prielaidomis Toynbee's pagrindžia „iššūkio – atsako“ galią istorijoje?

Toynbee's interpretuoja mitus. Juose jis išvelgia „raktą“ istorijos kūrybiškumo paplėčiai atskleisti. Toynbee's istorijos dėsnius išvedė ne iš empirinių tyrimų. Jis nesi-domėjo šiuolaikinio kapitalizmo ekonomika ar mokslo raida. Toynbee'o manymu, visi šiuolaikinio mokslo ir istorijos atradimai jau buvo intuityviai anticipuoti mituose. Vienintelė Toynbee'ui kilusi problema – išversti mitų įvaizdžius į mokslo terminiją. Iš graikų ir Biblijos mitų Toynbee's perėmė „iššūkio–atsako“ dėsnį. Toynbee's ignoroja kultūros antropologų, Biblijos tyrinėtojų ir istorikų mitų tyrimus. Atramos jis ieško Jungo koncepcijoje ir tvirtina, kad „istorija išauga iš mitologijos“¹⁰.

⁷ Maurice Samuelis nesutinka su Toynbee'u dėl žydų bendruomenės priskyrimo prie „suakmenėjusių“ civilizacijų (*The Professor and the Fossil*. New York, 1956). Mazlischas teigia, jog šis priskyrimas liudija ne Toynbee'o tendencingumą, o bendrą jo sistemos painiavą, kuri iškelia abejonių dėl euristinės tokios klasifikacijos vertės (Mazlish B. *The Riddle of History*, p. 358).

⁸ Lamiškoji arba tantristinė mahajanos forma, teigia Toynbee's, tai bergždžio bandymo pasukti religiją atgal, sugrįžti prie pirmapradės indų religijos atgarsis.

⁹ Sorokin P. A. Toynbee's Philosophy of History // Geyl P., Toynbee A., Sorokin P. *The Pattern of the Past: can we determine it?* P.193.

¹⁰ Mazlischas teigia, jog Toynbee's nepastebi, kad istorija kaip mokslas peržengė mitą ir tapo logosu (Mazlish B. *The Riddle of History*, p. 369).

Išėjimo – sugrįžimo kaitą Toynbee's mano esant kosminės svarbos motyvu. Jis kartojasi misticizme, apmąstymuose apie mirtį ir nemirtingumą. Šio motyvo visuotinumą, anot Toynbee'o, liudija mitai – „universalijų tiesų supratimo ir išraiškos intuityvi forma“¹¹.

Toynbee's išvelgia, kad išėjimo – sugrįžimo motyvą mituose simbolizuoja besikartojantis pamestinukų motyvas. Labai populiarūs esą, anot Toynbee'o, mitai apie stebuklingai išgyvenusius karališkųjų šeimų vaikus – pamestinukus. Jie stebuklingai išgyvena, juos išmaitinanti arba vilkė (Romulą), arba kalė (Kirą), arba ožka (Dzeusą). Mozę, pamestą nendrių pintinėje, išauginusi faraono duktė. Galiausiai nuo išbandymų sustiprėjusia dvasia vaikas sugrįžta.

Šis siužetas dėl savo populiarumo, pastebi Toynbee, tapo vos ne literatūrine banalybe. Aptinkamas jis ir Biblijos mite. Jėzus, Jonui jį krikštijant, sužinojęs apie jo laukiančią misiją, atsiskyręs keturiasdešimčiai dienų vienatvei dykumoje ir čia įgavęs naują dvasios jėgą. Lygiai taip pat Jėzus „pasitraukęs į aukštą kalną“ prieš jo laukiančią mirtį ir sugrįžo jau pasiruošęs aukai¹².

Jobo ir Fausto figūros Toynbee'o interpretacijoje taip pat tęsia „sugrįžtančiųjų“ mitinių personažų simboliką. „Išėjimo – sugrįžimo“ motyvą taip pat, Toynbee'o manymu, patvirtina daugybė istorinių pavyzdžių. Apaštalas Paulius, prieš tapdamas pasišventusiu krikščionybės skleidėju, persekiojęs krikščionis. Atsivertė praleidęs vienatvėje tris metus Arabijos dykumoje¹³. Benediktas Nursietis, atvykęs mokytis iš provincijos į Romą, pasipiktino sostinės gyvenimu, pasitraukė į dykumą, sugrįžęs įkūrė benediktinų ordiną¹⁴. Grigalius Didysis, gavęs prefekto vietą, taip pat, kaip ir Paulius, trejiems metams pasitraukė iš pasaulietinio gyvenimo¹⁵. Sidharta Gautama prašviesėjimo vienuoje laukė septynerius metus¹⁶. Mahometo atsidėjimas religijai įvykęs po penkiolikos metų klajonių su prekybiniu karavanu sugrįžus į gimtąsias vietas¹⁷. Machiavellis, nepaisant jo talentų, buvo išmestas iš valstybinių postų, įkalintas ir kankintas. Bet vienuoje jis parašė savo garsųjį veikalą, o tai ir buvo, Toynbee'o pastebėjimu, dvasinis Machiavellio sugrįžimas į gyvenimą¹⁸. Nusivylimais ir klajonėmis garsus ir Konfucijaus gyvenimas. Jo energija, neišeikvota valstybinėje tarnyboje ir praktiniuose reikaluose, anot Toynbee'o, rado išeitį literatūrinėje ir švietėjiškoje veikloje.

„Išėina“, Toynbee'o pastebėjimu, ne tik atskiros asmenybės. Išėina ir vadinamosios „kūrybinės mažumos“. Po išėjimo sekanti izoliacija ir kūryba, kuri pradžioje reiškiasi poezija, romantika, emociniais protrūkiais, intelektualiniais atradimais. Po to seka proziškesnė stadija – ateina laikas sveikam protui ir sistemingumui. Suteikęs savo kūrybiškumui konstruktyvią formą, kūrėjas sugrįžtas į visuomenę, iš kurios buvo

¹¹ Toynbee A. *A Study of History*. Abridgement of volumes I–VI by D. C. Somervell. London, New York, Toronto, 1946, p. 221.

¹² Ten pat, p. 222.

¹³ Ten pat, p. 225.

¹⁴ Ten pat, p. 225.

¹⁵ Ten pat, p. 226.

¹⁶ Ten pat, p. 227.

¹⁷ Ten pat, p. 227.

¹⁸ Ten pat, p. 228.

išėjęs. Ši trečioji stadija, Toynbee'o manymu, esanti labai svarbi. Jeigu sugrįžusi mažuma nesugeba patraukti į savo tikėjimą daugumos, tai visas išėjimo – sugrįžimo veiksmas tampa beprasmis. Galimas ir kitas kraštutinumas. Mimezės dėka sekėjų judėjimas gali tapti toks stiprus, kad išsilietų į revoliuciją. Bet kuriuo atveju mažumos iššūkis daugumai sukelia abipusę įtampą; dažnai mažumos pergalę prieš daugumą lydi tragiška ironija: pripažinimas ateina tik po mirties, kūrybinės idėjos pasklinda tik per tarpininkus. Toynbee's pastebi, kad kūrėjų žūtis esanti neišvengiama. Nekūrybiškoji žmonijos dauguma imanti niekinti tai, prie ko ji pripranta.

Kodėl žlunga civilizacijos?

Toynbee's atsako: todėl, kad kūrybinės mažumos nebesugeba atsakyti į civilizacijos iššūkius. Ar gali kūrybinės mažumos išgelbėti civilizaciją, tarkime, „išėjusios“, pasitraukusios į dykumą, kad sugrįžusios su nauja gyvenimo jėga paskatintų civilizacijos augimą. Deja, ne. Kūrybinės mažumos patraukia paskui save nekūrybinę daugumą tik vieną kartą. Kai civilizacija lūžta, visos tolimesnės „kūrybinės mažumos“ pastangos prilygsta Sizifo darbui.

Toynbee's klausimą „kodėl žlunga civilizacijos?“ pakeičia kitu: „kas vyksta civilizacijoms žlungant?“

Civilizacijoms žlungant vyksta „vidinis sprogimas“, ir tada visuomenė praranda savideterminacijos galią, teigia Toynbee's. Civilizacija lūžta, ir „socialiniai plyšiai“ vagoja šį lūžusį socialinį kūną. Plyšiai būna dvejopi: „vertikalūs“ – tarp teritorija atskirtų visuomenių ir horizontalūs – pačių visuomenių viduje.

„Horizontalaus skilimo“ atveju išryškėja trys atskiros socialinės grupės: dominuojanti mažuma, vidinis proletariatas ir išorinis proletariatas. Kiekviena ši socialinė grupė sukuria savo socialinį institutą: universalią valstybę, visuotinę bažnyčią ir ginkluotų barbarų būrius¹⁹.

Antra vertus, anot Toynbee'o, socialiniai lūžiai neišvengiamai paliečia individus, vadinamąjį mikrokosmosą. Taip socialiniai plyšiai reiškiasi, Toynbee'o žodžiais tariant, sieloje.

Skilimas ir palingenezė

Civilizacijos skilimo atveju vyksta procesai, tarsi nesuderinami su pačia skilimo prigimtimi. Svarbiausias įvykis – tai naujas gimimas arba palingenezė. Skilimas ir palingenezė yra, anot Toynbee'o, tarsi kitas išėjimo – sugrįžimo ritmų kaitos variantas. Toynbee sudėlioja dar syki tuos pačius akcentus: kaip sugrįžimas esąs išėjimo tikslas, taip palingenezė irgi esanti skilimo tikslas. Jei to neįvyksta, istorija, Toynbee'o supratimu, pateikia liūdnius rezultatus. Helenistinė civilizacija žlugo dėl filosofų atsisakymo sugrįžti iš kontempliacijos į veiksmo pasaulį. Egip-

¹⁹ Plačiau apie vidinį bei išorinį proletariatą žr. Valentinavičius V. A. Toynbio istorijos filosofija // *Problemos*, Nr. 34.

to civilizacijai skilus palingenezė neįvykusi. „Valdančioji mažuma“ sudariusi „šventą“ sąjungą su vidiniu proletariatu prieš išorinį proletariatą – hiksosus. Tačiau ši susitaikymą Toynbee's interpretuoja kaip bandymą užglaistyti plyšius, todėl neįvykęs naujas gimimas ir Egipto visuomenė išlaikiusi du tūkstančius metų Gyvenimo ir Mirties sąstingį.

Skilimas socialinėje sistemoje

Toynbee's pats aiškiai formuluoja skirtumą tarp valdančiosios mažumos augančioje civilizacijoje ir valdančiosios mažumos žlungančioje civilizacijoje. Augančioje civilizacijoje kūrybinė mažuma rekrutuojama iš tų socialinių sluoksnių, kurie labiausiai atliepia iššūkio reikalavimus. Kiekvieną sykį į civilizacijai metamą iššūkį, anot Toynbee'o, atsako vis kita kūrybinė mažuma. Todėl ji, be abejo, turi išsiskirti iš kitų socialinių sluoksnių. Mažuma, vieną kartą pergalingai atsakiusi į iššūkį, kitą kartą, jo žodžiais tariant, „susilaiko“ nuo savo veiksmų pakartojimo. Ji nebegalinti atsakyti taip sėkmingai, kaip anksčiau. Išseko jos energija ir kūrybinė galia. Tačiau, įpratusi prie savo pergalės laurų, ji priešinasi viskam, kas nauja. Augančioje visuomenėje viena kūrybinė mažuma nuolatos keičia kitą, o žlungančioje ji tampa uždara rigidiška grupe. Didžiulis kontrastas skiria kūrybinių mažumų paslankumą augančioje visuomenėje ir jų rigidiškumo žlungančioje: pirmojoje jos įkūnija kūrybiškos dvasios formų įvairovę, antrojoje jos tampa, vaizdžiu Toynbee'o pastebėjimu, labiau užsispyrusios už druskos stulpą, į kurį pavirto Biblijos personažo Loto žmona, atsisukusi atgal, užuot nukreipusi žvilgsnį į ateitį. Iš „kūrybinės mažumos“ ji virstanti „dominuojančia mažuma“.

Be to, į naujus iššūkius žlungančioje civilizacijoje atsako nauja kūrybinė mažuma ne iš kitų socialinių sluoksnių, bet iš to paties valdančiojo elito. Kūrybinė jos jėga dar nėra visiškai išsekusi, ji dar galinti kurti filosofines mokyklas, paruošiančias kelią visuotinei pažnyčiai ir universalijai valstybei. Dauguma mimezės keliu ima sekti šia nauja kūrybine mažuma. Žlungančioje civilizacijoje nebėra išpūdziams jautrios minios, kurią grįžusi kūrybinė mažuma galėtų paveikti mimezės dėka. Tačiau valdančioji mažuma dar pajėgi pritraukti į savo pusę „vunderkindus“ iš opozicijos, viliodama juos savo pseudokaringumu. Toynbee's įvardija tokių „vunderkindų“ tipus: tai švaistūnai, budeliai ir užkariautojai.

Pasak Toynbee'o, žlunganti civilizacija neišvengiamai formuoja proletariatą – vidinį ir išorinį. Dvasinėje sferoje šias dvi grupes Toynbee's reikšmingai atskiria. Toynbee's remiasi vėlgi Elados istorija: svarsto, kaip šitame istorijos tarpsnyje atsiskyrė žmonių grupė, kurią jis pavadino „vidiniu proletariatu“. Proletariatas, anot Toynbee'o, buvo svarbiausias veikėjas helenistinėje dramoje. Po Pelaponeso karo apėmusi dvasios sumaištis, tapo istorinį paveikslą Toynbee's, sekantį šimtmetį nepaliaujamai augo. Reiškėsi ji karais ir revoliucijomis. Dėl to susiformavo didžiulė pabėgėlių minia: jie tapo samdoma kariuomene. Pabėgėliams išlaikyti reikėjo lėšų, dėl to buvo nualinti valstiečiai, kurie irgi mieliau samdėsi kariauti, o ne gaminti. Taip formavosi vidinis proletariatas.

Bet ne vien iš valstiečių: į jo gretas pakliūdavo ir aristokratų. Proletariatas – tai ne socialinė priklausomybė, ne skurdas ar žema kilmė, tvirtina Toynbee's. Proletariatas – tai dvasios būseną, „tai pastovus nepasitenkinimo jausmas, kurį stimuliuoja teisėtai paveldimos vietos visuomenėje nebuvimas ir bendruomenės praradimas“. Todėl šie žmonės, anot Toynbee'o, paprastai yra žiaurūs ir negailestingi. Jie negailestingesni net už savo budelius, skatinančius juos revoliucijai.

Tačiau helenistinėje istorijoje Toynbee's išžvelgė gerumo pergalę prieš prievartą ir paskelbė tai istorijos dėsniumi. Kai Romos valstybė patyrė gilų politinį ir karinį nuopuolį, bažnyčia apreiškusi pasauliui „vieną iš labiausiai stebėtinų krikščioniško gerumo triumfų“. Jėgai krikščionybė sugebėjusi priešpriešinti visai kitokios prigimties dalyką. Gerumu popiežius Levas sustabdė Atilą pakeliui į Romą. O šventasis Severinas be jokio pasiruošimo ar pagalbos išlaisvinęs vieną iš nualintų Dunojaus provincijų.

Išorinis proletariatas, pasak Toynbee'o, kaip ir vidinis, formuojasi atsiskirdamas nuo civilizacijos valdančiosios mažumos, kai civilizacija lūžta ir ima irti.

Dvidešimt vienos civilizacijos socialinis švytėjimas, vaizdžiu Toynbee'o pasakymu, „primena žvaigždžių šviesą tamsią naktį“. Kūrybinės mažumos energija paliečianti ne tik šios visuomenės narius, bet ir primityvias visuomenes. Kartais šios šviesos spindulys siekiąs labai toli. Toynbee aptaria tokio švytėjimo istorinius pavyzdžius: šumerų civilizacijos dievai siekė Skandinaviją, Sirijos civilizacija padovanojusi savo abėcėlę mongolams. Helenistinės civilizacijos estetinė energija buvo tokia stipri, kad jos poveikio pasekmės pasireiškė net Britanijos monetose ar Indijos skulptūrose. Primityvus aplinkinis pasaulis stengiasi mimezės keliu sekti paskui šią civilizacijos šviesą. Ir netgi pats nesėkmingiausias ir netaalentiausias pamėgdžiojimas turi tam tikrą vertę, nes skatina savišvietą ir saviraidą. Tačiau tai vyksta tik civilizacijai augant.

Civilizacijai lūžus santykiai tarp jos ir ją supančių primityvių visuomenių iš esmės pasikeičia. Dingsta kūrybinės mažumos, kuriomis sekti buvo nusiteikusi dauguma. Išorinis proletariatas, kaip ir vidinis, susvetimėja. Jis nūsiskuka nuo kaimyninės civilizacijos, kuria prieš tai sekė: atsainiai vertina jos kultūrą ir idealus. Tačiau, kita vertus, jis neatsisako nuo mimezės: perima jos socialinius institutus bei karinę techniką.

Karai tarp valdančiosios mažumos ir išorinio proletariato taip pat, anot Toynbee'o, tampa civilizacijos irimo socialine išraiška.

Skilimas sieloje

Šiuos civilizacijos žlugimo sukeltus socialinius pokyčius Toynbee's susieja su vadinamaisiais „dvasiniais procesais“. Jų amplitudė labai plati. Toynbee's išžvelgia įvairių dvasinio gyvenimo požymių, pagal kuriuos galima identifikuoti civilizacijos žlugimą: archaizmą ir futurizmą, atsiskyrėliškumą ir asketizmą, truantizmą ir kankinystę, nekontroliuojamos gyvenimo tėkmės pajautą, nuodėmės ir promiskuiteto jausmą, valdančiosios mažumos vulgarizaciją ir barbarizaciją, sugrįžimą prie gimtosios kalbos, religinį sinkretizmą, vienybės jausmą, atsivertimą etc.

Ir archaizmas, ir futurizmas yra, anot Toynbee'o, bandymas išvengti dabarties. Archaizmas – tai sekimas (mimezė) protėviais, o ne amžininkais. Tai atsitraukimas

nuo dinamisko civilizācijas judējimo ir grīžimas ī statiškā primitīvas visuomenēs formā. Be to, arhaizmas, anot Toynbee'o, gali reikstīs ir kaip bandymas užglaistyti plyšius, atsiradusius skilus civilizacijoms. Toks esās, Toynbee'o īžvelgimu, visū uto-pijū tikslas. Tai esās bandymas sugrāžinti kai kurias praėjusias gyvenimo formas, "su-rasti tū ramū užutekį, kuris prarijo jū tėvus neramiais laikais, apie kū karčiai byloja išlikę padavimai". Naujai sukurtas politinis institutas iš tiesū yra bandymas sugrā-žinti senājį. Toynbee's senovės Romos istorijoje suranda labai daug archaizmo pa-vyzdžių. Antai Sulos restauracija buvo archainis grīžimas. Tai buvusi Romos kon-stitucionalistū (Cicerono, Katono jaunesniojo) tragedija. Tai liudija kokios stiprios buvusios archainės tendencijos žlungančioje civilizacijoje. Tai tarsi mirtį pajutusios visuomenės bandymas save išsaugoti. Archaizmo išraiška Toynbee's laiko vokiečių tautos netikėjimą Europos ateitimi ir bandymą gelbėtis prasimanytū teutonū ordi-no istoriniu analogu. Kažkodėl ir Konfucijaus mokymū Toynbee's laikē archaizmo pasireiškimu žlungančioje kinū civilizacijoje. Gana keistai nuskamba Toynbee'o pa-minėtas, bet plačiau nepagrīstas „tam tikras panašumas“ tarp fašistinio teutoniš-kojo mito archaizmo ir kiniškojo archaizmo, siekiančio primitīvaus žmogaus soli-darumo su gamta. Rousseau kvietimą „atgal ī gamtā“ Toynbee's taip pat laiko ar-chaizmu. Archaizmo apraiškos mene šiuolaikiniam žmogui, anot Toynbee'o, to-kios pažīstamos, kad jas jis laiko savaime suprantamu dalyku. Šiuolaikinē Vakarū architektūra statybū suaktyvėjimo metu buvusi paveikta archaizmo. Ne tik Vaka-rū Konstantinopolio siluete Toynbee's īžvelgē daugybē kupolū, kurie otomanū val-dymo metu buvo mečėčių simboliai, o dar anksčiau pravoslaviškosios-krikščioniš-kosios visuotinės valstybės simboliai. Būtū žinoma keista, kad mieste, kuriame su-sikryžiuoja įvairialypē istorija, nesuspintū skirtingū kultūrū simboliai. Dar keis-čiau, jei tradiciniai stiliai mene visiškai atmirtū, nepalikdami jokio pėdsako. Bet kodėl šī reiškinī būtina interpretuoti kaip civilizacijū žlugimo požymius, Toynbee's pagrīščiau nepaaiškina. Dar keisčiau nuskamba tautinių kalbū atgimimo kaip ar-chaistinio požymio interpretacija. Aukščiausia įtampa archaizmo dvasioje pasie-kiamā būtent tada, kai mirusi kalba vėl atgyja ir tampa bendravimo kalba. Tokia, anot Toynbee'io, „reanimacija“ yra šiuolaikinio vakarietiškojo nacionalizmo pa-darinys. Nacionalizmū Toynbee's vertina kaip „atsisakymū nuo ištikimybės kūrē-jui, jū pakeičiant ištikimybe kūriniui“.

Nacionalizmū kaip reiškinį anglū istorikas akivaizdžiai vertina kritiškai, vadina jį „niūria dvasios liga“. Savo tautinės kultūros aukštinimą Toynbee's laiko visuomenės savęs pasmerkimą nelaimei, o „tautinės kalbos“ (Toynbee's rašo kabutėse, norėda-mas parodyti savo distanciją) yra tokios „tautinės kultūros“ dalis. Šiuo metu, Toyn-bee'o žodžiais tariant, vesternizuotoje šiuolaikinėje visuomenėje penkios tautos me-tėsi ī archaizmū – savo mirusios protėviū kalbos paieškā: tai norvegai, airiai, turkai osmanai, graikai ir žydai-sionistai. Nē vienai šiū tautū Toynbee's nepalieka vietos Vakarū krikščionybėje. Norvegai ir airiai, jo supratimu, yra apskritai neišsivysčiusių Skandinavijos ir Tolimųjų Vakarū krikščionybės civilizacijū liekanos, kurias vėliau prarijusi Vakarū krikščionybē. Turkai osmanai ir graikai, viena vertus, yra Irano vi-suomenės, kita vertus – pravoslaviškosios krikščionybės vesternizuota atmaina. Žy-dai sionistai – reliktinė visuomenē.

Neaišku, ką Toynbee's norėjo tuo pasakyti. Jei šios į archaizmą linkusios tautos neįeina į Vakarų civilizaciją, ar tai reiškia, kad Vakarų civilizacija išvengė šio žlugimo požymio? Ar tiesiog Toynbee's norėjo jas „nubausti“ dėl jų „atsitraukimo nuo Kūrėjo“, todėl, nepaisant visko, patalpina jas už labiausiai vertinamos civilizacijos ribų?

Bet kuriuo atveju Toynbee's nepalieka archaistams galimybės išlikti. „Pačioje archaizmo prigimtyje, – teigia jis, – yra kažkas, kas skatina neišvengiamą susinaikinimą ir tikslo praradimą“. Archaisto bandymas sutaisyti praeitį su dabartimi nenusiseka.

Ne geriau sekasi ir futuristui. Tai irgi neperspektyvus kelias. Jis šiek tiek tolimesnis žmonių prigimčiai: žmonės mieliau grįžtą į pažįstamą praeitį negu į nepažįstamą ateitį. Tačiau bet kuriuo atveju ir archaizmas, ir futurizmas – tai bandymas išvengti dabarties. Futurizmo apraiškas Toynbee's visų pirma pastebi manierose: tautinio kostiumo pakeitimu užsienietišku. „Visur, nors ir labai dirbtinai, – teigia Toynbee's, – šiuolaikinis Vakarų pasaulis įskiepijo nevakarietiškomis visuomenėms, pradėdamas Kiniją ir baigiant Peru, tradicinio tautinio kostiumo neigimą“. Jeigu futurizmas – žlungančios civilizacijos išraiška ir atsiribojimas nuo tautinio kostiumo – jo pasireiškimas, tampa neaišku, kaip logiškai suderinti kitą civilizacijos žlugimo požymį sieloje – archaizmą kaip tautinių kalbų prisiminimą. Keisčiausia, kad Toynbee's vos ne su provincialo ribotumu susieja tradicinio kostiumo pakeitimą su bendru visuomenės raidos nuosmukiu. Pakeitusi kostiumą Japonija, anot Toynbee'o, jau ima prisipildyti „blogų minčių“, o Rusijoje šis procesas pasibaigęs priešiška tautinei religijai kampanija. Regis, civilizacijų nuosmukio galima išvengti išlaikius, tarkime, sermėginį drabužių dėvėjimo stilių. Bet vėlgi – ar tai ne archaizmas? Mažų mažiausiai šie Toynbee'o samprotavimai šiek tiek naivoki.

Politinėje sferoje futurizmas, anot Toynbee'o, gali reikštis ir geografiškai – bandant panaikinti sienas; ir socialiai – prievarta paleidus visas organizacijas, partijas ir sektas, likviduojant klases ir tradicinius valstybės institutus.

Kultūros sferoje klasikinis futurizmo pasireiškimas, anot Toynbee'o, yra simbolinis knygų sudegimas. Knygas degino ir senovės kinų imperatorius Cin Chuan-di, ir kalifas Omaras, sunaikinęs devynis šimtus metų rinktą Aleksandrijos biblioteką. Degino knygas Miunsteryje karinio režimo metu (1535), o Hitleriui atėjus į valdžią – ir visoje Vokietijoje. Turų prezidentas Mustafas Kemalio Atatiurkas nedeiginęs knygų – jis pakeitęs kalbos abėcėlę: turkų kalbai įvedęs lotynišką abėcėlę. Tai tolygu, Toynbee'o pastebėjimu, knygų sudegimui. Jos, nors ir lieka lentynose, tampa nebesuprantamos.

Tačiau svarbiausia futurizme, anot Toynbee'o, – „protų revoliucija“. Šiuolaikinei istorijai, Toynbee'o manymu, būdinga užsipulti Vakarų visuomenės palikimą. Tai jungia skirtingus antiintelektualistinius judėjimus. Kokie tie judėjimai? Toynbee'o atsakymas tikrai netikėtas. Šalia komunistų ir fašistų jis įrašo savo nuolatos cituojamą prancūzų filosofą Henri Bergsoną. Iš Bergsono anglų istorikas sakėsi pėrėmęs laisvos valios istorijoje ir gyvenimo proveržio, pasireiškiančio kūrybingumu, sampratą, pagrindžiančią jo civilizacijų augimo galimybės idėją. Todėl būdamas nuoseklus, jis ir savąjį *Istorijos tyrimą* turėjo įrašyti į šį sąrašą, iliustruojantį civilizacijos nuosmukio apraiškas sieloje.

Kita vertus, tampa nebeaišku, ar fašistinis judėjimas yra archaizmo ar futurizmo išraiška, nes Toynbee's jį mini ir vienur, ir kitur. Lygiai taip pat ir žydiškąjį sionizmą, kurį paminėjo prie archainio sąjūdžio pavyzdžių, jis aptaria kaip tipišką futurizmo išraišką. Jų futurizmą, Toynbee'o manymu, simbolizuoja siekimas „sukurti naują žydų valstybę“. Turint omenyje, kad Judėjos karalystė jau buvo – ji tiesiog buvo sugriauta, atrodytų nuosekliau, jei jis būtų priskyres šį žydų troškimą archaizmui. Tačiau, matyt, tai nėra taip jau svarbu, nes bet kuriuo atveju abu šie pabėgimai nuo dabarties – neperspektyvūs. Kažkodėl Toynbee'ui norėjosi įrodyti, kad naujos pasaulietinės žydų valstybės sukūrimo idėja tuo metu, kai jis rašė, jau galutinai žlugusi. „Žydams prireikė daugiau kaip šešių su puse šimtmečių, kad bandymų ir klaidų keliu įsitikintų, jog futurizmas yra netikras kelias“²⁰.

Perspektyvų istorijos kelią jis numatė tik tiems žydams, kurie pasirinko ne pasaulietinę, o Dieviškąją karalystę. „Žmogus nepajėgus spręsti antžmogiškus uždavinius. Mesijo čia nepakanka. Pats Dievas turi suvaidinti vaidmenį, kurį tik jis gali suvaidinti. Tik jis gali būti žmonių gelbėtojas ir karalius“.

Civilizacijai žlungant, Toynbee'o teigimu, kūrybiškumas visiškai neišnyksta. Tik kitaip pasireiškia. Augančioje civilizacijoje kūrėjas atsako į iššūkį kaip užkariautojas, žlungančioje – kaip gelbėtojas. Toynbee's išskiria keturis gelbėtojų tipus: gelbėtoją su kardu, su laiko mašina, filosofą „su karaliaus kauke“ ir žmoguje įsikūnijusį Dievą. Visi trys pirmieji tipai – netobuli. Toynbee'o vertybinės nuostatos akivaizdžios: prievarta istorijoje jam atrodo nepateisinama ir nepriimtina.

Kartą sukruvintas kardas vėl iš naujo šaukiasi kraujo. Tačiau laikas priešiškas tiems, kurie sukuria savo imperijas prievartos dėka. Nors Toynbee's aiškiai neparodo, kaipgi laikas juos baudžia, bet jaučiasi tą padaręs. Gelbėtojas su „laiko mašina“ – daugiau iš knygų tekstų paimtas personažas. Toynbee's mini Liuisą Kerrollą *Silviją ir Bruno* bei H. Wells'o knygą *Laiko mašina*. Tai gelbėtojai archaistai ir gelbėtojai futuristai. Filosofą su valdovo kauke ir gelbėtoją su „laiko mašina“ Toynbee's irgi netikėtai paskelbia kaip paslėptą „žmogaus su kardu“ tipą. „Visas skirtumas tas, kad vienas laiko kardą paruoštą, kitas – įdėtą į dėklą ir netgi rūpestingai užmaskuotą. Tačiau kiekvienas pasiruošęs bet kada juo pasinaudoti.“

Nuo istorijos sociologijos prie istorijos teologijos

Pirmieji šeši Toynbee'o *Istorijos tyrimo* tomai skirti civilizacijų kaitos istorijos sociologijai, toliau kiti keturi – istorijos teologijai. Klausimą „Kodėl atsiranda civilizacijos, kodėl jos auga ir žlunga?“ Toynbee's pakeičia klausimu „Kokia yra civilizacijų žlugimo prasmė?“ Kaip pastebi Dray'us, nuo istorijos sociologijos Toynbee's pereina prie istorijos teologijos²¹. Ankstesniuose tomuose Toynbee manė visuotinę bažnyčią esant lėliuke, iš kurios išsivysto nauja civilizacija, vėlyvesniuose – atvirkščiai. Civilizacijos tampa „lėliukėmis“. Čia vidinio proletariato patirtis priveda prie pasaulinių religijų atsiradimo. Civilizacijos lūžio sukelta kančia atveria žmogui kelią Dievą pažinti.

²⁰ Izraelio valstybė, nepaisant Toynbee'o pranašystės, vis dėlto buvo įkurta.

²¹ Dray W. H. *Philosophy of History*. Englewood Cliffs, N. J., 1964, p. 89.

Kaip pastebi Hughesas, Toynbee'o *Istorijos tyrimą* nuo Spenglerio *Vakarų saulėlydžio* skiria tai, kad pirmasis parašytas tikinčio krikščionio požiūriu. Kaip geras krikščionis, Toynbee's negali likti istorinis ir etinis reliatyvistas²².

Todėl Toynbee's pakeičia ciklinę istorijos interpretavimą linijiniu. Keturios egzistuojančios šiuolaikinės pasaulinės religijos, pastebi Toynbee's, atsirado dviejų antros kartos civilizacijų – Indų ir Sirijos – dezintegracijos fazėje. Toynbee's ima kalbėti apie naujas pasaulines religijas, galinčias atsirasti iš dabar gyvų trečios eilės civilizacijų dezintegracijos. Taip atsiveria viltis istorijos ateičiai. Toynbee's išvelgia galimybę šiuo metu gyvoms pasaulinėms religijoms kažkokiu būdu bendradarbiauti ir jungtis, kuriant dieviškąją muziką žemėje, keturių dalių harmoniją. Vakarų civilizacijos dezintegracija galinti tapti pasaulinių religijų sintezės naujoje visaapimančioje visuotinėje bažnyčioje galimybės vieta.

²² Hughes H. S. *Oswald Spengler. A Critical Estimate*. New York, 1968, p. 140.

Arnoldas Josephas Toynbee's Istorijos tyrimas

Civilizacijos teismas

I

Dabartinis vakarietiškas požiūris į istoriją labai prieštaringas. Mūsų istoriniam horizontui prasiplėtus laike ir erdvėje, mūsiškė istorijos vizija (tai, ką iš tikrųjų matome, priešingai tam, ką norėdami galėtume matyti) staiga susiaurėjo iki mažo plotelio, kokį regi arklys tarp savo akidangčių ar povandeninio laivo kapitonas pro savo periskopą.

Tai nepaprasta; juolab tai tik vienas iš daugelio tokių prieštaravimų, būdingų mūsų laikams. Didžiai daliai protų grėsmingai iškyla kiti pavyzdžiai. Kad ir beprecedentinis humanizmo jausmo sustiprėjimas mūsų pasaulyje. Žmogaus teisės pripažįstamos visų klasių, nacijų ir rasių atstovams; drauge, matyt, neregėtu mastu įsivėlėme į klasių kovą, nacionalizmą ir rasizmą. Šios blogos aistros reiškiasi šaltakraujiškai, mokslškai suplanuotais žiaurumais; ir šios nesuderinamos sąmonės būsenos ir elgesio normos šiandien matomos greta ne tik tame pačiame pasaulyje, bet ir kartkartėmis toje pat šalyje ar net sieloje.

Vėlgi – neregėtai pajėgią gamybą lydi neregėti nepritekliai. Išradome dirbančias mums mašinas, bet darbas tarnauja žmogui mažiau nei kada nors (net tokiam esminiam ir paprastam reikalui kaip parama motinų, prižiūrinių savo vaikus). Susiduriame su nuolatine visuotinio nedarbo ir darbo jėgos trūkumo kaita. Praplatėjusio istorinio horizonto ir susiaurėjusios istorinės vizijos kontrastas neabejotinai būdingas mūsų amžiui. Netgi šis kontrastas pats savaime – irgi stulbinantis prieštaravimas!

Pradžiai prisiminkime, kaip išplatėjo dabartinis mūsų horizontas. Erdvėje išvešėjęs vakarietiškas mąstymo laukas apėmė visą žmoniją, visą planetos gyvenamą ir įsavinamą paviršių, visą žvaigždžių visatą, kurioje ši planeta – be galo maža dulkelė. Laike ištįsęs vakarietiškas matymo laukas apėmė visas per paskutiniuosius 6000 metų atsiradusias ir žlugusias civilizacijas; žmonijos priešistorę iki jos genezės prieš 600 000 ar milijoną metų. Koks platus mūsų istorijos horizontas! Bet tuo pačiu metu istorinė vizija susiaurėjo; ji visada buvo linkusi trauktis iki siaurų atskiros respublikos ar karalystės, kurių piliečiais tenka būti kiekvienam iš mūsų, ribų. Seniausių gyvųjų Vakarų valstybių – tarkim, Prancūzijos ar Anglijos – politinė egzistencija – ne daugiau kaip tūkstantmetis; didžiausios Vakarų šalys, – tarkim, Brazilija ir Jungtinės Valstijos, – užima tik mažą viso gyvenamo žemės paviršiaus dalį.

Kai mūsų istorijos horizontas buvo dar siauras (kol Vakarų jūreiviai nebuvo apiplaukę pasaulio, o kosmogonijos teoretikai ir geologai išplėtę visatos laike ir erdvėje), mūsų ikinacionaliniai protėviai viduramžiais turėjo platesnę ir teisingesnę istorijos viziją negu mes dabar. Jiems istorija buvo ne savos parapijos, o Izraelio, Graikijos ir Romos istorija! Nors jie ir klydo, kad pasaulis sukurtas 4004 m. pr. m. e., bet geriau įžvelgti 4004 m. pr. m. e. negu apsiriboti Nepriklausomybės deklaracija, „Meiflaueriu“ arba Kolumbo ir vikingų kelionėmis. (Tiesą sakant, nors mūsų protėviai ir nežinojo, 4004 m. pr. m. e. buvo pakankamai svarbi data: apytikriai tada atsirado tam tikro žmonių bendrijų tipo, vadinamo civilizacija, pirmieji atstovai.)

Taigi mūsų protėviams Roma ar Jeruzalė buvo svarbesnės negu jų gimtieji miestai. Kai VI m. e. a. mūsų anglosaksiškieji protėviai atsivertė į krikščionybę, jie išmoko lotynų kalbą, studijavo jos dėka atsivėrusius jiems bažnytinės ir pasaulietinės kultūros lobius ir keliavo į Romą bei Jeruzalę, – ir šiuolaikinė karo meto kelionė, palyginti su tomis sunkiomis ir pavojingomis kelionėmis, yra vaikų žaidimas. Mūsų protėviai, atrodo, buvo didžiadvasiai, ir tai yra didelė tiek intelektualinė, tiek dorovinė vertybė, nes nacionalinės istorijos jų laiko ir erdvės ribose yra nesuprantamos.

II

Laiko dimensijoje jūs negalėsite suprasti Anglijos istorijos, jeigu pradėsite nuo anglų atėjimo į Britaniją, ir ne ką suprantamesnė jums bus Jungtinių Valstijų istorija tik nuo anglų atsiradimo Šiaurės Amerikoje. Analogiškai erdvės dimensijoje jūs nesuvoksit šalies istorijos, jei išplėsite tą šalį iš pasaulio žemėlapiu ir išmesite iš savo svarstymo viską, kas kilo už tam tikros valstybės sienų.

Kokie įvykiai nulėmė epochą nacionalinėse Jungtinių Valstijų ir Jungtinės Karalystės istorijose? Žvelgdamas į praeitį, teigčiau, kad tai buvo du pasauliniai karai, industrinė revoliucija, didieji geografiniai atradimai, Renesansas, atsivertimas į krikščionybę. O dabar pamėginkite papasakoti Jungtinių Valstijų ar Jungtinės Karalystės istoriją, nelaikydami šių įvykių pagrindiniais, arba paaiškinkite šiuos įvykius kaip vietinius Amerikos ar Anglijos reikalus. Mažiausias šių bet kurios Vakarų šalies istorijos didžiųjų įvykių aiškinimo vienetas, kurį galima būtų pasitelkti, yra Vakarų krikščioniškojo pasaulio visuma. Vakarų krikščioniškuoju pasauliu laikau Romos katalikų ir protestantų pasaulį – Romos patriarchato sekėjus, išlaikiusius ištikimybę popiežiui, su buvusiais šalininkais, sulaužiusiais tą ištikimybę.

Bet krikščionybės istorija taip pat nesuprantama tik jos laiko ir erdvės ribose. Nors krikščionybė yra daug geresnis istoriko samprotavimo vienetas negu Jungtinės Valstijos, Anglija ir Prancūzija, patikrinus paaiškėja ir jo neadekvatumas. Laiko dimensijoje jis siekia tik Romos imperijos žlugimą pratęsusią tamsiųjų amžių pabaigą; tai yra apima mažiau negu 1300 metų, o 1300 metų yra mažiau negu ketvirtis 6000 metų, kai egzistuoja visuomenės tipai, atstovaujantys krikščioniškajam pasauliui. Krikščionybės civilizacija priklauso trečiajai iš žinomų civilizacijų kartų.

Erdvėje krikščionybės pasaulio ribų siaurumas dar įspūdingesnis. Jei pažiūrėsite į pasaulio fizinio žemėlapiu visumą, pamatysite, kad maža sausos žemės dalis susideda iš vienintelio žemyno – Azijos, turinčios kažkiek pusiasalių bei salų. Kokias tolimiausias ribas sugebėjo pasiekti krikščionybės pasaulis? Vakarinę ribą jūs rasite Aliaskoje ir Čilėje, rytinę – Suomijoje ir Dalmatijoje. Tai, kas yra tarp šių keturių taškų, – krikščionybės pasaulio valdų maksimumas. Ką gi reiškia šitos valdos? Tik Europos pusiasalio Azijoje galiuką ir porelę didelių salų (turiu omenyje Šiaurės ir Pietų Ameriką). Net primetus išorinius ir atsitiktinius krikščionybės pasaulio placdarmus Pietų Afrikoje, Australijoje ir Naujojoje Zelandijoje, bendra dabartinė krikščionybės užimta sritis yra tik labai maža tinkamo gyventi planetos paviršiaus dalis. Taigi jūs negalite suprasti krikščionybės pasaulio istorijos, imdami jo geografines ribas.

Vakarų krikščioniškasis pasaulis yra krikščionybės produktas, bet krikščionybė atsirado ne Vakaruose; ji atsirado už Vakarų krikščioniškojo pasaulio ribų, rajone, dabar

priklausančiame kitai civilizacijai, – islamui. Mes, Vakarų krikščionys, kažkada mėginome atimti iš musulmonų savo religijos lopšį Palestinoje. Jei kryžiuočiai būtų pasiekę savo, Vakarų krikščioniškasis pasaulis truputį pastūmėtų savo pozicijas daug reiškinioje Azijos žemyninėje dalyje. Bet kryžiuočiams nepasisekė.

Vakarų krikščionybė yra tik viena iš penkių šiandien išlikusių pasaulyje civilizacijų: šios yra tik penkios iš maždaug devyniolikos civilizacijų, egzistavusių, kaip manoma, nuo pirmo tokio tipo visuomeninių atstovų pasirodymo apytikriai prieš 6000 metų.

III

Pirmiausia dėl kitų keturių gyvuojančių civilizacijų: jei civilizacijos placdarmo kontinente (turiu galvoje galingą Azijos žemės masyvą) solidumas galėtų būti apytikris tos civilizacijos santykių gyvenimo perspektyvų indikatorius, tai tos keturios gyvuojančios civilizacijos gyvybės draudimo biznio žargonu būtų „geresnės gyvybės“ nei mūsų pačių Vakarų krikščionybė.

Mūsų civilizacijos sesuo – ortodoksinė bažnyčia, aprėpusi žemyną nuo Baltijos iki Ramiojo vandenyno, nuo Viduržemio jūros iki Arkties, – užima Azijos šiaurinę pusę ir Azijos Europinio pusiasalio rytinę pusę. Rusija žvelgia į visų kitų civilizacijų užpakalines duris – iš Baltarusijos ir Šiaurės Rytų Sibiro mato mūsiškio Vakarų pasaulio užkulsius Lenkijoje ir Aliaskoje, iš Kaukazo ir Vidurinės Azijos – islamo ir induizmo pasaulių nugaras, iš Centrinio ir Rytų Sibiro – Tolimųjų Rytų pasaulio pakaušį.

Mūsų civilizacijos įbrolis – islamas – taip pat tvirtai stovi žemyne. Islamo valdos driekiasi nuo Azijos kontinento širdies Šiaurės Vakarų Kinijoje iki Azijos Afrikinio pusiasalio vakarų kranto. Iš Dakaro islamo pasaulis dominuoja vietose, kur kontinentas labiausiai priartėjęs prie sąsiaurių, skiriančių Azijos afrikinį pusiasalį ir Pietų Amerikos salą. Islamas turi tvirtas pozicijas ir Indijos pusiasalyje Azijoje.

Kalbant apie induizmo ir Tolimųjų Rytų visuomenės nebūtina įrodinėti, kad 400 milijonų indų ir 400 ar 500 milijonų kinų tvirtai įsikūrę žemyne.

Antra vertus, negalime perdėti nė vienos gyvuojančios civilizacijos reikšmės vien todėl, kad joms teko laimėti išlikti ligi šiol. Jei vietoje „gyvenimo perspektyvų“ svarstysime laimėjimus, apytikris santykinų laimėjimų indikatorius galėtų būti gyvybės suteikimas tokiai individualiai sielai, kurią vis dar laimina žmonija.

Taigi kas yra didžiausi dabartinės žmonijos kartos geradariai? Manychiau – Konfucijus ir Laozi, Buda, Zaratustra, Izraelio ir Judėjos pranašai, Jėzus ir Mahometas, ir Sokratas. Nė vienas iš šių tebeaktualių žmonijos geradarių nėra kurios nors iš penkių egzistuojančių civilizacijų vaikas. Konfucijų ir Laozi pagimdė dabar išnykusi ankstesnė Tolimųjų Rytų civilizacijos karta, Budą – dabar išnykusi ankstesnė indų civilizacijos karta, Ozėją, Zaratustrą, Jėzų ir Mahometą – dabar išnykusi sirų civilizacija. Sokratas buvo dabar išnykusios graikų civilizacijos kūdikis.

Per paskutiniuosius 400 metų visos penkios gyvuojančios civilizacijos dėl dviejų iš jų iniciatyvos pradėjo kontaktuoti. Tai – Vakarų krikščionybės ekspansija iš Europos pusiasalio Azijoje viršūnės per vandenyną ir ortodoksinės bažnyčios ekspansija visame Azijos kontinente.

Vakarų krikščionybės ekspansija turi dvi ypatybes: pirma – kaip okeaninė, tai videntelė pastebėta tikrai globalinė civilizacijos ekspansija (ta prasme, kad visai užėmė

atskirą gyvenamo žemės paviršiaus porciją); antra – moderniomis mechaninėmis priemonėmis „užkariavus erdvę ir laiką“, besiplečiantis Vakarų materialios civilizacijos tinklas sujungė skirtingas pasaulio šalis nematytai glaudžiais fiziniais kontaktais. Tačiau Vakarų civilizacijos ekspansija nuo savo amžininkės rusų ortodoksinės bažnyčios ir ankstesnių panašių ekspansijų skiriasi tik laipsniu, bet ne kokybe.

Ekspansijų, dariusių didelę įtaką dabartinei žmonijos unifikacijai, vadinasi, ir mūsų žmogiškos istorijos vizijos unifikacijai, būta ir anksčiau. Į vakarus sirų civilizaciją finikiečiai propagavo iki vakarinių Europos ir Azijos krantų, imeritai ir nestorininkai – į pietryčius iki Indijos pusiasalio Azijoje galo, nestorininkai ir manichiejai – į šiaurės rytus iki Ramiojo vandenyno. Ji plėtėsi dviem kryptim užjūrin ir viena – į žemyną. Bet kuris Pekino lankytojas turėtų būti matęs sukrečiantį kultūrinių Sirijos civilizacijos užkariavimų Azijoje paminklą. Trikalbioose Manču dinastijos užrašuose Pekine manču ir mongoliški tekstai iškalti ne kinietiškais hieroglifais, bet siriška mūsų raidyno forma.

Kitas mirusių civilizacijų ekspansijos pavyzdys galėtų būti graikų civilizacija, jų pačių nunešta į vakarus iki Marselio, romėnų paskleista į šiaurę, žemyno gilumon, iki Reino ir Dunojaus, ir makedoniečių – į rytus iki Indijos ir Kinijos vidinių sričių; dar – šumerų civilizacijos ekspansija į visas puses iš jos lopšio Irake.

IV

Atskirų civilizacijų ekspansijų sekos rezultatas – dabar suvienytas į vieną didžiąją visuomenę visas apgyvendintas pasaulis. Vakarų krikščionybės ekspansija galutinai užbaigė šį procesą. Bet reikia atsižvelgti ir į šias ypatybes: pirma – Vakarų krikščionybės ekspansija tik užbaigė pasaulio suvienijimą, nulėmė tik paskutinį jo etapą; antra – nors pasaulio suvienijimas pasiektas dėl vakarietiškos struktūros, dabartinis Vakarų dominavimas tikrai neišsilaikys. Aštuoniolika ne Vakarų civilizacijų – keturios gyvos, keturiolika mirusių – neabejotinai dar kartą paliudys savo įtakas vieningam pasauliui. Keičiantis kartoms ir šimtmečiams, vieningas pasaulis vystysis atskirų jį sudarančių kultūrų pusiausvyros link, Vakarų komponentas palaipsniui atsidurs kuklesnėje vietoje, kurią gali tikėtis išlaikyti pagal savo vidinių turtų vertę, palygintą su tomis kitomis kultūromis – gyvomis ir mirusiomis, kurias savo dabartine ekspansija Vakarų visuomenė surišo su savimi ir tarpusavyje.

Istorija perspektyvoje, aš jaučiu, kelia mums ir ateinančioms po mūsų istorikų kartoms tokį reikalavimą. Jei mes norime padaryti gėtamams – žmonėms įmanomą mūsų jėgoms paslaugą – labai svarbią paslaugą – padėti susiorientuoti vieningame pasaulyje, mes privalome vaizduotės ir valios pagalba stengtis išsiveržti iš vietinės reikšmės ir vienadienių mūsų pačių šalių bei kultūrų istorijų kalėjimo sienų, mes turime pratinti matyti istoriją kaip visumą.

Pirma mūsų užduotis – sukurti ir pateikti kitiems žmonėms visų žinomų civilizacijų – gyvų ir mirusių – istorijas kaip visumą. Tai, mano galva, galima padaryti dviem būdais.

Pirmas būdas – civilizacijų, iš kurių paminėjau keturias pirmaujančias, sandūrų studijos. Šios sandūros istorijoje tiesiog švyti ne tik dėl to, kad fokusuoja kažkiek civilizacijų į vieną tašką, bet ir dėl to, kad šiose sandūrose atsirado aukštesnės religijos; Didžiosios Motinos ir jos kenčiančio, mirštančio ir atgimstančio Sūnaus garbinimas (greičiausiai šumeriškos kilmės); judaizmas ir zaratuozizmas kilę iš Sirijos ir Ba-

bilono civilizacijų sandūros; krikščionybė ir islamas – iš Sirijos ir Graikijos civilizacijų sandūros; mahajanos budizmas ir induizmas – iš indų ir graikų civilizacijų sandūros. Žmonijos ateitis šiame pasaulyje (jei žmonija turės ateitį šiame pasaulyje), manau, siejasi su šiomis aukštesnėmis religijomis, atsiradusiomis per paskutiniuosius 4000 metų (ypač per 3000 metų), o ne su civilizacijomis, kurių sąveikos sukūrė galimybes atsirasti aukštesnėms religijoms.

Kitas visų žinomų civilizacijų istorijų visumos studijavimo būdas – lyginamoji individualių istorijų analizė, laikant jas keliomis tam tikros rūšies, priklausančios genčiai „žmogiška visuomenė“, atstovėmis. Jeigu civilizacijų istorijose išryškinsime principines fazes – gimimą, augimą, trūkius ir žlugimą, galėsime fazė po fazės lyginti jų patyrimą. Taip mes gal atskirtume jų bendrą – specifinę patirtį nuo individualios – unikalios. Šis kelias gal leistų sukurti vadinamų civilizacijomis visuomenės rūšių morfologiją.

Jei šiais dviem būdais sukurtume istorijos viziją, suprastume, kad atskirų civilizacijų ir tautų istorijos perspektyvoms, kurias dabar matome per gana savotiškus vienadienius vakarietiškus akinius, reikia toli siekiančių korekcijų.

Koreguojant savo perspektyvas, siūlau būti išmintingiems ir pasekti iš karto dvi alternatyvias prielaidas. Pirmą alternatyvą – žmonijos ateitis vis dėlto nebus katastrofiška, nors ir paaiškėtų, kad Antrasis pasaulinis karas ne paskutinis, mes išgyvensime likusią pasaulinių karų serijos dalį taip pat kaip ir pirmuosius du ir galų gale prasiskinsime kelią į ramesnius vandenis. Kita galimybė – šie pirmieji du karai gal yra tik visiškos katastrofos, kurią ruošiamės užsitraukti ant savo galvų, uvertiūra.

Ši antroji, nemalonesnė, alternatyva turi geras praktines galimybes, nes žmonija, deja, atrado, kaip gauti energiją iš atomo, prieš sunaikindama karo institutą. Tokie dabartinio pasaulio gyvenimo prieštaravimai ir paradoksai, nuo kurių pradėjau, kartu yra rimti socialinės ir dvasinės ligos simptomai, ir jų egzistavimas – vienas grėsmingiausių šiuolaikinės istorijos kraštovaizdžio bruožų – dar vienas požymis, kad į nemalonesnę alternatyvą turime žiūrėti kaip į rimtą galimybę, o ne kaip į sąmojų.

Kitoje alternatyvoje aš siūlau mums, istorikams, sutelkti savo dėmesį – ir nukreipti savo klausytojų bei skaitytojų dėmesį – į istorijas tokių civilizacijų ir tautų, kurios, atsižvelgiant į jų praeities įvykius, vieningame pasaulyje išėjo priekini į vieną iš galbūt laukiančių žmonijos alternatyvių ateičių.

Jeigu žmonijos ateitis apskritai bus laiminga, pranašaučiau, kad Senajame Pasaulyje ateitis laukia Kinijos, o Šiaurės Amerikos saloje – kanadiečių. Kad ir kokia būtų žmonijos Šiaurės Amerikoje ateitis, aš gana tikras, kad šitie prancūziškai kalbantys kanadiečiai bus čia baigiantis siužetui.

Dėl katastrofiškos žmonijos ateities mažiausiai prieš keletą metų buvau pranašavęs, kad bet kokia ateitis susisies su tibetiečiais ir eskimais, nes šios tautos visai neseniai užėmė nepaprastai saugias pozicijas. „Saugias“, aišku, reiškia saugias nuo žmogiškos beprotybės ir nedorumo keliamų pavojų, bet ne nuo fizinės aplinkos atšiaurumo. Žmonija jau nuo paleolito vidurio buvo fizinės aplinkos šeimininkė tiek, kiek reikia praktiniams tikslams; nuo to laiko vienintelis pavojus žmogui – ir mirtinas pavojus – buvo tik pats žmogus. Bet tibetiečių ir eskimų namai jau nesaugūs, nes tuoj įsigudrinsim perskristi Šiaurės Ašigalį ir Himalajus, ir, mano manymu, Šiaurinė Kanada ir Tibetas – tikėtini būsimo rusų-amerikiečių karo teatrai.

Jeigu žmonija, turinti atominę bombą, išprotės, asmeniškai aš kažkurios dabartinio žmonijos palikimo dalies gelbėtojas laikyčiau Centrinės Afrikos pigmėjus. (Jų rytiniai pusbroliai Filipinuose ir Malazijos pasaulyje tikriausiai išnyks kartu su kitais, nes, kaip dabar supratome, gyvena pavojingose vietose!.)

Mūsų antropologai teigia, kad Afrikos negrai turi nuostabiai tyrą ir sudvasintą dievo prigimties ir santykio su žmogumi koncepciją. Kaip nauja žmonija, jie turi galimybę guviai startuoti. Nors mes ir prarastume pastarųjų 6000 ar 10 000 metų pasiekimus, ką reiškia 10 000 metų šalia 600 000 ar 800 000 metų, kuriuos žmonija jau egzistavo?

Kraštutinė katastrofos galimybė – mes sėkmingai išnaikinsime visą žmoniją – ir Afrikos negrus, ir visus kitus. Gyvybės šioje planetoje praeities istorija liudija, kad ši galimybė nėra visiškai neįtikėtina. Galų gale žmogaus viešpatavimas žemėje (jei mes teisiūs, kad dabartinis žmogaus dominavimas prasidėjo vidurio paleolite) tęsiasi tik 100 000 metų. Kas gi tai, palyginti su 500 ar 800 milijonų metų, kai šios planetos paviršiuje egzistuoja gyvybė? Kitos gyvybės formos praeityje džiaugėsi daug ilgesniu viešpatavimu, kuris vis tiek galų gale baigdavosi. Šarvuotosios reptilijos viešpatavo galbūt 80 mln. metų, tarkim nuo 130 mln. metų iki 50 mln. metų prieš mūsų dienas. Bet reptilijų viešpatavimas baigėsi. Gerokai anksčiau – prieš 300 mln. metų – karaliavo milžiniškos šarvuotosios žuvis – sutvėrimai, pasiekę didžiulį pranašumą dėl to, kad užsiaugino judrų apatinį žandikaulį. Bet žuvų viešpatavimas baigėsi.

Manoma, kad sparnuoti vabzdžiai atsirado apytikriai prieš 250 mln. metų. Matyt, aukštesnieji sparnuoti vabzdžiai – visuomeniniai vabzdžiai, institucinio gyvenimo sukūrimu anticipavę žmoniją – tebelaukia savo karalystės žemėje. Jei skruzdėlės ir bitės kada nors pasiektų bent menką kažkada žmogaus turėto intelektualinio supratimo atšvaitą ir pačios mėgintų pamatyti istoriją perspektyvoje, jos galėtų nuspręsti, kad žinduolių adventas ir trumpas žmogiškų žinduolių viešpatavimas buvo labiausiai netikęs epizodas, „kupinas nieko nereiškančio triukšmo ir įniršio“.

Mūsų dabartinės kartos imperatyvas – rūpintis, kad tokia istorijos interpretacija neaptų teisinga.

Problemos. 1986, Nr.34. Vertė *Virgilijus Valentinavičius.*

Versta iš Toynbee Arnold J. *Civilization on Trial.* New York, 1948, p. 150–163.

Krikščionybė ir civilizacija

Beskaitinėjant pastabas, per keletą paskutinių dienų parašytas šiam esė, mintyse atgijo didelės imperijos sostinės paveikslas: regėjau prieš keturiolika šimtmečių čia vykusį karą – ne kovas fronto linijoje, bet užnugaryje vykstančias gatvių kautynes ir sąmyšį. Tos imperijos imperatorius buvo sukvietęs tarybą, kuri turėjo nuspręsti, ar jam tęsti kovą, ar bėgti laivu į saugią vietą. Aukštojoje taryboje dalyvavo ir imperatoriaus žmona. Ji pasakė: Tu, Justinianai, gali, jei nori, plaukti; laivas stovi prieplaukoje ir kelias į jūrą dar neatkirstas; bet aš liksiu čia pažiūrėti, kuo viskas baigsis, nes *καλόν ενταΦιον η βασιλεια*: „imperija yra puiki įkapių marška“. Aš mažčiau apie šį pasakymą, – jį paki-

¹ Ramiajame vandenyne.

šo man mano kolega profesorius Baynes'as, – o mąstydamas apie jį, mažiau taip pat ir apie dabartį bei aplinkybes, kuriomis rašau. Aš nusprendžiau tą pasakymą kiek pakeisti, pakeisti į *καλιόν ενταχιον η βασιλεια των Θεων*: „dar puikesnė įkapių marška yra Dievo Karalystė“ – puikesnė, nes iš šios įkapių marškos ateina prisikėlimas. Dabar ši garsaus graikų posakio parafrazė priartėja – drįstu taip manyti – visiškai arti prie trijų lotyniškų žodžių, kurie yra Oksfordo universiteto motto; jei tikime šiais trimis žodžiais **Dominus Illuminatio Mea*** ir galime pagal juos gyventi – galime be baimės žvelgti į ateitį, kad ir kokia ji būtų. Materialioji ateitis labai mažai priklauso nuo mūsų valios. Gali užtekti audros ir lig pamatų sugriauti tą didį ir mielą statinį, nepalikdamos akmens ant akmens. Bet jei šiais trimis lotyniškais žodžiais sakoma tiesa apie visatą ir apie mus, tada tikrai žinome, kad net akmenims yrant šviesa, kuria gyvename, neišnyks.

Dabar leiskite man labai paprastai pereiti prie to, kas yra šio esė tema – krikščionybės ir civilizacijos ryšys. Tai klausimas, kuris nuolat kildavo nuo pat Krikščionių Bažnyčios įkūrimo ir dėl kurio, be abejo, buvo pareikšta daug alternatyvių požiūrių.

Viena seniausių ir tvirčiausių nuomonių yra ta, kad krikščionybė sugriovė civilizaciją, kurios gelmėse gimė. Toks, mano manymu, buvo imperatoriaus Marko – kiek jis suvokė egzistuojant krikščionybę savo pasaulyje – požiūris. Labai tvirtai ir pabrėžtinai šio požiūrio laikėsi imperatorius Julianas, taip pat anglų istorikas Gibbonas, kuris, praėjus daug laiko nuo šių įvykių, aprašė Romos imperijos žlugimą. Paskutiniame Gibbono istorijos skyriuje yra sakinytis, apibendrinantis viso jo kūrinio temą. Tarsi mesdamas žvilgsnį į praeitį, jis teigia: „Aš aprašiau barbarizmo ir religijos triumfą“. Kad suprastume, ką tai reiškia, turime iš LXXI skyriaus sugrįžti į įžanginę I skyriaus pastraipą, prie didingo Romos imperijos, kokia ji buvo Antoninų laikais, antrajame amžiuje po Kristaus gimimo, aprašymo. Ilgą pasakojimą Gibbonas užbaigia taip: aš aprašiau barbarizmo ir religijos triumfą, norėdamas pasakyti, kad krikščionybė ne mažiau kaip ir barbarizmas griovė civilizaciją, už kurią kovojo Antoninai.

Daug kam sunku suabejoti Gibbono autoritetu, bet aš tikiu, kad jo požiūris remiasi klaidingomis išvadomis, todėl jis yra nepagrįstas. Gibbonas daro prielaidą, kad graikų–romėnų civilizacija savo aukštumą pasiekė Antoninų laikais ir kad sekdamas jos nuosmukį nuo to momento, jis seka šį nuosmukį nuo jo pradžios. Akiivaizdu, jog laikantis tokio požiūrio matyti, kad krikščionybė kyla smunkant imperijai, kad krikščionybės kilimas yra civilizacijos nuosmukis. Aš manau, kad pradinė Gibbono klaida ir yra prielaida, kad senoji graikų–romėnų civilizacija pradėjo smukti antrajame amžiuje po Kristaus ir kad Antoninų amžius buvo šios civilizacijos aukščiausias taškas. Mano nuomone, realus jos nuosmukis prasidėjo penktame amžiuje prieš Kristų. Ji nusižudė, o ne buvo nužudyta; ši savižudybė įvyko baigiantis penktam amžiui prieš Kristaus gimimą. Jokiu būdu negalima kaltinti dėl senosios graikų–romėnų civilizacijos mirties filosofijų, krikščionybės pirmtakų. Filosofijos atsirado todėl, kad pilietinis šios civilizacijos gyvenimas sugriovė pats save, virsdamas žmonių be saiko garbinamu stabu. Tad visos filosofijos, o vėliau ir religijos, iš kurių išsivystė krikščionybė kaip visų jų padarinys, atsirado jau po to, kai graikų–romėnų civilizacija pasmerkė save myriop. Taigi filosofijų, ir visų pirma religijos filosofijų, atsiradimas buvo ne priežastis, o pasekmė.

* Viešpats mano šviesa (*lot.*).

Kai Gibbonas šioje įžanginėje pastraipoje apžvelgia Romos imperiją Antoninų laikais – nors jis šito nesako, bet aš esu tikras, jog tai buvo jo mintyse, – jis mano si stovįs ant vienos civilizacijos viršūnės ir per platų barbarizmo tarpekį žiūrįs į kitą tolimą viršūnę praeityje. Gibbonas galvojo sau: „Rytojaus dieną po imperatoriaus Marko mirties Romos imperija ėmė smukti. Visos vertybės, kurios brangios man, Gibbonui, ir į mane panašiems, pradėjo degraduoti. Religija ir barbarizmas triumfavo. Ši apverktina būklė truko šimtus metų; pagaliau prieš keletą kartų iki manosios, ne anksčiau kaip septynioliktojo amžiaus pabaigoje, vėl ėmė rasti protinga civilizacija“. Nuo savosios viršūnės aštuonioliktajame amžiuje Gibbonas žvelgia į Antoninų viršūnę antrajame amžiuje. Šis požiūris, kuriuo, mano manymu, pagrįstas Gibbono kūrinys, buvo labai aiškiai ir iškiliai išdėstytas vieno XX amžiaus rašytojo – aš mielai pacituosiu pastraipą, nes ji, taip sakant, yra formali antitezė tezei, kurią aš noriu įrodyti.

Graikų ir romėnų visuomenės buvo kuriamos pagal sampratą, kad individas turi būti subordinuotas bendruomenei, o pilietis – valstybei; visuotinė gerovė (ir saugumas) buvo iškelta kaip aukščiausias elgesio tikslas, aukštesnis už individo saugumą šiame ar anapusiam pasaulyje. Nuo mažens auklėjami šiais nesavanaudiškais idealais piliečiai paskirdavo savo gyvenimą tarnauti visuomenei ir buvo pasirengę padėti galvas dėl visuotinės gerovės; arba, jei jie vengdavo aukščiausio pasiaukojimo, jiems visada atrodydavo, kad, vertindami asmeninę egzistenciją labiau už savo šalies interesus, jie elgiasi tiesiog negarbingai. Visa tai pasikeitė pasklidus Rytų religijoms, kurios įteigė, kad sielos bendravimas su Dievu ir jos amžinas išsigelbėjimas yra vieninteliai dalykai, dėl jo verta gyventi; šalies klestėjimas ir netgi išsigelbėjimas yra vieninteliai dalykai, dėl ko verta gyventi; šalies klestėjimas ir netgi išlikimas, palyginti su šiais dalykais, tapo nereikšmingi. Neišvengiamas šios savanaudiškos ir nenormalios doktrinos rezultatas buvo tas, kad vis daugiau tikinčiųjų pasitraukė nuo tarnavimo visuomenei, savo mintis sutelkė į dvasinius išgyvenimus, ėmė bjaurėtis esamu gyvenimu, kurį jie suvokė kaip išbandymų laikotarpį prieš geresnį ir amžiną gyvenimą. Šventasis atsiskyrėlis, paniekinęs pasaulį ir paskendęs ekstaziškoje dangaus kontempliacijoje, viešosios nuomonės buvo laikomas aukščiausiu žmogiškumo idealu, jis išstūmė senąjį patrioto ir herojaus, kuris, pamiršdamas save, gyvena pasirengęs mirti už savo šalies gerovę, idealą. Žemiškasis miestas atrodė vargingas ir pasibjaurėtinas žmonėms, kurių akys regėjo Dieviškąjį miestą, išnyrantį iš dangaus debesų. Šitai svorio centras buvo perstumtas iš dabarties į būsimą gyvenimą; nors dėl tokio pasikeitimo anas pasaulis galbūt kiek ir praturtėjo, bet nėra jokių abejonių, kad šitasai prarado daug. Įsimetė visuotinis politinių struktūrų irimas. Valstybės ir šeimos ryšiai susilpnėjo: visuomenės sandara siekė susmulkėti iki individualių elementų ir todėl vėl grįmzdė į barbarizmą; mat civilizacija įmanoma tik tada, jei piliečiai aktyviai bendradarbiauja ir patys nori aukoti savo asmeninius interesus dėl visuomenės gerovės. Vyrai atsisakė ginti savo šalį ir netgi pratęsti savo giminę. Trokšdami išgelbėti savo ir kitų sielas, jie buvo patenkinti palikdami materialųjį pasaulį, kurį jie tapatino su blogio principu – nuolat visur kentėti. Šis apsėstumo priepuolis truko tūkstantį metų. Tai, kad baigiantis viduramžiams atgi-

mė Romos teisė, Aristotelio filosofija, antikinis menas ir literatūra, žymi Europos sugrįžimą prie įgimtų gyvenimo ir elgesio idealų, prie sveikesnio, žmogiškesnio požiūrio į pasaulį. Ilgas civilizacijos žengimo postovis pasibaigė. Rytų invazijos potvynis ėmė slūgti. Jis tebeslūgsta.

Iš tikrųjų tebeslūgsta! Galima tik spėlioti, ką šios pastraipos, parašytos 1906 m., autorius parašytų dabar, rengdamas savo knygą ketvirtajam leidimui. Daugeiui skaitytojų šis tekstas, be abejo, žinomas. Aš dar neminėjau autoriaus vardo, tačiau tiems, kurie jo dar nežino, pasakysiu, kad tai ne Alfredas Rosenbergas; tai seras Jamesas Frazeris¹. Norėtuši žinoti, ką šis kilnūs mokslininkas mano apie dabartinę formą, kuria reiškiasi Europos grįžimas „prie įgimtų gyvenimo ir elgesio idealų“.

Taigi ką tik matėme, jog įdomiausia šios Frazerio pastraipos tezė yra tvirtinimas, kad siekis išgelbėti savo sielą yra kažkas visiškai priešinga ir nesuderinama su pastangomis įvykdyti savo pareigas artimui. Šiame esė aš stengiuosi paneigti šią tezę, tačiau dabar tenoriu pabrėžti, kad Frazeris tuo pat metu ir iškelia Gibbono tezę, ir išdėsto ją tiksliais terminais; štai čia aš norėčiau atsakyti Frazeriui, kaip jau esu atsakęs Gibbonui: ne krikščionybė sugriovė senąją graikų civilizaciją, ta civilizacija žlugo nuo savo įgimtų defektų dar prieš gimstant krikščionybei. Bet aš sutikčiau su Frazeriu ir jums siūlau sutikti su manimi, kad krikščionybės potvynis slūgsta ir kad mūsų pokrikščioniška pasaulietinė Vakarų civilizacija yra tos pat rūšies kaip ir prieškrikščioniška graikų–romėnų civilizacija. Šis pastebėjimas atveria kitą galimą požiūrį į santykius tarp krikščionybės ir civilizacijos, – ne tokį, kurio laikėsi Gibbonas ir Frazeris, kad krikščionybė griovė civilizaciją, – bet priešingą, kad krikščionybei tenka nuolankios civilizacijos tarnaitės vaidmuo.

Pagal šį antrąjį galimą požiūrį krikščionybė yra tarytum kiaušinėlis, vikšras ir lėliukė tarp peteliškės ir peteliškės. Krikščionybė yra pereinamoji grandis, nutiesianti tiltus per tarpus, skiriančius vieną civilizaciją nuo kitos. Prisipažinsiu, aš pats laikausi šitokio, galima sakyti, globėjiško požiūrio jau daugelį metų. Vadovaudamiesi šiuo požiūriu, jūs suvokiate istorinę Krikščionių Bažnyčios funkciją civilizacijų reprodukcijos proceso terminais. Civilizacija yra siekianti atgimti būties forma; krikščionybė čia atliko naudingą, nors ir pagalbinį, vaidmenį gimstant dviems naujoms pasaulietiškomis civilizacijoms po jų pirmtakės žlugimo. Graikų–romėnų civilizacijos irimą galima stebėti nuo antrojo amžiaus pabaigos. Po tam tikro laikotarpio – galbūt pradedant devintuoju amžiumi Bizantijoje ir tryliktoju amžiumi, kurį įkūnija **Stupor Mundi*** – Friedrichas II Hohenstaufenas, – regime kylant naują pasaulietišką civilizaciją ant pirmtakės – graikų–romėnų civilizacijos griuvėsių. Pažvelgę į krikščionybės vaidmenį šiuo laikotarpiu, galime padaryti išvadą, kad krikščionybė buvo tik lėliukė, kuri išlaikė ir išsaugojo paslėptas gyvenimo ląsteles tol, kol jos vėl galėjo imti vystytis į naują pasaulietišką civilizaciją. Tai alternatyvus požiūris tai teorijai, kuri teigia, kad krikščionybė sugriovė senąją graikų–romėnų civilizaciją. Peržvelgus kitų civilizacijų istoriją, galima rasti pavyzdžių, patvirtinančių šį modelį.

¹Frazer J. G. *The Golden Bough*. T. I. – p. 300–301 (trečiasis leidimas, Londonas, 1914, Macmillan).

* Pasaulio ramstis (lot.).

Pažvelkime į kitas aukštesniausias religijas, tebegyvuojančias šiandienos pasaulyje šalia krikščionybės: islamą, induizmą ir budizmo mahajanos atšaką, dabar vyraujančią Tolimuosiuose Rytuose. Jūs galite matyti islamo – lėliukės – vaidmenį siejant senąsias Izraelio bei Irano civilizacijas ir šiuolaikines islamo civilizacijas Artimuosiuose ir Vidurio Rytuose. Induizmas irgi – kaip tiltas virš prarajos – Indijos civilizacijų istorijoje sujungė šiuolaikinę hindi kultūrą su senąja arijų kultūra; panašiai budizmas atliko tarpininko vaidmenį tarp šiuolaikinės Tolimųjų Rytų istorijos ir senovės Kinijos istorijos. Šiame paveiksle Krikščionių Bažnyčia būtų paprasčiausiai viena iš tokių bažnyčių, kurių vaidmuo – būti lėliukėmis, idant būtų užtikrinta civilizacijų reprodukcija ir tokiu būdu išsaugota pasaulietiška visuomenės rūšis.

Dabar aš galvoju, kad Krikščionių Bažnyčios sandaroje tikriausiai yra lėliukės tipo elementas – institucinis elementas, kurį rengiuosi aptarti vėliau; jis gali turėti visai kitokį tikslą nei pagalba civilizacijų reprodukcijai. Bet prieš įvertindami krikščionybės ir kitų gyvuojančių aukštesniųjų religijų vaidmenį ir vietą socialinėje istorijoje, kuri šias religijas laiko tik pagalbos instrumentu civilizacijų reprodukcijos procese, baikime tikrinti šią hipotezę – paklauskime, ar visais naujos civilizacijos gimimo atvejais aptinkame įsiterpiančią lėliukę–bažnyčią tarp gimdančiosios ir gimstančiosios civilizacijos. Pažvelgę į senųjų Pietvakarių Azijos ir Egipto civilizacijų istoriją, aptiksime rudimentinę aukštesniąją religiją dievų ir deivių garbinimo forma. Aš vadinu ją rudimentine todėl, kad Tamūzo ir Ištar, Adonio ir Astartės, Ačio ir Kibelės, Ozirio ir Izidės garbinimas yra labai artimas natūraliam Žemės ir jos vaisių garbinimui. Tačiau ir šiuo atveju galima matyti, jog rudimentinės aukštesniosios religijos, kad ir kokios skirtingos būtų, kiekvienu atveju atliko istorinį vaidmenį, užpildydamos pasaulietinių civilizacijų tęstinumo tarpus, atsiradusius trūkio vietose.

Tačiau, baigę savo apžvalgą, pamatysime, kad šis akivaizdus „dėsnis“ ne visuomet veikia. Krikščionybė tikrai tokiu būdu įsiterpia tarp mūsų ir graikų–romėnų civilizacijos. Bet žvelgdami atgal anapus graikų–romėnų aptiksime Mino civilizaciją. Tarp Mino ir graikų–romėnų civilizacijų nėra jokios aukštesniosios religijos, atitinkančios krikščionybę. Vėlgi, jeigu grįšime atgal už Indijos arijų civilizacijos, Indo slėnyje rasime dar senesnės, prearijų, civilizacijos pėdsakų, aptiktų tik per paskutinius dvidešimt metų, bet ir čia nepastebėsime jokios tarp jų įsiterpiančios aukštesniosios religijos. O persikėlę iš Senojo pasaulio į Naujajį ir apžvelgę mūsų civilizaciją Centrinėje Amerikoje, pamatysime, kad ji turėjo dukterinių civilizacijų, bet trūkio laikotarpiais neįmanoma aptikti jokios bažnyčios ar aukštesniosios religijos, panašios į krikščionybę, islamą, induizmą ar mahajanos budizmą, pėdsakų; nėra ir jokių įrodymų, kad tokios sujungiančiosios lėliukės buvo pereinant iš primityviųjų visuomenių į ankstyviausias žinomas civilizacijas, kurias galėtume vadinti pirmosios kartos civilizacijomis. Taigi, kai mes apžvelgiame visą civilizacijų lauką, ima atrodyti, kad santykiai tarp aukštesniųjų religijų ir civilizacijų skiriasi priklausomai nuo mūsų nagrinėjamos civilizacijos kartos. Taip pat, atrodo, nėra buvę jokios aukštesniosios religijos tarp primityviųjų visuomenių ir pirmosios kartos civilizacijų, o tarp pirmosios ir antro-

sios kartos civilizacijų arba nerandame jokios, arba randame tik rudimentų. Atrodo, kad aukštesniosios religijos įsiterpimas tampa taisykle tik tarp antrosios ir trečiosios kartos civilizacijų ir tik čia.

Šioje analizėje paliesti santykiai tarp civilizacijų ir aukštesniųjų religijų sugestijuoja trečią galimą požiūrį, kuris būtų tiksliai antrojo, ką tik išdėstyto požiūrio, inversija. Pagal antrąjį požiūrį religija padeda pasaulietinių civilizacijų reprodukcijai, o jo inversija reikštų, kad nuolatiniai civilizacijų pakilimai ir nuosmukiai padeda religijos vystymuisi.

Civilizacijų žlugimas ir suirimas religiniu atžvilgiu gali būti pakopos prie aukštesniųjų dalykų. Galų gale vieną bendriausių mums žinomų dvasinių dėsnių paskelbė Eschilas dviem žodžiais *παθει μανος* – „žinojimas ateina per kentėjimą“, o Naujasis Testamentas tokiomis eilutėmis: „Ką Dievas myli, tą baudžia; ir plaka kiekvieną sūnų, kurį priima“. Jei šitai pritaikytume aukštesniųjų religijų formavimuisi, kurio aukščiausias taškas buvo krikščionybės sužydėjimas, galėtume sakyti, kad mitiniuose Tamūzo, Adonio, Ačio ir Ozirio kentėjimuose jau nujaučiama Kristaus kančia ir kad toji kančia yra viršūnė, apvainikuojanti visas žmonių sielos kančias, patirtas pasaulietinėse civilizacijose. Pati Krikščionių Bažnyčia išugdė dvasines kančias, kurias sąlygojo graikų–romėnų civilizacijos žlugimas. Vėlgi Krikščionių Bažnyčia turi žydiškų ir zoroastriškų šaknų, jos išliko po ankstesnio sirų civilizacijos, giminingos graikų–romėnų civilizacijai, žlugimo. Izraelio ir Judėjos karalystės buvo dvi šio senovinio sirų pasaulio valstybės; pernelyg anksti prasidėjęs nesulaikomas šių pasaulietišκών valstybių nykimas bei visų politinių vilčių savarankiškai egzistuoti praradimas padėjo gimti judaizmo religijai ir inspiravo aukščiausią jos dvasios išraišką elegijoje apie kenčiantį tarną, kuri įdėta į Bibliją, į pranašo Izaijo knygą. Judaizmas savo ruožtu turi moziškų šaknų, o jas paliko menkstantis antrasis senosios Egipto civilizacijos derlius. Aš nežinau, ar Mozė ir Abraomas buvo istorinės figūros, bet visiškai drąsiai galime juos tokiais laikyti, kai jie reprezentuoja istorines religinio patyrimo pakopas; Mozės protėvis bei pirmtakas Abraomas išgyveno prašviesėjimą ir ateities pažadą devynioliktame ar aštuonioliktame amžiuje prieš Kristų, prieš šumerų ir akadų – seniausios mums žinomos civilizacijos – žlugimą. Šie sielvartautojai buvo Kristaus pirmtakai; kentėjimai, per kuriuos jie pasiekė prašviesėjimo, buvo Kryžiaus Stacijos, vedančios į Nukryžiovimą. Tai, be abejo, labai sena idėja, bet ji visuomet ir nauja.

Jei tarsime, kad religija yra iškilmių vežimas, tai ratai, kuriais ji įlekia į dangų, galėtų būti periodiškai žemės civilizacijų nuosmukiai. Atrodo, civilizacijų vystymasis gali būti cikliškas ir pasikartojantis, tuo tarpu religijos vystymasis gali vykti nenutrūkstama kylančia linija. Nuolatinį religijos judėjimą aukštyn gali skatinti pasikartojantis civilizacijų judėjimas gimimo, mirties, gimimo ciklais.

Jei sutiktume su tokia išvada, ji atvertų mums stublinančią istorijos panoramą. Jei civilizacijos yra religijos nešiotės ir jei graikų–romėnų civilizacija buvo gera nešiotė krikščionybei, paskatinusi ją gimti prieš subyrėdama pati, tada trečiosios kartos civilizacijos gali būti tuščias pagonybės pakartojimas. Jei aukštesniųjų religijų istorinis vaidmuo nėra it lėliukių pagelbėti cikliniams civilizacijos

reprodukcijos procesams ir jei civilizacijų istorinis vaidmuo yra savo sužlugimais, kaip pakopomis, padėti atsirasti kaskart gilesnei religinei įžvalgai, jei vis didesnė malonė veikti pagal šią įžvalgą joms yra apdovanojimas, tada visuomenės, priklausančios vadinamųjų civilizacijų rūšiai, bus atlikusios savo vaidmenį atitinkamu momentu pagimdydamos brandžią aukštesniąją religiją; šiuo požiūriu mūsų vakarietiška pokrikščioniška pasaulietinė civilizacija geriausiu atveju gali būti nereikalingas ikikrikščioniškosios graikų–romėnų civilizacijos pakartojimas, o blogiausiu atveju – pražūtingas slydimas nuo dvasinės pažangos tako. Mūsų vakarietiškame dabarties pasaulyje Leviatano garbinimas – savo genties garbinimas – yra tapęs religija, kuriai atiduodame tam tikrą duoklę; ši gentinė religija turi kai ką bendro su stabmeldyste. Komunizmas, kuris yra kita šiuolaikinė religija, mano nuomone, yra iš krikščionybės knygos išplėštas lapas – išplėštas ir blogai perskaitytas. Demokratija yra kitas lapas iš šios krikščionybės knygos, kuris, bijau, irgi yra išplėštas ir, jeigu ir teisingai perskaitytas, vis dėlto yra netekęs dalies prasmės dėl to, kad buvo atskirtas nuo savo krikščioniško konteksto ir sekularizuotas; ir mes, lygiai kaip jau ne viena praeities karta, gyvename iš dvasinio kapitalo: aš turiu omeny mūsų ištikimybę krikščioniškajai praktikai neturint krikščioniško tikėjimo, o neparemta tikėjimu praktika yra turto švaistymas – šitai, savo liūdesiui, staiga suprato mūsų karta.

Jei ši savikritika teisinga, tada mes turime iš naujo įvertinti visą savo šiuolaikinės istorijos koncepciją; o jei valios bei vaizduotės pastangomis pajėgtume atsisakyti šios įsišaknijusios koncepcijos, atsivertų labai įvairus istorinės retrospekcijos paveikslas. Mūsų modernioji istorija savo dėmesį sutelkia į šiuolaikinės sekularizuotos Vakarų civilizacijos iškilimą kaip į paskutinį didį pasaulio įvykį. Sekdami jos iškilimą nuo pirmųjų apraiškų (Friedricho II Hohenstaufeno genijus) per Renesansą iki demokratijos, mokslo ir šiuolaikinių mokslinių technologijų prasiveržimo, mes apie visa tai ir galvojame kaip apie didį naują pasaulio įvykį, reikalaujantį mūsų dėmesio ir vertą susižavėjimo. Tačiau jei mes, užuot šitaip galvoję, pajėgtume prisiversti pamatyti tai kaip tuščią pagonybės pakartojimą ir beprasmišką pakartojimą to, ką graikai ir romėnai darė prieš mus, ir darė nepalyginti geriau, tada didžiausias naujas žmonijos istorijos įvykis pasirodytų esąs visai kitoks. Didžiausias iš paskutiniųjų įvykių per pastaruosius šimtmečius bus ne monotoniškas dar vienos pasaulietiškos civilizacijos kilimas iš Krikščionių Bažnyčios gelmių; tai vis dar bus Nukryžiuojimas ir jo dvasinės pasekmės. Aš manau, kad dažnai yra nepastebimas vienas nepaprastai įdomus mūsų modernaus mokslo rezultatas. Labai pasikeitusioje laiko skalėje, kurią mums davė mūsų astronomai ir geologai, krikščionybės eros pradžia yra nepaprastai artima data; skalėje, kur devyniolika šimtmečių tėra akies mirksnis, krikščionybės eros pradžia yra tik vakarykštė diena. Tik dėl senosios laiko skalės, pagal kurią pasaulis buvo sukurtas ir gyvybė galėjo atsirasti ne anksčiau kaip prieš šešis tūkstančius metų, devyniolikos šimtmečių laikotarpis atrodo ilgas, o krikščionybės eros pradžia atrodo tolimas įvykis. Iš tiesų tai visai nesenas įvykis, ko gero, artimiausias reikšmingas istorijos įvykis – ir tai verčia mus galvoti apie krikščionybės perspektyvas būsimoje žmonijos istorijoje.

Šitaip žvelgiant į religijos ir civilizacijos istoriją, atrodo, jog istorinė Krikščionių Bažnyčios funkcija nebuvo vien būti lėliuke tarp graikų–romėnų civilizacijos ir jos dukterinių civilizacijų Bizantijoje ir Vakaruose; jeigu tarsime, kad šios dvi civilizacijos, kilusios iš graikų ir romėnų civilizacijos, pasirodo esančios ne daugiau kaip tušti ankstesnės civilizacijos pakartojimai, nebus pagrindo manyti, kad pati krikščionybė bus išstumta kokios nors kitokios aukštesniosios religijos, kuri atliks lėliukės vaidmenį mirštant dabartinei Vakarų civilizacijai ir gimstant jos įpėdiniams. Pagal teoriją, teigiančią, kad religija tarnauja civilizacijai, reiktų kiekviena proga tikėtis kokios nors naujos aukštesnės religijos gimimo, kad ji užpildytų plyšį tarp dviejų civilizacijų. Jei teisingas kitas požiūris, kad pati civilizacija yra priemonė, o religija – tikslas, tada civilizacijos gali žlugti ir kilti, bet vienos aukštesnės religijos pakeitimas kita nebus neišvengiamas rezultatas. Atitinkamai, jeigu mūsų pasaulietiška Vakarų civilizacija sunyktų, galima tikėtis, kad krikščionybė ne tik išliks, bet ir pagilins savo išmintį, subręs, pasinaudodama šviežiu pasaulietinės katastrofos išgyvenimu.

Mūsų pokrikščioniška pasaulietinė civilizacija turi vieną bruožą, kuris nepaisant jo paviršutiniškumo, šiuo atveju yra gana svarbus. Dėl savo ekspansijos mūsų modernioji pasaulietinė Vakarų civilizacija išplito po visą pasaulį ir įtraukė į savo tinklą visas kitas egzistuojančias civilizacijas, taip pat ir primityvias visuomenes. Vos atsiradusiai krikščionybei graikų–romėnų civilizacija davė pasaulietinę valstybę Romos imperijos pavidalu – su jos grįžtais keliais ir laivybos maršrutais, – kad savo tikėjimą galėtų paskleisti Viduržemio jūros pakrantėse. Mūsų modernioji pasaulietinė Vakarų civilizacija savo ruožtu gali atlikti savo istorinę paskirtį atiduodama krikščionybei visą pasaulį, kaip antai buvo atiduota Romos imperija, kad išplatintų savo tikėjimą. Mes kol kas dar net nepriėjome prie savo Romos imperijos, nors nugalėtojas paskutiniajame kare* gali tapti jos įsteigėju. Tačiau gerokai prieš politinį pasaulio suvienijimą jis vienijosi ekonominiais ir kitais materialiais būdais; šis dabartinio mūsų pasaulio vienodėjimas jau seniai atvėrė kelią šv. Pauliui, kuris kartą keliavo nuo Oronto prie Tiberio saugomas **Pax Romana**, kad nuo Tiberio iškeliautų prie Misisipės, o nuo Misisipės – prie Jangtsės; tuo pat metu Klemenso ir Origeno veikalų poveikį diegiant graikų filosofijos įtaką krikščionybei Aleksandrijoje galėjo nukonkuruoti kokiam nors Tolimųjų Rytų mieste kinų filosofijos įtaka krikščionybei. Šis intelektualinis žygis iš tiesų jau iš dalies atliktas. Vienas didžiausių šiuolaikinių misionierių ir mokslininkų, Matteo Ricci, kuris buvo ir jėzuitas, ir kinų literatas, pridėjo čia savo ranką prieš XVI amžiaus pabaigą. Įmanomas dalykas netgi tai, kad Romos imperija talkino krikščionybei įsisavinti ir paveldėti iš kitų Oriento religijų tai, kas jose buvo geriausia, šerdy, tad šiuolaikinės Indijos religijos ir šiandien praktikuojama Tolimuosiuose Rytuose budizmo atmaina gali pasiūlyti naujų skiepi, kurie artimiausiu laiku prigis krikščionybėje. Kai kam gali rūpėti žvilgtelėti dar toliau – kas atsitiks žlungant Cezario imperijai, nes Cezario imperijos visuomet žlunga prabėgus keliems šimtams metų. O gali atsitikti taip, kad krikščionybė taps dvasine įpėdine visų aukštesniųjų religijų, pradėdant nuo rudimentinės pošumeri-

* Kalbama apie Antrąjį pasaulinį karą (*red. past.*).

nio laikotarpio religijos, garbinusios Tamūžą ir Ištar, baigiant tomis, kurios 1948-aisiais Kristaus eros metais tebegyvena atskirą gyvenimą šalia krikščionybės, taip pat ir įpėdine visų filosofijų nuo Echnatono iki Hegelio; Krikščionių Bažnyčia, kaip institucija, tuo atveju liktų socialine visų kitų bažnyčių ir visų civilizacijų įpėdine.

Šis ateities paveikslo aspektas iškelia dar vieną klausimą, kuris ir senas, ir visą laiką naujas – klausimą apie Krikščionių Bažnyčios santykį su Dangaus Karalyste. Mes regime daugybę įvairių rūšių visuomenių keičiant viena kitą šiame pasaulyje. Kaip per trumpą paskutiniųjų šešių tūkstančių metų laikotarpį primityviųjų rūšių visuomenės užleido vietą antrosios rūšies visuomenėms, žinomoms kaip civilizacijos, taip šitos antrosios rūšies vietinės ir efemeriškos visuomenės galbūt užleis vietą trečiajai rūšiai, kurią įkūnys vienintelė, pasaulinė, ilgai gyvuosianti atstovė – Krikščionių Bažnyčia. Jeigu mes galime šito laukti, tarkime, tai įvyksta, tada paklauskime savęs: ar tai reikš, jog žemėje įkurta Dangaus Karalystė?

Aš manau, šis klausimas ypač tinka mūsų laikais, nes tam tikras žemiškas rojus yra daugumos dabartinių pasaulietiškoji ideologijų siekinys. Mano nuomone, atsakymas turi būti kategoriškas „ne“ dėl keleto priežasčių, kurias pasistengsiu dabar kuo aiškiau išdėstyti.

Viena labai akivaizdi ir gerai visiems žinoma priežastis – tai visuomenės ir žmogaus prigimtis. Visuomenė galų gale tėra bendras daugelio asmenybių veiklos laukų pagrindas, o žmogiškoji asmenybė, bent jau kiek mes ją pažįstame šiame pasaulyje, turi įgimtą polinkį tiek į blogį, tiek į gėrį. Jei šie du teiginiai teisingi, – o aš tuo tikiu, – tada jokioje žemiškoje visuomenėje tol, kol pati žmogaus prigimtis nepatirs moralinės mutacijos, kuri iš esmės pakeistų jos bruožus, tiek blogio, tiek gėrio galimybė iš naujo gimtų pasaulyje su kiekvienu vaiku ir niekada nebus galima visiškai išvengti jos pasireiškimo tol, kol vaikas gyvas. Tai yra tas pat, kaip ir pasakyti, jog daugybės civilizacijų pakeitimas universalia Bažnyčia neišvalys žmogaus prigimties iš pirmosios nuodėmės; o tai siūlo mums dar vieną išvadą: tol, kol pirmoji nuodėmė bus žmogaus prigimties elementas, Cezaris turės ką veikti ir pasaulyje bus dalykų, kuriuos reiks atiduoti: kas Cezario – Cezariui, o kas Dievo – Dievui. Žmonių visuomenė žemėje negalės apsieiti visiškai be institucijų, nes jas sankcionuoja ne vien aktyvus individų noras, kad jos veiktų – tai iš dalies paprotys, o iš dalies netgi jėga. Šias netobulas institucijas turės administruoti pasaulietinė valdžia, kuri gali būti subordinuota bažnytiniam autoritetui, bet ryšium su tuo nebus eliminuota. Ir netgi jei Cezarį būtų ne tik subordinavusi, bet visiškai eliminavusi Bažnyčia, kažkas iš jo būtų išlikę sandaroje to, kas jį pakeis. Mat istoriškai institucinis elementas iki šiol vyravo Bažnyčios gyvenime tradicine katalikiška forma, kuri, žvelgiant iš istorinės perspektyvos, yra ta forma, per kurią privaloma žiūrėti į Krikščionių Bažnyčią.

Katalikiškoje Bažnyčios atmainoje aš regiu dvi fundamentalias institucijas – Mišių Auką ir Hierarchiją, kurios yra neišskiriamai susijusios dėl to, kad kunigas, kaip nustatyta, yra asmuo, turintis galią atlikti šį ritualą. Jei galima neįžeidžiant kalbėti apie Mišias istoriko ir antropologo kalba, tuomet, naudojantis šia kalba,

galima aprašyti Mišių Auką, kaip subrendusią senesnių religinių ritualų formą. Šių ritualų rudimentų aptinkama žemės derlingumo ir jos vaisių garbinime, kurį praktikavo pirmųjų žemdirbių bendruomenė. (Čia aš kalbu tik apie žemišką šio ritualo kilmę.) O tradicinės formos Bažnyčios hierarchija, kaip visi žino, yra su-modeliuota pagal ankstesnę ir mažiau baugios pagarbos keliančią, tačiau, nepaisant to, galingiausią instituciją – Romos imperijos civilinę tarnybą. Taigi tradicinės formos Bažnyčia nepajudinamai stovi apsiginklavusi Mišių ietimis, Hierarchijos skydu ir Popiežiaus šalmu; ir, ko gero, to sunkaus institucijų šarvo, kuriuo apsikaustė Bažnyčia, pašamoninis tikslas arba dieviškoji intencija – jei-gu-jums-labiau-tinka-ši-kalba – yra labai praktiškas – išgyventi ilgiau už tvirčiausias pasaulietines šio pasaulio institucijas, įskaitant ir visas civilizacijas. Jeigu mes apžvelgtume visas mums žinomas dabarties ir praeities institucijas, pamatytume, kad iš visų mums žinomų tvirčiausios ir ilgiausiai gyvuojančios yra krikščionybės sukurtos, perimtos ir pritaikytos institucijos, todėl galima manyti, kad jos toliau gyvuos ir pergyvens visas kitas. Iš protestantizmo istorijos gali atrodyti, jog atsisakyti šio ginklo, kaip prieš keturis šimtus metų padarė protestantai, būtų pernelyg ankstyvas žingsnis; tačiau tai nereiškia, kad toks žingsnis visuomet būtina bus klaida; kad ir kaip ten būtų, institucinis tradicine katalikiška forma kovojančios žemėje Bažnyčios elementas, net jei jis įrodo savo vertingumą ir nepakeičiamumą kaip priemonė išgyventi, yra žemiškas bruožas, kuris kovojančios Bažnyčios gyvenimą daro skirtingą nuo Dangaus Karalystės. Toje Karalystėje niekas nei veda, nei teka, o yra tik Dievo angelai, ir kiekviena individuali siela gaudo Dievo dvasios šviesą tiesiogiai bendraudama su Juo – „kaip sugauname šviesą, sklindančią iš liepsnos“, – taip Platonas aprašo tai Septintajame laiške. Tad net jeigu Bažnyčia laimėtų pripažinimą visame pasaulyje ir taptų paskutiniųjų civilizacijų paveldu bei visų aukštesniųjų religijų įpėdine, žemiškoji Bažnyčia netaptų tobulu Dangaus Karalystės įkūnijimu žemėje. Žemiškoji Bažnyčia tebeturės kovoti su nuodėmėmis ir nusiminimu – lygiai kaip ir pasinaudoti jais kaip priemone pagal principą *παθει μαθεις*; taip pat turės dar ilgai vilkėti savo institucijų šarvu, suteikiančiu tvirtą visuomeninį solidumą, kurio jai reikia žemiškoje kovoje dėl išlikimo, nors tai neišvengiamai žemina jos dvasinę vertę. Pagal šį paveikslą pergalingoji kovojanti žemėje Bažnyčia bus Dievo Karalystės provincija, tačiau tokia provincija, kurioje dangiškosios valstybės piliečiai turės gyventi, kvėpuoti ir dirbti svetimose jų pačių prigimčiai atmosferoje.

Padėtį, kurioje atsidurs Bažnyčia, labai gerai perteikia Platono samprotavimas apie žemės paviršių, išdėstytas „Fedone“. Mes gyvename, sako Platonas, didelėje, bet apribotoje įduboje, ir tai, ką mes laikome oru, iš tiesų yra rūko sluoksnis. Jei mums kada pavyktų išsigauti į viršutinius žemės paviršiaus sluoksnius, mes kvėpuotume ten grynu eteriu ir matytume saulės bei žvaigždžių šviesą tiesiogiai. Tada mes suprastume, koks blausus ir išskydęs mūsų regėjimas įduboje, kur dangaus kūnus matome per tamsią atmosferą, kuria kvėpuojame, ir matome juos taip netobulai, kaip žuvis per vandenį, kuriame plauko! Ši Platono samprata yra geras kovojančios žemėje Bažnyčios gyvenimo palyginimas, tačiau neįmanoma šios tiesos išreikšti geriau už šv. Augustiną.

Apie Kainą rašoma, jog jis įkūrė valstybę; tačiau Abelis, kuris buvo tikras piligrimas ir praeivis, šito nedarė, nes šventųjų valstybė yra ne šios žemės, nors ji gimdo čia savo piliečius, per kuriuos atlieka savo kelionę, kol ateis jos karalystės laikas – laikas, kai ši surinks juos visus kartu².

Tai leidžia man padaryti paskutinės – krikščionybės ir progreso santykio – temos, kurią ruošiausi paliesti, išvadą.

Jei tai tiesa, – o aš manau, kad taip, – tai žemiškoji Bažnyčia niekada nebus tobulus Dievo Karalystės įkūnijimas ta prasme, kuria mes šiuos žodžius tariame maldoje „Tėve mūsų“: „Teateinie Tavo karalystė, tebūnie kaip Danguje, taip ir Žemėje“. Ar, be viso kito, mes buvome teisūs, priedami išvadą, kad religijos istorija žemėje, skirtingai nuo cikliško civilizacijų iškilimo ir žlugimo judėjimo, yra nuolatinis judėjimas kylančia linija? Kas gi tie dalykai, kurie amžiams keičiantis nuolatos tobulėja? Ir ar turime kokį pagrindą galvoti, kad šis tobulėjimas tęsis be pabaigos? Net jeigu visuomenių, vadinamų civilizacijomis, rūšis užleis vietą istoriškai jaunesnei ir tikriausiai dvasiškai aukštesnei rūšiai, įkūnytai vienintelėje visame pasaulyje ir amžinoje atstovėje – Krikščionių Bažnyčioje, ar neateis toks laikas, kai nuolatinis karas tarp krikščionybės ir pirmosios nuodėmės pasieks statistinę dvasinių jėgų pusiausvyrą?

Leiskite man pateikti vieną kitą samprotavimą ir atsakyti į šiuos klausimus.

Pirmiausia religinė pažanga reiškia dvasinę pažangą, o dvasia reiškia asmenybę. Todėl religinė pažanga turi vykti asmenybių dvasiniame gyvenime – ji turi pasireikšti dvasiškai subtilesnės veiklos pasirinkimu ir jų kilimu į dvasiškai aukštesnį būvį.

Bet tardami, jog ši individuali pažanga ir yra dvasinė pažanga, ar mes galų gale nesutinkame su Frazerio teze, kad aukštesniosios religijos savo esme yra nepagydomai antisocialinės? Ar žmogiškojo intereso ir energijos poslinkis kurti ne tas vertybes, kurių siekia civilizacijos, o tas, kurių siekia aukštesniosios religijos, reiškia, kad vertybės, kurių siekia civilizacija, pasmerktos žlugti? Ar dvasinės ir socialinės vertybės yra antitezinės ir priešiškos vienos kitoms? Ar tiesa, kad civilizacijos statinys tampa užminuotas, jeigu aukščiausiu gyvenimo tikslu imama laikyti individualios sielos išsigelbėjimą?

Frazeris į šiuos klausimus atsako teigiamai. Jeigu jo atsakymas būtų teisingas, tai reikštų, kad žmogaus gyvenimas yra tragedija be katarsio. Bet aš asmeniškai tikiu, kad Frazerio atsakymas neteisingas, nes, mano manymu, jis grindžiamas visiškai nesuprasta fundamentalia sielos ir asmenybės prigimtimi. Juk asmenybės suvokiamos kaip dvasiniai veiklos veiksniai; o vienintelė suvokiama dvasinės veiklos sritis plyti tarp vienos dvasios ir kitos dvasios. Kaip tik todėl, kad dvasia reiškia dvasinius santykius, krikščionybės teologija papildė žydų doktriną apie Dievo vienovę krikščioniškąja Trejybės doktrina. Trejybės doktrina yra teologinis būdas išreikšti, kad Dievas yra dvasia; Atpirkimo doktrina yra teologinis būdas išsakyti apreiškimą, jog Dievas yra Meilė. Jei žmogus buvo sukurtas

² Saint Augustine. *De Civitate Dei*. XV kn., I sk.

būti panašus į Dievą ir jei tikroji žmogaus paskirtis yra dar labiau didinti šį panašumą, tada Aristotelio pasakymas, kad „žmogus yra socialinis gyvūnas“, nusaiko aukščiausią žmogaus potenciją ir tikslą – siekti vis artimesnio bendravimo su Dievu. Dievo siekimas pats savaime yra socialinis veiksnys. Ir jei Dievo meilė šiame pasaulyje virto veiksmu – Kristaus įvykdytu žmonijos Atpirkimu, – tai į žmogaus pastangas tapti panašesniam į Dievą turėtų įeiti ir pastangos sekti Kristaus pavyzdžiu, aukojant save savo artimo išpirkimui. Siekti Dievo ir eiti paskui jį šiuo keliu, kuris yra Dievo kelias, – tai vienintelis teisingas žmogaus sielos kelias žemėje siekiant išganymo. Todėl antitezė tarp pastangų išgelbėti savo sielą siekiant Dievo bei einant paskui jį ir pastangų atlikti savo pareigą kaimynui yra visiškai klaidinga. Šios dvi veiklos rūšys yra neperskiriamos. Žmogaus siela, kuri iš tikrųjų siekia išgelbėti save, yra visiškai sociali būtybė, kaip ir į skruzdę panašus spartietis arba į bitę panašus komunistas. Tiktai žemiškoji krikščioniška siela yra visai kitokios visuomenės, nei Spartos ar Leviatano visuomenė, narė. Ji yra Dievo Karalystės pilietė, todėl jos aukščiausias ir visa apimantis tikslas yra pasiekti aukščiausio laipsnio bendrystės ir panašumo su pačiu Dievu; jos santykis su savo artimu yra jos santykių su Dievu rezultatas; meilę savo artimui kaip pačiai sau ji išreišk besistengdama padėti savo artimui pasiekti to, ko siekia pati sau – tai yra labiau priartėti prie Dievo ir tapti panaši į jį.

Jei šitai yra tikslas, kurį siela pripažįsta sau, o krikščioniškoji kovojanti žemėje Bažnyčia – savo narių sieloms, tada taps akivaizdu, jog per *krikščionybės malonę* Dievo valia bus įgyvendinta žemėje taip kaip Danguje ir nepalyginti didesniu laipsniu negu kokioje pasaulietinėje žemiškoje visuomenėje. Taip pat akivaizdu, kad kovojanti žemėje Bažnyčia gerų socialinių pasaulietinės visuomenės tikslų pasieks daug sėkmingiau, negu jų kada buvo pasiekę ir negu tai apskritai įmanoma pasaulietinėje visuomenėje, kuri šių dalykų siekia tiesiogiai ir neturi jokių aukštesnių siekinių. Kitaip tariant, dvasinė individualios sielos pažanga šiame gyvenime faktiškai duos daug daugiau socialinės pažangos negu bet kuris kitas kelias. Tai paradoksalus, bet itin teisingas ir svarbus gyvenimo principas: tikriausias kelias pasiekti tikslą yra siekti ne paties tikslo, bet kokių nors ambicingesnių dalykų. Tokia yra Saliamono pasirinkimo istorijos prasmė Senajame Testamente, tą patį reiškia ir Naujojo Testamento pasakymas apie gyvenimo išsaugojimą jį prarandant.

Todėl, nors visa pasaulinė kovojanti žemėje Bažnyčia, pakeitusi pasaulietinės civilizacijos, per savo ilgą valdymą tikrai pasiektų to, kas šių dienų akimis atrodytų stebuklingas pagerėjimas, – t. y. tų žemiškų socialinių sąlygų, kurias pagerinti civilizacijos siekė per paskutiniuosius šešis tūkstančius metų, – vis tiek pažangos tikslas ir kriterijus, esant tikrai krikščioniškam teismui žemėje, slypės ne socialinio gyvenimo žemiškoje sferoje; ši sfera bus dvasinis individualios sielos gyvenimas jos kelyje per žemiškąjį gyvenimą – nuo gimimo šiame pasaulyje iki išėjimo iš jo.

Bet jei dvasinė pažanga šio pasaulio laike reiškia pažangą, pasiektą individualios žmogaus sielos kelyje iš šio pasaulio į aną pasaulį, kaip, kokia prasme gali egzistuoti dvasinė pažanga per ilgesnį negu žmogaus gyvenimas žemėje

laikotarpį, besitęsiantį tūkstančius metų, panašiai kaip istorinis aukštesniųjų religijų vystymasis nuo Tamūzo garbinimo atsiradimo bei Abraomo kartos iki Kristaus eros?

Aš jau anksčiau esu prisipažinęs, kad laikausi tradicinio krikščioniško požiūrio, jog nėra pagrindo tikėtis kokių nors pasikeitimų nepagydomoje žmogaus prigimtyje, kol tęsiasi jo žemiškasis gyvenimas. Kol ši žemė tebebus fiziškai žmogaus gyvenama, galima tikėtis, kad kiekvieno žmogaus prigimtinio nuodėmingumo ir gerumo polinkiai bus maždaug tokie patys, vidutiniški, kokie jie buvo visada, kiek mes žinome. Primityviausiose mums žinomose arba aprašytose bendruomenėse randame ir didelio įgimto gerumo, ir sugedimo pavyzdžių – jų nemažiau kaip ankstesnėse civilizacijose ir neseniai atsiradusiose religinėse bendruomenėse. Jokių regimų žmogaus prigimties svyravimų apie vidurkį praeityje nebuvo; nėra pagrindo, esant tokiam istorijos paliudijimui, tikėtis didesnių svyravimų į blogąją ar gerąją pusę ateityje.

Dalykas, kur įmanoma pažanga laike, apimančiame daug besikeičiančių žemės gyventojų kartų, yra ne nepataisoma žmogaus prigimtis, o atsiverianti sielai palanki galimybė mokantis iš savo kančių suartėti su Dievu ir savo žemiškoje kelionėje tapti labiau panašiai į Jį.

Tai, ką Kristus su prieš Jį buvusiais pranašais ir po Jo buvusiais šventaisiais prisakė Bažnyčiai ir ką Bažnyčia, suformavusi neregėtai veiksmingas institucijas, sugeba kaupti, išsaugoti ir perduoti ateinančioms krikščionių kartoms, yra auganti prašviesėjimo ir malonės sanauja, „prašviesėjimu“ laikant atskleidimą arba apreiškimą, arba, kitaip sakant, tikrosios Dievo prigimties ir tikrųjų žmogaus tikslų čia ir anapus atskleistą apreiškimą; „malonė“ reiškia valią arba įkvėpimą, tiksliau – įkvėptą valią siekti suartėti su Dievu ir tapti labiau panašiam į Jį. Šioje didėjančioje palankioje dvasinėje progoje, kuri atsiveria sieloms jų žemiškoje kelionėje, neabejotinai slypi neišsėmiama pažangos pasaulyje galimybė.

Ar krikščionybės (o ir kai kurių kitų aukštesniųjų religijų, kurios buvo krikščionybės pirmtakės ir iš dalies pagreitino jos dovanojamą žmonėms žemėje prašviesėjimą ir malonę) teikiama palanki dvasinė proga yra būtina išsigelbėjimo sąlyga, išsigelbėjimą suprantant kaip dvasinį jausmo, kuris atsiranda išgyvenant savo panašumą į Dievą ir randant Jį savo žemiškoje kelionėje, poveikį sielai?

Jeigu būtų taip, tai nesuskaičiuojamos žmonių kartos, kurios neturėjo progos patirti krikščionybės ir kitų aukštesniųjų religijų teikiamo prašviesėjimo ir malonės, būtų gimusios ir mirusios, neturėdamos galimybės išsigelbėti – o juk tai yra tikrasis žmogaus ir gyvybės žemėje tikslas. Tai galima įsivaizduoti, nors vis tiek bjauru, jei tikėtume, kad tikrasis gyvenimo žemėje tikslas yra ne sielų pasirengimas anam gyvenimui, bet kiek įmanoma geresnės visuomenės sukūrimas šiame pasaulyje, o tai, krikščionybės požiūriu, nėra tikrasis tikslas, nors jis yra beveik laiduotas šalutinis produktas, siekiant tikrojo tikslo. Jei pažanga suprantama kaip Leviatano socialinė, o ne kaip individualios sielos dvasinė pažanga, tada būtų galima manyti, kad dėl socialinio kūno sotumo ir garbės nesuskaičiuojamos ankstesnės kartos buvo pasmerktos gyventi skurdesnį socialinį gyvenimą, idant palikuonys, pasinaudoję jų darbu, gyventų geresnį. Tai galima

įsivaizduoti, jei manytume, kad individualios sielos egzistuoja dėl visuomenės, o ne dėl savęs ar dėl Dievo. Tačiau toks požiūris ne tik atmestinas, bet ir neišivaizduojamas, kai remiamės religijos istorija, o ji rodo, kad tikslas, kuriuo grindžiamos aukščiausios vertybės, yra individualios sielos pažanga šiame pasaulyje ir artėjimas prie Dievo, o ne visuomenės pažanga. Mes negalime tikėti šiuo istoriškai nepatikrinamu faktu, kad prašviesėjimas ir malonė buvo dalijama žemėje dalimis, pradedant visai nesenu žmonijos istorijos laikotarpiu, ir po to, keičiantis kartoms, laipsniškai didinama, nes tai būtų lėmę, jog didelė daugybė tų, kurie gimė prieš laiką ir neturėjo šios palankios dvasinės progos, būtų buvę dvasiškai prarasti. Mes turime tikėti, kad Dievo suteiktos galimybės mokytis iš savo kančių šiame pasaulyje visuomet teikė pakankamai būdų išsigelbėti kiekvienai sielai, kuri tik pasinaudos šia palankia dvasine proga, nors ir pačia mažiausia.

Tačiau, jei žmonės neturi laukti aukštesniųjų religijų, pasiekiančių savo viršūnę krikščionybėje, atėjimo, kad gyvendami žemėje taptų verti amžinos palaimos aname pasaulyje, kokia tada nauda iš aukštesniųjų religijų ir pačios krikščionybės atėjimo į šią žemę? Skirtumas tas, pasakyčiau aš, kad, padedant krikščionybei, siela, kuri geriausiai išnaudoja savo dvasines galimybes siekdama išsigelbėjimo, nužengs toliau link bendrystės su Dievu ir pasieks didesnio panašumo į Jį žemės sąlygomis dar prieš mirtį, negu tai būtų įmanoma sieloms, kurių žemiškoje kelionėje neapšvietė aukštesniųjų religijų šviesa. Pagoniškai sielai nėra kiek nemažiau nei krikščioniškai pasiekiamas galutinis išsigelbėjimas; bet siela, kuriai buvo suteikta galimybė ir kuri atsivėrė krikščionybės teikiamai šviesai ir malonei šiame pasaulyje, bus ryškiau apšviesta kito pasaulio šviesa negu pagoniška siela, kuri užsitarnavo išsigelbėjimo savo pastangomis, turėdama mažesnes galimybes. Krikščioniška siela gali įgyti didžiausio žmogiško gėrio tebebūdama žemėje, o tai nepasiekiamo jokiai pagoniškai sielai žemiškoje jos egzistavimo stadijoje.

Taigi istorinė pasaulio religijų pažanga, kaip regime iš aukštesniųjų religijų iškilimo ir jų aukščiausio išsivystymo krikščionybėje, gali atnešti ir beveik tikrai atneš neišmatuojamą žmogaus socialinių sąlygų pagerėjimą; bet jos tiesioginis rezultatas ir pasirinktas tikslas bei tikrasis pateisinimas yra galimybė, kurią ji suteikia individualiai sielai siekiant dvasinės pažangos šiame pasaulyje, kelyje tarp gimimo ir mirties. Tai yra toji dvasinė pažanga šiame pasaulyje, kurios mes meldžiame sakydami: „Teesie žemėje, kaip ir danguje“. Būtent išsigelbėjimo, kuris atviras visiems geros valios žmonėms – pagonims ir krikščionims, primityviems ir civilizuotiems – visiems, kiek įmanoma, išnaudojantiems savo palankias dvasines progas žemėje, kad ir visai mažos jos būtų, – mes meldžiame sakydami: „Teateinie Tavo Karalystė“.

Metai. 1992, gruodis.

Iš anglų k. vertė Laima Skeivienė.

Pagrindiniai Toynbee'o darbai

A Study of History, vol. I–III (1934); vol. IV–VI (1939), vol. VII–X (1954), vol. XI (1959) [*Istorijos tyrimas*]; vol. XII (*Reconsiderations*) (1961) [*Permaštymai*]; *A Study of History / Abridgement of vol. I–VI by D. C. Somervell* (1946) [*Istorijos tyrimas. I–VI tomų sutrumpinimas*]; *A Study of History / Abridgement of vol. VII–X* (1957) [*Istorijos tyrimai VII–X tomų sutrumpinimas*]; *A Study of History / Abridgement by A. J. Toynbee, J. Caplan*, (1972) [*Istorijos tyrimai. A. J. Toynbee'o sutrumpinimas*].

Interpretatoriai ir kritikai

Nėra šiuo metu populiarnesnio istoriosofa Lietuvoje už anglų istoriką Arnoldą J. Toynbee'į. Domisi juo ir istorikai, ir kai kurie filosofai. Leonidas Donskis dviejose knygoje *Moderniosios kultūros filosofijos metmenys* (V.,1993) bei *Moderniosios sąmonės konfigūracijos* (V.,1994) analizuoja Toynbee'o koncepcijos metmenis, teigdamas, jog net aršiausi Toynbee'o kritikai pripažino „jo istoriosofinių spekuliacijų konceptualumą ir gilumą, o istorijos faktų teorinio rekonstravimo preciziškumą, kaip ir istoriko kompetencijos, požiūriu jo veiklos niekas rimtai neįstengė kritikuoti.“ Evaldas Bakonis sumaniai panaudojo stipriausią Toynbee'o daugiatomio dalį – senųjų civilizacijų aprašymus ir parengė metodinę priemonę mokykloms. Beveik visiškai nepalietęs (tik trumpai referavęs) grandiozinių Toynbee'o konceptualinių išvedžiojimų, E. Bakonis parengė gana korektišką civilizacijų studijų variantą. Toynbee'o schemą istorijai interpretuoti taiko taip pat istorikas Edvardas Gudavičius. Kyla klausimas, kodėl iš visų istoriosofų toks populiarus Lietuvoje yra kaip tik Toynbee's? Galbūt dėl to, kad jo civilizacijų schemoje Lietuva turi savo vietą. Kiti istoriosofai Lietuvos nepastebėjo. Georgo Hegelio schemoje ji tiesiog liko už istorijos ribų. O Toynbee'o raštuose Lietuva įgauna stabilią vietą: ji buvusi viena iš šešių forpostų Vakarų visuomenės istorijoje.

XIII–XIV amžiai Lietuvos istorijoje kiek reiklesniam vertintojui atrodo kiek paradoksaliai. Gali kilti klausimas, lietuviai kariavo, bet nekūrė raštijos, kad paskui, būdami nepriklausomi nuo baltarusių ar lenkų, galėtų nenutautėti ir savo kalbos nepamiršti. Toynbee's paaiškina lietuvių agresyvumo kilmę. Lietuva patyrusi spaudimą iš Vakarų. XIII amžiuje visas Teutonijos ordino dėmesys buvęs prikaustytas prie Lietuvos. Lietuviai įgavę užkariavimo stimulą ir savo ruožtu patraukę į provoslaviškas žemes. Spaudimo energija pavirto karine jėga, kurią iš pradžių lietuviai nukreipė prieš savo kaimynus, o paskui, nepaliaujamai spaudžiami, apsisuko ir sudavė atsakomąjį smūgį savo Vakarų priešininkams. Ši lietuvių reakcija į Teutonijos riterių spaudimą atsispindi, anot Toynbee'o, net Lietuvos heraldikoje, ženklinančioje raitelį su kardu ir vyžomis. Šis, anot Toynbee'o, beveik barbaras, nušoliavęs iki Tannenbergo ir nugalėjęs nustebusius riterius (Žalgirio mūšis). Tačiau taip stipriai lietuviai pasireiškę tik tada, kai, anot Toynbee'o, jie perėmė savo priešų religiją, kultūrą ir karo techniką. Toliau istorijos energija pasisuka kita kryptimi. Lietuviai, spausdami Rusijos žemes, sukėlė jų atsakomąją reakciją. Jos susivienijo į vieną Moskovę ir atsisuka prieš Lietuvą. Dabar Lietuva jau patyrė naują spaudimą iš Rytų. Ji neatlaiko šio spaudimo ir kartu su Lenkija žlunga.

Tokia populiarai kaip Lietuvoje Toynbee'o koncepcija buvo nebent JAV po Antrojo pasaulinio karo, kai Rokfelerio fondas jam skyrė stipendiją kelionėms po pasaulį. Vakarų Europos istorikai ir filosofai Toynbee'o koncepciją vertino gana kritiškai. Jau tai, kad paskutiniame tome Toynbee's polemizavo su šimtu septyniasdešimt (!) oponentų, liudija, kad su jo istorijos samprata buvo nemažai diskutuota.

Ar Toynbee's buvo filosofas įprasta to žodžio prasme? Jei taikytume kitų autorių filosofinių tekstų įprasminimo svarstomo autoriaus tekstui kriterijų, tai Toyn-

bee'o nuopelnas kuklus. Jis gana daug cituoja iš pora metų prieš jo *Istorijos tyrimą* pasirodžiusio Henri Bergsono veikalo *Du moralės ir religijos šaltiniai* ir Afrikoje gyvenusio generolo Jano Christiano Smutso knygos *Holizmas ir evoliucija*. Chose Ortega-i-Gasetas nuoširdžiai piktinosi tokiu menku Toynbee'o filosofiniu išprusimu ir ironiškai teigė: „Negirdėjome dar niekada, kad koks nors generolas būtų parašęs ką nors reikšminga filosofijai“. Jei istorijos filosofą apibūdintume kaip žmogų, siekiantį aprėpti visą istorijos eigą ir suprasti jos kitimo paslaptį, tai Toynbee's buvo istorijos filosofas. Bent jau savo laikysena. Jis neabejojo savo proto galia sintetinti istorijos įvykius daug pagriščiau nei profesionalūs Kembridžo istorikai, gvildeniantys nacionalinės istorijos raidą. Jų vargus laikė beprasmiškus ir simbolizuojančius industrinės epochos požymius: darbštumą ir polinkį į gigantomaniją. Tokie profesionalių istorikų darbai, anot Toynbee'o, užims savo vietą šalia kitų XX amžiaus industrinių gigantų: šalia tunelių, tiltų ir užtvankų, lainerių, kreiserių ir dangoraižių. Nėra ko stebėtis, kad profesionalūs istorikai europiečiai Toynbee'į ignoravo ir tik kai kurie, netekę kantrybės, atkakliai polemizavo.

Pagrindinis priekaištas Toynbee'ui iš istorikų gildijos pusės tas, kad jis, prisidengdamas istoriko kauke, iš tikrųjų pretendavo į pranašo laikyseną, o tai iš esmės skiriasi. Nei britų, nei olandų istorikai Toynbee'o civilizacijos kaitos cikluose neatpažino savosios istorijos ir nepaaukojo istorinio gyvenimo įvairiopo iššūkio–atsako magijai. „Aš galų gale nežinau, kaip su jomis dirbti“, – sako olandų istorikas Pieteris Geylis, atkakliausias Toynbee'o oponentas, apie pamatines jo koncepcijos sąvokas. Tai, ką Toynbee's laikė patikimais dėsniais, Geylio manymu, yra tiesiog sutapimai ar galiausiai – truizmai. Pritariant Geyliui ir pratęsiant jo mintį, galima teigti, kad jei Toynbee's būtų laikęs savo sukurtas kategorijas (išėjimą–sugrįžimą, iššūkį–atsaką) tik savomis intuityviomis išvalgomis, galima būtų jas traktuoti kaip istorinį diskursą pagyvinančias metaforas. Tačiau Toynbee's laikė savo istorijos, kaip civilizacijų kaitos, sampratą vos ne empiriškai pagrįstu moksliniu dėsniu (net ne hipoteze). Kyla klausimas, koku aspektu apskritai galima vadinti istorijos teoriją empirine, jei ji neatsitraukia nuo vienos apibrėžtos ir nuolat kartojamos istorijos schemos? „Toynbee'o empirizmas, – sako Geylis, – yra tik jo apriorizmo priedanga“. Toynbee's taip pasirenkamas pavyzdžius, kad jie patvirtintų schemą. Toynbee's buvęs sarkastiškas nacionalinę istoriją tiriančių istorikų atžvilgiu; jie esą susmulkėję ir nematą nieko be savo „parapijos“ interesų. Gindamas profesionalią istorikų garbę, Geylis tvirtina, kad paties Toynbee'o pateikti Šiaurės Amerikos bei Italijos istorijos faktai yra „beviltiškai klaidingi“. O ir Olandijos istoriją jis interpretuojąs pasiremdamas iššūkiais ir atsakais, lyg ji būtų civilizacija (kaip ir, beje, Lietuvos), o ji tokia nesanti. Geylis polemizavo su Toynbee'u ir raštu, ir žodžiu. Kai Toynbee's išleido dvyliką *Istorijos tyrimų* tomą, pavadinęs jį *Permaštymais*, kuriame jautėsi atsakas savo kritikams, Geylis laukiamo atsakymo nesulaukė, tad galų gale užbaigė sakydamas – „pranašai neatsako“. Profesionalus istorikas, anot Geylio, vis dėlto turi būti akademiškai skrupulingas, turi jausti pagarbą tiriamiems dalykams. Jo kritiškos abejonės bei nepasitikėjimas savo žiniomis yra būdingi jo profesionalumo bei akademinės laikysenos bruožai. Istoriko tikslas iš tiesų nėra faktų kaupimas, – šitai profesionalūs istorikai kartais pamiršta, – tad Toynbee'o priekaištas turįs tam tikrą pagrindą. Istorijai suprasti būtinas

teorijos ir faktų kombinavimas. Tačiau atsargumas tuos faktus siejant esanti didi istoriko priedermė. „Toynbee’s padarė viską, kad taptų istoriku, – daro išvadą Geylis, – bet, deja, jis liko tik pranašu“.

Polemizavo su Toynbee’u ir sociologai. Pavyzdžiui, civilizacijų kaitos teoretikas Pitirimas Sorokinas nesijautė tęsiąs Toynbee’o konceptualinę schemą, o, atvirkščiai, manė, jog ši turi pernelyg rimtų trūkumų. Prikišęs Toynbee’ui daugiažodystę (polinkį vietoj argumentų remtis begalinėmis citatomis iš Biblijos, mitologijos ir poezijos), Sorokinas pastebi, kad Toynbee’o erudicija nepaliečia daugybės svarbių sociologinių tyrimų, kurie daug giliau svarsto Toynbee’o minimas problemas. Toynbee’o darbuose nėra net užuominų apie Tarde, Durkheimą, M. Weberio ar Pareto sociologines įžvalgas.

Kita vertus, tokio visa apimančio istorijos teatro kūrėjui Toynbee’ui aiškiai stigo teisės, meno ar filosofijos žinių. Jis išskyrė daugiau kaip dvidešimt civilizacijų, tačiau iš jų gerai pažinojo tik helenistinę. Visi šie priekaištai, anot P. Sorokino, būtų nesvarbūs, jei būtų pagrįsta konceptualinė Toynbee’o schema. Bet Toynbee’s, įvardijęs civilizaciją kaip „istorinio tyrimo lauką“, neįrodė jos sisteminio ir prasminio vieningumo. Jei civilizacija nesanti visuma, siejanti savo dalis priežastiniais ryšiais, ji tada tėra atsitiktinai laike ir erdvėje egzistuojančių daiktų ir reiškinių konglomeratas. Anot Sorokino, jei knyga, batų pora ir butelis viskio atsitiktinai atsiduria vienas šalia kito laike ir erdvėje, jie dar netampa sisteminga visuma. Lygiai taip pat viena šalia kitos atsidūrusias politines, teises ir kitas idėjas įvardijus vienu žodžiu „civilizacija“, jos dar netampa prasminga visuma. O jei, anot Sorokino, Toynbee’o civilizacija yra atsitiktinių reiškinių konglomeratas, ji negali nei augti, nei žlugti. Konglomeratai tiesiog negali kryptingai kisti. Sorokinas iš to daro išvadą, kad Toynbee’o civilizacijos sąvoka ne deskriptyviai aprašo istorijos vyksmą, o tik normatyviškai nusako principus, kaip istorija turėtų vykti. Taigi didžiulis istorijos rūmas esąs pastatytas ant nepatiktinų pamatų.

Bibliografija

Morton S. F. A. *A Bibliography of Arnold J. Toynbee*. Oxford, New York, 1980.

Monografijos, straipsniai

Andrijauskas A. Civilizacijos teorijos metamorfozės ir komparatyvizmo idėjų sklaida // *Kultūros fenomenas. Kultūra ir civilizacija*. V., 1999, p. 9–156.

Alvarez G. F. *Arnold J. Toynbee y su filosofía de la historia*. Cuenca, 1956.

Anderle O. *Das universalhistorische System Arnold Joseph Toynbees*. Frankfurt am Main, 1955.

Becker H. *Toynbee y la sociología sistemática*. Mexico, 1945.

Bentancourt D. J. *La filosofía de la historia de Arnold J. Toynbee*. Montevideo, 1961.

Can we know the pattern of the past? Discussion between P. Geyl and Arnold J. Toynbee concerning Toynbee’s book „A study of history“. Bussum, 1948.

- Dray W. H. *Philosophy of History*. Englewood Cliffs, N. J., 1964.
- Donskis L. Kuo skiriasi lyginamųjų civilizacinių studijų klasikai ir jų dabartinė banga // *Baltos lankos*. 1995, Nr. 6, p. 18–61.
- Donskis L. *Moderniosios kultūros metmenys*. V., 1993.
- Donskis L. *Moderniosios sąmonės konfigūracijos*. V., 1994.
- Donskis L. Vytautas Kavolis. As Social Cultural Critic // *Lithuanian Philosophy: Personalities and Ideas: Lithuanian Philosophical Studies, II / ed. J. Baranova, Washington, 2000*
- Drees L. *Die Botschaft Toynbees an die abendländische Welt*. Stuttgart, 1952.
- Henningsen M. *Menschheit und Geschichte: Untersuchungen zu Arnold Joseph Toynbees „A Study of History“*. Munich, 1967.
- Gaegan E. T. *The Intent of Toynbee's „History“: a Cooperative Appraisal*. Chicago, 1961.
- Geyl P. *Debates with Historians*. New York, 1958.
- Geyl P. Sorokin P. *The Pattern of the Past: Can We Determine It?* Boston, 1949.
- Geyl P. *Toynbee's Answer*. Amsterdam, 1961.
- Jerrold D. *The Lie about the West: Response to Professor Toynbee's Challenge*. London, 1954.
- Kavolis V. Civilizacijos analizė kaip kultūros sociologija // *Sociologija*. 1998, Ne. 2, p. 9–20.
- Kavolis V. *Civilizacijų analizė*. V., 1998.
- L'histoire et ses interpretations; entretiens autour de Arnold Toynbee / R.Aron, O. Anderle*. Paris, 1961.
- Locher Th. J. G. *Inleiding tot het denken van Toynbee*. Assan, 1957.
- McNeill W. *Arnold J. Toynbee: a Life*. New York, Oxford, 1989.
- McNeill W. *Toynbee Revisited*. Austin, 1993.
- McIntire C. T., Perry M. *Toynbee: Reappraisals*. Toronto, London, 1989.
- Montagu A. *Toynbee and History: Critical Essays and Reviews*. Boston, 1956.
- Ortega y Gasset J. *Una interpretacion de la historia universal, en torno a Toynbee*. Madrid, 1960.
- Perry M. *Arnold Toynbee and the Western Tradition*. New York, 1996.
- Rabinowicz O. *Arnold Toynbee on Judaism and Zionism: a critique*. London, 1974.
- Valentinavičius V. A. Toinbio istorijos filosofija // *Problemos*, Nr. 34.
- Williams C. R. *Toynbee*. Dinbych, 1980.
- Winetroun K. *After One is Dead. Arnold Toynbee as Prophet: Essays in Honour of Toynbee's Centennial*. New York, 1989.
- Zahn E. *Toynbee und das Problem der Geschichte: eine Auseinandersetzung mit dem Evolutionismus*. Köln, 1954.
- Шидер Т. Возможности и границы сравнительных методов в исторических науках // *Философия и методология истории*. Москва, 1977.
- Февр Л. От Шпенглера к Тойнби // Февр Л. *Бой за историю*. Москва, 1991.

9. Reinholdo Niebuhro (1892–1971) istorijos teologija

Reinholdas Niebuhras – buvęs teologijos profesorius Union seminarijoje Niujorke, žymus krikščioniškasis istorijos interpretatorius. Niebuhras parašė apie dvidešimt knygų. Istorijos raidą svarstė dviejose: *Žmogaus prigimtis ir likimas* (*The Nature and Destiny of Man*, 1941–1943) bei *Tikėjimas ir istorija. Krikščioniškojo ir šiuolaikinio požiūrio į istoriją palyginimas* (*Faith and History. A Comparison of Christian and Modern views of History*, 1949).

Ar galima krikščioniškoji istorijos filosofija?

Niebuhras sugrįžta prie Augustino žmogaus prigimties doktrinos. Aiškindamas istoriją, jis remiasi jo antropologija. Ką gali reikšti toks „šuoelis atgal“ dvidešimtajame amžiuje, po istorijos kaip pažangos (Kantas, Fichte, Hegelis, Marxas) ir naujai atgimusių ciklinių koncepcijų (Spengleris, Toynbee's) užgesimo?

Kokia šios naujos krikščioniškosios istoriosofijos vieta bendroje istorijos filosofijos tradicijoje?

Tarpulaikyje tarp Augustino ir Niebuhro krikščionybės ir istoriosofijos santykis yra painus. Oficiali tradicinė tomistinė (nuo XII amžiaus) tradicija istorijos problemoms skyrė mažai dėmesio. Tomas Akvinietis rėmėsi Aristotelium. Tai heleinistinė tradicija. Tuo tarpu istorijos idėja savo šaltinį rado ne graikiškoje, o žydiškoje tradicijoje. Kita vertus, pats krikščioniškasis požiūris į istoriją nėra refleksijos būdu kildinamas iš istorijos tyrimo. Jo šerdis glūdi pačiame tikėjime. Todėl, pastebi Dawsonas, „neegzistuoja jokios krikščioniškosios „istorijos filosofijos“ griežta to žodžio prasme. Yra tikrai krikščioniškoji istorija ir krikščioniškoji istori-



Reinholdas Niebuhras (1892–1971). 1928–1960 religijos filosofijos, vėliau – tai komosios krikščionybės bei etikos ir teologijos profesorius Union teologinėje seminarijoje.

jos teologija¹. Kita vertus, be jų, nebūtų galima pati krikščionybė. Nes krikščionybė, skirtingai nuo kitų (net nuo jai artimiausio islamo), yra vienintelė istorinė religija. Labai sunku, o kartais ir beveik neįmanoma išaiškinti krikščioniškąjį požiūrį į istoriją nekrikščioniui. Kad jį suprastum – būtina išpažinti krikščionybę. Paneigus dieviškąjį apreiškimą, atmetama ir krikščioniškoji istorijos teologija. „Net tie, kurie pasirengia teorijoje pripažinti dieviškojo apreiškimo principą, religinių tiesos pasireiškimą, – rašo Dawsonas, – vis dėlto sunkiai gali suprasti didžiuosius krikščionybės paradoksus“².

Antra vertus, XIX amžiaus istoriosofija (Fichte's, Schellingo, Hegelio koncepcijos) paveikė ne tik istorikus, bet ir teologus. Vokietijoje teologai, ypač liberaliojo protestantizmo šalininkai, perėmė idealistinės istoriosofijos atradimus ir rėmėsi jos argumentais teologiniais tikslais.

XX amžiuje situacija pasikeitė. Ir filosofinį idealizmą, ir liberalųjį protestantizmą išstūmė loginis pozityvizmas bei dialektinė Karlo Bartho (1886–1968) teologija. Kita vertus, krikščioniškasis požiūris į istoriją susipynė su įvairiausiomis istoriosofinėmis idėjomis. Sunku atskirti tikrąjį jos turinį nuo dviejų šimtmečių filosofinių interpretacijų įtakos. Todėl šiuolaikiniai ortodoksiniai krikščionybės teologai, tokie kaip K. S. Liuisas, abejoja pačia krikščioniškosios istorijos interpretacijos galimybe ir teigia, jog numanomas ryšys tarp krikščionybės ir istorizmo didžia dalimi yra iliuzija.

Niebuhras taip pat rašo, kad krikščioniškoji istorijos filosofija negalima. Krikščioniškojo tikėjimo istorijos prasme struktūrą, anot jo, nerandame jokioje empirinėje stebimų istorinių faktų analizėje. Tikėjimo patirtis peržengia žmogiškojo pažinimo ribas. „Apreiškimas“ suprantamas tik tikėjimu. Jis reikalauja atgailos patirties. Atgaila galima tik individuali, bet ne kolektyvinė. „Tampa visiškai aišku, kad nėra galima paprasčiausiai kalbėti apie krikščioniškąją istorijos filosofiją“³.

Niebuhras žengia dar toliau ir sako, kad ne tik krikščioniškoji istorijos filosofija, bet ir bet kokia istorijos filosofija yra negalima. Bet kuri filosofija tapatina istorijos formų įvairovę bei antinomijas su pernelyg paprastai suprantama schema.

Bet kuri schema prieštarauja tam, ką nori pasakyti Niebuhras. Krikščioniškoji istorijos teologija, anot jo, nėra supaprastintas istorijos konstruktas, bet, priešingai, ji pati suteikia prasmę ir gyvenimui, ir istorijai.

Niebuhro teologija ir istoriosofijos istorija

Knygoje *Tikėjimas ir istorija* savo istorijos raidos sampratą Niebuhras supriešina ir su klasikiniu graikų požiūriu į istoriją kaip gamtinį pasikartojimą, ir su šiuolaikine istorijos kaip linijinio progreso idėja.

Graikų požiūris į istoriją, anot Niebuhro, yra vakarietiška intelektualinė neistorinio dvasingumo sekant Rytų religijų mistika versija. Kaip ir Rytų religijos, antika

¹ Dawson Ch. The Christian View of History // *God, History and Historian. An Anthology of Modern Christian Views of History* / Ed. by C. T. McIntire. New York, 1977, p. 29.

² Ten pat, p. 30.

³ Niebuhr R. Faith and History // *Ideas of History*, vol. 1, New York, 1969, p. 256.

siekia išvengti egzistencinio sudėtingumo, laisvės reaguojant į besikeičiančias istorines situacijas. Antika transcenduoja istoriją – pereina į grynosios minties pasaulį. Istorija čia yra antrinės prasmės. Pati savaime ji nėra vertinga⁴.

Šiuolaikinis vakarietiškas požiūris, priešingai graikams, išvelgia istorijos prasmę unikaliuose žmogaus laisvės padariniuose. Modernus požiūris į istoriją, anot Niebuhro, yra sekuliarizuota žydų pranašų laikų istorijos samprata. Tai linijinė istorijos versija, sutapatinti istorijos raidą su žmogaus proto sąlygotų tikslų augimu. Tikslai suprantami įvairiai. Tai gali būti didėjanti galia gamtai, gerovė, demokratiškesni institutai ir t. t. Visus šiuos požiūrius jungia įsitikinimas, kad istorinė raida yra laisvės išraiška ir kad ši laisvė esanti racionali. Hegelio požiūris į istoriją kaip imanentiškos laisvės idėjos palaipsnį sklaidą subtiliau, anot Niebuhro, išreiškė tai, kuo tikėjo dauguma Vakarų istorijos teoretikų.

Krikščioniškasis požiūris, anot Niebuhro, grįžta prie egzistencinių detalių. Kita vertus, jis atsižvelgia į žmogaus laisvę istorijoje. Tačiau ją susieja su vertybėmis. Krikščioniškasis požiūris atsisako klaidingos išvados, kad imanoma iš esmės pakeisti žmogaus situaciją. Jis neigia utopinius istorijos projektus. Augant žmogaus galiai istorijoje, žmogui daugėja problemų, kyla sunkumų ribojant savo paties egoistinius troškimus⁵.

Krikščioniškas požiūris išvengia, Niebuhro manymu, naivaus progreso teorijos pasitikėjimo ateitimi. Realistiškai vertindamas žmogaus prigimtį, jis mato, jog blogis istorijoje nėra atsitiktinis ir laikinas. Blogis glūdi pačioje žmogaus situacijoje, jo pirmapradėje nuodėmėje, netgi jo laisvėje. Niebuhras tvirtina, jog visi žmonės nuolat yra linę akivaizdžiai save vertinti aukščiau negu kitus, susirūpinę savo pačių interesais, o ne koku nors „objektyviu požiūriu“. Žmogaus polinkis į nuodėmę – tai jo nuolatinis noras sukilti prieš Dievą, tai išdidumo nuodėmė, skatinanti save paversti „klaidingu prasmės centru“. Jeigu laisvė skatina nuodėmingą savęs pervertinimą, tai nėra ko tikėtis, sako Niebuhras, kad laisvės ir galios augimas taps istorijos progreso prielaida.

Niebuhras neprieštarauja Hegeliui, teigusiam, kad istorija yra laisvės idėjos sklaidos istorija. Jis tik neigia racionalių Hegelio valstybės gyventojų bet koki moralinį pranašumą. Jokia epocha, valstybė ar tauta nesančios išskirtinės. Istorija – tai pasakojimas apie Dievo varžybas su visa žmonija, nuolatinė jo kova su žmogaus polinkiu į laisvės teikiamus paklydimus.

Apie Apvaizdos pasireiškimą istorijoje rašė ir Vico, ir Hegelis, ir Toynbee's. Kuo skiriasi Niebuhro koncepcija? Kaip pastebi Williamas H. Drayus, Niebuhro Apvaizda nedalyvauja pačiame istorijos procese taip, kaip jame dalyvauja Hegelio *protas*. Kitaip nei Hegelio dialektikoje Niebuhro koncepcijoje įtampa tarp Apvaizdos ir žmogaus laisvės nuopuolio nėra dinamiška. Apvaizda riboja žmogaus laisvės galią, bet tai nėra sintezė, pakylėjanti istoriją į aukštesnę pakopą. Ribojanti Apvaizdos galia nurodo ne tai, kokia kryptimi juda istorija, o tik tai, kad istorija niekad nieko nepasiekia⁶.

Tačiau, kaip ir Hegelis, Niebuhras pastebi, jog Apvaizdos dialektika istorijoje yra ironiška. Ironija kylanti iš kontrasto tarp tautos pretenzijų ir jos realių pasiekimų.

⁴ Žr. Niebuhr R. *Faith and History*. New York, 1949, p. 64.

⁵ Ten pat, p. 98.

⁶ Dray W. *Philosophy of History*. Englewood Cliffs. N. J., 1964, p. 102.

Galingų žmonių tauta realybėje gali pasirodyti silpna. Istorijos ironija reikšis tada, jeigu silpnumas kils iš pretenzijų galiai. Išmintingas žmogus, kuris elgiasi kvailai, atrodys ironiškai. Bet tik tada, jei jo kvailumas kils iš pretenzijų išminčiai. Niebuhras istorijos ironijos apraiška laiko faktą, kad Jėzus buvo nukryžiuotas gryniausios religijos atstovų esant geriausiai teisinei sistemai.

Tačiau istorija, anot Niebuhro, niekada tiksliai ir aiškiai neliudija Apvaizdos įsikimo. Istorija visada yra tik potencialiai ir laikinai prasminga. Blogis ir nuopuolis joje iki galo niekada neišnyksta. Kadangi Apvaizda pati istorijoje nedalyvaujanti, ji moraliniam poveikiui naudoja pačios istorijos priemones. Šios priemonės yra susijusios su moraliai irelevantišku galios faktoriumi. Neteisingos tautos nubaudžiamos tik tada, kai joms gali pasipriešinti pakankama galia. Socialinės dorybės istorijoje, Niebuhro pastebėjimu, nebūtinai atlyginamos. Ir krikščioniška meilė, pastebi Niebuhras kaip politinis realistas, negali pakeisti istorijos. Reikšminga tai, kad pats Kristus patyręs istorinį pralaimėjimą. Galia gali siekti moralaus tikslo, tačiau kovojant prieš blogį kenčia nekaltieji, ir taip tampa nebeaiški moralinė istorijos prasmė. Netgi Dieviškoji malonė nepadeda pilnai įveikti žmogaus istorijos egzistencinių prieštaravimų. Žydų pranašai tikėjosi „tobulesnio ir pilnesnio Dievo atpildo“ būsimaisiais mesianistiniais amžiais, kai istorijos dviprasmybės pagaliau bus išspręstos. Niebuhras laiko šį požiūrį progreso teorijos geneze. Marksistinėje koncepcijoje ši mesianistinių šuolių simbolizuoja beklasės visuomenės įvaizdis, o Senajame Testamente – Liūto, gulinčio su avinėliu, simbolis.

Niebuhro teigimu, Naujojo Testamento figūra Antikristas, pasireiškiantis istorijos pabaigoje, paneigia ne tik progresyvų utopizmą, bet ir mesianistinę viltį. Antikristas simbolizuoja krikščionišką tikėjimą, kad istorija kaip visuma, nepaisant dalinių atsinaujinimų, iki pat galo išliks dviprasme. Laukiama, kad aiškiausios blogio formos pasireikš istorijos pabaigoje. Tačiau tai nereikš Dievo pralaimėjimo, nes pagrindiniai dalykai – Paskutinysis Teismas ir Visuotinis Prisikėlimas – vyks už istorijos ribų.

Krikščioniškasis požiūris į istoriją, anot Niebuhro, prieštarauja paviršutiniškai prielaidai, kad blogio problema istorijoje galutinai gali būti išspręsta ir žmogus pats pasieks tobulumą. Kita vertus, Dieviškoji malonė yra „įtraukta į istorinį likimą“, ir žmogus niekada neatsiduria už dieviškosios malonės ribų. Prigimtinės nuodėmės samprata įgalino Niebuhrą pranašauti tolimesnį istorijos vyksmą (ko nedarė Hegelis, o Toynbee's dvejojo).

Istorijos prasmės problema

Čia spausdinamoje ištraukoje iš knygos *Žmogaus prigimtis ir likimas* Niebuhras svarsto istorijos prasmės problemą. Ji kyla kiekvieną kartą, kai keliamas klausimas, kas slypi už atsitiktinių įvykių chaoso. Kiekviena istoriosofinė conceptualinė schema, sujungdama istorinius įvykius vienu principu, kartu pagrindžia ir jos prasmę. Išsilaisvinus iš filosofinių monistinių schemų slėgio atsiranda galimybė istoriją pamatyti iš daugelio perspektyvų. Istorija tarsi sutrūkinėja. Jos niekas nesieja į visu-

mā. Istorijos prasmė tampa problema. Niebuhras pastebi, kad Oswaldo Spenglerio ir Arnoldo Toynbee'o pliuralistinės istorijos interpretacijos irgi negali išvengti klausimo apie visuotinę istorijos prasmę.

Krikščioniškoji religija, anot Niebuhr'o, visapusiškai įvertina beprasmybės grėsmę, kurios šaltinis – laisva sugedusi žmogaus prigimtis. Argi stiprūs žmonės ir tautos nelaiko savo pačių valios teisės šaltiniu, o savo pačių interesų – teisingumo kriterijumi? Ar yra kažkas istorijoje, kas įveiktų šį sukilimą prieš moralinį gyvenimo turinį? Ar yra pakankamai didelė meilė, kuri suteiktų prasmę nekaltoms istorijos žiaurumų aukoms?

Pasak Niebuhr'o, to klausdavo Senojo Testamento pranašai; atsakymo į šiuos klausimus ieško ir krikščionybė. Atsakymo į šį klausimą negalima surasti siejant istorijos faktus gamtiniu ar loginiu priežastingumu. Moksliskai aiškinant istoriją, jos prasmė neatsiskleidžia. Pats Niebuhras nemano, kad istorija neturi prasmės. Istorija – tai drama, o ne modelis, kurio ryšius būtų galima racionaliai nustatyti. Istorijos prasmės samprata taip pat negalinti būti detalios istorinių įvykių analizės rezultatas. Istorijos vienybę, anot jo, gali aptikti tik tikėjimas. Istorijos drama, Niebuhr'o pastebėjimu, tai gėrio ir blogio kovos drama. Kita vertus, tai nuolatinio žmonių sukilimo prieš Dievą drama.

Nuolatinį žmonių sukilimą prieš Dievą įveikianti dieviškoji meilė. Dievas teisia, bet kartu ir prisiima žmonių nuodėmes bei blogį sau. Istorija tampanti nepabaigiamu atsinaujinimo ir atgimimo galimybių karalyste. Blogio grandinė nėra neišvengiamas istorijos likimas. Tik dieviškasis atlaidumas, teigia Niebuhras, gali įveikti žmonių istorijos sąmyšį ir padaryti istorijos dramą prasminga.

Niebuhr'o manymu, krikščioniškoji istorijos teologija turi būti atskirta nuo tų kultūrų, kurios neigia istorijos prasmę, ieškodamos transcendentinio tiesos šaltinio (klasikinės Vakarų pasaulio ir Rytų kultūros). Krikščioniškoji teologija, priešingai, teigianti, kad būtent istorijoje, o ne atsiskyrimo nuo jos atsiskleidžianti dieviškoji galia ir istorijos prasmė.

Kita vertus, Niebuhras atskiria krikščioniškąją teologiją ir nuo senovės bei modernių istorijos prasmės koncepcijų, kurios suteikia istorijai stabmeldišką pranašystę (senujų Egipto, Babilono, Persijos religijų). Sekuliarizuotos stabmeldystės versijos pasireiškia taip pat šiuolaikinių kai kurių valstybių (pavyzdžiui, Vokietijos, Rusijos, Amerikos ir kt.) pretenzijoje pasiskelbti save istorijos prasmės centru. Net amerikiečių manymą, kad jie atlieka demokratijos išsaugojimo misiją, nes Europoje ši tradicija pradėjusi sekti, Niebuhras įvertino kaip stabmeldišką istorijos interpretaciją – puikybės nuodėmę. Puikybės nuodėmė – tai „žmogaus širdies polinkis spręsti žmogaus egzistencijos dviprasmybės problemą neigiant žmogaus baigtinumą. Nuodėmė ypač ryški žmonijos kolektyviniame gyvenime, nes tautos, imperijos ir kultūros pasiekia regimą nemirtingumą, galią ir didybę, kuri skatina pamiršti, jog jos priklauso mirtingųjų tėkmei“⁷.

Kaip įveikti istorinį reliatyvizmą, jei istorija – tai kintamumas ir tėkmė?

Niebuhras, formuluodamas istorinio reliatyvumo problemą, kelia klausimą, kaip žmogus, tauta ar kultūra kintančioje istorijos tėkmėje gali pasiekti pakankamai aukš-

⁷ Niebuhr R. Faith and History // *Ideas of History*, vol. 1, New York, 1969, p. 249.

tą išminties ir nesuinteresuotumo laipsnį ir sustruktūrinti istorinius įvykius, atsiri-
bodami nuo istorijos prasmės, kurią formuoja atsitiktiniai klasės, tautos ar stebėto-
jo gyvenamojo laikotarpio periodo interesai.

Niebuhras nesutinka su trim galimais istorinio reliatyvizmo problemos sprendi-
mais – Dilthey'aus, Karlo Mannheimo (1893–1947) ir amerikiečių filosofo Maurice
Mandelbaumo. Dilthey'us suradęs išsigelbėjimą nuo istorinio skepticizmo priimda-
mas prielaidą, kad bendras dalyvavimas „objektyvioje dvasioje“ leidžia istorinio fe-
nomeno stebėtojui išvelgti stebimų įvykių panašumus, transcenduojant atsitiktiniu-
mus, į kuriuos ir stebėtojai, ir stebimieji yra įtraukti. Mannheimo istorinio reliatyvu-
mo problemos sprendimą paveikė šiuolaikinio žmogaus pasitikėjimas mokslu. Tai
tikėjimas, kad įmanoma sukurti „žinojimo sociologiją“, kuri išstobulins istorinį paži-
nimą, atmesdama asmenų, klasių, interesų, perspektyvų įtaką tol, kol bus pasiekta
tiesa. Mandelbaumas bando išvengti istorinio reliatyvizmo, akcentuodamas pačius
faktus ir minimizuodamas jų vertinimą. Niebuhras mano, jog visi trys autoriai istori-
nio reliatyvizmo problemą sprendė „per lengvai“. Niebuhro kontraargumentas: „nė-
ra, trumpai tariant, jokio galutinio istorinio reliatyvizmo problemos sprendimo“⁸.

Kadangi žmonės, individai ir kolektyvai patys egzistuoja istorinio laiko tėkmėje,
jie gali pamatyti šią tėkmę tik tam tikru aspektu. Šis žvilgsnis į istoriją gali sumažėti
ar padidėti priklausomai nuo vaizduotės, išvalgų ar bešališkumo. Bet niekas negali
pamatyti istorijos visai adekvačiai, kartoja Niebuhras nuo Dilthey'aus ir Nietzsche's
laikų jau vos ne tautologija tapusią klasikinę istorizmo prielaidą. Niebuhrui tai yra
žmogaus situacijos dviprasmiškumo paliudijimas. Noras šio dviprasmiškumo išvengti
– prigimtinė nuodėmė, nenoras pripažinti savo ribotumą.

Krikščioniškoji teologija papasakoja vieną visas dalines istorijos struktūras susie-
jančią pasaulio istoriją. Taip ją įprasmina. Niebuhras mano, kad bet kokia didžiulė
prasmės struktūra, susiejanti įvykius į tam tikrą modelį, pagrįsta tikėjimu, o ne mokslu.
Skirtumai tarp prasmės struktūrų nesą skirtumai tarp racionalumo ir iracionalumo.
„Tariamai racionali prasmės schema gali būti iracionali ta prasme, kad implicitiškas ir
nepripažintas prasmės centras bei šaltinis gali būti neadekvati paaiškinant kiekvie-
ną žmonių egzistencijos dimensiją ir kiekvieną jos problemą. Tariamai „iracionali“
prasmės schema gali būti racionali ta prasme, kad ji pripažįsta prasmės centrą bei
šaltinį už racionalaus supratimo ribų, dalinai dėl to, kad ji „racionaliai“ pajunta pras-
mės centrų bei šaltinių neadekvatų bei stabmeldišką pobūdį“⁹.

⁸ Ten pat, p. 252.

⁹ Ten pat, p. 253.

Reinholdas Niebuhras

Žmogaus prigimtis ir likimas

Istorijos įvairovė ir vienybė

Siekiant suprasti istorijos prasmę krikščioniškojo tikėjimo požiūriu, būtina atsižvelgti į tris aspektus: 1) jos dalinį pasireiškimą ir išsipildymą kylant ir smunkant civilizacijoms, 2) individų gyvenimą, 3) istoriją kaip visumą. Aptariant šiuos aspektus, paaiškėja, kad žvilgsnis „iš aukščiau“ yra būtinas, nors, svarstant pirmuosius du, jis ir negali būti vienintelis. Apžvelgiant istoriją kaip visumą, šalia kitų klausimų ima domiuoti jos tikslo problema.

1. Kultūrų ir civilizacijų pakilimas bei nuosmukis

Istorija apima daug darinių (achievements) ir struktūrų, kurie „kažkada buvo ir liovėsi būti“. Imperijų bei civilizacijų pakilimai bei nuosmukiai yra akivaizdžiausi istorijos pliuralizmo pavyzdžiai. Tačiau ne jie vieni išreiškia šį istorijos aspektą. Istorijos pliuralizmas lygiai taip pat iliustruoja kurios nors civilizacijos vyriausybių ar oligarchijų pakilimas ir nuosmukis, atskirų kultūrinių tradicijų, žymių šeimų, įvairiausių laisvų asociacijų ar dar smulkesnių istorinių junginių augimas ir smukimas.

Žvilgsnis „iš aukščiau“ pirmiausia, nors ir ne iki galo, išskiria šio gyvenimo ir mirties pasikartojimų reginio prasmę. Kiekviena istorinė konfigūracija gali būti laikoma sudedamąja prasmės dalimi, nors jos santykis su visu istorijos procesu yra minimalus ir neįžvelgiamas.

Paskutiniaisiais metais naują impulsą pliuralistiškai interpretuoti istoriją suteikė Oswaldo Spenglerio ir ką tik pasirodę Arnoldo Toynbee'o monumentalūs civilizacijų pakilimo ir žlugimo tyrimai. Tokio pobūdžio pliuralistinės interpretacijos atitinka Ranke's principus – jo koncepcijoje visi laikini įvykiai vienodai nutolę nuo amžinybės. Bet istorinis pliuralizmas irgi neišvengia klausimo apie visuotinę prasmę (comprehensive meaning). Jis bando įžvelgti tam tikras sąsajas įvairių civilizacijų pakilimuose ir nuosmukiuose. Spengleris tiki, kad vienintelis prasmės raktas, paaiškinantis įvairių kultūrų augimą ir nuosmukį, yra gamtos procesai. Jie nesuteikia istorijai vienybės, bet susieja bendru likimu skirtingas ir nepalyginamas civilizacijas. Šį bendrą likimą valdo gamtos dėsniai. Visos civilizacijos praeina amžius, analogiškus pavasario, vasaros, rudens ir žiemos ciklams – todėl galima teigti, jog istoriniai organizmai čia sutapatunami su gamtiniais. Taip istorinė laisvė tampa visiškai iliuzinė arba visiškai pajungta gamtai. Negalima paneigti, kad kildinant istorijos laisvę iš gamtinio būtinumo, istorijos likimą visada iš dalies nulemia gyvybingumas ir nuopuolis tų gamtos faktorių, kurie paremia bet kurį istorijos pasiekimą. Istorijos ir kultūros gali „pasenti“ ir neatlaikyti pavojų, kuriuos jos būtų įveikusios jaunystėje.

Tačiau, kaip nurodo Toynbee's, civilizacijos žlunga ne tik senatviškai nusilpusios. Jos išnyksta, nes suklysta, susidūrusios su naujais istorijos iššūkiais ir sunkumais. Kiekviena civilizacija prieš išnykdamą padaro lemtingą klaidą. Tačiau šias

klaidas nulemia ne gamtinis būtinumas. Skirtingai nei individualus gyvenimas, kolektyviniai ir socialiniai istorijos organizmai iš principo gali būti nuolatos atgaivinami nauju gyvenimu ir jėga. To siekdami, jie nuolatos turi prisitaikyti prie naujų gyvenimo situacijų. Jei galiausiai jie nesugeba to padaryti – tai jų likimas. Tačiau priveda prie to jų laisvė, o ne gamtinis būtinumas¹.

Civilizacijos kartais žlunga todėl, kad, pajutusias savo jėgą, išdidžiai siekia išsiplėsti už žmoniškų galimybių ribos. Kartais oligarchija, kuri atliko instrumentinį vaidmenį organizuojant visuomenę, tampa represyvia ir sugriauna tai, ką buvo sukūrusi. Kartais buvusi strategija ir taktika yra klaidingai taikomos naujoms situacijoms ir problemoms, kurioms jos nėra tinkamos. Ši klaida – tai intelektualinio išdidumo apraiška, atsitiktinius istorijos faktorius paverčianti netikrais absoliutais. Civilizacijos kartais žlunga todėl, kad jas apgauna „atsiribojimo“ (detachment) filosofijos. Jų dvasiniai lyderiai neapgalvotai pabėga į iliuzinę viršistorinę ramybės ir pusiausvyros karalystę ir išduoda savo pareigas istorijai².

Šiuolaikinė techninė civilizacija gali žlugti, nes ji garbina techninę pažangą kaip aukščiausiąjį gėrį. Viena techniškiosios visuomenės dalis gali panaudoti techniką destrukcijai, tuo išliedama savo įtūžį prieš kitą visuomenės dalį. Laikydama technikos amžiaus suteiktą pertekliaus patogumus aukščiausiuoju gėriu, ši visuomenės dalis tapo gležna.

Išsamiai įvertindami įvairias nuopuolio ir žlugimo priežasčių galimybes, suprasime, jog tik pakartojame įvairias žmoniškiosios nuodėmės apraiškas. Nuodėmės būna dvejopos – juslingumo ir puikybės. Pirmosios neigia laisvę istorijoje ir gražina žmones į gamtinį neatsakingumą. O kitos pervertina žmogaus laisvę. Žmonės siekia sukurti istoriją, pretenzingai nepaisydami asmenybės, individo, kolektyvo, kultūrų ar civilizacijų atsitiktinumo bei ribotumo. Tai imperializmo nuodėmė. Be to, siekdami atskirti žmonių laisvę nuo istorijos, jie pasiduoda mistinio kitapusiškumo nuodėmei. Taip žmogaus dvasia nebesijaučia už istoriją atsakinga – ji siekia nuo jos išsilaisvinti.

Visos šios įvairios istorijos nuopuolio ir destrukcijos formos turi vieną bendrą bruožą. Tai ne tik biologinė mirtis. Augustino posakis „Mes nusidedame ne todėl, kad esame mirtingi, bet esame mirtingi todėl, kad nusidedame“ gal ne visai teisingas individualiam gyvenimui vertinti. Individo egzistencija yra įsisaiknijusi natūralioje organizmo priklausomybėje nuo jo baigtinumo sąlygų. Bet jis labai tinka nusakyti civilizacijų mirčiai: „jos miršta, nes nusideda“. Toje pačioje laisvėje, iš kurios jos semiasi kūrybingumo, glūdi ir jų paklydimai bei klaidos. Klystame ne vien nežinodami. Klaidos kyla iš „tuščios vaizduotės“ nuodėmės.

¹ Svarbus Toynbee'o nuopelnas – tragiškų likimo elementų istorijoje išvalga. Spengleris mato tik organinį augimą ir istorinių organizmų nuopuolį. Cf. *The Study of History*, vol. IV; ypač 260 ff. Toynbee's bereikalingai pabrėžia mažumos vaidmenį kūrybingame periode ir jos degeneraciją į tik prievarta išsilaikančią „dominuojančią mažumą“ nuopuolio metu. Be abejo, tokios mažumos yra visuose socialiniuose ir politiniuose organizme. Kadangi jos sudaro tą visuomenės dalį, kurioje valia susijungia su protu, jos iš dalies atsakingos už padarytas klaidas sprendžiant ar veikiant, kai tai sukelia nuosmukį bei nuopuolį. Tačiau nuopuolio priežasčių yra daug. Ar galima šiuolaikinės Prancūzijos nuosmukį paaikškinti tik atskiros mažumos klaidomis. Ar istorija nenurodo daug sudėtingesnių tokio žlugimo ištakų?

² Taip netinkamai valdė Markas Aurelijus Romos smukimo metu. Reikšminga tai, jog „švenčiausias“ Romos imperatorius, paveiktas stoikų idealizmo, laikisio *apatijų* aukščiausiu gėriu, nors ir nepradėjo Romos nuopuolio, bet jį pagreitino. Lygiai taip prisideda prie Vakarų civilizacijos nuopuolio kai kurios šiuolaikinės „krikščioniškojo idealizmo“ atmainos. Jos svajoja apie Dievo karalystę, kuri visiškai nesisieja su tragiškais istorijos faktais bei problemomis. Mūsų problemų priežastys yra kur kas gilesnės. Tačiau šiuolaikinis „idealizmas“ jas dar labiau apsinkino.

Tačiau klaidinga būtų įvairiausių pasaulio kultūrų ir civilizacijų istoriją peržvelgti tik jų nuopuolio aspektu. Galiausiai jos žūsta, bet jos taip pat ir gyvena. Jų gyvenimai liudija istorijos kūrybingumą, net jei mirtis – nuodėmė. Dieviškąją providenciją patvirtina didžiulė istorinių organizmų įvairovė, žmogaus galimybių išsivystymo turtingumas, kultūros ir socialinių formų gausybė. Lygiai taip šie dariniai išnyksta, pateisindami amžinąjį nuosprendį, – tai įrodo, kad jam negalima nebaudžiamai prieštarauti.

Silpnos ir jaunos civilizacijos prasimušė savo kelią istorijoje, nepaisydamos visų gyvenimo pavojų. Tuo jos apreiškė Dievo valią, kuris „pasirinko... ko nėra, kad niekais paverstų tai, kas laikoma kažin kuo“³. Kai jos pasiekia šlovę, o blogio dezintegracija jau akivaizdi, bet kuriam laikui atidėta, – jų likimas atskleidžia Dieviškosios malonės „ilgas kančias“. Nors Dievo sprendimai negali būti paskubinti, atgailos galimybių ir pasitraukimo iš blogio kelių yra daug. Civilizacijos ir kultūros, pasinaudodamos šiomis atsinaujinimo galimybėmis, gali neapibrėžtai pratęsti savo gyvenimą. Tačiau paprastai jos padaro lemtingą klaidą, net ištiesa lemtingų klaidų virtinę. Tada jos žūsta, ir ši destrukcija pateisina Dieviškąją didybę⁴.

Po tokių įvairiausių imperijų lemties numatymų, paprastai kartojasi frazė: „Ir tada jie sužino, jog Aš – jų Viešpats Dievas“.

Nėra paprasta atskirti civilizacijų kūrybingumo ir nuopuolio periodus, kadangi kiekvienoje civilizacijoje, kultūroje, kiekvienoje imperijoje ar tautoje pasireiškia destruktivūs elementai jų kūrybingaisiais periodais. Lygiai taip nuopuolio metu išlieka kūrybinių elementų. Tačiau vienais amžiais vyrauja kūrybiškumas, kitais – sugedimas ir destrukcija.

Peržvelgiant visą istoriją tik kūrybingojo periodo požiūriu, ji klaidingai suprantama, nes sutapatinama tik su atskiro amžiaus bei atskiros kultūros tiesa. Jei visa istorija bus pervertinta nuopuolio periodo kriterijais – jai gresia beprasmybė. Čia istorijos eiga bus klaidingai sutapatinta su šios civilizacijos likimu. Tik „tikėjimas“ gali suteikti civilizacijų pakilimams ir nuopuoliams prasmę, nes jis peržvelgs jas pakilusiu virš istorijos amžinybės žvilgsniu. Be tikėjimo – tik savo jėgomis – žmogus to neįstengia padaryti. Tikėjimo požiūriu istorija yra prasminga, net jei nebūtų įmanoma surasti jokios vienybės jos proceso trukmėje. Ji prasminga, nes amžini principai pateisina gyvenimą, kai jis nugali mirtį kylant civilizacijoms, bei mirtį, kai ji numalšina individų gyvenimą.

2. Individas ir istorija

Individo įsipareigojimas istorijos procesui kyla iš jo dvejojo santykio su istorija. Jo kūrybingumas pasireiškia kuriant, išlaikant ir tobulinant istorines visuomenes. Todėl santykyje su istorija jis suranda savo gyvenimo prasmę. Tačiau laisvė, iš kurios kyla jo kūrybingumas, peržengia visus bendruomeninius įsipareigojimus ir net pačią istoriją. Kiekvienas individas, ieškodamas savo gyvenimo prasmės patvirtinimų už fragmentiškų prasmės įsikūnijimų jo gyvenimo ir mirties trukmėje, suranda tiesioginį santykį su

³ 1 Kor 1:28.

⁴ Čia turime prisiminti pranašystes apie imperijų pakilimą ir nuopuolį bei įsitikinimą, jog jų destrukcija pateisina Dieviškąją didybę, kuri priešinasi klaidingos didybės pretenzijoms. Cf. E. Ezekelio pranašystė 28:17–18.

17 „Tavo širdis didžiavosi tuo grožiu, ir dėl savo grožio tu nustojai savo išminties; aš numečiau tave žemėn; aš padaviau tave karaliams, kad jie prisistotintų tavimi savo akis“.

18 „Dėl savo neteisybių daugybės, dėl savo prekiavimo neteisybės tu sutepei savo šventovę; taigi aš pažadinsiu iš tavęs ugnį, kuri suės tave, ir aš pavirsiu tave pelenais žemėje visų tave matančių akivaizdoje“.

amžinybe. Individualaus gyvenimo pabaiga jam yra istorijos pabaiga, ir kiekvienas individas yra Mozė, mirštantis nepasiekęs pažadėtos žemės. Bet kiekvienas individas yra netiesiogiai susijęs su amžinybe. Iš tiesų, jausdamas istorinę atsakomybę, jis privalo išsipildymo problemą apžvelgti galutinio arba aukščiausiojo „tikslu“ požiūriu⁵.

Jeigu visiškai suprasti individo gyvenimo išsipildymą amžinybėje galima tik „iš aukščiau“, tada dingsta socialinė bei istorinė jo gyvenimo prasmė. Individo gyvenimas tampa savaiminiu tikslu. Tokia nuostata išplaukia iš mistinių išsipildymo doktrinų, taip pat iš daugelio ortodoksinio protestantizmo eschatologijos versijų. Jos įžvelgia istorijos tikslą tik aukščiau pačios istorijos, ir biblijinę „tikslu“ idėja čia neaiški⁶.

Kita vertus, šiuolaikiniai protestantai, kai jie polemizuoja su šiomis krikščioniškomis (o kartais – nekrikščioniškomis) „kitapusiškumo“ formomis, irgi klysta, bandydami surasti gyvenimo prasmę pačiame istorijos procese. Taip jie ne tik užtemdo istoriją, transcenduojančią individualią laisvę, bet kartu neigia istorijos proceso baigtinumą. Pačios paprasčiausios socialinio ir istorinio gyvenimo interpretacijos skatina individą įprasminti savo gyvenimą visuomenėje. Ribotus individo interesus bei silpnumą gali kompensuoti ir įprasminti visuomeninio gyvenimo užmojis bei didinga galia. Santykinis visuomenės nemirtingumas gali kompensuoti trumpą individo gyvenimą. Tačiau kiekvienas individas, likdamas menkesnius už visuomenę, visgi yra kažkas daug daugiau negu ji. Jis gyvena trumpiau už visuomenę, tačiau jo prisiminimai ir viltys siekia plačiau. Visuomenė žino tik savo pačios pradžią, tačiau individas žino ir iki jo buvusių civilizacijų pakilimus ir nuosmukius. Visuomenė tikisi istorijos pergalių ir bijo pralaimėjimų. O individas turi aukštesnę tikslą. Jeigu tautos priima šį aukštesnį apsisprendimą, jos daro tai per jautrių individų sąmonę ir protą. Visuomenės brolybė sudaro galimybę individui etiškai veikti. Tačiau visuomenė ne tik realizuoja individo gyvenimą, bet jį ir frustruoja. Jos kolektyvinis egoizmas įžeidžia individo sąžinę, jos institucinės neteisybės paneigia jo teisingumo idealą. Pasiectą brolybę riboja etiniai bei geografiniai parametrai. Trumpai tariant, istorinės bendruomenės yra daug giliau įtrauktos į gamtą ir laiko pabaigą.

Rafinuotesnės socialinės bei istorinės išpirkimo koncepcijos įkalbinėja individą įprasminti savo gyvenimą ir kompensuoti jo trumpumą, susiejant jį ne su atskira istorine visuomene, bet su pačiu istorijos procesu⁷.

Jau aptarėme, kodėl istorijos negalima laikyti išsigelbėjimu ir kodėl viltis, jog istorijos procese tinkamai išsipildys ir pakankamai įsiprasmins individo gyvenimas, tesukelia patetišką nusivylimą. Iliustruojant ir reziumuojant šią problemą, pakanka įsivaizduoti save

⁵ Ezros Apokalipsė (ketvirtoji) glaustai apibūdina individo gyvenimą: „Bet jeigu Tu, o Dieve, pasiruošęs palaiminti tuos, kurie išgyvens iki galo, tai ką darys mūsų protėviai ar mes patys, ar mūsų palikuonys“ (5:41). Arba vėl: „Kas mums iš to, kad amžinybė yra pažadėta, jeigu mes darome darbus, teikiančius mirtį? Kas mums iš to, kad išpranašauta nežūstanti viltis, jei mes taip liūdnam atiduoti tuštumai“ (7:119:120).

⁶ Reformacijos teologija menkai supranta biblijinę tikslo koncepciją. Šiuolaikinė Bartho eschatologija ištaiso šį trūkumą. Ji skiria mažai dėmesio galimai istorijos kaip trukmės (kontinuumo) prasmei ir kalba apie eschatologiją amžinybės, apimančios kiekvieną laiko momentą, terminais.

⁷ Aštuonioliktajame amžiuje amžinybę pakeitė „palikuonys“. Tą laikmetį tyrinęjantis istorikas apie tai rašo: „Meilę Dievui jie pakeitė meile žmonijai, svetimos kaltės išpirkimą – žmogaus tobulėjimo pastanga, nemirtingumo viltį kitame pasaulyje – viltimi gyventi būsimų kartų atmintyje. Mintis apie palikuonis sukėlė aštuoniolikto šimtmečio filosofų ir revoliucinių lyderių gilų emocinį, iš esmės religinį palikimą“ (Carl I. Becker, p. 130). Šio kreipimosi į palikuonis grynai religinį pobūdį tobulai išsakė Didro: „O palikuonys! Šventi ir palaiminti! Išnaudojamųjų ir nelaimingųjų gynėjai! Jūs, kurie esate teisingi, jūs, kurie esate nesugadinti, jūs, kurie esate guodžiantai ir tikra idėja, neapleiskite manęs. Palikuonys reiškia filosofui tai, ką tikinčiajam – kitas pasaulis“.

vietoje palikuonių, į kuriuos kreipiasi aštuonioliktasis amžius. Pastebėsime, jog negalime savęs laikyti nei prispaustųjų gynėjais, nei „šventaisiais“ – vertais ar gebančiais būti teisėjais bei išpirkėjais prieš mus išėjusiųjų. Be to, mes taip užimti ir giliai nuklimpę į savo pačių sudėtingas problemas, kad mes ir nesame nei linke, nei verti pavaduoti Dievą.

Tačiau šiek tiek tiesos šiuose paprasčiausiuose kreipimuose į istoriją kaip gyvenimo įprasminimą visgi yra, nes gyvenimo prasmė iš dalies susijusi su žmogaus įsijungimu į istorinius tikslus bei priedermes.

Naujasis testamentas sprendžia individo problemą amžinybės, kuri yra „aukščiau“, ir amžinybės istorijos pabaigoje aspektu. „Bendro prisikėlimo“ idėja, teigianti, jog tie, kurie mirė iki istorijos išsipildymo, sugražinami dalyvauti galutiniame triumfe, pateisina ir individualaus gyvenimo vertę, be kurio istorija išsipildytų ne iki galo. Taip pat pateisina visą istorijos eigos prasmę, be kurios individo gyvenimas negali įsprasminti istorijos pabaigoje.

Kūno prisikėlimo simbolis, net be bendro prisikėlimo koncepcijos, yra labiau individualus ir labiau socialus numanomomis reikšmėmis negu alternatyvi sielos nemirtingumo idėja. Jis individualesnis, nes tvirtina amžiną prasmę ne kažkokiam beasmeniam intelektui, kuris realiai nesusijęs su asmenybe, bet kūniškai asmenybei. Asmenybė, viena vertus, yra ribota, todėl ji nerami ir nesaugi. Tačiau, kita vertus, ji sugeba prisiliesti prie amžinybės horizontų. Prisikėlimo viltis teigia, kad galiausiai baigtinumas bus išlaisvintas nuo nerimo ir asmenybė pažins save taip, kaip ji ir gali būti pažinta.

Prisikėlimo idėja yra labiau sociali, nes istoriniai žmogaus egzistavimo dariniai – kultūros ir civilizacijos, imperijos ir tautos, galiausiai visas istorijos procesas yra produktas įtampos tarp gamtinių sąlygų ir laisvės, kuri transcenduoja gamtą. Prisikėlimo idėja suponuoja, kad istorijos įvairovė suteikia jėgų žmonių pastangoms išlaikyti civilizacijas ir siekti gėrio istorijoje ieškant jos prasmės, nepaverčiant jos beprasme tėkme, nesurasiančia atsako amžinybėje⁸.

Nei utopinė, nei grynai kitapusiška išsipildymo koncepcija visiškai neatskleidžia paradoksalaus individo santykio su istorija. Individas susiduria su amžinybe kiekvienu momentu ir kiekvienu savo gyvenimo veiksmu. Mirdamas jis susiduria su istorijos pabaiga. Jo laisvė svarbesnė už bet kuriuos socialinius darinius. Net aukščiausi istorijos pasiekimai neužpildo jo dvasios; nei labiausiai neabejotinos istorijos teismo sankcijos, nei istorinio pasmerkimo grėsmė nepalengvins jo sąžinės. Kita vertus, individo gyvenimas yra prasmingas tik organiškai susietas su istorinėmis bendruomenėmis, jų uždaviniais ir prievolėmis.

3. Istorijos vienybė

Gyvenimo prasmės ryšys su tėvyste yra patogus mikrokosminis šių dviejų individualaus gyvenimo dimensijų pavyzdys. Joks tėvas visiškai neįprasmina savo gyvenimo vien tik savo santykyje su vaikais. Daugybė prasmės aspektų santykinai nesisieja atskirti nuo tėvystės. Vaikų gyvenimas turi „pateisinti“ tėvus. Taip ateitis padaro vaikus įkaitais. Tėvų gyvenimo įprasminimas priklauso nuo jų vaikų charakterio atsiskleidimo. Todėl dabartis turi laukti galutinio ateities išsipildymo.

⁸ Reikšminga tai, kad radikalios sekto dažnai pripažino prisikėlimo idėjos tinkamumą ir prasmę, polemizuodamos su pernelyg individualistine ortodoksine krikščionyste. Cf. ypač XVII amžiaus levelerių lyderio Richardo Overtono „Žmogaus nemirtingumas“.

Koks bebūtų prasmingas individų ar bendruomenių gyvenimas vertinant „iš aukščiau“, jų tiesioginio ryšio su amžinuoju šaltiniu ar prasmės tikslu, istorija kaip tokia yra totalinė rišlumo sfera, kurią reikia suprasti jos galutinio telos aspektu.

Neturint aiškaus supratimo principo, tinkamos istorijos filosofijos ar teologijos, pats paviršutiniškiausias istorijos tyrimas paklus tam tikriems rišlumo dėsniams ar atskiriems minimalios vienybės ryšiams. Nuosekli pliuralistinė istorijos koncepcija nėra logiška ar net galima. Gali būti, kaip pastebėjo Aristotelis, kad menai gali būti prarasti ir surasti daug kartų istorijos eigoje. Gali būti, kad Romos civilizacija privalo realizuoti tam tikrus socialinius standartus visiškai de novo, nesiremiant ir nepriklausant nuo Babilono ar Egipto civilizacijos pasiekimų. Bet, kita vertus, visada lieka minimalus likutis socialinio ir kultūrinio patyrimo, kurio sluoksnį palieka viena civilizacija ir panaudoja kita. Mokslo istorija negali būti atsekta be Egipto žinių: matematikos ir astronomijos pasiekimų. Vakarų civilizacijos mokslas ir filosofija akivaizdžiai remiasi graikais, o Vakarų valstybės valdymo menas yra nepaaiškinamas, nesupratus jo romėniškų–stoiškų prielaidų. Hebraiška–romėniška istorijos interpretacija, kurią mes norėjome nušviesti šiuose puslapiuose, turi savo šaknis Babilono, Egipto ir Persijos mesianizmo formose. Trumpai tariant, istorija kaupia rezultatus. Net Spengleris priverstas pripažinti, kad sukūrus naujas civilizacijas ant senųjų griuvėsių, tai, kaip jos prisitaiko juos sau, nulemia ir jų augimo pobūdį.

Vidinis viena kitą keičiančių civilizacijų ryšys gali būti apibūdintas kaip „ilgio vienybė“ – vienybe laike. Šiuolaikinių civilizacijų ryšys gali būti pavadintas „pločio vienybe“ arba vienybė erdvėje. Pirmoji vienybė yra akivaizdesnė negu antroji. Vakarų civilizacijos istorija yra, pavyzdžiui, aiškiau susijusi su Graikija ir Roma negu su šiuolaikine Kinija. Tačiau galima įžvelgti minimalias tarpusavio priklausomybės sąsajas ir erdvėje. Nors Vakarų pasaulis labiau už Rytų pasaulį išvystė mokslą ir techniką, neįmanoma suprasti Vakarų mokslo raidos nesuprantant Rytų mokslinių atradimų įnašo.

Ryškiausias šių dienų bruožas yra tas, kad istorijos vienybės sukaupti rezultatai laike kasdien didina jų vienybę erdvėje. Šiuolaikinė techninė civilizacija artimai sugretina visas civilizacijas ir kultūras, visas imperijas ir tautas. Tas faktas, kad didesnis artumas ir gretimumas sukelia tragiškesnius „pasaulinius karus“, o ne paprastus ir lengvus kultūrų persismelkimus, turi atkalbėti mus nuo minties, jog „universalios kultūros“ ar „pasaulinės vyriausybės“ yra natūralus ir neišvengiamas telos, suteikiantis prasmę visam istorijos procesui.

Bet, kita vertus, akivaizdu, jog techninė šiuolaikinio pasaulio tarpusavio priklausomybė priverčia mus tobulinti politinius instrumentus, kurie padarytų tokią naują erdvę ir tarpusavio priklausomybę pakenčiamą. Ši nauja ir neatidėliotina užduotis pati yra kumuliatyvių istorijos rezultatų įrodymas. Čia mes susiduriame su dar sunkesnėmis užduotimis, ir mūsų išlikimas priklauso nuo to, kaip mes jas išspręsimė. Vienybės plėtimasis „platyn“ yra vienas iš giluminių jos sąsajų aspektų.

Šie faktai pernelyg akivaizdūs, nors galima juos interpretuoti įvairiai. Turi būti pripažinta, jog istorija auga, nors pats augimo modelis gali tapti neaiškiu kylant ir smunkant civilizacijoms. Nors vienas amžius gali sugrąžinti tai, ką ankstesnieji amžiai žinojo ir pamiršo, istorija akivaizdžiai juda labiau apimančių tikslų link. Žmonių santykiai sudėtingėja, techninės žmonių galios didėja, žinios kaupiasi.

Tačiau kai labiau paaiškėja įvairių „augimo“ idėjų numanomos reikšmės, akivaizdžiai išsiskiria krikščioniškoji ir šiuolaikinė žmogiškojo likimo interpretacijos. Kaip bu-

vo anksčiau pastebėta, šiuolaikinė sekuliarizuota kultūra (o kartu su ja ir nuo jos priklausanti krikščioniškosios kultūros dalis) remiasi prielaida, kad augimas reiškia progresą. Tai suteikia augimo idėjai moralinę prasmę – tikėjimą, kad istorija juda iš chaoso link kosmoso jai imanentiškų jėgų dėka. Mes bandėme įrodyti, kad istorija nepatvirtina šios išvados. Didesnės netvarkos rizika glūdi didesnėje ir sudėtingesnėje tvarkoje, kurią žmogaus laisvė sukonstruoja gamtos harmonijos ir saugumo pagrindu. Dvasinė neapykanta ir „civilizuotų“ konfliktų letalinis efektyvumas, palyginti su gentiniais karais ar gyvūnų pasaulio kovom, yra vienas iš daugelio naujojo blogio pavyzdžių naujame išsivystymo lygmenyje.

Šį istorijos aspektą galima pailustruoti ir kitais dviem pavyzdžiais. Subrendusio individo normali psichinė būseną sudėtingą ir įtemptą psichiką sujungia į turtingesnę ir tobulesnį junginį negu paprastas vaikystės junginys. Bet ji kartu pasiduoda nukrypimams, kuriems vaikai yra atsparūs. Vaikų psichika gali sutrikti, bet paprastai jie neišprotėję.

Politinis didelės nacionalinės ar imperinės bendruomenės junginys peržengia pirmąsias genties plotį ir ribas. Be to, jis susiduria su tokiomis problemomis, kurių išvengia vieninga gentis. Tai, kad šiame sudėtingume surandama vienybė, liudija, jog augama „brandumo“ link. Bet kiekvieną tokią politinės veiklos sferą perpildo įtampos, kurios rūpestingai „neprižiūrėtos“, gali išvirsti atvirais konfliktais. Istorijos bendruomenės yra politinio meno kūriniai. Jos neturi gamtos saugumo, yra atviros žmonių klaidoms ir žmogaus laisvės paklydimams. Neįmanoma įžvelgti tokio istorijos augimo, kuris įgalintų ateities pasaulį valdyti stabiliai ir saugiai – taip, kaip tai galima nacionalinėje bendruomenėje. Lygiai taip pat jokia nacionalinė bendruomenė nėra tokia atspari suirimui kaip šeima ar gentis.

Šią istorinę realybę – blogio grėsmę kiekviename naujame gėrio lygmenyje – Naujajame Testamente simbolizuoja Antikristo figūra. Antikristas priklauso „paskutiniams ženkliams“ – eschatams, kurie pranašauja pasaulio pabaigą.

Istorija bus paneigta aiškiausiai galutinai jai išsivysčius⁹. Šiai galutinio blogio istorijos pabaigoje idėjai labai artimas bendras blogio istorijos eigoje numatymas. Jį tikintieji supras, bet pasaulis bus užkluptas netyčia.

Antikristo simboliu Naujajame Testamente katalikybė paženklino bažnyčios priešus. Simbolio vartojimas polemikai užtemdė tą faktą, kad galutinis blogis negali galutinai paneigti tiesos, o tik ją iškreipti. Protestantų reformacija Antikristo simbolį nukreipė prieš pačią bažnyčią. Bet nei katalikybė, nei reformacija nepavertė šio simbolio bendru istorijos interpretavimo principu. Aišku, kodėl simbolio reikšmės nesuprato šiuolaikinis protestantizmas ir panaudojo jį tiesmukiškai. Buvo siekiama įrodyti, kad Napoleonas, Hitleris ar Cezaris atliepia Antikristo pranašystei ir kad jų varduose slypi užkoduotas Antikristo

⁹ Specifinis Antikristo įvaizdis yra randamas tik Jono laiškuose: I Jn 2:18, 4:3; II Jn 7. Šiose vietose Antikristo figūra nėra sutapatinama su pasaulio pabaiga. Tačiau Jono laiškas aiškiai išreiškia bendrą įvairiai formuluojamą Naujojo Testamento idėją. Jėzaus pabaigos vizijoje numatomas pasirodymas tų, kurie ateis ir kalbės jo vardu, sakydami „Aš Mesijas!“ (Mt 24:5).

„Atsiras netikrų mesijų ir netikrų pranašų, ir jie darys didelių ženklų bei stebuklų, mėgindami suklaidinti kiek tai įmanoma net išrinktuosius“ (Mt 24:24, Mk 13:32). Istorijos pabaigą ženklins ne tik aiškiausias išdidumo formos, bet taip pat galutinai konfliktai ir karai (Mt 24:6).

Apokaliptinėje Apaštalų laišku dalyje numatyta, kad krikščionys galės numatyti ir įžvelgti „staigų žlugimą“ istorijos, kai kiti žmonės kalbės „gyvename ramiai ir saugiai“ (1 Tes 5:2). „Sunkūs laikai“ numatyti, kai „žmonės bus savimylės, godūs pinigų, pasipūtę, išdidūs“ etc. (II Tim 3:2) Cf. taip pat. Apreiškimas 16:16–18; 19:19.

skaičius – 666¹⁰. Šio tūkstantmečio tendencija tiesiogine prasme tapatinti blogio pasireiškimą su Antikristu atsispindi visose apokalipsėse. Matyt, natūralu, kad blogis, prieš kurį kovojama, laikomas galutiniu blogiu, o įkūnytas gėris, – klaidingai, galutiniu gėriu¹¹.

Tikėjimas amžiumi, kuris pasiekė istorijos tikslą, yra patetiškas, nors tai ir galima suprasti. Jeigu mes turime puoselėti tokias iliuzijas, apokaliptinės istorijos versijos pasitarnauja tuo, kad jos galiausiai piešia istoriją kaip judančią kulminacinio taško link ir įsivaizduoja pabaigą ne tik kaip aiškios gėrio pergalės prieš blogį triumfą, bet ir kaip desperatišką judviejų konfliktą.

Tačiau tikroji krikščioniškoji istorijos filosofija turėtų vartoti Antikristo simbolį ne vien tik kaip polemikos priemonę prieš šiuolaikinius priešus ar kaip įsikūnijimą netikslių įžvalgų, pasitaikančių literatūrinėse iliuzijose. Naujajame Testamente šis simbolis neatsiejamai susietas su visuminiu ir nuosekliu požiūriu į istoriją, pasak kurio, ateitis niekada nėra saugesnė negu dabartis ar garantuojanti aukštesnes vertybes. Antikristas iškyla istorijos pabaigoje tam, kad nurodytų, jog istorija ne sprendžia, o kaupia esmines žmogaus egzistencijos problemas.

Tai nereiškia, kad blogis turi savarankišką istoriją, galiausiai pasibaigiančią Antikristo garbinimu ir šventvagyste. Kaip pastebėjo Augustinas, ir civitas Dei, ir civitas terrena yra istorijoje. Bet jos neturi atskirų istorijų. Blogis, pasirodantis istorijos pabaigoje, yra arba galutinis gėrio sugadinimas, arba aiškus neigimas. Blogio kova prieš gėrį būtų negalima, jei jis nebūtų šalia. Tai reiškia, jog blogis yra negatyvus ir parazitiškas savo kilme, nors jo pasekmės ir pozityvios, o jo galia viršija inertišką pasipriešinimą. Šiuolaikinės tironijos nėra produktas ilgos tironijos istorijos, kurios metu senasis blogis buvo sąmoningai patobulintas iki šiuolaikinio blogio. Jos atspindi sugedimą brandžios civilizacijos, kur techninės priemonės tapo efektyvesniais įrankiais tironijos tikslams. Šiuolaikinės stambeldiškos religijos, kurios tobulai tenkina „žvėries“ [vaizdį], reikalaujantį jį garbinti ir „netikrieji kristūs“, kurie klaidina patį išrinktąjį, nėra galutinis nepriklausomas stambeldystės istorijos produktas. Tai aiškios savęs garbinimo formos, kurios įgauna savo galią, sąmoningai neigdamos aukštesnius religinius ir moralinius kriterijus. Šiuolaikinė tarptautinė anarchija nėra ilgos anarchijos istorijos vaisius. Tai tvarkos sistemos sugedimas ir suirimas. Ji todėl tokia baisi, kad galimai ir faktiškai pažeidžia platesnius ryšius, o to nebūdavo ankstesnėse civilizacijose. Taigi galutinis blogis priklauso nuo galutinio gėrio. Čia arba sąmoningai ir aiškiai ignoruojamas Kristus – jis reikalingas tik kaip fonas (kontrastas), arba pripažįstamas mažesnis gėris kaip galutinis gėris, pasire-

¹⁰ Cf. Apr. 13:18 „Kas sugeba, teapskaičiuoja žvėries skaičių, nes tai žmogaus skaičius, ir jis yra „šeši šimtai šešiasdešimt šeši“. „Žvėris“ Apreiškimo knygoje krikščioniškoje eschatologijoje yra visai teisingai susietas su Antikristo koncepcija, kadangi jis yra galutinės blogio formos simbolis, reikalaujantis stambeldiško savęs garbinimo. Apr. 13:4.

¹¹ Taigi Danieliaus knyga Babilono karalystę laiko galutinio blogio vieta. Joje tvirtinama, kad „kai imperija sugedo taip, kad ėmė dievinti save ir neigė bet kokią pagarbą aukštesniam principui, ji šaukiasi ir sulaukia dieviškojo įsikūnimo. Jos valanda išmuša ir su tuo pasaulio išgelbėjimo valanda“. Adam Welch. Pabaigos vizijos, p. 124.

Vėlyvesnėse žydų ir krikščionių apokalipsėse Romos, o ne Babilono karalystė įgauna šią nepavydėtina padėtį. Ezra Apokalipsėje „Ereliz vizijoje“ Romos nuodėmės įkūnija visą būtąjį blogį ir kartu nurodo pasaulio pabaigą (IV Ezra 12:15).

Marksistinė apokalipsės idėja, tvirtinanti, kad kapitalizmas yra paskutinis blogis, kurio nugalėjimas reikštų istorijos blogio sunaikinimą, yra sekuliarizuota tos pačios iliuzijos versija.

miant Kristumi kaip dingstimi. Pirmuoju atveju tai yra nusidėjėlių Antikristas, antruoju – teisuolių. Bet abiem atvejais Antikristo jėga, nors parazitiška ir negatyvi savo kilmes yra pozityvi savo pasekmėmis. Jis taip atkakliai siekia tikslo, kad jokia imanentinė istorijos jėga nėra pajėgi jo sunaikinti. Antikristas, kuris pasirodo istorijos pabaigoje, gali būti nugalėtas tik Kristaus, kuris užbaigia istoriją.

Visi žinomi istorijos faktai verifikuoja žmogaus likimo interpretaciją pagal Naujojo Testamento eschatologiją. Tačiau dauguma istorijos sampratų – ir senųjų, ir šiuolaikinių – bandė užtemdyti vieną ar kitą istorijos aspektą, kurį nušviečia biblijinė eschatologija. Senoji istorijos filosofija arba visai neigdavo istorijos prasmę, arba matė tik ribotą prasmę jos tariamai atsikartojančiuose cikluose. Šiuolaikinė filosofija pabrėžia istorijos vienybę ir jos kaupiamąsias tendencijas, bet bando užtemdyti ir paneigti istorijos kaupimo rizikingumą bei blogį tam, kad būtų galima laikyti pačią istoriją Dieviškuoju išpirkimu.

Jei mes nuodugniau patyrinėsime šių klaidų priežastis, svarstydami žmogaus likimo tikslą, sugrįšime atgal prie pradinių problemų. Patikimiausias klaidų paaiškinimas jas kildina iš noro surasti būdą užbaigti žmogaus likimą taip, kad žmogus galėtų kontroliuoti savo tikslus. Senasis pasaulis tai bandė daryti išlaisvindamas žmogaus dvasią nuo baigtinumo tėkmės arba pajungdamas jo laisvę šitai tėkmei. Modernusis pasaulis ieškojo atpirkimo, laikydamas patį istorijos procesą žmogiškojo gyvenimo įprasminimo pagrindu.

Kiekvienu atveju žmogaus išdidumo kurstoma „tuščia vaizduotė“ veikdavo šiuos paskaičiavimus ir nulemdavo rezultatus. „Garbingos“ klaidos gali suklaidinti. Žmogaus laisvė transcenduoja gamtos tėkmę taip, kad viltis visiškai atskirti dvasią nuo gamtos apvalkalo yra suprantama kaip iliuzija. Be to, augimo procesai istorijoje yra tokie akivaizdūs, todėl augimo supainiojimas su progresu gali būti laikomas neišvengiama klaida. Tačiau abiem atvejais klystama tada, kai sąmoningai nepaisoma akivaizdžių duomenų. Akivaizdu, kad žmogus neturi galios išvengti tėkmės ir baigtinumo, kaip to tikėjosi senieji bei šiuolaikiniai idealistai ir mistikai. Lygiai taip akivaizdu, kad istorija neišsprendžia svarbiausių žmogaus egzistencijos problemų, bet palaipsniui jas atskleidžia vis naujais lygmenimis. Tikėjimas, kad žmogus gali išspręsti savo problemas arba pabėgdamas iš istorijos, arba pačiame istorijos procese, yra klaida. Ji iš dalies kyla universaliausios iš visų ideologinių ydų – išdidumo ydos: ne atskirų žmonių ar kultūrų, bet žmogaus kaipo tokio.

Todėl galima teisingiau išanalizuoti žmogaus likimą religinio tikėjimo pagrindu. Jis iš principo neigia žmogaus puikybę, nors negalima manyti, kad kuri nors atskira krikščioniškoji analizė neprieis faktiškai prie to, ką ji pati iš principo neigia. Bet jei krikščioniškasis tikėjimas realiai randa žmogaus galutinį saugumą už visų istorijos saugumo ir nesaugumo ribų, jei jis yra „realiai“ tikras, kad nei mirtis, nei gyvenimas, nei angelai, nei kunigaikštystės, nei dabartis, nei ateitis, nei galybės, nei aukštumos, nei gelmės, nei jokie kiti kūriniai negalės mūsų atskirti nuo Dievo meilės, kuri yra mūsų Viešpatyje Kristuje Jėzuje¹², jis gali atkalbėti žmones nuo stabmeldiškos klaidingo saugumo ir išganyto gyvenimo bei istorijoje paieškos. Šis tikėjimas, pasitikėdamas amžinuoju egzistencijos pagrindu, kuris įkūnytas žmogaus istoriniame siekime kančios kartu su

¹² Rom 8:38–39.

juo ir už jį, gali paskatinti žmones priimti džiugiai jų istorinę atsakomybę. Tokio tikėjimo požiūriu istorija nėra beprasmė dėl to, kad ji negali savęs užbaigti, nors negalima pa-neigti ir jos tragiškumo, nes žmonės visada siekia per anksti ją užbaigti.

Taigi išmintingas mūsų likimo supratimas priklauso nuo nuolankaus mūsų žinojimo ir mūsų galių pripažinimo. Mūsų patikimiausias supratimas yra „malonės“ vaisius, ku-riame tikėjimas užbaigia mūsų nežinojimą, nepretenduodamas pažinti tikrumą ir kuria-me atgaila sušvelnina mūsų išdidumą, neatimdama mūsų vilties.

Žmogus ir visuomenė. 1993, Nr. 1, p. 63–71.

Versta iš Niebuhr R. *The Nature and Disting of Man // The Philosophy of History in our Time.* Ed. by H. Meyerhoff. New York, 1959, p. 311–331. Vertė Jūratė Baranova.

Pagrindiniai Niebuhro darbai

Does Civilization Need Religion? A Study of the Social Resources and Limitations of Religion in Modern Life (1927) [*Ar civilizacijai reikia religijos. Religijos šiuolaikiniame gyvenime socialinių išteklių ir ribotumų tyri-mas*]; *Leaves From the Notebook of a Tamed Cynic* (1929) [*Puslapiai iš sukultūrinto ciniko užrašų knyge-lės*]; *The Contribution of Religion to Social Work* (1932) [*Religijos indėlis į socialinį darbą*]; *Moral Man and Immoral Society, A Study in Ethics and Politics* (1932) [*Moralus žmogus ir amorali visuomenė. Etikos ir politikos studijos*]; *Reflections on the End of an Era* (1934) [*Apmąstymai apie eros pabaigą*]; *An Interpreta-tion of Christian Ethics* (1935); [*Krikščioniškosios etikos interpretacija*]; *Beyond Tragedy, Essays on the Christian Interpretation of History* (1937) [*Anapus tragedijos. Esė apie krikščioniškąją istorijos interpretaci-ją*]; *Christianity and Power Politics* (1940) [*Krikščionybė ir galios politika*]; *The Nature and Destiny of Man, vol.I* (1941); *vol.II* (1943) [*Žmogaus prigimtis ir likimas*]; *The Children of Light and the Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of its Traditional Defence* (1944) [*Šviesos vaikai ir tamsos vaikai. Demokratijos pateisinimas ir jos tradicinės gynybos kritika*]; *Discerning the Signs of the Times, Sermons for Today and Tomorrow* (1946) [*Ižvelgiant laikų ženklus. Pamokslai nūdienai ir rytdienai*]; *Faith and History. A Comparison of Christian and Modern Views of History* (1949) [*Tikėjimas ir istorija. Krikščioniškojo ir šiuolai-kinio požiūrio į istoriją palyginimas*]; *The Irony of American History* (1952) [*Amerikos istorijos ironija*]; *Chris-tian Realism and Political problems* (1953) [*Krikščioniškasis realizmas ir politinės problemos*]; *The Self and the Dramas of History* (1955) [*Asmenybė ir istorijos dramos*]; *The Godly and the Ungodly* (1958) [*Dievobai-mingas ir nedievobaimingas*]; *The Structure of Nations and Empires. A Study of the Recurring Patterns and Problems of the Political Order in Relation to the Unique Problems of the Nuclear Age* (1959) [*Tautų ir imperijų struktūra. Ciklinių modelių ir politinės tvarkos problemų tyrimas branduolinio amžiaus unikalių pro-blemų perspektyvoje*]; *A Nation so Conceived. Reflections on the History of America From its Early Visions to its Present Power* (1963) [*Tam tikra nacijos samprata. Apmąstymai apie Amerikos istoriją nuo jos anksty-vųjų vizijų iki šiuolaikinės galios*]; *Man's Nature and His Communities, Essays on the Dymanics and Enig-mas of Man's Personal and Social Existence* (1965) [*Žmogaus prigimtis ir jo bendruomenės. Esė apie žmo-gaus asmeninės ir socialinės egzistencijos dinamiką ir mįsles*]; *The Democratic Experience. Past and Pro-spects* (1969) [*Demokratijos patirtis. Praeitis ir perspektyvos*].

Interpretatoriai ir kritikai

Williamas H. Dray'us prieš Reinholdą Niebuhrą

Dray'us¹ – analitinės istorijos filosofijos atstovas, gyvenantis Kanadoje. Niebuhras istorijos teologiją jis įtraukia šalia kitų dviejų istoriosofų – Hegelio ir Toynbee'o – į vadovėlinio pobūdžio knygą *Istorijos filosofija (Philosophy of History)*, skirtą tipiškiausiems istorijos filosofijos (kritinės, analitinės ir istoriosofams) argumentams pristatyti. Iš nemažo istoriosofų būrio jis pasirenka tik tris skirtingų istorijos raidą pagrindžiančių argumentų pavyzdžius: metafizinį, empirinį ir religinį.

Dray'us nėra nei istoriosofas, nei prijaučiantis šiai tradicijai. Kaip analitinės istorijos filosofijos atstovą sunku įtarti jį simpatizuojant istorijos teologijai. Jis nėra krikščioniškojo tikėjimo viduje, kaip pasakytų jau minėtas Dawsonas. Kokias Niebuhras istorijos teologijos ypatybes pavyksta jam išvelgti?

Nuo pat pirmų sakinių apie Niebuhrą tampa aiški Dray'aus distancija. Niebuhras istorijos teologiją jis pavadina bandymu „interpretuoti“ istorijos filosofiją religinio tikėjimo aspektu kažkodėl kabutėse. Kabutėmis Dray'us išskiria ir Niebuhras manyimą, kad pagrindas, kuriuo krikščioniškoji teologija grindžia istorinių įvykių prasmę, yra „adekvatus“. Klausimą, ar neortodoksinis Niebuhras protestantizmas gali būti laikomas krikščioniškuoju požiūriu į istoriją, Dray'us siūlo suspenduoti kaip peržengiantį svarstymo ribas. Niebuhras darbai Dray'ui atrodo sunkiai įsimenama teologija, argumentai – erzinausiai laisvi ir pasikartojantys.

Dray'us oponuoja tris, jo manymu, prieštaraujančias Niebuhras idėjas: teiginį, kad Biblijos požiūris į žmogaus prigimtį ir situaciją yra realistiškesnis negu alternatyvūs požiūriai ir kad iš šios žmogaus prigimties sampratos galima numatyti ateitį; kad krikščioniškasis požiūris į įvykių raidos prasmę bent jau iki tam tikro laipsnio gali būti patikrintas ar pagrįstas; kad adekvačioje istorijos interpretacijoje slypi paslaptis.

„Žmogus, – rašo Niebuhras, – istorijoje tikrai kartoją įvairias žmogiškosios nuodėmės apraiškas. Nuodėmės būna dvejopos – juslingumo ir puikybės. Pirmosios neigia laisvę istorijoje ir gražina žmones į gamtinį neatsakingumą. Kitos gi pervertina žmogaus laisvę“².

Pasiremdamas žmogaus prigimties samprata, pastebi Dray'us, Niebuhras padarė tai, ko nedarė Hegelis ir nesiryžo daryti netgi Toynbee's, – numatė ateitį³. Tai nebuvęs tikslus ir detalus numatymas. Moralinė pažanga, teigė Niebuhras, esant tokia sugadintai žmonių prigimčiai, nėra galima. Tai jau numatymas.

Dray'us pasitelkia H. D. Lewiso⁴ pastebėjimus, siekdamas parodyti, jog Niebuhras vartojo laisvės sąvoką labai supainiota prasme. Viena vertus, Niebuhras

¹ Pagrindiniai darbai: *Laws and Explanation in History*. Oxford, 1957; *Philosophy of History*. New Jersey, 1964; *Philosophical Analysis and History*. New York, 1966; *Perspectives on History*. London, 1980; *Substance and Form in History* (ed. with L. Pompa). Edinburg, 1981; *On History and Philosophers of History*. Bathhurst, 1989.

² Niebuhr R. Žmogaus prigimtis ir likimas // *Žmogus ir visuomenė*. 1993, Nr. 1, p. 65.

³ Dray W. *Philosophy of History*. Englewood Cliffs, 1964, p. 105–106.

⁴ Lewis H. D. *Freedom and History*. London, 1962, p. 221 ff.

ras laisve vadina racionalumą arba veiksmo nuoseklumą, kartais – vidinę nepriklausomybę, priešingą tam, kas išoriškai determinuota, kartais – įsisąmonintą veiksmo būtinumą, bet dažniausiai – „išsilaisvinimą iš gamtinio būtinumo“, galimybę veikti nepriklausomai nuo gamtos dėsnių bei žmogaus prigimties. Tačiau Niebuhras įžvelgia tokio išsilaisvinimo ribas: visi veiksmai riboti duotu istorijos kontekstu. Pagrindinis Dray'aus kontraargumentas – tokia žmogaus prigimties laisvės samprata niekaip nesuteikia prielaidų istorijos prognozuoti ir polemizuoja su teiginiu, kad laisvės ribos esančios neribotos (taip nemanė joks sveiko proto libertaras). Galima, pastebi Dray'us, daryti išvadą, kad yra dalykų, kurių žmogus negali daryti, bet nepagrįstai teigti, kad galima numatyti, ką jis iš tikrųjų darys⁵. Niebuhro teiginys, kad žmogus yra laisvas, bet ne gėriui, galimas, anot Dray'aus, interpretuoti taip, kad žmogaus polinkis į egoizmą taip pat yra tai, kas „duota“, kaip kažkas, kas riboja žmogaus laisvę, bet dėl to veiksmai nevirsta numatomais.

Kuo remdamasis Niebuhras rekomenduoja skaitytojams krikščioniškąją poziciją į istoriją?

Krikščioniškasis požiūris interpretuoja tai, kas istorijoje nutinka, šios religijos teologijos šviesoje. Bet pastarasis, pastebi Dray'us, atsiskleidžia per Apreiškimą, o ne per protą ar patyrimą. Niebuhras tai pats konstatuoja, jog jo istorijos samprata nėra istorijos filosofija, kurią galima suprasti analizuojant istorijos struktūras ir modelius. Jis siūlo interpretuoti visą istoriją vieno reikšmingo įvykio – Kristaus „gyvenimo, mirties ir prisikėlimo“ – šviesoje. „Tačiau Niebuhras, kaip ir Hegelis, – pastebi Dray'us, – visiškai nepaneigia galimybės surasti empirinę savosios istorijos interpretacijos verifikaciją“⁶. Viena vertus, jis siūlo negatyvų kelią – parodant atskirų išminties bei dorybės formų ribas. Kita vertus, galima įrodinėti pozityviai – susieti tikėjimo tiesas su tiesomis, atrastomis moksle ir filosofijoje. Dray'us įžvelgia prieštaravimą tarp Niebuhro teiginio, kad „nieko negali nutikti istorijoje, kas sudrebtų pasitikėjimą egzistencijos prasme“, ir jo nurodomų civilizacijos atsiradimo bei žlugimo pavyzdžių. Jeigu istorinis institutas klesti – tai Dievo malonės paliudijimas, jei nyksta – taip pat. Tačiau tokia argumentacija, teigia Dray'us, daro faktiškai negalimą Niebuhro providencinių pretenzijų kritiką. Tokia interpretacija galinti papasakoti kokią nors tiesą apie istoriją. „Bet sunku suprasti, kaip ji gali būti patvirtinta istorijos faktais, kuriais ji remiasi“, – konstatuoja Dray'us⁷.

Kartais atrodo, pastebi Dray'us, jog pati istorijos paslaptis įprasmina istoriją. Daugeliui kritikų tai atrodo tik problemos, kurios iki šiol neišsprendė žmonija, gražesnis pateikimas. Paslaptimi, ironizuoja Dray'us, lieka ne istorija, o pati Niebuhro istorijos interpretacija⁸.

⁵ Dray W. *Philosophy of History*, p. 106.

⁶ Ten pat, p. 108.

⁷ Ten pat, p. 109.

⁸ Ten pat, p. 112.

Reinholdas Niebuhras ir Paulis Tillichas (1886–1965)

Kitas ryškus teologas, rašęs apie istorijos prasmę, šio amžiaus viduryje JAV, buvo Paulis Tillichas. Niebuhro mąstymo kategorijos buvo biblijinės, asmeninės, dramatinės ir istorinės, Tilicho – filosofinės, ontologinės.

Tillichas išvelgia kelis lygmenis kiekvienoje istorinėje legendoje, kronikoje ar moksliniame darbe. Istorinis tekstas visada yra faktų atrinkimas pagal tam tikrus svarbius kriterijus, tam tikras faktų priežastingas susiejimas, individualių ir visuomeninių struktūrų koncepcija, socialinė ir politinė filosofija, taip pat ir istorijos prasmės supratimas. Istorijos prasmės klausimas neatskiriamas nuo egzistavimo apskritai prasmės supratimo – jis pagrindžia bei veikia visus kitus lygmenis.

Tillichas kelia istorijos prasmės klausimą kitu nei Niebuhras rakursu: koku būdu istorijos prasmės išvalga įgalina aptikti paties gyvenimo prasmę? Koku būdu istorija paveikia mūsų aukščiausią rūpestį?

Tilicho manymu, atsakymas į klausimą apie istorijos prasmę atsako ir į klausimą apie universalią būties prasmę. Tillichas polemizuoja su trim neistoriniais atsakymais į istorijos prasmės klausimą: tragišku, mistiniu ir mechanistiniu.

Dauguma žmonių, teigia Tillichas, gyvena neistoriškai. Istorija jiems tėra vieta gyventi savo asmeninį gyvenimą neįtariant apie amžinąjį istorijos tikslą. Senovės Graikijoje šis neistoriškumas turėjęs klasikinę išraišką – tragiškąją istorijos interpretaciją. Neistorinę mistinę istorijos interpretaciją plėtojo neoplatonizmas ir Spinoza, bet pilniausiai ir išpūdingiausiai ši forma pasireiškė Rytuose, induizme, daoizme ir budizme. Istorinis egzistavimas nesąs savitiksliis. Nors šios religijos ir teigiančios, jog istorijoje reikia gyventi ir veikti protingai, jos manė, kad pati istorija negali sukurti ką nors nauja ar būti iš tiesų reali. Mechanistinis neistorinis atsakymas į istorijos prasmės klausimą susiklostė, anot Tilicho, šiuolaikinėje mokslinėje analizėje. Istorija tampanti įvykių seka fizikiniame laike, kurią gal ir galima fiksuoti kronikoje, bet beprasmiška interpretuoti.

Istoriniu atsakymu į istorijos prasmės klausimą Tillichas laiko istorijos pažangos teorijas. Jos esti dvejopos. Vienos jų tiki begaliniu progresu, kitos – galutine tapsmo faze, pavyzdžiui, trečiąja stadija. Tikrasis progresyvizmas, anot Tilicho, yra tik pirmasis (Hegelis, neokantininkai), antrasis – tai utopija. Jis susijęs su tikėjimu, kad lemtingi revoliuciniai veiksmai gali privesti prie galutinių tikrovės pakitimų.

Trečias neadekvatus, anot Tilicho, istorinės interpretacijos tipas – transcendentinis. Jis vyravo Naujojo Testamento eschatologijoje ir ankstyvosios bažnyčios (iki Augustino) mokyme, radikalią formą įgavęs ortodoksinėje krikščionybėje. Istorija – tai vieta, kur po Senojo Testamento pranašų numatymo pasirodo Kristus, kad Bažnyčia galėtų išvaduoti žmones iš kaltės ir nuodėmės. Ši interpretacija neįžvelgianti jokio ryšio tarp dieviškosios karalystės teisingumo ir valdžios struktūrų teisingumo. Tarp dviejų pasaulių esanti neperžengiama praraja.

Pagrindinė ontologinė žmogui išskylanti problema, anot Tilicho, yra gyvenimo neapibrėžtumas. Religijoje gyvenimas transcenduoja save dvasioje, todėl būtent re-

⁹ Tillich P. History and the Kingdom of God // *God, History and Historians. An Anthology of Modern Christian Views of History*, p. 160.

ligijoje žmogus pradeda gyvenimo paieškas be neapibrėžtumo ir būtent religijoje jis suranda atsakymą. Tillichas išskiria tris neapibrėžtumą įveikiančius religinius simbolius: Dievo dvasią, Dieviškąją karalystę ir Amžinąjį gyvenimą.

Dvasinė esatis – tai atsakymas į klausimą apie žmogaus dvasios neapibrėžtumą. Dieviškoji karalystė – atsakymas į istorijos neapibrėžtumą, o Amžinasis gyvenimas – atsakymas į gyvenimo apskritai neapibrėžtumą.

Visi trys simboliai esą tarpusavyje susiję, tačiau Dieviškosios karalystės simbolyje, palyginti su dviem kitais, Tillichas išvelgia platesnę prasmę. Dieviškoji karalystė, teigia jis, turi dvi puses – istorinę ir transistorinę. Savo vidine istorine kokybe ji įjungta į istorijos dinamiką, o transistorinėje plotmėje – Dievo karalystė atsako į klausimus, kylančius šios dinamikos neapibrėžtume. Pirmuoju atveju ji reiškiasi kaip Dvasinė esatis, antruoju – kaip Amžinasis gyvenimas. Būtent dėl šios savo esminės reikšmės, teigia Tillichas, šis simbolis buvo nušluotas institucinės krikščionybės raidos – jį paneigusios dvi katalikų bažnyčios. Po to jis buvęs sekuliarizuotas ir panaudotas socialinėse pranašystėse ir kai kuriose religinio socializmo formose. Šis simbolis praradęs savo įtaką, bet Tillichas teigia, jog jį galėtų atgaivinti krikščionybės suartėjimas su kai kuriomis Azijos religijomis, ypač su budizmu.

Kokia šio simbolio atgaivinimo ir pritaikymo prasmė? Kaip jis atsako į pačios istorijos prasmės klausimą?

Tillichas išvelgia net keturis šio simbolio aspektus, kurie įprasmina istoriją. Pirmoji prasmė – politinė, ir ji atitinka politikos viešpatavimą „istorinėje dinamikoje“. Dieviškoji karalystė – ne tik sfera, valdoma Dievo, kiek pati reguliuojanti valdžią, kuri priklauso Dievui ir kurioje jis įsitvirtina, nugalėjęs savo priešus. Antroji simbolio prasmė – socialinė. Ji įtraukianti taikos ir teisingumo idėjas, bet ne kaip priešingas politinei Dievo karalystei. Dieviškoji karalystė įkūnija utopišką taikos ir teisingumo laukimą, bet nuo to, ką Tillichas vadina utopizmu, šią sampratą apsaugo, anot jo, tai, kad ji pridedanti žodį „Dievas“. Bet būtent toks pridėjimas, Tillichio manymu, patvirtina jos žemiškosios egzistencijos negalimumą. Bet netgi tokia forma socialinis simbolio elementas primena, kad nėra šventumo be švento privalejimo ar besąlygiško teisingumo moralinio imperatyvo. Trečioji Dieviškosios karalystės simbolio prasmė – asmeninė. Anot Tillichio, skirtingai nuo kitų simbolių, kurie egzistavimo tikslą sieja su grįžimu į aukštesnę tapatybę, Dievo karalystė praneša apie nelygstamą kiekvienos asmenybės vertę. Transistorinis tikslas, kurio link juda istorija yra, anot Tillichio, ne žmogaus prigimties pažeminimas, o jos įgyvendinimas kiekvieno individo asmenybe. Ketvirtoji Tillichio išskirta Dievo karalystės prasmė – jos universalumas. Ji ne tik apimanti žmonių karalystę, bet sujungianti gyvenimą pagal visus jo realizavimo aspektus.

Tillichui, skirtingai nuo Niebuhro, svarbiausias teologinis klausimas buvo ne Dievo veiksmai istorijoje ir ne žmonių nuolatinis sukilimas prieš Dievą, o pati Dievo būtis ir iš jos kylantis būties klausimas apskritai. Tillichio istorijos sampratos premisos buvo filosofinės, jis jautėsi išaugęs iš klasikinės vokiečių filosofijos tradicijos. Niebuhras remiasi į mitologiją.

Kai kurie Niebuhro kritikai įrodinėjo, kad jo darbų interpretacijos raktas yra jo antropologija, o Sukūrimo mitas yra svarbiausias aiškinant kitus mitus. Kiti klasifika-

vo jo darbus kaip neoortodoksinius, pagrindiniu svorio centru juose laikydami eschatologinę mitologiją. Dar kiti tvirtino, kad kristologija yra jo darbų branduolys ir suteikia Išpirkimo mitui svarbiausią reikšmę¹⁰.

Tai, kad Niebuhro teologija yra pagrįsta keturiais lygiaverčiais mitais – Sukūrimo, Nuopuolio, Išpirkimo ir Perkeitimo, pirmasis išvelgė Tillichas¹¹.

Parodęs pagrindinius Niebuhro epistemologinius orientyrus, Tillichas viešai padarė tai, ką jis daug metų darė privačiai¹², t. y. įrodinėjo, jog jo paties požiūris fundamentalesnis negu Niebuhro. Savo paties teologiją jis įvertino kaip perėjimą nuo epistemologijos prie ontologijos. Tuo tarpu išryškines pagrindines epistemologines Niebuhro prielaidas, jas paneigė.

Tillichas pastebi, kad visi Niebuhro darbai remiasi Biblija. Kitą literatūrą, ypač filosofinę, jis vertina labai menkai. Tillichas atskleidžia jam nepriimtina Niebuhro argumentavimo metodą: jis cituojąs pastraipą iš Pauliaus, o po to supriešina ją su pastraipa iš Platono, Spinozos ar netgi Hegelio darbų ir sako: „Štai jūs turite biblinę tiesą ir filosofinę klaidą“. Tillichas sako, kad skaitydamas Niebuhro knygos *Žmogaus prigimtis ir likimas* pirmą tomą, jis buvo nustebęs tiek daug kartų aptikęs žodį *klaida*. O žodžio *prigimtinė nuodėmė*, pastebi Tillichas, Niebuhru nerekėtų apskritai vartoti. Kita vertus, Tillichas mano, jog Niebuhru nepavyko išvengti ontologijos. Tillichas teigia, jog jis buvo nustebęs, kad Niebuhras dažnai vartoja žodį *esmė*, nes tai klasikinė ontologijos kategorija. Tillichas teigia nesuprantąs, kaip apskritai krikščioniškoje doktrinoje galima atsisaityti ontologijos. Niebuhras – ontologas, iš čia plaukia jo realizmas, kurį lemia jo pripažįstama augustinė protestantiška predistinacijos koncepcija ir teologo moralinis atsakingumas¹³.

Niebuhras atsakė į kritiką, paprasčiausiai nurodydamas, jog skirtumų ir nesutarimų pagrindas – senas ginčas tarp filosofijos ir teologijos, proto ir tikėjimo. Tillichas teigė, kad bet kuris teologinis teiginys suponuoja ontologinį teiginį apie būties prigimtį. Niebuhras tai atmetė kaip teologijos subordinaciją filosofijai ir teigė, jog paties Tillichio teologija subordinuota filosofijai, nes sulydo Sukūrimą ir Nuopuolį, sutrikdydama būtina šių skirtingų mitų kūrybišką išbalansavimą¹⁴.

Skirtumą tarp Niebuhro ir Tillichio kai kurie kritikai vertina kaip skirtumą tarp amerikietiškosios ir europietiškosios teologijos tradicijų. Niebuhro skirtumai nuo kontinentinės teologijos didžiuliai. Europoje ši teologija liko bažnyčioje, o Niebuhras pasisuko į pasaulį. Nors jis ir kritikavo optimistinę socialinę teologiją, kartu sugrąžina teologijai tradicinį amerikiečių teologijos bruožą – socialinį angažuotumą¹⁵.

¹⁰ Žr. Durkin K. *Reinhold Niebuhr*. London, 1989, p. 176.

¹¹ Žr. Tillich P. *Reinhold Niebuhr Doctrine of Knowledge // Reinhold Niebuhr: his Religious, Social and Political Thought*. New York, 1956, p. 35–44.

¹² Dvidešimt metų jie buvo kolegos Union seminarijoje Niujorke.

¹³ Žr. Tillich P. *Sin and Grace in the Theology of Reinhold Niebuhr // Tillich P., Bennett J. C., Morgenthau H. J. Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice in our Time*. Greenwich, Connecticut, 1962, p. 32–37.

¹⁴ Žr. Niebuhr R. *Biblical Thought and Ontological Speculation on Tillich's theology // Theology of Paul Tillich / Ed. by Ch. W. Kegley, R. W. Bretall*. New York, 1952.

¹⁵ Žr. Macquarrie J. *Twentieth-century Religious Thought*. London, 1988, p. 344–345.

Niebuhras buvo ne tiktai Tillich, bet ir visai nuo pasaulio reikalų atsiribojusios teologijos, ypač Karlo Bartheo, oponentas. „Teologinis judėjimas, kurį pradėjo Barthas, – rašo Niebuhras, – giliai paveikė Bažnyčią, bet tik negatyviai ir visai nepalietė išorinio pasaulio“¹⁶.

Niebuhras nenorėjo būti vadinamas teologu ir linko būti laikomas pranašu, kuris Krikščioniškąjį Apreiškimą skelbia politiniams ir kultūriniais institutams.

Bibliografija

Bibliografija

Robertson D. B. *Reinhold Niebuhr's works. A Bibliography*. Boston, Mass, 1979.

Monografijos, straipsniai

Allen E. L. *Christianity and Society. A Guide to the Thought of Reinhold Niebuhr*. New York, 1951.

Bingham J. *Courage to Change: An Introduction to the Life and Thought of Reinhold Niebuhr*. New York, 1972.

Carnell E. J. *The Theology of Reinhold Niebuhr*. Grand Rapids, 1950.

Davies D. R. *Reinhold Niebuhr: Prophet from America*. London, 1946.

Durkin K. *Reinhold Niebuhr*. London, 1989.

Egbert D. D., Persons S. (eds) *The Christian Socialist Philosophy of History of Reinhold Niebuhr // Socialism in Amerika*. Princeton, N. J., 1952.

Fitch R. E. Reinhold Niebuhr as Prophet and as Philosopher of History // *The Journal of Religion*, 32, 1952, January, n. 1, p. 31–46.

Harland G. *The Thought of Reinhold Niebuhr*. New York, 1960.

Hunt G. L. *Ten Makers of Modern Protestant Thought*. New York, 1958.

Gilkly L. Reinhold Niebuhr's Theology of History // *The Journal of Religion*. 1974, no. 4 (October), p. 360–386.

Fox R. W. *Reinhold Niebuhr: a Biography with a New Introduction and Afterward*. Ithaca, London, 1996.

Kegley Ch. *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social and Political Thought*. New York, 1984.

Lovin R. W. *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*. Cambridge, 1995.

Macquarrie J. *Twentieth-century Religious Thought*. London, 1988.

Sanderson J. W. Historical Fact or Symbol? The Philosophies of History of Paul Tillich and Reinhold Niebuhr // *Westminster Theological Journal*. 1958, 20 (May–November) p. 158–169.

Tillich P., Bennett J. C., Mortenthau H. J. *Reinhold Niebuhr. A Prophetic Voice in our Time*. Greenwich, 1962.

Wurth G. B. *Niebuhr*. Philadelphia, 1961.

¹⁶ Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man*, vol. II, p. 165.

10. Istorija ir ašinis laikas: Karlas Jaspersas (1883–1969)

Karlas Jaspersas – vokiečių egzistencialistas, svarbiausi jo veikalai: *Visuotinė psichopatologija* (1913), *Pasaulėžiūrų psichologija* (1919), *Apie tiesą* (1947), *Kaltės klausimas* (1946), *Nietzsche ir krikščionybė* (1946), *Apie Europos dvasią* (1946), *Filosofinis tikėjimas* (1948), *Mūsų Goethe* (1947) ir kt.

Čia spausdinama ištrauka iš knygos *Istorijos šaltiniai ir jos tikslas* (1948), kurioje Jaspersas svarsto istorijos prasmės ir raidos klausimus.

Egzistencializmas, prie kurio šliejasi Jasperso filosofija, nėra istorinė koncepcija. Jos dėmesio centre – būties *čia ir dabar* išgyvenimas. Kaip veikia Jasperso egzistencialistinės nuostatos jo istorijos sampratą?

Tai vienur, tai kitur Jaspersas kartoja egzistencializmo pradininko Blaise'o Pascaliu jau klasikiniu tapusį klausimą: *kas yra žmogus visatoje?* „Kodėl mes gyvename ir kuriame istoriją būtent šiame begalinių pasaulinių erdvių taške, šioje kosmoso smiltelėje, jos tolimiausiame kampe? Kodėl būtent dabar, šiuo begalinės laiko tėkmės momentu?“¹. Ir tuoj pat atsako: tai paslaptis. Niekam to nelemta žinoti. Istorijos trukmės laikas, palyginti su visatos ar žemės istorija, yra nepaprastai menkas. „Tokioje perspektyvoje, – teigia Jaspersas, – visa istorija tampa mažu, vos užgimstančiu pasauliu žmonijos gyvenime, beveik išnykstančiu begalinėje erdvėje ir laiko begalybėje“. Klausimai *Iš kur atėjome? Kuo buvome istorijos pradžioje?* taip ir lieka neatsakyti. Net romantiška fantazija čia lieka bejėgė. Visi atsakymai, pastebi Jaspersas, tėra hipotezės. Čia Jaspersas pasiūlo savąją hipotezę apie svarbiausius istorijos raidos momentus, suteikiančius jai tikslą ir prasmę.



Karlas Jaspersas – vokiečių filosofas (1883 02 23 Oldenburge, Vokietijoje – 1969 02 26 Basle, Šveicarijoje). Studijavo mediciną Berlyno, Giotingeno ir Heidelbergo universitetuose. Įtakos: Maxas Weberis, Martinas Heideggeris. Interesų sritis: egzistencializmas, psichologija, istorijos filosofija.

¹ Ясперс К. *Смысл и назначение истории*. Москва, 1994, с. 58.

Kurdamas savąją istorijos schemą, Jaspersas polemizuoja su Spengleriu ir Toynbee'u, traktavusių žmonijos istoriją kaip tarpusavyje nesusijusių sporadiškų kultūrų ar civilizacijų kaitą. Jaspersas vis dėlto rėmėsi prielaida, kad žmonija turi bendras ištakas ir vieningą tikslą. Tų ištakų ir tikslo mes nežinome, tačiau jie pasireiškia simboliuose. Krikščionybės sukurtas istorijos paveikslas – Adomo sukūrimas, būsimoji meilės ir tarpusavio supratimo harmonija amžinybėje – esantis simbolika, o ne realybė. Tačiau realūs empiriniai istorijos faktai patys savaime istorijos prasmės neatskleidžia. Būtina, anot Jasperso, kokia nors istorijos vieningumo idėja, kuri tuos faktus įprasmintų. Vakaruose istorijos filosofija, Jasperso pastebėjimu, išaugo iš krikščionybės. Visi istorijos filosofai, pradedant Augustinu ir baigiant Hegeliu, ieškojo Dievo žingsnių istorijoje. Tačiau krikščioniškoji istorijos samprata, Jasperso teigimu, yra tik Vakarų žmogaus istorijos samprata. Antra vertus, net ir Vakaruose krikščionys savo empirinės istorijos interpretacijos nesieja su šia religija. Tikėjimo dogma netampa principu istoriniams faktams aiškintis.

Laikydamas ligšiolinę istorijos filosofiją ribotą dėl jos simbolizmo ir europocentrizmo, Jaspersas siūlo savąją istorijos viziją, paremtą, jo manymu, empirizmu ir kosmopolitizmu. Jis siekė empiriškai aptikti svarbiausią žmonijos tašką. Jo manymu, svarbiausias žmonijos istorijos lūžis, lėmęs tolimesnę jos raidą, buvo ašinis laikas. Jis trukęs maždaug 500 metų – nuo 800 m. pr. Kr. iki 200 m. pr. Kr. Tada įvykęs ryškiausias perversmas žmonijos istorijoje: atsiradęs naujo tipo žmogus, kuris išliko iki šiol. Tuo metu Kinijoje gyvenęs Konfucijus ir Laozi; Indijoje parašytos Upanišados ir mokė Buda; Irane savo mokymą skelbė Zaratustra, o Palestinoje – pranašai Izaijas, Jeremijas; Graikijoje rašė Homeras, filosofavo Parmenidas, Herakleitas, Platonas, kūrė tragikai, Tukididas ir t. t.² Racionalumas tuo metu išstūmė mitą, tracententinis dievas – demonus. Pasirodė pirmieji filosofai. Žmogus kaip atskiras individas ėmęs ieškoti atramos taško pats savyje. Kokie bebūtų buvę skirtingi keliaujantys Kinijos mąstytojai, Indijos atsiskyrėliai, Graikijos filosofai ir Izraelio pranašai, vis dėlto, Jasperso manymu, jie buvo dvasine prasme labai artimi. Jie visi suradę savyje šaltinį, įgalinusių pakilti virš pasaulio ir virš savęs pačių. Šis dvasinis žmonijos artumas įgalino įveikti geografinius nuotolius ir kontekstų skirtumus. Sociologiniu aspektu nėra jokio skirtumo, tvirtina Jaspersas, tarp Konfucijaus mokyklos, kurioje buvo auklėjami būsimi valstybės veikėjai, ir to paties siekusios Platono akademijos.

Ašinis laikas Jasperso koncepcijoje įgauna tokią pat magišką galią kaip Hegelio Pasaulinis protas jo istorijos filosofijoje. Tautos, kurias aplenkė Pasaulinė dvasios raida, liekančios už istorijos ribų. Tą patį pastebi Jaspersas: tautos, nepriėmusios ašinio laiko idėjų, lieka neistoriškos, t. y. gamtinės egzistencijos lygmenyje. Didingos senosios kultūros, nepaisant savo didybės, prasidėjus ašiniam laikui, išnyko. Ašinis laikas tarsi padalinęs žmoniją į dvi dalis: viena liko primityvios būsenos, kita įsijungė į istorinį judėjimą.

Originalią visuotinės istorijos raidą paaiškinančią koncepciją, Jasperso manymu, sukūrė vokiečių ekonomistas ir sociologas Maxo Weberio brolis Alfredas Weberis (1868–1958). Alfredas Weberis žmonijos dvasiniam vieningumui paaiškinti pasiūlė klajojančių Centrinės Azijos tautų patirties perdavimo hipotezę. Šios tau-

² Ten pat, p. 33.

tos, užkariavusios didžiąsias senovės kultūrų valstybes, pasiekė ir Vakarų šalis. Jų gyvenimas buvo kupinas pavojų ir rizikos. Jos pirmos supratusios būties trapumą ir įnešusios į pasaulį herojišką bei tragišką sąmonę, įsikūnijusią tautų epuose. Ši dinamiška, nauja, išsilaisvinusi klajojančių tautų kultūra sukilo prieš senąją stabilią matriarchato kultūrą.

Jaspersas ginčija šią Weberio hipotezę³. Weberio tezę, jo manymu, teigia euroazijietišku šalių realią vienybę. Tačiau, Jasperso supratimu, tai neatsako į klausimą, kodėl būtent nuo šio laiko prasideda kūrybinė žmonijos veikla. Tai geriausiu atveju galinti būti tik viena iš prielaidų. Ryškus prieštaraujantis argumentas šiai hipotezei, anot Weberio, yra Kinijos pavyzdys. Kinijoje atsiradusi turtinga ašinio laiko kultūra, tačiau joje nebuvo nei tragiškos sąmonės, nei epo. Prieštarauja šiai hipotezei ir Palestinos pavyzdys. Jos nepasiekė įsibrovėliai klajokliai, o ji įnešė reikšmingą indėlį į ašinio laiko dvasią.

Galiausiai Jaspersas prieina išvadą, kad niekas negali išsamiai atsakyti į klausimą, kas paskatino ašinio laiko atsiradimą. Bet, pasak Jasperso, ne tiek svarbu aptikti ašinio laiko susiformavimo priežastis, kiek suprasti jo prasmę. Suprasti prasmę – tai surasti tai, kas, nepaisant tikėjimų skirtumų, bendra visai žmonijai. Tiesa, pripažįsta Jaspersas, ašinis laikas palietė ne visą žmoniją, o tik tris pasaulio vietas – Kiniją, Indiją ir Vakarų pasaulį. Tačiau pats šios trinarystės egzistavimas kviečia žmoniją, teigia Jaspersas, begalinei komunikacijai. Tai ir esanti istorinio laiko, o kartu ir istorijos prasmė. Sugebėjimas pamatyti kitą leidžia suprasti ir patį save, leidžia įveikti savo istorinį ribotumą.

Jaspersas nuolatos grįžta prie Hegelio nustatytos neistorinių Rytų (Kinijos, Indijos) ir istorinių Vakarų takoskyros. Rytai dar nuo Herodoto laikų laikomi poliariška ir konfrontuojanti su Vakarais lygiavertiška jėga. Jie, teigia Jaspersas, kelia susižavėjimą savo politine ir dvasine galia, savo mokslu ir kerais. Nepaisant to, kad „objektyvi istorinė analizė“ leidžia įžvelgti Vakarų įtaką pasaulio formavimuisi, tie klausimai, kuriuos kelia Rytai, parodą Vakarų pasaulio neužbaigtumą ir nepakankumą. Priešpriešos tarp Europos ir Azijos, teigia Jaspersas, nereikėtų hipostazuoti ir nepaversti Azijos „baisia šmėkla“, iš kurios gniaužtų stengiasi išsiveržti laisvės siekianti žmonijos dvasia. Tarsi pasiteisino, teigia Jaspersas, Hegelio mintis, kad europietis užkariavo pasaulį ir pasaulis jam tapo apskritas. Nuo Hegelio laikų viskas pasikeitė, tvirtina Jaspersas. Perėmęs europietišką techniką ir europietišką kultūrą, pasaulis išstūmė Europą. Senoji Europa nebedominuoja. Ją nustelbusios Amerika ir Rusija, į kurias nors ir įsikverbė europietiška dvasia, jos išlaikiusios savo savitą savimonę ir netapusios Europa. Pirmąją knygos *Istorijos prasmė ir paskirtis* dalį Jaspersas užbaigia pranašyste. Jis numatė Kinijos ir Indijos vaidmens pasaulio istorijoje augimą.

Ar ašinis laikas gali kartotis?

Jaspersas svarsto klausimą, ar laikas nuo 1500 iki 1800 metų nėra ašinio laiko pasikartojimas. Tuo metu Europoje buvo sukurti tokie meno kūriniai, prieš kuriuos nublanksta mokslo atradimai. Tuo metu kūrė Michelangelo, Raphaelis, Shakespeare'as, Rembrandtas, Goethe, Spinoza, Kantas, Bachas, Mozartas. Ar nėra šis artimesnis laikas, pats savęs klausia Jaspersas, antroji žmonijos istorijos ašis?

³ Ten pat, p. 46.

Tačiau tuoj pat paneigia šią hipotezę, išvelgęs tarp šių periodų reikšmingą skirtumą. Nesikartoja, tvirtina Jaspersas, pirmojo periodo švara ir aiškumas, betarpiškumas ir šviežumas. Čia stipriai dominuoja tradicijos, kurios priveda visuomenę prie aklavietės, iš kurios ji vaduojasi didingų vienišų asmenybių dėka. Be to iš, antroji ašis turi tokias galimybes, kurių neturėjo pirmoji. Ji gali perimti patirtį, idėjas. Nuo pat pradžių ji daugiareikšmiškesnė ir turtingesnė negu pirmoji. Būtent jos nevientisumas išryškines žmogaus prigimties gelmę. Ji turinti platesnį horizontą. Tačiau ši antroji ašis dar nėra nuo mūsų nutolusi taip, kad galėtume ją ramiai stebėti. Mes dar tebekovojame su ja arba esame jos paveikti. Svarbiausias Jasperso argumentas, neigiantis, jog ši antroji ašis kartoją pirmąją, buvo toks: ji grynai europietiškas reiškinys, ir jau vien dėl to negali būti laikoma antrąja ašimi.

Ar ašinis laikas gali pasikartoti ateityje?

Jaspersas nepaneigia šios galimybės. Tačiau įsivaizduoti šios vieningos viso pasaulio realybės dabar mes nepajėgūs. Numatyti ją savo vaizduotėje – reiškia ją sukurti. Niekas nežino, ką jis mums atneš, teigia Jaspersas antroje knygos dalyje. Bet, kita vertus, šią dalį jis užbaigia poskyriu *Ateities problema*, kuriame teigia, jog, nenumatant ateities, negalima filosofiškai apskritai apmąstyti istorijos. Pažymėdamas, kad ateities negalima tyrinėti, Jaspersas vis dėlto prieštaringose dabarties idėjose išvelgia bendrą tendenciją – jos reikalauja laisvės. Laisvė sukelianti entuziazmą, bet laisvė sukelianti ir baimę. Baimė pagimdo viltį, tvirtina Jaspersas kitoje knygos vietoje. Panašu, kad visas Jasperso veikalas ir ašinio laiko idėja skirta ne tiek praeičiai (pačiai istorijai), kiek ateičiai. Istoriją įprasmina jai suteikiamas tikslas. Istorijos tikslu gali būti laikomas naujos civilizacijos ir humanizmo išsivystymas, laisvė, žmogaus didybė (kūrybiškumas), žmogaus būties išgyvenimas. Istorijos prasmės vienybė išgyvenama tada, kai žmogus, anot Jasperso, ribinėse situacijose išgyvena pats save, kelia sau kuo giliausius klausimus. Mes visada esame, teigia Jaspersas, pačios istorijos viduje⁴.

⁴ Ten pat, p. 277.

Karlas Jaspersas

Istorijos šaltiniai ir jos tikslas

a) Argumentai už vienybę

I. Žmogaus prigimties vienybė

Žmogaus būtį istorijoje suprantame dažniausiai gana trivaliai: žmogus yra savo paties sugebėjimų visuma. Susiklosčius palankioms aplinkybėms, jis iš dalies įgyvendina tam tikras savo galias, gabumus, iniciatyvas, tačiau kiti jo sugebėjimai taip ir lieka nepažadinti. Bet juk žmogus potencialiai visada yra tas pats, todėl jam visada lieka atviros ir visos kitos galimybės. Nevienodai atskleidžiamas savosios prigimties puses, žmogus iš esmės tebėra vientisas, skiriasi tik jo išraiškos būdai. Žmogaus prigimties vientisumas atsiveria tik visų bendrų žmogui reiškinų, besiskiriančių raidos laipsniu, sintezėje.

Į klausimą, ar žmogaus prigimtis pasikeitė per kelis istorijos tūkstantmečius, ar laikui bėgant jo esmė liko ta pati, galima atsakyti, kad neturime jokių įrodančių tokių pasikeitimų faktų. Visus pasikeitimus galima suvokti veikiau kaip jau egzistuojančių dalykų atranką. Pastovūs ir nekintami dalykai, atrenkami vis kitokiais būdais, kaskart mums gali pasirodyti vis kitokie. Visuomet atkreipia dėmesį, sulaukia sėkmės ir sudaro daugumą tie žmonės, kurių sugebėjimai atitinka konkrečias visuomenės sąlygas ir situaciją. Sąlygas galima apibūdinti pagal tai, kokių žmogaus savybių atsiskleidimą jos skatina. Kintant sąlygoms pasikeičia ir atranka bei pasireiškia neatskleistos savybės tų žmonių, kurie anksčiau buvo ilgam nustumti į antrą planą ir dėl neigiamos atrankos buvo reti. Taigi skirtingomis sąlygomis, esant vis kitokiai atrankai, viena ir ta pati esmė atsiveria vis kitais aspektais.

Vis dėlto, galima prieštarauti: žmogaus prigimties vientisumas jokių būdu neturi būti suvokiamas kaip žmogiškų sugebėjimų visuma. Nėra tokio nei realaus, nei įsivaizduojamo žmogaus, kuriame išsireiktų arba sugebėtų išsireikti visa, kas žmogiška.

Be to, dar dera pastebėti, kad tarp individų prigimtinių savybių akivaizdžiai egzistuoja esminis skirtingumas. Jau ankstyvojoje vaikystėje pasireiškia tos ypatybės ir charakterio bruožai, kuriuose galima įžvelgti iš anksto nulemtus polinkius, nuo kurių žmogus negali pabėgti. Būtent jie radikaliai skiria žmogų nuo kitų.

Visi šie samprotavimai ir pastabos yra iš dalies teisingi, tačiau jų nepakanka, kad priartėtų prie žmogaus prigimties.

Norėdami suvokti žmogaus būties vienybę, kuri atsiskleidžia istorijoje, turime palikti biologinį – psichologinį tyrimų horizontą.

Kur glūdi nekintamos žmogaus esmės vienybė, kuri vienintelė užtikrina mūsų savitarpio supratimo ir abipusio ryšio galimybę? Ši vienybė tolydžio kelia abejones. Nes istorijoje mes nuolat regime žmogiškojo pažinimo, sąmonės ir savimonės kaitą. Atsiranda ir nyksta dvasinės galimybės, auga susvetimėjimas, kuris baigiasi visišku supratimo žlugimu. Ar, nepaisant to, vienybė tebeegzistuoja? Taip, bent jau kaip neribota valia suprasti.

Jei šios vienybės neįmanoma paaiškinti biologinių savybių pagrindu, nes jos prasmė iš viso negali sietis su biologine sfera, ji turi remtis kitu pagrindu. Jos ištakomis

reikėtų laikyti ne biologinę prigimtį ir kilmę iš vieno kamieno, bet žmogaus būtį kaip aukštesnės kilmės vienybę. Ją vaizduotė gali įžvelgti tik pasitelkusi simbolį: žmogus esąs Dievo kūrinio atvaizdas ir nusidėjimas.

Šių mus siejančių, žmogų prie žmogaus traukiančių ištakų, leidžiančių mums tikėtis ir ieškoti vienybės, mes negalime, kaip tokių nei pažinti, nei regėti, nei suvokti kaip empirinės tikrovės.

Vienybės neigimas nurodant įgimus, ypatingus, vienas kitą atstumiančius, regis, radikaliai nesuderinamus pavienių žmonių ir tautų charakterio skirtingumus yra klaidingas, jei juo siekiama atskleisti fundamentalų žmonių esmės nevienodumą, tarsi žmones skirtų neperžengiama bedugnė. Kad ir kaip giliai būtų išgyvenamos skiriančių bedugnių apraiškos, kad ir kokia egzistuočių kova tarp prigimtinių skirtumų arba visiškas abejingumas žmogui, nutolstant nuo jo savu keliu – neįmanoma neįsiti galimo Susivienijimo, snūduriuojančio gelmėje. Aprėptis lieka tikrove, pranokstančia bet kokią kitą tikrovę, pasiekusią apibrėžtumą tapsmo metu. Neįmanoma numatyti, kas prabus naujose sąlygose, naujose situacijose. Niekas negali galutinai žmogaus apibrėžti, lyg būtų galima apskaičiuoti, kas jam yra įmanoma, kas neįmanoma. Juo labiau negalime galutinai apibrėžti tautų ir laikmečių, nes jų, kaip visumų, charakteristikos niekada nėra galutinės. Juk visada įmanoma charakterizuoti tas epochas kitais būdais. Tai, ką pavyksta pasiekti pavieniams žmonėms arba uždariems būreliams, visai nebūtinai turi būti visuotinai pripažinta ir tapti visos tautos bei jos kultūros charakterio bruožu, bet tie dalykai vis dėlto jai priklauso. Aristarcho astronomija (kopernikinis pasaulis) Graikijai neturėjo poveikio, taip pat kaip ir Amenemhopo išmintis bei jo monoteistinė religija Egipte. Ir kaip dažnai šiame pasaulyje didingi dalykai lieka tarsi nuošaly, nesuprasti, izoliuoti ir tik dėl atsitiktinių aplinkybių pasiekia pripažinimo, neturinčio jokios įtakos, o jei ir turinčio, tai tik dėl klaidingo supratimo ir iškraipymų. Galima abejoti Platono įtaka Graikijai, o Kanto – Vokietijai, išskyrus, nebent, ganą siaurą, bet, žinoma, didingą dvasinę srovę.

Taigi, vienybės, kurios savo gyvenime siekia žmogus, tapdamas tikrai istorišku, ištakos negali būti biologinės prigimties vienybė, bet vien tikrai aukštesnio rango pradas, tas, kuris tiesiogiai kuria žmogų Dievo ranka. Šio prado vienybė nėra sustingusi būtis kaip tokia (Sosein). Veikiau ji yra pats istoriškumas. Pažvelkime įdėmiau:

1) Žmogaus vienybė istorijoje nėra nekintama iš anksto duotų, viena po kitos atsiskleidžiančių savybių vienybė. Žmogaus kaip istorijos subjekto susiformavimą nulėmė ne jo biologinės prigimties vystymasis. Kaip gamtinė būtybė jis yra apibrėžtas iš anksto duotos prigimties, o kaip istorinė būtybė žmogus savo giluminio prado dėka išsiveržia už šitų gamtinių duotybių ribų. Atsispirdamas nuo šio prado jis turi siekti visa siejančios vienybės. Tai – postulatas: be šios vienybės nebūtų įmanomas savitarpio supratimas, egzistuočių bedugnė tarp to, kas esmingai skirtinga, būtų negalima kalbėti apie suprantamą istoriją.

2) Konkrečios tikrovėje pavienių žmonių gyvenimo apraiškos pasižymi tarpusavyje nesuderinamu charakteriu. Žmogus, kaip pavienė būtybė, negali suvienyti to, ką jis, tebūnie jis šventasis ar herojus, realizuoja atsiremdamas į esmingai skirtingus pradus.

Žmogus, taip pat pavienis žmogus, savo pirmapradėmis galimybėmis yra viskas, tačiau tikrovėje – konkretus pavienis. Tačiau būdamas toks, jis nėra ribota dalis, o istoriškas; turintis savas ištakas, kartu jo sąmonė atvira kitiems vienos, visa vienijančios istorijos versmės pradams.

Atskiras žmogus niekada nėra nei tobulas, nei idealus. Tobulo žmogaus negali būti iš principo, nes viskas, kas jis yra ir ką realizuoja, visada trupu ir nuolat nyksta, pažeidžiama. Žmogus nėra išbaigta ir galinti pagaliau pasiekti tobulybę būtybė.

3) Atskiruose istorijos kūriniuose, dvasiniuose proveržiuose, realizacijose pasireiškia tai, kas nepakartojama ir nepakeičiama. Kadangi šių kūrybinių žingsnių jokių būdu negalima paaiškinti kauzališkai, dedukuoti kaip būtinų, jų, nelyginant apreiškimų, pagrindas nėra įprastinė įvykių eiga. Kada jie įvyksta, patys tampa pagrindu juos lydintiems žmogaus būčiai. Jie tampa atskaitos tašku žmogaus žinioms ir valiai, jo idealams ir antipatijoms, jo masteliams, jo galvojimo būdai ir jo simboliams, jo vidiniam pasauliui. Jie yra žingsniai vienybės link, nes priklauso vienai save pačią suvokiančiai dvasiai ir skirti visiems.

2. Universalumas

Žmonijos vienybę patvirtina akivaizdus faktas, kad visoje žemėje vis iš naujo pasireiškia religijos, mąstymo būdų, darbo įrankių, visuomenės formų panašios esminės ypatybės. Žmonės, nepaisant įvairiausių skirtumų, yra labai panašūs. Psichologiniai ir sociologiniai duomenys rodo, kad visur galima palyginti ir nustatyti dėsninumų aibę, kuri atskleidžia pagrindines žmogaus būties psichologines ir sociologines struktūras. Juk tikrai nustačius tai, kas bendra, galima kalbėti ir apie nukrypimus, kad ir kuo juos aiškintum – specifine žmogaus prigimtimi ar istorinėmis situacijomis bei įvykiais. Pažvelgus į tai, kas universalu, atrodytų, kad esminiai dalykai bemaž sutampa, o skiriančios ypatybės tėra lokalinės – priklausomos nuo vietos ir laiko.

Tačiau šis universalumas negali sukurti tikrosios žmonijos vienybės. Priešingai. Jei pažvelgsime į atsiveriančios tiesos gelmę, istorijos didybę išvysime išimtinuose dalykuose, o universalume – visuotinybę, nekintamai egzistuojančią už istorijos, tarsi srautą, savo vandenyse plukdantį tai, kas tikra ir teisinga.

Nors tolimiausias kultūras jungiantys bendri dalykai sudaro žmogiškos būties turinį, tiesiog stebėtina ir reikšminga yra tai, kad visada esti nukrypimų ten, kur tikėjimės rasti grynas universalybės, – kad trūksta kažko, kas šiaip žmogui būna įprasta, ir kad grynosios universalybės visada turi abstraktų pobūdį, yra vienaformės.

Tai, kas universalumo masteliu yra tik išimtis, kaip tik ir gali būti tikrojo istoriškumo įsikūnijimas. Ši istorinė išimtis kaip tik ir gali būti žmonijos vienybės pagrindu: tai nebūtinai yra nukrypimas, o veikiau pozityviai pirmapradiškesnis dalykas, ne atskiras visuotinybės atvejis, bet visapaprėpiančio žmonių istoriškumo grandis.

3. Pažanga

Žinojimo ir techninių įgūdžių kelias veda pirmyn, žingsnis po žingsnio, ir laimėjimai gali būti sėkmingai perduodami toliau ir tapti visų nuosavybe. Šitaip ir per atskirų, ir per visų kultūrų istoriją driekiasi augančių laimėjimų virtinė. Tačiau ji apribota beasmeniu, visuotinai galiojančiu žinojimu ir mokėjimu, apskritai būdingu sąmonei.

Šiuo atžvilgiu pasaulio istoriją galima suvokti kaip raidą kylančią liniją, kurioje nors ir yra nuosmukių bei pauzių, tačiau apskritai rezultatų, pagal savo prigimtį prieinamų visiems žmonėms bei tampančių visų turto, nuolat gausėja, žmonėms ir tautoms įnešant savo indėlį. Istorijoje mes regime šios pažangos, šiandien siekiančios aukščiausią

tašką, pakopas. Tačiau tai tėra tik viena visumos linija. Pati žmogaus prigimtis, žmogaus etosas, gėris ir išmintis jokios pažangos nedaro. Menas ir poetinė kūryba yra visiems suprantami, tačiau nėra visų savastimi, jie savo unikaliam nepralenkiama didybe būna neatskiriami nuo tautų ir jų laikmečių.

Todėl progresuoti gali pažinimas, technika, naujų žmogaus galimybių prielaidos, bet ne substancinė žmogaus prigimtis. Substancinių dalykų pažangą paneigia patys faktai. Didžios tautos žuvo, tapusios kur kas mažiau išsivysčiusių tautų aukomis. Kultūras sunaikindavo barbarai. Fizinis didžiųjų žmonių naikinimas masių gniaužtuose – dažniausias istorijos fenomenas. Labai greitai besidauginančios vidutinybės, nemąstančių gyventojų prieaugis be kovos, pačiu savo masiškumu triumfuoja prieš dvasiškai aukštesnius dalykus. Be paliovos vyksta atvirkštinė menkystų atranka, pvz., situacijoje, kur klasta ir brutalumas užtikrina ilgalaikį pranašumą. Nejučia norisi pasakyti: visa, kas didu – žūva, visa, kas menka – tęsiasi.

Vis dėlto, prieštaraujant tokiems apibendrinimams, galima nurodyti, jog didingi dalykai sugrįžta, ataidi, netgi prabėgus šimtmečiams ar ilgiau. Bet kokia neužtikrinta, abejotina ir nepatikima šita didžiųjų dalykų trukmė!

Sakoma, kad tai tik atoslūgiai, tik atsitiktinės katastrofos. Juk labiausiai tikėtina, kad substancionali pažanga tęsiasi. Tačiau būtent šie atsitiktinumai, šie sugriovimai yra ir labiausiai pastebimi, ir sudaro visa užvaldančią istorijos vyksmą.

Sakoma: nebūtinai turi būti taip, kaip yra buvę ligi šiol. Juk mes pajėgūs pakreipti įvykius geresnio gyvenimo linkme, pasitelkę pažangą pažaboti aklius atsitiktinumus. Tačiau šis tikėjimas, kad viską įmanoma įveikti, kad galima kontrolė ten, kur veikia pati žmogaus prigimtis, ten, kur veiksmų objektas niekada nebūna žinomas, aprėpiamas ir apčiuopiamas mūsų suvokimu, tėra tik utopija.

Sakoma, kad katastrofa – tai atpildas už kaltes. Tereikia atgailauti ir pradėti tyrą gyvenimą, ir viskas pasikeis. Iš tikrųjų, šitaip elgtis esame raginami nuo senųjų pranašų laikų – vis dėlto mes nežinome, kokių būdu, kada ir kaip morališkai tyras gyvenimas atves mus į pasaulį, kuriame karaliauja gėris. Neturime nepaisyti tiesos, kad moralinis gėris apskritai nepasiekia sėkmės; bet ne dėl sėkmės jis yra realizuojamas. Vis dėlto už sėkmę ir rezultatus atsakingas moralinis gėris lieka vieninteliu mūsų rimtu šansu.

Pažanga iš tiesų veda į vienybę žinojimo sferoje, tačiau ne į žmonijos vienybę. Visuotina ir visur, kur ji beatsivertų, tokia pati tiesa, kuri pasireiškia begaline mokslo ir technikos pažanga, visiems prieinama ir visuotinai perteikiama, besikreipianti vien tik į protą, nesudaro žmonijos vienybės. Ši pažanga suteikia vientisumą intelektui. Ji žmones sieja intelektualiai, leisdama jiems tarpusavyje racionaliai diskutuoti, tačiau ji su tais pačiais technikos ginklais gali vesti ir į tarpusavio susinaikinimą. Intelektas suvienija tik sąmonę apskritai, žmonių nesuvienija. Jis nesukuria nei tikrosios komunikacijos, nei solidarumo.

4. Vienybė laike ir erdvėje

Žmonių vienybė atsiranda dėl prigimtinio pamato (planetos vienybės) bendrumo ir bendrumo laike.

Per istoriją auga – tiesa, su nuoslūgiais – bendravimas tarp žmonių. Prigimtinių dalykų margumas, tautų ir šalių įvairovė ilgą laiką egzistavo vieni šalia kitų be jokių tarpusavio santykių. Bendravimas susieja žmones, sujungia gentis į tautas, tau-

tas – į tautų grupes, šalis – į kontinentus. Sujungia ir vėl išskaido: žmonės, priklausantys skirtingoms tautoms, susitinka ir vėl užmiršta vienas kitą. Visa tai trunka iki tos akimirkos, kada prasideda sąmoningas ir faktiškas santykis visų su visais, ir bendravimas – realus arba vykstantis kaip kova – tampa nepertraukiamu. Tada prasideda žmonijos istorija kaip bendravimo vienybė, pasireiškianti nuolatiniiais abipusiais mainais.

Žmonės per tūkstantmečius trukusias keliones seniai užvaldė žemės paviršių, išskyrus poliarinius regionus, dykumas ir aukščiausius kalnynus. Žmonija niekada nenustygo vietoje. Istorijos priešaušryje buvo atlikti stebinantys žygiai. Normanai nuvyko į Grenlandiją ir Ameriką, polineziečiai persikėlė per Ramųjį vandenyną, malajiečiai nusigavo iki Magadaskaro. Afrikos žemyne negrų, o Amerikoje – indėnų kalbos yra tiek panašios, kad galima daryti išvadą apie nuolatinius genčių tarpusavio ryšius šiuose kontinentuose. Prieistoriniais laikais išradimai, darbo įrankiai, pasakos ir vaizdiniai nukeliavo tolimas keliones, tarsi iš rankų į rankas perduodami gretimam kaimynui. Ilgą laiką izoliuotos buvo tik Australija ir galbūt Amerika, tačiau ir jos ne visiškai buvo atskirtos nuo likusio pasaulio (egzistuoja gluminančios paralelės tarp Rytinės Azijos ir Meksikos). Izoliacija nereiškia, kad ten niekad nebūta kitų šalių žmonių, ji reiškia tik tai, kad svetima kultūra nepadarė apčiuopiamos įtakos.

Per istoriją susidarydavo didelės imperijos, kuriam laikui sustiprindavusios kontaktus tarp jose gyvenusių žmonių. Po to jos vėl žlugdavo, ryšį palaikydavę keliai sunykdavo, santykiai nutrūkdavo, žinios apie kitų tautų egzistavimą užsimiršdavo. Buvo tautos, tokios kaip Egiptas, Japonija, Kinija, kurios savo laiku pabandydavo visiškai užsisklęsti nuo išorės, tačiau bet kokių izoliuojamų sienų statyba galiausiai žlugdavo.

Per paskutinius penkis šimtmečius europiečiai savo ryšių tinklu apėmė visą žemę. Jie visur išplatino savo civilizaciją ir pasiėmė iš kitų civilizacijų tas gėrybes, kurių neturėjo patys. Kitoms tautoms davė savo naminius gyvulius, naudingus kultūrinius augalus, ginklus, savo produktus ir mašinas, savo papročius ir savo tikėjimą bei visas savo pasaulio negandas, o pasiėmė iš jų bulves, kukurūzus, chininą, kakavą, tabaką, hamaiką ir t. t. Bet pirmiausia jie įsisažmonino žemės vienybę, ryšius joje padarė planingus, tvarius ir patikimus.

Šie ryšiai reiškia, kad žmonės nepaliaujamai tampa artimesni vieni kitiems, kad, planetai vienijantis gimsta žmonių sąmonės, o paskui ir jų veiklos vienybė.

Senovės istorijoje negalima įžvelgti kultūrinės raidos vienybės, raidos, kurios centras būtų kokioje nors vienoje žemės rutulio vietoje. Kiek siekia empirinis žvilgsnis, matome veikia žmonių atskirumą, dažnus bandymus vienytis ir vienijimosi norą, kilusį dėl žmonių ir kultūrų kontaktų; matome plėtrą po užkariavimų persidengiant skirtingoms kultūroms ir tautoms, niveliuojančią arba išskirtinai individualizuojančią jų susimaišymo reikšmę. Visuomet žmonijos įvykiai yra jau istoriškai bendravimo dėka. Jie neįkyla iš pirmapradiškai duotos vienybės, o yra veržimasis vienybės link.

Vienybė, kylanti iš žemės rutulio erdvės ir laiko vienybės, yra tik labiausiai išorinė vienybė, neturinti nieko bendro su istorijos vienybe. Ji tenka ne vien tik žmogui, ji būdinga visai realybei. Paprasčiausio žmonių buvimo drauge uždaramė, jų apgy-

vendintame žemės paviršiuje dar negalima vadinti vienybe. Vienybę įgalina bendravimas. Tačiau ji jokiū būdu pati nėra bendravimas kaip toks, ji yra tai, kas šiame bendravime atsitinka.

Gaublyje mes matome reliatyviai siaurą, be to, nuolat nutrūkstančią juostą (nuo Viduržemio jūros iki Kinijos), kurioje atsirado visi šiandien reikšmingi dvasiniai dalykai. Istoriniam lygiavertiškumui neegzistuoja jokių geografinių dėsnų.

5. Ypatingos vienybių rūšys

Žmogiškų dalykų trajektorijose mes pažįstame daugybę linijų, kurios driekiasi atskirai, o galiausiai susitinka, arba – atskiras linijas, kurios nors ir tipiškai pasikartoja, tačiau išreiškia tik atskirus visumos bruožus, ne pačią visumą.

Taigi egzistuoja duotomis aplinkybėmis apibrėžta kultūros reiškinų seka. Atskiras generacijas nuo jų atsiradimo momento iki išnykimo vidujai sieja tipinės stilių kaitos arba idėjų evoliucijos.

Egzistuoja kultūrų vienybė kaip bendras gyvenimo formų, institucijų, vaizdinių, tikėjimo elementų faktiškas pasaulis; vienybė tautų – jų kilmės, jų kalbos, jų likimų; vienybė religijų – „pasaulinių religijų“, kurios toli išplatina nukreiptas į transcendentą gyvenimo pozicijas etose, tikėjime, pasaulėžiūroje; vienybė valstybių kaip galios subjektų, formuojančių visa kita.

Šioms vienybėms stinga universalumo. Tai yra atskiros vienybės greta kitų, kultūros tarp kultūrų. Tautų, religijų ir valstybių yra daugybė. Tarp jų egzistuoja santykiai: tarp kultūrų – tylūs mainai, tarp valstybių – politika ir kova, tarp religijų – misijos ir ginčai. Visos jos keičiasi, nesudaro kažko galutinai patvaraus, pereina viena į kitą.

Istorija atskleidžia didžiųjų faktinių vienybių galią, kultūrinius ratus tarsi nematomas be prievartos žmones formuojančias sferas, tautas – kaip nesąmoningus, priešistorinius judėjimus, religijas – kaip nuolat ribotas „pasaulines religijas“, valstybes – kaip imperijas.

Visos šios vienybės stengiasi susilieti ir persikloti. Visų vienybių koincidencija labiausiai realizavosi Kinijoje įkūrus totalitarinę valstybę. Kultūra, religija, valstybė sutapo. Visuma buvo vienas žmogaus pasaulis, viena imperija, kuri Kinijos žmogaus sąmonėje neturėjo nieko išoriško, išskyrus primityvius barbarus palei sienas, laikytų potencialia imperijos dalimi. Palyginę „Pasaulio centro valstybę“ su romėnų imperija, pastebėsime didžiulį skirtumą. Romėnų valstybė buvo palyginti nepatvarus reiškinys, nors šios imperijos idėja per tūkstantmetį darė didelius stebuklus. Ji turėjo už savo ribų germanus ir partus kaip realias, niekadoms neįveiktas galias. Nors pagonybė pasižymėjo kosminiu-religiniu vientisumu, Romos valstybė neįstengė persmelkti savo tautų tokią vienybę, kokia buvo Kinijoje; negana to, drauge su savo pačios atsiradimu leido skleisti vėliau ją pranokusiai krikščionybei.

b) Vienybė kaip istorijos prasmė ir tikslas

Jeigu nepakanka įvairiausių duomenų, išreiškiančių arba nurodančių vienybę, istorijos vienybei konstituoti, tada, ko gero, galima rasti kitą išeitį tašką. Vienybė yra ne duotas faktas, bet tikslas. Gali būti, kad istorijos vienybė kyla todėl, kad

žmonės gali suprasti vienas kitą vienio idėjoje, vienoje tiesoje, dvasios pasaulyje, kuriame viskas su viskuo turi prasmingų ryšių, viskas tarpusavyje susiję, kad ir kaip iš pradžių būtų svetima.

Vienybė ištakos yra prasmė, kurios link krypsta istorijos vyksmas, prasmė, suteikianti reikšmę tam, kas be jos būtų niekingai padrika.

Jaspers K. Von Ursprung und Ziel der Geschichte. München, 1966.

Vertė Dalius Viliūnas.

Pagrindiniai Jasperso darbai

Allgemeine Psychopathologie (1913) [Bendroji psichopatologija]; *Descartes und die Philosophie* (1937) [Descartes ir filosofija]; *Einführung in die Philosophie* (1950) [Filosofijos įvadas]; *Existenzphilosophie* (1964) [Egzistencijos filosofija]; *Die Frage der Entmythologisierung* (1953) [Demitologizacijos klausimas]; *Die Geistige Situation der Zeit* (1931) [Nūdienos dvasinė situacija]; *Die grossen Philosophen* (1950) [Didieji filosofai]; *Die Idee der Universität* [Universiteto idėja]; *Leonardo als Philosoph* (1953) [Leonardas kaip filosofas]; *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren* (1932) [Maxas Weberis kaip politikas, mokslininkas, filosofas]; *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (1936) [Nietzsche: įvadas į jo filosofines veiklos sampratą]; *Nietzsche und das Christentum* (1952) [Nietzsche ir krikščionybė]; *Philosophische Weltorientierung* [Filosofiniai orientyrai pasauliui]; *Philosophie, Bd. 1—3* (1956) [Filosofija, 3 t.]; *Der philosophische Glaube* (1948) [Filosofinis tikėjimas]; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962) [Filosofinis tikėjimas apreiškimo akistatoje]; *Philosophische und Welt: Reden und Aufsätze* (1958) [Filosofija ir pasaulis. Esė ir paskaitos]; *Psychologie der Weltauschauungen* (1919) [Pasaulėžiūrų psichologija]; *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze* [Atskaitos ir perspektyvos. Esė ir paskaitos]; *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1950) [Apie istorijos kilmę ir tikslą]; *Was ist Erziehung?* [Kas yra ugdymas?]; *Was ist Philosophie?* [Kas yra filosofija?]; *Vernunft und Existenz* (1958) [Protas ir egzistencija]; *Vernunft und WIDERVERNUNFT in unserer Zeit* (1950) [Protas ir antiprotas mūsų laikais.]; *Über meine Philosophie* (1941) [Apie mano filosofiją].

Interpretatoriai ir kritikai

Empirizmas. Etnocentrizmas.

Ar Jaspersui pavyko įgyvendinti knygos pradžioje išsikeltus uždavinius – surasti empirinį istorijos prasmės pagrindimą ir išvengti krikščioniškosios tradicijos įtakoje susiklosčiusio vakarietiškos istorijos filosofijos etnocentrizmo?

Empirizmo klausimą jis išsprendžia išvengdamas samprotavimų apie empirinius istorijos faktus. Pasiremia citatomis iš kelių vokiečių filosofų ir rašytojų tekstų. Jaspersas cituoja Ernstą von Lasaulxą (1805–1861), Spengleriui artimą istorijos filosofą, kuris teigė, kad negali būti atsitiktinumai, jog beveik vienu metu, 600 m. iki Kr., gyveno liaudies religijų reformatoriai: Persijoje – Zaratustra, Indijoje – Gautama Buda, Kinijoje – Konfucijus, Judėjoje – pranašai, Romoje – caras Numa, Eladoje – pirmieji filosofai. Jaspersas nekelia sau klausimo, kodėl iš kitų autorių perimta mintis liudija jos metodologinį „empiriškumą“.

Jaspersas aptaria galimus priekaištus, kad šis bendrumas – iliuzija, nes skirtumai tarp kultūrų pernelyg dideli, o bendrumai – tik atsitiktiniai išpūdžiai. Be to, Jaspersas polemizuoja su jo istorijos sampratai išsakytu kitu priekaištu, kad ašinis laikas – ne faktinė duotybė, o tik vertinimo rezultatas. Gindamas savo koncepcijos „empirizma“, Jaspersas pasiūlo savąjį empirizmo supratimą. Dvasinių reiškinių sferoje, teigia filosofas, faktinė duotybė gali būti tik prasmės supratimas. Supratimas savo prigimtimi visada susijęs su vertinimu. Istorinis vaizdinys visada bus pagrįstas atskirais, susietais vienas su kitu faktais, bet susidės ne tik iš jų. Tik supratimas, tvirtina Jaspersas, suteikia mums vaizdinį ir apie istorinę dvasią apskritai, ir apie ašinį laiką. Šis vaizdinys vienu metu yra ir supratimas, ir vertinimas. Tai tiesiog emocinis supratimas, nes praeitis tiesiogiai mus paliečia.

Jaspersas pakeičia empiriškumo klausimą istorinio supratimo ypatybių nusakymu, į minėtą klausimą taip ir neatsakydamas.

Ar Jaspersą galima laikyti istorijos filosofu, kuriam pavyko išvengti europocentrizmo? Veikiausiai jis – Vakarų filosofas, garbingai kovojantis su savuoju europocentrizmu. Jis negali išvengti Hegelio išvalgos apie skirtingą Vakarų pasaulio, palyginti su Rytais, laisvės savimonės brandą. Paragrafe **Vakarų pasaulio specifika** jis nusako būdingą Vakarams bruožą – politinės laisvės idėją. Graikijoje, tvirtina Jaspersas, nors ir trumpai, bet egzistavusi tokia laisvė, kuri niekur kitur nepasireiškė. „Kinija ir Indija nežino tokios politinės laisvės“. Laisvė nušviečianti visą Vakarų istoriją ir visas Vakarų pretenzijas. Vakarai pažįstą tokį racionalumo pasireiškimą, kuris niekur kitur neegzistuoja, tvirtina Jaspersas. Galima jo paklausti: kaipgi tada ašinis laikas sujungė žmoniją, jei viena jos dalis nuėjo visiškai skirtinga nuo kitų dviejų linkme? Ašinio laiko samprata liudija veikiausiai Jasperso pagarbą Rytams ne-gu Rytų ir Vakarų istorinį bendrumą.

Jaspersas ir neokantininkai

Viena vertus, Jasperso istorinės realybės samprata artima neokantininkams. Jaspersas atskyrė istorijos pasaulį nuo gamtos. Tą patį darė Rickertas ir Windelbandas, nurodydami, kad gamtos pažinimas apibendrina, o istorinis – individualizuoja. Tačiau, kaip pastebi P. Gaidenko¹, tie panašumai tarp Jasperso ir neokantininkų tėra išoriniai. Neokantininkai skiria gamtos mokslus nuo istorinių pagal tyrimo metodą, o ne pagal objektą. Jaspersas rašo ne apie du skirtingus metodus, o apie dvi skirtingas realybes. Jaspersui, siekiančiam suprasti istoriją, būtina atsakyti į klausimą, kas yra žmogus. Savo ruožtu žmogiškoji egzistencija atsiskleidžia tik per laiką, per istoriškumą.

Rickertas, suprasdamas filosofiją kaip mokslą, likdamas ištikimas akademinėi tradicijai, nepripažino egzistencinio Jasperso filosofavimo apskritai, išvelgė jame diletantizmą bei pražūtingą griežtam mąstymui objekto bei metodo psichologizaciją.

Jaspersas ir Martinas Heideggeris (1889–1976)

Jaspersas ir Heideggeris – vienu metu gyvenę du vokiečių egzistencialistai. Tačiau jų istorijos sampratos remiasi skirtingais atskaitos taškais.

Pasak Heideggerio, šiuolaikinės Europos kultūros būsenos ištakų, kurią filosofas laiko krizine ir apibūdina kaip nihilizmą, reikia ieškoti toje epochoje, kurioje, Heideggerio žodžiais tariant, atsirado metafizika. Metafizikos ištakas jis išvelgė posokratinėje filosofijoje – Platono tekstuose, būtent tuo istoriniu laikmečiu, kurį Jaspersas apibūdina kaip „ašinių laiką“. Metafizika Heideggeriui platesnė už filosofiją. Ji apima visos epochos mąstymo, veiksmų ir jausenos būdą. Ašinę epochą jis vadina metafizine. Jos pradininkai – Sokratas ir Platonas, o epigonai – šiuolaikinė žmonija. Vienas iš svarbiausių „metafizinio“ mąstymo bruožų – polinkis dalyti pasaulį į subjektą ir objektą ir taip pagrįsti pasaulio užvaldymo bei jo keitimo tendencijas.

Savo filosofiją Heideggeris laiko antimetafiziniu mąstymu. Pastarasis turi atskleisti žmonijai tas galimybes, kurios slypėjo ikisokratinėje filosofijoje ir kurių įgyvendinimas galėtų tapti kitos vystymosi krypties, negu iki šiol ėjo Europa bei visa žmonija, pagrindu.

Visa tai, ką Jaspersas vadina būdingu ašinio laiko bruožu, – refleksijos nubudimą, savo egzistencijos trapumo suvokimą, asmenybės savimone, Heideggeris laiko „metafizikos“ rezultatu. Istorinio periodo pradžią, kada, pasak Jasperso, ir prasideda pasaulinė istorija, susiejanti iki tol lokalines, tarpusavy nesusijusias civilizacijas, Heideggeris įvertina kaip „metafizinės epochos pradžią“.

Nepaisant to, kad abu filosofai priklauso vienai kryptčiai, pastebi P. Gaidenko, jie atstovauja dviem skirtingiems pasauliams. „Heideggerio pasaulis – <...> tai visada nebylus žmogaus buvimas vieno su savo būtimi, „įsiklausymas“ į būtį, užsimiršimas būties akivaizdoje. Heideggerio pasaulis – griežtas, neskubus, nebylus“². Jasperso pasaulis – tai „egzistencinės komunikacijos“ pasaulis. Jį domino visų žmonių susikalbėjimo istorijoje galimybė.

¹ Гайденко П. П. *Прорыв к трансцендентному*. Москва, 1997, с. 296–297.

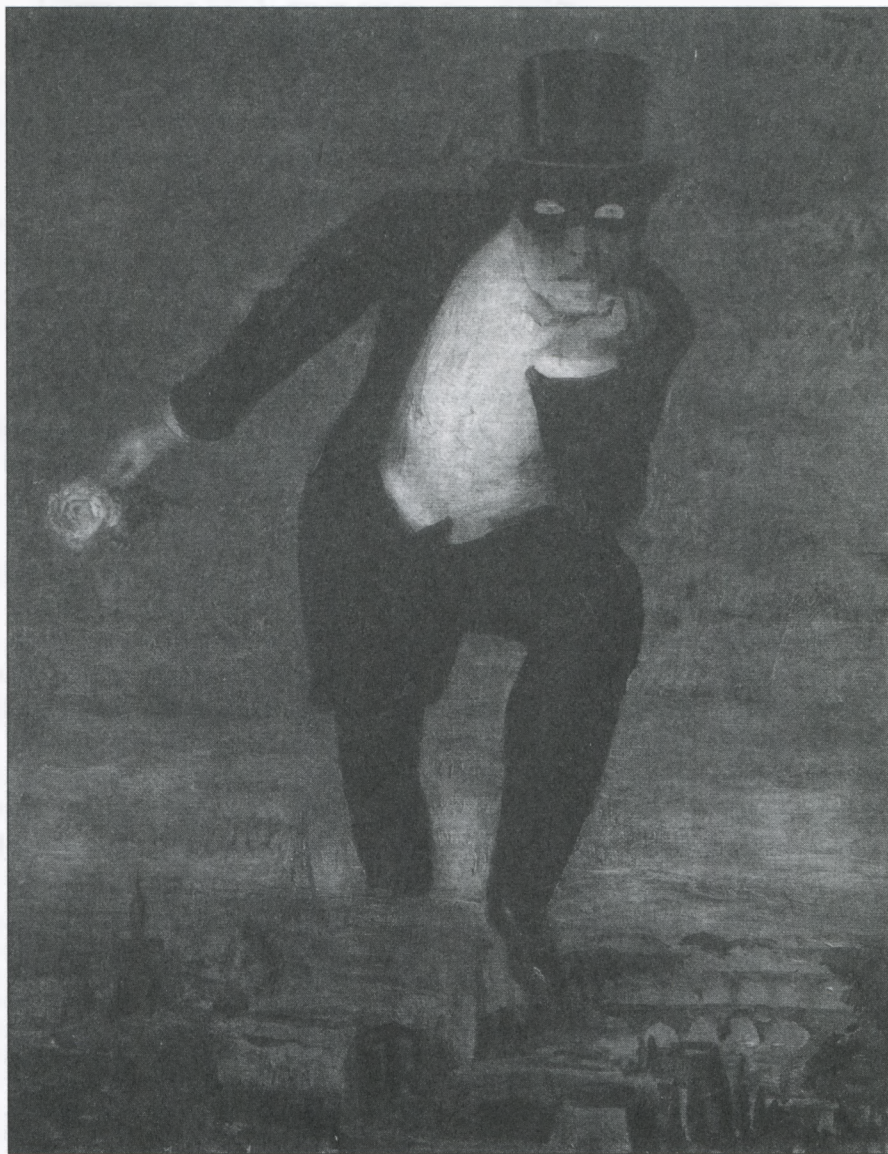
² Ten pat, p. 317–318.

Bibliografija

- Allen E. *The Self and His Hazards; a Guide to the Thought of Karl Jaspers*. London, 1956.
- Ehrlich L. *Karl Jaspers: Philosophy as Faith*. Amherst, 1975.
- Jaspersas K. Pasaulio istorija // *Sociologija*, 1999, Nr. 2 (4), p. 21–29.
- Jaspersas K. Mūsų epochos dvasinė situacija // *Proskynos*. 1992, Nr. 2 (29), p. 67–74.
- Lichtigfeld A. *Aspects of Jaspers Philosophy*. Pretona, 1963.
- Olson A. *Transcendence and Hermeneutics: an Interpretation of the Philosophy of Karl Jaspers*. The Hague, London, 1979.
- Paek S. *Geschichte und Geschichtsdenken in der Philosophie von Karl Jaspers*. S.I., 1975.
- Piper K. *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers (zum 70. Geburtstag 23. Februar, 1953)*. München, 1953.
- Ricour P. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystere et philosophie du paradoxe*. Paris, 1947.
- Rigali N. *Die Selbstkonstitution der Geschichte im Denken von Karl Jaspers*. Meisenheim am Glan, 1968.
- Salamun K. *Karl Jaspers*. München, 1985.
- Samay S. *Reason Revisited: the Philosophy of Karl Jaspers*. Dublin, 1971.
- Schilpp P. A. *The Philosophy of Karl Jaspers*. New York, 1957.
- Simon G. *Die Achse der Weltgeschichte nach Karl Jaspers*. Roma, 1965.
- Wallraff Ch. *Karl Jaspers, an Introduction to his Philosophy*. Princeton, 1970.
- Wisser R. *Karl Jaspers: Philosopher among Philosophers*. Amsterdam, 1993.
- Young-Bruehl E. *Freedom and Karl Jaspers Philosophy*. New Haven, 1981.

III

KLASIKINĖS ISTORIJOS FILOSOFIJOS KRITIKA



Magritte, René, Šlovės sugrįžimas (le retour de flamme), 1943.

1. Istorizmas ir istoriosofija: Vilhelmas Dilthey'us (1833–1911), Jürgen Habermas (g. 1929)

Istorikas žvelgia į istoriją visai kitaip negu istoriosofas. Istorikas kalba apie atskiro įvykio ar įvykių serijos prasmę, o tai visai kas kita negu istorijos kaip visumos prasmė, kurios ieško istoriosofas. Ieškant galutinės istorijos prasmės, aprėpiama ne tik tai, kas atsitiko praeityje, bet ir kas atsitiks (ar turi atsitikti) ateityje. Tuo tarpu istoriko tikslas yra ne kurti abstrakcijas apie praeitį ir ateitį, o vien papasakoti, kas atsitiko praeityje. Todėl kyla klausimas, kam istorikui reikalinga istorijos filosofija. Gal apskritai istorikas gali be filosofijos apsieiti?

1. Į paskutinį klausimą teigiamai atsakytų **istoristas**¹. Istorizmas – tai istorinė metodologinė nuostata, teigianti, kad, norint suprasti bet kurio istorinio reiškinio (tautos, institutų ir t. t.) prigimtį, reikia nagrinėti jo istoriją². Istorija – tai pats gyvenimas. Istoristas pasakoja ir aprašo reiškinio istoriją. Jis atsisako apriorinių principų bei schemų. Tik pati istorija esanti istorinio veiksmo pradžia ir pabaiga. Filosofija istoriniam mąstymui esanti svetimkūniška.

„Yra du keliai susipažinti su žmonių darbais: per atskirybę arba per abstrakciją“³, – rašo istorizmo pradininkas vokiečių istorikas **von Ranke** knygoje *Pasaulio istorija (Weltgeschichte)*. Šie du žinių šaltiniai, jo manymu, turi būti atskirti. Filosofas pradeda nuo bendrybės. Istoriko tikslas – atskirybė. Jis pradeda nuo įvykių individualumo, svarsto individualius faktus ir taip, Ranke's manymu, gali pereiti prie bendro požiūrio į įvykius. Istorija irgi galinti pakilti iki objektyviai esamų ryšių tarp faktų pažinimo. Klysta tie istorikai, kurie mato istoriją tik kaip faktų sankaupą arba sujungia juos bendrąja morale. Istorikas, teigia Ranke, neturi pamiršti visuotinybės. Bet

¹ F. R. Ankersmitas pasiremia tokiu M. Mandelbaumo istorizmo apibrėžimu: „Istorizmas yra tikėjimas, kad bet kurio reiškinio prigimtis gali būti suprasta ir jo vertė adekvačiai teigiama vietos, kurią jis užima, ir vaidmens, kurį vaidina raidos procese, terminais“ (žr. Mandelbaum M. *History, Man and Reason*. Baltimore, 1971, p. 42; Ankersmit F. R. *Historicism: an Attempt at Synthesis // History and Theory*, vol. 34, Nr. 3, 1995, p. 144).

² Zenonas Norkus istorizmo sąvoką apibūdina smulkiau. Jis pastebi, kad juo galima pavadinti „(1) pirmąją, klasikinę mokslinės istoriografijos paradigimą <...>; (2) juo įvardijamos istorizmui istoriografijoje giminingos kitos humanitarinių mokslų paradigmos ar mokyklos; (3) juo vadinamas metodologinis reikalavimas kiekvieną praeities reiškinį individualizuoti, aiškinti ir suprasti jo epochos kontekste, o ne teisti, remiantis mūsų dabartiniu blogio ir gėrio supratimu. Šitai suprantamas istorizmas yra istorizmo pirmąją prasmę metodologinė nuostata, principas. (4) Istorizmu dar vadinamas istorinis reliatyvizmas: visokių normų ir tiesų absoliutumų neigimas tuo pagrindu, kad visos normos ir tiesos kyla iš tam tikro istorinio konteksto“ (Norkus Z. *Istorika*. V., 1996, p. 42).

³ Ranke L. *The Secret of World History. Selected Writings on the Art and Science of History*. New York, 1981, p. 102.

ne aprioriškai, ne taip, kaip filosofas. Mąstydamas apie atskirybes – individus, tautas ir t. t. – istorikas pajėgus išvelgti juos siejančius ryšius, kurių dėka jos įeina į visuotinę istoriją. „Mūsų dėmesys, rašo Ranke, turi būti nukreiptas ne į idėjas, bet į pačias tautas, kurios pasirodo kaip istorijos veikėjai, į jų tarpusavio kovas, į jų vystymąsi šių taikingų ir karinių santykių viduje“⁴. Galia, kuri reiškiasi istorijoje santykiuose tarp tautų, Ranke’s supratimu, neturi būti suprasta vien kaip grubi kova. Pati galia turinti dvasinę esmę ir prigimtinį genijų, kuris ir sukuria istorinį gyvenimą. „Istoriko užduotis yra suvokti šio gyvenimo egzistenciją, kurio negalime aprašyti mintimi ar žodžiu. Dvasia pasirodanti pasaulyje nėra suprantama. Ji užpildo visas savo būties ribas savo buvimu; niekas joje nėra atsitiktina; jos apraiškos randamos visur“⁵, – rašo Ranke, priartėdamas prie savo laikmečio vokiečių romantikų⁶.

Ranke išvelgė radikalų savo metodo skirtingumą nuo istorijos filosofų. Filosofai visų pirma, jo manymu, iš begalinės daugybės faktų pasirenka tuos, kuriais jie nori tikėti. Ranke, priešingai, mokė žavėtis kiekvieno realybės fakto nepakartojamumu. Jis taip pat nepritaria istorinės pažangos paaiškinimo apriorinėmis idėjomis galimybei. Visos epochos, jo manymu, vienodai nutolusios nuo amžinybės. Be to, filosofai, jo pastebėjimu, patys nesutaria dėl šių vyraujančių idėjų tipo bei atrankos. Jie pasirenką tik kelias tautas kaip priklausančias pasaulio istorijai. „Negali jie nepaisyti ir to fakto, kad nuo pasaulio pradžios iki šių dienų pasaulio tautos patyrė įvairiausių aplinkybių“⁷, – rašo Ranke, kritikuodamas istorijos filosofiją. Tikras istorikas, teigia Ranke, turi sugebėti džiaugtis atskirybe pačia savaime. Jis turįs mylėti įvairias apraiškas žmonijos, kuri yra „visada sena, ir visada kažkaip nauja, ir gera, ir bloga, ir kilni, ir gyvuliška, ir tobula, ir žiauri, ir nukreipta į amžinybę, ir gyvenanti tuo momentu, pasitenkinanti mažu, bet trokštanti visko“⁸. Šis istoriko džiaugsmas individualiu gyvenimu esąs, anot Ranke’s, nesuinteresuotas. Jis primenąs sugebėjimą džiaugtis gelėmis, nesvarstant, kokiai botaninei rūšiai jos priklauso.

Tačiau vien džiaugsmo nepakanka. Istorikas turi būti kritiškas, „atmesti poeziją ir tuščius šešėlius ir pripažinti tik tai, kas visiškai tikra ir įtikinama“⁹. Istorijos mokslas tiria faktus. Apriorinė filosofinė schema tik juos iškreipianti. Tai teorinės minties prievarta istorinei realybei. Faktai jau įvyko – telieka nustatyti, kaip viskas iš tikrųjų vyko (*wiees eigentlich gewesen*). Jie prakalbės patys. Istoriko vertinimas, moralizavimas, filosofiniai svarstymai juos tiktai užgožia¹⁰.

⁴ Ten pat, p. 103–104.

⁵ Ten pat, p. 104.

⁶ Ranke’s nuorodos į Dvasią suartina jį su Hegeliu, nors to pats jis nenorėjęs pripažinti. 1877 metais Ranke apsilankė paskaitoje Berlyno universitete, kurioje Wilhelm Schereris teigė, kad Rankės darbai išaugo iš romantizmo filosofijos ir kad pats Ranke labai artimas Hegeliui. Tuo metu jau senas istorikas papriekaištavo kalbėjusiam: „Aš iš tiesų esu originalesnis, negu Jūs galvojate“, ir išėjo (ten pat, p. 101).

⁷ Ten pat, p. 102.

⁸ Ten pat, p. 103.

⁹ Ranke L. *On the Relation of and Distinction between History and Politics // The Secret of World History, Selected Writings on the Art and Science of History*. New York, 1981, p. 110.

¹⁰ Ranke’s siūloma istorinio tyrimo metodologija – kritikuoti šaltinius, atsiribojant nuo šališkumo ir siekiant pamatyti „faktą tokį, koks jis yra“, dažnai vadinama pozityvistine. Ji remiasi ta pačia gamtos mokslų pagrindu susiformuota pozityvistine faktų izoliacijos metodologija. Tai paradoksaliai disonuoja su romantinėmis Ranke’s vertybinėmis orientacijomis.

2. Istoriografijos metodologinė autonomija programiškai buvo suformuluota Badenų **neokantininkų** mokyklos įkūrėjo **Windelbando** 1894 metais pasakytoje inauguracinėje Strasburgo universiteto rektoriaus kalboje *Istorija ir gamtotyra*. Šioje kalboje Windelbandas daugiau akcentavo istorijos kaip mokslo skirtingumą nuo gamtotyros. Gamtos mokslai, anot jo, yra nomotetiniai. Jie iešką bendrų dėsnių. Istorijos mokslai – ideografiniai. Jie siekią nustatyti pavienius istorinius faktus. Kita vertus, Windelbandas gynė istorijos fakto unikalumą ir nuo istoriosofinių apibendrinimų. Windelbandas neneigė, kad ir dėsniai, ir unikalūs įvykiai vienodai reikšmingi, kaip galutinai nesulyginami mūsų pasaulio išvaizdavimo dydžiai. Tačiau visa tai, kas reikšminga žmogaus gyvenimui, susiję su atskirybe ir vienkartinumu. Istorijos tikslas – atskirybė. Iš jokios pasaulio formulės, anot jo, negalima kildinti atskiro laiko momentų savybių. Neegzistuojanti tiesiogiai iš bendrųjų dėsnių išplaukianti istorijos pabaiga. Windelbandas neigia istoriosofijos pretenziją istoriją iki galo suprasti. „Viskas, kas istoriška ir individualu, – sako jis, – mums taip ir lieka iš dalies nepaaiškinaama, neišreiškiaama ir neapibrėžiama“¹¹. Galutinė bei giliausia žmogaus esmė, Windelbando manymu, tarsi priešinasi tyrinėjama bendromis kategorijomis. Filosofija negalinti atsakyti žmogui į klausimus apie žmogaus, istorijos, pasaulio paslaptį. Filosofija, – sekdamas Kantu, – sako Windelbandas – „tegalai parodyti, iki kokių ribų driekiasi atskirų disciplinų pažintinės galios, tačiau ji pati už šių ribų yra bejėgė“¹².

3. Į klausimą „gal istorikas gali apsieiti be filosofijos?“ teigiamai atsakytų taip pat ir hermeneutikas¹³. **Hermeneutika** – viena iš istorizmo paradigmu. Istorinės hermeneutikos pradininkas **Dilthey'us**, kaip ir Ranke, teigia, kad „moralinių jėgų visatoje“ svarbu tik tai, kas unikalū ir vienkartiška. Kaip Hegelis ar Ranke, jis rašo apie dvasią, kuri ir yra istoriko tyrimo laukas. „<...> Rėalybė, tokia, kokia ji yra, faktiškai nepažėista jokių tarpininkų, egzistuoja mums tik šiame žmonių dvasios pasaulyje“¹⁴, – rašo Dilthey'us. Susiliesti su šia dvasia galima visiškai jai atsivėrus – istorikui būtina, įsijautus į ją su empatija ir entuziazmu, „pašvēsti save šiam objektui ir vidujai paversti save visata, atspindinčia visą dvasinį pasaulį“. Istorinis supratimas, apie kurį rašo Dilthey'us, nėra priemonė, kažkas kitam, o savaiminis tikslas.

Pats to nežinodamas, teigia Dilthey'us, istorikas neišvengiamai abstrahuoja. Žmonių prigimtį ir jų gyvenimą siejanti tam tikra substruktūra, kuri taip pat remiasi abstrakcija, bet nėra intencionali. Ji nepasirodanti visuose istoriniuose pasakojimuose, nes kyla iš stipriausių žmogaus prigimties motyvų ir paprastai nepastebima. Suprasti šias gilumines struktūras istorikas, anot Dilthey'aus, gali istorinės vaizduotės pagalba į jas įsijautęs.

Sociologija ar istorijos filosofija, anot Dilthey'aus, klysta, jei laiko tai, kas unikalū, tik neapdorota medžiaga teorinėms abstrakcijoms. Istorijos filosofijos prietarą, teigiantį, kad įmanoma kažkokio paslaptingo proceso dėka išgauti rafinuotą istorijos abstrakciją ir „priversti istoriją atskleisti savo galutines paslaptis“, Dilthey'us pavadina tokiau pat

¹¹ Windelband W. Istorija ir gamtamokslis // *Kultūros fenomenas. Kultūra ir istorija*. V., 1996, p. 35.

¹² Ten pat, p. 36.

¹³ Hermeneutika – supratimo menas.

¹⁴ Dilthey W. Introduction to the Human Sciences // *Selected Works*, vol. I. Princeton, N. J., 1989, p. 140.

fantastišku, kaip alcheminės gamtos filosofijos svajonę, siekiančią išgauti gamtos paslaptį. „Istorija jau neturi tokio paprasto ir galutinio pranešimo, kuris išreikštų jos tikrą prasmę, kaip neturi jo ir gamta. Ir visai klaidingas yra prietaras, manantis, kad yra procedūra, leidžianti sujungti jau istorikų suformuluotas išvagas“¹⁵.

Istorijos filosofas, sako Dilthey'us, turi įvaldyti tuos pačius metodus, kaip ir istorikas, t. y. siekti tiesiogiai susiliesti su neapdorota istorijos medžiaga. Dilthey'us pastebi, kad teorinė analizė naikina ryšį tarp atskirybės ir bendrybės, egzistuojantį istoriko „įkvėptoje intuicijoje“. Bandymas pridėti prie medžiagos, kuri istoriko išvalgų ir darbo dėka jau paversta menine visuma, kokius nors psichologinius ar metafizinius principus visada liks nevaisingas.

„Istorijos filosofija“ Dilthey'us vadina teorija, kuri istorinės realybės vieningumą bando pažinti pagal analogiją su tarpusavyje susijusių sąvokų vienybe (ar istorijos plane, ar pagrindinėje sąvokoje – idėjoje, ar principų derinyje). Istorijos filosofijos bandymas pajungti realybę filosofinėms abstrakcijoms disonuoja su Dilthey'aus „gyvenimo filosofija“. „Gyvenimo filosofijai“ pats gyvenimas paaiškina save. Pats gyvenimas nuolatos kuria istorijos tekstą ir istoriniame supratime jis sugrįžta prie savęs. Istorikas esąs artimesnis galbūt poetui, bet ne filosofui. Istorija, kaip ir menas, atskleidžia tokias gyvenimo gelmes, kurios neprieinamos stebėjimui, refleksijai ir teorijai.

Ranke's formuluojamą istorinio bešališkumo principą Dilthey'us pavadina „nuostabiai ir galingai išreikštu tikro istoriko objektyvios realybės troškimu“. Tačiau Ranke giliau nesvarstė istorinio pažinimo metodologijos principų. Dilthey'us mano, jog Ranke's pasiūlytos kontempliacijos ir intuicijos nepakanka istoriniam pažinimui. Jis pats svarsto humanitarinių mokslų metodo problemą. Dilthey'aus manymu, pagrindinis klausimas, išskylantis humanitariniams mokslams, yra toks: kaip pažinti sociokultūrinę realybę kaip visumą, išvengiant istorijos filosofijos ar sociologijos schematizmo?

Klasikinė istoriosofija buvo **monistinė**. Už istorinių įvykių įvairovės ji ieškojo vieno juos jungiančio principo, viena formule bandė aprėpti visą istorijos chaosą. Dilthey'us pradeda **pliuralizmą** arba **perspektyvizmą** – naują kritinės istorijos filosofijos tradiciją.

Klasikinė istorijos filosofija, teigia Dilthey'us, viena suspausta formule bando atsakyti į istorijos prasmės klausimą. Bet ši formulė, mano Dilthey'us, išreiškia ne istorijos įvairovę, o pačiam istoriosofui svarbią vertybę. „Kiekviena formulė, kuria mes išreiškiame istorijos jausmą, yra tik mūsų vidinio pasaulio atspindys“¹⁶. Netgi pažangos sąvoka nieko nesakanti mums apie istorijos pabaigą, o tik apie mūsų pačių valios siekiamybę, gyvenimo projektus ir džiaugsmingą energiją, kurią garantuoja šis gyvenimo projekto įsisąmoninimas.

Dilthey'us vieną istorijos tiesą atskleidžiančią istorijos filosofijos tradiciją pakeičia istorinių interpretacijų įvairove. Atsakymas į klausimą, kaip galima pažinti socioistorinę realybę kaip visumą, galimas tik bendrame humanistikos mokslų kontekste. Istorijos filosofija, kaip epistemologija, kaip istorinio pažinimo metodologija, galėtų,

¹⁵ Ten pat, p. 141.

¹⁶ Ten pat, p. 97.

Dilthey'aus manymu, suteikti pagrindą šių mokslų savirefleksijai¹⁷. Istorijos filosofija, sako Dilthey'us, turi atsisakyti savo pretenzijų ir leisti įvairiausiems humanistikos mokslas įvairiausiai paaiškinimo principais atskleisti istorinę realybę¹⁸.

4. Neohegelininkas Croce knygoje *Istorija, jos teorija ir praktika* rašo, kad tokio dalyko kaip istorijos filosofija iš viso nėra. Yra tiktai istorija, kuri yra filosofija, ir filosofija, kuri yra istorija. Istorijos filosofijos nėra, nes ji, anot mėgstamo Croce's posakio, „yra mirusi“¹⁹.

Croce nemano, kad istoriją galima atskirti nuo pačios realybės. Visus klausimus, kuriuos kėlė klasikinė istorijos filosofija (Ar istorija turi tikslą? Ar žmogaus darbai yra prasmingi? Ar šis tikslas bus pasiektas laike ar amžinybėje?), Croce suskirsto į tris dalis: 1) apie vystymąsi; 2) apie tikslą; 3) ir apie vertybes. Šie klausimai susiję su visa realybe, ne tik su istorija, todėl jie, anot Croce's, negali priklausyti atskiriems mokslams – istorijos filosofijai ar sociologijai, bet tik – filosofijai, kiek ji yra istorija, ir istorijai, kiek ji yra filosofija.

Kaip suprasti tokia keistą Croce's minties ekvilibristiką? Ką jis turi galvoje, sakydamas „istorija, kaip filosofija“ ir „filosofija, kaip istorija“?

Istorija suprasta kaip filosofija nėra, anot Croce's, visuotinė istorija. O filosofija, suprasta kaip istorija, nesanti uždaros sistemos samprata.

Visuotinė istorija, anot Croce's, tesanti pretenzija. Jos rezultatai visada skirsis nuo to, kas sumanyta. Tai bus poetinės istorijos, išreiškiančios tam tikrą žmogaus širdies siekį, ir dalinių istorijų mišinys. Šiuos „gamtamokslinius ir kosmologinius romanus, – teigia Croce, – visada rašys tie, kurie jaučiasi ir jausis įkvėpti juos rašyti ir bus visada entuziastingai ir noriai vertinami, ypač tingių skaitytojų, kuriems malonu turėti „pasaulio paslaptį“ keliuose puslapiuose“²⁰.

Istorijos tikslas, anot Croce's, teisingai suvokiamas tik tada, kai jis nėra išoriškas (ribotas laike ar begalinis pažangos tikslas), bet imanentiškas – vidinis pačiam istorijos procesui. Tada jis bus neatsiejamas nuo pačios realybės raidos. Jis pasiekiamas kiekvienu momentu ir kartu – nepasiekiamas, nes kiekvienas pasiekimas – naujos perspektyvos atvėrimas. Istorijos pakopų, anot Croce's, negalima suprasti kaip perėjimo nuo blogio į gėrį (pažangos). Istorija nesanti blogio ir gėrio, pažangos ir atžangos periodiška kaita. Filosofija leidžianti pamatyti istoriją ne kaip perėjimą nuo blogio į gėrį, bet kaip perėjimą nuo „to, kas gera, prie geresnės pakopos, kurioje buvęs gėris, palygintas su tuo, kas yra geresnio, tampa blogiu“. Praeitis niekaip kitaip negalinti gyvuoti kaip tik dabartyje. Istorijoje išnyksta viskas – individai, veiksmai, jų darbai ir institucijos. Tačiau, teigia Croce, praeitis išlieka tiek, kiek ji prikeliamą palikuonių dvasioje. „Istorija niekada nėra mirties istorija, bet gyvenimo istorija“²¹, – rašo Croce.

Croce nesupriešina atskirybės ir bendrybės. Atskirybė negalinti egzistuoti niekaip kitaip kaip tik abstrakcijoje. Joks net mažiausias faktas negalės būti suprastas

¹⁷ Žr. plačiau: Norkus Z. Wilhelmo Dilthey'aus gyvenimo hermeneutika // *Istorika*. V., 1996, p. 143–148.

¹⁸ Žr. Dilthey W. Introduction to the Human Sciences // *Selected Works*, vol. I, Princeton, N. J., 1989, p. 144.

¹⁹ Croce B. *History. Its Theory and Practice*. New York, 1960, p. 81.

²⁰ Ten pat, p. 58.

²¹ Ten pat, p. 92.

niekaip kitaip kaip tik per bendrybę. Pačia paprasčiausia forma istoriniai faktai formuluojami sprendiniuose, kurie yra neatskiriama individualybės ir visuotinumų sintezė. Filosofija esanti tapati istorijai, kuri esanti gyva šiuolaikinė istorija. Bet istorija nesanti tapati kronikai. „Bet kai kronika redukuojama į jos tikrąją praktinę ir atminties išsaugojimo funkciją, o istorija pakeliama iki amžinosios dabarties pažinimo, ji atsiskleidžia kaip filosofija, kuri savo ruožtu yra ne kas kita kaip mintis apie amžinąją dabartį“²².

5. Istorija, – teigia kitas **nehegelininkas Collingwoodas** knygoje *Istorijos idėja*, – yra mąstymas apie praeitį, o istorijos filosofija – mąstymo apie praeitį mąstymas. Klasikinėje tradicijoje Collingwoodas išskiria tris istorijos filosofijos prasmes, su kuriomis jis polemizuoja. Voltaire’as pirmasis pavartojo terminą „istorijos filosofija“, turėdamas galvoje tik kritišką, iš filosofo distancijos pareikštą požiūrį į istoriją. Kita vertus, istorijos filosofija vadinamos istorijos modelio ieškančios istorijos teorijos²³. Trečia prasme istorijos filosofija vadinamas istorijos dėsnių ieškantis pozityvizmas.

Collingwoodas mano, jog istorijos filosofas turi ieškoti ne atsakymo į klausimą „Koks yra istorijos modelis?“ ar „Kokie yra istorijos dėsniai?“, bet „Kas yra istorija?“ Collingwoodas dažnai priekaištauja filosofams, kad jie remiasi pasenusia istorijos praktika. Collingwoodas skiria gerą istorinę praktiką nuo blogos. Norėdamas atsakyti į klausimą „Kas yra istorija?“, istorijos filosofas, Collingwoodo manymu, turi pradėti nuo faktinio istorijos tyrimo kaip profesinio užsiėmimo. Tik pats būdamas istorikas, filosofas galės pamatyti šią praktiką iš vidaus.

Filosofas, anot Collingwoodo, turi savęs klausiti, ką tiria istorikas, kaip vyksta tyrimas ir kodėl tiriamas.

Čia Collingwoodas numatė šiuolaikinės analitinės filosofijos svarstomas problemas²⁴. Tačiau, pastebi Dray’us, Collingwoodas ryškiai skiriasi nuo analitinės istorijos filosofijos tuo, kad jis polemizavo tik su tradicine istorijos filosofija, bet ne su istorijos metafizika apskritai²⁵.

Collingwoodas manė, kad istorijos tyrimas turi ir metafizinį, ir episteminį aspektą. Istorijos filosofas turįs nušviesti istoriko minties ypatybes. Jis turįs analizuoti istorinių argumentų loginę struktūrą, nustatyti istorinių išvadų patikimumo laipsnį, nušviesti pagrindines istorines sąvokas ir t. t. Bet, kita vertus, pastebi Collingwoodas, jis taip pat turi kelti klausimus apie istorijos subjekto ir objekto prigimtį ir ar tiriamą istorinę problemą esanti reali. Šie klausimai gali būti pavadinti metafiziniais.

Pats Collingwoodas nenurodo, bet jo kritikai (Louisas Minkas, Dray’us) pastebi, kad žodį istorija jis vartoja siauresne ir platesne prasme²⁶. Pirmąja prasme istorija suprantama kaip universitetuose dėstoma tam tikrų tyrimo taisyklių ir strategijų disciplina, kurią taip pat galima atsekti, pavyzdžiui, Herodoto ar Gibbono darbuose. Antrąja prasme Collingwoodas vartoja žodį *istorija*, turėdamas galvoje išvadas apie

²² Ten pat, p. 61.

²³ Aptariamoms šioje knygoje.

²⁴ R. F. Atkinsonas vadina Collingwoodą analitinės filosofijos „intelektualiniu pradininku“ (Dray W. H. *History as Re-Enactment. R. G. Collingwood’s Idea of History*. Oxford, 1995, p. 17).

²⁵ Dray W. H. *History as Re-Enactment. R. G. Collingwood’s Idea of History*. Oxford, 1995, p. 17.

²⁶ Ten pat, p. 19.

praeitį iš *čia ir dabar* turimų duomenų. Ši samprata artima kasdienei veiklai, kurią kai kurie filosofai vadina fundamentaliu patyrimu, o kai kurie – proto nuostata. Kai Collingwoodas supriešina savąją istoriko kaip detektyvo sampratą su „žirklių ir klijų“ metodu naudojančiais istorikais, jis turi galvoje pirmąją prasmę. Tačiau *Istorijos idėjoje* Collingwoodas norėjo ne tik išanalizuoti istoriją kaip discipliną, bet ir parodyti, kad bet koks žmonių prigimties pažinimas, bet koks žmogaus proto pažinimas, griežtai kalbant, yra istorinis, nes jis pasiekiamas labiau tais metodais, kuriuos vartoja profesionalūs istorikai, o ne mokslininkai. Šia antrąja platesne prasme istorija Collingwoodo koncepcijoje susiliečia su filosofija.

6. Anot šiuolaikinio filosofo **Maurice'o Mandelbaumo** (g. 1908), istorija – empirinis tyrimas, o istorinio monizmo neįmanoma empiriškai įrodyti. Istorinis monizmas atsiranda susiejus teleologinę istorijos sampratą su vystymosi įvaizdžiu. Jeigu įvykių serijoje paskutiniojo elemento (tiksl) prigimtis lemia ankstesniųjų elementų prigimtį, tada visos serijos prigimtis tarsi yra fiksuota kartą ir visiems laikams. Įvykiai serijoje suvienodėja, pliuralizmas išnyksta. Kadangi kiekviena įvykių serija galinti būti platesnės apimties įvykių serijos dalimi, teleologinis vystymasis, būdingas šioms serijoms, tampa platesnio teleologinio vystymosi dalimi. Galų gale visas istorijos procesas laikomas teleologine plėtra, šitaip įtvirtinamas istorinis monizmas. Tačiau, sako Mandelbaumas, nėra esminio pagrindo, kuris leistų tvirtinti, jog kiekviena istorinių įvykių serija turi vieningą kryptį. Taip pat neįmanoma įrodyti, kad kiekvienas istorinis įvykis yra teleologiškai nulemtas. Teleologiniam istorijos supratimui labai svarbios esančios istorijos periodizacijos. Kiekvieną periodą nusakius jo poveikiu būsimam periodui, istorijos procesui kaip visumai suteikiamas monistinis pavidalas. Tačiau istoriniai periodai negali apimti visų esamo laiko istorinių įvykių. Istoriniai periodai tėra abstrakcijos, paremtos ne empiriniu istorijos tyrimu, o istorijos proceso kaip visumos schema. Jokia teleologinė istorijos interpretacija nerodo, jog pats istorijos procesas esąs teleologinis. Jeigu filosofas atskiria istorijos kaip visumos tiesą nuo mažos įvykių sekos tiesos, jis praranda teisę reikalauti, kad istorijos procesas būtų suvokiamas monistiškai. Filosofinis pliuralizmas neigia pačią metaistorijos galimybę. Problema, anot Mandelbaumo, neišsprendžiama. Jeigu negalime istoriosofijos pagrįsti empiriškai, vadinasi, ji yra tik apologetika, ginanti apvaizdos ar pažangos visagalybę. Apologetika nėra profesinis istoriko užsiėmimas.

7. **Analitinės istorijos filosofijos** atstovas **Arthuras C. Danto** (g. 1924) klasikinę istorijos filosofiją vadina substancine. Jai jis priešina analitinę istorijos filosofiją, svarstantčią specialias conceptualines problemas, kylančias pačioje istorijoje ir substancinėje istorijos filosofijoje. Substancinė istorijos filosofija, jo manymu, tiria pačią istoriją taip, kaip tai daro istorikai. Tačiau istorikai rašo pasakojimus apie kažkuriuos praeities fragmentus, o substancinės istorijos filosofas – apie visą istoriją.

Substancinė istorijos filosofija, anot Danto, mažiau panaši į mokslinę teoriją, labiau – į pačią istoriją. Ir viena, ir kita kuria pasakojimus. Ir istorinis, ir filosofinis pasakojimas turįs naratyvinę struktūrą. Ir istorija, ir istorijos filosofija pateikia tam tikrą istorinę interpretaciją.

Kita vertus, istoriją su substancine istorijos filosofija, anot Danto, suartina tai, kad ir vienas, ir kitas pasakojimas ieško istorijos prasmės. Skiriasi tik prasmės ribos. Istorigo darbe šios paieškos yra pagrįstos, istorijos filosofo – neteisėtos.

Danto pastebi, kad istorikai, kalbėdami apie istorinio įvykio prasmę, sieja jį su platesniu kontekstu, kurio dalimi jis yra. Istorikas čia panašus į romano skaitytoją ar pjesės žiūrovą. Įžvelgiant kokio nors romano ar pjesės epizodo prasmę ar beprasmybę, vertinamas jo estetinis tinkamumas turint prieš akis visą romaną. Romano ar pjesės epizodo prasmė išryškėja tik retrospektyviai. Taip pat istoriniams įvykiams prasmę suteikia istorikas – susiedamas juos su vienais ar kitais vėlesniais įvykiais, turėdamas galvoje praeitį kaip vientisą romano ar pjesės tekstą.

Substancinė istorijos filosofija, ieškodama prasmės, taip pat turi ieškoti platesnio konteksto. Bet jos kontekstas – ne tik praeitis (kaip istorikui), bet praeitis, dabartis ir ateitis. „Istorijos filosofas, – rašo Danto, – skirtingai nuo romano skaitytojo, neturi prieš akis visos istorijos. Geriausiu atveju jis turi jos fragmentą – visą praeitį. Bet jis ieško istorijos visumos terminais, ir ieško, kokia turėtų būti šios visumos struktūra tik pasiremdamas tais fragmentais, kokius jis turi ir bando pasakyti, kokia yra šio fragmento dalių prasmė visos jo suprojektuotos struktūros kontekste“²⁷.

Danto pritaria Löwithui, kad toks požiūris į istoriją iš esmės yra teologinis. „Aš galvoju, – rašo Danto, – kad Marxas ir Engelsas, nors jie ir buvo materialistai bei ateistai, buvo linkę matyti istoriją per iš esmės teologijos akinius, lyg jie išvelgtų joje dieviškąjį planą, bet ne pačią jį sukūrusią dieviškąją būtį“²⁸. Substancinis istorijos filosofas iš esmės kuria pranašystę. Pranašas, sako Danto, traktuoja praeitį iš perspektyvos, kurią turės tik ateities istorikai, kai dabartiniai įvykiai taps praeitimi ir jų prasmė taps matoma. Tuo metu, kai žmonės veikia, teigia Danto, įvykių prasmė nėra matoma. Ji atskleidžia tik juos susiejus su vėlyvesniais įvykiais. Priklausomai nuo to, su kokiais vėlyvesniais įvykiais jis bus susietas, bus sukurtas skirtingas istorinis pasakojimas. Tas pats įvykis įgaus, teigia Danto, skirtingas prasmes, skirtinguose pasakojimų kontekstuose.

Istorijos filosofas taip pat remiasi prielaida, kad prasmę istoriniai įvykiai įgauna tik įvykių serijoje ir kad vėlyvesnieji istoriniai įvykiai suteikia prasmę ankstesniesiems. Jis taip pat kuria naratyvą, bet jį orientuota į ateitį.

Galima būtų paprasčiausiai palaukti, kol ateitis įvyks ir po to – ją aprašyti. Bet istorijos filosofas esąs nekantrus.

„Trumpai tariant, – reziuumuoja savo pagrindinį priekaištą substancinei istorijos filosofijai Danto, – jie bando papasakoti istoriją iki to, kol istorija gali būti tinkamai papasakota“²⁹. Istorijos filosofija ne tik supainiojanti du istorijos prasmės aspektus, bet jos esminė klaida, anot Danto, yra ta, kad ji teigia, jog mes galime papasakoti įvykių istoriją iki jiems įvykstant.

8. Remdamasis ta pačia prielaida, teigiančia, kad istorijos filosofas panašus į istoriką tuo, kad, kaip ir jis, rašo pasakojimus, **Haydenas White’as**, skirtingai nei Danto, pabrėžia istorikų ir istorijos filosofų panašumus, o ne skirtumus.

²⁷ Danto A. C. *Analytical Philosophy of History*. Cambridge, 1965, p. 8–9.

²⁸ Ten pat, p. 9.

²⁹ Ten pat, p. 11.

White'as knygoje *Metaistorija. Istorinė vaizduotė XIX šimtmečio Europoje (Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth – Century Europe)* rašo apie XIX šimtmečio istorinės sąmonės istoriją. Jis ieškojo skirtingų istorinės vaizduotės struktūrų, pasitelkdamas keturis žymiausius šio šimtmečio istorikus – Michelet, Ranke, Tocquille, Burchardą ir paraleliai – keturis žymiausius istorijos filosofus – Hegelį, Marxą, Nietzsche'ę, Croce'ę. White'as siekė nusakyti ikikonceptualines jų istorinių laukų poetines perspektyvas. Išskyręs keturis galimus istoriografinius stilius–tropus: metaforą, metonimiją, sinechdochą ir ironiją, savitai sujungiančius siužetą, argumentus ir ideologinį paaiškinimą³⁰, jis suklasifikavo istorinės vaizduotės tipus pagal pasirinktą principą, neskirdamas istorinio ir istorijos filosofijos teksto pagal ontologijos – gnoseologijos paraleles.

White'as kritiškiau vertina ne istorijos filosofus, o būtent XIX amžiaus istorikus, siekusius nuo istorijos filosofijos atsiriboti. „Istorinis metodas“, – rašo White'as, – kaip jį suprato XIX amžiaus istoriografai, buvo noras be išankstinio nusistatymo eiti į archyvus, studijuoti čia randamus dokumentus ir rašyti pasakojimą apie dokumentais patikrintus įvykius taip, kad pats pasakojimas paaiškintų tai, „kas nutiko“ praeityje. Istorijos filosofai, skirtingai nuo istorikų, buvo suprantami kaip einantys visai kitu keliu – parenkantys faktus pagal apriorinę schemą. „Užuomina, kad istorikas pats kuria savo pasakojimų siužetą, būtų ižeidusi daugelį XIX amžiaus istorikų“³¹, – teigia White'as. Tik kai kurie mąstytojai, jautresni bet kokio teksto poetiniams elementams, – Droysenas, Hegelis, Nietzsche, nors ir neaiškiai, bet suprato, kad istorikas pats sukuria savo pasakojimų siužetą. Tačiau profesionalūs istoriografai siekė atsiriboti nuo bet kokio šališkumo, nes manė, kad jeigu bus teisingai papasakota, „paaiškinimas to, kas įvyko, pats išryškės naratyve, lygiai taip pat, kaip išryškėja kraštovaizdžio struktūra teisingai nubrėžtame žemėlapyje“³².

White'as mano, jog istorikai klydo. Jie neižvelgė, kaip artimi jų darbai istorijos filosofijai. Detalus tikslumas, pastebi White'as, dažnai buvo painiojamas su pasakojimo prasmės tiesa. „Nebuvo matoma, kad istorijos prasmė, kurią suteikia pasirinkto siužeto pobūdis, padaro pasakojimą ypatingu pasakojimu. Nebuvo suprantama, kad pats siužeto pasirinkimas atspindi tam tikrą prisirišimą prie istorijos filosofijos, kaip nurodė Hegelis diskusijoje apie istoriją kaip literatūros formą savo darbe *Eстетika*“³³.

Kiekvienas istorikas, teigia White'as, suteikė savo pasakojimui skirtingą siužetą ir papasakojo skirtingą istoriją. Visi Ranke's naratyvai turi komedijos išsiužetinimą, organinį argumentų pobūdį ir konservatyvią ideologiją. Burkhartui priimtinausias siužetas buvo satyra, paaiškinimo argumentas – kontekstualizmas. Jis neigęs tipologines analizes ir istorijos dėsnius. Burkhardo naratyvizmas, pripažįsta White'as, turi antiideologinę formą. Tačiau, kita vertus, jo satyrinis naratyvų išsiužetinimas turi ideologinių pasekmių. Papasakotas optimistiškai, jis – „liberalus“, papasakotas rezignuojant – „konservatyvus“. Artimiausias Burkhardtui istorijos filosofas pagal topologi-

³⁰ Žr. Norkus Z. Haydeno White'o istoriografinio stiliaus teorija // *Istorika*. V., 1996, p. 197–203.

³¹ White H. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore, London, 1993, p. 142.

³² Ten pat, p. 142.

³³ Ten pat, p. 142.

nes strategijas buvęs Nietzsche. Nietzsche perėmęs kaip savojo realizmo pagrindą Burkhardto estetizmą, skepticizmą, cinizmą ir pesimizmą. Savo ankstyvuosiuose darbuose Nietzsche perėmęs savo laikmečio ironišką sąmonę. Kaip ir Hegelis, jis bandęs išvengti ironijos nenukrypdamas į naivų romantizmą. Bet, bandydamas susieti istorinę mintį su estetine koncepcija, jis sukūrė metaforiškai ironišką istorinį lauką. White'as mano, kad istorijos filosofijos raida nuo Hegelio per Marxą ir Nietzsche'ę iki Croce's – atspindi tą patį vystymąsi, kuri galima išvelgti istoriografijos nuo Micheleto, per Ranke'ę ir Tocquille'į iki Burckhardto raidoje. „Tie patys konceptualizacijos modalumai pasirodo ir istorijos filosofijoje, ir istoriografijoje, nors iki galo artikuliuota forma – skirtinga seka“³⁴.

9. Gana svetimkūniškai istoriosofija atrodo šiuolaikinių kultūros ir sąmonės paradigmu, vadinamų „pomodernistinėmis“, fone. Pomodernizmas – tai kultūros tipas, atsisakantis pagrindinio herojaus ir vientiso siužeto, pagrindinės idėjos ir vieno požiūrio. Pasaulis tarsi dekonstruojamas: jame susipina įvairiausi kontekstai ir įvairiausi siužetai. Modernioji kultūra buvusi racionali, organizuota, logiška, paremta įprastomis priešybėmis: dangus – žemė, vyras – moteris, gyvenimas – mirtis, gėris – blogis, tiesa – melas, realybė – nerealybė, prasmė – beprasmybė. Šia prasme klasikinė istoriosofija yra modernistinė. Istorija čia susiklosto į aiškų siužetą. Kas beįprastintų istoriją – ar Dievas, ar neasmenės istorijos jėgos, – ji yra vieninga ir rišli struktūra. XX amžiaus filosofinė mintis aptinka paradoksią situaciją, kada sąmonėje pradeda nykti šių simbolinių priešybių sistema, kai pats „negalimo trečiojo“ dėsnis praranda savo prasmę.

Lyotard'as tai vadina „legitimumo krize“. Istorijos filosofija kuria metanaratyvus. Savo kilme, teigia Lyotard'as, mokslas yra priešingas pasakojimui. Remiantis moksliniais kriterijais, daugelį pasakojimų galima pavadinti mitais. Tačiau kadangi, sako Lyotard'as, mokslas ne tik formuluoja naudingus dėsningumus, bet ir siekia tiesos, jis turi legitimuoti (įteisinti) savo paties žaidimo taisyklės. Todėl jis savo būklę aptaria legitimacijos diskursu, vadinamu filosofija. Tačiau pomodernybėje „toliau nebegalima remtis pamatiniais pasakojimais įteisinant pomodernaus mokslinio žinojimo diskursą, nebeįmanoma naudotis nei Dvasios dialektika, nei (net) žinojimo išlaisvinimu“³⁵. Vietoj Didžiojo pasakojimo, anot Lyotard'o, atsiranda „mažasis pasakojimas“, kaip būdingiausia vaizduotės skatinamų išradimų forma. Bendruomenei pagrindine kompetencijos forma pasirinkus naratyvą, teigia Lyotard'as, nebereikia prisiminti savo praeities. Socialinį saitą ji konstruojanti ne tik iš pasakojimų reikšmės, bet ir iš paties perpasakojimo akto. „Gali atrodyti, – rašo Lyotard'as, – kad pasakojimai nurodo į praeitį, tačiau iš tikrųjų jų referatas yra iš to paties laiko, kuriame vyksta perpasakojimo aktas. Kiekvieno akto metu aktualizuojamas efemeriškas laikiskumas, besidriekiantis tarp „Aš girdėjau“ ir „Jūs tuoj išgirsite“³⁶. Naratyvinė forma, priešingai negu ankstesnė žinojimo diskurso forma, esanti atvira daugybei kalbinių žaidimų. Kiekvienas šių žaidimų perteikia tik *sui generis* prag-

³⁴ Ten pat, p. 42.

³⁵ Lyotard J. F. *Postmodernus būvis. Šiuolaikinį žinojimą aptariant*. V., 1993, p. 148.

³⁶ Ten pat, p. 58.

matines vertes. Pomodernus žinojimas, teigia Lyotard'as, tobulina mūsų skirtybių pojūtį, mūsų gebėjimą toleruoti nebendramatiškumą. „Jis remiasi ne ekspertų homologiškumu, bet tyrinėtojų paralogišku“³⁷.

Ar begalima istoriosofinė mąstysena pomodernioje kultūroje?

10. „Aš nesuprantu visuotinio nerimo,– sako vokiečių filosofas **Jürgen Habermasas**, – istorijos filosofijos pretenzijos begalinės, o jos konceptualinė įranga pasirodė netinkama visuotinei evoliucijos teorijai. Vadinasi, ir viena, ir kita turi būti peržiūreta, bet nereikėtų pulti į klaidingas alternatyvas: arba priešingos teorijos klysta, arba jos išnykimo teorijos paremtos trivialiomis tiesomis“³⁸. Habermasas jaučiasi išlaikęs distanciją ir su istoriosofija, ir su jos kritikais. Kaip socialinis kritikas bei analitikas, jis pastebi, kad XVIII ir XIX amžiaus istorijos filosofija apibendrina patyrimą, kuris XX amžiuje ne tik kad nepaseno, bet darosi vis labiau aktualus. Šias teorijas, teigia Habermasas, galima apibrėžti kaip bandymą išspręsti identiškumo problemą pasitelkiant mokslinį visuotinės istorijos traktavimą. Tokia funkcija paaiškinanti dvigubą istorijos filosofijos reflektyvumą. Ji įkūnijanti būtent naują teorijų tipą, atskleidžiantį sąlygas, kurios tik ir įgalina žmonijos istorijos savirefleksiją, vadinasi, ir ją pačią. Kita vertus, istorijos filosofija įvardijanti ir savo adresatą. Kantas, pavyzdžiui, suvokęs savo istorijos filosofijos ryšį su pilietine visuomene, kurioje filosofas kaip laisvas mokytojas galėjo šviesti savo publiką ir tuo paveikti istorijos procesą.

Habermasas mano, kad šios išvalgos tebėra svarbios ir šiandien, nes istorija kaip kolektyvinis vienetas šiandien yra tapusi realybė. Istorijos vienybė – tai rezultatas, o ne iš anksto numatytas istorijos tikslas žmonijos, kaip paties save sukuriančio istorijos subjekto, veikloje. „Ne sistemos apskritai, o sociokultūrinės sistemos, valdomos kalbinės komunikacijos (t. y. galinčių būti teisingais socializuotų individų pasisakymais) sudaro pasaulinės istorijos substratą“. Pats save sukuriantis istorijos subjektas, Habermaso manymu, buvo ir yra fikcija. „Tačiau jokių būdu nėra beprasmė iškelta ir nenusisėkusi idėja sujungti sociokultūrinės sistemas su valdymo modusu, pagrįstu savirefleksija, turinčio politinio svarstymo formą <...>“³⁹.

³⁷ Ten pat, p. 8.

³⁸ Habermas J. Über das Subjekt der Geschichte: kurze Bemerkung zu falschgestellten Alternativen // *Geschichte – Ereignis, Erzählung* / Hrsg. R. Kosellesk, W. D. Stempel. München, 1979, s. 470.

³⁹ Ten pat, p. 476.

Wilhelmas Dilthey'us Hermeneutikos atsiradimas

Paskutinėje studijoje aptariau, kaip reiškiasi individuacija žmonių pasaulyje, kaip ją kuria menas, ypač poezija¹. Dabar mums kyla klausimas apie atskirų asmenų ir atskiros žmogaus egzistencijos apskritai didžiųjų formų *mokslinį* pažinimą. Ar toks pažinimas galimas ir kokias priemones turime jam pasiekti?

Tai didžiausios svarbos klausimas. Mūsų veikimas visuomet suponuoja kitų asmenų supratimą. Didelė žmogaus laimės dalis kyla iš svetimos sielos būsenų atjautimo. Visas filologijos ir istorijos mokslas remiasi prielaida, kad šį atskirybės anterinį supratimą galima padaryti objektyviu. Šia prielaida paremta istorinė sąmonė įgalina šiuolaikinį žmogų sudabartinti sau visą žmonijos praeitį. Jis žvelgia anapus visų savojo laiko ribų į praeities kultūras, perima jų jėgą ir mėgaujasi jų burtais. Tai duoda jam didelį laimės prieaugį. Ir jei sisteminiai dvasios mokslai iš šio atskirybės objektyvaus suvokimo išveda visuotinius dėsningus santykius ir plačius sąryšius, tai juk jie taip pat remiasi supratimo ir aiškinimo procesais. Todėl šių mokslų, kaip ir istorijos, tikrumas priklauso nuo to, ar atskirybės supratimą galima padaryti *visuotinai reikšmingu*. Taigi ties dvasios mokslų anga atsiduriame priešais problemą, kuri jiems būdinga skirtingai nuo bet kokio gamtos pažinimo.

Tiesa, dvasios mokslai yra pranašesni už bet kokį gamtos pažinimą tuo, kad jų objektas – ne jusliškai duotas reiškiny, ne paprastas tikrovės atspindys sąmonėje, o pati betarpiška vidinė tikrovė, kuri pasirodo kaip vidujai išgyvenamas sąryšis. Tačiau jau dėl to, kaip ši tikrovė yra duota *vidiniam patyrimui*, atsiranda dideli sunkumai ją objektyviai suvokti. Jų čia nesvarstysime. Be to, pats vidinis patyrimas, kuriame aš suvokiu savo paties būsenas, juk neleidžia man įsisąmoninti mano paties individualybės. Savo individualumą patiriu, tik lygindamas save su ki-



Wilhelmas Dilthey'us, vokiečių filosofas (1833 11 19 Bybriche, Vokietijoje – 1911 10 01 Zaise prie Šierno, Pietų Tirolyje). Įtaka: Kantas, Schleiermacheris. Artimas Badeno neokantininkų mokyklai. Dėstė Bazelio, Kylio, Vroclavo ir Berlio universitetuose. Raštai: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1-20. Stuttgart, 1914–1990. Svarbiausi darbai: *Das Leben Schleiermachers Bd. I, Bd. II* (1870) [*Schleiermacherio gyvenimas*]; *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Bd. I* (1883) [*Įvadas į humanitarinius mokslus*]; *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894) [*Aprašomoji psichologija ir istorinis supratimas*]; *Erlebnis und Dichtung* (1905) [*Išgyvenimas ir kūryba*]; *Das Wesen der Philosophie* (1907) [*Filosofijos esmė*]; *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910). [*Istorinio pasaulio struktūra humanitariniuose moksluose*]

¹ Kalbama apie studiją „Apie lyginamąją psichologiją. Individualybės studijos klausimai“. Straipsnis „Hermeneutikos atsiradimas“ pirmą kartą buvo išspausdintas 1900 m.

tais: savo paties egzistencijoje įsisažmoninu tik tai, kuo skiriuosi nuo kitų, ir Goethe buvo net pernelyg teišus, kad šis svarbiausias iš visų mūsų potyrių yra labai sunkus ir kad savųjų jėgų dydžio, prigimties ir ribų įžvalga visuomet lieka labai netobula. Tuo tarpu svetima egzistencija mums yra duota iš išorės pirmiausia per jutiminius faktus, gestus, garsus ir veiksmus. Tik atkurdami tai, kas pasiekia jusles per atskirus ženklus, mes papildome vidų. Viską: medžiagą, struktūrą, individualiausius šio papildymo bruožus turime perkelti iš savosios gyvasties. Kaipgi individualiai suformuota sąmonė, remdamasi tokiu atkūrimu, gali objektyviai pažinti svetimą ir visai kitaip sudarytą individualybę. Kas tai per procesas, kuris iš pažiūros taip keistai atsiduria tarp kitų pažinimo procesų?

Procesą, kuriame, remdamiesi jusliška duodamais iš išorės ženklais, pažįstame vidų, vadiname *supratimu*. Tokia yra įprastinė vartosena, tiksliai psichologinė terminija, kuri mums taip reikalinga, gali nusistovėti tik tuomet, kai visi autoriai vienodai laikysis kiekvieno jau tvirtai nukalto, aiškiai ir tinkamai apibrėžto pasakymo. Gamtos supratimas – *interpretatio naturae* yra vaizdingas posakis². Tačiau ir mūsų būsenų suvokimą tik netiesiogine prasme vadiname supratimu. Tiesa, sakau: „nesuprantu, kaip aš galėjau taip elgtis, nebesuprantu savęs“. Tačiau tuo noriu pasakyti, kad tam tikrą mano esmės apraišką, įvykusią jautimų pasaulyje, suvokiu kaip kažkieno svetimo apraišką ir kad jos kaip tokios negaliu interpretuoti arba, kitu atveju, kad esu patekęs į būseną, kurią stebiu kaip kažką svetima. Taigi supratimu vadiname procesą, kuriame per jusliška duotus ženklus pažįstame psichinį dalyką, kurio apraiškos jį yra.

Šis supratimas plyti nuo vaiko vapėjimo iki „Hamleto“ ar proto kritikos suvokimo. Iš akmenų, marmuro, muzikalai suformuotų garsų, iš gestų, žodžių ir rašto, iš veiksmų, ūkio santvarkų ir konstitucijų mums byloja ta pati žmogaus dvasia, reikalaudama aiškinimo. Taigi supratimo procesas, kadangi jį apibrėžia šios pažinimo rūšies bendros sąlygos ir priemonės, turi turėti bendrus bruožus. Šiais pagrindiniais bruožais jis yra toks pat. Norėdamas suprasti Leonardą, turiu veiksmus, paveikslus, skulptūras, rašto veikalus interpretuoti, ir šis interpretavimas – homogeniškas, vieningas procesas.

Būna skirtingi supratimo laipsniai. Jie pirmiausia priklauso nuo intereso. Jei tas interesas ribotas, tai ir supratimas yra ribotas. Kaip nekantriai klausomės kai kurių polemikų; pasirenkame jose tik kokį mums praktiškai svarbų punktą, nesidomėdami kalbėtojo vidiniu gyvenimu. O kitais atvejais kiekviena veido išraiška, kiekvienas žodis skatina atkakliai stengtis įsiskverbti į kalbančiojo vidų. Bet ir įtempčiausias dėmesys tik tuomet gali virsti meno taisyklės atitinkančiu procesu, kuriame pasiekiamas kontroliuojamas objektyvumo laipsnis, kai gyvenimo apraiška yra fiksuota ir visuomet galime prie jos iš naujo sugrįžti. Tokį *stabiliai fiksuotų gyvenimo apraiškų supratimą, atitinkantį meno taisyklės, vadiname aiškinimu, arba interpretacija*. Šia prasme egzistuoja aiškinimo menas, kurio objektai yra skulptūros ar paveiksai, jau Friedrichas Augustas Wolfas reikalavo archeologinės hermeneutikos ir kritikos³. Welckeris pasisakė už ją, o Prelleris mėgino įgyvendinti⁴. Tačiau jau Prelleris pažymėjo, kad tokiai nebylių kūrinių interpretacijai visuomet reikia aiškinimų, gaunamų iš literatūros.

² *interpretatio naturae* (lot.) – gamtos aiškinimas. Renesanso laikais taip kartais būdavo apibūdinamas gamtamokslis.

³ Wolf Friedrich August (1759–1824) – vokiečių klasikinis filologas. Veikale „Paskaitos apie antikos mokslų enciklopediją“ skyrė *aiškinimą* ir *supratimą*. Hermeneutiką apibrėžė kaip ženklų supratimo meną.

⁴ Welcker Friedrich Gotlieb (1784–1868) – vokiečių archeologas ir klasikinis filologas. Preller Ludwig (1809–1861) – vokiečių antikos mitologas. Išskėlė archeologinės hermeneutikos – senosios kultūros aiškinimo, remdamasis išlikusiais fragmentais, idėją.

Neišmatuojama literatūros reikšmė mūsų dvasinio gyvenimo ir istorijos supratimui yra ta, kad tik kalboje žmogaus vidus reiškiasi nuodugniai, išsamiai ir objektyviai suprantamai. Dėl to supratimo meno centras yra aiškinimas, arba *interpretavimas, rašte glūdinčių žmogaus egzistencijos liekanų*.

Šių liekanų aiškinimas ir su juo neatskiriama susijęs kritinis jų nagrinėjimas buvo pradinis *filologijos* taškas. Filologija savo esme yra *toks išlikusios raštijos nagrinėjimo asmeninis menas ir virtuoziškas*, ir tiksliai sąryšyje su šiuo menu ir jo rezultatais gali sėkmingai vykti bet kokia kita paminklų ir istoriškai perduotų veiksmų interpretacija. Galime klysti, spręsdami apie istorijoje veikiančiųjų asmenų motyvus. Patys veikiantieji asmenys gali sleisti apie save apgaulingą šviesą. Tačiau didžio poeto ar atradėjo, religinio genijaus ar tikro filosofo veikalas gali būti tikrai tikra jo sielos gyvenimo išraiška. Melo kupinoje žmonių visuomenėje toks veikalas yra visuomet tikras skirtingai nuo visų kitų ženklais fiksuotą apraišką. Jis pats gali būti išsamiai ir objektyviai interpretuotas, o paskui savo šviesa nušviečia kitus savojo laiko meno paminklus ir savo amžininkų istorinius veiksmus.

Interpretacijos menas išsivystė laipsniškai, dėsninai ir lėtai, panašiai kaip gamtos klausinėjimas eksperimente. Jis atsirado ir išlieka kaip asmenišką genialus filologo virtuozinį. Natūralu, kad jis ir perimamas pirmiausia per asmeninį kontaktą su didžiu aiškinimo virtuozu ar jo veikalais. Tačiau kartu kiekvienas menas vadovaujasi *taisyklėmis*. Jos moko, kaip įveikti sunkumus. Jos perduoda asmeninio meno derlių. Todėl aiškinimo mene anksti pradėta *dėstyti jo taisykles*. O iš tų taisyklių konflikto, iš skirtingų krypčių kovos dėl gyvybiškai svarbių veikalų aiškinimo ir jos sąlygoto poreikio pagrįsti taisykles atsirado hermeneutikos mokslas. Tai *rašto paminklų aiškinimo teorija*.

Supratimo analizės pagrindu apibrėždama visuotinai reikšmingo aiškinimo galiybę, ji galiausiai veda prie išsprendimo *visai bendros problemos*, nuo kurios prasidėjo mūsų svarstymas: šalia vidinio patyrimo analizės pasirodo supratimo analizė ir abi kartu pateikia dvasios mokslams visuotinai reikšmingą pažinimą jų srityje, kiek jis priklauso nuo būdo, kuriuo mums yra pirmapradiškai duoti psichiniai faktai, galimumo ir ribų įrodymą.

Dabar norėčiau įrodyti šį dėsninę judėjimą remdamasis hermeneutikos istorija: Kaip iš poreikio gilaus ir visuotinai reikšmingo supratimo atsirado filologinis virtuoziškas, o iš pastarojo – taisyklių nustatymas, taisyklių pajungimas tikslui, kurį siauriau apibrėžė mokslo padėtis tam tikru laiku, kaip pagaliau, nagrinėjant supratimą, buvo rastas tikras išieities taškas taisyklėms nustatyti.

1

Meno taisyklės atitinkantis poeto aiškinimas (*ερμηνεία*) atsirado Graikijoje iš mokyimo poreikių. Sąmojingas žaidimas Homero ir kitų poetų aiškinimu bei kritika graikų Šviečiamajame epochoje⁵ buvo mėgstamas visur, kur kalbėta graikiškai. Tvirtesni pagrindai atsirado tuomet, kai sofistai ir retorių mokyklos šį aiškinimą susiejo su retorika. Mat retorikoje tilpo iškalboje taikomas bendresnis mokymas apie literatūrinę kompoziciją. Aristotelis, didysis organinio pasaulio, valstybių ir literatūros kūrinių klasifikuotojas

⁵ Graikų Šviečiamąją epochą kartais vadintas helenizmas.

ir analitikas, savo retorikoje mokė skaidyti literatūros kūrinių visumą į dalis, skirti stilistines formas, pažinti ritmo, periodo, metaforos veikimą. „Aleksandro retorikoje“⁶ yra dar paprasčiau – sąvokos, apibrėžiančios kalbos poveikio elementus, pavyzdžiui, entimema, sentencija, ironija, metaforą, antitezę, – telpa viena greta kitos. O Aristotelio poetikos objektu visai aiškiai tapo iš poezijos esmės arba tikslo bei rūšių apibrėžimo išveda ma jos vidinė ir išorinė forma, taip pat jos poveikio elementai.

Antrą svarbų žingsnį interpretacijos menas ir jo taisyklių nustatymas žengė aleksandriškojoje filologijoje. Graikijos literatūrinis palikimas buvo sukauptas bibliotekose, nustatyta tekstų rankraštinė tradicija, remiantis meistriška kritinių ženklų sistema, pažymėtas kritinio darbo rezultatas. Buvo pašalinti neautentiški raštai, sudarytas viso korpuso dalykinis katalogas. Taigi atsirado filologija kaip intymiu kalbos supratimu pagrįstas teksto rankraštinės tradicijos nustatymo, aukštesniosios kritikos, aiškinimo ir įvertinimo menas – vienas paskutinių ir savastiškiausių graikų dvasios kūrinių; juk nuo Homero laikų stipriausia jos paskata buvo džiaugsmas dėl žmonių kalbos. Be to, didieji Aleksandrijos filologai jau pradėjo įsisaugoti taisykles, kurios slypėjo jų genialioje technikoje. Aristarchas⁷ jau sąmoningai laikėsi principo, kad reikia tiksliai ir išsamiai nustatyti Homero kalbos vartoseną ir tuo pagrindu aiškinti ir nustatyti tekstą. Hiparchas dalykinę interpretaciją visai sąmoningai grindė literatūriniu istoriniu tyrimu, kai nurodė Aratos fenomenų šaltinius ir jų pagrindu interpretavo poemą⁸. Jei tarp tradicijos perduotų Hesiodo eilėraščių buvo atpažinti netikri, o iš Homero epų pašalinta daug eilučių, išaiškinta paskutinės „Iliados“ giesmės ir dar sutartinau – dalies priešpaskutinės ir visos paskutinės „Odisejos“ giesmės vėlesnė kilmė, – tatau įvyko virtuosiškai taikant analogijos principą, kuriuo remiantis buvo nustatyta kažkas panašaus į kalbos vartosenos, vaizdinių rato, eilėraščio vidinio atitikimo bei estetinės vertės kanoną ir pašalinta tai, kas jam prieštarauja. O Zenodoto⁹ ir Aristarcho tokio dorovinio – estetinio kanono taikymas visai aiškiai išplaukia iš tokio kriterijaus (Atethesen) grindimo būdo: „*σία το απρεπειά*“¹⁰, t. y. „si, quid herorum vel deorum gravitatem minus decere videbatur“¹¹. Aristarchas kreipėsi taip pat į Aristotelį.

Teisingo interpretavimo būdo metodiškas suvokimas dar sustiprėjo Aleksandrijos mokykloje dėl priešpriešos Pergamo filologijai¹². Hermeneutikos kryptį priešprieša, kuri turi pasaulinę istorinę reikšmę! Mat krikščioniškojoje teologijoje ji vėl pasirodė naujoje situacijoje, sąlygodama du žymius istorinius požiūrius į poetą ir religinį autorių.

⁶ „Aleksandro retorika“ – Aleksandro Makedoniečio laikais parašytas nežinomo autoriaus retorikos traktatas.

⁷ Aristarchas Samotrakietis (apie 220–143 m. pr. m. e.) – graikų gramatikas. Aleksandrijos bibliotekos bibliotekininkas. Homero poemų, Hesiodo ir Pindaro poezijos leidėjas, kritikas ir ezzegetas.

⁸ Hiparchas – graikų astronomas, dirbęs II a. pr. m. e. Aleksandrijoje. Parašė Arato iš Solojos (III a. pr. m. e.) astronominės poemos „Fainomena“ komentarą.

⁹ Zenodotas iš Efeso (apie 280 m. pr. m. e.) – graikų gramatikas ir kritikas, Aleksandrijos bibliotekos bibliotekininkas. Nustatė Homero poemų tekstus. Lygindamas skirtingas versijas, pašalino abejotinus fragmentus, remdamasis savojo laikmečio skonio, padorumo ir „tikslingumo“ reikalavimais. Aristarchas kritikavo jo darbo principus ir rezultatus.

¹⁰ „pagal tai, kas pridera“ (gr.).

¹¹ „jei atrodo, kad tai nedaug nutolsta nuo to, kas pritinka herojams arba dievams (lot.).“

¹² Aleksandrijos filologinė mokykla daugiausia studijavo graikų poeziją. Pergamo – retoriką ir stilistiką.

Kratesas iš Malo perkėlė iš stoikų mokyklos į Pergamo filologiją alegorinės interpretacijos principą¹³. Ši veiksmo ilgai viešpatavo visų pirma dėl to, kad ji kompensuoja prieštaravimą tarp religinių liudijimų ir supasaulėjusios pasaulėžiūros. Dėl to ji lygiai būtina Vedų, Homero, Biblijos ir Korano aiškintojams; tiek pat neapsieinamas, kiek nenaudingas menas. Tačiau kartu šios veiksamos pagrindė glūdi gilus požiūris į poetinį ir religinį kūrybiškumą. Homeras yra aiškiaregis ir prieštaravimą tarp gilių jo išvalgų ir jautimiškai grubių vaizdinių galima išaiškinti tik tuomet, jei pastaruosius laikysime tiesiog poetinės raiškos priemonėmis. Tačiau suprantant šį santykį kaip įkvėptos prasmės apgalvotą įvilkimą į paveikslus, atsi-rasdavo alegorinė interpretacija.

2

Jei neklystu, ši priešprieša kitomis aplinkybėmis grįžta *aleksandriškosios* ir *anti-ochiškosios* teologijos mokyklų kovoje¹⁴. Žinoma, abi jos rėmėsi prielaida, kad Senąjį ir Naująjį Testamentą sieja pranašystės ir išsipildymo vidinis ryšys. Juk to reikalavo pranašysčių ir provaizdžių Naujajame Testamente panaudojimas. Kadangi krikščionių bažnyčia priėmė šią prielaidą, ji atsidūrė sudėtingoje padėtyje priešais savo priešininkus, aiškinant šventuosius raštus. Prieš žydus jai reikėjo alegorinio aiškinimo todėl, kad į Senąjį Testamentą būtų galima įtraukti Logo teologiją. Tuo tarpu prieš gnostikus ji turėjo gintis nuo per toli einančio alegorinio metodo taikymo. Sekdami Filono¹⁵ pėdomis, Justinas¹⁶ ir Irenėjas¹⁷ mėgino nustatyti alegorinio metodo apribojimo ir taikymo taisykles. Tertulianas¹⁸ toje pačioje kovoje su žydais ir gnostikais perima Justino ir Irenėjo veiksena, o kita vertus, sukuria vaisingesnes geresnio aiškinimo meno taisykles, kurioms pats, žinoma, ne visuomet lieka ištikimas. Graikų bažnyčia prieina prie principinio šios prieštaros suformulavimo. Antiochiškoji mokykla aiškindavo savo tekstus, remdamasi tik gramatiniais-istoriniais principais. Tad antiochietis Teodoras¹⁹ laikė „Giesmių giesmę“ tik vestuvių daina. „Jobo knygoje“ jis išvelgė tik istorinės tradicijos poetinį apipavidalinimą. Jis atmetė psalmių pavadinimus ir neigė didelės dalies mesianistinių pranašysčių tiesioginį santykį su Kristumi. Jis nepripaži-

¹³ Kratesas iš Malo (II a. pr. m. e.) – graikų filologas, priklausęs Pergamo mokyklai. Komentavo Homero ir Hesiodo veikalus, remdamasis prielaida, kad jie alegorine ir poetine forma dėsto mokslinius ir filosofinius dalykus. Aristarcho Homero kalbos tyrimus laikė nereikalingais.

¹⁴ Aleksandrijos katechetų mokykla plėtojo alegorinę Šventraščio interpretaciją. Origenas skyrė tris Rašto prasmes – kūnišką arba istorinę, psichinę ir dvasinę (pneumatinę). Dvasinės prasmės atskleidimas reikalauja alegorinės interpretacijos. Antiochijos mokykla – atvirksčiai – skelbė raidišką Šventraščio interpretaciją, atmetė alegorezę. Ji plėtojo kritinę ir filologinę egzegezę, reikalavo atsižvelgti į istorines teksto atsiradimo aplinkybes.

¹⁵ Filonas Aleksandrietis (30 m. pr. m. e. – 40 m. m. e.) – žydų teologas ir filosofas, Aleksandrijos mokyklos pagrindėjas. Laikė, kad nejuslinė tiesa, taikydami priė žmogaus silpnumo, įgauna alegorinį pavidalą. Visas Šventraštis yra alegorija. Egzegeto uždavinys – atskleisti alegorijoje slypinčią aukštesniąją prasmę. Penkiaknygėje, ypač Būties knygoje, atrodavo filosofinį turinį.

¹⁶ Justinas (100–165) – bažnyčios tėvas, apologetas, Aleksandrijos teologinės mokyklos atstovas. Graikų filosofiją laikė krikščionybės pranokėja, o pastarąją – apreiškimu to, ką graikų filosofai buvo tik numatę.

¹⁷ Irenėjas (130–200) – bažnyčios tėvas, apologetas. Aleksandrijos mokyklos atstovas.

¹⁸ Tertulianas (155–220) – teologas, apologetas. Taikė alegorezę, bet apskritai linko į raidišką teksto supratimą. Aiškindamas Šventraščių, rėmėsi pirmiausia praktiniais gyvenimo poreikiais.

¹⁹ Teodoras iš Mopsuestos (350–428) – Antiochijos mokyklos atstovas.

no dvilypės tekstų prasmės, o tik aukštesnį įvykių sąryšį. Tuo tarpu Filonas, Klementas²⁰ ir Origenas²¹ pačiuose tekstuose skyrė įkvėptą prasmę nuo realiosios.

Aiškinimo meno tolimesnio judėjimo link hermeneutikos, kurioje jis tapo moksline sąmone, kitas žingsnis buvo žengtas, iš šios kovos atsiradus pirmosioms mums žinomoms įgyvendintoms hermeneutikos teorijoms. Jau pasak Filono, egzistuoja *χανονες* *ερ νομοιτηςαλληγοριας*²², kurie yra taikomi Senajame Testamente ir kurių žinojimas dėl to turi būti jo interpretavimo pagrindas. Origenas savo veikalo *περιεραχων*²³ ketvirtojoje knygoje ir Augustinas „*De doctrina christiana*“²⁴ trečiojoje knygoje tuo grindė išsiaiškintą hermeneutikos teoriją. Vėliau prieš juos pasirodė dveji antiochiškosios mokyklos raštai: Diodoro *τις* *σιαφορα* *θεωριας* *χαι* *αλληγοριας*²⁵ ir Teodoro „*De allegoria et historia contra Origenem*“²⁶, kurie, deja, yra prarasti.

3

Renesanso laikais prasideda nauja interpretavimo ir jo taisyklių nustatymo stadija. Dabar nuo klasikinės ir krikščioniškosios senovės skyrė kalba, gyvenimo sąlygos ir tautybė. Todėl interpretacija čia tapo dar kitokiu negu kažkada Romoje persikėlimu į svetimą dvasinį gyvenimą, remiantis gramatinėmis, dalykinėmis ir istorinėmis studijomis. Juk ši nauja filologija, visapusiška euridicija ir kritika dažnai turėjo darbo tik su žiniomis ir nuotrupomis. Tad ji turėjo būti naujoviškai kūrybiška ir konstruktyvi. Dėl to filologija, hermeneutika ir kritika pakilo į aukštesnę pakopą. Kiti keturi šimtmečiai davė plačią hermeneutinę literatūrą. Ji sudaro dvi skirtingas sroves: klasikiniai ir bibliniai raštai buvo dvi didelės galybės, kurias siekta apvaldyti. Klasikinės filologijos taisyklių nustatymas apibrėžė save kaip *ars critica*. Tokie veikalai, tarp kurių išsiskyrė Sciopijaus, Kleriko²⁷ ir neužbaigtas Valezijaus, pirmojoje dalyje duodavo hermeneutikos teoriją. Begalė straipsnių ir pratarčių traktavo *de interpretatione*. Tačiau galutinai hermeneutika susiformavo biblinės interpretacijos dėka. Pirmasis reikšmingas ir galbūt giliausias iš šių veikalų buvo Flacijaus „*Clavis*“ (1567)²⁸.

Jame iki tol atrastų interpretacijos taisyklių rinkinys pirmą kartą buvo sujungtas į mokslo sistemą, remiantis *postulatu*, kad šių taisyklių pagalba meistriška veikseną turi pasiekti

²⁰ Klementas Aleksandrietis (~ 217) – vienas žymiausių krikščionybės apologetų, Aleksandrijos katechetų mokyklos vadovas. Siekė krikščionių tikėjimo ir graikų žinojimo sintezės. Interpretuodamas Bibliją, taikė alegorezę. Tiesioginė Rašto prasmė patenkinanti tikrai paprastus krikščionis, tobuliesiems reikalingas alegorinis aiškinimas.

²¹ Origenas (185–254) – krikščionių filosofas ir teologas. Pasak jo, didžioji Biblijos tekstų dalis turi tiesioginę ir perkeltinę reikšmę, tačiau kai kas gali būti suprantama tikrai alegoriškai, nes tiesioginė prasmė yra nesuderinama su dieviškuoju autoritetu arba su protu.

²² Kanonai, alegorijos dėsnis (gr.).

²³ „Apie pradus“ (gr.).

²⁴ „*De doctrina christiana*“ (lot.) – apie krikščionybės mokymą.

²⁵ Diodoras (mirė 394) – krikščionių teologas. Antiochijos mokyklos atstovas. Jo veikalų liko tikrai fragmentai arba pavadinimai.

²⁶ „Apie alegoriją ir istoriją prieš Origeną“ (lot.).

²⁷ Clericus Johann (1657–1736) – šveicarų teologas, artimas remonstrantams. Jo „*Ars critica*“ pasirodė 1696 m.) Bibliistikoje vadovavosi kritinio tiesos ieškojimo postulatu.

²⁸ Flacius Illyrius (1520–1575) – protestantiškojo Biblijos vadovėlio „*Clavis Scripturae Sacra*“ – „Raktas į Šventąjį Raštą“ autorius. Pasisakė prieš katalikiškąją egzegezę, ypač prieš tradicijos autoritetu paremtą Biblijos aiškinimą, gynė filologinę interpretaciją.

visuotinai reikšmingą supratimą. Šį principinį požiūrį, kuris iš tikrųjų valdo hermeneutiką, Flacijui leido įsisąmoninti XVI amžiaus kovos. Flacijus turėjo kovoti dviem frontais. Tiek anabaptistai, tiek restauruotoji katalikybė tvirtino, kad Šventasis Raštas yra tamsus. Stodamas prieš, Flacijus ypač pasimokė iš Kalvino egzegezės, kuri nuo aiškinimo dažnai grįždavo prie jo pagrindų. To laiko liuteronui neatidėliotinas dalykas buvo nuneigti katalikiškąjį mokymą apie tradiciją, kaip tik tuomet naujai suformuluotą. Tradicijos teisę apibrėžti Rašto aiškinimą polemikoje prieš protestantiškuosius jo supratimo principus buvo galima paremti tik tuo, kad iš pačių bibliinių raštų negalima būtų išvesti pakankamos ir visuotinai reikšmingos interpretacijos. Tridento Susirinkimas, posėdžiavęs 1545–1563 metais, nagrinėjo šiuos klausimus nuo ketvirtosios serijos, o 1564 metais pasirodė pirmasis autentiškas dekretų leidimas. Vėliau Bellarminas²⁹, tridentiškosios katalikybės atstovas, kurį laiką po Flacijaus veikalo pasirodymo 1581 metų poleminiame veikle įžvalgiausiai kovojo su teiginiu, kad Biblija yra suprantama, ir, vadinasi, mėgino įrodyti, kad jai papildyti būtina tradicija. Ryšium su šiomis kovomis Flacijus nusprendė hermeneutiškai įrodyti visuotinai reikšmingos interpretacijos galimybę. Grumdamas su šiuo uždaviniu, jis įsisąmonino jo sprendimo priemones ir taisykles, kurių nebuvo išskėlusi jokia ankstesnė hermeneutika.

Kai aiškintojas susiduria su teksto sunkumais, jiems išspręsti jis turi po ranka subtilią pagalbinę priemonę – gyvo krikščionių tikėjimo duotą Rašto kontekstą. Išvertę tai iš dogminės mąstysenos į mūsiškę, matome, kad religinio patyrimo hermeneutinė vertė tėra tik atskiras atvejis principo, kuris skelbia, kad kiekviename interpretacijos akte, kaip jo faktorius, slypi aiškinimas dalykinio konteksto pagalba. Be šio religinio aiškinimo principo, yra ir racionalistinis. Artimiausia jam yra gramatinė interpretacija. Tačiau Flacijus pirmasis suvokia dar ir psichologinio arba techninio aiškinimo principo reikšmę: atskirą vietą reikia interpretuoti, remiantis viso veikalo sumanymu ir kompozicija. Šiai techninei interpretacijai jis pirmiausia metodiškai panaudoja retorikos žinias apie literatūros kūrinio, jo kompozicijos ir jo poveikio elementų vidinį sąryšį. Paruošiamąjį darbą atliko Melanchtonas³⁰, pertvarkęs aristoteliškąją retoriką. Pats Flacijus suvokia, jog vietoms vienareikšmiškai nustatyti jis pirmiausia naudojo pagalbinę priemonę, kurią duoda kontekstas, tikslas, proporcija, atskirų dalių arba narių atitikimas. Šios priemonės hermeneutinę vertę jis pajungia visuotiniam metodo teorijos požiūriui. „Juk ir visais kitais atvejais tam tikros visuomos atskiros dalys tampa suprantamos jų santykio su šia visuma ir kitomis jos dalimis dėka“. Jis seka šią vidinę veikalo formą iki pat stiliaus ir atskirų poveikio elementų ir nubrėžia jau subtilias Pauliaus ir Jono stiliaus charakteristikas. Tai buvo didelė pažanga, žinoma, retorikos požiūriu ribose. Juk kiekvienas rašto veikalas, pasak Melanchtono ir Flacijaus, yra padarytas pagal taisykles ir pagal taisykles suprantamas. Tai tarytum loginis automatas, apvilktas stiliumi, paveikslais ir retorikos figūromis.

Formalius jo darbo trūkumus įveikė Baumgarteno³¹ hermeneutika. Tačiau joje pradėjo reikštis ir antrasis didysis teologinis hermeneutinis judėjimas. Į Baumgarteno „Ži-

²⁹ Bellarminas Robertas (1542–1621) – katalikų teologas. Mėgino susisteminti bažnyčios dogmatiką veikle „Diskusijos apie krikščioniškojo tikėjimo ginčus su jo dabartiniais priešais“.

³⁰ Melanchtonas Philippas (1497–1560) – vokiečių reformatorius ir humanistas. Be kita ko, plėtojo protestantiškąją egzegezę ir Aristoteliumi paremtą universitetinio bei mokyklinio mokymo programą.

³¹ Baumgarten Siegmund Jacob (1706–1797) – pietizmo teologas. Teologinio racionalizmo pradininkas. Propagavo „natūraliąją“ religiją, grindžiamą logika. Jo knyga „Žinios iš vienos Halės bibliotekos“ – paties Baumgarteno kauptų knygų rinkinių aprašomasis katalogas.

nias iš vienos Halės bibliotekos“, šalia olandų interpretatorių, į vokiškąjį akiratį pradėjo patekti anglų laisvamaniai ir Senojo Testamento aiškintojai etnografijos pagrindu. Būdami jo aplinkoje ir dalyvaudami jo darbuose, lavinosi Semleris³² ir Michaelis³³. Michaelis pirmasis pritaikė Senajam Testamentui interpretuoti vieningą istorinį požiūrį į kalbą, istoriją, gamtą ir teisę. Semleris didžiojo Christiano Bauro³⁴ pranokėjas, suskaldė Naujojo Testamento kanoną, išskėlė teisingą uždavinį suvokti lokalinį kiekvieno atskiuro rašto pobūdį, paskui sujungė šiuos raštus į naują vienybę, kuri glūdi gyvame istoriniame požiūryje, kovose tarp žydų krikščionių ir laisvosios tvarkos krikščionių pirmykštėje krikščionybėje. Atlikdamas paruošiamąjį darbą teologinei hermeneutikai, jis tvirtai ir ryžtingai suskirstė visą šį mokslą į dvi dalis: interpretaciją kalbos vartosenos ir istorinių aplinkybių pagrindu. Šitaip aiškinimas buvo išlaisvintas nuo dogmos ir padėtas pagrindas gramatinei istorinei mokyklai. Ernestis³⁵, subtilus ir atsargus protas, parašydamas „Interpres“, sukūrė klasikinę šios naujos hermeneutikos veikalą. Jį skaitydamas, dar Schleiermacheris plėtojo savąją hermeneutiką. Žinoma, ir ši pažanga vyko griežtuose rėmuose. Kiekvieno tam tikros epochos rašto veikalo kompozicija ir minčių audinys šių egzetų rankose išyra į tas pačias gijas: vietos ir laiko sąlygotą vaizdinių ratą. Pagal šį pragmatinį istorijos supratimą žmogaus prigimtis yra religiniu ir moraliniu atžvilgiu vienoda, ją tik iš išorės riboja vieta bei laikas. Ji yra neistoriška.

Iki čia klasikinė ir biblinė hermeneutika ėjo pagreičiu. Ar nereikėjo jų abiejų suprasti kaip vienos bendros hermeneutikos pritaikymų? Volfininkas Meieris³⁶ žengė šį žingsnį savo 1757 metų „Bendro aiškinimo meno bandyme“. Jis padarė savojo mokslo sampratą iš tikro kiek galint platesnę: šis turi nubrėžti taisykles, kurių reikia laikytis, aiškinant bet kokius ženklus. Tačiau knyga dar kartą parodo, kad negalima išrasti naujų mokslų žiūrint architektonikos ir simetrijos. Taip atsiranda tik akli langai, pro kuriuos niekas negali žiūrėti. Veiksmingą hermeneutiką galėjo sukurti tik protas, kuris jungtų filologinės interpretacijos virtuoziskumą su tikru filosofiniu talentu. Toks buvo Schleiermacheris³⁷.

4

Sąlygos, kuriomis jis dirbo: Winckelmanno³⁸ meno kūriniių interpretacija. Herderio kongenialus įsijautimas į epochų ir tautų sielą³⁹, nauju estetiniu požiūriu dirbanti filolo-

³² Semler Johann Salomon (1725–1791) – teologas, Baumgarteno mokinys, teologinio racionalizmo atstovas.

³³ Michaelis Johann David (1717–1791) – protestantų teologas, grindęs istorinį kritinį Senojo Testamento nagrinėjimą.

³⁴ Baur Ferdinand Christian (1792–1860) – teologas, Tiubingeno mokyklos kūrėjas. Istorinį Jėzų laikė tik nešėju idėjos, kuri skleidžiasi bendruomenės sąmonėje Kristaus pavidalu.

³⁵ Ernesti Johann August (1707–1781) – vokiečių teologas ir filologas, teologinio racionalizmo atstovas. Filologiškai nagrinėdamas Bibliją, stengėsi įrodyti apreiškimo ir racionalaus mąstymo atitikimą.

³⁶ Meier Georg Friedrich (1718–1777) knygoje „Bendro aiškinimo meno bandymas“ mėgino suformuluoti bet kokių tekstų filologinės ir psichologinės interpretacijos principus.

³⁷ Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst (1768–1834) – vokiečių filosofas ir teologas, susijęs su romantizmu. Hermeneutiką laikė bet kokių istorinių tyrinėjimų pagrindu. Manė, kad kiekvieną tekstą reikia nagrinėti dvejopai – kaip kalbinę vienovę ir kaip minties visetą, išreiškiančią autoriaus intencijas. Savuosius hermeneutikos principus taikė, versdamas Platono veikalus ir komentuodamas Naujajį Testamentą.

³⁸ Winckelmann Johann Joachim (1717–1768) – antikos meno istorikas, archeologas, klasicizmo estetikas. Jo daugiatomė „Antikos meno istorija“ ir kitos knygos paskatino neoklasicistinį susidomėjimą antikos menu.

³⁹ Herder Johann Gotfried (1744–1803) – vokiečių mąstytojas, istorijos filosofas. Nagrinėdamas įvairias kultūras, daugiau rėmėsi intuityvia įžvalga negu kokiu metodu.

gija Heyne⁴⁰, Friedricho Augusto Wolfo⁴¹ ir jo mokinių, tarp kurių Heindorfas, gyvenęs su Schleiermacheriu artimiausioje Platono studijų bendrijoje, – visa tai jame jungėsi su vokiečių transcendentalinės filosofijos metodais, siekiančiais grįžti iki duotybės sąmonei, prie kūrybinės galios, kuri, vieningai kurdama ir nesuvokdama savęs, sukuria mūmyse visą pasaulio formą. Kaip tik susijungus abiem šiems momentams, atsirado joje interpretacijos menas ir buvo galutinai pagrįsta mokslinė hermeneutika.

Iki šiol hermeneutika geriausiai atveju buvo taisyklių sistema, kurios dalis (atskiras taisyklės) jungė tikslas – visuotinai reikšminga interpretacija. Ji išskyrė sąveikaujančias šiam interpretacijos procese funkcijas: gramatinę, istorinę, estetinę retorinę ir dalykinę aiškinimą. Be to, ji įsisaugino daugelio šimtmečių filologinio virtuozizmo taisyklės, pagal kurias turi būti atliekamos šios funkcijos. Schleiermacheris grįžo nuo šių taisyklių prie supratimo analizės, taigi prie šio tikslingo veikimo patirties pažinimo ir iš šio pažinimo išvedė visuotinai reikšmingo aiškinimo, jo pagalbinių priemonių ribų ir taisyklių galimybę. Tačiau supratimą jis galėjo nagrinėti kaip atkūrimą, rekonstravimą tik jam gyvai santykiuojant su pačiu literatūrinės kūrybos procesu. Jis atpažino, kad gyvas stebėjimas kūrybinio proceso, kuriame atsiranda gyvybingas literatūros kūrinys, yra sąlyga pažinti kitą procesą, kuris iš rašmenų supranta veikalo visumą, o iš pastarojo – autoriaus sumanymą ir jo dvasios tipą.

Tačiau taip iškeltai problemai išspręsti reikėjo naujo psichologinio istorinio požiūrio. Santykį, kurį dabar nagrinėju, sekėme pradėdant graikiškosios interpretacijos ir retorikos kaip tam tikros literatūrinės kūrybos rūšies teorijos sąsaja. Tačiau abu procesai visuomet būdavo suvokiami logiškai retoriškai. Kategorijos, kurių pagalba vykdavo šis suvokimas, visuomet būdavo tos pačios: loginis ryšys, loginė tvarka, o paskui – šio logikos kūrinio apvilkinimas stiliumi, retorinėmis figūromis ir vaizdais. Dabar gi literatūros kūriniai suprasti pritaikomos visai naujos sąvokos. Dabar tai vieningai ir kūrybiškai veikianti galia, kuri, nesuvokdama savo veikimo ir kūrimo, pagauna pirmuosius impulsus kurti veikalą ir apipavidalina juos. Gavimas ir savaveiksmis kūrimas joje yra neatskiriama. Individualybė čia persunkia viską iki pirštų galų ir atskirų žodžių. Aukščiausia jos apraiška yra literatūros kūrinio išorinė ir vidinė forma. Šį kūrinį pasitinka nepasotinamas poreikis papildyti savo individualybę, stebinti kitą. Taigi supratimas ir interpretavimas visuomet gyvi ir veiklūs pačiame gyvenime, jie pasiekia savo atbaigą meno taisyklės atitinkančiame gyvybingu kūriniu ir jų ryšio autoriaus dvasioje aiškinime. Toks buvo naujasis požiūris ta ypatinga forma, kurią jis įgavo Schleiermacherio mąstyme.

Tolimesnė sąlyga šiam didžiajam bendrosios hermeneutikos šuoliui buvo paruošta, perkūrus naujas Schleiermacherio draugų ir jo paties psichologines istorines pažiūras į filologinį interpretavimo meną. Per Schillerį, Wilhelmą von Humboldtą, brolius Schlegelius vokiečių dvasia tuomet pasuko nuo poetinės kūrybos prie istorinio pasaulio antinio supratimo. Tai buvo stiprus judėjimas. Jis padarė įtakos Böckui⁴², Dissenui⁴³, Wel-

⁴⁰ Heyne Christian Gotlob (1729–1812) – vokiečių klasikinės filologas ir archeologas, nagrinėjęs antikos mitus kaip religinių išgyvenimų raišką.

⁴¹ Wolf Friedrich August (1759–1824) – vokiečių klasikinės filologas. Išskėlė vadinamąjį Homero klausimą ir įrodė, kad „Iliada“ ir „Odiseja“ susiformavo ne iš karto.

⁴² Böck August (1785–1867) – vokiečių klasikinės filologas, tyrinėjęs antiką senųjų rašytojų interpretavimo pagrindu.

⁴³ Dissen Rudolf (1784–1837) – vokiečių klasikinės filologas. Jo antikos klasikų leidimai buvo hermeneutinio darbo pavyzdys.

keriui, Hegeliui, Rankei⁴⁴, Savigny⁴⁵. Friedrichas Schlegelis įvedė Schleiermacherį į filologijos meną. Savo puikiuose darbuose apie graikų poeziją, Goethe, Bocacio jis vartojo vidinės veikalo formas, rašytojo ir literatūros istorijos kaip viduje diferencijuotos visumos raidos sąvokas. O už tokių atskirų rekonstruojančio filologijos meno pasiekimų, pasak jo, slėpėsi planas kritikos mokslo, tam tikro ars *critica*, kuris turėjo remtis literatūrinės kūrybinės galios teorija. Kaip artimai šis planas lietésu su Schleiermacherio hermeneutika ir kritika?

Schlegelis iškėlė ir planą išversti Platoną. Jį įgyvendinant, formavosi naujos interpretacijos technika, kurią Bockas ir Dissenas vėliau pirmieji pritaikė Pindarui. Platoną reikia suprasti kaip filosofą menininką. Interpretacijos tikslas – iškelti Platono filosofavimo pobūdžio ir jo veikalų meninės formos vienybę. Filosofija čia dar yra gyvenimas, ji suaugusi su pokalbiu, raštu ji išdėstoma tik atminčiai užfiksuoti. Dėl to ji turi būti dialogas, ir tai tokios meniškos formos, kad verstų pačiam atgaminti gyvus minties junginius. Tačiau kartu, kadangi Platono mąstymas yra labai vieningas, kiekvienas dialogas turi tęsti ankstesnįjį, paruošti vėlesnįjį ir toliau austi skirtingų filosofijos dalių gijas. Jei pasekame šiuos dialogų santykius, atsiranda pagrindinių veikalų kontekstas, kuris atskleidžia giliausias Platono intencijas. Schleiermacheris mano, kad tiktai suvokus šį meistriškai sukurtą kontekstą, atsiranda tikras Platono supratimas. Palyginti su juo, Platono veikalų chronologinės sekos nustatymas yra ne tiek svarbus, nors daugeliu atžvilgių ji su tuo kontekstu sutaps. Bockas savo garsiojoje recenzijoje turėjo teisę pasakyti, kad tik šis meistriškas darbas atvėrė Platoną filologijos mokslui.

Tačiau Schleiermacherio dvasioje su tokiu filologiniu virtuozizmu pirmąkart jungėsi genialus filosofinis sugebėjimas. Jį išugdė transcendentalinė filosofija, kuri kaip tik pirmoji pasiūlė priemones, pakankamas bendrai suformuluoti ir išspręsti hermeneutinę problemą. Taigi atsirado bendras aiškinimo mokslas ir teorija.

Ernesčio „Interpres“ lektūros pagrindu 1804 metų rudenį Schleiermacheris sukūrė pirmąjį šios teorijos eskizą, norėdamas ją pradėti savo egzegetikos paskaitų kursą Halėje. Taip atsirado hermeneutika, kurios forma dar labai neveiksminga. Ją padarė veiksminga visų pirma Schleiermacherio Halės laikų mokinys Bockas puikiame filologijos enciklopedijos paskaitų skyriuje⁴⁶.

Iš Schleiermacherio hermeneutikos išrenku teiginius, nuo kurių, man rodos, priklauso jos tolimesnė plėtotė.

Kiekvienas rašto veikalų aiškinimas yra tik meno taisyklės atitinkantis išplėtojimas supratimo proceso, kuris apima visą gyvenimą ir liečia visų rūšių šneką ir raštą. Taigi supratimo analizė yra pagrindas supratimo taisyklėms nustatyti. Tačiau ją galima atlikti tik ryšium su literatūros veikalų kūrimo analize. Tik supratimo ir kūrimo santykiu galima pagrįsti taisyklių, kurios apibrėžia aiškinimo priemones ir ribas, sąryšį.

Visuotinai reikšmingos interpretacijos galimybę galima kildinti iš supratimo prigimties. Aiškintojo ir autoriaus individualybės čia nestovi viena priešais kitą, kaip du nepa-

⁴⁴ Ranke Leopold von (1795–1861) – vokiečių istorikas, istorijos metodologas. Kėlė tikslą pažinti praeitį „tokia, kokia ji buvo“.

⁴⁵ Savigny Karl Friedrich (1779–1861) – vokiečių teisės teoretikas, istorinės teisės mokyklos pradininkas. Teisę nagrinėjo kaip tradicijoje įkūnytą tautos dvasią.

⁴⁶ „Enzyklopaedie und Methodologie der philologischen Wissenschaft“.

lyginami faktai: abu yra susidarę bendros žmogiškosios prigimties pagrindų, o tai daro galimą tarpžmogišką bendrumą šnekos ir supratimo srityje. Čia formalius Schleiermacherio pasakymus galima toliau aiškinti psichologiškai. Visi individualūs skirtumai galų gale priklauso ne nuo asmenų kokybinio skirtingumo, bet tik nuo jų sielos procesų laipsnio skirtumo. Tačiau, kai aiškintojas savo paties gyvastį, tartum mėgindamas, perkelia į istorinę aplinką, jis turi laikinai pabrėžti ir sustiprinti vienus sielos procesus, o kitus palikti nuošalyje ir šitaip atkurti savyje svetimą gyvenimą.

Pažvelgę į loginę šio proceso pusę, nuolat bendradarbiaujant esamam gramatiniam, loginiam ir istoriniam žinojimui, jame atpažinsime atskirų, tik santykiškai apibrėžtų ženklų sąryšį. Kalbant mūsų logine terminija, supratimo loginę pusę sudaro indukcijos, bendrų tiesų taikymo atskiram atvejui ir palyginimo sąveika. Artimesnis uždavinys būtų nustatyti ypatingas formas, kurias čia įgauna minėtos loginės operacijos, ir jų jungtis.

Čia išryškėja pagrindinis kiekvieno aiškinimo meno sunkumas. Iš atskirų žodžių ir jų jungčių reikia suprasti veikalo visumą, tačiau atskirybės pilnutinis supratimas jau suponuoja visumos supratimą. Šis ratas vėl pasirodo atskiro veikalo ir jo kūrėjo dvasios tipo bei vystymosi santykiyje, taip pat šio atskiro veikalo santykiyje su jo literatūrinio žanru. Šį sunkumą Schleiermacheris praktiškai gražiausiai išsprendė Platono „Valstybės“ įvade; kitus tos pačios veiksens pavyzdžius randu jo pastabose egzegezės paskaitoms. (Jis pradėdavo, apžvelgdamas sandarą – tai galima būtų palyginti su paviršutinišku skaitymu, apgraibomis apimdavo visą kontekstą, išryškindavo sunkumus, mažliai apsistodavo ties visomis vietomis, leidžiančiomis suvokti kompoziciją. Tik tuomet prasidėdavo tikroji interpretacija.) Teoriškai čia susiduriame su bet kokio aiškinimo ribomis; jis gali atlikti savo uždavinį tik tam tikru laipsniu – kiekvienas supratimas visada lieka tik santykinis ir niekuomet negali užsibaigti. *Individuum est ineffabile*⁴⁷.

Schleiermacheris atmetė ligtolinį aiškinimo proceso skaidymą į gramatinę, istorinę, estetinę ir dalykinę interpretaciją. Šie skirstymai tik rodo, kad gramatinis, istorinis, dalykinis ir estetinis žinojimas turi jau būti, kai aiškinimas prasideda ir gali turėti įtaką kiekvienam jo aktui. Tačiau patį aiškinimo procesą galima suskaidyti tik į dvi dalis, kurios glūdi dvasinės kūrybos pažinime iš kalbos ženklų. Gramatinis aiškinimas tekste eina nuo vienos teksto jungties prie kitos, iki aukščiausių veikalo visumos jungčių. Psichologinis aiškinimas prasideda persikeliant į vidinį kūrybos procesą ir eina pirmyn prie išorinės ir vidinės veikalo formos, o nuo jos – prie veikalų vienybės suvokimo jų autoriaus dvasios tipo bei raidos kontekste.

Čia pasiekiamo taška, nuo kurio Schleiermacheris meistriškai skleidžia interpretavimo meno taisykles. Fundamentali yra jo išorės ir vidinės formos teorija, ypač giliaprasmiai – bendros literatūrinės kūrybos teorijos, kuri apimtų literatūros istorijos organoną, pradmenys.

Hermeneutinės veiksens galutinis tikslas – suprasti autorių geriau, negu jis pats save suprato. Šis teiginys yra mokymo apie nesąmoningą kūrybą būtina išvada.

5

Susumuokime. *Supratimas* santykiuojant su kalbos paminklais tampa aiškinimu, kuris pasiekia visuotinį reikšmingumą. Filologinė interpretacija hermeneutikos dėka įsišąmonina savo veikseną ir savo kompetencijų pagrindus; bet praktinės tokios discipli-

⁴⁷ Individas yra neišreiškiamas (lot.) – Leibnizo posakis.

nos naudos, palyginti su gyvu patyrimu, negalima aukštai vertinti, kaip kad pagrįstai daro Fr. A. Wolfas. Tačiau anapus šios praktinės naudos pačiam aiškinimo reikalui, man rodos, antras ir *pagrindinis uždavinys* yra tas, kad nuolatinų romantinės savivalės ir skeptinio subjektyvumo puolimų istorijos srityje akivaizdoje ji turi teoriškai pagrįsti interpretacijos visuotinį reikšmingumą, kuriuo remiasi bet koks istorijos tikrumas. Ši interpretacijos teorija, suvokta dvasios mokslų pažinimo teorijos, logikos ir metodo teorijos kontekste, taps svarbia filosofijos ir istorijos mokslų jungiamąja grandimi, svarbiausiu dvasios mokslų pagrindo komponentu.

Papildymai iš rankraščių⁴⁸

1

Supratimas atitinka bendrą pažinimo sąvoką, pažinimą suvokiant plačiausia prasme kaip procesą, kuriame siekiama visuotinai reikšmingo žinojimo.

(1 teiginys) *Supratimu vadiname procesą, kuriame sielos gyvenimas pažįstamas iš jusliškai duotų jo apraiškų.*

(2 teiginys) *Nors jusliškai suvokiamos sielos gyvenimo apraiškos gali būti labai įvairios, jų supratimas dėl nurodytų šios pažinimo rūšies sąlygų turi turėti duotus bendrus bruožus.*

(3 teiginys) *Raštu fiksuotų gyvenimo apraiškų supratimą, atitinkantį meno taisykles, vadiname aiškinimu, interpretacija.*

Aiškinimas yra asmeninio meno veikalas, ir jo pirmiausia realizavimą sąlygoja aiškintojo genialumas; be to, jis remiasi *giminyste*, kurią sustiprina susigyvenimas su autoriumi, nuolatinės studijos. Taip Vinkelmanas per Platoną (Justis)⁴⁹, Schleiermacherio Platonas ir t. t. Tuo remiasi aiškinimo *pranašiškas*.

Šis aiškinimas dėl nurodytų jo sunkumų ir reikšmės yra neišmatuojamo žmonių giminės darbo objektas. Visa filologija ir istorija dirba pirmiausia dėl to ir t. t. Nelengva susidaryti mokslinių darbų, atsiradusių siekiant šio tikslo, sankaupos vaizdinį. *O būtent šio supratimo galia žmonių giminėje auga* tai pat palaipsniui, dėsningai, lėtai ir sunkiai, kaip ir gamtos pažinimo ir apvaldymo galia.

Tačiau kaip tik todėl, kad tas genialumas yra toks retas, o patį aiškinimą atlikti bei jo mokytis turi ir mažiau gabūs, būtina.

(4a teiginys), *kad genialių interpretatorių menas būtų įtvirtintas taisyklėmis, kurios arba glūdi jų metode, arba jų pačių yra įsisąmoninamos.* Mat kiekvienas žmonių menas tobulėja ir subtilėja taikomas, jei menininko gyvenimo rezultatą pavyksta kokia nors forma perduoti sekėjams. Priemonės padaryti, kad supratimas atitiktų meno taisykles, atsiranda tik tuomet, kai kalba suteikia tvirtą pagrindą ir kai yra patvarios vertės kūriniai, kurie sukelia ginčus dėl skirtingų interpretacijų: *tuomet genialių interpretacijos menininkų ginčui išspręsti reikia ieškoti visuotinai reikšmingų taisyklių.* Žinoma, labiausiai savąjį aiškinimo meną stimuliuoja sąlytis su genialių aiškintoju ar jo veikalu. Tačiau gyvenimo trumpumas reikalauja sutrumpinti kelią, įtvirtinant atrastus metodus ir juose naudotas taisykles. *Šią raštu užfiksuotą gyvenimo apraiškų supratimo teoriją vadiname hermeneutika* (46 teiginys).

⁴⁸ Pastabos, likusios rankraščiuose, pirmą kartą išspausdintos Dilthey'aus „Rinktinių raštų“ 19-ajame tome. Jos neužbaigtos ir stilistiškai neapdorotos. Verčiant palikti originalo nelygumai.

⁴⁹ Justis Karl (1832–1912) – archeologas ir meno istorikas. Parašė knygą „Estetiniai pradai Platono filosofijoje“ (1860).

Taip galima apibrėžti hermeneutikos esmę ir tam tikra apimtimi pagrįsti jos funkcionavimą. Net jei atrodo, kad šiandien ji nesukelia tokio susidomėjimo, kokio tikėjosi šios teorijos atstovai, man rodos, taip yra dėl to, kad ji nesiėmė tų problemų, kurios kilo iš dabartinės mokslo būklės ir kurios gali sukelti didesnį susidomėjimą ja. Šio (hermeneutikos) mokslo likimas buvo savotiškas – ji visuomet susilaukia dėmesio tik esant dideliame istoriniam judėjimui, kuris padaro tai, kad atskiros istoriškos egzistencijos supratimas tampa skubiu mokslo reikalu, kad paskui vėl panirtų tamsoje. Pirmą kartą tai įvyko, kuomet krikščionybės šventraščio aiškinimas tapo protestantizmo gyvybės klausimu. Vėliau ryšium su istorinės sąmonės vystymusi mūsų šimtmetyje ji kuriam laikui vėl atgaivino Schleiermacheris ir Böckas, o aš dar išgyvenau laikus, kai Böcko „Enciklopedija“, kuri visa buvo nukreipta į šias problemas, buvo būtinas filologijos šventovės įvadas. Bet jau Friedrichas Augustas Wolfas atsainiai pasisakydavo apie hermeneutikos vertę filologijai, ir iš tikro nuo to laiko šis mokslas rasdavo nedaug tęsėjų ir šalininkų. Taip įvyko dėl to, kad jo tuometinė forma jau atgyveno. Tačiau šiandien nauja ir platesne forma mums vėl iškyla problema, kuri tuomet darė šį mokslą veiksmingą.

(5 teiginys) *Supratimas, imamas nurodyta plačia apimtimi, yra fundamentaliausia veikseną visoms tolimesnėms dvasios mokslų operacijoms...* Gamtos moksluose bet koks taisyklingas pažinimas yra galimas tik dėka to, kas potyriuose pamatuojama ir suskaičiuojama, bei dėka jų taisyklių, o dvasios moksluose kiekvienas abstraktus teiginys galiausiai pagrindžiamas tik remiantis jo santykiu su sielos gyvenimu, kaip jis yra duotas išgyvenimui ir supratimui.

Jei supratimas yra dvasios mokslų pamatas, tai (6 teiginys) *supratimo pažintinė teorinė, loginė ir metodinė analizė yra vienas pagrindinių uždavinių grindžiant dvasios mokslus*. Tačiau šio uždavinio reikšmė visiškai išryškėja tik tuomet, jei įsisauganiname sunkumus, kuriuos sukelia supratimo prigimtis, praktiškai įgyvendinant visuotinai reikšmingą mokslą.

Kiekvienas yra tartum uždarytas savo individualioje sąmonėje, kuri yra individuali ir suteikia savo subjektyvumo kiekvienam suvokimui. Jau sofistai Gorgijus taip išreiškė problemą, kuri čia glūdi: jei ir būtų žinojimas, žinantis negalėtų jo perduoti niekam kitam. Žinoma, pasak Gorgijaus, mąstymas baigiasi šia problema. Svarbu ją išspręsti. Galimybė suvokti kažką svetima visų pirma yra viena giliausių *pažinimo teorijos* problemų. Kaip individualybė gali visuotinai reikšmingai ir objektyviai suprasti jautimiškai duotą svetimą individualią gyvenimo apraišką? Šios galimybės sąlyga – kad jokiaje svetimoje individualioje apraiškoje negali būti nieko, ko nebūtų ir suprantančioje gyvastyje. Tos pačios funkcijos ir sudedamosios dalys yra visose individualybėse, o įvairių žmonių sugebėjimai skiriasi tik jų stiprumo laipsniu. Jų kuriamuose vaizdiniuose atsispindi tas pats išorinis pasaulis. Taigi pačioje gyvastyje turi glūdėti kažkokia galia. Jungtis ir t. t., sustiprinimas, sumažinimas – transpozicija yra transformacija.

Antroji aporija. Iš atskirybės – visuma, o iš visumos – vėl atskirybė. O būtent – veikalas visuma reikalauja eiti toliau prie (autorius) individualybės, prie literatūros, su kuria jis yra susijęs. Tik lyginamasis metodas galiausiai leidžia kiekvieną atskirą veikalą, netgi kiekvieną atskirą sakinį suprasti giliau, negu anksčiau juos supratau. Taip tad supratimas – iš visumos, tuo tarpu visumos – iš atskirybės.

Trečioji aporija. Jau kiekvieną atskirą sielos būvį suprantame tik per išorinius dirgiklius, kurie jį sukėlė. Suprantu pasibjaurėjimą žalingu kišimusi į kieno nors gyvenimą. Be šio santykio man būtų visai neįsivaizduojamos aistros. Taigi aplinka yra būtina supratimui. Kraštutiniu atveju supratimas nesiskiria nuo paaiškinimo, jei tik jis galimas šioje srityje. Savo ruožtu paaiškinimo prielaida yra visiškas supratimas.

Visuose šiuose klausimuose išryškėja, kad pažintinė teorinė problema visur yra ta pati: visuotinai reikšmingas žinojimas potyrių pagrindu. *Tačiau čia ji pasirodo ypatingomis potyrių prigimties dvasios moksluose sąlygomis.* Jas sudaro tai, kad struktūra kaip sielos gyvenimo kontekstas yra tai, kas gyva, kas žinoma, ko pagrindu galima pažinti atskirybę.

Taigi ties dvasios mokslų anga kaip pagrindinė pažintinė teorinė problema stovi supratimo analizė. *Pradėdama nuo šios pažintinės teorinės problemos ir jos išsprendimą laikydama savo galutiniu tikslu, hermeneutika sueina į vidinį santykį su dabartinį mokslą jaudinančiais didžiais klausimais apie dvasios mokslų konstituciją ir jų teisėtumo pagrindą. Jos problemos ir teiginiai tampa gyvai dabartiški.*

Šio pažintinio teorinio klausimo sprendimas veda prie hermeneutikos loginės problemos.

Žinoma, ir pastaroji visur yra ta pati. Savaiame suprantama (Wundtas mano kitaip), kad tiek dvasios, tiek gamtos moksluose pasireiškia tos pačios elementarios loginės operacijos: indukcija, analizė, konstrukcija, palyginimas. Tačiau dabar kalbama apie tai, kokią ypatingą formą jos įgyja dvasios mokslų potyrių srityje. Indukcijos, kurios duomenys yra jusliniai, procesai, čia, kaip ir visur, vyksta konteksto žinojimo pagrindu. Fizikos ir chemijos moksluose – tai matematikos kiekybinių santykių žinojimas, biologijos moksluose – gyvenimo tikslingumas, dvasios moksluose – sielos gyvenimo struktūra. Taigi pagrindas yra ne loginė abstrakcija, bet realus, gyvenime duotas kontekstas. Tačiau jis yra individualus, vadinasi, subjektyvus. Tai apibrėžia šios indukcijos uždavinį ir formą. Jos loginės operacijos įgyja apibrėžtesnį pavidalą raiškos kalbinės prigimties dėka. Siauresnėje kalbos srityje šią indukcijos teoriją specifikuoja kalbos teorija – gramatika. Apibrėžimo per žinomą (iš gramatikos) kontekstą, per apibrėžtose ribose neapibrėžtas (kaitomas) žodžių reikšmes ir sintaksinius formos elementus ypatinga prigimtis. Šios indukcijos papildymas, kad suprastume atskirybę kaip (konteksto) visumą lyginamuoju metodu, kuris apibrėžia atskirybę ir padaro jos suvokimą objektyvesniu dėka santykio su kita atskirybe.

Vidinės formos sąvokos susidarymas. Tačiau (priėjimas) prie tikrovės neišvengiamai = vidinei gyvasčiai, kuri slypi už atskiro veikalo vidinės formos ir šių veikalų konteksto. Skirtingose kūrybos šakose ji yra skirtinga. Poeto – kūrybos galia, filosofo – gyvenimo ir pasaulio vaizdo kontekstas, didžiųjų praktikų – jų praktinis tikslinis požiūris į tikrovę, religininkų ir t. t. (Paulius, Lutheris).

Kartu – filologijos ryšys su aukščiausia istorinio supratimo forma. Aiškinimas ir istorinis išdėstymas – tik dvi entuziastingo gilinimosi pusės. Begalinis uždavinys.

Kiekvienam pažinimui bendrų procesų sąveikos ir jų specifikacijos veiksena sąlygomis tyrimo rezultatas perduodamas *metodo teorijai.* Jos objektas yra metodo istorinis susidarymas ir jo specifikacija atskirose hermeneutikos srityse. Pavyzdys. Poetų aiškinimas yra ypatingas uždavinys. Iš taisyklės: suprasti geriau, negu autorius save

suprato, seka taip pat idėjos poezijoje problema. Ji dalyvauja (ne kaip abstrakti mintis, bet) kaip nesąmoningas kontekstas, kuris veikia veikalo organizaciją ir kurį galima suprasti, remiantis vidine šio veikalo forma. Poetui ji nereikalinga, jis niekuomet jos pilnutinai neįsisąmonina. Interpretatorius ją iškelia aikštėn, ir galbūt tai yra didžiausias hermeneutikos triumfas. *Taigi dabartinę taisyklių nustatymą – vienintelę veikseną, pasiekiančią visuotinio reikšmingumo – reikia papildyti, išdėstant skirtingų sričių genialių interpretatorių kūrybinius metodus. Mat čia glūdi žadinanti jėga. Tai reikia atlikti visų dvasios mokslų metodų srityje. Tad kontekstas yra kūrybinio genialumo metodas. Jo atrastos abstrakčios taisyklės, kurios yra subjektyviai sąlygotos. Visuotinai reikšmingų taisyklių nustatymo išvedimas iš pažintinio teorinio pagrindo.*

Pagaliau hermeneutiniai metodai yra susiję su literatūrine, filologine ir istorine kritika, o ši visuma veda prie atskirų reiškinių *paiškinimo*. Tarp aiškinimo (Auslegung) ir paiškinimo (Erklärung) tėra laipsnio skirtumas, o ne griežta riba. Mat supratimas yra begalinis uždavinys. Tačiau tose disciplinose ribą sudaro tai, kad psichologija ir sistemų mokslas taikomi kaip abstrakčios sistemos.

Pagal principą, kad suvokimas ir vertinimas yra neatskiriami, *su hermeneutiniu procesu būtina siejasi, yra jam imanentiška literatūros kritika*. Nėra supratimo be vertės pajautimo, bet juk lyginimo dėka vertybė tampa objektyvia ir visuotinai reikšmingai nustatyta. O tai reikalauja nustatyti, kas žanre, pvz., dramoje, yra normatyvu. Tai savo ruožtu yra filologinės kritikos pradinis taškas. Nustatomas visiškas atitikimas, prieštaraujančios dalys atmetamos. Lachmannas⁵⁰, Ribbecko⁵¹ Horacijus ir t. t. Arba kiti veikalai sudaro normą, o jos neatitinkantys veikalai atmetami. Šekspyro kritika. Platono kritika.

Taigi (literatūros) kritika yra filologinės kritikos prielaida, nes kaip tik susidūrimas su tuo, kas nesuprantama ir be vertės jai tampa paskata, o (literatūros) kritika, kaip filologinės kritikos estetinė pusė, joje randa sau pagalbinę priemonę. *Istorinė* kritika yra tik viena kritikos šaka, kaip ir estetinė kritika savo pradmenimis. Tiek čia, tiek visur tolimesnė pažanga: ten – literatūros istorijos, estetikos ir t. t., čia – istoriografijos ir t. t. kryptimi.

II

Filologija, kaip teisingai sako Bōckas, yra „pažinimas to, ką sukūrė žmogaus dvasia“ (Enciklopedija, 10). Jis paradoksaliai pridėjo: „t. y. to, kas pažinta“. Šis paradoksas remiasi klaidinga prielaida, kad tai, kas pažinta, ir tai, kas sukurta – yra tas pat. Iš tikrųjų kūryboje sąveikauja visos dvasios galios, ir poezija ar Pauliaus laiškas yra kažkas daugiau negu pažinimas.

Filologija, plačiausiai suprantant, yra ne kas kita, kaip visuma veiksmų, kurių dėka tai, kas istoriška, tampa prieinama supratimui. Be to, tai visuma, kuri yra nukreipta į atskirybės pažinimą. Atėniečių valstybės ūkis irgi yra tokia atskirybė, taip pat ir tuomet, kai jis pasirodo kaip sistema, kurią galima išdėstyti per visuotinius santykius.

Sunkumus, kurie glūdi šiose sąvokose, galima išspręsti, tiriant filologijos ir istorijos disciplinų vystymosi procesą.

⁵⁰ Lachmann Karl Konrad Fridrich Wilhelm (1793–1851) – vokiečių filologas, senųjų tekstų kritikos grindėjas. Klasikinės filologijos principus taikė senajai vokiečių raštijai.

⁵¹ Ribbeck Otto (1827–1898) – vokiečių klasikinis filologas.

Savaime aišku, kiekvienas turi sutikti, kad yra radikalus skirtumas tarp atskirybės kaip kažko savaime vertingo pažinimo ir visuotinio sistemingo dvasios mokslų konteksto pažinimo. *Šis atribojimas yra labai aiškus*. Taipogi savaime aišku, jog kartu vyksta sąveika ir kad filologijai reikalingas taip pat sistemingas politikos ir kt. dalykinis žinojimas (priešingai Wundtui).

Filologija susidarė kaip to, kas duota literatūros veikaluose, pažinimas. Prisidėjęs paminklams, jos objektu tapo tai, ką Schleiermacheris vadino simbolizuojančia veikla. Istorija savo ruožtu prisidėjo politiniais veiksmais, karais, ... konstitucijomis. Bet šis *skirstymas pagal turinius* buvo peržengtas, kai filologija kaip *praktinė disciplina* įjungė į savo sritį ir valstybės senienes. Antra vertus, vystėsi skirtumai tarp metodinių veiksmų ir pagaliau istorinio išdėstymo. Bet *praktinė disciplina* peržengė ir šiuos skirtumus, įjungdama į savo sritį antikinę literatūrą ir meno istoriją. *Taigi reikia peržiūrėti filologijos ir istorijos ribą*. Tai įmanoma, tik atmetant fakultetinio mokslo praktinius interesus. Tuomet geriausia Useneris⁵².

Jei visą atskirybės pažinimo procesą *reikia* suvokti kaip vieną visumą, kyla klausimas, ar galima skirti žodžių „*supratimas*“ (Verstehen) ir „*paaiškinimas*“ (Erklären) vartoseną. Tai neįmanoma, nes kiekviename supratime dalyvauja bendros išvalgos, kurios remiasi veikseną, analogiška dedukcijai, tik neišspręsta, kaip kad dalyko žinojimas, ne tik psichologinis, bet ir t. t. Taigi turime reikalą su gradacija. Ten, kur *bendros išvalgos* sąmoningai ir *metodiškai naudojamos visapusiškai pažinti atskirybę, pasakymas „paaiškinimas“ paliekamas atskirybės pažinimui*. Tačiau jis teisėtas tik tuomet, jei suvokiame, kad negali būti kalbos apie visišką atskirybės ištirdimą visuotinybėje.

Čia išsisprenžia ginčytinas klausimas, ar psichinių potyrių apmąstymas yra visuotinybė, kuri sudaro supratimo pagrindus, ar psichologijos mokslas. Jei atskirybės pažinimo technika pasibaigia paaiškinimu, tai psichologijos mokslas yra pagrindas tiek pat, kiek ir kiti sisteminiai dvasios mokslai. Šį santykį jau parodžiau, kalbėdamas apie istoriją.

III

Teorijos santykis su pačiu aiškinimo aktu čia yra visai toks pat, kokį matome logikoje ar estetikoje. Teorija išreiškia veikseną formulėmis, o šios redukuojamos į tikslo kontekstą, kuriame ta veikseną atsiranda. Tokia teorija kaskart sustiprina dvasios judėjimo, kurio išraiška ji yra, energiją. Mat teorija iškelia veikseną iki sąmoningo virtuozizmo, išplėtoja iki išvadų, kurias įgalina formulė, pažindama jos teisėtumo pagrindą, sustiprina pasitikėjimą savimi, su kuriuo ji vykdoma.

Tačiau giliau siekia kitas poveikis. Kad pažintume šį poveikį, turime išeiti už atskirų hermeneutikos sistemų prie jų istorinio konteksto. Kiekvieną teoriją riboja veiksenos, kurios formules ji skleidžia, galiojimas tam tikram periodui. Kai tik subręsta istorinis mąstymas, hermeneutikai ir kritikai, estetikai ir retorikai, etikai ir politikai iškyla uždavinys senuosius pagrindus, paremtus tikslo kontekstu, galiausiai papildyti naujais istoriniais. Istorinė sąmonė turi iškilti virš atskiro laikotarpio veiksenos ir gali tai padaryti, surinkdama savyje visas ligtolines kryptis interpretacijos ir kritikos, poezijos ir iškalbos tikslo kontekste, perverdama jas ir nubrėždama ribas tarp jų, nustatydamą jų vertę

⁵² Usener Hermann (1834–1905) – vokiečių klasikinis filologas, padėjo pagrindus lyginamajai religijotyrai.

pagal jų santykį su šiuo tikslo kontekstu, nubrėždama ribas, kuriose jie patenkina žmogaus gelmes, ir taip pagaliau suvokdama visas tas istorines kryptis kaip tikslo kontekste glūdinčių galimybių visumą. Tačiau sprendžiamos reikšmės šiam istoriniam darbui turi tai, kad teorijos formules ji gali laikyti istorinių kryptių santrumpomis. Taigi mąstyme apie veikseną, kurios dėka tikslo kontekstas leidžia išspręsti jame glūdinčius uždavinius, slypi vidinė dialektika, kuri leidžia šiam mąstymui per istoriškai aprėžtas kryptis, per formules, kurios atitinka šias kryptis, eiti pirmyn prie visuotinio, kuris visuomet ir visur yra susijęs su istoriniu mąstymu. Taigi čia, kaip ir visur, pats istorinis mąstymas yra kūrybiškas, nes jis žmonių veiklą visuomenėje iškelia virš akimirkos ir vietos ribų.

Toks yra požiūris, kuris leidžia hermeneutikos istorinę studiją susieti su aiškinimo būdo studija, o abi kartu – surišti su sisteminiu hermeneutikos uždaviniu.

Filosofija ir sociologija. 1990. Nr. 1, p. 96–111.

Versta iš Wilhelm Dilthey / *Gesammelte Schriften*. Bd. 5. S. 317–338. Vertė Arūnas Sverdiolas.

Jürgen Habermas

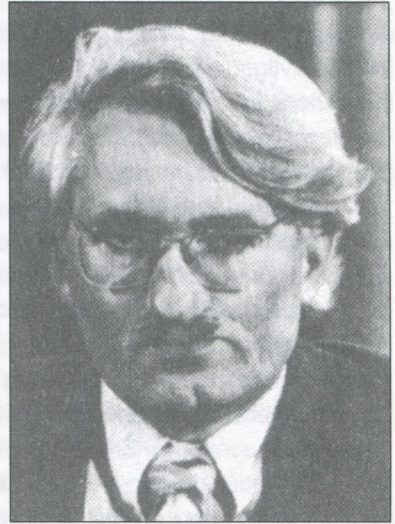
Atsitiktinumo įveika – istorizmo sugrįžimas

Nagrinėti tokią neapibrėžtą temą kaip „dabartinė filosofijos būklė“ galime sutelkdami dėmesį į akivaizdų šiuolaikinių debatų ypatumą. Aš pasirinkau kontekstinę nuostatą, dominuojančią daugumoje šiuolaikinių debatų – tiek moralinės ar politinės filosofijos, tiek prasmės teorijos ar mokslo filosofijos problemų svarstymuose. Nuo XIX amžiaus galo vokiečių filosofija persiėmė istorizmu, kurį sistemiškesnės, dažniausiai fenomenologinės ir analitinės, pažiūros pajėgė išstumti tik po II pasaulinio karo. Neseniai istorizmas sugrįžo kitu pavidalu. Ketinu palyginti kai kuriuos abiejų – senojo ir naujojo istorizmo – bruožus, pradėdamas nuo Dilthey'aus *Lebensphilosophie* ir pereidamas prie Rorty neopragmatizmo, vienos iš įtakingiausių ir patraukliausių šiandienos teorinės nuostatos „pozicijų šiandien“.

Išlaikydamas paties Rorty dvasią, aš mėginasiu lyginti ne griežtais argumentais, o naratyviškai. Pavadinimas *Kaip įveikti atsitiktinumus?* žymi kruopščiai pasirinktą požiūrį. Visų pirma aš aptarsiu, kaip šis klausimas gali paliesti bendrąją filosofijos istorijos interpretaciją (I). Po to, pasiremdamas Dilthey'aus požiūriu, „bandysiu paaiškinti“ tai, ką Ernstas Troeltschas pavadino „istorizmo problema“ (II), ir trumpai priminsiu Heideggerio reakciją į šią aklavietę. Be Wittgensteino, kaip tik Heideggeris pagrindė istoristinės minties atnaujinimo kelią (III). Baigdamas šią įvadinę apžvalgą, parodysiu kai kuriuos sunkumus, kurie iškyla net ir sėkmingiausios Rorty kontekstualizmo versijos atveju (IV).

I. Atsitiktinumo įveika

Sekant Dewey „Tikrumo paieška“, kyla pagunda filosofinio idealizmo istoriją interpretuoti kaip nesibaigiantį mėginimą suprasti vis naujus atsitiktinumo pavidalus. Pagal visuotinai priimtą graikų filosofijos kilmės aiškinimą, idėjos *logos* ir *theoria* buvo išras-



Jürgen Habermas – vokiečių filosofas (1929 06 18 Diuseldorfe, Vokietijoje). Įtaka: Hegelis, Kantas, Marxas, Schellingas, Fichte, Dilthey'us, Weberis, Adorno, Horkheimeris, Lukacsas, Searle, anglų bei amerikiečių lingvistinė filosofija. Interesų sritis: socialinė filosofija, hermeneutika, komunikacijos teorija, socialinė-politinė kritika. Filosofijos istorijos profesorius Frankfurto universitete. Pagrindiniai veikalai: *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) [*Viešumo struktūros pokyčiai*]; *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1970) [*Socialinių mokslų logika*]; *Kultur und Kritik* (1973) [*Kultūra ir kritika*]; *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (1973) [*Legitimacijos problemos vėlyvajame kapitalizme*]; *Theorie des Kommunikativen Handelns* (1981) [*Komunikatyvaus veiksmo teorija*]; *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985) [*Filosofinis modernybės diskursas*].

tos tam, kad padėtų įveikti pasaulio, interpretuojamo mitiniais pasakojimais, atsitiktinumą. Šiuo „psichoistoriniu“ požiūriu perėjimas „nuo mito prie logo“ atrodo analogiškas pokyčiui, įvykusiam didžiųjų pranašų religijų dvasioje. Tai, ką budizmas ir trys mono-teizmai padarė egzistencinio ir moralinio mąstymo plotmėje, filosofija pasiekė pažinimo plotmėje – ji sukūrė konceptualinį karkasą, leidusį žmogiškajam protui transcendentuoti pasaulį, pažvelgti anapus pasaulio. Ši perspektyva tikintiesiems, kaip ir filosofams, suteikė ligi tol nepatirtą distanciją pasaulio kaip visumos atžvilgiu. Toks visaapimantis žvilgsnis pasaulį objektyvavo arba kaip žmogiškųjų ryšių, arba kaip esinių visetą. Ir vieni, ir kiti išmoko atskirti tai, kas amžina ir tęsiasi be galo, nuo to, kas praeina ir baigiasi, ir vieni, ir kiti atskleidė pamatinės struktūros substanciją, išliekančią regimybės tėkmėje. Tai paaiškina, kodėl perėjimas prie teorijos veikė išlaisvinamai: pasaulio padalijimas į išoriškus reiškinius ir esmes nedelsiant sugriovė mitinių jėgų savivalę. Platoniškoji amžino idėjų pasaulio, glūdinčio anapus kasdienio gyvenimo regimybės, konstrukcija vedė tuo pačiu išsigelbėjimo ir apsivalymo keliu, kaip ir religiniai vienuoliško ar atsiskyrėliško gyvenimo modeliai.

Taigi Protas ir Teorija gali būti suprantami kaip įbauginto žmogaus proto išlaisvinimo priemonės, gelbstinčios jį nuo iracionalių jėgų valdomo mitinio pasaulio atsitiktinumų grėsmės. Tačiau išvirkščioji šios teorinės emancipacijos pusė pasirodė reiškianti naują priklausomybę. Žmogiškosios kalbos ir žmogiškosios minties *logos* yra subordinuotas gamtiškajam *logos*, tėra pastarojo atspindys: savavališkų mitinių jėgų tvarkos vieton stoji būtinų ir amžinų bendrybių tvarka. Už savo gebėjimą įveikti nesuprantamus, pasaulį apkerėjusius, apsėdusius atsitiktinumus Protas skolingas kaip tik veiksmui, abstrahuojančiam bendrybę nuo dalinio, nuo konkretybės, amžiną nuo laikino, būtiną ir dėsningą nuo galimo ir atsitiktinio. Naujasis – Proto – režimas pasirodė besaš dar labiau nepermaldujamas negu senasis, ypač turint omenyje lūkesčius, kuriuos suformavo nuo pat pradžios filosofiją lydėjęs Švietimo pažadas. Atsikratę mitinio pasaulio apgaulės ir patyrę išsivadavimą nuo keistų atsitiktinumų, filosofai tapo tik dar jautresni kainai, kurią turėjo mokėti jau kita valiuta – pačios filosofijos logine priklausomybe nuo visaapimančio gamtos dėsnio. Ši Švietimo dialektika buvo jaučiama nuo pat pradžios – antiplatoniškas nepasitikėjimas abstrakčių bendrybių autoritetu kilo ne vėliau negu pats platonizmas.

Platonizmui priešingas judėjimas kritiškai atskleidė tai, kas buvo palaidota po abstraktaus Proto dangą. Antiplatonikas rūpestingai iš po šios dangos atkasa išstumtus, paspaustus, užslėptus ir užmirštus bruožus konkretumo, dalinumo, kuriuos paneigė ir pasmerkė kančiai abstrakčių bendrybių prievartinė *konstrukcija*. Jis nuvainikuoja idealizmą, hipostazavusį savo konstrukcijas kaip kažką „duotą“ ar „atrastą“. Antiplatonikas ironiškai ir atkakliai tvirtina, kad išvaduodami atsitiktinumą iš idealaus pasaulio pančių ir priespaudos, patirsime tą patį išlaisvinimą, kokio siekis tą pasaulį ir sukūrė. Pereinant nuo platonizmo prie antiplatonizmo, „atsitiktinis“ pakeičia savo statusą: išlaisvinimo pažadas dabar gali būti išpildytas tik drąsiai pasitinkant paslėptuosius atsitiktinumus – nutraukiant nuo jų juos įveikusią, paaiškinusią, tačiau iliuzinių idėjų pasaulio šydą.

Tačiau šiame perėjime įkliūna ir pati ironija. Antiplatoniška abstrakčių platonizmo bendrybių destrukcija tik atveria kelią kitai, nominalistinei konceptualizacijai, tarnaujančiai tam pačiam tikslui, kuriam anksčiau buvo pašauktas tarnauti idealizmas: ne tik

drašiai priimti, bet ir įveikti, paaiškinti atsitiktinumą. Vėl pasitelkiamas tas pats Protas, ką tik nuvainikuotas dėl klaidingų ir tuščiaagarbiškų abstrakcijų. Šiame procese protas pasikeičia, labiau save supranta, geriau žino apie savo paties įnašą. Tačiau radikali pastanga apsieiti be jokių abstrakcijų ir be jokios idealizacijos, be sąvokų, be tiesos, be pažinimo, peržengiančio *hic et nunc* ribas, patiria nesėkmę. Šis patyrimas mus moko, kad neįmanoma bendrybės iki galo redukuoti į atskirybę, sutapatinti transcendenciją su imanencija arba tai, kas sąlygiška, su tuo, kas sąlygiška, *etc.*, čia pat netyčiomis nepasinaudojant tomis pačiomis distinkcijomis.

Bent jau tokį įspūdį susidarai skaitydamas filosofijos istoriją, pagrindinį dėmesį skiriančią keistam platonizmo ir antiplatonizmo žaidimui. Kaip tik dėl to, aš manau, Richardas Rorty, darydamas savąjį ėjimą, nori užbaigti šį žaidimą kartą ir visiems laikams. Tik klausimas, ar jis gali tai padaryti pradėdamas tik dar vieną to paties žaidimo rundą.

Žinoma, viskas priklauso nuo to, kaip rekonstruosime besitęsiančios švietimo dialektikos ciklus. Be abejo, čia daug erdvės nesutarimams. Tačiau nūdienos antiplatonizmas turi ne mažiau įspūdingą palikimą negu pats platonizmas: pradedant materialistų, sofistų bei skeptikų teorijomis klasikinėje Graikijoje, per nominalistinę kritiką vėlyvaisiais viduramžiais ir per ankstyvąjį naujųjų laikų empirizmą (vis dar paplitusį anglosaksiškame pasaulyje) ši tradicija pragmatizmo ir istorizmo pavidalais pasiekia XIX–XX amžių sandūrą. Visus šiuos judėjimus jungia kritinė dvasia ir liberali motyvacija. Visi jie reaguoja į naujas pastebėtų atsitiktinumų bangas, lydinčias kultūros ir visuomenės sudėtingėjimą. Kas bebūtų antiplatonizmo varomoji jėga – plintanti urbanizacija ar komercializacija, resursų ar darbo jėgos mobilizacija, ar apskritai modernizacijos procesų plėtra, – ji pamatuoja sudėtingumo, griaunančio nusistovėjusius conceptualinius modelius, suvokimas. Pastarieji liaujasi galioję tam, kas per jų prizmę tik atrodo kaip nauja atsitiktinumų rūšis. Šios anomalijos ir netvarka tuomet suprantamos kaip patvirtinančios jau nustatytą idealizmo abstrakcijų ir supergeneralizacijų kaltę. Kaip matėme, antiplatonizmui būdingi du žingsniai. Hipostazavimo dekonstrukcija atstatė išstumtojo atsitiktinumą teises; iš to kilo antras, mažiau ryškus naujo interpretacijos modelio siekis. Pastarojo išlaisvinama jėga susijusi su tuo, kad jis moko ateinančią kartą kitaip dorotis su naujomis atsitiktinumų rūšimis.

Didžiosios paradigmos posūkiai nuo ontologijos į mentalizmą bei lingvistinę filosofiją – tai dekonstruktyvūs ir rekonstruktyvūs šio modelio atsakai. Juos atitinkamai įkvepia nominalistinės empirizmo ir istorizmo/pragmatizmo prielaidos. Šie vajai atsiranda dėl to, kad naujos filosofinės paradigmos turi įveikti ne tik naujas atsitiktinumų rūšis, sutinkamas kasdieniame gyvenime, bet ir tą gamtos bei istorijos atsitiktinumą, kurio šaltinis – naujo tipo mokslo, tokio kaip modernioji XVII a. fizika ar XIX amžiaus *Geisteswissenschaften*, interpretacijos. Tokiais atvejais filosofija turi reikalo su mokslo legiti muotu atsitiktinumu. Tačiau šių svarbių, paradigminių antiplatonizmo teorijų gynėjai netrukus susilaukia reakcijos ir kartais atsižvelgia į tuos, kurie įrodinėja jų kraštutinių išvadų nenuoseklumą. Geriausiai žinomas pavyzdys galėtų būti Kanto kritika Hume'o priešastingumo aiškinimo atžvilgiu. Anti-antiplatonikai antiplatonikų koncepcijų pagrinduose atskleidžia neišvengiamas platoniškas prielaidas ir taip užbaigia ciklą.

Prisipažįstu, kad mano politinės simpatijos – didžiųjų antiplatonikų pusėje, tačiau mano filosofinės simpatijos yra su proto gynėjais. Čia teisėta proto kritika užmiršta

pasekmes to, kad kalbėdama apie protą, ji, kartu su Aristoteliu, su Tomu, Kantu ir (net) su ankstyvuoju Heideggeriu (jei jau suprasime jį būtent taip), neišvengiamai kalba ir apie save (self-referentiality of reason).

II. Istorizmo problema

Naujos istorinės sąmonės susiformavimą XVIII amžiuje atspindi daugybė naujų sąvokų, besigrupuojančių aplink „istorijos“ vienaskaitą, kuri tuo metu išstūmė „istorijų“ daugybę ir daugiskaitą. Lig tol istorija buvo tarsi pavyzdinių pasakojimų, atskleidžiančių pasikartojančius žmonių gyvenimo bruožus ir tenkinančių mūsų antropologinį smalsumą žmogaus elgsenos modeliams, sandėlis. Kai dėmesio centre atsidūrė ne tai, kas pavyzdinga, o tai, kas individualu, ne tai, kas tipiška, o tai, kas unikalų, ne pasikartojantys ciklai, o nežinoma ateitis, ne tolydumas, o pertrūkis ir kaita, ne panašumai, o skirtumai, – istorija įgijo naują prasmę ir reikšmę. Istorija tapo visų pirma individuacijos mediumu, asmenų ir kultūrų, epochų ir gyvenimo formų individuacijos terpe. Istorinėje sąmonėje susiklostė nematytai intensyvus visapersmelkiančio atsitiktinumo supratimas. Iš čia kilo poreikis įveikti naująją atsitiktinumą rūšį – atsitiktinumus, kilusius ne iš išorinės ar vidinės prigimties, bet iš nestabilių tarpasmeninių ryšių, susiklostančių žmonių veikloje, viseto.

Žinoma, istorija visais laikais buvo suprantama kaip paradigmginė atsitiktinumo, praeinamumo ir atskirumo buveinė; bet kaip tik dėl šios priežasties ji liko anapus filosofinio intereso ir tikrojo mokslo – „empirinio“ intereso klasikine prasme laukas, plytintis už *episteme* ribų. Tyrimo ir teorinio intereso sritimi istorija tapo ne anksčiau kaip XVIII amžiaus pabaigoje. Žmogaus mokslų atsiradimas, naujas *Geisteswissenschaften* pavidalas reiškė iššūkį metafiziniam darbo padalijimui į teoriją, atskleidžiančią būtiną, antlaikį, universalų, ir empirinį, arba sveiko proto, pažinimą. Prasidėjo „*Verwissenschaftlichung der Menschen-Kenntnis*“ (K. Ottas).

Hegelis pirmas iš didžiųjų filosofų pajuto istorinio atsitiktinumo įsigalėjimo grėsmę. Jis suprato, kad tiesa glūdi istorijos tėkmėje – „*die Wahrheit fällt in die Zeit*“. Aš praleisiu nesėkmingus bandymus įteisinti „teoriją“ griežtąja prasme – filosofinių istorijos koncepcijų kūrimą; jas greitai išstūmė istoriniai tyrimai (Vokiečių istorinei mokyklai – *Deutsche Historische Schule* – Hegelis buvo *bete noire*. Prancūzų kova prieš *maitres de pensee* pavėlavo daugiau nei šimtmetį). Kaip bebūtų, iki XIX amžiaus pabaigos žmogaus mokslus apgaubė tokia sėkmė, kad filosofai ėmė iš jų skolintis pagrindines sąvokas: *ženklas* ir *sakinys*, *kalba* ir *komunikacija* tapo prielaida lingvistiniam posūkiui; *veiksmas* ir *simbolinė sąveika*, *praxis* ir *gamyba* įkvėpė pragmatizmą; *kūnas*, *jaugęs į natūralų savo habitat* (*the lived-in body in its natural habitat*), ir *socializuotas aš* (*socialized self*) tapo užuominomis filosofinei antropologijai; o istorinė *Lebensphilosophie* dėmesį sutelkė į kultūrą ir kultūrinę gyvenimo formas, istoriją ir istorinį būties modusą.

Visi šie požiūriai turėjo istoristinį skambesį, jie kilo iš panašaus motyvo. Žmogaus mokslai sukauptė tiek nenugalimų, įspūdingų Proto ir tiesos, apskritai pažinimo ir žmogaus dvasios kontekstiškumo liudijimų, kad filosofinei analizei liko tik šios kontekstualizacijos procesai, tiksliau – terpė, t. y. kalba ir veiksmas, kultūra ir istorija. Negausios platonizmo liekanos buvo lengvai dekonstruojamos istorijos variacijų švie-soje; jei istorijai būdingi kokie nors struktūriniai bruožai, juos turėtų atskleisti pačios istorijos tėkmė. Wilhelmas Dilthey'us šiomis sąlygomis rėmėsi nusistovėjusiu požiū-

riu: jis norėjo išvystyti žmogaus mokslų metodologiją, kuri, kalbant Kanto terminais, būtų „Istorinio proto kritika“. Deja, jis baigė kažkuo visiškai skirtingu – filosofine hermeneutika, kuria tikėtasi atskleisti struktūrinę istorijos gyvenimo esmę. Leiskite man apibendrinti jo ekspresyvistinį hermeneutikos modelį (1) ir parodyti šio požiūrio sunkumus, kurie tapo žinomi kaip „istorizmo problema“ (2).

Pagal klasikinį modelį epistemologinės analizės tikslas buvo suvokti objektą (jo savybes). Dilthey'us pasiūlė naują modelį: skaityti tekstą. Interpretacija esanti pirminis žmogaus mokslų metodas. Kultūros objektas mums tampa prieinamas ne jį suvokiant, o suprantant simbolines prasmes. Rašytinio šaltinio interpretacija laikytina pavyzdiniu metodu pažįstant bet kurį kultūrinį objektą – viena vertus, nuo sakinių, veiksmy ar gestų, per asmenybes, jų biografijas ar mąstymo būdą, stilių, tradicijas iki, antra vertus, kultūrų bei visuomenių, jų politinių institutų bei ekonominių struktūrų ir kt. Visam tam Dilthey'us nukalė terminą – *Lebenszusammenhänge* – gyvenimo formos arba kontekstai; tačiau skirtingai negu Husserlis, gyvenimo pasaulio šaltiniu laikęs transcendentalinį subjektą. Dilthey'us Hegelio „objektyvios dvasios“ sąvoką pritaikė savotiškai ir visas kultūrinės formas laikė „objektyvacijomis“: *subjektai išreiškia savo patyrimą simbolinėmis objektyvacijomis*.

„Objektyvacijų“ prigimtis esanti simbolinė, taip pat kaip kiekvienas ženklas – materialus nematerialios prasmės substratas: ar tai būtų kažką sakantis dokumentas, ar laiškas, atskleidžiantis kažką apie jį rašiusio asmens charakterį, ar kėdė, reiškianti istorinio periodo stilių. Sunkiau su terminu „išgyvenimas“ (Erlebnis, experience), išreiškiančiu to, kas objektyvuota, turinį. Modelis – emocija, išreikšta mimetinėmis reakcijomis arba gestais. Dilthey'us naudoja ekspresyvinį modelį: nors hermeneutika jokia būdu neapsiriboja šiais fenomenais, prasmę suteikiantis „išgyvenimas“ yra analogiškas psichologinei būsenai, atsispindinčiai kūno kalboje. Sunkiausia paaiškinti šio giluminio patyrimo – išgyvenimo „subjektą“. Ir čia paradigma laikomas individualus asmuo, išreiškiantis savo vidines būsenas bet kuriomis ištatomis – kalba, veiksmu, įpročiais, poelgiais, darbais ar visa savo gyvenimo istorija. Biografijos autoriaus paradigma išplečiama didesniems vienetams ar bet kokios apimties bendruomenėms: tautoms, valstybėms, visuomenėms, kultūroms, epochoms etc. Visi šie subjektai, individualūs ar kolektyviniai, dalyvauja bendrame visaapimančio istorinio gyvenimo vyksme.

Pradėdamas interpretacijos analizę, Dilthey'us sukūrė *struktūrinę istorinio gyvenimo modelį*. Interpretacija, tiek mokslinė, tiek kasdienė, yra esminis istorinio gyvenimo ypatumas. „Objektyvuota“ prasmė – tai *eksteriorizacijos veiksmo* rezultatas, tuo tarpu *interiorizacijos aktas* pradinį „išgyvenimą“, išreikštą kaip simbolinę prasmę, savo ruožtu transformuoja į tam tikrą iš naujo išgyventą išgyvenimą¹ (reenact ed experience) arba *Verstehen*: Eksteriorizacija Interiorizacija Leben: Erleben – Ausdruck (experience) (expression) (išgyvenimas) (išraiška) Verstehen – Nacherleben (interpretation) (reenactment) (supratimas) (iš naujo išgyventas išgyvenimas).

Objektyvuoto išgyvenimo interpretacija pasirodo besanti tik viena istorinio gyvenimo visaapimančio proceso pakopa. Interpretacija baigiasi supratimu, pradinio patyrimo išgyvenimu iš naujo – įsijautimu, kuris išplečia paties interpretatoriaus patyrimo ribas.

¹ Arvydas Juozaitis, tyrinėjęs W. Dilthey'aus filosofiją, sąvoką *Nacherleben* verčia žodžiu *įsijautimas* ir kartu nurodo, kad tai ne itin tikslus atitikmuo. – N. L.

Istorinio gyvenimo, kuriame dalyvauja visi žmonės, gyvi ar mirę, holistinė prigimtis leidžia suprasti interpretacijos ratą. Kiekvieną jos aktą įtakoja išankstinė bendro gyvenimo proceso intuicija (intuitive preunderstanding), numatymas, kurį tuo pat metu tikrina ir peržiūri eksplicitiškas konkretaus pažinimo objekto supratimas. Šis „hermeneutinis ratas“ atspindi ne tik istorinių mokslų metodą, bet ir paties istorijos gyvenimo ontologiją. Jis ne tik paaiškina istoriko darbą, bet ir apskritai istorinį žmogiškosios egzistencijos būdą. Istorikai tikrai pagilina pažinimą to, kas konstituoja kasdienio gyvenimo pasiekimus, iki ekspertų lygio: savo kasdieniais rūpesčiais ir darbais judėti prasmų eksteriorizacijos ir interiorizacijos ratu, gyvenimo ratu – kiekvieno iš mūsų reikalas.

Tokio istoristinio požiūrio problema, trumpai sakant, yra tiesos ir proto natūralizacija. Istorinio gyvenimo pakilimuose ir nuosmukuose, žvelgiant ikimoksliniu ar moksliniu žvilgsniu, pasimeta pati pajėga skirti teisingus teiginius nuo klaidingų, o todėl – ir galimybė pasimokyti iš to, kas paaiškėjo buvus klaida. Kyla pagunda sulyginti interpretaciją su stebėjimu. Abiem atvejais, atrodytų, reprodukuojamas tam tikras x – arba objektas, kaip suvokinio priešastis, veikianti per juslių dirginimą, arba pradinis išgyvenimas, suteikiantis prasmę simboliui, kuris tampa interpretacijos objektu. Tačiau ši pozityvistinė sulyginimo idėja neigia holistinę istorinio proceso prigimtį: interpretatorius į jį „visada jau“ įtrauktas. Skirtingai nuo stebėtojo interpretatorius negali užtikrinti objektyvumo, užimdamas „trečiojo“ poziciją, ir atsistoti šalia savo objektų srities, pažvelgti *per* objektą. Jis nesuprastų nieko, jei nežvelgtų *iš vidaus*, t. y. sykiu dalyvaudamas procese, nuo pat pradžios įtraukiančiame ir interpretatorių, ir objektą. Gautoji interpretacija bus nė kiek ne mažiau apraiška to paties istorinio proceso kaip ir tai, kas buvo interpretuota. Todėl apie abu – objektyvaciją, kurią siekiama suprasti, ir interpretaciją, gimdančią supratimo aktą, galima spręsti tik pagal *vidinius* istorinio gyvenimo, jei tokio esama, standartus.

Pats Dilthey'us taiko standartus, žinomus iš ekspresyvistinės estetikos: subjektas gali išreikšti savo patirtį daugiau ar mažiau gyvai, giliai, turtingai, nuoširdžiai ar autentiškai. Atitinkamai interpretacija gali būti geresnis ar prastesnis pradinio patyrimo išgyvenimas iš naujo – pagal tai, kiek ji vitališka, gili, turtinga ar autentiška. Tai nenuostabu. Ekspresyvinis modelis visa vertina kaip ekspresyvių kalbos aktų išraiškas. Pirmojo asmens sakinių vartojimas, deja, paklūsta nuoširdumo ir teisingumo, o ne tiesos reikalavimams.

Laikydami autentiškumą vieninteliu vertinimo kriterijumi, susiduriame su nelengvomis pasekmėmis, pirmiausia paliečiančiomis visų tiesos siekiančių veiklos formų, tokių kaip religijos ir pasaulėžiūros, moralinių įsitikinimų sistemos, teorijos bei filosofijos, pažintinį pobūdį. Kaip istorinio gyvenimo „manifestacijos“, visos jos turi būti pripažintos labiau ar mažiau autentiškomis jų autorių ar jas grindžiančių mąstymo būdų, stilių, kultūrų, gyvenimo formų *etc.* išraiškomis. Tas pats galioja ir žmogaus mokslų siūlomoms interpretacijoms; jos pasirodo besančios daugiau ar mažiau autentiški interpretatoriaus gebėjimo empatiškai įsisavinti pradinius patyrimus, įkūnytus tiriamose objektyvacijose, dokumentai. Betgi tai savo ruožtu liečia ir paties Dilthey'aus filosofijos pažintinį statusą.

Ši problema išryškėjo, kai Dilthey'us pasiūlė savąją filosofinių pasaulėžiūrų tipologiją, kurioje jis išskyrė natūralizmą ir subjektyvų bei objektyvų idealizmą. Tarkime, kad ši

tipologija yra išsami ir kad nėra kriterijaus įvertinti, kurios iš konkuruojančių filosofinių teorijų yra teisingos. Tada pasirinkimo neapibrėžtumas, galiojantis teorijų atžvilgiu, taidomas ir apskritai filosofijai bei tipologijai kaip pirmosios daliai. Esama daug tipologijų, priklausančių nuo vietos, kurią interpretatorius užima istoriniame gyvenime. Jei nėra kitų reikalavimų pagrįstumui, išskyrus konteksto lemiamą autentiškumo kriterijų, tai jokia interpretacija negali turėti rimtų ketinimų plėtoti pažinimą ir žinias, nekaltant apie mokslą (ta prasme, kuria Dilthey'us suprato *Geisteswissenschaften*, įskaitant filosofiją).

III. Naujasis istorizmas – ir trys atsakymai

Senąjį istorizmą išskėlė metodologinė Geisteswissenschaften savirefleksija. Retrospektyviai žiūrint, jo filosofinės prielaidos neatrodo pagrįstos. Tačiau netgi labiau nei pragmatizmas šis istorizmas reiškė iššūkį, paskatinusį judėjimą link to, ką mes šiaandien vadiname decentralizacija. Vis labiau buvo suprantama, jog istorijos atsitiktinumai yra filosofiskai reikšmingi, ir šitai sumenkino užistorinio ir bekūnio transcendentalinio subjekto anapusiškumo reikšmę. Dilthey'ui ir jo amžininkams teko derinti pasaulį konstituojančio Proto savybes su kontekstine prigimtimi proto, kurį jie manė „visada jau“ esantį ir įkūnytą istorinėse kultūrinio gyvenimo formose. Vokietijoje akademinę terpę formavo *Geisteswissenschaften*; čia ne kalba ir veiksmas, kaip Amerikos pragmatizme, o interpretacija – humanitarinių mokslų *vis regia* tapo šios problemos raktu. Taip Humboldtas, Schleiermacheris ir hermeneutinė tradicija parodė kryptį išcentravimo link. Heideggeris pasistūmėjo toliau ta pačia kryptimi ir pasiekė tašką, kuriame netikėtai susitiko su Wittgensteinu. Abu jie įtvirtino šiuolaikinį debatų apie Racionalumą lygmenį. Neturėdamas jokių filologinių ambicijų, aš apribosiu savo gana laisvas pastabas dviem klausimais: (1) kaip Heideggeris, kritikuodamas Dilthey'ų, pasistūmėjo toliau ir (2) kokie buvo trys šiuolaikiniai atsakymai į naujojo istorizmo iššūkį.

(1) Heideggerio knyga *Būtis ir laikas*, jei skaitysime ją kaip atsakymą Dilthey'ui, parodo išeitį iš save neigiančio istorizmo *cul de sac*. Ekspresyvinis modelis tebėra įsišaknijęs subjekto filosofijoje, kurią Heideggeris įveikia pasiūlydamas kontekstinę „pasaulio“ sampratą (panašią į pragmatistinę Peirce ir Dewey pasaulio koncepciją). Pasaulis jau nebelaikomas faktų ar esmių visuma, o suvokiamas kaip apgyventos socialinės erdvės ir istorinio laiko, formuojančio mūsų kasdienybės kontekstą, horizontas. Ekspresyvinis modelis vis dar siejasi su tam tikrą individualų ar kolektyvinį subjektą atskleidžiančiomis nuotaikomis, jausmais, troškimais, įsitikinimais etc. Tokie terminai kaip „subjektyvus patyrimas“, „eksteriorizacija“ bei „interiorizacija“ (iškvėpimo ir įkvėpimo ritmas) vis dar veikia epistemologinę subjekto-objekto santykių struktūrą. Heideggeris, nekęsdamas ne tik sąvokos *Erlebnis*, bet ir apskritai ekspresyvinio modelio, subjektyvumą pakeitė *Dasein* sąvoka. Tačiau iš Dilthey'aus jis perėmė vieną svarbią įžvalgą: interpretacija yra žmogaus gyvenimo būdas („Verstehen als Grundzug des Daseins“). Tačiau Heideggeris išlaisvino žmogų nuo visų subjektyvių konotacijų, apibrėždamas *Dasein* grynai funkciniais terminais: *Dasein* paaiškinama kaip buvimas pasaulyje – struktūros, kurios funkcija ji yra, terminais. Paaiškinimas remiasi pasaulio, kurį atveria kalba, semantiniu tinklu arba prasmės struktūra. Mes aptinkame save dar neinterpretuotame pasaulyje, kuris tuo pat metu nušviečia ir struktūrina mūsų apriorinį supratimą visko, su kuo susiduriame ir privalome paaiškinti. Heideggeris atskiria inter-

pretaciją nuo simboliškai išreikšto patyrimo atgaminimo; prasmės nebepriklauso nuo išgyvenimuose glūdinčių prasmių, o atsistoja ant savo pačių lingvistinių pagrindų. Joms suteikiamas prioritetas interpretuoti visa, kas vyksta pasaulyje. Taigi Heideggeris atkreipia dėmesį į prasmingai artikuliuoto pasaulio, kurio kategorijos įrašytos paveldėtos kalbos gramatikoje, išankstinį holistinį supratimą.

Šis perėjimas – nuo vidujybės simbolinio eksteriorizavimo modelio prie Humboldt-o pasaulio atverties sampratos – leidžia Heideggeriui išlaikyti interpretaciją bei supratimą istorinio gyvenimo ontologijos centre ir pažvelgti lingvistiniu aspektu. Kalba, kuria kalbame,



Hansas Georgas Gadameris ir Martinas Heideggeris. 1923 rugpjūtis.

Martinus Heideggeris (1889–1976) – vokiečių filosofas. Gimė Meskirche, Vokietijoje. Ten pat palaidotas. 1919–1923 metais – Edmundo Husserlio asistentas Freiburgo universitete. Filosofijos profesorius Marburgo (1923–1928) ir Freiburgo (1928–1945) universitetuose. Pagrindiniai veikalai: *Sein und Zeit* (1927) [*Būtis ir laikas*]; *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) [*Kantas ir metafizikos problema*]; *Was ist Metaphysik?* (1929) [*Kas yra metafizika?*]; *Vom Wesen des Grundes* (1929) [*Pagrindo esmė*]; *Über den Humanismus* (1940) [*Apie humanizmą*]; *Vom Wessen der Wahrheit* (1943) [*Apie tiesos esmę*]; *Der Ursprung des Kuntswerks* (1950) [*Meno kūrinio šaltinis*]; *Einführung in die Metaphysik* (1953) [*Metafizikos įvadas*]; *Was heisst Denken?* (1954) [*Kas vadina ma mąstymu?*]; *Der Satz vom Grund* (1957) [*Priežasties principas*]; *Identität und Differenz* (1957) [*Identiškumas ir skirtumas*]; *Unterwegs zur Sprache* (1959) [*Pakeliui į kalbą*]; *Nietzsche, 2 t.* (1961); *Grundprobleme der Phanomenologie* (1975) [*Pagrindinės fenomenologijos problemos*]; *Metaphysische Anfangsgrunde der Logik* (1978) [*Metafiziniai logikos pagrindai*]; *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis* (1986) [*Filosofijos straipsniai: apie vyksmą*].

- tampa dalimi pasaulio, suteikiančio prasmei kontekstą, kuris
- sykiu atveria ir atrenka galimus santykius,
- į kuriuos jaučiasi įsprausti kalbos vartotojai, kai jie praktiškai susiduria su koku nors x pasaulyje,
- ir kuriuos jie gali išgyventi tik interpretuodami šį x ir suprasdami jį, kaip atitinkantį tam tikrą aprašymo tipą,
- randamą savo išankstiniame pasaulio supratime.

Nesunku suprasti, ką Heideggeris, spręsdamas istorizmo problemą, laimėjo šiuo posūkiu. Dilthey'ui interpretacija buvo tam tikro vidinio subjektyvumo išraiška, o Heideggeris sugrąžino interpretacijai prasmės ir pagrįstumo kriterijus, peržengiančius saviraiškos ir autentiškumo ribas. Be to, į filosofijos dėmesio centrą buvo sugrąžintos proto, pažinimo ir tiesos sąvokos, susijusios, nors ir netiesiogiai, su kita prielaida; išankstinį intuityvų pasaulio supratimą, būdingą paprastiems žmonėms, atskleidžia to laikmečio metafizinės teorijos. Taip Heideggeris priskyrė filosofijai išskirtinį vaidmenį aiškinant pagrindines vyraujančio ontologinio išankstinio supratimo kategorijas. Ši idealistinė prielaida suteikia metafizikos istorijai su niekuo (išskyrus poeziją) nepalyginamą autoritetą. Šiuolaikinės filosofijos tikslas esąs kritinė metafizikos istorijos savirefleksija, kuri turėtų pasakyti mums, kaip skleidėsi platonizmo valdomas pasaulis pradedant pirmuoju žingsniu nuo mito į logosą. Taip savo pačių istorinio konteksto horizonte mes suprantame kintančių ontologinių schemų metaistoriją, o tai savo ruožtu paruošia mus transcenduoti sąvokines pačios metafizikos ribas.

(2) Iki šiol aš plėtojau (pasiremdamas savuoju Heideggerio skaitymu) dvi tezes, kurios nubrėžia pagrindinę šiuolaikinių debatų apie racionalumą liniją:

- filosofinės hermeneutikos pagalba mes atrandame daugybę pasaulį atskleidžiančių paveldėtų kalbų, ontologijų, diskursų, žodynų, valdžios režimų, tradicijų *etc.*,
 - šie diskursai yra visaapimantys, nes jie funkcionuoja kaip sąlygos (ir pagrįstumo kriterijai), įgalinančios bet kokią aprašą to, su kuo kiekviename onto-gramatiniame režime gali susidurti bet koks potencialus interpretatorius (taip atskleisto pasaulio ribose).
- Šis supaprastintas vaizdas apibrėžia argumentą, kuris susilaukė keleto atsakymų. Paminėsiu tris.

(a) Tie, kurie visaapimančią pasaulį atskleidžiančios kalbos prigimtį laiko savaime suprantamu dalyku ir gina deskriptyvią tezę apie tarpusavyje nesuderinamų požiūrių į pasaulį pliuralizmą, taria, kad kiekvienai šių kalbų būdingas savas vidinis racionalumas. Kadangi kiekviena kalba pati apibrėžia, kas joje gali būti priimta kaip pagrįsta, visi šie racionalumai turi vienodą statusą. Tačiau sunku įsivaizduoti, kaip galima išlaikyti tokią poziciją ir sykiu išvengti gerai žinomos save naikinančio reliatyvizmo (Feyerabendas) arba „laimingo pozityvizmo“ (Foucault) problemų.

(b) Tie, kurie palaiko prielaidą apie pasaulį atskleidžiančių kalbų visaapimančią prigimtį, bet sutinka su Gadamerio hermeneutinio objektyvizmo (arba Davidsono konceptualinės schemos, arba abiejų) kritika, atsisako nesuderinamumo (bent jau griežtąja prasme) tezės. Pagal ištikimybę hermeneutiniam interpretacijos modeliui (reikalaujančiam simetrinių santykių tarp „mūsų“ ir „jų“) jie pasidalija į dvi kryptis: dekonstrukcijos arba asimiliacijos. Dekonstruktivistai remiasi vėlyvojo Heideggerio prielaida apie privilegijuotą filosofijos (darbo pasidalijime tarp jos ir poezijos) padėtį: manoma, kad me-

tafizikos istorija turi parodyti lemtingus įvykius epochinių pasaulio atverčių sekoje. Pagal kontekstinę hermeneutikos prielaidą mes galime suprasti šią istoriją tik žvelgdami iš vidaus, iš pačios metafizikos horizonto; tačiau neišsilaisvinę iš gramatikos diktato ir ypatingo šios tradicijos selektyvumo, negalime visiškai suprasti metafizikos kaip visumos. Žvelgdami iš šio horizonto, turime tuo pačiu metu bandyti peržengti jį ir pakreipti šio konceptualinio universumo įrankius kritiškai jo paties atžvilgiu. Taigi metafizikos įveikimas lieka paradoksaliu ir savo paradoksalumą pripažįstančiu užsiėmimu.

Asimiliacijos šalininkai atsisako hermeneutinės prielaidos, teigiančios, kad kiekvienas interpretatorius yra susietas su abiem simetriško komunikuojančių santykio pusėm, kurių kiekviena teikia galimybę pasimokyti vienai iš kitos. Interpretacija čia suprantama ne kaip abiem pusėm bendro supratimo pasiektis, o kaip sau pačiam reikšmingas užsiėmimas, kuris, užuot padėjęs prisiderinti prie kitų, geriausiu atveju išplečia tavąjį horizontą, o blogiausiu – veda į kapituliaciją. Pagal šią prielaidą, komunikacija tarp konkuruojančių ir viena kitą neigiančių tradicijų narių gali pasiekti „epistemologinę krizę“, kur belieka vienintelis pasirinkimas – asimiliuoti arba priimti kitos pusės kriterijus (McIntyre).

(c) Richardo Rorty metodologinis „etnocentrizmas“, kurį jis pats pripažįsta, yra kitokia to paties interpretacijos modelio išvada. Tačiau jis pasitelkia Heideggerio „metafizikos įveikimo“ idėją tam, kad pagrįstų filosofijos išsisėmimo idėją. Retrospektyvos požiūriu jis pritaria idealistiniam tikėjimui privilegijuota filosofijos vieta ir pasauliniu istoriniu jos įnašu, tačiau dabartinę filosofijos padėtį vertina nuosaikiau. Jo manymu, mes turime paprasčiausiai apsispręsti daugiau nebedalyvauti platonizmo ir antiplatonizmo žaidimuose. Šiuolaikinės visuomenės gali geriau įveikti pačių pagimdytus atsitiktinumus be kokios nors filosofijos pagalbos. Mes paprasčiausiai turime atsisakyti dualizmą, kuriuos perėmėme iš platonizmo tradicijos ir išsižadėti klaidinančių metafizinių distinkcijų tarp žinojimo ir nuomonės, tarp to, kas realu, ir to, kas tik mums atrodo realu. Mes turime išlaisvinti savo kultūrą nuo filosofinio žodyno, besigrupuojančio apie protą, tiesą ir pažinimą.

Šis reikalavimas pakeisti paveldėtą žodyną nauju, ne tokiu apgaulingu, labiau paaiškinančiu – tai įdomi radikalizacija, suteikusi Rorty išskirtinę vietą šiuolaikinėje diskusijoje. Jo koncepcijoje pasaulio atverties funkcija tapo refleksyvi. Paaiškėjo, kad mūsų žodynai kūrybiškai tarnauja mums, leisdami pažvelgti į situacijas ir problemas kitokiu, greičiausiai naudingesniu ir patogesniu būdu. Vadinasi, mūsų, kalbą vartojančių gyvūnų, valioje sukurti naujus ir geresnius žodynus – lygiai taip, kaip mes nuolatos meistraudavome naujus ir geresnius įrankius. Palyginti su aukštu heidegerininkų tonu, neopragmatizmas išlaisvina, nes sugrąžina žmones iš „būties istorijos“ padangių į žemę, kur paprasti žmonės „sprendžia savo problemas“.

Ar gali Rorty apsieiti be filosofinio kalbos žaidimo? Atrodo, kad pretenduodamas užbaigti tą žaidimą, jis paprasčiausiai jį tęsia (1). Ši išvada man leidžia suabejoti fundamentalia Naujojo Istorizmo prielaida apie visaapimančią pasaulį atveriančių kalbų prigimtį (2).

(1) Savo trumpose kritinėse pastabose aš aptarsiu (a) paradoksalias savybes, kurias natūralistinė „metafizikos įveikimo“ versija paveldi iš savo idealistinių pirmtakų, (b) naujo natūralizuojančio tiesos ir pažinimo aprašymo sunkumus ir (c) neįtikinančią pažinimo ir moralės redukciją į etinį savęs supratimą.

(a) Aš negaliu sutikti ir su Rorty teiginiu, kad „įvairūs pragmatistinės tradicijos atstovai nėra linkę pripažinti, jog filosofija kultūroje užima išskirtinę ar vyraujančią padėtį“. Atsisakęs elitinės filosofijos sampratos, Rorty vis dėlto remiasi dekonstruojančio pobūdžio prielaida, jog mus vis dar tebevaldo metafizinės kalbos ontogramatiniai apžavai. Rorty skiriasi nuo Heideggerio ir Derrida tuo, kad siūlo kitokią išeitį iš filosofijos bejėgystės: jis neigia metafiziką ne iš vidaus, bet neįsipareigojančiai siūlydamas naują žodyną. Iš to plaukia dvi įdomios pasekmės. Paradoksali dekonstrukcijos prigimtis yra lengvai interpretuojama dviem būdais. Turėdamas galvoje tokius žmones kaip aš, kurie tebegyvena apkerėti vadinamosios metafizikos, Rorty nori, kad jo kalbą suprastume nusistovėjusiu, pripažintu būdu: kaip teikiančią gerus ir įtikinančius argumentus – kolegas reikia įveikti jų pačių ginklais. Tačiau tokie kaip pats Rorty, jau išsilaisvinę, jo pasisakymuose neieškos tiesos, o priims juos kaip retorines priemones, skirtas paveikti įsitikinimus bei požiūrius. Taip suprastas „įtikinėjimas“ paprasčiausiai padedąs žmonėms socializuotis naujoje kalboje, o tiesos ir racionalumo klausimai virsta beprasimiais. Šitai gana aišku. Tačiau, antra vertus, Rorty gali tai padaryti tik turėdamas alternatyvų žodyną. Ši nauja kalba jau nebegali turėti tos vertės, kurią kalbai teikė hermeneutinė legitimacija. Nauja kalba neatsiranda dekonstruojant senąją kalbą; sakoma, kad ji turi būti paprasčiausiai išrasta, todėl ji gali būti legitimuota vien tik nauda: tikimasi, kad ji geriau funkcionuos dabartinėmis gyvenimo sąlygomis. Nė vienas iš šių dviejų teiginių neįtikina.

Koncepcija, kurią Rorty deklaratyviai siūlo tarsi naują, yra toli gražu nenauja. Iš esmės ji perimta iš gerai žinomo XIX a. natūralizmo, kuris darvinistinės mutacijos, selekcijos, adaptacijos sąvokas bei ištisą kalbinį žaidimą apie geriausiai prisitaikiusių išlikimą iš biologijos perkėlė į socialinius ir kultūros mokslus (beje, nelabai sėkmingai). Taigi geriausiu atveju tai yra vienas iš daugiau ar mažiau pripažintų žodynų ir būtina pagrįsti, kodėl mes turime rinktis jį, o ne kitą. Jeigu Rorty norėtų pagrįsti savo pasirinkimą tariaumu moksliniu sėkmingumu, tada būtų neaišku, iš kur apskritai kyla pavyzdinis mokslo autoritetas – nebent šis scientizmas ir vėl būtų paremtas kokiais nors argumentais. Rorty nepaliauja sakęs, kad filosofija, literatūra, mokslas ir politika nėra skirtingi žanrai, jie esą tik vieni iš daugelio įrankių, reikalingų dorotis su kintančia aplinka; šiuo atveju mokslinė sėkmė neturėtų privilegijos būti savaime akivaizdžiu naujojo žodyno pateisinimu. Neįtikina ir antrasis teiginys, esą, išskyrus funkcinę sėkmę, jokio kito pagrindimo ir nereikia. Jeigu tai būtų tiesa, negalėtume suvokti, kokį gi poreikį tenkina paties Rorty metafizikos įveika (kaip kad pastebėjo Tomas McCarthy). Rorty pripažįsta, kad vadinamosios metafizinės distinkcijos „tapo Vakarų sveiko proto dalimi“. Jeigu taip yra, kodėl mes turime ieškoti kito įrodymo tam, kad šis žodynas gerai funkcionuoja? Nelieta jokių priežasčių atsiriboti nuo senojo žodyno.

(b) Už šią bendrą strategiją filosofišškai įdomesnis yra tiesioginis Rorty bandymas pritaikyti argumentavimo praktikos gramatiką darvinistinei schemai, o ypač jo pastangos išvaduoti idealizuojančius elementus nuo pretenzijų į tiesą bei pagrįstumą ir apibūdinti tiesą kitaip – kaip *naudingumą*. Kritikuodamas epistemologines distinkcijas – *sukurti* ir *atrasti*, *sukonstruoti* ir *atskleisti*, *įrodyti* ir *įtikinti*, tai, kas mums *atrodo tiesa* ir kas *yra tiesa*, – Rorty tęsia filosofijos nuvertinimo vagą. Aš sutinku su jo įžvalgia tiesos kaip atitikimo kritika ir aš taip pat pritariu jo pragmatistiniam siūlymui aiškinti tiesą kaip užtikrintą tvirtini-

mą. Čia Rorty pats nurodo sunkumą, kylantį iš to, ką jis vadina tiesos predikato „atsargiu vartojimu“ (*p* yra gerai pateisintas, tačiau jis gali nebūti teisingas). Ši gramatinė savybė ne tik išreiškia mūsų klystamumą, bet ir reikalauja atkreipti dėmesį į skirtumą tarp dviejų frazių: „*p* yra racionaliai priimtinas šiame pateisinimo kontekste (arba pagal mūsų kriterijus)“ ir „*p* yra racionaliai priimtinas“, kitaip tariant, „teisingas apskritai, ne tik šio konkretaus konteksto ir mūsų dabartinių standartų atžvilgiu“. Kaip nustatyti ir išlaikyti šį skirtumą be jokių platonizmo liekanų – be jokių idealizacijų ir abstrakcijų, išsaugojančių besąlygiškumą, kurį dėl bejėgiškos gramatikos jėgos (by the forceless force of grammar) mes siejame su tiesos predikato vartojimu? Jeigu *tiesa* yra aiškinama racionalių priimtinumų ir jeigu atsargus tiesos predikato vartojimas padeda mums suprasti tai, kad „kas yra pateisinta pagal geriausius turimus kriterijus“, gali vis dėlto „nebūti teisinga“, tai mes turime palikti racionalaus priimtinumų sampratę tam tikrą rezervą, kad galėtume nutiesti tiltą tarp „yra“ ir „yra pateisintai laikomas“ teisingu. Mes turime išplėsti idėjas, kad teiginys yra racionaliai priimtinas „mums“, referentą. Mes turime išplėsti sampratą universumo „mums visiems“, kad peržengtume čia ir dabar atsitiktinai susirinkusių žmonių grupės ribas. Kitaip tai, kas yra „teisinga“, neteisėtai susilies su tuo, kas „yra pateisinta esame kontekste“. Todėl Rorty, diskutuodamas su Putnamu, yra pastūmėtas nupiešti kritišką auditoriją, kuri racionalaus priimtinumų sąvoką vartoja su netgi stipresnėmis konotacijomis. Kad išvengtume tiesos painiojimo su pateisinamumu, pats pateisinimo procesas turi patenkinti vis didesnius ir didesnius reikalavimus.

Jeigu kas nors teigia, kad *p*, jis ar ji privalo (bent jau implicitiškai) būti pasiruošęs įrodyti *p*, pasiremdamas ne vien tik viešų ekspertų racionaliai motyvuotu susitarimu, bet ir platesne mąstančių žmonių arba bendrijos, kuri yra „geresnė mūsų versija“, palaikymu.

Rorty netgi patikslina sąlygas, būtinas laisvai ir tolerantiškai diskusijai. Ši komunikacijos forma, garantuodama lygiavertį visų relevantiškų asmenų, informacijos bei argumentų dalyvavimą, kartu turėtų pašalinti bet kokius išskiriančius ir represinius mechanizmus: propagandą, smegenų plovimą ir pan. Pabrėždamas atviros, nerepresyvos komunikacijos bruožus, būdingus idealiai diskusijai, Rorty norom nenorom priartėja prie mano „racionalaus diskurso“ sampratos ir Putnamo tiesos, kaip „racionalaus priimtinumų idealiomis sąlygomis“ formulės. Su šiuo „superprietarumumu“ (superassertability) Rorty nevalia slysta atgal į tai, ką jis vadina „platoniška kultūra“.

Trečia, išlieka patikimas pagrindas ir garbingas motyvas nepasitikėti idealizacijomis. Įsitikinimas (tariamai klaidinantis), kad mes turime surasti teoriniame ir praktiniame mąstyme *focus imaginarius* – teisingą realybės vaizdą ar moralinį požiūrį – atitolina mus, baiminasi Rorty, nuo praktinio tikslo paprasčiausiai pasiekti daugiau pasitenkinimo. Priešingai, siekdami gerovės, turime sujungti, supanašinti tiesą su moraline teise į laimę. Todėl Rorty tapatina sąlygas, kurios įsitikinimus padaro „teisingus“, o vertinamą elgesį „gerą“ (right), su sąlygomis, „vedančiomis į žmogaus laimę“. Jis tiesiog nusako, kas yra prasmingas mąstymas. Etinis mąstymas – aristoteliška prasme, svarstant, kas yra ilgalaikis gėris man (arba mums), – pakeičia visas kitas mąstymo rūšis. Net jeigu Rorty galėtų paaiškinti, kodėl mes turime, žiūrint iš pirmojo asmens perspektyvos, pakeisti empirinį ir moralinį sprendimą etiniu mąstymu, sunku suprasti, kaip iš viso tiesos ir laimės asimiliacija gali būti pritaikyta mokslinėje ar kasdienėje praktikoje.

Trečiojo ar antrojo asmens mąstymo pakeitimas pirmojo asmens perspektyva taip pat paaiškina neopragmatistinę epistemologinio realizmo ir moralinės teorijos kognityvizmo kritiką. Rorty kritikuoja realizmo (vidinio) objektyvaus pasaulio prielaidą, kuri nustato tam tikras ribas aprašant pasaulio įvykius. Paminėsiu, jog ši grynai formali prielaida yra lygiai taip pat suderinama ir su epistemine tiesos samprata, ir su neatšaukiamu kalbos bei realybės tarpusavio persipynimu – lingvistiniu bet kokio kontakto su pastarąja tarpininku. Negaivindama „duotybės mito“, ji tik atskiria „objektyvumą“ nuo „intersubjektyvumo“ ir išsaugo teiginio apie santykį (su tuo, kas yra objektyviame pasaulyje) nuo nuklumpimo į asmeninius santykius tarp tų, kurie tikrina teiginio teisingumą (bendrai gyvenamo pasaulio horizonte). Kitaip konfliktuojančios teorijos daugiau nebegalėtų būti palyginamos, vertinamos, nebegalėtų pretenduoti būti „teisingos“ ar „klaidingos“, „geresnės“ ar „blogesnės“. Tai bendrai priimtas vaizdas, kurį Rorty nori pakeisti.

Konfliktuojančios teorijos, gerai patvirtintos savųjų kontekstų atžvilgiu, nebeturi būti laikomos konkuruojančiomis, o tik – skirtingomis teorijomis. Jos negali konkuruoti dėl nieko kito, kaip tik dėl to, kiek patenkina konkretaus konteksto reikalavimus. „Geros“ teorijos tinka tam tikro laikotarpio ir vietos poreikiams; tos, kurios ir toliau tinkamos, prisitaikys prie skirtingo laiko ir vietos.

Šiai tezei patvirtinti Rorty siūlo tokį pavyzdį: „Sakydami, kad mūsų protėviai klaidingai tikėjo, jog Saulė sukasi apie Žemę..., mes pasakome, jog turime geresnį įrankį [savo poreikių patenkinimui]... Mūsų protėviai galėtų atsakyti, kad jų įrankis leido jiems tikėti pažodine krikščioniškųjų tekstų tiesa, o mūsų – to nedaro. Mūsų atsakymas turėtų būti...: šiuolaikinės astronomijos ar kosminių kelionių pranašumai persveria krikščioniškojo fundamentalizmo pranašumus“.

Mano galva, šis pavyzdys įrodo priešingus dalykus. Aš pagaliau galiu lengvai apsieiti be žmogaus Mėnulyje ir, jei galėčiau pasirinkti pagal Williamo James'o kriterijus, manau, kad rinkčiausi tikėjimą Dievu išgelbėtoju. Tiesos asimiliacijai su laime prieštarauja paprasčiausias faktas, kad nėra pasirinkimo. Gramatinis faktas, kad esama skirtumo tarp tikėjimo ir pasirinkimo, reiškia greičiau žmogiškosios situacijos bruožą, o ne paviršutinišką gramatinę konvenciją ar tradiciją, kurią panorėję galėtume pakeisti.

Panašūs svarstymai tinka pasiūlytai teiginio „Aš privalau...“ („I am obliged to...“) asimiliacijai su „tai man tinka...“ („it is good for me...“). Esama tokio didelio ir skausmingo skirtumo tarp to, „kas yra teisinga“, ir to, „kas man patartina“, pavyzdžių, kad aš nepajėgiu suprasti, kaip galima juos sulydyti ir tuo pat metu aiškinti, kad mes turime sekti būtent tokiais maksimomis, kurias teisingai siūlo Rorty: „sumažinti žmonių kančias ir padidinti lygybę“. Taikant pragmatistinius kriterijus, tai būtų iš tiesų pernelyg dideli reikalavimai. Kaip galėtume įtikinti žmones laikytis šių maksimų kasdienėje praktikoje, jeigu apeliuosime tik į kiekvieno asmeninės laimės sustiprinimą, užuot ieškoję moralinių požiūrių teisingo dalyko? Moralinis požiūris reikalauja iš mūsų atlikti dar vieną idealizaciją: įsivaizduoti jus ir mane priklausant vienai žmonių bendruomenei ir siekti tegu klystančio, tačiau bešališko, visiems vienodai palankaus teisėjo vaidmens.

(2) Aš bandžiau suvaidinti vaidmenį kantiškojo anti-antiplatoniko, kuris rimtai žiūri į nominalistinius, empiristinius ir kontekstinius savo oponento argumentus, tačiau vis dėlto bando įtikinti jį (tradiciniu būdu), kad jis nesąs pakankamai kritiškas ir kad paties oponento argumentai remiasi prielaidomis, kuriose esama liekamųjų idealizavi-

mo elementų. Baigdamas aš rekomenduočiau atsisakyti prielaidos apie pasaulį atveriančių kalbų visaapimančią prigimtį. Mes turėtume atmesti prielaidą, kad atsitiktinai atvertas pasaulis *a priori* nustato taisykles to, ką galima laikyti teisingu ir klaidingu, racionaliū ar iracionaliū mums – tiems, kurie esame uždaryti šiame konkrečiame pasaulyje, kol dominuojančios kalbos nepakeis kita kalba. Naujajame istorizme ydinga yra būtent prielaida, kad reikšmė lemia pagrįstumą, bet ne *vice versa*. Priešingai, sąveika tarp pasaulio atverties ir mokymosi procesų yra simetriška ta prasme, kad lingvistinis žinojimas ir pasaulio pažinimas persmelkia vienas kitą įgalindami ir taisydami vienas kitą. Pasaulį atverianti kalba, kuri leidžia savitai žvelgti, aiškinti ir interpretuoti viską, kas mums nutinka, gali savo ruožtu būti revizuota atsižvelgiant į tai, ko išmokstame savo žemiškoje, kalbiškai sąlygotoje patirtyje. Mokymosi proceso rezultatai paveikia lingvistinę tradiciją, kuri ir padarė galimą šį mokymąsi. Taip yra todėl, kad intersubjektyvaus pripažinimo (pamatuojančio mūsų kasdienę komunikacinę praktiką, tačiau galimai klaidingo) pretenzijos į pagrįstumą peržengia konteksto suvaržymus ir turi provincialumą įveikiančią galią.

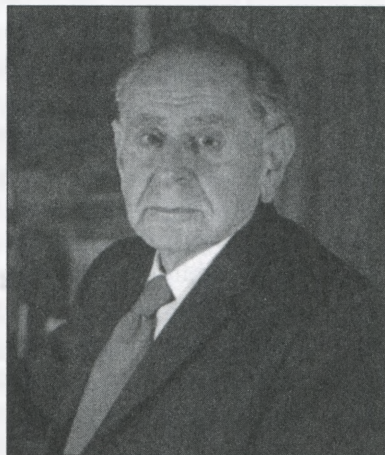
Žmogus ir visuomenė. 1996. Nr. 4, p. 32–41.

Versta iš Jürgen Habermas. *Coping with Contingencies – the Return of Historicism*. Pranešimas 1995 gegužės 8–9 d. Varšuva. Vertė Nijolė Lomanienė ir Jūratė Baranova.

2. Istorizmo kritika: Karlas Raimundas Popperis (1902–1994)

Istorizmo samprata K. R. Popperio koncepcijoje nėra griežtai nusakyta. *Istorizmo skurde* jis rašo: „istorizmas – tai toks socialinis metodas, kuris siekia numatyti istorijos eigą“, ir mano, kad tam reikia atskleisti „ritmus“, „modelius“, „dėsnius“ ir tendencijas, pagrindžiančias istorijos evoliuciją¹. Analizuodamas konkrečias šio metodo apraiškas atskirų mąstytojų socialinėse doktrinosė, Popperis šiai sąvokai suteikė daug aspektų. Istorizmas – tai ir antidemokratinė (totalitarinė) politinė nuostata, tai ir bet kuris minties judesys, atskiro individo savaiminę vertę pajungiantis bendybės visagalybei (ar valstybei, ar klasei, ar nacijai, ar bendrajai valiai). Dėl to kai kurie Popperio kritikai priekaištaudavo, „jog jis vartojas terminą *istorizmas* nepakankamai tiksliai, taikydamas jį visoms savo nemėgštamoms socialinėms doktrinoms“². Bet kuriuo atveju Popperis nuodugnai apsvarstė galimas teorines variacijas, imanentiškai pajėgias nukreipti socialinių tyrimą istorizmo linkme.

Ši metodą, anot Popperio, implikuoja tokie filosofinės minties judesiai: manymas, kad socialiniams mokslams netinkanti gamtos mokslų metodų logika ir kad socialiniai metodai susiję su tiesiogine socialinių problemų pagava; tikėjimas, kad socialiniai mokslai privalą numatyti ateitį; neadekvati tiesos bei vertybės san-



Karlas Raimundas Popperis – austrų-britų filosofas (1902 07 28 Vienoje – 1994 09 17). Studijavo Vienos universitete ir Pedagoginiame institute. Interesų sritis: mokslo filosofija, politikos filosofija. Dėstė Kanterberio universiteto koledže Naujojoje Zelandijoje ir 1937–1946 – Londono ekonomikos mokykloje (Londono School of Economics). Pagrindiniai veikalai: *Logik der Forschung* (1934) [...]; *The Open Society and Its Enemies* (1945) [*Atviroji visuomenė ir jos priešai*]; *The Poverty of Historicism* (1957) [*Istorizmo skurdas*]; *The Logic of Scientific Discovery* (1950) [*Mokslinio atradimo logika*]; *Objective Knowledge: Evolutionary Approach* (1972) [*Objektyvusis žinojimas: evoliucinis požiūris*]; *The Open Universe: An argument for Indeterminism* (1982) [*Atviroji visata: indeterminizmo argumentas*]; *Unended Quest: An Intellectual Autobiography* (1986) [*Nesibaigianti paieška: intelektualinė biografija*].

¹ Popper K. R. *The Poverty of Historicism*. London and Henley, 1979, p. 3.

² Carr E. H. *What is History*. New York, 1962, p. 119–120.

tykio samprata; koncepcija, laikanti visuomenę, kaip visumą, savarankiška kokybė (holizmas); klasikinės universalijų problemos sprendimas realizmo naudai.

Siekdamas atskleisti galimas historicistinio mąstymo apraiškas, Popperis apžvelgia filosofijos istoriją, rasdamas jų Herakleito, Platono, Aristotelio, A. Comte'o, J. S. Millio, G. Hegelio, K. Marxo, K. Mannheimo, A. N. Whiteheado, A. Toynbee'o socialinėse doktrinosė.

Popperis, polemizuodamas su socioanalizės tradicija (žinojimo sociologija), nuolat pabrėžia kritinio racionalizmo principą, reikalaujantį vertinti idėjas jų pačių pagrįstumo aspektu, neredukuojant jų į psichologines ištakas. Tačiau nagrinėjamų koncepcijų turinio analizę jis pats papildė kai kuriomis panašiomis išvalgomis. Taip historicizmo motyvacinę kilmę jis susieja su nepagrįstu socialinio nestabilumo problemos sprendimu. Daugumai istoricistų, anot jo, būdingas nesąmoningas pasipriešinimas kitimo idėjai, nes ji sukianti emocinę įtampą. „Dažnai atrodo, kad nerimą dėl stabilaus pasaulio praradimo jie bando nuslopinti, toleruodami požiūrį, jog pasaulį valdo nekintantis dėsnis“³. Herakleitas pirmasis pažvelgė į pasaulį kaip nuolat kintantį, bet, tarsi pats to išsigandęs, pagrindė kitimą fatališku bei stabilium lemtes dėsniu. Platonas siekęs sustabdyti bet koki kitimą, o Marxas ir Mannheimas – numatyti bei kontroliuoti planuojant. Historicistams iki šiol „kitimas tebekelia siaubą“⁴.

Herakleitas inspiravo historicizmą, anot Popperio, dar ir tuo, kad pradėjo „didžiųjų žmonių“ garbinimo bei romantizavimo tradiciją, nes manė, jog kova yra daiktų kitimo mato kriterijus ir paverčia vienus dievais, kitus – paprasčiausiais žmonėmis. Popperio manymu, Herakleito argumentas, kad vienas žmogus yra vertingesnis už tūkstantį, jei jis yra didis, suformuluotas 500 m. pr. m. e., atspindi visų laikų historicistinės bei antidemokratinės minties logiką.

Ypač nuodugnai *Atvirojoje visuomenėje* Popperis analizuoja Platono valstybės teoriją. Valstybės-idealo idėja, Platono filosofijoje ženklinanti nekintančios ir tobulos socialinės būties siekiamybę, Popperio interpretacijoje tampa klasikiniu totalitarinės mąstysenos pavyzdžiu. Kokiais argumentais Popperis pagrindė šią savo išvadą? Platono valstybė harmoninga todėl, kad ji stabili. Šio stabilumo laidas, o kartu ir teisingumo idėjos išraiška esąs griežtas luominis susiskirstymas pagal prigimties duomenis (prigimtines žmonių nelygybės teorinis įteisinimas). Keli metai prieš Platono gimimą Periklis suformulavęs humanistinio teisingumo sampratą, pagrįstą individualizmo principu, prigimtinių privilegijų neigimu ir mintimi, jog valstybės pagrindinis tikslas – ginti savo piliečių laisvę. Periklis teigė: „Mes neturėtume uiti savo kaimyno, jei jis nori gyventi savaip“⁵. Tuo tarpu Platono doktrinoje valstybė negalinti žmogui leisti elgtis taip, kaip jis nori. Visuomenė, kaip visuma, turi savaiminę vertę (holizmas), kolektyvo interesai svarbesni už individo, todėl jam privalu paklusti bendrybei. Suprasti socialinio gyvenimo prasmę (įžvelgti tobulos valstybės idėją) skirta ne daugeliui – valdovams-filosofams. Valstybės likimas jų rankose, todėl turi skirtis jų auklėjimo bei gyvenimo principai. Atimant iš jų nuosavybę bei privatų gyvenimą, cenzūruojant jų skaitomą literatūrą, įmanu sukurti vieningą, atsidavusį valstybei val-

³ Popper K. R. *The Open Society and its Enemies*. Princeton, 1950, p. 17.

⁴ Ten pat, p. 398.

⁵ Ten pat, p. 101.

dančiosios klasės luomą. Kadangi jie užsiėmę aukštesniuoju pasauliu, „neturi kada domėtis žmonių reikalais“, tarp jų ir valdomųjų atsiranda griežti skirtumai. Čia Popperis išvelgia gentinių-gimininių santykių idealizavimą („uždaros visuomenės“ modelį) bei nepasitikėjimą atskiro individo protu. „Niekada nebuvo priešiškesnio indiviui žmogaus kaip Platonas“⁶, – teigė jis. Be to, anot Popperio, Platonas pradėjęs metodologinį realizmą – slaptų socialinių esmių paiešką, kurio atsikartojimas socialiniuose moksluose iki šiol esąs viena iš jų atsilikimo priežasčių.

Slaptos daikto esmės idėjos pradmenys Aristotelio mintijimo struktūroje vėliau, anot Popperio, išsirutuliojo į didžiulę istoricistinę filosofiją (pvz., Hegelio). Idėja, kad daikto esmė – jo potencialių galimybių visuma, kuri aktualizuojasi jam kintant, socialiniame tyrime skatina išvadą, jog galima pažinti valstybės ar kurios kitos socialinės struktūros „slaptą neišvystytą esmę“ (Hegelio frazė) tik tiriant jo istoriją. Popperio manymu, tai ir yra istoricistinio metodo šerdis, nes ji priartina prie istorijos, kaip pasaulinio teatro ir pasaulinio teismo, įvaizdžio. Reali žmogaus, nacijos ar valstybės istorija tik išreiškia juose glūdinčią esmę. Be to, Popperio manymu, tokia logika supponuoja išvadą, jog, norint aktualizuoti žmogaus, nacijos ar valstybės esmę, būtina ją atskleisti, t. y. įtvirtinti kitų žmonių, kitų nacijų ar valstybių atžvilgiu. Socialiniuose moksluose, anot Popperio, vietoj klausimo „Kas yra valstybė?“ ar „Kas yra vyriausybė?“ vertėtų perimti šiuolaikinių gamtos mokslų nominalistinę nuostatą ir pakeisti klausimą „Kaip?“ Metodologinis nominalizmas, nesiaiškinantis, kas yra realybė ir kokia yra tikroji jos prigimtis, o siekiantis aprašyti tiriamųjų objektų raidą įvairiausiose situacijose, galėtų, anot Popperio, būti socialinių tyrimų pradinis taškas.

Antikinių istoricizmą su šiuolaikiniu susiejęs, filosofo manymu, Hegelis. Iš visų opojuojamų filosofų Hegelį Popperis kritikavo griežčiausiai. Jis visiškai pritaria A. Schopenhauerio vertinimui. Anot Popperio, „naujamai kartai reikia padėti išsilaisvinti nuo šios intelektualinės apgavystės“, nes ji ir taip pridariusi daug blogio; ji trims inteligentų kartoms įteigusi „žalingą pseudofilosofiją“ ir išmokiusi „nusikalstamai ydingai vartoti kalbą“⁷. Prieštaraudamas Kanto nusakytai tautų federalizmo idėjai, Hegelis, anot Popperio, dialektikos principu pagrindęs neišvengiamų prieštaravimų tarp valstybių būtinybę. Hegelio idėja, kad pasaulinė dvasia kiekvienoje epochoje išsikūnijanti kurioje nors vienoje tautoje, teoriškai pagrindžia atskirų tautų dominavimo siekimą. Valstybė tokioje koncepcijoje nėra pilietinės moralės subjektas. Dominavimo siekimas neteisnamas, nes dialektinėje skirtingų nacionalinių dvasių kovoje sėkmė yra vienintelis valstybės veiklos teisėjas. Be to, Hegelio filosofija „tenkina žmonių poreikį žinoti savo vietą pasaulyje ir priklausyti galingam kolektyvui“⁸. Tvirtindama, jog valstybė esanti ją kuriančios nacijos dvasios išsikūnijimas, ji kartu teoriškai, anot Popperio, pagrindžia nacionalizmą. Hegelio principas „gyvenk pavojingai“, teigiantis herojiško gyvenimo idealą, nuvertina, Popperio manymu, taikaus gyvenimo prasmę ir implikuoja „didžiųjų žmonių“ garbinimo religiją.

Kur kas įvairiaprasmiškiau Popperis vertina Marxo istoricizmą. Jo manymu, Marxo socialinio metodo samprata formavosi netiesiogiai polemizuojant su Millio psi-

⁶ Ten pat, p. 103.

⁷ Ten pat, p. 273, 257.

⁸ Ten pat, p. 258.

rojų baigdavęsi žemiškuoju pragaru. Atsisakius visuminių visuomenės reorganizacinių užmojų, socialinę tikrovę įmanu, anot jo, tobulinti pamažu (dalinės inžinerijos idėja).

Kita vertus, Mannheimo holistinė nuostata Popperui atrodo nederanti su mokslinė socialinio gyvenimo analize. Visumos apskritai, anot jo, neįmanoma nei tirti, nei paveikti. „Neįmanoma stebėti ir aprašinėti visą pasaulį ar visą gamtą, realiai net mažiausia visumos dalelė gali būti aprašyta tam tikru aspektu, kadangi visi aprašymai tik selektyvūs“¹³. Žinojimo sociologai visumos sampratą painioja, anot jo, su gešaltų suvokimo principais, tačiau pastarieji nieko bendra neturi su socialiniu pažinimu. Bet koks pažinimas (intuityvus ar diskursyvus) visada esąs abstraktus ir netapatus suvokimui. Anot Popperio, „nėra nurodyta nė vieno mokslinio socialinės situacijos, kaip visumos aprašymo. Ir negali būti, kadangi visada bus lengva nurodyti aspektus, kurie buvo praleisti ir kurie gali būti svarbūs kitame kontekste“¹⁴. Trečia, Popperis polemizuoja su mąstymo socialinio sąlygotumo idėja. Kai kurie Popperio ir Mannheimo nužymėti socialinio pažinimo principai galėtų tęsti vienas kitą. Popperio tvirtinimas, kad kiekviena karta turi savų rūpesčių bei problemų, savo interesų ir teisę savaip vertinti istoriją, atliepia Mannheimo mintį, kad „teorijos neneigia viena kitos tik imanentiškai, jos gali pakeisti viena kitą tik „realiai dialektiškai“, t. y. egzistentiškai“¹⁵. Sutikdamas su „žinojimo sociologais“, jog mokslininkų mąstymą gali veikti iracionalios bei nekritiškos nuostatos, jis prieštarauja socioanalizės idėjai. Ieškant mąstymo ryšio su sąsąmoningom nuostatom, pakertama, anot Popperio, racionalios diskusijos galimybė. Kaip Marxas mąstymo ištakų ieškojęs klasikinėje sąmonėje, taip Mannheimas – totalinėje ideologijoje, abu nevertindami minties jos pačios verte. Tokia tyrimo logika socialumą tapatina su kolektyvistiniu holizmu, tuo tarpu Popperis mąstymo socialinę plotmę išvelgia permanentinėje racionalios minties intersubjektyvumo plėtroje. Tyrimo objektyvumas nesutampa su individualaus mokslininko nešališkumu, laisvos minties raidos galimybę tegali užtikrinti institutiškai organizuota socialinė sistema (kongresai, konferencijos, aukštosios mokyklos etc.).

Tendencija nepaisyti argumentų savaiminės vertės, ieškant iracionalių mąstančiojo motyvų, atspindi, anot Popperio, mūsų amžiaus nusivylimą protu, racionalia socialinių problemų sprendimo galimybe bei polinkį į misticismą. Raiškus to pavyzdys esąs iškilaus anglų istoriko Toynbee'o daugiatomis *Istorijos tyrimas*¹⁶. Popperis nevertina konkrečių Toynbee'o istorijos tyrimo principų, tačiau pastebi, jog pirmuosiuose šio veikalo šešiuose tomuose dominuoja žmonijos istorijos, kaip emocijų, aistrų, religijos, iracionaliosios filosofijos, meno, poezijos istorijos, samprata, apsieinant be racionalumo bei mokslo raidos istorijos.

Tokiai socialinio pažinimo (kaip istorinio pažinimo) sampratai Popperis priešpriešina kritinio racionalizmo metodą. *Atvirojoje visuomenėje* filosofas nusako skirtumus tarp kritinio racionalizmo, nekritinio (suprantančiojo – comprehensive) racionalizmo bei

¹³ Popper K. R. *Poverty of Historicism*. London and Henley, 1979, p. 77.

¹⁴ Ten pat, p. 79.

¹⁵ Mannheimas K. Ideologinė ir sociologinė dvasinių davinų interpretacija // *Problemos*. Nr. 40, p. 69–70.

¹⁶ Apie tai rašyta: Valentinavičius V. A. Toinbio istoriosofija // *Problemos*. Nr. 34; Toinbis A. *Civilizacijos teismas*. – Ten pat.

iracionalizmo. Nekritinį racionalizmą Popperis dar kitaip įvardija pseudoracionalizmu. Toks esąs Platono autoritarinis intelektualizmas, t. y. „nekuklus tikėjimas savo didesniais intelektualiniais sugebėjimais ir tvirtinimas, kad tiesa – tik dievų ar išrinktųjų privilegija“. Kritinio racionalizmo ištakas jis išvelgia Sokrato, Kanto mąstymo stiliuje. Jie pasitiki žmogaus protu kaip vienintele problemų sprendimo prielaida, žino ir šio būdo galimybių ribas. Kritinis racionalizmas reikalauja iš mąstančiųjų „intelektualinio kuklumo“, t. y. supratimo, kad dažnai žmogaus protas gali klysti ir kad daug jis priklauso nuo intersubjektyvaus ryšio su kitais mąstančiaisiais. „Tai supratimas, kad nereikia iš proto laukti pernelyg daug, kad argumentai retai išsprendžia klausimą. Tačiau jie tėra vienintelė priemonė, įgalinanti klausimą aiškiau suprasti (nors ir ne iki galo)“¹⁷. Pirminė kritinio racionalizmo prielaida – racionali žmonijos vienybė, todėl jis nepripažįsta atskirų žmonių grupių nelygiaverčių intelektualinių potencijų sąlygos bei nepasitikėjimo daugumos žmonių racionalaus mintijimo galimybe (iracionalizmo argumentu). Atskirų žmonių intelektualinės savybės, anot Popperio, iš tiesų gali skirtis, bet tai nebūtinai turi daryti įtaką racionalumo raidai. Net tradiciškai protingi žmonės gali būti labai neracionalūs, prietaringi ir nesitikėti išgirsti vertingų minčių iš kitų. Kritinio racionalizmo nuostata ne tiek teorinė, kiek etinė. Ji grindžiama prielaida, kad socialinė problematika negali būti tirama racionali atsakomybe nesusaistytais metodais.

Faktinė žmonių nelygybė, jų polinkis spręsti socialines problemas, vadovaujantis iracionaliomis paskatomis, neturi tapti socialinį pažinimą nusakančiu principu. Tai nesisieja su apsisprendimu laikyti žmones iš principo lygiais. Anot Popperio, „lygybė prieš įstatymą yra ne faktas, bet politinis reikalavimas, pagrįstas moraliniu sprendimu“¹⁸. Pripažindamas, kad iracionalizmas, spręsdamas socialines problemas, gali netgi nuosekliai vadovautis prigimtine žmonių lygybės idėja, Popperis pastebi, jog jis niekada nėra apsaugotas nuo priešingo sprendimo galimybės. Todėl socialinių problemų sprendimas, vadovaujantis ne racionali diskusija, o jausminiu nusiteikimu, visada balansuoja ties destruktivių pasekmių galimybe. Kadangi neįmanoma mylėti abstrakčiai visos žmonijos, o tik artimuosius, apeliavimas į pačius tauriausius socialinius jausmus (meilę bei gailėstingumą) tegali pasitarnauti žmonijos suskirstymui į skirtingas kategorijas – „į tuos, kurie priklauso mūsų genčiai, mūsų emocionaliai bendruomenei, ir tuos, kurie yra už jos: į tikinčiuosius ir netikinčiuosius, į patriotus ir svetimšalius, į klasinius draugus ir klasinius priešus, į lyderius ir minią“¹⁹. Socialinėse pažiūrose tai patvirtina konspiracinės koncepcijos populiarumas. Socialinio blogio šaltiniu joje laikomi atskirų žmonių grupių (sionistų, monopolistų, kapitalistų etc.) ydingi veiksmai. Popperis neneigia, kad sąmokslai galimi, tik pastebi, jog jie retai pasiekia tikslą, nes, kaip ir visi socialinio veiksmo rezultatai, labai retai atitinka pradinį sumanymą. Tai būdinga socialinio gyvenimo specifikai, nes „socialinis gyvenimas nėra jėgų tarp skirtingų žmonių grupių išbandymas. Jis vyksta daugiau ar mažiau tamproje ar trapioje institutų bei tradicijų sistemoje. Joje be sąmoningai priešišku veiksmu atsiranda daug nenumatytų reakcijų; kai kurių iš jų netgi neįmanoma numatyti“²⁰.

¹⁷ Popper K. R. *The Open Society and its Enemies*, p. 413.

¹⁸ Ten pat, p. 420.

¹⁹ Ten pat, p. 420.

²⁰ Ten pat, p. 288.

Socialiniai mokslai turėtų šias reakcijas analizuoti ir, kiek įmanoma, bandyti numatyti. Socialinis veiksmas, kuris atitinka ketinimą, nėra, anot Popperio, socialinio tyrimo problema. Socialinį tyrimą turėtų dominti nenumatyti veiksmų rezultatai, kurių neapima nei konspiracinė teorija, nei psychologizmas. Numatant konkretaus socialinio veiksmo pasekmę, Popperio manymu, nebūtina ieškoti jo prasmės besąlyginėje istorinėje pranašystėje (istoricizmo kelias). Reikėtų mėginti konstruoti vaizduotėje racionalių jo apraiškų tikimybinę galimybę. Pasak filosofo, norėdami pasekti kurią nors socialinę tendenciją, visą laiką turime įsivaizduoti sąlygas, kuriomis ši tendencija išnyks. Istoricitas to negali padaryti, nes jis taip tvirtai tikis savo pasirinkta tendencija, jog negali įsivaizduoti jos išnykimo. „Istoricizmo skurdas yra vaizduotės skurdas. Istoricitas nuolat priekaištauja tiems, kurie negali įsivaizduoti savo mažų pasaulėlių pokyčių, tačiau pats neturi vaizduotės, nes negali įsivaizduoti kitimo sąlygų pakitimo“²¹. Taip atsitinka dėl to, kad, anot Popperio, historicistas supainioja socialines tendencijas su besąlygiškais dėsniais. Kiekvieno atskiro įvykio paaiškinimas, pasak jo, tai jo raidos prognozės dedukcija iš universalių dėsnių bei atskirų pradinių sąlygų. Šią loginę schemą jis taiko ir gamtamoksliniam, ir socialiniam pažinimui. Racionalios diskusijos principas sujungia, anot jo, fizikines-matematines ir socialines-humanitarines disciplinas. Hipotetinis-dedukcinis metodas, laikantis visus mūsų teiginius teoriniais, t. y. hipotetiniais (o ne indukciniais), reikalauja iš principo ieškoti jų klaidų bet kuriame tyrime. Socialiniame pažinime, norint paaiškinti kurią nors visuomenės raidos tendenciją, būtina nusakyti visas įmanomas ją veikusias pradines sąlygas. Jų yra daugybė, ir visų pastebėti neįmanoma. Todėl bet koks teorinis teiginys tėra, anot filosofo, laikina hipotezė. Ją tikrindami, ieškome jos trūkumų. Jei hipotezė atlaiko, ji patvirtinta, t. y. falsifikuota. Istorines teorijas, kurių neįmanoma patikrinti surenkant papildomų faktų, Popperis pavadina bendromis interpretacijomis. (Plačiau apie tai verstoje ištraukoje.) Neidami tokiu bandymų ir klaidų keliu, „mes visada surasime tai, ką norime patvirtinti, ir stengsimės nematyti to, kas pavojinga mūsų pamiltajai teorijai“²².

Istoricistai, anot Popperio, nesidomi pradinėmis sąlygomis ir laiko intuityviai įžvelgiamas visuomenės raidos tendencijas besąlygiškais dėsniais, nulemiančiais istorijos tėkmę. Visuomenės raidos tendencijomis, anot filosofo, abejoti negalima (jas galima netgi statistiškai išskaičiuoti). Tačiau tendencijos – tai ne dėsniai. Teiginys apie tendenciją esąs egzistencinis, bet ne universalus. Jei įmanu grįsti mokslinius numatymus dėsniais, tendencijoms nėra pagrindo. „Tendencija (pvz., gyventojų prieaugio), kuri gyvavo šimtą ar net tūkstantį metų, gali pasikeisti per dešimtmetį ar dar greičiau“²³. Dėsningos istorijos raidos išvalgos grindžiamos prielaida, kad istorija kartoja, todėl civilizacijų ciklą dėsniai gali būti tiriami taip, kaip kai kurių gyvūnų rūšių gyvavimo dėsniai.

Tačiau, Popperio manymu, „tas faktas, kad visi gamtos dėsniai yra hipotezės, neturi atitraukti mūsų dėmesio nuo fakto, kad ne visos hipotezės yra dėsniai ir kad ypač istorinės hipotezės yra paprastai ne universalūs, o vienkartiniai teiginiai apie vieną ar daugiau įvykių“²⁴. Popperis neneigia, kad istorija kai kuriais aspektais kar-

²¹ Ten pat, p. 130.

²² Ten pat, p. 135.

²³ Ten pat, p. 114.

²⁴ Ten pat, p. 105.

tais gali pasikartoti ir kad paralelė tarp šių įvykių gali padėti studijuojantiems sociologiją bei politologiją. Tačiau atskirų įvykių pradinės sąlygos labai skirtingos. „Todėl mūsų tikėjimas, kad jei kuris nors istorijos įvykis kartojasi, jis ir toliau vystysis pagal prototipą, nėra patikimai pagrįstas“²⁵.

Apskritai pačios visuomenės, kaip visumos, judėjimo viena kryptimi idėja kyla, anot Popperio, nekritiškai perkeliant fizikinio mąstymo principus į socialinį pažinimą: „viltis, kad mes galime vieną dieną atrasti „visuomenės judėjimo dėsnius“, lygiai kaip Niutonas atrado fizikinių kūnų dėsnius, kyla būtent iš šių nesusipratimų. Kadangi visuomenė nejudą taip, kaip juda fizikiniai kūnai, tokie dėsniai čia yra negalimi“²⁶.

Todėl socialinis tyrinėtojas turėtų ne ieškoti besąlygiškų visuomenės raidos dėsnų, o konstruoti socialinių situacijų modelius ir aprašyti jas nominalistiniais terminais. Tik esant išankstiniam situacijos logikos įvertinimui, įmanu nusakyti kiekvieno socialinio veiksmo racionalumo ar iracionalumo požymius. Jis pritaria Weberiui, jog galima suprasti socialinių veiksmų motyvų racionalumą tik juos palyginus su jau suformuluotais racionalaus elgesio kriterijais. Tokia socialinių tyrimų kryptis įgalintų pagrįsti laipsniškąją (peacemeal) inžineriją socialinėje praktikoje. Popperis pripažįsta, jog inžinerijos ar technologijos sąvokos gali daug kam sukurti asociacijų apie šių dalykų nesiderinimą su socialinio gyvenimo unikalumu. Tačiau jo koncepcijoje jos yra prasmingos, nes leidžia visuomenės, kaip socialinio organizmo, sampratą priešpriešinti su visuomenės, kaip atominėlių individų santykių sistemos, įvaizdžiu. Ši prielaida įgalina Popperio socialinę inžineriją (reformatorių) pažvelgti į socialinius institutus taip, kaip inžinierius konstruoja mašinas. Popperio socialinis reformatorius gali puoselėti visos visuomenės gerovės idealus, tačiau jis skiriasi nuo inžinieriaus utopisto tuo, jog netiki visuomenės visuminio pertvarkymo galimybe. Tokia nuostata kyla iš supratimo, jog „tik mažuma socialinių institutų sąmoningai sukonstruoti, o didžioji dauguma paprasčiausiai išauga iš žmonių veiksmų ir nekontroliuojamų rezultatų“²⁷. Kita vertus, kritinio racionalizmo nuostata nuolatos primena, kad žmogaus protas gali mažai apimti ir kad būtina tikėtis savo klaidų bei mokytis iš jų. Tačiau palyginti pasiektus socialinius rezultatus su lauktaisiais galima tik tada, kai socialinės pertvarkos neperžengė racionalaus supratimo ribų ir vykdomos pamažu, „žingsnis po žingsnio“. Tokių socialinių inžinierių nuo radikalių visumos perversmų stabdo ne temperamento stoka, o racionali moralinė atsakomybė už savo veiksmų pasekmes. Kuo didesnė pertvarka, tuo daugiau sąlygų išsprūsta iš klaidų ieškančio reformatoriaus akiračio. Jis aktyvus, nesislepia už istorijos dėsnų širmos, bet ir nepasiskelbia esąs pranašas, žinantis istorijos raidos paslaptį.

Apibendrinant galima teigti, kad socialinėje Popperio koncepcijoje susijungė aktyvi moralinė, humanistinė autoriaus nuostata ir gamtos mokslų metodologinių paieškų patirtis. Toliau pateikta verstinė ištrauka iš Popperio veikalo tai akivaizdžiai įrodo.

²⁵ Ten pat, p. 114.

²⁶ Ten pat, p. 114.

²⁷ Ten pat, p. 64.

Karlas Raimundas Popperis

Atviroji visuomenė ir jos priešai

Ar istorija turi prasmę?

I

Užbaigdamas knygą, norėčiau priminti skaitytojui, kad ji tėra mano asmeninės pastabos, o ne išsami istoricizmo studija. Joje kritiškai analizavau socialinę bei politinę filosofiją, kadangi istoricizmas nuo pat civilizacijos pradžios yra viena įtakingiausių socialinės, politinės, moralinės (o gal antimoralinės) filosofijos krypčių. Vargu ar galima komentuoti jo istoriją, neaptariant svarbiausių visuomenės, politikos bei moralės problemų. Tie, kurie svarsto šiuos klausimus, privalo patys jais domėtis, nors to ir nepripažintų. Nenoriu pasakyti, jog didžioji knygos dalis išreiškia tik mano nuomonę. Kai pats sprendžiau moralines bei politines problemas, stengiausi, kad tai būtų akivaizdu. Tačiau tokia tyrime daug labiau negu moksliniame asmeninės nuostatos sąlygoja objekto pasirinkimą.

Tam tikra prasme šis skirtumas priklauso nuo lygmens. Net mokslas nėra tik „faktų grupė“. Galų gale jis yra faktų rinkinys ir todėl priklauso nuo jų rinkėjo interesų ir požiūrio. Moksle šį požiūrį išreiškia mokslinės teorijos. Mes pasirenkame iš begalinės faktų įvairovės ir iš begalinės faktų aspektų įvairovės tuos faktus ir tuos aspektus, kurie mus domina, nes jie siejasi su daugiau ar mažiau išankstine moksline teorija. Viena filosofinė mokslinių metodų tyrimo mokykla iš to padarė išvadą, kad mokslo argumentai visada sukasi ratu. Kaip teigia Edingtonas, „mes bandome nutverti save už uodegos“, kadangi iš faktų tegalime išgauti tiek, kiek juos yra paaiškinusi mokslinė teorija. Tai nelogiškas argumentas. Iš tiesų pasirenkame tik tuos faktus, kurie svarbūs teorijai, tačiau netiesa, kad pasirenkame tik tokius, kurie teoriją patvirtina ir pakartoja. Mokslo metodas ieško faktų, galinčių paneigti teoriją, leškodami teorijos klaidų bei trūkumų, ją patikriname. Jeigu pagal teoriją surinkti faktai išlaiko tokį patikrinimą ir ją patvirtina, tai jie tuščiai jos neatkartoja. Jie patvirtina teoriją ir liudija jos naudai tik tada, kai visi bandymai rasti paneigiančių faktų žlunga. Aš manau, jog teoriją galima patikrinti ir suteikti mokslinį pobūdį tik ieškant jos paneigimo galimybės, t. y. falsifikuojant. Mokslinis metodas iš esmės ir yra teorijų patikrinimas jas falsifikuojant. Tokią mokslinio metodo sampratą liudija mokslo istorija. Joje eksperimentai nuolat paneigia teorijas. Atmesdamas teorijas, mokslas progresuoja, o ne sukasi ratu.

Tačiau vienu aspektu ši koncepcija teisinga. Ji pastebi, kad visi moksliniai faktų aprašymai yra išskirtinai selektyvūs ir priklauso nuo teorijų. Geriausiai tai iliustruotų jos palyginimas su prožektoriumi (priešpriešindamas „proto-saulės“ sampratą, aš paprastai ją vadinu „mokslo – prožektoriaus“ įvaizdžiu). Ką prožektorius nušvies, priklausys nuo jo padėties, nuo šviesos krypties, nuo intensyvumo, spalvos etc., taip pat nuo pačių daiktų. Panašiai ir mokslinis aprašymas daugiausia priklausys nuo mūsų požiūrio, interesų, paprastai susijusių su tikrinama teorija ar hipoteze, taip pat nuo aprašomų faktų. Iš tiesų teorija arba hipotezė gali būti apibūdinta kaip požiūrio (point of view) kristalizacija. Jei pabandydysime suformuluoti savo požiūrį, ši formuluotė bus tai, ką kartais vadiname darbine hipoteze – laikina koncepcija, padedančia mums atsirinkti ir sutvarkyti

faktus. Mums turi būti aišku, jog iš viso negali būti teorijos ar hipotezės, kuri nebūtų darbinė, nes jokia teorija nėra galutinė, – ji tik padeda atrinkti ir sutvarkyti faktus. Aprašymų selektyvumas paverčia juos tam tikra prasme „reliatyviais“. Bet tik ta prasme, kad skirtingam požiūriui reikia kitokio aprašymo. Mes galime *suabejoti* aprašymo teisingumu, bet tai neturės įtakos paties aprašymo teisingumui ar klaidingumui. Šia prasme tiesa nėra reliatyvi.

Taigi, aprašydami faktus, turime rinktis, nes galimų pasaulio faktų aspektų variacijų yra be galo daug. Žodžių, aprašančių šią begalinę įvairovę, turime nedaug. Mes galime aprašinėti labai ilgai, tačiau vis tiek visko neapreprėsime ir atspindėsime faktus tik tam tikru aspektu. Todėl ne tik kad neįmanoma, bet net visiškai nepageidautina vengti selektyvaus požiūrio. Išvengus jo, aprašymas būtų ne „objektyvesnis“, o tik visiškai nerišlus. Požiūris yra neišvengiamas, o naivus bandymas jo išvengti – savęs apgaudinėjimas, nes vis tiek išlieka nekritiškas ir nesąmoningas vertinimas. Ryškiausiai tai atspindi *istoriniai aprašymai*, jų, Schopenhauerio žodžiais tariant, „begaliniai siužetai“ (infinite subject matter). Istorijoje ne mažiau kaip moksle mes negalime išvengti požiūrio, manydami kitaip – apgausime save ir būsime nepakankamai kritiški. Žinoma, tai nereiškia, kad galima bet ką falsifikuoti ar nerūpestingai traktuoti tiesą. Nors ir sunku būtų pagrįsti istorinio faktų aprašymo teisingumą ar klaidingumą, jis vis tiek bus arba teisingas, arba klaidingas.

Šiuo aspektu istorija yra analogiška gamtos mokslams, pavyzdžiui, fizikai. Bet jeigu palyginsime „požiūrio“ vaidmenį istorijoje su „požiūrio“ vaidmeniu fizikoje, rasime ir didelių skirtumų. Fizikoje požiūrį atstoja fizikinė teorija, kurią galima patikrinti ieškant naujų faktų. Istorijoje nėra taip paprasta.

II

Panagrinėkime išsamiau teorijos reikšmę fizikoje. Čia teorijos siekia keletu tarpusavy susijusių tikslų. Jos padeda sujungti mokslą, paaiškinti bei numatyti įvykius. Apie tai rašiau: „*Priežastinis* kurio nors įvykio *paaiškinimas* – tai teiginio (jis bus pavadintas *prognoze*), aprašančio įvykį, dedukcija. Dedukcijos premisos – kurie nors *universalūs dėsniai* bei kurie nors specifiniai teiginiai, kuriuos mes galime pavadinti *pradinėmis sąlygomis*. Pavyzdžiui, galime sakyti, kad paaiškinome siūlo nutrūkimo faktą, jeigu nustatėme, kad siūlas galėjo išlaikyti tik vieną svarą svorio, o ant jo buvo pakabintas dviejų svarų svoris. Analizuodamas šį priežastinį paaiškinimą, išskirsime dvi jo dalis: 1) Tariamą hipotezę apie universalų gamtos dėsni. Čia: „Kai siūlo tempimo jėga viršija jam leistiną minimalią įtampą, siūlas nutrūksta“. 2) Specifinius teiginius (pradines sąlygas) apie šį įvykį. Čia galimi du teiginiai: „Siūlą nutraukianti įtampa yra vienas svaras“ ir „Ant siūlo pakabintas dviejų svarų svoris“. Taigi į bendrą priežastinį paaiškinimą įeina dvejopi teiginiai, kaip antai: 1) *Universalūs bendri teiginiai apie gamtos dėsnius*; 2) *Specialūs teiginiai apie įvykio pradines sąlygas*. Iš bendrojo dėsnio (1) bei pradinių sąlygų (2) galime dedukuoti tokį specifinį teiginį (3): „Šis siūlas nutrūks“. Šią išvadą galime įvardyti specifine *prognoze*. Pradinės sąlygos (arba tiksliau, jomis aprašyta situacija) paprastai laikomos aprašomojo įvykio *priežastimi*, o prognozė (t. y. įvykis, aprašytas kaip prognozė) – pasekmė. Taigi dviejų svarų svorio pakabinimas ant siūlo, galinčio išlaikyti tik vieną svarą, yra siūlo nutrūkimo priežastis, Mes galime įžvelgti šiame paaiškinyje kelis aspektus. Visų pirma, kurį

nors įvykį galime laikyti kito įvykio (pasekmės) priežastimi tik kurio nors bendro dėsnio atžvilgiu, bet ne absoliučiai. Tačiau šie bendri dėsniai dažniausiai būna tokie trivialūs (kaip šiame pavyzdyje), kad paprastai laikome juos savaime suprantamais ir nepastebime, kaip juos vartojame. Antra vertus, įvykių *numatymas* ir įvykių *paaiškinimas* tėra du skirtingi įvykių bei teorijos santykio aspektai. Kadangi tikriname teoriją, lygindami numatytus įvykius su realiai stebimais, mūsų analizė taip pat parodo, kaip teorijos gali būti *patikrintos*. Nuo mūsų interesų ir nuo pirminių prielaidų priklausys, kam pritaikysime teoriją – paaiškinimui, numatymui ar patikrinimui.

Vadinamieji teoriniai, arba *apibendrinamieji*, mokslai (tokie kaip fizika, biologija, sociologija etc.) daugiausia domisi bendrais dėsniais arba hipotezėmis. Kadangi mes niekada negalime būti visiškai tikri jų teisingumu, tikrindami juos, naudojames klaidas šalinančiu metodu. Specialiais įvykiais eksperimentuose, kuriuos nusako pradinės sąlygos bei prognozės, domimės menkai, tik kaip priemonėmis, siekdami kito tikslo – tikrindami bendruosius dėsnius. Bendrieji dėsniai yra šiems mokslams įdomūs patys savaime, o be to, jie sujungia žinias.

Taikomuosiuose moksluose mūsų interesai pasikeičia. Inžinierius, pritaikydamas fizikos žinias tiltui statyti, labiausiai domisi prognoze, ar aprašytas (pradinėmis sąlygomis) tiltas išlaikys tam tikrą svorį, ar ne. Bendrieji dėsniai jam tampa priemone tikslui siekti ir yra savaime suprantami.

Atitinkamai tikrieji ir taikomieji apibendrinamieji mokslai domisi bendrų hipotezių patikrinimu bei specialių įvykių numatymu. Jie ne tik aiškina specifinius bei atskirus įvykius, bet siekia daugiau. Norėdami paaiškinti įvykį, pavyzdžiui, avariją kelyje, mes paprastai tyliai pasiremiame daugybe gana trivialių bendrų dėsnų (pavyzdžiui, kaulo lūžiu nuo tam tikros įtampos, arba tuo, kad bet kuris automobilis, kuriuo nors būdu susidūręs su žmogaus kūnu, sukelia įtampą, galinčią sulaužyti kaulą etc.), ir sutelkiame pagrindinį dėmesį pradinėms sąlygoms arba priežastims, kurios kartu su šiais trivialiais bendraisiais dėsniais galėtų paaiškinti šį įvykį. Tada mes paprastai hipotetiškai tariame tam tikras pradines sąlygas ir stengiamės surasti jų teisingumo įrodymų, t. y. mes tikriname šias hipotezes, numatydami iš jų (kitais ir paprastai tokiais pat trivialiais dėsniais) naujus teiginius, kurie gali būti supriešinti su stebimais faktais.

Bendraisiais dėsniais susirūpiname labai retai. Tik tada, kai stebime naują ar keistą įvykį, pavyzdžiui, netikėtą cheminę reakciją. Jeigu toks įvykis paskatina formuluoti naujas hipotezes ir jas tikrinti, juo susidomės teoriniai mokslai. Bet dažniausiai, jeigu domimės atskirais įvykiais ir norime juos paaiškinti, tam tinkančius bendruosius dėsnius laikome savaime suprantamais.

Tokius mokslus, kurie domisi atskirais įvykiais ir juos aiškina, skirtingai nuo teorinių mokslų, galima vadinti *istorijos mokslais*.

Tampa aišku, kodėl dauguma žmonių, studijuojančių istoriją bei jos metodą, tvirtina, kad juos domina atskiri įvykiai, o ne vadinamieji bendrieji dėsniai. Mūsų požiūriu, istorijos dėsnų iš viso neįmanoma suformuluoti. Domėjimąsi apibendrinimais reiktų aiškiai atskirti nuo domėjimosi atskirais įvykiais, nuo domėjimosi istorija. Tie, kurie domisi dėsniais, tegul užsiima teoriniais mokslais (pavyzdžiui, sociologija). Be to, paaiškėja, kodėl dažnai būdavo laukiama, kad istorija aprašys „praeities įvykius taip, kaip jie iš tikrųjų vyko“. Nors ir nesutikdami su šia samprata, turime pripažinti, jog ji labai gerai

parodo, kuo skiriasi studijuojančio istoriją ir studijuojančio teorinius mokslus interesų sritis. Taip svarstant paaiškėja, kodėl istorijoje labiau negu bendruose moksluose mes susiduriame su „begalinio siužeto“ problema (infinite subject matter).

Teoriniuose moksluose bendrųjų dėsnių teorijos sujungia juos ir tampa jų „požiūriu“; jos sukuria šių mokslų problematiką, interesų visumą, tyrimo, loginės struktūros pateikimo principus. Istorija tokių vienijančių teorijų neturi. Daugybė trivialių bei savaime suprantamų dėsnių, kuriuos joje vartojame, yra neįdomūs ir nestruktūrina objekto. Pavyzdžiui, jeigu aiškiname pirmąjį Lenkijos padalijimą 1772 m., nurodydami, kad ji galbūt negalėjo pasipriešinti bendram Rusijos, Prūsijos ir Austrijos jėgos spaudimui, mes tylo- mis remiamės tokiu trivialiu bendru dėsniu: „Jeigu dviejų armijų ginkluotė ir vadovybė yra maždaug lygiavertės, tačiau viena jų turi didžiulę žmonių persvarą – kita niekada nelaimės“. (Ar sakysime „niekada“ ar „vargu ar kada“ nėra taip svarbu, kaip tai yra reikšminga *Pinafore* H. M. S. kapitonui.) Šį dėsniį galime pavadinti karinės jėgos sociologijos dėsniu, tačiau bandyti kelti tokią problemą ir atkreipti į ją studijuojančių sociologiją dėmesį yra pernelyg banalu. Jei aiškinsime, kad Cezario sprendimą pereiti Rubikoną sužadino jo ambicijos bei energija, mes suformuluosime tokius trivialius psichologinius apibendrinimus, kurie vargu ar kada patrauks psichologo dėmesį. (Faktiškai dauguma istorinių paaiškinimų tylo- mis remiasi ne vien banaliais sociologiniais ar psichologiniais dėsniais, bet 14-ame skyriuje įvardyta *situacijos logikos* samprata. Ji apima ne tik pradines sąlygas, nusakančias asmenų interesus, tikslus bei kitas situacijos faktorius, pvz., šiam asmeniui prieinamą informaciją, bet taip pat slapta remiasi trivialia bendra prielaida, kad sveiko proto žmonės paprastai elgiasi daugiau ar mažiau racionaliai.)

III

Matome, kad bendrieji dėsniai nesuteikia istoriniam paaiškinimui jokio selektyvaus ar jungiančio principo, jokio „požiūrio“ į istoriją. Labai siaura prasme požiūrį rastume, skaidydami istoriją į atskiras dalis: politinės valdžios istoriją, ekonominių santykių istoriją, technologijos ar matematikos istoriją. Dažniausiai mums reikia kitų mus dominančių pasirinkimo principų. Kai kurie jų atsispindi paplitusiose idėjose, primenančiose universalius dėsnius. Pavyzdžiui, istorijos kaip „didžiųjų žmonių“ veiklos, nacionalinio charakterio, moralinės idėjos ar ekonominių sąlygų etc. raidos sampratos. Svarbu pastebėti, kad dauguma „istorinių teorijų“ (tiksliau, „kvazi- teorijų“) labai skiriasi nuo mokslinių teorijų. Istorijoje (įskaitant gamtos mokslų istoriją ir geologijos istoriją) turimi faktai yra griežtai fiksuoti ir negali būti, mums norint, pakartoti ar atgaminti. Jie buvo surinkti pagal išankstinį požiūrį. Vadinamieji istorijos „šaltiniai“ atspindi tik tuos faktus, kurie buvo pakankamai įdomūs, todėl šaltinių faktai dažniausiai atitinka išankstinę teoriją. Nei jos, nei kitos teorijos paprastai neįmanoma patikrinti, nes negalima surinkti papildomų faktų. Tokias nepatikrinamas istorines teorijas pagrįstai galima apkaltinti ciklišku, kaip neteisingai tuo buvo apkaltintos mokslinės teorijos. Tokias istorines teorijas, skirtingai nuo mokslinių, aš pavadinsiu „*bendrosiomis interpretacijomis*“.

Interpretacijos yra svarbios, nes jos išreiškia požiūrį. Tačiau pastebėjome, kad požiūrio negalima išvengti ir kad retą istorinę teoriją galima patikrinti, taigi laikyti moksline. Todėl bendroji interpretacija nėra patikrinta, net jei ji atitinka visus faktų aprašymus, nes ji yra cikliška ir, be to, daug kitų (galbūt nesuderinamų) interpretacijų gali atitinka-

mai aprašyti tuos pačius faktus. Nauji duomenys, kurie pagrįstų interpretacijas, lygiai kaip lemtingi eksperimentai fizikoje, istorijoje iškyla retai. Istorikai dažnai nepastebi kitų interpretacijų, kurios aiškina tuos pačius faktus. Tačiau supratus, jog fizikoje, apimančioje daugiau patikimesnių faktų, nuolatos yra būtina atlikti patvirtinančius eksperimentus, kadangi senieji faktai pagrindžia prieštaraujančias ir nesuderinamas teorijas (pavyzdžiui, užtemimo eksperimentas yra būtinas sprendžiant Newtono ir Einsteino gravitacijos teorijų ginčą), galima liautis naiviai tikėjus, kad kurie nors istoriniai duomenys kada nors gali būti paaiškinti vienintelėje interpretacijoje.

Tai nereiškia, kad visos interpretacijos yra lygiavertės. Pirmiausia, visada yra interpretacijų, nepaisančių duomenų; antra vertus, kitoms, norint išvengti falsifikavimo, reikia ieškoti daugiau ar mažiau patikimų pagalbinių hipotezių. Be to, viena interpretacija nesugeba sujungti daugelio faktų, o kita – sujungia ir kartu „paaiškina“. Todėl istorinės interpretacijos gali būti įvairiausių lygmenų. Be to, bendresnius ir mažiau bendrus „požiūrius“ bei atskiras vienetines jau minėtas istorines hipotezes gali atskirti tarpinės hipotezės, kurios istoriniame įvykių paaiškinime vaidina hipotetinių pradinių sąlygų, o ne bendrų dėsnų vaidmenį. Labai dažnai jos gali būti gana patikimai patikrintos ir tuo prilygti mokslinėms teorijoms. Tačiau kai kurios jų labai panašios į bendrąsias kvaziteorijas, kurias aš įvardijau interpretacijomis, ir gali būti joms priskirtos kaip „specifinės interpretacijos“. Duomenys, patvirtinantys tokią atskirą interpretaciją, yra dažniausiai tokie pat cikliški, kaip ir tie, kurie patvirtina bendrus „požiūrius“. Pavyzdžiui, mūsų vienintelis autoritetas gali informuoti apie kuriuos nors įvykius tiek, kiek tai atitinka jo paties atskirą interpretaciją. Dauguma tokių interpretacijų bus cikliškos, kadangi jos turi atitikti pirminius duomenis surinkusią interpretaciją. Tačiau jeigu mes pajėgiame interpretuoti šią medžiagą radikaliai kitaip, negu mūsų pasirinktas autoritetas (pavyzdžiui, kaip mes interpretavome Platono darbus), tada mūsų interpretacija gali tapti panaši į mokslinę hipotezę. Būtina nepamiršti, kad viską paaiškinanti ir lengvai pritaikoma interpretacija kelia daug abejonių. Teoriją galima patikrinti tik tada, kai galime rasti priešingų pavyzdžių (šio aspekto beveik visada nepastebi įvairiausi „atskleidimo (unveiling) filosofijų“ šalininkai (ypač psicho-, socio- ir istorioanalitikai). Juos nuramina tai, kad jų teorijos lengvai pritaikomos.

Kaip minėjau, interpretacijos gali būti tarpusavyje nesuderinamos, tačiau mes taip nemanysime, jei laikysime jas atskirų požiūrių kristalizacijomis. Pavyzdžiui, interpretacija, kad žmonija nuolatos progresuoja (atviros visuomenės ar kurio kito tikslo link) neprieštarauja interpretacijai, kad ji nuolatos slenka atgal, arba regresuoja. Tačiau „požiūris“, laikantis žmonijos istoriją esant progreso istorija, nebūtinai yra nesuderinamas su istorinio regeso koncepcija. Mes galime parašyti žmonijos progreso laisvės link istoriją (pavyzdžiui, aptardami kovą prieš vergiją), o kitą – regeso ir priespaudos istoriją (pasirinkę baltosios rasės įtakos spalvotosioms rasėms istoriją). Šios dvi istorijos neprivalo neigti viena kitos, o gali papildyti, išreikšdamos du skirtingus požiūrius į tuos pačius įvykius. Tai labai svarbu suprasti. Kadangi kiekviena karta turi savo rūpesčių ir problemų, kartu – savo interesų ir savo požiūrį, ji turi teisę peržvelgti ir iš naujo interpretuoti istoriją savaip. Kiekvienos kartos istorijos interpretacija papildo ankstesnių kartų interpretacijas. Istoriją visi studijuojame todėl, kad domimės ja ir kad galbūt norime kažką daugiau sužinoti apie savo pačių problemas. Bet istorijos tyrimas nepasitarnaus

nė vienam iš šių dviejų tikslų, jeigu, veikiami nepritaikomos objektyvumo idėjos, mes bandysime pateikti istorines problemas savo požiūrio aspektu. Neturime galvoti, kad mūsų sąmoninga ir kritiška problemos analizė bus mažiau vertinga negu to autoriaus, kuris naiviai tiki, kad neinterpretuoja ir kad pasiekė objektyvumą, leidžiantį jam atskleisti „praeities įvykius taip, kaip jie iš tikrųjų vyko“. (Todėl aš įsitikinęs, jog netgi tokie subjektyvūs šios knygos komentarai yra pateisinami, kadangi jie siejasi su istoriniu metodu.) Norint, kiek tai įmanoma, išvengti pasąmoninio ir todėl nekritiško tendencingumo pateikiant faktus, svarbu įsisąmoninti savo pačių požiūrį ir likti kritiškiems. Interpretacija turi būti įtaigi, ji bus vertinga tiek, kiek sugebės paaiškinti istorijos faktus, aktualius – kiek pajėgs nušviesti epochos problemas.

Reziumuojant pasakytina, kad negali būti istorijos apie praeitį, „kaip ji vyko iš tiesų“, gali būti tik istorinės interpretacijos, ir nė viena jų nėra galutinė, nes kiekviena karta turi teisę formuluoti savąją. Ji turi ne tik teisę, bet ir pareigą kurti savas interpretacijas, kurios atlieptų jos primygtinius poreikius. Mes norime žinoti, kaip mūsų problemos siejasi su praeitimi ir ką pasirinkti; bet svarbiausia – turime įžvelgti pasirinktų problemų sprendimo būdą. Jeigu šis poreikis nebus tenkinamas racionaliomis ir garbingomis priemonėmis, ji sukurs racionalių istorinių interpretacijų pakaitalus. Vietoj klausimo „kokios yra mūsų svarbiausios problemos, kaip jos kyla ir kaip jas išspręsti?“ kils iracionalus ir tariamai realus klausimas: „kuriuo keliu mes einame? Kokį vaidmenį iš esmės istorija mums paskyrė?“

Ar pagrįstai aš neigiu istoricisto teisę interpretuoti istoriją savaip? Ar aš neteigiau, kad tokią teisę turi kiekvienas žmogus? Atsakyčiau į tai, jog istoricistinės interpretacijos yra ypatingos. Reikalingos ir pagrįstos interpretacijos, vieną kurių esame priversti priimti, kaip minėjau, primena prožektorių. Mes apšviečiame jomis savo praeitį, tikėdamiesi, kad atsispindėjusi šviesa nušvies ir dabartį. Priešingai joms, istoricistinės interpretacijos gali būti prilygintos prožektoriumi, nukreiptam į mus. Jis apsunkena arba visiškai užtemdo aplinkos matymą ir paralyžiuoja veiksmus. Ši metafora atskleidžia istoricisto įsitikinimą, jog ne mes patys renkame ir tvarkome istorijos faktus, bet kad „pati istorija“, „žmonijos istorija“ pagal savo vidinius dėsnius nulemia mūsų problemas, mūsų ateitį ir netgi požiūrį. Historicistas nepripažįsta, jog istorinė interpretacija turi atliepti praktinėse problemose kylančius poreikius ir jas spręsti; jis tiki, kad, kuriant istorines interpretacijas, pasireiškia gili intuicija, kad, apmąstydami istoriją, mes galime atspėti žmonijos lemties paslaptį ir esmę. Historicizmas ieško kelio, kuriuo lemta eiti žmonijai ieškant istorijos paslapties įminimo (Clue of History, pasak J. Macmurray) ar istorijos prasmės.

IV

Tačiau ar galima įminti istorijos paslaptį? *Ar istorija turi prasmę?*

Nenorėčiau svarstyti „prasmės“ reikšmės problemos. Man regis, dauguma žmonių pakankamai aiškiai supranta, ką reiškia „istorijos prasmė“ ar „gyvenimo prasmė“. Į tokį klausimą atsakau: *istorija neturi prasmės*.

Pagrįsdamas šią nuomonę, turiu pirmiausia kažką pasakyti apie tą „istorijos“ sampratą, kurią žmonės turi galvoje, klausdami apie jos prasmę. Juoba kad pats kalbėjau apie „istoriją“ taip, tarsi viskas būtų aišku. Toliau taip tęstis negali, noriu pabrėžti, kad „istorijos“ ta prasme, kuria dauguma žmonių apie ją kalba, paprasčiausiai nėra. Todėl aš ir sakau, kad ji prasmės neturi.

Kaip dauguma žmonių vartoja „istorijos“ sąvoką („istorijos“ ta prasme, kurią mes suteikiame knygai, teigdami, jog joje rašoma apie Europos istoriją – ne ta prasme, kuria sakome, jog tai yra Europos istorija)? Jie mokosi istorijos mokykloje ir universitete, skaito knygas. Jie mato, ką rašo knygos, kurios vadinasi „pasaulio istorija“ ar „žmonijos istorija“, ir pripranta laikyti ją daugiau ar mažiau apibrėžtų faktų sekmenimis. Jie įtiki, kad šie faktai ir yra žmonijos istorija.

Mes jau aptarėme, kad faktų begalinei įvairovei reikia atrankos. Jeigu mus domina, mes galime rašyti, pavyzdžiui, meno istoriją, kalbos ar maitinimo papročių istoriją arba dėmėtosios šiltinės istoriją (žr. Zinsserio knygą *Žiurkės, utėlės ir istorija*). Tačiau nė viena jų nėra žmonijos istorija (net ir visos kartu sudėtos). Žmonės, kalbėdami apie istoriją, turi galvoje Egipto, Babilono, Persijos, Makedonijos ir Romos imperijos ir t. t. istoriją. Kitaip sakant, jie kalba apie žmonijos istoriją, bet galvoja apie tą, kurią mokėsi mokykloje, – *politinės valdžios istoriją*.

Nėra žmonijos istorijos, tėra daugybė visų žmogaus gyvenimo aspektų istorijų. Viena jų – politinės valdžios istorija. Ji prilyginama pasaulinei istorijai. Manau, jog tai įžėidžia kiekvieną padoria žmonijos koncepciją. Tai ne geriau negu manymas, jog išėikvojimų, plėšimų ar nunuodijimų istorija ir yra žmonijos istorija. *Juk politinės raidos istorija yra ne kas kita kaip tarptautinių nusikaltimų ir masinių žudynių istorija* (pastebint, tiesa, kai kurias pastangas tai numalšinti). Ši istorija dėstoma mokykloje, ir kai kurie didieji nusikaltėliai išaukštunami kaip jos herojai.

Ar gali būti parašyta visuotinė konkreti žmonijos istorija? Tokios negali būti. Aš įsitikinęs, jog taip turėtų atsakyti kiekvienas humanistas, o ypač kiekvienas krikščionis. Jei būtų konkreti žmonijos istorija, ji turėtų būti visų žmonių, jų vilčių, kovos ir kančios istorija. Nes nė vienas žmogus nėra svarbesnis už kitą. Aišku, jog tokia istorija negali būti parašyta. Mes turime abstrahuotis, atmesti, pasirinkti. Taip mes sukuriame daug istorijų, viena jų – tarptautinių nusikaltimų ir masinių žudynių istorija, kuri buvo paskelbta žmonijos istorija.

Kodėl buvo pasirinkta valdžios, o ne, pavyzdžiui, religijos ar poezijos istorija? Priežastys yra kelios. Visų pirma, valdžia paliečia mus visus, o poezija – tik kai kuriuos. Kita vertus, žmonės yra linkę garbinti valdžią. Be abėjonės, valdžios garbinimas yra vienas blogiausių žmonijos stabmeldystės, gyvenimo urvuose, vergovės relikty. Valdžios garbinimą skatina baimė, kuri pagrįstai laikoma niekinga emocija. Trečia priežastis, politinę valdžią paverčianti „istorijos“ šėrdimi, yra ta, kad tie, kuriems valdžia priklausė, norėjo būti garbinami ir galėjo jiems palankius priversti tai daryti. Daug istorikų rašė, prižiūrimi imperatorių, generolų ir diktatorių.

Žinau, kad šios mintys susilauks stiprios ir įvairios, taip pat ir kai kurių krikščionybės apologetų opozicijos. Vargu ar galima šią doktriną pagrįsti Naujuoju Testamentu. Dažnai krikščionybės dogma laikoma idėja, kad Dievas atsiskleidžia istorijoje, kad istorija turi prasmę ir kad jos prasmė esanti Dievo tikslas. Todėl historicizmas laikomas būtinu religijai. Aš su tuo nesutinku ir tvirtinu, kad tai yra gryna stabmeldystė ir prietaras ne tik racionalisto ir humanisto, bet ir pačios krikščionybės požiūriu. Kas slypi už šio teistinio historicizmo? Kaip ir Hegelis, jis žvelgia į istoriją – politinę istoriją – kaip į sceną ar kaip į užsitęsusią Shakespeare'o pjesę, o žiūrovai stebi scenos veikėjus – „didžiąsias istorijos asmenybes“ ar abstrakčią žmoniją. To-

dėl jie klausia: „Kas parašė šią pjesę?“ Jie mano, jog atsakydami „Dievas“, elgiasi dievobaimingai. Bet jie klysta. Jų atsakymas šventvagiškas, nes pjesę (jie tai žino) parašė ne Dievas, bet profesionalūs, generolų bei diktatorių prižiūrimi istorikai.

Aš neneigiu, kad krikščioniškoji istorijos interpretacija yra lygiai taip pat pateisinama, kaip ir bet kuri kita. Be to, reiktų pastebėti, kad krikščionybė, pavyzdžiui, turėjo įtakos vakarietiškujų idealų, humanizmo, laisvės, lygybės idėjų raidai. Tačiau suprasti racionaliai ir krikščioniškai laisvės istoriją galima tik imantis už ją asmeninės atsakomybės; lygiai taip jaučiamės atsakingi už savo gyvenimo kelią, nes ne pasaulinė sėkmė teisia mus, o tik mes patys. Teorija, kad Dievas save ir savo sprendimus atskleidžia istorijoje, siejasi su koncepcija, kad pasaulinė sėkmė yra galutinis mūsų veiksmų teisėjas ir pateisinimas. Ji sutampa su doktrina, teigiančia, jog istorija teis, nes galia yra teisi (might is right). Ją aš pavadinau „moraliniu futurizmu“. Šventvagiška teigti, kad Dievas atsiskleidžia vadinamojoje istorijoje – tarptautinių nusikaltimų ir masinių žudynių istorijoje. Šis žiaurus ir vaikiškas užsiėmimas menkai siejasi su realiu žmonių gyvenimu. Tikrasis žmonių patirties amžių tėkmėje turinys yra pamiršti nežinomų žmonių gyvenimai, jų liūdesys, džiaugsmas, kančios ir mirtis. Jeigu istorija tai galėtų perteikti, aš nesakyčiau, jog Dievo piršto įžvalga joje yra šventvagystė. Bet tokios istorijos nėra ir būti negali; o didžiųjų ir galingųjų žmonių istorija geriausiu atveju yra lėkšta komedija, opera buffa, vaidinama už realybės ribų (primenantį Homero operą buffa, kurią Olimpo herojai vaidina už žmonių gyvenimo scenos). Tačiau vienas blogiausių mūsų instinktų – valdžios ir sėkmės garbinimo instinktas – įtikina šio vyksmo realumu. Tokioje žmogaus ne sukurtoje, bet suklastotoje „istorijoje“ kai kurie krikščionys išdrįsta pamatyti Dievo ranką. Priskirdami jam savo apgailėtinas istorines interpretacijas, jie tariasi suprantą ir žiną Dievo norus. Priešingai, teigia teologas K. Barthas veikale *Credo*, mes turime pradėti nuo prielaidos... kad tai, ką galvojame ar žinome, sakydami „Dievas“, nepaliečia ir neapima jo paties..., bet tik nusako vieną iš mūsų sugalvotų ir susikurtų stabų, tokių kaip „dvasia“, „gamta“, „lemtis“ ar „idėja“. (Remdamasis šiuo požiūriu, Barthas laiko neoprottestantiškąją Dievo atsiskleidimo istorijoje doktriną nepriimtina, nes ji įsibrauna į Kristaus dievybės sferą). Krikščioniškai žiūrint, tai ne vien tik arogantiška, bet ir nekrikščioniška samprata. Kadangi krikščionybė moko, jog pasaulietinė sėkmė nėra svarbi. Vėl cituoju Barthą: Kristus kentėjo prie Poncijaus Piloto. Kaip Poncijus Pilotas atsidūrė krikščionybėje? Atsakymas paprastas: jis gyveno tuo laiku. Žmogus, kuriam sekėsi, kuris simbolizuoja savo meto istorinę galią, vaidina čia tik šalutinį vaidmenį, ženklindamas įvykių laiką. O šie įvykiai neturėjo nieko bendra su politinės valdžios sėkme, su „istorija“. Tai nebuvo pasakojimas apie nesėkmingą žydų neprievartinę nacionalinę revoliuciją (a la Gandhi) prieš Romos nukariautojus. Įvykiai – tik žmogaus kančios. Barthas tvirtina, kad žodis „kančios“ atspindi visą Kristaus gyvenimą, o ne vien jo mirtį. Jis rašo: „Jėzus *kenčia*. Todėl jis nėra nugalėtojas, jis netriumfuoja. Jam nepasisėkė... Jis nepasiekė nieko, tik... savo nukryžiuvimą. Tą patį galima pasakyti ir apie jo santykius su aplinkiniais bei sekėjais“. Cituodamas Barthą, noriu parodyti, kad ne tik mano „racionalistiniu“ ir „humanišku“ požiūriu vertinant, istorinės sėkmės garbinimo negalima suderinti su krikščionyste. Įvykiai krikščionybėje nėra istoriniai galingų Romos nugalėtojų poelgiai, bet tai, cituojant Kierkegaard'ą), „ką keli žvejai davė pasauliui“. Tačiau visos teistinės istorijos interpretacijos mato istorijoje tai, ką ji aprašo: t. y. Dievo valios apraiškas valdžios istorijoje ir istorinėje sėkmėje.

Šiai „Dievo atsiskleidimo istorijoje“ kritikai galima prieštarauti. Galima teigti, kad Kristus sėkmė atsiskleidė po jo mirties, kai žmonės pamatė, jog jo nesėkmingas gyvenimas žemėje liudija didžią dvasios pergalę. Jo mokymo vaisiai patvirtino ir pateisino jo sėkmę ir pranašystę, jog „kiekvienas, kuris save aukština, bus pažemintas, o kuris save žemina, bus išaukštintas“. Kitaip sakant, Dievas atsiskleidė krikščionių bažnyčios istorinėje sėkmėje. Tačiau tai patys pavojingiausi argumentai. Bažnyčios istorinė sėkmė ne sustiprina krikščionybę, bet parodo tikėjimo silpnumą. Pirmieji krikščionys neieškojo tokio pasaulietinio pritarimo (jie tikėjo, kad sąžinė turi teisti jėgą, o ne priešingai). Tie, kurie mano, kad krikščionybės sėkmės istorija parodo Dievo valią, turi savęs paklausti, ar iš tiesų ši sėkmė yra krikščionybės dvasios sėkmė. Ar neklestėjo ši dvasia labiau tada, kai krikščionybė buvo persekiojama, o ne kai ji triumfavo? Kankinių ar nugalėtojų bažnyčia gryniau įkūnijo šią dvasią?

Atsiras nemaža tokių, kurie pritaras daugeliui šių argumentų, manydami, kad krikščionybė skirta nuolankiesiems, tačiau pačią ją supras istoricistiškai. Iškilus pavyzdys yra J. Macmurray knyga *Istorijos paslapties įminimas* (The Clue of History). Krikščionybės mokymo esmę jis sutapatina su istorine pranašyste ir mano, kad jos pradininkas supratęs „žmogaus prigimties“ dialektinį dėsnį. Macmurray manymu, šis dėsnis politinę istoriją neišvengiamai turi privesti prie „socialistinės gerovės žemėje“. „Negalima pažeisti fundamentalaus žmogaus prigimties dėsnio... Nuolankieji paveldės pasaulį“. Tačiau toks istoricizmas, sutvirtindamas viltį, išvirsta moraliniu futurizmu. „Dėsnis negali būti pažeistas“. Psichologiškai galime būti tikri, jog ir ką bedarytume – pasieksime tą patį rezultatą. Net fašizmas pagaliau prives prie visuomenės gerovės. Galutiniai rezultatai nepriklauso nuo mūsų moralinių sprendimų, todėl nereikia nerimauti dėl savo atsakomybės. Jeigu moksliai mus įtikina, kad „kiekvienas, kuris save aukština, bus pažemintas, o kuris save žemina, bus išaukštintas“, kartu sąžinę pakeičia istorine pranašyste. Ar ši teorija (prieš autorių valią) pavojingai nepriartėja prie pamokymo: „būk išmintingas ir širdimi suprask tai, ko tave mokė krikščionybės pradininkas, nes jis buvo didis žmonių prigimties psychologas ir didis istorijos pranašas. Laiku prisijunk prie nugalėtojų, nuolankiųjų, nes, pagal griežtus mokslinius žmonių dėsnius, tai patikimiausias kelias į sėkmę“. Toks istorijos paslapties sprendimas garbina sėkmę ir numato, kad pažemintieji bus teisūs, nes jie laimės. Ši samprata išverčia marksizmą ir ypač mano aptartą Marxo istoricistinę moralinę doktriną į žmogaus prigimties psichologinę kalbą ir religinę pranašystę. Didžiausią krikščionybės pasiekimą tokia interpretacija įžvelgia jos įtakoje Hegeliui. O Hegelio filosofiją ji laiko pranašesne už krikščionybę.

Mano tvirtinimu, kad sėkmės nevalia garbinti, kad ji neturi mūsų teisti ir apakinti, o ypač mano pastangų atskleisti tikrąjį krikščionybės mokymą, nereikėtų suprasti klaidingai. Aš neketinau pagrįsti „anapusiškumo“, kurį kritikavau paskutiniame skyriuje. Nenusimanau apie krikščionybės anapusiškumą, tik žinau, kad ji moko, jog įrodyti tikėjimą tegalime suteikdami praktinę ir pasaulietinę pagalbą tiems, kurie jos laukia. Neabejotinai galima suderinti santūriausią ir netgi paniekinantį pasaulietinės sėkmės, kaip jėgos šlovės ir gerovės išraiškos, įvertinimą su energinga pasaulietine veikla; o siekti sėkmingo sąmoningo pasirinktųjų tikslų įgyvendinimo galima dėl jų pačių, o ne dėl istorinės sėkmės ar istorijos pateisinimo.

Kierkegaard'as, kritikuodamas Hegelį, pabrėždamas istoricizmo nesuderinamumą su krikščionybe, įtaigiai pagrindžia kai kurias panašias mintis. Nors pats Kierkegaard'as niekada visiškai neišsivadavo nuo jo išsilavinimą veikusios Hegelio tradicijos, tačiau jis aiškiausiai suprato tikrąją Hegelio istoricizmo reikšmę. „Kai kurie filosofai, – rašė Kierkegaard'as, – bandė paaiškinti... istoriją iki Hegelio. Šios pastangos providencijai tegali sukelti šypsena. Tačiau providencija visai nesišypso, nes jos parodo žmogaus tikrą nuoširdumą. Bet Hegelis! – Kad matytų Homeras! Kaip dievai kvatotų Olimpo dievai, pasiklausykite, kaip bjaurus mažas profesorius, paprasčiausiai pažvelgęs į viską per būtinumo sampratą, groja šį savo kūrinį ryla“. Kierkegaard'as toliau kritikuoja krikščionybės apologetą Hegelį, remdamasis ateistu Schopenhaueriu. Jis kalba tikrą tiesą ir, pasikliaudamas vokiečio teise, taip grubiai, kaip vokiečiai tegali. Tačiau paties Kierkegaard'o posakiai mažai skiriasi nuo Schopenhauerio. Įvardijęs hegelizmą „spindinčia supuvimo dvasia“, jis vadina jį „labiausiai atstumiančiu iš visų palaidumo formų“, įžvelgia jame „pasipūtimo pelėsius“, „intelektualinį gašlumą“ bei „nugarbingą sugedimo, ištvirkimo prabangą“.

Iš tiesų mūsų intelektualinis bei moralinis auklėjimas yra iškreiptas. Jis skatina žavėtis spindesiu, kalbos maniera, atstojančia jos turinį (ir tikrąją veiklą). Mes jaučiamės esą romantiški aktoriai didingoje istorijos scenoje. Esame išmokyti matyti save žiūrovų akimis.

Žmogus neišmoksta blaiviai įvertinti savęs ir savo ryšių su kitais individualais, nes jį domina likimas ir garbė. Vyraujantys mokymo sistemoje etiniai principai tebėra pagrįsti romantiška pažiūra į valdžios istoriją ir herakleitiška gentine morale. Ši sistema tebegarbina valdžią. Ji teigia romantinį egoizmą ir kolektyvizmą, bet neišmoko blaiviai suderinti individualizmo su altruizmu (vėl vartojant šiuos terminus), nesuformuoja nuostatos, „jog svarbūs iš tiesų tėra tik žmonės, bet tai nereiškia, kad aš pats esu labai reikšmingas“. Ji romantiškai padidina asmenybės, jos emocijų „saviraiškos“ svarbą ir pagilina įtampą tarp asmenybės ir grupės, kolektyvo. Taip užsimezga santykiai su kitais žmonėmis, su kitais individualais, bet jie nėra produktyvūs (reasonable). Šis principas – dominuoti arba paklusti – skatina tapti didžiu žmogumi, herojumi, šlovingai kovojančiu su lemtimi (pasak Herakleito, kuo didingesnė kova, tuo didesnė šlovė) arba „mase“, paklūstančia lyderiui ir pasiaukojančia aukštesniam savo kolektyvo tikslui. Toks individo įtempto santykio su kolektyvu perdėtas akcentavimas yra neurotiškas ir isteriškas. Aš neabejoju, kad ši isterija – reakcija į civilizacijos įtampą – emociškai reikalauja pripažinti herojų garbinimo bei dominavimo ir paklusimo etikos principus.

Ši tema slepia realią problemą. Politikas (kaip matėme 9 ir 24 skyriuje) privalo kovoti prieš blogį, o ne už „pozityvias“ ir „aukštesnes“ vertybes, tokias kaip laimė etc., o mokytojo darbas iš esmės kitoks. Nors jam neprivalo įdiegti savąją „aukštesniųjų“ vertybių skalę mokiniams, tačiau jis turėtų *sužadinti* jų susidomėjimą šiomis vertybėmis. Jam turėtų rūpėti jo mokinių sielos (kai Sokratas mokė draugus rūpintis savo sielomis, jis rūpinosi jais pačiais). Todėl mokymo procese, skirtingai nuo politikos, yra romantiškų ir estetinių aspektų. Toks požiūris, nors ir iš principo teisingas, bet mūsų mokymo sistemoje sunkiai pritaikomas. Mokytojas turėtų draugauti su mokiniu ir, kaip pažymėta 24 skyriuje, kiekviena pusė šį ryšį galėtų laisvai nutraukti. (Sokratas rinkosi draugus, ir jie – jį.) Mūsų mokyklose tam per daug mokinių. Todėl diegti aukštesnes vertybes čia

nesiseka, ir tai netgi žalinga. Žala, skirtingai nuo idealy, yra konkreti ir pastebima. Mokytojas, kaip ir medikas, visų pirma turėtų nežaloti tų, kurie jam patikėti. Nors ir kukliai skambėtų principas „Nepakenk“ (t. y. suteik jauniems tai, ko jiems labiausiai reikia, kas padarys juos nepriklausomus nuo vyresnių ir leis rinktis patiems), jis galėtų būti vertingas, nors ir tolimos mokymo sistemos tikslas. Tačiau vyrauja romantiški ir beprasmiai „aukštesnieji“ tikslai, tokie kaip „visapusiškas asmenybės ugdymas“.

Tokios romantinės nuostatos iki šiol tapatina individualizmą su egoizmu (kaip Platonas), o altruizmą – su kolektyvizmu (t. y. individualų egoizmą pakeičia grupiniu egoizmu). Tai trukdo aiškiai suprasti pagrindinę žmogaus problemą – kaip bliviai įvertinti save tarp kitų individų. Žmogus pagrįstai jaučia, kad turi siekti kažko, kam jis galėtų save paaukoti. Jam pasiūlomas kolektyvas ir jo istorinė misija. „Mums liepiama aukotis ir tikinama, kad sandėris bus puikus. Pasiuokdami tapsime garbingais ir šlovingais, vaidinsime „pagrindinius vaidmenis“ Istorijos scenoje; rizikos nedaug – atpildas didis. Ši abejotina moralė skirta nedaugeliui, ji nesirūpina paprastais žmonėmis. Tai moralė politinių ir intelektualinių aristokratų, galinčių patekti į istorijos vadovėlj. Ji negali būti moralė tų, kurie siekia teisingumo ir lygybės, nes istorinė garbė negali būti pelnyta, ir ją pasiekia nedaugelis. Be galo daug vertingų ar net vertingesnių žmonių visada bus pamiršti.

Herakleito etika, tvirtinanti, jog didesnę atlygį tegali suteikti palikuonys, yra šiek tiek pranašesnė už etinę doktriną, ieškančią atpildo dabartyje. Bet mums reikia ne to. Mums reikia etikos, kuri mestų iššūkį sėkmei ir atpildui. Jos nereikia išrasti. Ji nenuja – to mokė krikščionybė, bent jau ankstyvoji. Šiandien jos moko pramoninis bei mokslinis bendradarbiavimas. Romantinė istoricistinės šlovės moralė, laimei, silpsta. Tą rodo Nežinomo kareivio kapas. Mes pradedame suprasti, kad bevardis pasiaukojimas yra ne mažiau reikšmingas. Toks turėtų būti moralinis auklėjimas. Mes turime būti išmokyti dirbti savo darbą, aukotis jam, o ne ieškoti įvertinimo ar vengti papeikimo. Tai, kad mums visiems reikia padrąsinimo, vilties, įvertinimo ar net priekaištų, yra visai kas kita. Turime rasti savo pateisinimą darbe ir veikloje, bet ne išgalvotoje „istorijos prasmėje“.

Aš tvirtinu, kad istorija neturi prasmės. Tai nereiškia, kad į politinę istoriją tegalima ar privaloma žiūrėti kaip į žiaurų pokštą. Mes galime interpretuoti ją, spręsdami savo meto problemas. Mes galime interpretuoti politinę istoriją kaip istoriją kovos už atvirą visuomenę, įteisinant proto, teisingumo, laisvės, lygybės idealus ir ribojant tarptautinius nusikaltimus. Nors istorija neturi tikslo, mes galime jai juos iškelti; *nors istorija neturi prasmės, mes galime suteikti jai prasmę.*

Vėl susiduriame su gamtos ir konvencijos problema. Nei gamta, nei istorija negali pasakyti, ką mes turime daryti. Nei gamtos, nei istorijos faktai negali už mus nuspręsti, jie nesirenka mūsų tikslų. Gamtai ir istorijai tikslus ir prasmę suteikiame mes patys. Žmonės nėra lygūs, bet mes galime nuspręsti ir kovoti už lygias teises. Valstybė ir kiti visuomenės institutai nėra racionalūs, bet mes galime nuspręsti ir paversti juos racionaliais. Mes patys, kaip ir mūsų kasdienė kalba, esame labiau emocionalūs negu racionalūs, bet galime pabandyti tapti šiek tiek racialesniais ir kalbėti ne vien tam, kad save išreikštume (kaip sakytų romantiški pedagogai), o kad racionaliai bendrautume. Pati istorija – aš kalbu apie politinę istoriją, o ne apie nesančią žmonijos istoriją – neturi nei tikslo, nei prasmės, bet mes galime nuspręsti jai juos suteikti. Mes galime įžvelgti

joje kovos už atvirą visuomenę ir prieš jos priešus prasmę ir pagal tai ją interpretuoti. (Atviros visuomenės priešai, sekdami Pareto, visada iškilmingai pareiškia apie savo humanistinius jausmus.) Pagaliau tą patį galima pasakyti ir apie „gyvenimo prasmę“. Mes patys pasirenkame ir gyvenimo tikslą, ir priemones jam siekti.

Aš manau, kad šis faktų ir sprendimų dualizmas yra esminis. Patys faktai neturi prasmės, o įgauna ją tik mūsų sprendimuose. Istorizmas, kaip vienas iš daugelio bandymų nugalėti šį dualizmą, randasi iš baimės ir supratimo, kad mes esame atsakingi net už pasirenkamas normas. Tai labai primena prietarą. Nes istorizmas tvirtina, jog galime nuimti nepasėtą derlių; tikina mus, kad mums seksis ir nereikės nieko spręsti, jei žengsime kartu su istorija. Istorizmas perkelia mūsų atsakomybę istorijai, jos demonišku jėgų žaismui: jis bando pagrįsti mūsų veiksmus šiomis slaptomis jėgomis, atsiskleidžiančiomis tik mistiniuose įkvėpimuose ir intuicijoje. Taip savo veiksmais ir morale mes primename žmogų, pagal horoskopus ir sapnus ieškantį laimingo loterijos bilieto. Istorizmas, kaip ir azartiniai žaidimai, gimsta nusivylus mūsų veiksmų racionalumu ir atsakingumu. Tai sumenkina mūsų viltis bei tikėjimą, nes jų ištakas – moralinį entuziazmą bei panieką sėkmei – jis bando pakeisti pseudomokslu apie žvaigždes, „žmogaus prigimtį“ ar istorinę lemtį.

Aš manau, jog istorizmas ne tik nėra racionalus, bet taip pat prieštarauja bet kuriai religinei sąžinės sampratai. Religija, apeliuojanti į sąžinę, istoriją irgi vertina racionaliai, nes pripažįsta galutinę mūsų atsakomybę už savo veiksmus ir jų įtaką istorijos eigai. Tiesa, mums reikia turėti viltį, nes nepajėgsime be jos veikti ir gyventi. Daugiau nereikia nieko – to turi užtekti. Mums nereikia tikrumo. Religija neturėtų pakeisti svajonių ir troškimų, ji neturėtų priminti loterijos bilieto ar draudimo politikos. Istorizmo apraiškos religijoje gimdo stabmeldystę ir prietarus.

Faktų ir sprendimų dualizmas turi įtakos mūsų „progreso“ idėjos sampratai. Jei manome, kad istorija progresuoja ar kad turime progresuoti, klystame panašiai kaip tie, kurie tiki imanentiška istorijos prasme. Progresuoti – tai artėti prie kokio nors žmonių tikslo. Tą gali daryti tik individai, gindami ir stiprindami demokratinius institutus, veikiančius laisvę ir progresą, o ne pati „istorija“. Tai mums seksis labiau, jei blaiviai suprasime, kad progresas priklauso nuo mūsų budrumo, pastangų, aiškių ir realiai pasirinktų tikslų.

Nesiskelbkime esą pranašai, o kurkime savo likimą patys. Padarykime viską, ką galime, ir ieškokime savo klaidų. Kai nebemansime, jog politinė istorija mus teis, ir liausimės nerimauti, ar ji mus išteisins, galbūt ateis diena, kai politinę valdžią mums pasiseks suvaldyti. Taip mes patys išteisinsime istoriją. Ji to labai laukia.

Problemos. 1995, Nr. 48, p. 77–91.

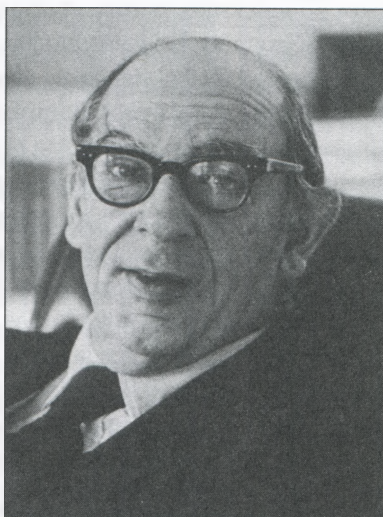
Versta iš Popper K. R. *The Open Society and its Enemies*. Princeton (New Jersey), 1950, p. 443–463. Vertė Jūratė Patkauskaitė.

3. Istorija ir moralė: Isaiah Berlinas (1909–1997)

Kodėl iškyla moralinių vertinimų istorijoje problema? Visų pirma istorikas tiria ne atomų ar infuzorijų judėjimus, o kažkada gyvenusių žmonių poelgius. Jie nuėjo, kaip pasakytų J. Herderis, „savąjį kvailysčių kelią“, jie kentėjo ir kankino kitus. Žmogaus gyvenimas visada simbolizuoja tam tikrą moralinę laikyseną. Istorinių asmenybių gyvenime ji tuo labiau ženkli.

Kaip į tai turėtų reaguoti istorikas? Ar fiksuoti praeities įvykius taip, kaip L. Ranke's žodžiais tariant, „jie iš tikrųjų vyko“, leidžiant faktams kalbėti patiems, ar vis dėlto nurodyti distanciją tarp savųjų ir istorinių veikėjų moralinių nuostatų? Jei istorikas nevertina, ar tai reiškia, kad jis tampa laisvas nuo savųjų vertybių nuostatų? Gal jis, kaip pastebėtų K. R. Popperis, tiesiog neišsąmonina savųjų faktų atrankos kriterijų ir tuo atsipalaiduoja nuo atsakomybės jausmo, palikdamas teisti beasmenėms istorijos jėgoms? O jeigu jis nusiteikęs vertinti – pagal kokius kriterijus jis gali tai daryti? Ar egzistuoja absoliutūs nekintantys moralės principai, kuriais vadovaudamasis istorikas galėtų palyginti savąsias ir anksčiau gyvenusių žmonių moralines nuostatas? Antra vertus, norint suprasti istoriją tik remiantis ja pačia, reikia pripažinti ir neišvengiamą moralinių vertybių kitimą. Jei pripažįstama, kad moralinius principus keičia pati istorija, ar neišnyksta pati moralinio vertinimo istorijoje galimybė?

Nuomonių būta įvairių. Kai kurie antikiniai istorikai (Isokratas, Tacitas) manė, jog istorija turėtų fiksuoti tauraus, doro elgesio pavyzdžius ir kartu ugdyti gėdos prieš palikuonis už negarbingus poelgius jausmą. XIX amžiaus anglų istorikas T. Carlyle's neigė ne tik istoriko teisėjo, bet ir analitiko įvaizdį. Žmonijos istorija, anot jo, tai di-



Isaiah Berlinas (1909–1997) – britų filosofas ir idėjų istorikas. Gimė Rygoje, Latvijoje. Didžiąją akademinės karjeros dalį (nuo 1932) praleido Oksforde, All souls (Visų sielų) koledže. Socialinės ir politinės teorijos profesorius Wolfsono koledže (nuo 1957). *Karl Marx. His Life and Environment* [*Karlas Marxas. Jo gyvenimas ir aplinka, 1939*]; *Historical Inevitability* [*Istorijos neišvengiamybė, 1954*]; *Two Concepts of Liberty* [*Dvi laisvės sąvokos, 1959*]; *Four Concepts of Liberty* [*Keturios laisvės sąvokos, 1969*]; *Vico and Herder* [*Vico ir Herderis, 1976*]; *Against the Current* [*Prie srovę, 1980*]; *The Crooked Timber of Humanity* [*Kreivas žmonijos kamienas, 1991*].

džiųjų žmonių arba herojų biografijų istorija. Didingiausias iš visų herojų – herojus vadas, sugebąs kitus pajungti savajai valiai. Herojus esąs tarsi žaibas iš aukščiau, uždegan-tis mases lyg sausus žagarus. Juo tegalima žavėtis, garbinti. Bandymai paaiškinti jo atsi-radimą – bevaisiai, nes logika negalinti atskleisti didingumo paslapties¹. Hegelis taip pat manė, jog istorijos herojų vidinių motyvų analizė yra nepagrįsta. Anot jo, didieji žmo-nės – pasaulinės istorinės asmenybės – realizuoja savo veiksmais epochos dvasią – pa-saulinės dvasios pakopą. Todėl „skundai dėl asmeninių dorybių, kuklumo, nuolanku-mo, meilės žmonėms ir gailėstingumo stokos jų atžvilgiu beprasmiški“². Pasaulinė istori-ja, anot jo, skleidžiasi už tų ribų, kur egzistuoja moralė. Jos subjektai – valstybės, bet ne atskiri individai. Todėl, anot Hegelio, nors gėrio pavyzdžiai, kuriais remiasi moralinės istoriko refleksijos, taurina charakterį ir juos galima pasitelkti moraliniam vaikų auklėji-mui, tačiau tautų bei valstybių likimai yra visai kitos prigimties. Pasaulinė istorinė asme-nybė, beatodairiškai siekdama vieno tikslo, savo veiksmais realizuoja tai, kas savalaikiš-ka jos tautos ar valstybės likimui. Ji gali lengvabūdiškai ignoruoti kitų žmonių šventus interesus. Ji gali „sutrypti kokią nekaltą gėlelę, daug ką sutriuškinti savo kelyje“³. Tačiau vertinti ją, pasak Hegelio, reiktų atsižvelgiant į bendrą momentą, o ne stengiantis išsi-aiškinti jos psichologinius motyvus. Istorikas, bandantis įrodyti, jog Aleksandras Didysis ar Julijus Cezaris vadovavęsi aistromis ir todėl būvę nedorovingi žmonės, pavydžiai sten-giasi nukelti herojus iki savojo ar dar žemesnio moralinio lygmens⁴.

B. Croce, savaip pratešdamas Hegelį, pažymi, jog istorikas, linkęs morališkai teis-ti, tiesiog neturi istorijos jausmo. Istorijos veikėjai priklauso praeičiai, ir jie jau buvo teisiami pagal savo laikmečio kriterijus. Istoriko tikslas kitoks – jis turi įsigilinti į anks-čiau gyvenusių žmonių darbų dvasią ir ją suprasti.

Liberalioji istorikų kryptis, laikanti individą istorinės raidos atskaitos tašku, taip lengvai nepaaukojo moralinės jo erdvės istorijos labui. Kartu su individualizmo tra-dicija stiprėjo ir moralistinė istorija. Anglai XIX šimtmetyje, kaip pažymi istorikai, apie Napoleoną labiausiai norėję žinoti, ar jis buvo geras žmogus. Lordo J. E. E. Acto-no, liberalaus anglų istoriko, manymu, istorijos autoritetą, didingumą ir naudą kaip tik ir nusako jos „moralinio kodekso“ nekintamumas⁵.

Tarp įsitikinimų, jog politinė istorija – tai masinių nusikaltimų istorija, kur didžiausi nusikaltėliai garbinami kaip herojai⁶, ir manymo, jog žmonėmis, apvaizdos atsiūs-tais duoti postūmį istorijos procesui, tegalima žavėtis⁷, atsiveria nuotolis, kurį vargu ar galima įveikti teoriniais argumentais. Tai istoriko pasirinktų vertybinių principų problema. Ant svarstyklių čia atsiduria nežymių žmonių gyvenimo vertė ir romanti-zuotas istorinės didybės įvaizdis. Istoriko santykis su jau laiko nuneštais žmonėmis savaip pratęsia jo santykį su gyvenančiais šalia. Net ir santūresnė, labiau subalan-suota diskusija moralinio vertinimo istoriniame tyrime klausimu menkai pakeičia

¹ Карлсйл Т. Герой и героическое в истории. Санкт-Петербург, 1981, с. 18, 20.

² Hégelis G. *Istorijos filosofija*, V, 1990, p. 94.

³ Ten pat, p. 58.

⁴ Ten pat, p. 58.

⁵ Acton J. E. E. *Selected Writings of Lord Acton: Essays in the Study and Writings of History // Indianapolis*, 1985, Vol. 2, p. 384.

⁶ Popper K. R. *The Open Society and its Enemies*, Princeton, 1950, p. 454.

⁷ Карлсйл Т. Герой и героическое в истории, с. 20.

vertybinį atstumą tarp jo dalyvių. Tai atspindi ir polemika, užsimezgusi tarp E. H. Carro, H. Butterfieldo ir I. Berlino – trijų šiuolaikinių žymių anglių istorikų bei istorijos filosofų. Berlinas knygoje *Istorinė būtinybė (Historical Inevitability)* siekė pagrįsti moralistinės istorijos tradiciją, Butterfieldas knygoje *Istorija ir žmonių santykiai (History and Human Relations)* bei Carras – *Kas yra istorija? (What is History?)* – ją paneigti.

Butterfieldo ir Carro manymu, moraliniai vertinimai yra nesuderinami su mokslinės istorijos intelektualiniu kryptingumu, tačiau šią nuostatą kiekvienas pagrindžia savais argumentais. Carras remiasi prielaida, jog istorikas tiria ne atskirų individų gyvenimą, o institutų raidą, todėl vertinti pagal moralės kriterijus reiktų institutus, bet ne juos sukūrusius individus. Kita vertus, anot Carro, nors istoriko tiriamas objektas ir iškelia moralinio vertinimo problemą, istorikas nėra moralistas. „Gėrio“ ir „blogio“ sąvokos nesančios imanentiškos istorijai. Jų vaidmuo istorijoje panašus į matematikos bei logikos formulių vaidmenį fizikoje. Šios būtinos mąstymo kategorijos neišgauna reikšmės tol, kol neužpildomos konkrečiu turiniu. Procesas, kuriame abstrakčios moralinės kategorijos įgauna specifinį turinį, ir yra, pasak Carro, istorijos procesas. „Rimtas“ istorikas pripažįsta vertybių istorinį sąlygotumą ir neieško objektyvaus istorijos proceso įvertinimo kriterijaus už jo ribų. Bandymas surasti neistorinį kriterijų (dieviškąjį autoritetą ar nekintantį žmogaus protą) istorijos procesui vertinti, anot Carro, prieštarauja pačiai istorijos esmei. Istorija – tai judėjimas. Judėjimas nusakomas lyginant. Tačiau istorikas lygina istorijos reiškinius ne su absoliučiais „gėrio“ ir „blogio“ kriterijais, o vieną su kitu. Todėl šias sąvokas istorijoje pakeičią lyginamieji vertinimai – „progresas“ bei „regresas“. Abstraktūs vertybiniai istorijos kriterijai, Carro nuomone, yra tokia pat iliuzija, kaip ir abstraktus individas. Jų turinys kinta skirtingomis laiko ir erdvės sąlygomis. Kiekviena žmonių grupė supranta jas savaip⁸.

Be to, Carro manymu, „rimtas“ istorikas supranta, jog kančia istorijoje neišvengiama. Pralaimėjusieji kenčia. Manymas, jog pasaulio harmonija neatperka nekalto kūdikio ašaros, tėra, anot jo, herojiška klaida. Žmogus gimsta visuomenėje ir istorijoje – jis neturi kito pasirinkimo. Istorikas nežino, kaip išspręsti kančios problemą lygiai taip pat, kaip ir teologas⁹. Todėl vertinti istorijos įvykius jis gali mažesnio blogio ir didesnio gėrio kriterijumi. Carras pripažįsta, jog sunku apskaičiuoti vienu žmonių didesnį gėrį kitų kančios sąskaita, tačiau geriau, jo manymu, tegul kai kurie žmonės būna laimingi, negu nebus laimingas niekas. Tezės, kad kai kurių žmonių gėris pateisina kitų žmonių kančias, laikosi, anot jo, visos vyriausybės (ir konservatyvios, ir radikalios). Tiesiog kiekvienas istorijos periodas turi savo laimėjimų ir savų kančių. „Rimti“ istorikai, pasak jo, netvirtina, jog geriau būtų buvę sustabdžius Didžiosios Britanijos industrializaciją, todėl, kad ji sukėlusį daug žmonių kančių. Lygiai kaip kolektyvizacija Rusijoje, nors ir buvo brutali, tačiau būtina industrializacijos priemonė. Anot Carro, nepaisant to, kad istorikas, tokiu aspektu tyrinėjantis Rusijos kolektyvizaciją, susilauks priekaištų dėl cinizmo ir blogio pateisinimo. Norėdamas išlikti istorijos tyrimo logikos rėmuose, jis turi vertinti ją kaip neišvengiamą¹⁰.

⁸ Carr. E. H. *What is History?* New York, 1962, p. 108.

⁹ Ten pat, p. 102, 105.

¹⁰ Ten pat, p. 104.

Carro piešiamas istorijos proceso įvaizdis primena laivą, besiiriantį audringoje jūroje neapčiuopiamo tikslo – progreso – link. Jei laivas apsunksta, silpnieji išmėtami, jei nepatogiai pasvyra – bangos nubloškiami. Istorikas palydi juos blaiviu žvilgsniu tardamas – tai buvo neišvengiama. Jis giliau už kitus išvelgia laivo judėjimo pobūdį, todėl neapgailestauja ir nesipiktina. „Rimtas“ istorikas supranta, jog niekas nesirenka, ar sėsti į laivą, lygiai kaip niekas negali pakeisti ir judėjimo krypties. Carras nekelia klausimo, jog vertybiškai prasminga būtų apsaugoti silpnuosius ar bandyti bendromis pastangomis išplaukti į ramesnius vandenis. Tuo jis savaip pritaria amerikiečių filosofui A. Lovejoy'ui, teigusiam, jog istorikas nėra socialinis reformatorius. Ir, kita vertus, solidarizuojasi su Hegeliu, maniusiu, jog „pasaulio istorija nėra laimės arena“¹¹. Iš tiesų, remiantis prielaida, jog vienintelis nekontingentiškas dalykas istorijoje – tik pats jos kitimas ir neieškant jokių kitų atskaitos taškų, išskyrus ją pačią, moralinio vertinimo problema ištirpsta moraliniame realyvizme. Istorija pati keičia moralinių vertybių turinį, todėl jų teismas jai nebaisus.

Carras siekia apsaugoti istoriką nuo moralinių vertinimų, neigdamas jo atsakomybę ir teigdamas jo moralinės savirefleksijos neprivalomybę, tuo tarpu Butterfieldas – atvirkščiai. Jis oponuoja moralistinę istoriją ne todėl, kad pritarėtų beaistrio istorijos tyrinėtojo įvaizdžiui. Tiesiog jis išvelgia moralistinio patoso nevienaprasmiškumą. Krikščionišku žvilgsniu vertinant, moralistinis patosas, t. y. idėja, jog kuris nors žmogus yra pranašesnis už kitus ir gali teisti, įgauna puikybės nuodėmės statusą. Istorikas, anot Butterfieldo, lygiai taip pat neturi galios morališkai teisti kitų, kaip ir neturi pagrindo manyti, jog yra pranašesnis už tuos, apie kuriuos rašo, geriau už juos pajėgia atskirti gerį nuo blogio. Taip jis bando sulaukyti istoriką nuo Dievo – teisėjo įgaliojimų sau priskyrimo. Istorikas pagrįstai gali vadovautis tik tokiu, pasak Butterfieldo, principu: „visi žmonės yra nusidėjėliai ir aš esu didžiausias iš jų“¹². Istorikas privalo jaustis atsakingu už savo elgesį artimiausioje ateityje, tačiau jau įvykę kitų žmonių poelgiai nebesugrąžinami ir nebesustabdomi. Moralinis pasipiktinimas žaloja tą, kuris piktinasi, ir nepatobulina to žmogaus, kurio piktinamasi. Todėl moraliniai vertinimai istorijoje ar politikoje nepaliečia pačios moralės esmės. Moralinis vertinimas visada susijęs su atsakomybės problema. Tačiau susiduriame tik su savuoju atsakomybės pajautimu. Kitų žmonių atsakomybės išgyvenimas, Butterfieldo manymu, neprieinamas stebėtojo žvilgsniui. Todėl vertinti pagrįstai tegalime savąjį elgesį¹³.

Galima prieštarauti Butterfieldui nurodant, jog žmonijos piktadarių poelgiai taip ir liks nepasmerkti. Krikščioniškoji Butterfieldo nuostata tokio pavojaus neįžvelgia. Kitų kaltės gali palaukti iki Paskutiniojo teismo dienos. Juo labiau, kad istoriko vertinimai visada riboti ir netikri – istorikas remiasi paviršutiniškesnėmis žmonių elgesio apraiškomis. Dažniausiai jis vertina estetinę žmonių gyvenimo pusę – jų žavesį, drąsą ar taktą. Istorikas nepajėgus suprasti vidinių istorinių veikėjų motyvų – nei „poeto įkvėpimo, nei religinio veikėjo pasišventimo“¹⁴. Jis pasikliauna tik bendra žmo-

¹¹ 2-oji poz., p. 52.

¹² Butterfield H. *Moral Judgments in History // The Philosophy of History in Our Time* / ed. by H. Meyer-Hoff. New York, 1959, p. 234.

¹³ Ten pat, p. 234.

¹⁴ Ten pat, p. 239.

gaus prigimties nuojauta, specialiai jos nestudijuoja. Įsijautęs jis gali manyti, jog supranta kitų interpretatorių nesuprasto žmogaus sielą. Tačiau ir šių žinių, Butterfieldo nuomone, yra per maža moraliniam vertinimui. Istorikas nemato žmogaus prigimties taip, kaip ją mato Dievas¹⁵.

Kodėl vis dėlto istorikai skelbia moralinius nuosprendžius? Todėl, kad jie, anot Butterfieldo, taip išreiškia savo iracionalią pagiežą. Be to, taip jie paverčia istoriją politinės kovos priemone. Karo ir revoliucijos metu moraliniai argumentai įgauna dvigubą jėgą, „politinio šūvio“ svorį. Istorijos mokslas, prisiėmęs moralinio teisėjo vaidmenį, gali sužadinti neregėtą iracionalios neapykantos ir atsiteisimo aistros protrūkį. Kai moralė tampa istorinį pasakojimą schematizuojančia struktūra, istorijos drama įgauna gerųjų žmonių kovos prieš bloguosius žmones pobūdį. Istorija keičia spalvas nepriklausomai nuo to, iš kurios pusės į ją žiūri vertintojai. Vienam istorikui absoliučiai vertinga tampa tik katalikiška, rojalistinė, kapitalistinė ar aristokratinė istorijos eiga, kitam – tik protestantiška, parlamentinė, liberali ar socialistinė. Tačiau, Butterfieldo teigimu, istorikas turi galimybę surasti gilesnę tiesą. Nereikia pastangų kitaip galvojančius įvardyti kvailiais. Kitą pusę supratęs ir užjautęs istorikas pagilintų žmogiškųjų problemų supratimo erdvę. Be to, jis turi galimybę rašyti „techniškąją“ istoriją – aprašyti konkrečius istorinių nusikaltimų atvejus, tuo pasmerkdamas žmogžudystę kaip tokią. Tų, kurių nesukrės šių faktų aprašymas, nepalies ir istoriko moraliniai vertinimai¹⁶. Butterfieldui ne tiek svarbus yra svetimų kalčių suskirstymas rangais, kiek svarbi pati istoriko laikysena amžinybės aki-vaizdoje. Taigi Butterfieldas, skirtingai negu Carras, istorijos atskaitos taško ieško už istorijos ribų – žmogaus ir Dievo santykiyje. Ar galima tvirtinti, jog Carro priimta istorijos kitimo savipakankamumo prielaida yra labiau racionaliai pagrįsta negu krikščioniškosios istorijos nuostata? Galbūt tik transcendentinį absoliutą – Dievą – pakeičia imanentinis absoliutas – Istorija. Pirmasis reikalauja iš ją išpažįstančių įtemptos moralinės savirefleksijos, tuo tarpu antrasis atpalaiduoja nuo tokių skrupulų – jis viską pateisina ir paaiškina savimi.

Sugebančios viską pateisinti istorijos sampratą ir oponuoja Berlinas. Jo manymu, Vakarų pasaulio žmogui kaip tik ir būdinga tai, kad moralines problemas jis siekia išsklaidyti pažinimu. Praeitį jis nori paaiškinti, paaiškinęs – suprasti, o supratęs – pateisinti. Pažinimas atpalaiduoja nuo moralinės pasirinkimo naštos. Atleidžiame kitiems tai, ko jie negalėjo išvengti, ir kartu atleidžiame sau. Būna istorijos tarpsnių, kai susiduria nesuderinami idealai, ir tada moralinio apsisprendimo būtinybė tampa ypač kankinanti. Tada ypač lengva, anot Berlino, nusiraminti, perkėlus istorinę atsakomybę mūsų elgesį kontroliuojančioms beasmenėms istorijos jėgoms. Jei istorijos tikrieji subjektai – istorijos dėsniai, civilizacijos, valstybės, klasės, nacijos, rasės, bažnyčios, tradicijos, etc. – beprotiška reikalauti iš savęs atsakomybės už savo veiklą. Belieka suprasti jų kalbą, pažinti tikrųjų istorijos jėgų raidą. Pažinimas išlaisvina nuo laisvės ir nepriklausomybės jausmo, nuo tikėjimo laisva veiksmų pasirinkimo galimybe. Vietoj to pasijuntame dalyvaują sutvarkytoje sistemoje, tampame „kareiviais armijoje“, mūsų nebekankina vienatvės ir kaltės jausmas. Armija žygiuoja, tikslai

¹⁵ Ten pat, p. 240.

¹⁶ Ten pat, p. 244.

žinomi, abejonės nuramina autoritetas¹⁷. Pagal tokią logiką, pasak Berlino, bet koks kaltės, neteisybės ar bjaurumo jausmas kyla tik dėl vaizduotės ir žinių stokos. Tai tik nepajėgumas išvelgti modelį, kuris nulemia istorijos raidą. Skirtingi mąstytojai kūrė skirtingus modelius, tačiau juos jungė, Berlino teigimu, vienas principas – „pažink, ir tu neprazūsi“. Individuali atsakomybė taip tampa iliuzija – tik viena, Hegelio žodžiais tariant, pasaulinio „proto klastos“ apraiškų¹⁸.

Butterfieldo argumentai, sulaikantys nuo moralinio vertinimo, irgi, anot Berlino, apeliuoja į pažinimą – šiuo atveju nepakankamą kito žmogaus pažinimo galimybę, ir vėl panaikina atsakomybės problemą. Čia Berlinas tiesiog apėjo skirtingus sekuliarizuotos sąmonės ir krikščioniškosios sąmonės atsakomybės sampratos niuansus. Krikščioniškoji atsakomybės pajauta kildina save iš žmogaus bei Dievo santykio įtampos, atskaitos taškas jai yra amžinybė. Švietėjiškas moralistas savosios atsakomybės šaltiniu laiko jo prote glūdinčią galią kurti moralinį dėsni. Žmogaus racionalumo pajėga tampa pirmine tiek transcendencijos, tiek ir istorijos atžvilgiu. Todėl jis gali vertinti istorijos chaosą ne jos pačios, o atsakingo proto kriterijais. Butterfieldo nuostata tokia, kad iracionalioji žmogaus prigimtis visada slepia savyje didelį nuodėmės ir silpnumo pavojų. Tačiau kovojame tik su savąja nuodėme, kito silpnumą suprantame. Berlino suprasta atsakomybė – tai atsakomybė prieš žmogui imanentiškas jo proto galias. Berlinas sutinka su Butterfieldo tvirtinimu, jog negali egzistuoti aukščiausias, su jokia specifine nuostata nesusijęs kriterijus, pagal kurį būtų galima palyginti visas skirtingas vertybių skales. Tačiau tai pripažinus, jo manymu, reikia pripažinti ir moralistinės istorijos teisę turėti savąją tradiciją. Nereikėtų kaltinti istorikų už moralizmą ir tendencingumą jau vien dėl to, kad, pasak Berlino, jų ontologinė situacija nulemia jų vertybines nuostatas. Kadangi, anot Butterfieldo, nė vienas kriterijus negali būti pavadintas objektyvesniu už kitą, tai, Berlino manymu, jo griežtas antimoralizmas išsipainioja į *reductio ad absurdum* paradoksą¹⁹.

Moraliniai vertinimai, anot Berlino, prarastų prasmę, jeigu deterministinė hipotezė pasitvirtintų. Jei visi įvykiai būtų tik priežastinės įvykių grandinės momentai, spręsti apie kurio nors veikėjo atsakomybę būtų nepagrįsta. Tačiau tokia hipotezė, jo manymu, neatsispindi mūsų kalboje. Mūsų sveikas protas nuolatos remiasi alternatyvinių galimybių palyginimais. Mūsų kalbai imanentiški tokie išsireiškimai: „kodėl tu padarei šią baisią klaidą“, „nejaugi valstybės vadovas yra visiškai kvailas?“ Istorijos jausmas, pasak Berlino, tereiškia, jog istorikas yra pajėgus palyginti tai, kas įvyko, su tuo, kas galėjo (ar galės) įvykti, ir atskirti nuo to, ko negalėjo būti²⁰. Nesiremiant žmogiškųjų galimybių realumo prielaida, visi ginčai apie kurios nors politikos pasekmes būtų tokie pat beprasmingi, kaip ir moralinės atsakomybės priskyrimas planetų sistemos judėjimui. Tačiau istorikai rimtai nesiremia determinizmu. Apskritai, kaip pastebėjo Berlinas, sunku įsivaizduoti,

¹⁷ Berlin I. *Historical Inevitability // The Philosophy of History in Our Time* / ed. by H. Meyer-Hoff. New York, 1959, p. 258.

¹⁸ Ten pat, p. 260–261.

¹⁹ Ten pat, p. 266.

²⁰ Ten pat, p. 250.

koks būtų pasaulio vaizdas, jei žmonės rimtai tikėtų deterministine hipoteze. Moralinės kategorijos taip persmelkę viską, ką galvoja ir jaučia žmogus, kad įsivaizduoti pasaulį be jų tolygu manyti, jog gyvenime pasaulyje, kuriame nebeegzistuoja erdvė, laikas ir skaičius.

Tačiau kokia prasmė, anot Berlino, neigti moralinių vertinimų pagrįstumą istoriniame tyrime, jei kasdieniame gyvenime jie neišvengiami. Kasdieniame gyvenime mes nesijaučiame saką kažką abejotina, kai giriame Pasterą kaip žmonijos geradarį, o Hitlerį – kaip piktadarį. Ir istorikas, išsakydamas savo priekaištus, pavyzdžiui, Cromwellio politikai, tik nurodo, jog jis nėra palankiai nusiteikęs to asmens atžvilgiu, jog jo paties moraliniai ir intelektualiniai idealai kitokie²¹. Juo labiau, kad bendroji istorija (socialinė ir politinė) neturi nei specialios savo logikos, nei mokslo kalbos tradicijos. Ji praeitį nušviečia ir paaiškina sveiko proto logika ir kasdienine kalba. Jei sąmoningai pašalintume iš kasdienės kalbos vertybinius sprendimus, kalba išsikreiptų. Tas pats nutiktų ir su istoriniu aprašymu²². Todėl bandymas išstumti moralinius vertinimus iš istorinio diskurso tėra, pasak Berlino, gamtamokslinio mąstymo taikymo humanitarinei erdvei apraiška.

Istorikai dažnai jautriai gina istorinio pažinimo autonomiją, jo nepalyginamumą su gamtos procesų tyrimu. Todėl toks Berlino priekaištas antimoralistinei mokyklai yra gana griežtas ir savaip teisingas. Tačiau Butterfieldo koncepcijos atžvilgiu – ne visai pagrįstas. Tiesiog išsiskyrė jo ir Butterfieldo pamatinės sampratos žmogaus egzistencijos atramos taškų klausimu. Vieno apsisprendimas – suprasti, kito – vertinti kyla ne iš teorinių, o iš vertybinių nuostatų, kurių nepajėgė subendravardikinti ar nors suartinti net pakankamai pagarbi jų diskusija.

Kaip surasti kriterijus, kuri iš šių nuostatų yra pagrįstesnė? Moralinio teisėjo laikysena tarsi išreiškia mummyse glūdintį teisingumo, amžinų moralinių vertybių ilgęsi. Tačiau, antra vertus, galbūt jų implikuojama moralinė panieka tėra užslėpto mūsų destruktivumo išraiška. Juk, kaip pastebi E. Frommas, „niekinantysis asmuo patiria dvigubą pasitenkinimą, išliedamas neapykantą bei laikydamas kitą žemesniu“, o tai susiję su savo pranašumo ir teisingumo jausmu²³. Jeigu atsakymas būtų paprastas – išsispręstų viena painiausių žmogaus problemų. Gal iš tiesų verta palaukti Paskutinio teismo dienos. Tik paprastai tam neužtenka stiprybės.

²¹ Ten pat, p. 268.

²² Ten pat, p. 270.

²³ Fromas E. Moralinės žmogaus galios // *Gėrio kontūrai*. V., 1988, p. 337.

Isaiah Berlinas Istorijos neišvengiamybė

Determinizmas istorikams nėra rimta problema.

Nors ir neįsivaizduojama, kad deterministinė hipotezė galėtų virsti žmogaus veiklos teorija, bet kai kurios jos formos atliko įspūdingą, nors ir ribotą, vaidmenį keičiant mūsų požiūrį į žmogaus atsakomybę. Ši bendra hipotezė nėra reikšminga istorijos studijoms, tačiau tai neturėtų apakinti mūsų vertinant jos svarbą, koreguojant neišmanymą, prietarus, dogmatizmą ir fantazijas tų asmenų, kurie imasi vertinti kitų žmonių elgesį. Ir iš tiesų labai puiku, kad visuomenės mokslininkai mums primena, jog žmogaus pasirinkimo galimybės yra apribotos daug labiau, nei mes buvome linkę manyti; kad mūsų turimi duomenys rodo, jog daugelis dalykų, kurie anksčiau buvo laikyti pavaldūs atskiram individui, tokie nėra; kad žmogus priklauso nuo gamtos labiau, negu kartais manyta, o dauguma žmogaus veiksmų priklauso nuo paveldimumo, fizinės ir socialinės aplinkos ypatumų, išsilavinimo, biologijos dėsnių ar fizinių savybių, visų šių faktorių tarpusavio sąveikos ir jų sąveikos su žymiai neapibrėžtesniais faktoriais, kurie apytiksliai vadinami psichologinėmis ypatybėmis; ir kad iš tos sąveikos kylantys mąstymo, jausmų ir išraiškos įpročiai gali būti klasifikuojami ir paverčiami įvairių hipotezių ir sistemingų prognozių objektais, panašiai kaip materialų objektų elgesys. O tai, žinoma, keičia mūsų sampratą apie laisvės ir atsakomybės ribas. Jeigu mums sakoma, kad duotu atveju vagystė buvo įvykdyta dėl kleptomanijos, mes sakome, kad tinkamiausia priemonė būtų ne bausmė, bet gydymas nuo ligos; ir panašiai, jei pragaištingas veiksmas ar ydingas charakteris aiškinami specifinėmis psichologinėmis ar socialinėmis priežastimis, ir jei tos priežastys atrodo įtikinamos, mes nusprendžiame, kad veikiantysis nėra atsakingas už savo veiksmus, ir todėl jam labiau reikia gydymo, o ne bausmės. Labai naudinga tai, kad primenama apie sferas, kurioje mes skelbiamės esą laisvi, siaurumą; o kai kurie netgi galėtų pareikšti, kad toks žinojimas vis auga, o sfera – siaurėja. Ribos tarp laisvės ir priežastinių dėsnių nustatymas – labai svarbi praktinė problema: jos supratimas yra galingas ir būtinas priešnuodis nežinojimui ir irracionalumui įveikti, be to, pasiūlo mums naujus aiškinimo tipus – istorinį, psichologinį, sociologinį, biologinį, kurių trūko ankstesnėms kartoms. Tai, ko mes negalime pakeisti arba galime pakeisti mažiau negu manėme, vargu ar gali būti panaudota kaip įkaltis už arba prieš mus, kaip laisvus moralinius veikėjus. Tai gali skatinti jausti pasididžiavimą, gėdą, gailėstį, susidomėjimą, bet ne sąžinės graužimą; tuo galima žavėtis, pavydėti, apgailėstauti, džiaugtis, bijoti, stebėtis, bet ne girti ar smerkti. Mūsų polinkis piktintis tuomet yra pažabojamas, mes liaujamės teisę. „*Je ne propose rien, je ne suppose rien, je n'impose rien... J'expose,*“ [pranc. „Nieko nesūliau, nieko nemanau, nieko nepriverčiu... Aš išdėstau“] yra išdidus posakis, o toks *išdėstymas* reiškia, kad visi reiškiniai traktuojami kaip natūralūs fenomenai, kaip mokslinė medžiaga, iš kurios pašalinami visi moraliniai sprendimai. Istorikai, besilaikantys tokių įsitikinimų, stengiasi išvengti bet kokių asmeniškų, o labiausiai – moralinių sprendimų ir istorijoje yra linkę pabrėžti neasmeninių faktorių viešpatavimą, fizinės gyvenamosios terpės svarbą, geografinių, psichologinių ir socialinių

faktorių, kurie, bet koku atveju, nėra sukurti žmonių ir dažnai jiems yra nepavaldūs, galią. Tai tramdo mūsų pasipūtimą ir skatina nuolankumą, nes priverčia pripažinti, kad, viena vertus, mūsų pačių požiūris ir vertybių sistema nėra nei amžina, nei visuotinai pripažįstama; kita vertus, pernelyg savimi pasitikinčios ir savimi pasitenkinančios praeities istorikų ir visuomenių, kuriose jie veikė, moralinės klasifikacijos sistemos akivaizdžiai buvo sąlygotos ypatingų istorinių sąlygų, neišmanymo ar tuštybės formų, o gal tam tikrų pačių istorikų temperamento bruožų, arba nesuskaičiuojamos daugybės kitų priežasčių bei aplinkybių, kurios, žvelgiant iš mūsų požiūrio taško, mums atrodo priklausiančios savo laikui ir vietai ir kurios sąlygojo interpretacijas, šiandien atrodančias ypatingomis, neadekvačiomis ir kartais netgi juokingomis vertinant mūsų tikslumo ir objektyvumo standartais. Ir kas dar svarbiau, toks požiūrio taškas priverčia abejoti visomis pastangomis nubrėžti galutinę liniją tarp individo laisvo pasirinkimo ir jo biologinio bei psichologinio sąlygotumo; tai padaroma į dienos šviesą iškeliant didžiausias klaidas tų, kurie bandė išspręsti vieną ar kitą problemą praeityje ir labai smarkiai apsiriko dėl dalykų, kurie mums visiškai aiškiai atrodo priklausantys nuo jų (nekintamos) aplinkos ar charakterio bei interesų. Todėl mes imame klausti, ar to paties negalima pasakyti ir apie mus ir mūsų pačių istorinius sprendimus? Taigi darant prielaidą, kad kiekviena karta yra „subjektyviai“ sąlygojama tik jai būdingų ir bendrų psichologinių ypatumų, skatinama apsvastyti, ar ne geriau būtų vengti bet kokių moralinių vertinimų, bet kokių atsakomybės aiškinimų, ar ne saugiau būtų apsiriboti neasmeniškais terminais, ir palikti iš viso nepasakyta tai, kas jais negali būti išreikšta? Nejaugi mes nieko nepasimokėme iš netoleruotino moralinio dogmatizmo ir mechanistinių klasifikacijų, būdingų istorikams, moralistams ir politikams, kurių pažiūros dabar yra tokios pasenusios, atgyvenusios ir pagrįstai diskredituotos? Ir iš tiesų, kas mes esame tokie, kad galėtume šitaip puikuotis savo asmeninėmis nuomonėmis, suteikti tokią svarbą tam, kas tėra mūsų pačių efemeriško pasaulėvaizdžio simptomai? Bet koku atveju, kokią teisę turime mes teisti kitus, jei jų moralės kodeksai yra tokie pat specifinių istorinių aplinkybių produktai, kaip ir mūsų? Ar ne geriau faktus pateikti, aprašyti ir išanalizuoti, o po to atsitraukti, leidžiant jiems „kalbėti už save“, susilaikant nuo nepakenčiamos drąsos „rašyti pažymius“, skelbti teisingumą, atskirinėti pelus nuo grūdų remiantis savo asmeniniais kriterijais, tarsi šie būtų universalūs, o ne, kaip yra iš tikrųjų, ne daugiau ir ne mažiau vertingi nei kitų žmonių, turinčių kitus interesus ir gyvenančių kitomis sąlygomis, kriterijai?

Jei prisimenate, patarimas šiek tiek skeptiškai žiūrėti į savo vertinimo galią, o ypač saugotis ir nesuteikti pernelyg didelio autoriteto savo moraliniams jausmams pasiekia mus iš dviejų šaltinių: iš tų, kurie mano, kad mes žinome per daug, ir tų, kurie mano, kad žinome per mažai. Pirmieji sako, kad dabar mes žinome, kas esame, o mūsų moraliniai ir intelektualiniai kriterijai yra tokie, kokie yra, dėl besikeičiančios istorinės situacijos. Leiskite dar kartą priminti jų skirtumus. Kai kurie iš jų yra įsitikinę, kad gamtos mokslai galų gale išspręs visas problemas, todėl mūsų elgesį aiškina natūraliomis priežastimis. Kiti, besilaikantys šiek tiek labiau metafiziškos pasaulio interpretacijos, aiškina ją šnekomis apie nematomas jėgas ir įtakas – tautas, rases, kultūras; kalba apie amžiaus dvasią, atvirą ir slaptą „Klasikinės dvasios veikimą“, apie „Renesansą“, „Viduramžių galvosena“, „Prancūzų revoliuciją“ ar „Dvidešimtą amžių“

kaip objektyvios esybės, kurios tuo pat metu yra ir šablonai, ir realybė, o jų elementai ir išraiškos – žmonės bei institucijos – turi elgtis besiremdami jų „struktūra“ ir „tikslais“. Dar kiti kalba apie kažkokį teleologinį eiliškumą ar hierarchiją, kur kiekvienas žmogus, šalis, institucija, kultūra, amžius atlieka savo vaidmenį kažkokioje kosminėje dramoje ir yra tokie, kokie yra, dėl vaidmens, kurį jiems skyrė Pats dieviškasis dramaturgas. Iš čia jau netoli iki požiūrio, kad Istorija yra protingesnė už mus, o jos tikslai – mums nesuprantami; kad mes esame tik kažkokios didžiulės, visa apimančios amžino žmonijos progreso arba Germanų dvasios, arba Proletariato, arba Pokrikščioniškosios civilizacijos, arba Faustiško žmogaus, arba Aiškios lemties, arba Amerikos amžiaus, arba kokio nors kito mito ar abstrakcijos schemos priemonės (vertingos ar nevertingos), įrankiai, manifestacijos. Viską žinoti, vadinasi, viską suprasti; vadinasi, žinoti, kodėl dalykai yra ir turi būti tokie, kokie yra; todėl, kuo daugiau mes žinome, tuo keistesni mums turi atrodyti tie, kurie mano, kad viskas turėtų būti kitaip, ir pasiduoda irracionaliai pagundai girti ir smerkti. Antai posakis „*Tout comprendre, c`est tout pardonner*“ [pranc. „Viską suprasti, vadinasi, viską atleisti“] paverčiamas paprasčiausiu truizmu. Pasistengiama, kad visos moralinės cenzūros formos – kaltinantis istorikų, žurnalistų, politikų pirštas, taip pat asmens sąžinės agonijos – kiek tik įmanoma būtų aiškinamos kaip įmantrios primityvių tabu versijos arba psichologinė įtampa bei konfliktai, atsirandantys kaip moralinis sąmoningumas, kaip dar viena bausmė, išauganti ir besipelnanti iš to nežinojimo, kuris vienintelis generuoja tikėjimą laisva valia ir nieko nesąlygotu pasirinkimu, ir kuris yra pasmerktas išnykti augančioje mokslinio pažinimo šviesoje. Arba vėl, mes sužinome, kad sociologinės, istorinės arba antropologinės metafizikos šalininkai yra linkę interpretuoti pašaukimo ir pasišventimo jausmą, pareigos balsą ir visas kitas vidinės prievartos formas kaip apraiškas „didžiulių nuasmenintų jėgų“, kurios kontroliuoja kiekvieno individo sąmoningą gyvenimą ir kurios savo nesuprantamų tikslų vedamos kalba „mumyse“, „per mus“ ir „mums“. Taigi išgirsti tiesiog reiškia paklusti – būti traukiamam tikslo, mūsų „tikrojo“ aš ar jo „natūralios“ bei „protinės“ raidos tikslo – tam, kam mes esame pašaukti, nes priklausome tam tikrai klasei, tautai, rasei, bažnyčiai, visuomenei padėčiai, tradicijai, epochai ir turime savitą charakterį. Paaiškinimas, o tam tikra prasme ir atsakomybės už visus žmogiškuosius veiksmus našta yra perkeliama (kartais su vos slepiamu palengvėjimu) ant platesnių pečių – tų galingų nuasmenintų jėgų (institucijų ar istorijos srovių) pečių – kurie yra geriau pritaikyti išlaikyti tokį svorį negu ta silpna, mąstanti nendré: žmogus, sutvėrimas, kuris su nelabai jo fiziniam ir moraliniam trapumui derančia didybe pernelyg jau dažnai sako esąs atsakingas už Gamtos ar Dvasios veikimą; ir, pertvinkęs savo reikšmingumo, jog sumanė, troško ir įgyvendino įvairias veiklos strategijas, už kurias nei jis pats, nei kiti negali būti atsakingi, giria ir kaltina, garbina ir kankina, žudo ir daro nemirtingus tokius pat sutvėrimus kaip ir jis pats; tarsi musės susirinkę iškilmingai teistų viena kitą už saulės sukimąsi ar sezonų kaitą, lemiančią jų gyvenimą. Tačiau tik išsivadavę iš asmeninių pastangų pojūčio mes įgyسیم tinkamą „fizinę“ ar „metafizinę“ įžvalgą apie „neišvengiamą“ ir „negailestingą“ vaidmenį, kurį kosminiame procese atlieka kiekvienas gyvas ar negyvas objektas. Automatiškai išnyks kaltės ir nuodėmės jausmas, aštrūs apgailestavimo ir savęs smerkimo skausmai; kai mes pradėsime suprasti, kad esa-

me didesnio „organiško vienio“ elementai, arba kitaip – galūnės, atspindžiai, emanacijos, baigtinės išraiškos, išnyks įtampa, nepasisekimo baimė, nusivylimas; dings laisvės ir nepriklausomybės pojūtis, tikėjimas sritimi, kurioje, kad ir kaip ji būtų apribota, mes galime pasirinkti, kaip veikti pagal savo norą; vietoj viso to mums bus suteikta narystė tvarkingoje sistemoje, kurioje kiekvienas jaučiasi turįs išskirtinę, pašvęstą jam vienam vietą. Mes esame kariai armijoje, ir niekas daugiau nebekenčia vienatvės skausmų ir nuobaudų; ši armija yra išėjusi į žygį, ir tikslai jau nurodyti, o ne mūsų pasirinkti; abejones numalšina autoritetas. Žinojimo augimas atpalaiduoja nuo moralinės naštos, nes jeigu greta mūsų veikia tokios jėgos, būtų labai neišmintinga imtis atsakomybės už jų veiklą ar kaltinti save už nesėkmes. Tokiu būdu prigimtinė nuodėmė perkeliama į nuasmenintą plotmę, o į veiksmus, kurie iki tol buvo laikyti nedorais ir nepateisinamais, imama žiūrėti šiek tiek „objektyviau“, t. y. platesniame kontekste – kaip į dalį istorijos proceso, kuris yra atsakingas už turimos vertybių sistemos sukūrimą, tačiau negali būti vertinamas iš jos pozicijų; ir žvelgiant iš šių naujų pozicijų tie veiksmai daugiau nebeatrodo nedori, o atvirkščiai – teisingi ir geri, nes yra nulemti. Tokia doktrina glūdi tiek šerdyje mokslinių pastangų paaiškinti moralinius sentimentus kaip psichologinius ar sociologinius likučius ar kažką panašaus, tiek šerdyje metafizinio požiūrio, kad viskas, kas yra, „iš tikrųjų“ yra, – yra gerai. Suprasti viską – tai pamatyti, kad niekas negali būti kitaip negu yra; kad visi kaltinimai, pasipiktinimas, protestai tėra skundimasis tuo, kas atrodo esą prieštaringa, tais elementais, kurie atrodo niekaip nedera, tuo, kad nėra intelektualiai ar dvasiškai patenkinamo modelio. Tačiau tai visada liudija tik paties stebėtojo nesėkmę, jo aklumą ir tamsumą; tai niekada negali tapti objektyviu realybės vertinimu, nes iš tikrųjų viskas būtinai dera, nieko nėra nereikalingo, ir nieko netrūksta, kiekvieno ingrediento buvimas ten, kur jis yra, „pateisinamas“ transcendentinio vienio poreikių; o bet koks kaltės, neteisingumo, pasibjaurėjimo jausmas, bet koks pasipriešinimas ar smerkimas tik rodo įžvalgumo trūkumą, nesupratimą, individualų nukrypimą nuo normos... Iš esmės tai yra moralė, propaguota Spinozos, Godwino, Marxo ir Engelso, istoricistų, prūsų istorikų nacionalistų, Spenglerio ir daugelio kitų mąstytojų, kurie tikėjo, kad jie mato struktūrą, kurios nematė kiti, ar bent jau matė ne taip ryškai, ir kad ši vizija gali išgelbėti žmoniją. Žinok, ir tu nepražūsi. Mąstytojų nuomonės apie tai, ką mes turėtume žinoti, skiriasi, panašiai kaip skiriasi ir jų požiūriai į daiktų prigimtį. Pažink visatos dėsnius, tiek gyvosios, tiek negyvosios gamtos, arba augimo ir evoliucijos principus, civilizacijų iškilimo ir žlugimo principus, arba tikslą, į kurį krypsta visa kūrinija, arba idėjų pakopas, arba ką nors dar mažiau apčiuopiama. Žinok, o tai reiškia – identifiukuokis su tuo, realizuok savo vienumą su tuo; nes kad ir kaip besistengtum, negali pabėgti nuo įstatymų, kuriems esi pavaldus, kad ir kokie jie būtų – „mechanistiniai“, „vitalistiniai“, priešastiniai, tiksliniai, primesti, transcendentiniai ar imanentiniai, ar nesuskaičiuojama daugybė neapčiuopiamų gijų, kurios susaisto su praeitimi – su tavo žeme ir mirusiaisiais, kaip skelbė Barres; su aplinka, rase ir momentu, kaip tvirtino Teine’as; su didžiąja Burke’o gyvųjų ir mirusiųjų bendruomene, kuri padarė tave tuo, kas esi; taigi tiesa, kuria tu tiki, vertybės, kuriomis remdamasis tu sprendi, viskas – nuo esmingiausių principų iki nereikšmingiausių kaprizų – yra neatskiriama istorinio kontinuumo, kuriame tu gyveni, dalis. Tradicijos ar kraujas, ar klasė, ar žmogiškoji

prigimtis, ar pažanga, ar žmonija; *Zeitgeist* (laiko dvasia) ar socialinė struktūra, ar istorijos dėsniai, ar tikrieji gyvenimo tikslai; žinok juos – būk „ištikimas“ jiems – ir būsi laisvas¹. Nuo Platono iki Lukrecijaus, nuo gnostikų iki Leibnizo, nuo Tomo Akviniečio iki Lenino ar Freudo, kovos šūkis iš esmės buvo vienodas; pažinimo objektas, atradimų metodai dažnai buvo smarkiai kritikuojami, tačiau visoms šioms doktrinoms, kuriuos yra didelė Vakarų civilizacijos dalis, būdinga nuostata, kad realybė gali būti visiškai pažinta, ir tik žinojimas išlaisvina, o absoliutus žinojimas išlaisvina absoliučiai². Paaikškinti reiškia suprasti, o suprasti reiškia pateisinti. Individualios atsakomybės sąvoka yra apgaulė; kuo labiau mes nutolstame nuo visažinystės, tuo stipriau suvokiame savo atsakomybę, šį baimės ir tamsumo padarinį, kuris apgyvendina nežinomybę siaubingais prasimanymais. Asmens laisvė yra kilnus ir visuomenei naudingas prasimanymas, kadangi be jo visuomenė galėjo subyrėti; tai būtina apgaulė – vienas geriausių „proto klastos“, o gal istorijos, ar kokios kitos kosminės jėgos, kurią mes kviečiami garbinti, įrankių. Tačiau, kad ir kokia kilni, metafiziškai pateisinta, istoriškai būtina ši apgaulė būtų, ji vis tiek yra apgaulė. Ir lygiai taip pat individuali atsakomybė, skyrimas tarp teisingų ir neteisingų veiksmų, tarp išvengiamo blogio ir nesėkmės yra tik mūsų tuštybės simptomai, netobulo mūsų prisiderinimo ir nesugebėjimo pripažinti tiesą įrodymai. Kuo daugiau žinome, tuo lengvesnė pasirinkimų našta; mes atleidžiame kitiems už tai, kad jie negali būti kitokie, o kartu mes atleidžiame patiems sau. Tuo laikotarpiu, kai pasirinkimo procesas atrodo ypač skausmingas, kai idealų laikomasi atkakliai ir jų negalima nei suderinti, nei išvengti susidūrimų, tokios doktrinos atrodo ypač patrauklios. Mes išvengiame moralinių dilemų paprasčiausiai neigdami jų egzistavimą, o nukreipdami žvilgsnį į didesnes visybes, vietoj savęs atsakingomis padarome jas. Visa, ką mes prarandame, yra tik iliuzija, o kartu ir skausmingas ir nereikalingas kaltės bei sąžinės graužimo jausmas. Gerai žinoma, kad laisvės nebūtų be atsakomybės, ir daugeliui yra didžiulis palengvėjimas netekti tiek vienos, tiek kitos, ir ne kaip nors gėdingai pasiduodant, o drįstant ramiai kontempliuoti daiktus tokius, kokie jie yra; o tai juk ir yra iš tikrųjų filosofiška. Todėl mes paverčiame istoriją viena fizikos rūšių; ir dėl to galima vienodai sėkmingai kaltinti galaktiką ar rentgeno spindulius, kaip ir Čingis Chaną ar Hitlerį. Taigi „žinoti viską – tai atleisti viską“, kaip stulbinančiai teigia (nors ir kitame kontekste) profesorius Ayeris, tampa tik dramatiuojama tautologija.

Iki šiol mes aptarinėjome požiūrį, kad negalima nei girti, nei kaltinti, nes yra žinoma, arba greitai bus žinoma per daug, kad tai padarytum. Keistas paradoksas, bet lygiai tokia pati nuomonė – kad negalima nei girti, nei teisti – pasiekiami remiantis iš pirmo žvilgsnio visiškai priešinga pozicija: mes žinome per mažai, o ne per daug. Istorikai, persmelkti nuolankumo, kurį įkvepia jų užduoties mastai ir sunkumai, matydami žmonių pretenzijų didybę ir žmogaus išminties ir žinių ribotumą, rūščiai perspėja neiškelti savo parapijos vertybių kaip universaliai galiojančių ir netaikyti normų, kurios geriausiai atveju galioja tik nedidelei žmonijos daliai kažkokiame nereikšmingame visatos užkam-

¹ Ir ne tik laisvas, bet ir nugalėtojas. Kai kuriems žmonėms jausmas ar tikėjimas, kad nesvarbu, kaip atrodo iš pašalies, visata yra tavo pusėje ir įgyvendins slapčiausius tavo norus, yra neprilygstamas stiprybės šaltinis. Tik nedaugelis politinių ar religinių judėjimų neturi panašių apokaliptinių nuostatų.

² Vadinas, tiems, kurie mano, kad tik Dievas viską žino, tik Jis ir yra visiškai laisvas.

pyje ir trumpą laiką, visoms būtybėms visatoje ir visais laikais. Nors užsispyrusių realistų, paveiktų marksizmo ar krikščioniškųjų apologetų, pažiūros, metodai ir išvados smarkiai skiriasi, tačiau jie sutaria šiuo klausimu. Pirmieji teigia, kad tie socialiniai ir ekonominiai principai, kuriuos, pavyzdžiui, Viktorijos epochos anglai laikė esminiais ir amžiniais, buvo tik vienos apibrėžtos salų bendruomenės interesai tam tikru jos socialinės ir ekonominės raidos laikotarpiu, o tiesos, kuriomis jie taip dogmatiškai susaistė save ir kitus, ir kurių vardu buvo pateisinami bet kokie veiksmai, tebuvo tik jų pačių trumpalaikiai poreikiai ir pretenzijos, užmaskuotos universaliomis tiesomis, kurios kuo toliau, tuo labiau neįtikinamos atrodė kitoms tautoms, turinčioms priešingų interesų, ir dažnai pralaiminčioms žaidimuose, kurių taisyklės buvo sugalvojusi stipresnioji pusė. Tada išaušo diena, kai jos savo ruožtu įgavo pakankamai galios ir sumušė priešininkus jų pačių ginklais, nors ir nesąmoningai pakeisdamos tarptautinę moralę taip, kad jį tarnautų jų tikslams. Nėra nieko absoliutaus, o moralės taisyklės keičiasi pagal galios pasiskirstymą: visada viešpatauja nugalėtojų moralė. Mes negalime apsimesti, kad laikome teisingumo svarstyklės tarp jų ir jų aukų, nes mes patys visuomet priklausome arba vienai, arba kitai pusei; *ex hypothesi*, vienu ir tuo pačiu metu mes negalime žvelgti į pasaulį daugiau nei iš vieno požiūrio taško tuo pat metu. Jei mes primygtinai trokštame teisti kitus pagal savo laikinus standartus, neturėtume pernelyg protestuoti, jeigu jie savo ruožtu, imtų mus teisti besiremami savais, kuriuos daugelis veidmainių iš mūsų tarpo pernelyg greitai atmeta tik dėl to, kad tie standartai nėra mūsų.

Kai kurie šios pozicijos oponentai krikščionys, pradėdami nuo visiškai kitokių prielaidų, regi žmones nelyginant menkus padarus, apgraibomis klydinėjančius tamsoje, tiek nedaug žinančius apie tai, kaip viskas vyksta, arba kas nenumaldomai sąlygoja ką istorijoje ir kaip viskas galėtų pasikeisti tik dėl vieno ar kito sunkiai apčiuopiamo, neatsekamo fakto ar situacijos. Jie sako, kad žmonės dažnai stengiasi daryti ką jie mano esant teisinga, pasišviesdami savo žibintais, tačiau šie žibintai yra blausūs, o jų skleidžiama neryški šviesa skirtingiems stebėtojams atskleidžia labai skirtingus gyvenimo aspektus. Anglai laikosi savų tradicijų, vokiečiai kovoja, kad išlaikytų savąsias, rusai susiduria su savomis ir su kitų tautų; o rezultatas dažniausiai – kraujo praliejimas, visuotinė kančia, viso to, kas kruvinau konflikte susidūrusių tautų buvo vertinama labiausiai, sunaikinimas. Žmogus veikia, tačiau absurdiška ir žiauru užkrauti atsakomybę už daugelį atsirandančių nelaimių ant šio vargšo, trapaus padaro, gimusio kentėti. Viso to priežastis yra tai, ką profesorius Herbertas Butterfieldas, jei įvairumo dėlei prisiminsime krikščionių istoriką, vadina „keblia žmogaus padėtimi“: nors patys sau mes atrodome pakankamai dorybingi, tačiau esame netobuli, ir prigimtinės žmogaus nuodėmės esame pasmerkti išlikti tokiomis; esame neišmanėliai, ūmūs, tuščiagarbiai, egoistai, todėl išklystame iš savo kelio, nežinodami darome žalą, naikiname tai, ką turėtume išsaugoti, ir stipriname tai, ką turėtume sunaikinti. Jeigu suprastume daugiau, galbūt galėtume daryti geriau, tačiau mūsų intelektas netobulus. „Kebli žmogaus padėtis“, jei aš teisingai suprantu, profesoriumi Butterfieldui yra sudėtingos daugelio mažai žinomų, menkai kontroliuojamų, o kartais ir visai nesuprantamų faktorių sąveikos produktas. Todėl mažiausia, ką mes galime padaryti, yra nuolankiai susitaikyti su esama padėtimi; o kadangi mes visi klaidžiojame tose pačiose tamsybėse ir tik nedaugelis iš mūsų (bent jau žvelgiant iš visos žmonijos istorijos perspektyvų) klupdami siekia kilnesnių

tikslų, mes turėtume būti supratingesni ir gailestingesni. Mažiausia, ką galime padaryti kaip istorikai, skrupulingai besilaikantys nuostatos nesakyti daugiau negu leista, tai nuslopinti poreikį teisti: neturėtume nei girti, nei smerkti, kadangi įrodymų visuomet yra per mažai; o tariamieji nusikaltėliai yra panašūs į plaukikus, visuomet įkliuvusius į sroves ir sūkurius, kurių jie negali kontroliuoti...

Žinoma, viena (ir labai svarbia) prasme, tokie užsispyrę realistai ir krikščionių istorikai yra teisūs. Cenzūriškumas, abipusiai kaltinimai, moralinis arba emocinis nepakantumas kitokiam gyvenimo būdai ir požiūriui, intelektualinis arba etinis fanatizmas – visa tai yra tiek istorijos rašymo, tiek paties gyvenimo ydos. Nėra jokių abejonių, kad ir Gibbonas, ir Michelet, ir Macaulay, ir Carlyle's, ir Treitschke, ir Trockis (jei paminėsime tik mirusius) iš tiesų beveik nepakeliamai bando žmonių, kurie nepritaria jų pažiūroms, kantrybę. Kaip bebūtų, ši dogmatinio šališkumo pataisa, kaip ir jos oponentė – neišvengiamo šališkumo doktrina, kildindama atsakomybę iš žmogaus silpnumo ir tamsumo, o patį žmogaus sąlygotumą laikydama centriniu žmonijos istorijos faktoriumi, galų gale, nors ir kitu keliu, nuveda mus į tą pačią vietą, kaip ir doktrina, teigianti, kad žinoti viską – tai atleisti viską...

Berlin I. *Historical Inevitability // The Philosophy of History in Our Time* / Ed. by H. Meyerhoff. New York, 1959. P. 255–271. Vertė Rūta Steponavičiūtė

Iliustracijų sąrašas

1. Karlas Löwithas (1897–1973) // Gadamer H.-G. *Philosophical Apprenticeships*. Cambridge, Mass, London, 1985, p. XIX.
2. Magritte, René. Šimtmečių legenda (Le légende des siècles) // Meuris J. Rene Magritte. 1898–1967. Köln, 1994, S. 151.
3. Aurelijus Augustinas (Augustinus, 350–430) // *Filosofinės etikos chrestomatija*. XI–XII klasei. Sud. J. Baranova. V., 1998, p. 91.
4. Dvi valstybės. Dievo valstybė. 1489 (Baselio universiteto biblioteka) // Marrou H. *Men of Wisdom. Saint Augustine and his Influence through the Ages*, p. 125.
5. Magritte, Rene. Vėjų balsas (La voix des vents) // Meuris J. Rene Magritte. 1898–1967. Köln, 1994, S. 57.
6. Giambattista Vico (1668–1744). Iš graviūros // Вико Дж. *Основания новой науки об общей природе наций*. Москва, Киев, 1994, с. 1.
7. Alegorinis paveikslas. Pilietinių klausimų paveikslas (paties Giambattista Vico pasiūlytas kaip alegorija jo mokymui suprasti).
8. Benedetto Croce (1866–1952) // Tatarkiewicz W. *Historia Filozofii*. T. III. Warszawa, 1970, s. 114.
9. Johannas Gottfriedas Herderis (1744–1803) // Kantzenback F. W. Herder. Reinbek bei Hamburg, 1970, S. 114.
10. Immanuelis Kantas (1724–1804) // *Filosofinės etikos chrestomatija*. XI–XII klasei. Sud. J. Baranova. V., 1998, p. 381.
11. Heinrichas Rickertas (1863–1936) // Tatarkiewicz W. *Historia Filozofii*. T. III. Warszawa, 1970, s. 144.
12. Georgas Wilhelmas Friedrichas Hegelis (1770–1831) // *Filosofinės etikos chrestomatija*. XI–XII klasei. Sud. J. Baranova. V., 1998, p. 377.
13. Robinas George Collingwoodas (1889–1943) // Коллингвуд Р. Дж. *Идея истории*. Автобиография. Москва, 1980, с. 3.
14. Hansas Georgas Gadameris (1900) // Gadamer H.-G. *Philosophical Apprenticeships*. Cambridge, Mass, London, 1985, viršelis.
15. Karlas Marxas (1818–1883) // Mage B. *The Story of Philosophy*. London, 1998, p. 164.

16. Friedrichas Engelsas (1820–1895) // Hirsch H. Engels. Reinbek bei Hamburg 1968, S. 177.
17. Marxas kaip Prometėjas. // The Oxford Illustrated History of Western Philosophy. Ed by A. Kenny. Oxford, 1994, p. 351.
18. Maceina Antanas (1908–1987) // Filosofinės etikos chrestomatija. XI–XII klasei. Sud. J. Baranova. V., 1998, p. 384.
19. Šalkauskis Stasys (1886–1941) // Iš Lietuvos literatūros ir meno archyvo.
20. Oswaldas Spengleris (1880–1936). Der Oberlehrer, 1910 // Naehur J. Oswald Spengler. Reinbek bei Hamburg. 1984, S. 44.
21. Arnold Toynbee (1889–1975) // Der Brockhaus in einem Band. Leipzig, 1996, S. 917.
22. Reinholdas Niebuhras (1892–1971) // Der Brockhaus in einem Band. Leipzig, 1996, S. 637.
23. Karlas Jaspersas (1883–1969), Heidelberg, 1942 // Saner H. Jaspers. Reinbek bei Hamburg, S. 49.
24. Magritte Rene, Šlovės sugrįžimas (le retour de flamme), 1943 // Meuris J. Rene Magritte. 1898–1967. Köln, 1994, S. 44.
25. Wilhelmas Dilthey (1833–1911) // Kornichler Th. Deutsche Geschichtsschreibung im 19 Jahrhundert. Wilhelm Dilthey und die Begründung der modernen Geschichtswissenschaft. Bamberg, 1986. Viršelis.
26. Jūrgenas Habermasas (g. 1929) // Der Brockhaus in einem Band. Leipzig, 1996, S. 358.
27. Hans-Georg Gadamer (g. 1900) ir Martin Heidegger (1889–1976), 1923 rugpjūtis // Gadamer H.-G. Philosophical Apprenticeships. Cambridge, Mass, London, 1985, p. XIX.
28. Karlas Raimundas Popperis (1902–1994) // Magee B. The Story of Philosophy. London, 1998, p. 221.
29. Isaiah Berlinas (1909–1997) // Berlin I. Concepts and Categories. Philosophical Essays. Oxford University press, 1980 (viršelis).

Viršeliuose panaudota: Paul Klee *Angelus Novus* // Critical Inquiry, 1996, No. 3. ir fragmentas iš Mir Ali Haravi. Jami Khamsa (Penkios poemos, 1522) // Persian Miniatures. London: Spring Books, Nr. 5–6.

SL 412. Užsakymas 897
Išleido leidykla „Alma littera“, Šermukšnių g. 3, 2600 Vilnius
Spaudė AB spaustuvė „Spindulys“, Gedimino g. 10, 3000 Kaunas
Puslapis internete: <http://www.almali.lt>