



Vytautas Kavolis

Civilizacijų analizė

ALK / baltos lankos

VYTAUTAS KAVOLIS

CIVILIZACIJŲ ANALIZĖ

baltos lankos

Knygos leidimą parėmė

Atviros Lietuvos fondas

Versta iš *Comparative Civilizations Review*, nr. 17, 1987; *Designs of Selfhood*, sudarytojas Vytautas Kavolis, Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press, 1984; *Comparative Civilizations Review*, nr. 1, 1979; *Salmagundi*, nr. 26, 1974; *Comparative Civilizations Review*, nr. 3, 1979; *Comparative Civilizations Review*, nr. 5, 1980; *Sociological Analysis*, nr. 49, 1988,

Sudarė Vytautas Kavolis

Redagavo Ilma Dunderienė

© Vytautas Kavolis, 1998

© Vertimas į lietuvių kalbą, Arūnas Gelūnas, 1998

© Vertimas į lietuvių kalbą, Marijus Žiedas, 1998

Rinko ir maketavo BALTOS LANKOS, Vilnius

Printed in Lithuania

ISSN 1392-1673

ISBN 9986-813-64-6

Turinys

<i>Sąmoningumo istorija ir civilizacijų analizė.</i>	<i>7</i>
--	----------

Vertė Arūnas Gelūnas

I. SĄMONINGUMO ISTORIJA

Vertė Marijus Žiedas

<i>Savojo „aš“ istorijos, socialumo žemėlapiai.</i>	<i>29</i>
---	-----------

II. CIVILIZACIJŲ ANALIZĖ

Vertė Arūnas Gelūnas

<i>Struktūra ir energija: civilizacijų analizės perspektyvos link.</i>	<i>153</i>
--	------------

<i>Tvarkos paradigmos: gamta, fabrikas, menas.</i>	<i>183</i>
--	------------

<i>Maišto modeliai.</i>	<i>215</i>
---------------------------------	------------

<i>Romantizmas ir daosizmas: kultūros organizavimo plotmės.</i>	<i>242</i>
---	------------

<i>Moralės humanizavimas ir „sakralumo sugrįžimas“ ...</i>	<i>263</i>
--	------------

<i>Pastabos.</i>	<i>289</i>
--------------------------	------------

Sąmoningumo istorija ir civilizacijų analizė

Abi mano temos sąvokos gali būti nepakankamai aiškios. Todėl pradėsiu išvardydamas tuos kelis mokslininkus, kurie, manau, savo pagrindiniais akcentais yra šių dviejų perspektyvų atstovai.

Civilizacijų analizei atstovauja Maxas VVeberis, Norbertas Eliasas, Louis Dumont'as, Benjaminas Nelsonas, S.N. Eisenstadtas.¹ Sąmoningumo istoriją reprezentuoja Michelis Foucault, Philippe'as Ariesas, Haydenas White'as, Fredricas Jamesonas, H.D. Harootunianas.² Antrąjį sąrašą būtų galima gerokai praplėsti: jis liudija, jog tai šiuo metu madingas požiūris.

Daugumos išvardytųjų garbei reikėtų pasakyti, kad jie nėra „gryni“ vienos kurios perspektyvos atstovai. Foucault savo svariais darbais apie beprotybę, medicinos klinikalizavimą ir apie įkalinimą yra tiek civilizacijos analitikas, tiek sąmoningumo istorikas. Iš tų, kuriuos būtų galima priskirti civilizacijų tyrinėtojams, Eliasas (savo studijomis apie „civilizuojantį procesą“) yra labiausiai

susijęs su sąmoningumo istorija, o Eisenstadtui ji visiškai svetima.

Ilgainiui įvyksta poslinkiai. Savo vėlesniame darbe apie Europos politinę filosofiją Dumont'as, kaip ir kai kurie kiti, pasuko sąmoningumo istorijos link. Bet koks judėjimas priešinga kryptimi vos juntamas.

Šias dvi mokslines programas pasirinkau lyginti todėl, kad, pirma, jos abi yra svarbios civilizacijų studijoms, galinčios padėti suvokti, kokie esminiai civilizacijų bruožai išskiria jas iš kitų esybių tarpo, ir antra, abi yra daugiau nei vien „techninės“ disciplinos, o veikia plačios intelektinės bei žmogiškos orientacijos. Neįmanoma būti „kultūringu žmogumi“ ta prasme, kuria šią sąvoką vartojo devynioliktojo amžiaus Rytų europiečiai – rimtai neįsigilinus tiek į sąmoningumo istoriją, tiek į civilizacijų analizę.

Sutelksiu dėmesį į dvi tendencijas, kurios abi gali egzistuoti vieno autoriaus darbuose, tačiau veda jį arba į skirtingomis kryptimis. Aptarsiu kiekvienos iš jų logiką, fenomenologiją, sąlyčio su kita tendencija taškus ir kritišką įvertinimą.

Disciplinų logika: intencijos ir pagrindiniai principai

Sąmoningumo istorija atsirado kaip literatų ir filosofų pastanga suvokti savąjį dalyką kaip daugiau nei šio dalyko istoriją. Bet ji taip pat kyla iš postmodernaus ribų, centrų ir hierarchijų išnykimo pojūčio ir pati jį išreiškia.

Civilizacijų analizė yra sociologų ir istorikų pastangų suprasti savo civilizacijų istorinių trajektorijų išskirtinius

bruožus rezultatas. Jų išeities taškas yra geriau pagrįstas ir prasmingesnis intelektualinis uždavinys nei tas, kurį siūlo sąmoningumo istorija. Svarbiau ne nusitverti to, kas patiriama, o paaiškinti tai, kas daroma.

Civilizacijų analizė mėgina nustatyti struktūrinius ryšius (a) tarp simbolinių konstrukcijų ir socialinės aplinkos, (b) tarp skirtingo pobūdžio simbolinių konstrukcijų, kurios visos priklauso didžiausiai suvokiamai ir istorinį tęstinumą turinčiai veiklos organizacijai. Pati svarbiausia problema ši: koks yra *didžiausias* sociosimbolinės organizacijos *sąryšingumas* laikui bėgant.

Sąmoningumo istorija siekia apibūdinti pokyčius, vykstančius paskiruose teksto ansambliuose išryškėjančios orientacijos koordinačių sistemoje. Tai orientacija į save, gamtą, visuomenę, transcendenciją bei paties pažinimo organizavimo formas. Čia esminis klausimas yra *gyvybiškai svarbūs pokyčiai*, kuriuose sekuliaristai sugeba išvelgti dvasingumą. Šis klausimas tampa esminis tuomet, kai imama stokoti ir rimtai ilgėtis patikimų ir nusistovėjusių sąvokų, gamtos, visuomenės ir transcendencijos prasmų.³

Sąmoningumo istorijai būdinga tendencija simbolines formas - ar diskurso formas - laikyti vienintelėmis vertomis dėmesio (filosofų ir tradicinių literatų polinkis) arba tapatinti jas su žmogišku elgesiu (pamatinė semiotikos prielaida). Sąmoningumo istorija skiriasi nuo tradicinės idėjų istorijos tuo, kad (a) visų pirma domisi ne individualiu mąstymu, o kolektyvinėmis mąstymo formomis, kurios glūdi pavienių individų mąstyme ir čia iš dalies pasireiškia, (b) labiausiai akcentuoja struktūrinius modelius, numanomas arba neabejotinai egzistuojančias paskiruose tekstuose.

Civilizacijų analizė privalo domėtis tiek simbolinėmis formomis bei organizacijomis, tiek ir tikruoju elgesiu bei jo formų gausa: civilizacijas skiria būtent problemiškas reiškinių ir praktikų, pasireiškiančių plačiausiu veiklos mastu, tarpusavio ryšys. Kai nekoncentruojama dėmesio į šią problemą, netgi tada, kai studijuojamos civilizacijos, jos studijuojamos *kaip kažkas kita*: kaip politinės ar ekonominės sistemos arba kaip religinės, literatūrinės ar intelektinės tradicijos, bet *ne kaip civilizacijos*, t.y. ne kaip didžiausios veikiančios sociokultūrinės sistemos.

Kad galėtų būti civilizacija, tokia sistema turi būti sukūrusi rašytiną kultūrą, kuri atitiktų dvi sąlygas. Pirma, ji turi būti pajėgi suteikti simbolinį koherentiškumą arba didžiulei imperijai, arba valstybių sistemai bent jau keletą šimtmečių. Antra, ji turi būti visuotinai pripažįstama vienu svarbiausių daugumos žmogiškosios veiklos sričių kūrybos laimėjimų centru, reikšmingu visai žmonijai. Civilizacijos yra sistemos, kurių kūrybingumą galima „apibendrinti“ ir juo naudotis plačiai už jų ribų. Be to, jos taip pat yra sistemos, integruotos ne funkcinė tarpusavio priklausomybe, o simboliniais savitumais.

Sąmoningumo istorikai dažniausiai nukreipia savo dėmesį ten, kur vyksta esminiai dvasingumo pokyčiai. „Inertiška masė“, stabilizuojantis „balastas“, kuris daugiausia sudaro kultūrinės sistemos, paprastai jų nedomina. Juo domimasi nebent tuo atveju, kai į šį „balastą“ žiūrima kaip į sritis, kurioms daro poveikį gyvybiniai pasikeitimai, prasidedantys kitur, arba kai į jį žiūrima kaip į šių gyvybinių pasikeitimų slopinimo ar sulaukymo šaltinį.

Civilizacijų analizė negali ignoruoti stabilizuojančių principų ir priemonių patvarumo. Ji laikosi nuostatos, jog tai, kas kinta, privalo būti tyrinėjama atsižvelgiant į tai, kas nekinta (arba kas kinta priešinga kryptimi).

*Disciplinų fenomenologija:
egzistencinės savybės*

Už gan formalaus tyrimų programos apibūdinimo galima pajusti slypint žmogiškų polinkių ir suvokimo tendencijų rinkinį. Ryšys tarp programos apibūdinimo ir jos vykdytojų fenomenologijos, be abejonės, yra netobulas. Tokie netobulumai smarkiai lemia jaudulį, susijusį su moksliniu darbu.

Šių dviejų intelektualinių orientacijų - kiekvieną jų tik iš dalies atskleidžia vienas autorius - fenomenologinis palyginimas prasideda tuomet, kai atkreipiame dėmesį į joms būdingų temų skirtumus.

Sąmoningumo istorikus vilioja tokios temos kaip *sek-sas* arba *aistra*, *teatrališkumas* arba ritualas, *laukinumas* arba beprotybė ir *mirtis* - šių temų bendras vardiklis yra patyrimo suintensyvėjimas.⁴ Civilizacijų tyrinėtojai linkę nagrinėti tokias temas kaip *racionalizacija*, *disciplina*, *soci-alinė transformacija*, *hierarchija*, *individualumas* (tiek kaip teorinės idėjas, tiek kaip politinės praktikos formas). Vi-sas šias temas būtų galima apibūdinti kaip nagrinėjan-čias atsakomybę.⁵

Šiek tiek metaforiškai apibūdinant šį skirtumą galima sakyti, jog sąmoningumo istorijoje *struktūras projektuoja ir išskaido energijos*, o civilizacijų analizėje *energijos glūdi struktūrose, kurios jas skleidžia*.⁶

Sąmoningumo istorija arba visiškai nepaaiškina pokyčių, vykstančių jos aprašomose simbolinėse konstrukcijose, arba aiškina juos ekonomikos sukeltais „gyvybiniais impulsais“ ar psichologiniais „rūpesčiais ir troškimais“. ⁷ Civilizacijų analizę aiškiausiai apibūdina jos rimtas požiūris į tai, kad simbolinės struktūros gali būti pirminė tikrovė, kuri laikui bėgant išlaiko savo tęstinumą (netgi tada, kai keičiasi), apriboja ir suteikia kryptį individualiai ir kolektyvinei energijai ir suteikia pavidalą patyrimo reikšmėms.

Darbai, sukurti remiantis šiomis dviem intelektinėmis perspektyvomis, byloja apie skirtingas jų autorių „gyvenimo pozicijas“. Sąmoningumo istorikų tekstai paprastai įtaigauja benamiškumo, nestabilumo pojūti normų ir matų stoką, žaismės malonumą. Civilizacijų analitikų tekstai projektuoja poreikį viską valdyti ir maksimaliai suscheminti patyrimą. Pirmieji išreiškia šiandieniniuose sekulariuose sociokultūriniuose moksluose mistinį, antrieji – asketišką požiūrį, arba „pogrindines“ ir „modernistines“ reakcijas į modernizaciją. ⁸ Visuomet įdomiausia susidurti su mistikais, verčiančiais save būti racionalistais.

Sąmoningumo istorikų pažinimo struktūra paprastai renčiama kaip nuosekli pokyčius aprašanti istorija. Civilizacijų analitikai analogiškai struktūrai suteikia tipišką analitinių elementų rinkinių formą, suponuojančią įvairiopą šių elementų tarpusavio sąveiką ir netikėtus susidūrimus, kurių dėmesingas studijavimas įgalina daryti priežastinius apibendrinimus.

Nuoseklių istorijų kūrimas yra vienintelis būdas apsiginti nuo patiriamo benamiškumo pojūčio. Mažiau koherentiškas analitinių elementų rinkinys yra pakenčiamas tik tuo atveju, jei dar prisimenamas pasaulis, kuris turi prasmę.

Apibendrinkime pasakytą: sąmoningumo istorija yra „romantiška“ disciplina, visuomet tam tikra intelektualinė autobiografija, mėginimas sukurti savo paties sąmoningumo istoriją, tyrinėjimai, paskatinti didelio asmeninio autoriaus susirūpinimo.⁹

Civilizacijų analizė yra labiau „klasikinė“ disciplina, teigianti pasaulio nuoseklumą, tolimesnę asmeniniams rūpesčiams, naudojanti santūresnes saviraiškos priemones.

*Sąlyčio taškai: sociologinė teorija
ir bendroji metodologija*

Galima atrasti įvairių sąmoningumo istorijos ir civilizacijų analizės sąlyčio taškų. Aš pasirinkau du: vieną pirmiausia teorinį, kitą - daugiau metodologinį.

Mano manymu, naudinga į teoriją žiūrėti arba (a) kaip į esminius teiginius apie priežastis ir padarinius, arba (b) kaip į patyrimo aspektą ar jo visumos reikšmės interpretacijas remiantis tam tikros mąstymo sistemos požiūriu, o metodologiją suprasti kaip mėginimus nustatyti analitinius elementus ir jų tarpusavio ryšius.

Teoriškai ir sąmoningumo istorija, ir civilizacijų analizė kelia, nors priešingais būdais, tą patį klausimą: koks yra reikšmių ir galios santykis? Šis klausimas labiau yra civilizacijų analizės problema. Sąmoningumo istoriją beveik lygiai tiek pat domina, kaip kultūrinės reikšmės susikerta su intymumo ar savęs paties patyrimu. Savivokos problematika šiame straipsnyje nebus apžvelgiama. Mums kol kas rūpi, kaip sprendžiamas galios klausimas dviejose intelektualinėse perspektyvose.

Civilizacijų analizėje galia suprantama atsižvelgiant tiek į interesus, tiek ir į reikšmes. Galia visada yra pasiskyrę individų ir grupių interesų organizacija, kurioje galima aptikti ir pastovių, ir kintamų elementų. (Modernybės laikais ypač pastovus nacionalinis interesas.) Manoma, jog teisėta galia atsiranda itin ilgaamžėse ir nuolat aktyviose reikšmių struktūrose - ar tai būtų visa apimančios ideologijos, ar siauresnės formalios legalumo koncepcijos ir tikėjimas, kad galią pateisina nauda. Šios struktūros išlieka nepriklausomai nuo galingųjų - ir galios trokštančiųjų - pastangų jas eksploatuoti. (Neišvengiamas galios aspektas - sugebėjimas panaudoti simbolinius šaltinius siekiant savų interesų: kas sugeba naudotis simboliniais šaltiniais, turi galią.) Teisėta galia daugiau ar mažiau įtikinamai susijusi su reikšmių struktūromis, kurių patikimumas iš esmės nepriklauso nuo jų sąsajų su atskirais galios centrais.

Neteisėta galia išskyla anapus abipusiškai pripažintų reikšmės struktūrų. Žmonės, kurių atžvilgiu ji naudojama, spontaniškai nepripažįsta, kad ši galia yra permelkta tų reikšmių, kurias jie gerbia, arba yra su jomis susijusi. Tačiau visokia, netgi neteisėta, galia yra pajėgi šiek tiek modifikuoti reikšmės struktūras, kurioms ji visuomet vienaip ar kitaip daro įtaką savo veiksmais.¹⁰

Ši apskritai (nors nepriverstinai) vėberiška perspektyva leidžia daryti empiriškai pagrįstus, tačiau savo implikacijomis kritiškus galios teisėtumo tyrimus - tai yra jos kultūrinė kontrolė - ir reikalauja atkreipti dėmesį į tai, kokiomis iš tikrųjų formomis visos socialinės santvarkos grupės, taip pat ir neprivilegiuotosios, dalyvauja kultūroje.

Sąmoningumo istorija savo nuoširdžiu rūpinimusi teksu kaip visko, ką galima analizuoti, išikūnijimu - tokią

nuostatą būtų galima apibūdinti kaip kultūriškai islamišką - yra linkusi paneigti visišką kultūros ir galios atskirumą. Anot Foucault, *visa* galia kyla iš tam tikros reikšmių organizacijos - simbolinės technologijos - ir, užuot buvusi skleidžiama konkrečių individų arba organizacijų, greičiau glūdi beasmenėje „mikropraktikoje“, kuri kasdienybėje formuoja šią reikšmių organizaciją.¹¹

Sąmoningumo istorijoje reikšmės ir praktika nėra teoriškai atskiriami dalykai, todėl nei vieno, nei kito neįmanoma įvertinti: nėra jokio mato, kuris būtų nepriklausomas nuo šio reikšmių ir praktikos lydinio. Norint įvertinti, tenka arba sugrįžti prie ikimodernaus požiūrio, pasiremiant koku nors pirmąpradžiu solidarumu kaip etinių nuostatų pamatu (Edwardas Saidas ir kai kurios feministės), arba vertinimo matai pasiskolinami iš nūdienos šaltinių, esančių už pačios sąmoningumo istorijos logikos ribų, - iš spontaniško „partikuliarinančio“ anarchizmo, atmetančio visus „totalizuojančius“ apribojimus kaip pikčiausią blogį (Michelis Foucault)¹², arba iš tikėjimo, be įrodymų nubrėžiančio „tikrus“ ar „netikrus“ sąmonės aspektus (Fredricas Jamesonas).

Pagrindinių sąmoningumo istorijos atstovų darbai neatskleidžia sugebėjimo kruopščiai ir atsargiai artėti universalesnių ar racionalesnių etinių standartų link: arba pasitikima savo paties „totalizacija“, arba visoks „universalumas“ ar „sistemiškumas“ atmetamas kaip sleigiantis ir despotiškas. Tad sąmoningumo istorija tegali sukurti mažiau atsakingą etinę poziciją, nei tai leidžia padaryti civilizacijų analizė.

Nors teorinės civilizacijų analizės ir sąmoningumo istorijos nuostatos gerokai skiriasi, jų metodologijos, mano nuomone, viena kitą papildo (ir ištis yra aptinkamos

daugelyje tų pačių autorių darbų). Sąmoningumo istorija idėmiai išiskaito į paskirus tekstus arba mažus jų rinkinius tiek, kiek šie tekstai atskleidžia tam tikrą jiems visiems bendrą didesnę struktūrą arba joje vykstančius pokyčius. Tačiau ji stokoja bendros tokių didesnių struktūrų koncepcijos.

Visos teorinės sąmoningumo istorijos priemonės yra daugiausia perimtos iš Nietzsche, marksizmo, psichanalizės ir struktūralizmo. Nors šie požiūriai gali būti naudingi aprašant paskirų simbolinių formų istorines trajektorijas, nė vienas jų nepateikia adekvačios sistemos, kuri leistų nustatyti ryšius tarp skirtingų civilizacijos simbolinių formų.

Be abejo, sąmoningumo istorija patobulino šias teorijas: pavyzdžiui, remdamasi Karlu Mannheimu, Antonio Gramsci ir Lucienu Goldmannu, praturtino marksistinę tradiciją vaisingai išplėtota idėja, kad visose simbolinėse konstrukcijose esama tiek ideologinių, tiek utopinių elementų¹³ arba kad postmodernistinė meninė ir literatūrinė kultūra yra kovos su išsivysčiusiu kapitalizmu išraiška ir kartu forma. Tačiau šios idėjos, nors kuo idomiau depolitizuodamos marksizmą, tepriartėja tik prie *atskirų* civilizacijų *komponentų*, nesiekdamos jų tarpusavio sąveikos modelių.

Kaip, pavyzdžiui, postmodernistinis menas yra susijęs su „religijos atgimimu“? Jei jie abu yra kovos su išsivysčiusiu kapitalizmu išraiška ir forma, kiek prasminga jų kaip simbolinių alternatyvų tarpusavio konfrontacija? Ar tik nebus čia vienas tų problemišku klausimų apie šiuolaikinės civilizacijos struktūrą, kurio sąmoningumo istorija iki šiol nesugebėjo ar nepanorėjo imtis?

Civilizacijų analizė sutelkia dėmesį į „tekstus anapus teksto“ - į didesnius, daug bendresnio pobūdžio kultū-

rinius darinius, kuriuos, priešingai negu atskirus tekstus, sunku tiksliai aprašyti ir atriboti laike ir erdvėje. Čia iškyla pavojus abstrakčiai suscheminti. Bet dirbant su „didesniais tekstaais“ galima iškelti klausimą apie jų tarpusavio ryšį, apie tai, kokie kontroliniai principai išlaiko kartu civilizacijos elementus taip, kad jie sudaro tęstiną ir atskirą, savitą sociosimbolinę sistemą.

Šių kontrolinių principų suvokimo problema yra svarbiausias civilizacijų analizės rūpestis. Pasirinksiu kaip pavyzdį nūdienos mąstytoją, kuris, mano manymu, į šią problemą išiskverbė giliausiai. Louis Dumont'o pagrindinė problema visuomet yra holizmo ir individualizmo santykis.¹⁴ Kiekviena civilizacija yra aiškinama remiantis vertybių hierarchija, kurioje tuo pat metu atliekamos dvi intelektinės operacijos. Pirmiausia tame socialinio veiksmo lygmenyje, kurį Dumont'as laiko žemesniu, dominuojantis principas atskiriamas nuo subordinuoto principo kaip jo priešybės. Antra, aukštesniame ideologinio mąstymo lygmenyje dominuojantis principas apglėbia subordinuotą principą kaip save papildantį komponentą. Socialinis holizmas yra visų tradicinių civilizacijų dominuojantis principas (Dumont'as tai detalčiai atskleidė tik Indijos pavyzdžiu), o individualizmas yra jo apglėbtas. Šiuolaikiniuose Vakaruose vertybių hierarchija yra atvirkštinė, nukrypstanti nuo to, ką jis laiko „normaliu“ civilizacijos atveju. Dumont'o manymu, „individualistinei modernybės konfigūracijai“ būdingi šie bruožai:

individualizmas (kaip holizmo priešprieša), žmonių ir daiktų ryšio prioritetas (kaip priešprieša žmonių tarpusavio ryšiams), absoliuti subjekto ir objekto distinkcija (kaip reliatyvios ir kintančios distinkcijos priešprieša), vertybių atskyrimas nuo faktų ir idėjų (priešingas jų neskylimui ar glaudžiam susiejimui), pažinimo

dalijimas į nepriklausomas, homologiškas ir homogeniškas plotmes ar disciplinas.

Individualistinė konfigūracija, atsiradusi Anglijoje ir Prancūzijoje, dabar sudaro „dominuojančią civilizaciją“, su kuria kitos kultūros plačiai sąveikauja, „kaskart patirdamos tam tikrą transformaciją“. Bet individualistinė konfigūracija nesugeba egzistuoti pati viena. Ji būtinai sukuria naujas holistines nuostatas pačioje Vakarų civilizacijos šerdyje; ir kadangi iš šios šerdies ji plinta į periferines sritis - Vokietiją, Rusiją, Indiją ir taip toliau, ji patenka į nepastovias jungtis su tenykštėmis išsivertinusiomis holizmo formomis, kurios potencialiai pavojingais būdais daro grįžtamąjį poveikį Vakarų civilizacijai. Pavojus kyla tada, kai sujungiamos nesutaikomos priešybės; „vienintelė forma, sujungianti [vertybes] be rizikos“, anot Dumont'o, yra būtent „gryna hierarchija“.¹⁵ Ten, kur civilizacijų susidūrimai tokiam grynumui kenkia, jis išvelgia galimybę atsirasti totalitariniam artificializmui.

Kontroliniai principai ir civilizacijų integracija

Tik labai įdėmiai nagrinėjant Dumont'o kūrybą paaiškėja, koks vaisingas jo požiūris atskirais atvejais. Bet nejaugi visą simbolinę civilizacijos struktūrą galima paaiškinti vieninteliu principu? Reikia atsakyti neigiamai, kadangi „kontrolinis principas“ - tai analitinė abstrakcija, kurią konstruodami skirtingi mokslininkai pasirenka skirtingus aspektus ir juos akcentuoja kaip pačius svarbiausius¹⁶; o civilizacijoje gali būti keli kontroliniai principai.

Kontrolinio principo pasirinkimas priklauso nuo to, kokią problemą analitikas laiko pagrindine, - ją šis kontrolinis principas gali padėti išspręsti. Pažvelkime į Vakarų civilizaciją, tačiau turėdami galvoje, kad civilizacijas geriausiai galima palyginti, bent jau sociologiniu požiūriu, jų kontrolinių principų sąvokomis.

Jei pagrindine problema laikysime individo ir socialinės visumos santykį, tuomet vakarietiškas principas (nuo Abelard'o) ištis yra *individualizmo pirmenybė holizmo atžvilgiu*. Bet jei svarbiausia pasirinksime gėrio ir blogio santykio problemą, tai čia Vakarų kontroliniu principu nuo keturioliktojo amžiaus raganų medžioklių periodiškai yra buvęs *ideologinis dualizmas, vienaip ar kitaip grasantis kiekvienai įtvirtintai socialinei hierarchijai* (Dievo-Šėtono paradigma, bet turinti plačią sekuliarių pakaitalų skalę: racionalumas prieš jausmą, gamta prieš dirbtinumą, kairė prieš dešinę, feminizmas prieš patriarchiją).¹⁷

Jei problema yra tikėjimo ir galios santykis (ar jų vėdinių, vertybių ir faktų, santykis), vakarietiškas principas - *abipusis teisėto atskyrimo pripažinimas* (paliekant kas Dievo - Dievui, kas Cezario - Cezariui; šis principas teoriškai būdingas krikščionybei, bet formaliai institucionalizuotas tik aštuonioliktajame šimtmetyje, o labiausiai gerbiamas liberalizmo amžiuje). Tačiau jei tokia problema tampa santykiškai tarp iš esmės skirtingų reikšmės sistemų, tai šiuo atveju kontroliniu principu tampa *semiotinis universalizmas* - teisės nepriklausomai egzistuoti įvairioms ir skirtingoms kultūroms pripažinimas, nebūtinai galvojant, kad jas visas reikia laikyti vienodai giliomis ir turiningomis (nors „postmodernistai“ linkę manyti, jog tai savaime suprantama).¹⁸

Dėl skirtingų kontrolinių principų buvimo civilizacijoje darosi vis sunkiau ją integruoti. Šią problemą galima išspręsti remiantis viena iš dviejų prielaidų. Arba gilesniajame simbolinės organizacijos lygmenyje egzistuoja ilgalaikė mąstymo forma, prie kurios priartėja dauguma vienas kitam prieštaraujančių principų (kaip tvirtina Tokie Sugiyama Lebra, atskirdama vakarietišką vienašališką determinizmą ir japonišką sąveikinį reliatyvizmą – galutinėje išvadoje dvi priežastingumo koncepcijas).¹⁹ Arba *bet kuriuo metu* vienas iš kontrolinių principų pasitarnauja kaip konfigūracinė forma, kurios ribose turi veikti ir prie kurios turi prisitaikyti kiti kontroliniai principai, kad būtų pripažinti visiškai teisėtais. Antroji prielaida galėtų paaiškinti tiek civilizacijoje ilgainiui įvykstančius pasikeitimus (to pirmoji nepastebi), tiek jos kontrolinių principų tęstinumą. Civilizacijos integracijos proceso pokyčius sąlygoja atitinkamų kontrolinių principų reikšmės ir įtakos padidėjimas ar sumažėjimas. Šie kontroliniai principai civilizacijoje išlieka tol, kol ji išlaiko savo tapatybę.

Kai Vakarų civilizacijos konfigūracinė forma iš karingojo dualizmo pakito į atskirtų sferų konfigūraciją, ji perėjo iš savo viduramžiškos fazės į dabartinę liberaliąją. Bet karingasis dualizmas išliko kaip šalutinis, papildomas principas, pakitusiomis formomis vis išnyrantis daugiausia geografinėje, klasinėje, etninėje ar religinėje Vakarų civilizacijos periferijoje. (Civilizacijos periferija save kartais laiko ir jaunimas.) Konfigūracinė forma tampant semiotiniam universalizmui, galima kalbėti apie Vakarų įžengimą į „postmoderniąją“ ar į „globaliąją“ fazę. Krikščionybė, įgavusi konfigūracinę formą pirmoje ir, mažiau tiesiogiai, antroje fazėje, trečioje fazėje taptu šalutiniu principu.

„Postmodernumas“ ir „globalumas“ yra du alternatyvūs modeliai, kuriais galima suvokti šią beatsirandančią fazę. Paplitusia amerikietiškos kilmės prasme „postmodernumas“ - tai obertonu skambanti madinga visko samplaika su viskuo, visiškai sunaikinanti bet kokių vertybių hierarchijos pojūtį.²⁰ „Globali“ perspektyva, anot Rolando Robertsono globalizacijos teorijos, įgalina nustatyti gausybę diferencijuotų atsakymų - atgarsių į pasaulinės žmonijos, tapusios bendra socialinės veiklos ir patirties interpretavimo sistema, pojūtį. Bet ji taip pat postuluoja diurkheimišką neišvengiamą, anksčiau ar vėliau įvyksiantį perėjimą prie universalios vertybių hierarchijos, kurioje žmonijos kaip visumos idėja sujungia šiuos lokaliai diferencijuotus atsakus.²¹

Globalizacijos teorijos trūkumai atsiskleidžia tada, kai išaiškėja jos polinkis laikyti individus ir visuomenes tiesiogiai susijusiais su pasauline žmonija.²² Formuluodama savo pagrindines problemas, ji neatkreipė dėmesio teorinio žvilgsnio ir neįvertino neslopstančio penkių gyvų civilizacijų gajumo - Rytų Azijos, Pietryčių Azijos budistinės, Indijos, islamo ir Vakarų (esybės su ne visai aiškiai ribom, už kurių egzistuoja keletas silpniau ar ne taip ekstensyviai organizuotų regionų).²³

Į civilizacijas galima žiūrėti kaip į ilgalaikes percepcines formas ar kaip į institucionalizuotas, bet tebesivystančias substantyvias teorijas. Kiekvienu atveju į jas žvelgiama (ir reikia žvelgti) kaip į susitelkusias simbolinėse struktūrose, kurios joms suteikia savitumą. Jei iš pat pradžių išleisime iš akių šį jų savitumą, iš „civilizacijų studijų“ srities nejučia nuklysime į kokią nors „visuotinių socialinių mokslą“.

Bet galiausiai vis dėlto turime paklausti (šie klausimai esmingi patiems sociokultūriniam mokslams): nejaugi teisinga laikyti bet kokios civilizacijos integraciją vien jos pažintinės ir vaizduotės struktūros padariniu? Ar nebūtų geriau civilizacijas suvokti kaip santykių, kuriuos jos nustato tarp teorijos ir praktikos, kompleksus?

Ar galima islamiškąją civilizaciją laikyti funkcionuojančia sociokultūrine sistema, remiantis visiško pasaulio pajungimo religiniams įstatymams teorija? Ar neturime priimti domėn, kad praslinkus pirmiesiems dviem ar trimis jos egzistavimo amžiams visur reikėjo imtis skirtingų praktinių priemonių, siekiant sujungti sakraliąją ir sekuliariąją sritis, ar „religiją“ ir „valstybę“, nes jos pasijuto viena nuo kitos nutolusios ir turėjo vėl būti sujungtos tokiais būdais, kokiems religiniu požiūriu nebuvo jokios teorinės būtinybės?

Saudo Arabijoje tai įgijo valstybės ir religijos koordinacijos formą, Egipte ir Otomanų imperijoje valstybė ėmė manipuliuoti religija, Irane religija tapo nuo valstybės nepriklausoma, o tai galiausiai jai leido perimti valstybines funkcijas. Šiuolaikinėje Indonezijoje yra priartėta netgi prie „sinkretinio“ Rytų Azijos civilizacijai būdingų religijos ir valstybės santykių modelio. Tad Indonezija, kaip islamiškojo pasaulio populiacinis centras, įgijo galią pasiūlyti alternatyvą Artimuosiuose Rytuose vyraujančiai islamiškosios civilizacijos koncepcijai ir imtis islamo pasaulyje vaidinti panašų vaidmenį, kokį klestint išsilaisvimo teologijai katalikybėje, atrodytų, buvo ėmusi vaidinti Lotynų Amerika: tapti tuo, kas miestų iššūkį išgalėjusiems teorijos-praktikos artikuliacijos modeliams.²⁴

Turime daryti išvadą, kad civilizacijų neįmanoma suvokti nei remiantis jų „teorija“, nei „praktika“, o tik iš-

siaiškinant jose susiklosčiusius *ryšius tarp teorijos* (kuri ilgainiui gali keistis) *ir praktikos* (skirtingoje socialinėje aplinkoje ir įvairiose gyvenimo sferose). Analitinėje civilizacijos apžvalgoje turėtų būti kalbama apie jai būdingą *ryšių tarp teorijos ir praktikos diapazoną* (apie tai, ką ji yra sukūrusi ir ką toleruoja kaip leistina, o ko netoleruoja). Būtent iš šių ryšių kyla vidinis civilizacijų dinamizmas, o tarpcivilizaciniai susidūrimai yra antras pagal svarbą civilizacijų pokyčių šaltinis.

Ar paskirose civilizacijose ateityje išliks jų kontroliniai principai ir teorijos-praktikos artikuliacijos būdai? Nepanašu, kad susikurtų homogeniška pasaulinė civilizacija – tai šiuo metu vaizdžiausiai parodo įvairūs mėginimai nustatyti ryšius tarp religijos ir sekuliarios kultūros. Bet pasikeitimai vyksta tiek paskirų civilizacijų viduje, tiek ir simbolinėse pasaulinės jų sąveikos formose (kurių nereiktų paprasčiausiai redukuoti į kintantį balansą tarp valstybių ir ekonominių sistemų).

Formuojant ateities pasaulines konfigūracijas, paskiros gyvuojančios civilizacijos gali daryti įtaką ne tik kiekybiniais savo galios rodikliais, kaip buvo įprasta imperializmo laikais, bet taip pat ir savo atvirumo tarpkultūriniais ryšiams laipsniu, savo formų įvairove bei kosmopolitizmo lygiu. Užuoat kalbėję apie „dominuojančią civilizaciją“, tada galėtume kalbėti apie „susitikimų vietos civilizaciją“, apie kitokią (nors nebūtinai įmanomą) artėjimo pasaulinės konfigūracijos link logiką.

Visai galimas daiktas, kad patys vaisingiausi lyginamieji tyrinėjimai sociokultūrinuose moksluose vyksta tada, kai akcentuojama „detalė“, tekstas, įvykis, tema, o ne pačios didžiausios galimos struktūros. Bet jie tampa „civilizacijų tyrinėjimais“ tik kai detalę glaudžiai

susiejame su tuo, kas suvokiama kaip civilizacijos, kuriai ši detalė priklauso, kontrolinis principas, kai užduodame klausimą, kokią kontrolinį principą ji išreiškia, modifikuoja ar pažeidžia arba (oponuodama tikrovėje egzistuojantiems kontroliniams principams) kokius naujus kontrolinius principus ji siūlo ir kokią poveikį jie gali turėti jos civilizacijai.

Sąmoningumo struktūros ir patirties arenos

Skirtingai nuo civilizacijų analizės, kuri siekia nustatyti civilizacinių procesų veikimo principus ir būdus, susiedama tarpusavyje civilizacines visumas, sąmoningumo istorija daugeliu atvejų prasideda atskirų sričių analize. Ją domina sąmoningumo struktūros, pasireiškiančios tam tikrose „patirties arenose“. Šios „arenos“ - situacijų rūšys, kurios jas supančiose kultūrinėse tradicijose laikomos reikšmingai skirtingomis nuo kitokios rūšies situacijų, t.y. apie jas kalbama skirtinga aprašomąja kalba ar jos yra lydimos skirtingų ritualų²⁵ (tai gali būti gyvenimo ciklo periodai, santykiai tarp žmonių grupių, politikos, mokslo ar „asmeninio gyvenimo“ elgesys, santykiai su gamta ir istorija).

Tokiose studijose gali būti daroma prielaida, jog atskiros patirties arenos simbolinę organizaciją tam tikrais būdais veikia bendra civilizacijos struktūra, kuriai ji priklauso, arba, radikaliau tariant, jog ji sukuria pastovią ir patikimą reprezentaciją tam tikrame civilizacijos kaip visumos sektoriuje (kurį varžo ir riboja jo vidinės aplinkybės ir poreikiai).²⁶ Tuo atveju, kai konkrečiuose tyrimimuose sąmoningumo istorija išskleidžia šias prie-

laidas ligi pačių tolimiausių jų implikacijų, ji gali padėti surasti efektyviausią būdą atgaivinti paskirų civilizacijų studijas. Taikant šį požiūrį *lyginamosiose* studijose vis dar susiduriama su sunkumais.

Kritiškas įvertinimas

Su kokiomis problemomis aiškiai susiduria šios dvi teorinės perspektyvos, jei kiekvieną jų svarstysime remdamiesi kitos požiūriu? Su kokio pobūdžio klausimais jos susidoroja geriausiai ir kur joms iškyla sunkumų?

(1) Sąmoningumo istorijos aprašyti *procesai* galėtų tikti lyginamosioms studijoms.²⁷ Viena iš priežasčių, kodėl šia kryptimi taip mažai tebuvo nuveikta, galbūt yra ta, kad pati *kalba*, kuria naudojasi sąmoningumo istorija, yra pernelyg glaudžiai susijusi su savo aprašomomis vakarietiškomis emocijomis, rūpesčiais ir manijomis. Dėl to lyginamoji studija tampa savikritika (ar, geriausiu atveju, kritiška savianalize). *Kitas* čia pasitelkiamas, pavyzdžiui, mėginant ieškoti gyvybės kitose planetose, kaip *mūsų* savame pasaulyje sukeltos maišaties sprendimas. (Būtent šitaip nusiteikę sąmoningumo istorikai postmodernistai dabar atranda „trečiojo pasaulio literatūras“).²⁸

Ne kas kita kaip šis kalbos jautrumas labai asmeniškiesiems rūpesčiams suteikia sąmoningumo istorijai skvarbumo - ir pasmerkia ją teorinei rizikai. Kalba apriboja teorinį atidumą, nukreipia dėmesį į joje glūdintį emocingumą. Ir tampa nepakenčiama tiems, kurių emocingumas kitoks. Galima būti visiškai abejingam civilizacijų analizei - žeisti (ar gundyti) gali tik sąmoningumo istorija.

(2) Sąmoningumo istorija iš tam tikrų dokumentų rinkinių atkuria atskirų gyvenimo sferų simbolines konstrukcijas kartu su jose ilgainiui įvykusiais pokyčiais. Tačiau nelengva suvokti, kaip šios konstrukcijos dera tarpusavyje, kaip jos dera su kitokio pobūdžio konstrukcijomis civilizacijos kaip visumos ribose. Tad kai Foucault susieja įvairias mąstymo sritis, pasitelkdamas bendrą diskurso formą, jis atranda kontrolinį principą *vien* intelektinei visuomenės veiklai (be to, vos apibrėžęs, turi jį sunaikinti).²⁹ Lieka neaišku, kaip su ja siejasi, pavyzdžiui, paplitusios pamaldumo formos ar praktinė politika; arba kas neleidžia civilizacijai suirti, ilgainiui kintant diskurso formoms - ar, vėlesniame darbe, disciplinarinei praktikai. Dumont'ui, Hodgsonui, Lotmanui, Lebra geriau sekasi nustatyti pastovius principus, kurie integruoja visą civilizaciją ir esmingai padeda paaiškinti visų jos komponentų vietą, užimamą bendroje struktūroje.³⁰

Kita vertus, sąmoningumo istorikas galėtų kritikuoti „gryną“ civilizacijų analitiką: „Jūs apibendrinatė tariamą dirbtinių esybių elgesį, užuot siekė rekonstruoti vidinius tikrų žmonių patyrimus, atveriant jų pačių interpretacijose tai, ką jie laiko savaime suprantamais dalykais, kaip implicitiškus šių konstrukcijų rėmus.“

Sąmoningumo istorijai būdinga detali procesinė precizija, stokojanti didesnių rekonstrukcijų, kuriomis pasižymi civilizacijų analizė, ir konkretesnis patyrimo pojūtis, aštresni percepciniai asmenys (kaip ir daug šviežių, ar šviežiau suvoktų, duomenų).

Nors iš tikrųjų sąmoningumo istorija nėra čia daug nuveikusi, ji galėtų pasiūlyti būdą, padedantį suvokti, kaip individai ar jų grupės, esantys čia pat ar toliau nuo

pagrindinių simbolių kūrėjų, kūrybiškai naudojasi civilizacijų simbolinėmis konstrukcijomis ir kaip joms priešinas. ³¹ Šį dalyką sunku pamatyti, žvelgiant iš makroskopiškos civilizacijų analizės perspektyvos.

Civilizacijų analizė negali būti „pasipriešinimo mokslas“, žinojimas, kuris padėtų individams geriau atsispirti jų civilizacijoje dominuojančioms tendencijoms. Sąmoningumo istorija gali sukurti tokią mokslą. Ir išties ši perspektyva buvo pritaikyta, nors tai padarė ne patys svarbiausi jos atstovai, feminizmo poreikiams (pavyzdžiui, „moteriškojo dvasingumo“ studijos).

Tačiau su tokio pobūdžio pasipriešinimo mokslu yra susijusi viena problema. Kadangi sąmoningumo istorijoje „substancialus“ individas tarsi išgaruoja (o tokių individų kolektyvumas tik maskuoja jų substancialumo stoką, suteikdamas jiems bendrą pavadinimą), tai, kas priešinasi primetamoms civilizacijos disciplinoms, tėra „tuščias“ horizontas ar perspektyva. Kitaip tariant, priešinas ne žmonės, o pačioje sąmoningumo istorijoje glūdinti tendencija. Šitaip atsiranda mistifikacijos.

Civilizacijų analizėje individas yra substancialus savo civilizacijos kontrolinių principų atstovas - kunigas ar pranašas (ar kritikas atsiskyrėlis). Mistifikacijos čia kur kas aiškesnės, lengviau ištiriamos ir kritikuojamos. Tikėjimo riteris prieš Ramo sūnėną.

Išvada

Civilizacijų analitikas, susidūręs su atskiromis sąmoningumo istorijos studijomis, klausia: kas tai yra kultūros teorija, jos svarbiausi komponentai, jų tarpusavio

ryšiai, jų istorinių trajektorijų priežastys šiose studijose?

Sąmoningumo istorikas civilizacijų analitiko prašo: konkrečiomis procesinėmis detalėmis parodykite, kaip visa tai atsispindi individų ir jų grupių pastangose suvokti savo egzistencijos prasmę.

Apie šių dviejų disciplinų ateitį galima štai ką pasakyti: sąmoningumo istorijai be civilizacijų analizės stinga realumo (pagrįstumo, perspektyvos, pusiausvyros). Civilizacijų analizei be sąmoningumo istorijos trūksta gyvybės (konkretumo, jausmo, susirūpinimo).

I. SAMONINGUMO ISTORIJA

Savojo „aš“ istorijos, socialumo žemėlapiai

I

1115 metais vienas viduramžių dvasininkas pradėjo savo *Memuarus*:

Išpažįstu prieš Tavo Didybę, o Dieve, savo begalinius nuklydimus nuo Tavo kelių ir, nepaisant nieko, nuolatinį grįžimą į Tavo Gailestingumo prieglobstį. Išpažįstu blogybes, kurios dar užverda man esant subrendusio amžiaus, ir išsišaknijusią blogio meilę, kuri dar gyvena mano susidėvėjusiame, išvargusiame kūne [...].

Ir baigė:

Dabar įrašykime šviesiausios Marijos, dangaus ir žemės Karalienės, kartu su Dionizo, visos Prancūzijos viešpaties, vardus šios knygos pabaigon.¹

Tai vis dar augustinis septynių šimtų trisdešimties metų senumo formatas: savasis „aš“ prasideda nuo Dievo, puola į nuodėmę arba, anot Guibert'o de Nogent'o, „šlykštų užsispyrimą“, kuri siekia numalšinti asketine praktika, ir pagaliau sugrįžta arba stengiasi sugrįžti prie

Dievo. Savasis „aš“ įtraukiamas į amžiną besikartojančią judėjimą ratu, glūdinti neišvengiamoje žmogaus patirtyje – laikinoje periferijoje, atokiau nuo jo amžinojo centro.

Šioje tvirtoje scheme Guibert'as atsiriboja nuo šv. Augustino pabrėždamas temas, kurios taps žinomos vėliau. Pradžioje, kur šv. Augustinas pripažįsta objektyvią tvarką: „*Didis Tu, Viešpatie*“, Guibert'as įrašo savo paties religinį aktą: „Išpažįstu prieš Tavo Didybę[...]“ O pabaigoje, kur šv. Augustinas kalbasi *tik su Dievu*, Guibert'as tikinčiųjų bendruomenėje („įrašykime“) prisimena ne tik „šviesiausią Mariją“, bet ir šventąjį, buvusį „*visos Prancūzijos viešpačiu*“.² Priešingai nei vėlyvosios antikos krikščionis, viduramžių žmogus yra individas, turintis savų intencijų, ir, grįždamas prie Dievo, neužmiršta politinės visuomenės, kurios dalis jis pats yra.

Savojo „aš“ istorija yra empiriškai nusistovėjusių savęs supratimo formų istorija. Šios formos akivaizdžiausiai pasirodo literatūriniuose tekstuose, kurie aiškiai koncentruojasi ties žmogaus pastangomis aprašyti arba geriau suprasti savąjį „aš“ ar savo gyvenimo apskritai reikšmę. Tokie tekstai nušviečia savojo „aš“ patirtį patikimiau už teorinius ar norminius dokumentus, formuluojančius bendrą to, koks yra arba koks turėtų būti savasis „aš“, koncepciją.

Ne visuomet aišku, kada atsiranda viena ar kita savęs supratimo forma ir kaip toli arba kaip giliai ji paskleidžia savo įtaką visuomenei. Be to, egzistuoja vienos ar kitos simbolinės formos kitimas (kaip ir konfliktai tarp skirtingų formų) istoriniame laike. Viena forma nėra pakeičiama kita kokioje nors istorinio proceso stotelėje. Ankstesnė forma gali suteikti elementų naujai savivokai.

Ji gali toliau egzistuoti greta naujos ir netgi būti rekonstruota iš patirtų naujosios fragmentų bei ankstesnės prisiiminimų, kaip atsitiko dvidešimtojo amžiaus viduramžiško žmogaus Thomo Mertonio atveju.

Thomas Mertonas pradėjo:

Paskutinę 1915-ųjų sausio dieną, po Vandens ženklų, didžiojo karo metais, nuostabių Prancūzijos kalnų prieglobstyje prie Ispanijos pasienio aš išvydau pasaulį. Nors pagal Dievo paveikslą iš prigimties buvau laisvas, pagal pasaulio, kuriam gimiau, paveikslą buvau savo jėgos ir savo paties egoizmo belaisvis. Tas pasaulis atrodė kaip pragaras, pilnas tokių žmonių kaip aš, mylinčių Dievą ir vis dėlto nekenčiančių Jo; gimusių mylėti jį, tačiau gyvenančių baimėje ir kupinų beviltiškų prieštaringų troškimų.

Mertonas baigė jam skirtais Dievo žodžiais:

„Tačiau tu paragausi tikrosios mano skausmo ir mano skurdo vienatvės, ir aš nuvesiu tave į savo džiaugsmo aukštumas, ir tu mirsi Manyje ir rasi visa Mano malonėje, kuri tam ir sukūrė tave. [...] Jog tu gali tapti Dievo broliu ir išmokti pažinti sudegintųjų Kristų.“³

Rėmai, kuriais Mertonas apibrėžia savo gyvenimą, turi „modernių“ elementų. Būsimo pasakojimo vietą jis nustato atsižvelgdamas į istorinius įvykius ir geografinę aplinką, dar neužsiminęs apie save arba Dievą, ir pradžioje vaizduoja ne vien save, bet ir moralinę bei psichologinę pasaulio, kurio dalis jis yra, padėtį. Pradžioje nėra tik Dievas, kaip šv. Augustinui, arba individas, nepradęs santykio su Dievu, kaip Guibert'ui, bet *sociologinis pasaulis*, neįtariantis apie Dievo trūkumą. Mertonas baigia vėl susigrąžintu Dievo paveikslu, ne klasikiniu šv. Augustino nusiraminiu tobulybėje arba viduramžišku Guibert'o valdovu, bet asmeninės kančios ir išganymo - „mano skausmo ir mano skurdo“ bei „sudegintųjų Kristaus“ - įkūnijimu. Tačiau pagrindinė viduramžiška

savojo „aš“ suvokimo schema, nuolat besikartojantis žmogaus atsitraukimas nuo Dievo ir vėl grįžimas prie Jo, išliko (nors ir nedaugeliui) iki šių dienų.

II.

Indologas galėtų atkreipti dėmesį, jog, nepaisant dvasinio vadovavimo svarbos viduramžiškoje schemeje, viduramžių žmogus nepradeda savo pasakojimo nuo santykių su žmogiškuoju mokytoju, kaip daro dvidešimtojo amžiaus induistas Paramahansa Yogananda:

Ilgą laiką būdingi Indijos kultūros bruožai buvo pirminių tiesų paieška ir ją lydintys mokinio bei guru santykiai.

Mano paties kelias atvedė pas išminčių, panašų į Kristų: jo nuostabus gyvenimas buvo dailinamas metų metus. Jis buvo vienas didžiausių mokytojų, kurie yra tikrasis Indijos turtas. Iškildami su kiekviena karta, jie apsaugojo savo kraštą nuo senovės Egipto ir Babilonijos likimo.⁴

Kinijoje tiek Mingų dinastijos neokonfucianistas Kao P'an-lungas (1562-1626), tiek dvidešimtojo amžiaus budistas Chen-hua pradeda nuo susitikimo su dvasiniu autoritetu. Po to konfucianistas autoritetizuoja save; budistas yra autoritetizuojamas žmogiškojo mokytojo:

Dvidešimt penkerių metų išgirdęs teisėjo Li Yūan-chungo ir Ku Ching-yango diskusiją apie mokymą, aš apsisprendžiau pradėti išminties paieškas.⁵

Nors norėdamas tapti vienuoliu aš palikau namus būdamas keturiolikos [1934 metais], dėl pasipriešinimo kovų prieš Japoniją sukeltų nuniokojimų tik sulaukęs dvidešimt penkerių [1945 metais] gavau malonų savo pirmojo mokytojo leidimą iškelti ieškoti dvasinio mokymo.⁶

Indas pradėjo nuo bendro savo tradicijos išdėstymo;

abu kinų autobiografai pirmiausia pamini savo pačių veiksmus - „išgirdas“, „aš apsisprendžiau“, „aš palikau“ - o paskui tuoj pat susieja veikiantįjį „aš“ su žmogiškuoju dvasiniu vadovu. Individo savivoka yra skirtingai inicijuota: indui pradžioje buvo savitas jo civilizacijos charakteris; dviem kinų autobiografams - žmogiškas veiksmas. Nė vienam jų, priešingai nei viduramžių europiečiui, pradžioje nebuvo visuotinai autoritetingo Dievo.

Šiems dviem kinų rašytojams prasmingas gyvenimas prasideda tiksliai nustatytame amžiuje. Taip nėra nei viduramžių dvasininkui, nei indų šventajam, kuriems prasmė prasideda anapus laiko. Neokonfucianistui prasmingas gyvenimas ateina su intelektiniu iššūkiu. Budistui jis prasideda nuo dvasinio leidimo. Visiems trims čia aptartiems Azijos autobiografams - induistui, neokonfucianistui ir budistui - pačiame pirmajame sakinyje reikalingas žmogiškasis dvasinis vadovas tam, kad autorius gyvenimas galėtų įgauti prasmę.

Tai nėra tipiškos pradžios nei Indijai, nei Kinijai. Nuo septintojo iki dvyliktojo amžiaus Indijoje formavosi vietinė autobiografinės raštijos tradicija, kurią sudarė valdovus šlovinančių tekstų įžangos ir pabaigos. Prieš imdamiesi pagrindinės temos - karaliaus šlovinimo - kai kurie poetai iš pradžių nurodydavo savo kilmę ir kastą, po to pereidavo prie savo studijų, o kartais ir prie jaunatviškų kvailysčių. Poeto gyvenimo prasmė tarsi išilieja į didžiąją karaliaus reikšmingumo srovę; užbaigiama pasineriant į kito didybę.

Mongolai keturioliktajame-aštuonioliktajame amžiuje įvedė valdovų ir pareigūnų autobiografijų tradiciją, savo kilme svetimą Indijai, kuri, iš dalies dėl Centrinės Azijos

įtakos, išliko daugiau islamiškos nei induistinės tradicijos dalimi ir buvo kuriama arba tiurkų, arba persų kalbomis. Islamiškojo valdovo gyvenimas tampa reikšmingas jam tapus valdovu, kaip antai pirmajame Jahangro *Memuarų* sakinyje: „Iš beribės Alacho malonės [...] trisdešimt aštuntaisiais savo gyvenimo metais aš įžengiau į karališkąją sostą Agros sostinėje." Baburas pradėjo visiškai taip pat: „Gailestingo ir mielaširdingo Dievo vardu. - 899 metų ramzano mėnesį [1494-ųjų birželį], dvyliktaisiais savo gyvenimo metais, aš tapau Ferganos šalies valdovu." Žmogiškoji islamiškojo valdovo prasmė išsiskleidžia tiksliai apibrėžtu momentu, kai Alachas, data, šalis ir sostas sueina į vieną visumą. Dievo visuomet šaukiamasi kaip autoritetizuojančio principo, o ne kaip asmeninės išpažinties klausytojo viduramžių krikščioniškąją prasmę. Nuo šio institucionalizuoto išeities taško islamiškasis valdovas gali plaukti savo gyvenimo keliu (susidedančiu iš mūšių, medžioklių, dovanų, bausmių ir įgimtų keistenybių) tarsi lėta upe, kaip daro Jahangiras, arba, kaip atsitiko Baburui, patyrusiam daug sunkumų, kol buvo karūnuotas, įvykiai gali lieti energingomis srovėmis, pertraukiamomis įvairių geografinių vietų tarpais ir išsamiais svarbių žmonių giminaičių sąrašais.

Vienintelė autobiografija iki moderniųjų laikų, parašyta džainisto poeto Banarasidasos „vienu iš Indijos dialektų", modelio nesuformavo. Tik 1832-aisiais, kai rādža Rammohunas Roy parašė autobiografinį laišką savo draugui anglui pastarojo prašymu, Indijoje įvyko autobiografinės kūrybos, paveiktos europietišku modelių ir rašytos daugiausia anglų kalba, protrūkis.⁷ Remdamasis šia smarkiai suvakarietinta tradicija, induizmo apaštalas

Vakaruose Paramahansa identifikuoja „būdingus Indijos kultūros bruožus“ su „panašiu į Kristų“, t. y. ne indišku, išminčiumi.

Kinijoje – kur anksčiau už bet kokias Vakarų ar kitas įtakas įvairiomis formomis egzistavo daugybė tradicinių autobiografinių tekstų – ne kiekvienas pradeda atsiverdamas intelektualinei įtakai. Kao amžininkas budistas Te-ch'ingas (1546-1623) „pradeda nuo įprasto pasakojimo apie šeimą ir kilmę, tačiau sumažina šią dalį iki minimumo ir pereina prie pirmosios dvasinės krizės, įvykusios jam einant septintuosius“. ⁸ Pagal dominuojančią konfucianisto mokslininko autobiografinę tradiciją, kurią inicijavo Ssu-ma Ch'ienas antrajame amžiuje prieš Kristų ir nuo kurios nukrypo Kao, būtų reikėję pradėti „nuo jo šeimos genealogijos, siekiančios [...] auksinius legendinės praeities amžius“. Ssu-ma Ch'ienas savo gyvenimo istorijos pradžioje nušviečia šeimos linijos susidūrimą su pačiu autoritetu: „Senais laikais [vienam protėviui] buvo įsakyta vadovauti dangaus reikalams, o [kitas protėvis] ėmė vadovauti žemiškiems.“ ⁹

Iš šių bevardžio aukščiausiojo autoriteto – greičiausiai nei žmogiško, nei dieviško, kadangi tiek žmonės, tiek dievai turi vardus, galbūt pačios moralinės prigimties – įsakymų Ssu-ma Ch'ienas kildina savo paveldėtą *pareigą* būti Didžiuoju istoriku. Iš to paties šaltinio jis semia milžinišką kinų mokslininko *autoritetą*: „vadovauti dangaus reikalams ir žemiškiems“. Ir pareiga yra neatskiriama nuo autoriteto, priešingai krikščioniškai tradicijai, kuri priskiria pareigą žmogui, o autoritetą Dievui. Tad tiek Ssu-ma Ch'ieno, tiek Kao P'an-lungo susidūrimai su autoritetu įvyksta jų pačių asmeninių gyvenimų prasmės sistemų pradžioje. Tačiau autoritetas nėra

neabejotinai dieviškas, ir neokonfucianistui jis tampa grynai žmogiškas, o savo galios semiasi vien iš spontaniškos pagarbos, teikiamos proto aštrumui.

Tipiškos islamiškos autobiografijos - mokslininko, dažniausiai teisininko arba gydytojo, žinomos nuo dešimtojo amžiaus, pradžioje, tuojau pat po gimimo datos (jei tokia yra) ir kilmės aprašymo, paprastai turi kokių nors formulės „Aš studijavau su X, Korano žinovu“ variacijų arba išvardija gausybę mokytojų, su kuriais buvo studijuota - kiek galima daugiau, kaip antai kartą penkioliktajame amžiuje buvo paminėta 1200 iš beveik 80 vietovių.¹⁰ Dešimtojo amžiaus gydytojas ar-Razi po kreipimosi į Alachą iš karto solidarizuojasi su naujai interpretuotu Sokratu. Ibn al-Haithamas dešimtojo ir vienuoliktojo amžių sąvartoje, aprašęs savo jaunystės religines abejones, cituoja graikų gydytoją Galeną ir pareiškia, jog jam „atsitikę visiškai tas pats“.¹¹

Prototipinis Europos mokslininkas Abelard'as, priešingai, mini tik tuos mokytojus, su kuriais jis kovojo ir kuriuos nugalėjo viešuose debatuose, ir cituoja senovės filosofus bei poetus tik įtvirtinęs savo paties tapatybę.

Sampratai, kad *pradžia glūdi mokytojo mintyse*, viduramžių europietis prieštarauja Bernardo Klerviečio žodžiais: „Pradėk nuo apmąstymų apie save - o geriau ir baik jais. [...] Nes tu, tu esi pirmas; ir tu esi paskutinis.“¹²

III

Autobiografijos yra lemiami dokumentai civilizacijai-analitiniam požiūriui į savąjį „aš“.¹³ Gamta ir visuomenė gali būti suvokiamos kaip pagrindiniai savojo

„aš" psichoanalitinio ir sociopsichologinio konceptualizavimo vaizdiniai, o istoriškumas, palyginamumas ir tekstualumas - identifikuojančios civilizacinės-analitinės savivokos charakteristikos.

Istoriškumas čia rodo analitinę strategiją, kai į individualų „save" žvelgiama kaip į ilgalaikį kolektyviai sukurtą savojo „aš" tipą (kurių kiekvienas turi nuosavą simbolinę formą bei dinaminį proveržį, pasireiškiančius tiek asmeniniame gyvenime, tiek kaip istorinė jėga) formavimosi ir išnykimo, taip pat jų susidūrimų, konfliktų bei susimaišymo procesą.

Šis tyrinėjimas pagrįstas įsitikinimu, kad istorinės sąvės supratimo formacijos geriausiai suvokiamos pasineriant - ir kaip patinančiajam, ir kaip stebėtoji - į tai, kas labiausiai asmeniška, ir kad bendros istorinės formacijos supratimas tiksliausiai nušviečiamas lyginant tai, ką individai yra atskleidę apie savąjį patyrimą, su kitais - ankstesniais, tuometiniais ir vėlesniais - teiginiais jų pačių civilizacinėje tradicijoje bei supriešinant kai kuriais reikšmingais aspektais su lygintiniais pavyzdžiais iš kitų civilizacinių tradicijų. *Lyginimas* būtinas, kad aiškiai suprastume, kas eksplicitiškai ar implicitiškai sudaro simbolinę konstrukciją - ir ko jai trūksta, o tai irgi yra jos apibrėžimo dalis.

Tekstualumas čia reiškia tai, jog savojo „aš" istorija - atskirta nuo organizmo gyvenimo - turi būti papasakota remiantis simbolinėmis struktūromis bei vadovaujantis reikšmių dinamika, kurių individas semiasi iš vienos ar kitos tradicijos ir perkurdamas pritaiko savo paties savi-monei.

Tekstas yra iki galo išplėtotas, savaime pakankama simbolinė forma, skirta suvokti atskiros patyrimo srities

prasmę. Tai nėra abstrakti patyrimo dimensija, vadovavimosi tam tikrais jo aspektais kodas ar schemiškas, kalbinis arba konvencinis jo apibendrinimas, bet „gyva“ pastanga suvokti šią patyrimo sritį. Ši koncepcija leidžia mums matyti, jog dokumentai skiriasi jų tekstualumo laipsniu.

Teksto sukūrimas, net kai konkretūs individai kuria tekstus apie jų pačių savimone, nėra nei grynai individualus, nei visiškai sąmoningas aktas. Netgi jei laikomasi nuostatos, jog tekstas paprastai yra literatūrinės tradicijos dalis (arba keleto literatūrinių tradicijų susidūrimo - ar abipusio puolimo - taškas), norint paaiškinti, kaip tas tekstas įgijo jam būdingas savybes, būtina atsižvelgti į religinių ir kitų kultūrinių judėjimų bei besikeičiančių ar nesikeičiančių valdžios pozicijų sąmoningai ar nesąmoningai jam daromą spaudimą. Tačiau pačioje gelmėje tekstas semiasi unikalumo iš savo autoriaus (ar autorių) pamatinio požiūrio į gyvenimą - esminės „mano paslapties man“, šv. Bernardo žodžiais tariant - kuris pagal sielos logiką yra pirmiau už ideologinį išipareigojimą bei politinio veiksmo pasirinkimą ir nulemia, koks žmogus tas asmuo bus, besilaikydamas savo ideologinių išipareigojimų bei atlikdamas politinius veiksmus. Be šios savybės tekstas silpnėja. Nejaučiant šios savybės tekste, pastarojo interpretacija gali nepasisekti.

Iš kitų literatūrinių tekstų, kurie visada išlaiko autobiografinį aspektą, autobiografinis tekstas siaurąja prasme išsiskiria ne todėl, kad būtinai pateikia informatyvesnę turinį ar patikimesnę dokumentaciją, bet todėl, kad tvirčiau, besąlygiškiau įpareigoja (privačiai ar viešai) žengti individualiu savimonės keliu. „Grožinė autobio-

grafija" arba „autobiografinė beletristika", priešingai, palieka atvirą galimybę ištrūkti iš ribojančio išpareigojimo į sąlyginę „galbūt taip - galbūt ne" formuluotę, vieną iš daugelio galimų formuluočių, kuriomis autoriaus tapatybė nėra sąmoningai ribojama.

Tačiau kaip tik todėl, kad autobiografija - ypač autobiografija, kurią ketinama publikuoti - yra taip stipriai įpareigojusi individualiam savimonės būdai, ji gali mažiau atskleisti tuos savęs patyrimo aspektus, kuriems arba mažiau išpareigojama, arba kurie negali būti aiškiai suvokti, nei tai padaro grožinė literatūra, poezija, vizualieji menai ir muzika (ar netgi nesąmoningai autobiografiniai religinės, filosofinės ar mokslinės minties, teisinių diskusijų ir politinės retorikos klodai).

Tekstas yra adresuotas auditorijai, arba bent jau jai pasiekiamas, todėl jis numato socialumo formą, požiūrį į žmonių grupę bei socialinių santykių praktiką, o to negalima visiškai atskirti nuo teksto autoriaus savimonės. Literatūros specialistui gali būti leidžiama gyventi iliuzija, jog tekstai gimdo tekstus, o civilizacijų analitikui tekstualumas iš dalies yra socialumo patyrimo konstrukcija. Kultūrinei savojo „aš" analizei, netgi individualaus "aš" savo paties proto vienumoje, reikalinga tautos, arba šiuo metu greičiau keleto tautų, *socialumo istorija*.

Socialumo istorija bendrais bruožais gali būti apibūdinu kaip pagrindiniu socialinio gyvenimo savybių ir pamatiniu socialiniu santykių tipų bei jų kultūrinių prasmių pokyčių rekonstrukcija. Arba - siauriau - ją galima suprasti kaip tų savanoriškų suaugusių žmonių socialinių santykių tipų, iš kurių tikimasi tam tikro spontaniškumo, intymumo ar pagarbos, abipusio malonumo bei atsivėrimo (ar bent jau daugumos jų), struktūrų,

kultūrinių prasmių ir psichologinės patirties pokyčių rekonstrukciją. Kai bet koks socialinis santykis įgyja tam tikrą šių savybių kiekį, jis priklauso socialumo istorijai siaurąja prasme.

Anglų ir prancūzų kalbose socialumas turi „civilizuoto socialumo“ konotacijų ir, jei nenurodoma kitaip, yra linkęs remtis bendravimo modeliais, besiskleidusiais septynioliktojo ir aštuonioliktojo amžiaus prancūzų salonuose bei aštuonioliktojo amžiaus anglų kavinėse. Tačiau angliškas ar prancūziškas socialumas visiškai nepanašus į rusišką socialumą.¹⁴

Tai, kas „socialu“ atskiroje sociokultūrinėje aplinkoje, gali būti suprasta tik priešinant su tuo, kas toje aplinkoje laikoma socialaus priešingybe arba mažiausiai jo turi. *Socialumo žemėlapiai* - čia nagrinėjami arba implicitiškai nurodomi tik tiek, kiek jie susiję su autobiografų savybėmis - yra socioemocinio patyrimo teritorijos, jos ribų, tikrosios bei išivaizduojamos sąveikos su reikšmingais dalyviais savybių ir bendruomenių, apie kurių autorius čia kalbama, pavojaus taškų aprašymai. Tikslių sociokultūrinių ir psichokultūrinių socialumo žemėlapių sudarymas turėtų nurodyti svarbiausias individo, bendruomenės arba civilizacijos konkrečioje jos istorinės trajektorijos fazėje socialinio gyvenimo organizavimo varomasias jėgas, esmines metaforas, pagrindines tonacijas ir fundamentalias kategorijas.

Kad ir kaip išivaizduojama, socialumo istorija (kaip ir savojo „aš“ istorija) yra istorijų simfonija arba - kartais - kakofonija. Skirtingos grupės visuomenėje, o juo labiau civilizacijoje, turi skirtingas istorijas, kurias, galimas dalykas, įmanoma aprašyti tik skirtingų tonacijų kalbomis. (Suprantama, jog net vienos vientisos grupės

„istorija“ - struktūrinių ryšių ir jos egzistavimo laike prasmų nupasakojimas - negali būti adekvačiai supras-ta, kol ji nėra aprašyta visomis mums prieinamomis al-ternatyviomis kalbomis.) Idėjų *apie* socialumą istorija skiriasi nuo socialumo *patyrimo* istorijos, socialiai pri-pažįstamiems socialumo ritualams sudarant tiltą tarp idėjų ir patyrimų - kartais tokį silpną ir suirusį arba tiek apkrautą kelių mokesčių postais bei muitinės agentū-romis, jog jis tampa kliūtimi komunikacijai. Be to, egzis-tuoja skirtingos patyrimo sritys, objektyvus įvykių pa-saulis, vidinis nuotaikų, emocingumo, svajonių ir baimių pasaulis. Tačiau simboliniam analitikui didžiausią socia-lumo reikšmę sudaro tai, kad socialumo patyrimai gali būti interpretuojami kaip sąsajų su tuo, ką individai ga-lėtų tik miglotai nujausti esant pačia egzistencija, giles-nių formų simboliai.

Civilizacijos, be kita ko, yra susijusių individualių eg-zistencijos formų rinkiniai. Kiekviena nauja individua-lios egzistencijos forma, jeigu ji tampa matoma, jeigu išreiškia ar nustato tam tikrą rezonansą arba jungtį su tos civilizacijos tradicijos pagrindiniais elementais ir jei-gu išlaiko kritinio vėlesnių kartų įvertinimo išbandymus, praturtina ir išplečia civilizacijos, kurioje ji atsirado, prasmę. Individualios egzistencijos savo formą daugiau-sia įgyja iš civilizacinių kontūrų (įskaitant ir svetimus), kuriuose jos patiriamos, tačiau civilizacijos savo kontū-rus įgyja (ir nuolatos įgyja arba keičia) iš formų, į kurias individai organizuoja savo patirtį.

Jei egzistuo-tų pakankamas reikšmingų autobiografijų skaičius ir jų pasiskirstymas, visa apimanti vienos ar kitos civilizacijos forma (arba formų šeima) galbūt galėtų būti rekonstruota vien tik iš autobiografinio palikimo

civilizacinės-analitinės studijos. Tai lieka ateities užduotimi tiek autobiografijų rašymo, tiek jų lyginamosios civilizacinės perspektyvos tyrinėjimo plėtrai. Net ir daug mažesniu mastu autobiografijos teikia patikimiausią lemiamą žmogiško civilizacijų patyrimo pokyčių matą. Kadangi empirinių duomenų, kaip fenomenų pasaulio pavyzdžių, rinkimo procesas yra begalinis, pagrindiniai jų organizavimo struktūriniai principai gali būti identifikuojami netgi iš fragmentinių duomenų su sąlyga, jog šie duomenys nepaprastai svarbūs tiek (a) iškeltai analitinei problemai, tiek ir (b) tiriamoje socioistorinėje aplinkoje.

Struktūrų bei sričių, aplink kurias sukasi individuali savimonė, raktas paprastai pateikiamas autobiografinių rašinių pradžioje ir pabaigoje (arba kur nors netoliese). Norint suprasti, kas sieja pradžią su pabaiga, privalu perskaityti viską. Tačiau svarbiausia nuodugniai ištirti pradžios ir pabaigos - asmeninių prasmų ribų sistemos - struktūras bei emocines tonacijas.

Autobiografijos pradžia atskleidžia prielaidas apie tai, *kas privalėjo egzistuoti (arba įvykti), kol individo gyvenimui atsirado galimybė pradėti keistis į prasmingą istoriją*. Autobiografijos pabaiga kaip užbaigtas tekstas (nors galbūt vėlesnėse autobiografijose jis bus peržiūrėtas) rodo kitiems, *į ką transformavo individą jo gyvenimo mechanizmas*, ką jo gyvenimas jam reiškia tada, kai jis yra pasirengęs jį palikti.

IV

Abelard'as, rašydamas *Jo nelaimių istoriją* dviem dešimtmečiais vėliau už Guibert'ą, pradeda nuo noro paguoti bičiulį:

Kartais pavyzdys geriau už pamokymą pažadina ar nuramina žmogiškas aistras; todėl aš siūlausi papildyti tau asmeniškai išsakytus paguodos žodžius mano paties nelaimių istorija, tikėdamasis taip suteikti tau paramą, kai manęs nėra šalia.

Pirmiausia suformuluojamas žmogiškų santykių principas; ir tik po to, vedamas šio principo, pasirodo veikiantysis „aš“ („aš siūlausi“). Veikiantysis „aš“ tuoju pat gauna sociobiologinį pagrindą: „Už savo gyvą temperamentą esu dėkingas savo gimtinei bei protėviams, taip pat įgimtam sugebėjimui mokytis.“¹⁵

Guibert'as pradėjo nuo savo, tačiau visuotinai privailomo religinio akto. Abelard'o dėka pradinis taškas tapo sekuliarus ir sąmoningas: prieš individo gyvenimui įgyjant prasmę privalo egzistuoti jo individualus tikslas pasaulyje bei jo individuali vieta gamtoje, tad prioritetų hierarchijoje *tikslas yra pirmiau už gamtą*. Individas privalo parodyti savo paties sąmoningumą prieš tai, kai jo gyvenimas gali įgyti apčiuopiamą prasmę.

Abelard'o gyvenimo pavidalas daugiau nebėra viduramžiškas ratas *nuo Dievo į Dievą*, bet kylanti linija *nuo gamtos į protą* - įveikta jaunystėje, kadangi būdamas jaunas studentas jis jau pasižymi tokiu galingu „racionalumu“, koks jam bus būdingas ir vėliau. Tada „moderni“ (ir kai kuriais atžvilgiais „klasikinė“) linija sulaužoma, kaip įprasta Augustino krikščioniui, nuopuoliu į nuodėmę, vėlesniu moraliniu atgimimu ir ryžtingu ėjimu į Dievą. Tik išgyvenus šią krizę tampama visiškai suaugusiu. Pabaigoje Abelard'as, mokydamas paklusnumo Dievui, pats kaip niekada išsakmus. Jis skelbia, jis aiškina, ko Absoliutas reikalauja iš kiekvieno:

Tegu mus padrąsina šie įrodymai ir pavyzdžiai, ir pakelkim mūsų skriaudas juo džiaugsmingiau, juo labiau žinome jas esant

nepelnytas. Neabejokime, jog jei jos ir neprisidės prie mūsų dorybių, tai bent pasitarnaus mūsų nuodėmių atpirkimui. Ir kadangi viskas sutvarkyta pagal dievišką tvarką, kiekvienas tikintysis, atėjus išmėginimų metui, privalo semtis paguodos bent jau iš žinojimo, jog Dievo begalinis gerumas neleidžia nieko, kas neatitiktų jo plano, ir viską, kas tik blogai pradėta, jis pats atveda į geriausią pabaigą. Taigi visomis aplinkybėmis teisinga sakyti jam: „Tebūnie tavo valia“. [...] Sudie.”

Autobiografija juda į priekį nuo žmogiško principo prie dieviško, tačiau ji adresuota ne Dievui (kuris jau žino), bet žmogui (kuriam reikia padėti žinojimu).

Pirmoji Abelard'o pasakojimo pusė, ginanti (nuo pat pradžių) nepriklausomą protą, sąžinę ir (baigiantis ketvirtajam jo gyvenimo dešimtmečiui) žmogišką meilę - ir feodališką poreikį turėti kitų žmonių tam, kad galėtų su jais kovoti ir vieną po kito įveikti, atrodo „moderni“ (arba bent jau faustiška). Antroje pusėje vėl ginama viduramžiška schema, ir svarbiausias tampa tik Dievas - arba greičiau paklusnumas Dievui. Draugas, kurį Abelard'as nori paguosti, gotikos žmogui išlieka bevardis, galbūt poetinė abstrakcija iš rafinuotos meilės mitologijos. Heloise, realus Abelard'o laimės bei kančių šaltinis, turi atsitiktinai sužinoti apie jo autobiografiją iš kitų.

Tarp autobiografių artimiausia moteriškajam Abelard'o antrininkui greičiausiai yra Margery Kempe, penkio-liktojo amžiaus anglė, kilusi iš antreprenierių klasės. Neišsilavinusi moteris (autobiografiją jai užrašė kunigas „pagal šios būtybės pasakojimą“), mistikė ir Šventosios Žemės piligrimė, ji savarankiškai imasi visų savo veiksmų, ir pasaulietiškų (ankstyvajame gyvenime), ir religinių (vėliau), visiškai ignoruodama vyriškų autoritetų, tiek vyro, tiek kunigo, pamokymus, tačiau visuomet su „gausiomis ir neišsenkančiomis kilnaus pasišventimo

ašaromis, su didžiais raudojimais po Dangaus palaimos [...]".¹⁷ Ji pradeda ne nuo savo tikslų (moterys autobiografės retai tai daro), bet, priešingai nei Abelard'as, tiesiogiai nuo gamtos: „Kai ši būtybė buvo dvidešimties metų ar kiek vyresnė, ji ištekėjo už gerbiamo miestiečio (iš Laino) ir netrukus susilaukė kūdikio, kaip gamtos ir buvo numatyta."

Pradžią gamtoje turi kitokią prasmę pasaulietei buržuazijos atstovei (kūno vaisingumas) nei kilmingam teologui vyrui (protinių sugebėjimų ir charakterio paveldėjimas). Todėl tam tikromis su somatika susijusiomis progomis piktosios dvasios gyvai primena jai apie jos nuodėmingumą:

O kai sunegaluodavo ar susirgdavo, jos galvoje skambėdavo Šetono žodžiai, jog ji būianti prakeikta, nes negavusi išrišimo už šį prasižengimą. [...] ji matydavo [...] velnius pražiotais nasrais, alsuojančius liepsnojančiomis ugnies bangomis, [...] plėšiančius ją ir tampančius dieną ir naktį t...].¹⁸

Toliau seka išganinga Kristaus vizija, keletas pakartotinių nuopuolių (inspiruotų puikybės ir geismo), kuriuos lydi pasaulietinės nesėkmės, ir galutinis atsivertimas į skaistybės, nuolatinių išpažinčių ir religinės piligrimystės gyvenimą. Tačiau tęsdama šias piligrimystes ji toli gražu nuolankiai nepaklūsta savųjų dvasinių vadovų pamokymams (kaip turėtų daryti dora krikščionė), tad sugrįžusi turi gerokai pasistengti, kad įtikintų juos priimti ją atgal į savo avidę.

[...] tavo nuodėmklausys tavęs atsisakė, nes tu iškeliavai už jūrų nė žodžio jam nepasakiusi. Tu gavai leidimą nuvežti savo dukterį prie jūros; tu nepraei leidimo vykti toliau. Nė vienas tavo draugas nežinojo apie tavo ketinimus; todėl manau, kad tu nerasi čia draugų, kai sugrįši! [...] Grįžusi namo į Lainą, ji nuolankiai atsidavė savo

nuodėmklausiu. Jis prisakė jai piktų žodžių už tai, kad ji [...] pati leidosi į tokia kelionę be jo žinios. Todėl jis dar labiau supyko ant jos, tačiau mūsų Viešpats padėjo jai išlaikyti tokia pačia stiprią meilę jam ir vėliau kitiems draugams, kokią ji jautė anksčiau, garbė Dievui. Amen.⁹

Draugystė moteriai šioje ikirenesansinėje, buržuazinėje aplinkoje priklausė nuo to, ar ji pakluso (arba dėjosi paklūstanti) vyrų vadovavimui.

Jos (arba jos kunigo) interpretacijoje Margery Kempe yra tik ginčo tarp Dievo ir Šėtono objektas. Tačiau jos istorijoje egzistuoja individuali valia, galų gale pripažinta netgi autoritetų, skirianti ją nuo, mūsų supratimu, griežtai „viduramžiškos“ - arba, pasak meno istorikų, romaniškos - moters. (Tarp Katalikų Bažnyčios šventųjų tokių valingų moterų būta jau nuo tryliktojo amžiaus.²⁰ Į šias moteris galima žiūrėti kaip į linkstančias gotikinio savimonės tipo, kurio vienintelis pilnai apsiplunksnavęs atstovas tarp autobiografų buvo Abelard'as, link.) Tačiau mintimi, jog žmogaus gyvenimas turi vidinę raidą ir ši raida prasideda tik nuo nuodėmės suvokimo bei pasirengimo priimti Dievo bausmę, Margery Kempe - kaip ir Abelard'as - vis dar artima viduramžiškam savimonės tipui.

Jokio artumo gotikiniam žmogaus tipui, kuriam būdinga kylanti dvasinės raidos linija, aistra ir kaltė, ir jausmas, jog tik protu ir įsitikinimu besiremiantis individas yra pranašiausias, nerastume islamiškųjų Abelard'o amžininkų, prilygstančių jam savo visuomenine padėtimi, Usamos ir Umaros, išsilavinusio feodalo riterio ir verslininko-dvariškio-poeto, autobiografijose. (Umarą pradeda savo autobiografiją klausimu: „[...] kas tu esi? Ir į kokią lizdą tu grįžti namo pailsėti?“ - turėdamas ome-

ny, panašiai kaip senovės graikų poetai-autobiografai, savo gimtinę.²¹) Į Abelard'ą panašus žmogaus tipas niekada neegzistavo islamiškoje autobiografijoje, kurioje, tiesą sakant, ir apie moteris nė nekalbama.

Pasaulietinė, grynai pažodinė ir objektyvia prasme Vakarų autobiografas pabaigoje niekada negrižta namo. Jis pakyla link Dievo arba užbaigia savo paties pasirinkta misija ar praregėjimu, arba būna sustabdomas kelionės viduryje (kitose autobiografinėse tradicijose taip atsitinka ir nepriklausomam veiklos žmogui, tokiam kaip islamiškasis valdovas). Religiniai autobiografai - ir kai kurie pasauliečiai, pirmiausia mąstantys, o ne, arba ne tik, veikiantys vyrai ir moterys - linkę įstatyti savo gyvenimą į „prasmingos pradžios“ ir „tinkamos pabaigos“ rėmus. Nepriklausomos veiklos žmogui neegzistuoja tinkamos pabaigos; jis tik sustabdomas bežengiant eilini žingsnį. Jo gyvenimas niekada nėra užbaigtas, ir nors jis jau daug padarė, jam vis dar reikia ne mažiau padaryti. „Tinkama pabaiga“ jo gyvenimo istorijai, kurioje gyvenimo prasmė susumuota arba uždaryta į kapsulę taip, kad autorius galėtų ramia sąžine atsisveikinti su juo - neklystamai rodo, kad veiklos žmogaus viduje slypi mąstantis žmogus. Mirtis prieš užbaigiant visus darbus yra svarbi veiklos žmogui (ir aštuonioliktojo bei devynioliktojo amžiaus „emocijų žmogui“), bet atsitiktinė - ir prieštaraujanti jo gyvenimo logikai - mąstančiam žmogui.

Grįžimo namo pabaiga yra reta visose autobiografinėse tradicijose, tačiau tarp nevakariečių ir dvidešimtojo amžiaus žydų panašumų į ją tikrai pasitaiko. Pagrindinis Vakarų leitmotyvas - *Negalima sugrižti namo*; startas atplėšia žmogų nuo natūralių jo šaknų.

Nuo Abelard'o pasaulietinė savojo „aš“ kilmė tampa struktūriniu Vakarų autobiografijų, palikusių besitęsiančią viduramžiškos savimonės tradiciją, bruožu. Tačiau Abelard'o išreikštas troškimas atsiveriant padėti kitam asmeniui dingsta iš renesanso autobiografijų, kuriose savęs aprašymo aktui daugiau nebereikia nei religinio, nei emocinio pateisinimo ir kurios adresuojamos ne *gerai pažįstamam* kenčiančiam *asmeniui*, bet kultūringos žmonijos *plačiajai publikai*, kuri skaito knygas ir žavisi meno bei mokslo darbais ir bet kokios rūšies išpūdingais individualiais žygdarbiais.

Savasis „aš“ yra komunikatyvus pranešimas. Todėl adresato, kuriam pasakojama apie save, pasikeitimas tiek pat svarbus savimonės istorijoje – ir tiksliai suvoktoje savojo „aš“ psichologijoje – kiek ir metaforų, vartojamų apibūdinti save, pasikeitimas. Ar gali žmonės, pasakojantys apie savuosius „aš“ psichoanalitikams, turėti tokius pačius savuosius „aš“ kaip ir žmonės, atveiriantys širdį tik savo gyvenimo draugams? Ar individai, atskleidžiantys savuosius „aš“ tikslėmis verbalinėmis formuluotėmis, komponuoja savo būtis į tokias pačias savųjų „aš“ formas kaip ir žmonės, išreiškiantys savuosius „aš“ tik veiksmais arba kūno judesiais, arba tyliu atsisakymu bendradarbiauti su slaptosios policijos tardytoju?

Renesanso kultūra sujungia, nors ir ne visuomet harmoningai, buržuazijos meistriškumą ir aristokratijos išdidumą, kurie susilieja į aukščiausią meninio tobulumo idealą. Šis idealas vėliau, septynioliktojo amžiaus Prancūzijos aristokratų kultūroje, buvo susilpnintas iki kitais

atžvilgiais neproduktyvaus individo, kuriančio iš savo vizualios asmenybės šaltai žavų meno kūrinį, - šį idealą literatūrine forma perėmė devynioliktojo amžiaus dendis.²² Tačiau renesanso epochoje reikėjo *atlikti* realius žygdarbius, kad būtų laikomas vertu pripažinimo.

Benvenuto Cellini 1558 metais pradeda:

Kiekvienas žmogus, kad ir koks jis būtų, padaręs ką nors meistriška arba kas galėtų deramai panėšėti į meistrišką, turėtų, jeigu jis teisingas ir doras, aprašyti savo gyvenimą savo paties ranka [...].²³

Cellini skelbia įsipareigojimą žmonijai teisingai papasakoti apie savo pasiekimus, ypatingą pojūtį, jog pasiekimai gali arba realiai egzistuoti, arba tik išoriškai panėšėti į tai, kas verta plunksnos (nors renesanso žmogus gali jausti skirtumą, jam tai nerūpi, kol panašumas į realų faktą pakankamai „deramas“), ir jog tik savarankiškai, kaip būdinga išsilavinusiam amatininkui, žmonės suvokia tiesą ir atskleidžia ją kitiems.

Cellini nustato universalią, gryną žmogišką normą, privalomą kiekvienam, o po to pradeda, remdamasis šia visuotine norma, šlovinti save. Tradicinis kinų ir ypač japonų autobiografas linkęs būti kuklesnis. Ankstyvasis islamo autobiografas, kuris ne visuomet išvengia savęs liaupsinimo, daro tai arba tam, kad šlovintų Alacho, apipylusio jį tokiomis dovanomis, didybę, arba paprasčiausiai teigdamas, kaip dešimtojo amžiaus geografą al-Mukadasi, savo paties kiekybinį neišsenkamumą: „Nebuvo nė vienos bibliotekos, didelės ar mažos, kuria aš nebūčiau pasinaudojęs, nė vienos teologinės srities, kurios aš nebūčiau išstudijavęs, nė vieno religingo vyro, su kuriuo nebūčiau bendravęs, nė vieno pamokslininko, kurio nebūčiau klausęs, kol išsiaiškinau tai, ko išmokti buvau

atvykęs." Al-Mukaddasi absorbuoja viską, ką verta atlikti pasaulyje (kuris jam tapatus islamo pasauliui) į tai, ką jis atliko. Renesanso savęs šlovintojas yra ir nuosaikėnis, kalbėdamas apie faktus, ir universalesnis savo principiniu tvirtinimu, jog *ne tik aš, bet kiekvienas žmogus, padaręs tiek pat*, privalo kalbėti apie save su tokiu pačiu pasididžiavimu, su koku aš pasakoju apie savo pasiekimus. Pasiekimas renesanso žmogui gali būti ir žmogžudystė.

Renesanso autobiografai pasakoja apie tai, ką jų religinė tradicija laikytų rimtais moraliniais nusižengimais arba trūkumais, tuo tarpu al-Mukaddasi skelbia padaręs viską, ką turi padaryti keliauninkai, „išskyrus elgetavimo amatą ir sunkias nuodėmes“²⁴. Vakarietis per visą autobiografijos istoriją yra labiau linkęs atskleisti savo moralinius trūkumus nei kiti tradiciniai autobiografai, išskyrus kinus per trumpą šešioliktojo ir septynioliktojo amžiaus laikotarpį²⁵. Sekuliarus vakarietis linkęs į tai dar labiau nei religingas vakarietis, kuris dažnai tenkinasi neapibrėžtu nuodėmingumo deklaravimu. (Cellini, be abejo, lygiai didžiuojasi savo nusikaltimais, kiek ir viskuo, kas su juo susiję.) Tačiau niekur kitur, tik renesansinėje Italijoje, amatininkas, kurio prestižas kyla dėl jo sukurtų (iš dalies savomis rankomis) materialių objektų, gali ištarti išdidžius Cellini žodžius.

Cellini įsitikinęs ne tik savo darbu, bet ir savo paties tobulumu. Tačiau jo paties tobulumas prasideda nuo jo darbo disciplinos, iš kurios kyla visos žmogiškos vertybės, šių vertybių kokybės skirtumų ir moralinio dirbančiųjų išpareigojimo būti „teisingiems ir doriems“ supratimo. Kad jo gyvenimas transformuotųsi į reikšmingą pasakojimą, visuomenėje būtina kilnaus meistriš-

kumo etika. Laikytis šios etikos - pagrindinis išipareigojimas kitiems žmonėms. Renesanso autobiografui kiti reikalingi tik kaip publika, stebinti jo vaidinimą (ir kaip utilitariniai patronai bei sąjungininkai, kuriuos sieja tai, kas nuo jo laikų buvo žinoma kaip „merkantilinė draugystė“ - apdairiai apskaičiuoti buržuaziniai tarpusavio santykiai).²⁶ Atsivėrimo teatriškumas tampa dar aiškesnis septynioliktajame ir aštuonioliktajame amžiuje. Renesanso žmogaus prisistatymui jau egzistuoja teatro auditorija, tačiau jis pats dar nėra teatro aktorius; jis vis dar pirmiausia žmogus, apibūdinantis save realiais savo pasiekimais. Moterys galbūt nedalyvauja renesansinėje savojo „aš“ konstrukcijoje tiek, kiek vyrai. Bet koku atveju pagrindinė šešioliktojo amžiaus moteris autobiografė yra ispanų vienuolė šv. Jėzaus Teresė. Jos saviemonė visiškai peržengia renesansinės schemos ribas.

Cellini amžininkas Girolamo Cardano *Mano gyvenimo knygos* pradžioje abejoja Cellini rodomu išdidumu: „[...] gerai žinodamas, kad joks doro žmogaus pasiekimas nėra tobulas [...]“. Tačiau jis taip pat pradeda išipareigojimu tiesai, ne *asmeninei* Cellini „tiesai ir dorumui“, bet *moksliškai įrodomai* tiesai:

[...] nė viena pabaiga, kurią žmogus gali pasiekti, neatrodo malonesnė, nė viena vertesnė už tiesos pažinimą. [...] Nė žodžio [...] nebuvo pridurta pasigyrimui ar tik pagražinimui; greičiau, kiek tai buvo įmanoma, surinkti paprasčiausi išgyvenimai, įvykiai, apie kuriuos mano mokiniai, ypač Ercole Visconte, Paulo Eufomia ir Rudolpho Selvatico, ką nors žinojo arba kuriuose dalyvavo.²⁷

Čia neabejotinai kitaip suvokiama tai, apie ką kieno nors gyvenime verta pasakoti kitiems: vienu atveju - didūs žygdarbiai, „kas nors meistriška“, kitu - „paprasčiausi išgyvenimai“, laikomi objektyviai įrodomais,

susitarimu patikrinami faktai. Tačiau ir Cellini, ir Cardano pradeda nuo grynai sekuliaraus išipareigojimo sa-kyti tiesą apie savo pačių veiksmus ir išgyvenimus pla-čiajai publikai, *besidominčiai jais ne kaip asmenybėmis, bet jų gyvenimo įvykiais ir ypatybėmis*.

Cellini autobiografija nutrūksta staiga, su kunigaikščio išvykimu, netikėta kardinolo mirtimi ir dar viena kelio-ne: „Aš palaukiau kelias dienas, kol įsitikinau, kad jų ašaros nudžiūvo, ir išvykau į Pizą.“²⁸ Renesanso žmogui pabaiga yra tik atsitiktinis *bet kokios* nepaprastų veiksmų sekos nutrūkimas.

Cardano epilogė aprašo save toki, koks jis visuomet buvo: „tiesos sakytojas, doras žmogus, skolingas už savo sugebėjimus dieviškajai dvasiai“, žmogus, kuriam seku-liarūs ir religiniai motyvai yra sudėtingai susipynę: „tas, kas paseno tiesos meilėje, su kuria Dievo meilė, amži-nojo gyvenimo viltis, tokios išskirtinės ir pranašios iš-minties turėjimas yra neatskiriama susiję [...]“.²⁹ Tačiau dabar Dievas lokalizavosi savo sferoje, o žmogaus pro-tas - savojoje, ir paskutinėje pastraipoje žmogaus protui suteikta triskart daugiau vietos nei Dievui. Renesanso mokslininkas ir pradeda, ir užbaigia tiesa, kurią gali em-piriškai suvokti. Cellini *jo paties veiksmai* apibrėžė tiek pradinę, tiek galutinę jo būties ribą. Cardano lieka, tiek pradžioje, tiek ir pabaigoje, apibrėžtas *savo paties proto*. Renesanso žmogui jo gyvenimo prasmė telpa šiose ri-bose. Dievas daugiau nebėra autobiografinio pasakojimo adresatas nei aprašomo gyvenimo pradžioje, nei pabai-goje. Religinės temos, užuot suteikusios aiškiai apibrėžtą *galutinį* gyvenimo *rėmą* kaip viduramžių žmogui, dabar yra struktūriškai sekuliarių pradžių ir sekuliarių pabai-gų *rėmų viduje*. Religija nustoja būti totalybe ir tampa

dalimi. Ji taip susipynusi su sekuliarumu, jog virsta ne daugiau kaip papildomu šilumos šaltiniu žemiškam gyvenimui: Dievas „palaiko tuos, kurie turi tikrąją išmintį“, sako Cardano, priskirdamas Dievui protinę veiklą.

Renesanso žmogus skiriasi, viena vertus, nuo viduramžių žmogaus bei, kita vertus, nuo puritono tuo, jog neturi visa apimančios simbolinės krypties, judėjimo per savo gyvenimo įvykius nuo pradžios iki galo jausmo. Tipinėse renesanso autobiografijose nėra nei religinio pasakojimo apie nuopuolį į nuodėmę ir dvasinį atgimimą, nei psichologinio pasakojimo apie moralinę raidą (ar apie tapatybės krizę ir rekonstrukciją). Renesansiniuose savęs aprašymuose žmonės juda su Cellini nuo įvykio prie įvykio arba su Cardano nuo temos prie temos, tačiau įvykiai sudaro veiksmų kaleidoskopą, o ne vidinių pokyčių trajektoriją, o temos sudedamos viena greta kitos į tvarkingai suklasifikuotų atsiminimų dėžutę.³⁰ Kiekvienas veiksmas nuo meno darbų kūrimo iki kriminalinių nusikaltimų ir kiekviena tema nuo medicininių tyrinėjimų iki susitikimų su angelais sargais egzistuoja ant vienos energetinio patyrimo (Cellini) arba nešališko preparavimo stalo (Cardano) pakopos. Renesanso žmogus *socialinėje veikloje* juda per daugybę laikinų centrų, tačiau *savojo „aš“ subjektyvumo ribose* išlieka necentruotas. (Tik Cardano savojo „aš“ viduje jaučia miglotą, neapibrėžiamą „esmę“ - savo paties prigimties galią, kuri esti ten, kai jos reikia, tačiau kurios jis negali kontroliuoti savo valios jėga.) Jei kas nors šešioliktojo amžiaus Italijoje būtų turėjęs kinų subtilumo, renesanso žmogus būtų galėjęs apibūdinti save taip, kaip tai padarė ironiškos psichologijos mokytojas, jo amžininkas Wang Chi (1498-1583): „Paprasčiausias kaukėtas raitelis

ceremoninėje procesijoje, kur labiausiai akiną atrodo glotniai sušukuoti žirgai."³¹ „Aš“, kuris siekė atsiverdamas padėti kitam, kaip darė Abelard'as, negalėjo taip atrodyti; intencija padėti reikalauja pasakojimo su dramatišku turiniu, ir galbūt tai padeda „aš“ įgyti toki turinį.

Mes paliekame renesansą prisimindami Cellini, *buržuazijos princą*, kaip puikų savo paties gamybos meno kūrinių, pripildytą visų jo veiksmų tobulumo, panašiai kaip Johnas Fitzgeraldas Kennedy; ir Cardano, *buržuazijos specialistą*, kaip atidų, mąstantį, sąžiningą savo paties tikslų agentą/stebėtoją, stebintį save veikiantį, dar nedisciplinuotą reformacijos, dar nesugebantį atsispirti pagundai rizikuoti, tačiau jau paliktą savo paties atsakomybei:

Aš labiau mėgstu vienvatę nei draugus, kadangi tėra tiek mažai tokių, kurie verti pasitikėjimo, ir beveik nė vieno iš tikrųjų išsilavinusio. [...] Abejoju, ar mes turėtume leisti kam nors švaistyti mūsų laiką. Laiko švaistymas yra pasibjaurėtinas.

Ir: „Aš niekada nebūnu su tais, kuriuos myliu, labiau nei tada, kai esu vienas.“³²

Maxo VVeberio pastabos apie širdyje vienišo individo protestantiškoje etikoje kilmę turi būti peržiūrėtos atsižvelgiant į Cardano, renesanso kataliką ir tvirtą antiprotestantą.

Tačiau negalime pamiršti Leonardo da Vinci pastabos sau:

Judėjimas liausis dar prieš mums pailstant būti naudingiems.

Judėjimas nusilps greičiau už naudingumą.

Mirtis greičiau už nuovargį. Aš niekuomet nepailsiu būti naudingas yra karnavalo moto.³³

Ironiškos distancijos nuo savo gyvenimo kelio principų jausmas niekada visiškai nedingo iš buržua savi-
monės.

VI

Sekuliarių autobiografijos įrėminimą išlaiko puritonų teologas Richardas Baxteris. Tačiau, priešingai renesanso autobiografijoms, Baxterio autobiografija yra *religinis pasakojimas*, papasakotas *sekuliariuose rėmuose*. Baxteris pradeda nuo socialinės savo tėvų padėties, tačiau tuojau pasiekia kritinį tašką: „Mes gyvenome krašte, kur beveik nebuvo jokio pamokslavimo. Kaime, kuriame gimiau, buvo keturi Rašto skaitytojai iš eilės per šešerių metų laikotarpį, nemokšiški žmonės, o du iš jų dar ir ištvirkę, ir jie visi buvo mano mokytojai.“³⁴ Baxteris užbaigia savo suėmimu ir procesu pasaulietiniame teisme, tačiau į teismą jį atveda jo religinė veikla. Priešingai nei viduramžių žmogui, nuosaikiam puritonui pasaulis yra jo religinės pastangos. Pasaulis sudaro tam tikra prasme empiriškai paisomą, tačiau dvasiškai tuščią rėmą, į kurią turi būti įlietos religinės pastangos. Pasaulis kaip *pilnas* patyrimų Cellini *rėmas* tampa *tuščiu* Baxterio *rėmu* dvasinėms pastangoms.

Tačiau nuosaikus puritonas nekyla ir nuo gamtos prie Dievo, kaip darė gotikos žmogus; jo piligrimystė apibrėžta visuomenės. Puritonas nustato sociologinį žmogaus rėmą, literatūrinę formą, rodančią, jog žmogus nei atsiranda iš gamtos, kaip gotikinėje sąmoningumo schemoje, nei iškyla iš savo paties savarankiškos veiklos, kaip renesanso žmogus buvo linkęs galvoti apie save, bet greičiau pradeda ir užbaigia savo egzistenciją pasaulyje kaip

visuomenės produktas - ir galbūt auka. Šis *žmogaus pasaulio sociologizavimas* atitinka puritonišką socialinio pasaulio (gamybos, valdžios ir šeimos pasaulio) kaip pirminės religinio išpareigojimo sferos suvokimą, o gal iš jo ir kyla.

Johnas Bunyanas atstovauja radikaliai puritoniškos savimonės variantui. Jo gyvenimo prasmės istorija pradedama nuoroda apie išorinį trukdymą atlikti religinę pareigą. Nors vėliau parašė detalų *Pasakojimą* apie savo įkalinimą, autobiografijos įžangoje Bunyanas traktuoja šį trukdymą taip, kad visos jo savybės bei veikėjai išnyksta, ir lieka tik dvasinė misija, kuri buvo sutrukdyta.

Vaikai, Viešpaties malonė tebūnie su jumis, Amen. Esu atskirtas nuo jūsų ir taip suvaržytas, jog negaliu vykdyti iš Dievo mums pareinančios pareigos jums, jūsų tolimesniam mokymuisi ir tvirtėjimui Tikėjime ir šventume, etc, tačiau jūs matote, jog mano Siela kupina tėviško rūpesčio ir troškimo jūsų dvasinės ir amžinos gerovės; dabar aš ir vėl [...] rūpinuosi jumis visais, didžiai trokšdamas pamatyti jūsų laimingą atvykimą į VIENINTELĮ išsvajotą uostą.³⁵

Pasaulis radikaliai puritonui nėra ilgalaikis rėmas, kuris turi būti suprantamas iš jo paties objektyvių savybių, bet neesminė proga sąmoningai egzistencijai ir dvasiniam tobulėjimui; už atsidavusių tikinčiųjų bendruomenės ribų jis yra visiškai bevertis.

Bunyano tikrasis savęs aprašymas prasideda sakiniu, kuriame telpa ir Dievas, ir socialinis pagrindas:

Nebus neteisinga, jei šiame pasakojime apie maloningą Dievo vadovavimą mano Sielai aš pirmiausia keliais žodžiais užsiminsiu apie savo kilmę ir auklėjimą, kad Dievo gerumas ir dosnumas man būtų dar labiau išaukštinti bei išgirti žmonių sūnų akivaizdoje.³⁶

Žema socialinė Bunyano šeimos padėtis ir jo paties ankstyvas nuodėmingumas verti dėmesio tik kaip Dievo,

kuris jį pakėlė, šlovinimo priemonė. „Baisūs sapnai [...], siaubingi, su kraupiomis vizijomis“, „netgi vaikystėje“, susieja radikalų puritoną su viduramžių kataliku.³⁷ Religinės baimės kupini vaikystės sapnai autobiografijose pasirodo esą labiau krikščioniškas bruožas. Tačiau šie sapnai nėra tokie dažni puritonų autobiografijose, kaip galima būtų tikėtis.

Bunyano autobiografijos pabaigoje yra galutinė, radikaliai introspekcinė ataskaita apie pagrindines jo religinio patyrimo ypatybes: jo nuodėmę ir Dievo malonę, jo dvasios šaltumą ir „palaimą, pačią saldžiausią, nes sumišusią su ašaromis dėl Kristaus [...]“. *Malonė* pabaiigiama tarsi kokiam apskaitininkui išvardijant „septynis širdies pasibjaurėjimus“, kurie jį „liūdina ir slegia“, bei septynis gerus šių pasibjaurėjimų sukeltus padarinius: bjaurėjimąsi savuoju „aš“, nepasitikėjimą savo spontaniškomis emocijomis ir savo „įgimtu dorumu“, neabejotiną blaivaus, disciplinuoto pasiklovimo Dievu ir Kristaus pagalba poreikį. Kai viskas yra pasakyta ir padaryta, radikalus protestantas paliekamas ne su artėjančio sugrįžimo pas Dievą, bet su tolimesnių pastangų šiame pasaulyje būtinumo jausmu (kaip jo pasauliečiai palikuonys sakys vėliau užbaigdami savo mokslinius pranešimus: reikia tirti toliau).

6. Jie rodo man poreikį būti budriam ir blaiviam;

7. Ir skatina mane tikėtis, jog Dievas per Kristų padės man ir pagelbės pasaulyje. *Amen.*³⁸

Netgi Bunyanui pasaulį sudaro jo dvasinės pastangos; jo pasakojimas rutuliojasi nuo „Vaikai“ iki „pasaulyje“. Tačiau radikaliai puritonui tarp pirmojo ir paskutiniojo žodžio *viskas* yra „pareiga iš Dievo“, „mano Siela“,

„maloningas Dievo vadovavimas mano Sielai". Bunyano pasaulio jausmas (priešingai nei Baxterio) silpnas; tai tik vieta religiniam aktyvumui (kaip vėliau taps tik vieta moksliniam aktyvumui). Vis dėlto būtent *pasaulyje* Bunyanas, kaip ir Baxteris, patiria savo religinį „aš". Jei puritono autobiografijos pradžioje ar pabaigoje paminimas Dievas, jis paprastai būna ne vienas, o susijęs su socialinėmis institucijomis, su puritono sekėjais arba (kaip Thomui Shepardui, vienam pirmųjų naujakurių naujose Amerikos kolonijose) su jo žmona ir vaiku.

Nuo renesanso žmogaus Baxterį skiria ne tik šios žemiškos religijos jo savimonėje svarba, bet ir aiškus dvasinio tobulėjimo krypties bei metodo jam pasiekti jausmas:

Aš niekuomet, nuo pat pirmųjų savo studijų, negalėjau pakęsti sumaišties. [...] Niekada nemaniau, jog ką nors suprantu, kol galėdavau tai išanalizuoti ir aiškiai pamatyti atskiras dalis bei dalių, sudarančių visumą, ryšį. Atskyrimas ir metodas [...]. Tačiau [...] siela pirmiausia yra pernelyg tamsi ir aistrų draskoma, kad tiksliai įvertintų savo pačios operacijų tvarką [...].³⁹

Baxteris naudoja *mokslinį metodą*, kad pateiktų „tamosios ir aistrų draskomos" sielos „tikslų įvertinimą". Šiais neatidėliotinai reikalingais „sielos eksperimentais" - kurie jau nebėra „paprasti patyrimai", aprašyti renesanso žmogaus - nuosaikus puritonas siekia suprasti sielos „operacijų tvarką" ir šitaip - per racionalią savo natūralios būsenos aistringų gelmių analizę - pasiekti subrendusią dvasinę sąmonę. Dvasinės brandos pasiekimas, o vėliau veikimas pagal jos reikalavimus šiame pasaulyje sudaro puritono savojo „aš" raidą. Tačiau sielos eksperimentai turi niekada nesibaigti.

Renesanso žmogus taip pat naudojo *mokslinį metodą*, kad suvoktų save, ar bent jau Cardano taip darė. Tačiau Cardano savo moksliniu metodu ne tik išskyrė skirtingą savojo „aš“ modelį, jis taip pat turėjo skirtingą mokslo pritaikymo savimonei koncepciją:

[...] lygiai kaip tinklas sudarytas iš akučių, viskas žmogaus gyvenime sudaryta iš smulkmenų, pasikartojančių ir susitelkiančių tai į vieną figūrą, tai į kitą kaip debesų formacijos. Ne tik dėl pačių menkiausių aplinkybių mūsų nuotykių padaugėja, bet šios menkos aplinkybės privalo būti laipsniškai suskaidytos į jų smulčiausius komponentus.⁴⁰

Ten, kur puritonas išvelgė aistrų chaosą, su galingu postūmiu kylanti jo galutinės dvasinės tvarkos supratimo link, renesanso žmogus matė tik nuolatos besikeičiančias debesų formacijas, visas vienodai susidedančias iš smulkmenų rinkinių, kurie visada galėjo būti suskaidyti į jų smulčiausius komponentus. Ten, kur puritonų dvasininkas septynioliktajame amžiuje buvo pasiekęs mokslo kaip dinaminių universalaus pobūdžio procesų *analizės* koncepciją, renesanso gydytojas šešioliktajame amžiuje vis dar galvojo apie mokslą kaip apie esybių rinkinių *aprašymą*.

Kad suprastume žmogų, mums reikia žinoti modernaus europiečio, kuris pasakoja mums apie save, mokslo koncepciją. (Iki Harriet Martineau, gyvenusios devynioliktajame šimtmetyje, mums nereikia žinoti moters autobiografės mokslo koncepcijos, kad suprastume jos savąjį „aš“.) Iš esmės mokslo pergalę siekiant save suprasti pasiekė renesanso žmogus ir puritonas. Ateitis reikalauja šį mokslą tobulinti, tačiau principas jau yra nustatytas. Bet Cardano neabejotinai pasakoja *mums*, o Baxteris ne; jo autobiografija atrodo esanti adresuota jo draugų

tikinčiųjų ir potencialių prozelitų atskalbūniškai bendruomenei, o ne plačiai publikai.

Puritonai tikėjo, jog kiekvienas turėtų ne tik nepaliaujamai tyrinėti savo paties dvasinį gyvenimą dienoraštyje arba religinių užrašų knygoje, bet ir viešai liudyti savo dvasinį patyrimą, ypač apie atsivertimą, visai tikinčiųjų bendruomenei (užuot išpažinus kunigui nuošalioje klausykloje, kaip darė katalikai, arba - vėliau - atskleidus simptomus privačiai praktikuojančiam psichoanalitikui). Puritonizmas galbūt labiau izoliavo žmones jų socialiniuose santykiuose (kiekvieno nuosavas, individualus pašaukimas praktiniame, kasdieniame gyvenime reiškė daugiausia), tačiau privertė žmones labiau domėtis vienas kito vidiniais, dvasiniais išgyvenimais. Morališkai privalomo viešo liudijimo ne dvasinio vadovo akivaizdoje, bet visos bendruomenės kaip savo asmeninio patyrimo - vidinio pasaulio abipusio atskleidimo pareigos - liudytojų ir teisėjų akivaizdoje samprata tampa ypatinga Vakarų autobiografijos proveržio varomąja jėga, reikšmingiausia po protestantiškos reformacijos. Moterys taip pat dalyvauja šiame proveržyje, tačiau jokioje kitoje tradicijoje moterų autobiografijos neatrodo tokios panašios į vyrų kaip tarp anglų puritonų. Puritonės moterys pasirodo dažniausiai kaip siauresnės, menkliau detalizuotos savo vyrų versijos.

Autobiografijos pradžioje Baxteris pateikia puritonų socialumo paaiškinimą:

[...] nors miestas buvo pilnas pagundų [...], Dievas malonėjo ne tik apsaugoti mane nuo jų, bet ir duoti man vieną artimą bendražygį, kuris buvo man didžiausia pagalba, kokią tik aš kada nors turėjau, pasišvenčiant religijai ir kasdienis mano sielos sargybinis. Mes vaikščiojome kartu, mes skaitėme kartu, mes meldėmės kartu ir, kai galėdavome, gulėjome kartu. [...] Jis buvo pirmasis, kurį aš

išgirdau besimeldžiant *ex tempore* (iš sakyklos) ir kuris išmokė mane taip melstis. O jo geraširdiškumas bei dosnumas buvo lygūs jo uolumui, todėl Dievas padarė jį mano, turėjusio daugiau žinių negu jis, tačiau šaltesnę širdį, gėrio šaltiniu.

Tačiau kai buvome jau beveik dvejus metus pažįstami, jis kelis kartus neatsilaikė gundomas ir nugrimzdo į baisų girtuokliavimą, kuris vėliau jam sukėlė tokią siaubą [...], jog jis kone puolė į neviltį ir nuėjo pas gerus dvasininkus su liūdna išpažintimi. O kai aš palikau namus ir jo draugiją, jis vėl ėmė girtuokliauti, ir taip dažnai, jog pagaliau jo sąžinė nebegalėjo gauti jokios paguodos ar ramybės, kaip tik pakeisti savo nuomonę ir išsižadėti mokytojų bei doktrinų, varžiusių jį [...]. Ir paskutinis dalykas, girdėtas apie jį, buvo tai, kad jis tapo girtuokliu ir dorų žmonių plūdiku [...].⁴¹

Draugystės su lygiu svarba puritono išgyvenimuose susieta su pačiu giliausiu žmogiško socialumo trapumo jausmu. Žmogus gali būti „didžiausia pagalba“ kitam kritiniu jo religinės raidos momentu, tačiau negalima tikėtis, kad jis išlaikytų savo dvasios stiprybę bei tyrumą ir nuolat būtų šalia, kai jo prireikia. Viduramžių dvasininkų „sielos draugystė“ atrodo buvusi patvaresnė, labiau emociškai besaikė, labiau literatūriška - tačiau daugiausia reikalinga savivokai, o ne religiniam „pasišventimui“ pasiekti.⁴²

Kita draugystės versija, kuri vėliau buvo pavadinta „romantiška draugyste“ ir apibūdinta aštuonioliktojo amžiaus rašytojos (Harriet Bowdler) kaip „sielų sąjunga, širdžių santuoka, sumanymo ir prieraišumo, kuris, įžengus į jį abipusio sutikimo keliu, išaugo į tyriausią simpatiją ir ištikimiausią meilę, harmoniją“, atsirado, besiremiant klasikiniiais pavyzdžiais, tarp šešioliktojo amžiaus aristokratų (Montaigne'is).⁴³ Dėl puritonizmo įtakos romantiška draugystė iki aštuonioliktojo amžiaus pabaigos tapo daugiausia vidurinėsios klasės moterų prerogatyva, tačiau autobiografijos iki Rousseau beveik nerodo jokių jos pėdsakų.

Simbolinės savojo „aš“ konstrukcijos tiek daro įtaką socialinės jų autorių sąveikos patyrimui, tiek ir yra šio patyrimo veikiamos. Tačiau, be socialinio patyrimo, jos apima daugybę kitų elementų, kurie taip pat gali daryti joms įtaką. Savasis „aš“ susijęs ne tik su visuomene, bet ir (o kai kuriose tradicijose visų pirma) su moraline tvarka bei gamta - arba, tiksliau, su jų idėja ar vaizdiniu. „Savasis „aš““, kaip „asmenybė“, yra kategorija, išvesta ne iš vaidmenų, kuriuos mes vaidiname kitų atžvilgiu, bet iš kultūrinių tradicijų, kurių dalis mes esame. Savojo „aš“ konstrukcija talpina ir projektuoja socialumo (išvesto iš dalies iš socialinio patyrimo ir iš dalies iš patyrimo intelektinėje istorijoje, kuri šios konstrukcijos autorius sąmoningai ar nesąmoningai teigia arba atmeta), kaip vieno iš jos esminių elementų, formas.

Baxteris galėtų atstovauti *ankstyvajai moderniajai* krikščioniškos savimonės stadijai. Suteikdamas sekuliarų rėmą religiniam patyrimui, modernus krikščioniškos savimonės tipas (kuris nėra nei grynai protestantiškas, nei būdingas visiems protestantams) pradeda keisti viduramžišką religinę judėjimo per savo gyvenimą, kaip *nuodėmės ir moralinio atgimimo* seką, formą nenutrūkstama pastanga *išgryninti tikėjimą ir jo praktines implikacijas nuolatinio netikrumo akivaizdoje*, abejone viso tikėjimo pagrindais. Šiame siekyje subrendusio žmogaus atsivertimas (arba „pasižadėjimas“, arba „įsipareigojimas“) tampa svarbiausias, tačiau be tolesnės nenutrūkstamos pastangos nesuteikia reikiamo savo gyvenimo krypties supratimo. Negalima sutikti su kardinolu Newmanu, kad: „Nuo tada, kai tapau kataliku, aš, *savaime suprantama*, neturiu jokios tolesnės savo re-

liginių pažiūrų istorijos, kurią galėčiau papasakoti" (mano kursyvas). Dvidešimtojo amžiaus katalikas to pasakyti negali; jam kardinolas Newmanas, devynioliktojo amžiaus intelektualios katalikybės didvyris, galėtų puikiai atrodyti buržuaziniu eskapistu, tokiu kaip Normanas Vincentas Peale'as: „Aš nepatyrčiau jokių permainų, kurias būčiau galėjęs užrašyti, ir nejačiau visiškai jokio širdies nerimo. Buvau tobulai ramus ir patenkintas; niekuomet neturėjau nė menkiausios abejonės.“⁴⁴

Silpstant pragaro baimei, silpnėja ir nuodėmės jausmas. Kai žmonėms trūksta nuodėmingumo, kad pultų į jį, jie puola į netikrumą. Kai kuriose naujose karštai religingų amerikiečių autobiografijose viduramžiškas nuopuolio į nuodėmę ir tolesnio moralinio atgimimo modelis visiškai pakeičiamas *puolimu į netikrumą* (dėl savojo „aš“) ir *tolesne tapatybės rekonstrukcija*. Robertas A. Rainesas pradeda pasakojimą susitikimų grupėje:

Vienu pokalbio momentu vidutinio amžiaus socialinis darbuotojas psichiatras, grupės narys, pažvelgė į mane ir tarė: „Bobai, aš negaliu suprasti, ar tu rimtai.“ Kažkas kitas linktelėjo ir pasakė: „Atrodo, kad tu šypsaisi visiems vienodai. Ar iš tikrųjų visada jautiesi taip gerai?“ [...] Pajutau, kaip kažkas manyje suskaudo. [...] Gyvenau su šiuo klausimu devynerius metus. Devynerių metų prirėkė iškęsti, surasti ir prasiskinti savo kelią per skausmingą pereinamąjį laikotarpį į naują integralumo ir vientisumo sritį.⁴⁵

Ten, kur religinėse autobiografijose buvo nuodėmė, dabar yra netikrumas; sugrįžimas prie Dievo reiškia tapatybės rekonstrukciją brandaus amžiaus pusiau-kelėje, kaip atstumiama žmona, kuri neišvengiamai tampa laisva ir įgyja gerų patarimų filosofijos daktaro laipsnį. Ši religinės individualybės forma, kad ir kokia būtų religija, atrodo kylanti iš grynai amerikietiško

susidūrimo tarp mandagaus protestantizmo ir humanistinės psichologijos.

VII

Antroje dešimtojo amžiaus pusėje japonė moteris, šiandien žinoma tik kaip „Michitsunos motina“, savo istorijos pradžioje rašė: „Tie laikai praėjo, ir buvo viena, nešama per juos, niekuo netikra, vargu ar žinodama, kur esanti.“ Apžvelgusi dvidešimt santuokos metų, ji sustojo sakinio viduryje: „[...] galvojau apie tai, kaip sparčiai pralėkė metai, kiekvienis su tuo pačiu nepatenkintu troškimu. Senas, neišsenkantis liūdesys sugrižo [...].“⁴⁶

Ši moteris prieš tūkstantį metų gyveno įtraukta pasikartojančios išnykstančių laikų sekos; keliavo nuo jos pačios netikrumo iki jos pačios nepatenkinto troškimo nė karto nepastūmėta savo ryžto; turėjo „abejonių dėl žmogiško prieraišumo tvirtumo“; pasiliko savo pačios pasakojime bevardė. Tačiau įvairūs praeinantys jos gyvenimo momentai, tarsi atsitiktinai praplaukiantys pro šalį, visi pailustruoti eilėmis, turbūt spontaniškai užrašytomis puikiame popieriuje.

Po septynių šimtų metų Matsuo Basho pradeda tokį pat specifiškai japonišką autobiografinį tekstą, „poetinių dienoraštį“, kuriam būdingas beveik toks pat pasidavimo laiko srovei modalumas: „Praeinančios dienos ir mėnesiai yra amžini keliautojai laike. [...] Atėjo diena, kai vėjo genami debesys pažadino manyje kelionių aistrą, ir aš leidausi į kelią jūros pakrante.“ Basho užbaigia liūdnu išvykimu į dar vieną kelionę, o jo tonacija gerokai

skiriasi nuo energingo išvykimo, kuriuo maždaug po pusantro amžiaus savo autobiografiją užbaigė europietis Goethe:

O dabar, nors dar galutinai neatsigavau nuo kelionės nuovargio [...], turiu vėl sėsti į laivą [...].

Deja, aš išsiskiriu su tavimi;

Kaip moliuskas, atplėštas nuo savo kiaukuto,

Aš išvykstu, ir ruduo kartu.⁴⁷

Savęs interpretacijos pradžioje japoniškas savasis „aš“ panašus į plaukiantį debesį, o pabaigoje ištirpsta liūdesyje, nesvarbu, ar jis pasilieka kaip rafinuota dešimtojo amžiaus moteris, ar išvyksta kaip septynioliktojo amžiaus poetas, „nenustygstas santykinai žemos kilmės dvasininkas“.⁴⁸

Tokugaviškoji Japonija, praėjus tik keturiasdešimčiai metų po Basho, pateikė visiškai kitokią pasakojimą, pilną aukšto pareigūno Arai Hakuseki autobiografiją, kupiną blaiviai išdėstytų veiksmų ir atsakomybės. Pareigūno autobiografija prasideda prisiminimais apie jo tėvo samurajaus santūrumą ir savitvardą:

[...] mano tėvas, eidamas septyniasdešimt penktuosius metus, buvo bemirštąs nuo vidurių šiltinės [...]. Vėliau motina paklausė jo, kodėl sirgdamas jis visuomet lovoje nusisukdavęs nuo žmonių ir neprataręs nė žodžio. Jis atsakė: „Mano galvos skausmas buvo nepakeliamas, tačiau kadangi aš niekuomet nepasirodydavau kitiems kenčiąs, pamaniau, jog nedera nukrypti nuo savo taisyklės.“

Hakuseki užbaigia paskutiniu pareiškimu apie atsakingą tarnybą: jo paties atsistatydinimu iš pareigų mirus Shogunui, savo padėties administracinės struktūros viršūnėje paaiškinimu, bandymu sugrąžinti kito aukšto pareigūno, su kuriuo tuo metu buvo neteisingai elgiamasi, reputaciją ir tiksliau oficialiu parašu:

Aš, Chikugo-no-kami Minamoto Kimmi iš Žemesniosios Penktosios Klasės Antrojo Rango, baigiu šį pasakojimą maždaug 1716 metų liepos viduryje.⁴⁹

Tokugaviškojoje Japonijoje egzistavo du savimonės tipai: vienas, kai prigimtinis savasis „aš“ jaučiamas kaip *neapibrėžtai judantis debes* (jausmas, kurį galima nenu-trūkstamai stebėti mažiausiai nuo dešimtojo amžiaus), kitas, kai sąmoningai pasirinktas socialinis savasis „aš“ išreiškiamas per *atsakingo pareigūno* veiksmus, nurodytus rituale ir filosofijoje. (Pasakojimuose apie save pastarasis modalumas atrodo vėlyvesnis.) Pirmasis kalbasi su sa-vuoju „aš“ ir galbūt keliais bičiuliais; antrasis (visada vyras) pateikia oficialią ataskaitą būsimoms kartoms. Paskutiniai japoniškosios *psyche* tyrinėjimai rodo, jog kadangi šios dvi buvimo žmogumi konstrukcijos gali turėti skirtingas istorijas, prigimtinis savasis „aš“ dabar egzistuoja kaip nepastovus turinys tvirto išorinio atsakingo pareigūno kiaukuto viduje.

VIII

Kinų autobiografija atsiranda kartu su Ssu-ma Ch'ie-nu (145-90? prieš Kristų), kuris pradėjo pasakojimą nuo to, kaip jo šeimos linija iškyla iš legendų karalystės:

Senais laikais, viešpataujant Chuan Hsu, *Nan-cheng* Chungui buvo įsakta vadovauti dangaus reikalams, o *Pei-cheng* Li ėmė vadovauti žemiškiems. [...] Valdant Hsia ir Shangu dinastijoms, tos pačios Chungo ir Li šeimos ir toliau karta iš kartos tvarkė dangaus ir žemės reikalus. [...] Valdant Chou karaliui Hsūanui [827-781 prieš Kristų], šeima prarado savo pozicijas ir tapo Ssu-ma šeima. Ssu-ma šeima kartą kartas buvo atsakinga už istorinius Chou metraščius.⁵⁰

šios paveldimos šeimos pareigos tampa Didžiojo istoriko asmenybės identitetu. Būdinga kartų įtaka individo gyvenime pasireiškia tuo, jog Ssu-ma Ch'ienas įtraukia į savo paties autobiografiją labai ilgą filosofinį savo tėvo tekstą. Autobiografijos pabaigoje garbinamas testinumas ir implicitiškai demonstruojama istoriko (kuris anksčiau buvo pažemintas ir nubaustas kastracija už neatsargų politinį ėjimą) galia suteikti formą:

Per kokius šimtą metų Didysis istorikas surinko draugėn visas be išimties knygas, kurios išliko, ir praeities įvykių metraščius. Didieji istorikai, tėvas ir sūnus, kiekvienas iš eilės užėmė ir tęsė šias pareigas.

Ak, aš prisimenu, kad mano protėviai kadaise buvo atsakingi už šiuos reikalus ir užsitarnavo pagarbą T'ango ir Yū laikais, o Chou laikais jie vėl juos tvarkė. Taigi Ssu-ma šeima karta iš kartos buvo astronominių reikalų tvarkytojai. Dabar tai perėjo man. Tai aš prisimenu su pagarbia baime! Aš prisimenu su pagarbia baime!

Pabaigoje pateikiamas stulbinantis didingojo „aš“ pareiškimas, pralenkiantis bet ką, ką Vakarų žmogus (arba japonas) būtų galėjęs apie save pasakyti:

Aš suieškojau ir surinkau draugėn senąsias imperijos tradicijas, kurios buvo išbarstytos ir prarastos; aš ieškojau didžiųjų karalių darbų pradžių ir ištyriau pabaigas; aš mačiau jų klestėjimo laikus ir Stebėjau jų žlugimą. [...] *Aš parašiau* dešimt „Chronologinių lentelių“. Apie pokyčius apeigose ir muzikoje, kamertono ir kalendoriaus peržiūrėjimą ir patobulinimą, karinę galią, kalnus ir upes, dvasias ir dievus, santykius tarp dangaus ir žmogaus, apie netobulą ekonominę praktiką, kuri amžius po amžiaus buvo perduodama palikuonims ir reformuojama, *aš parašiau* aštuonis „Traktatus“. [...] apie juos *aš parašiau* trisdešimt „Paveldimų dinastijų“. [...] apie tokius žmones *aš parašiau* septyniasdešimt „Memuarų“ [mano kursyvas].

Ir vis dėlto tai, ką didingasis „aš“ paskelbė padaręs, tėra tik jo šeimos tradicijų tęsimo būdas. Šis „aš“ neatskiriamas nuo nepertraukiamo kartų projekto: „Tai vienos

šeimos darbas, skirtas papildyti įvairias Šešių Klasikų interpretacijas ir sutvarkyti įvairiausius Šimto Mokyklų posakius."⁵¹

Skirtumas tarp kinų ir japonų savimonės gali paaiškėti Arai Hakuseki autobiografiją sugretinus su kinų pareigūno Kao P'an-lungo, kuris savąją, būdingai pavadintą *Atsiminimai apie mokymosi triūną*, užbaigė 1614 metais.⁵² Ji prasideda netipiškai kinui - paminint ne jo šeimos liniją, bet susitikimą, kai jam buvo dvidešimt penkeri, su dviem mokslininkais, diskutavusiais apie mokymą. Kao tuoju pat ryžtingai „apsisprendė pradėti išminties paieškas". Japonų pareigūnas taip pat ieško dorybės pasitelkęs Konfucijaus mokymą, tačiau autobiografijoje kalba daugiausia apie savo veiklą administracijos sferoje. Kinų autobiografas beveik nekalba apie savo oficialius veiksmus, tačiau rašo apie vidines jo dvasinio vystymosi krizes, pateikdamas būdingą raidos psichologijos suaugusiesiems modelį.

Kao pirmiausia patiria savo dvasinių jėgų *suvaržymo* tuo, kas atrodo esąs abstraktus intelektualizmas siaurąja prasme, krizę („Aš žinojau tik tai, jog mano gyvybinės jėgos užgniauztos, o asmenybė ribota"). Jį išgelbsti kūno ir proto identiškumo atskleidimas: tada jo protas nevaržomai išsiplečia, kad pripildytų kūną. Vėliau jis patiria suvokimo *aiškumo stokos* krizę („Aš vis dar neradau Kelio"), kuri išsprendžiama prisiminus integralumą (atsikratant to, kas klaidinga, su visišku nuoširdumu klausantis to, kas pasiekia jį natūraliai). Paskutinė krizė kyla suvokus jo supratimo *paviršutiniškumą*. Išsigelbėjimas iš šios krizės ateina per pasyvią mistinę kontempliaciją keliaujant upinga ir kalnuota vietove, kur jis pagaliau jaučia visišką susiliejamą su visais daiktais ir permainų

ciklais. Tuomet jo protas tampa „aiškus ir ramus“. Toli-mesnės studijos - heterodoksinių tradicijų, budizmo ir daosizmo - tik sutvirtina jo neokonfucianistinę apšvieta. Vėliau Kao pagaliau „nuoširdžiai patiki“ vienu po kito keturiais esminiais Konfucijaus principais: žmogiškos prigimties gerumu; gamtos, kuria žmonėms vis dėlto reikia „rūpintis, laistyti ir prižiūrėti“, kad ji išliktų natūrali, spontaniškumu; „priežasties pažinimo“ principu; ir svarbumo bei paprastumo principu: „Jei egzistuos bent truputis dirbtinumo ar išgalvojimo, tai nebus paprasta ar tikra.“

Prasmingą Kao gyvenimo modelį sudaro ne jo oficiali veikla, bet dvasinis tobulėjimas. Kita to paties laikotarpio autobiografija, parašyta budistų vienuolio Te-ch'in-go, suvokiama taip pat, tačiau budisto krizės prasideda susidūrus ne su mokymu, bet su mirties ir gyvenimo paslaptimis, ne būnant dvidešimt penkerių, bet septynerių metų, ir jo dvasinė raida baigiasi jam sulaukus trisdešimties, o konfucianisto - kaip ir puritono - nesi-baigia niekada.⁵³ Nė vienas konfucianistas negalėtų kar-tu su vienuoliktojo amžiaus arabų mokslininku Avicena (Ibn Sina) tvirtai pareikšti: „Iki aštuoniolikos aš pažinau visus mokslus ir nuo tada nieko naujo neišmokau.“⁵⁴

Kao užbaigia ne kaip disciplinuotas pareigūnas, kaip derėtų japonų pareigūnui baigti savo ataskaitas, bet kaip vis dar besivystantis žmogus, kuriam reikia tolimesnių pastangų savęs tobulinimo link:

Išminčius negali suvokti Dangaus ir žemės ribų. O ką kalbėti apie žmones kaip mes? Kaip gali egzistuoti riba [mūsų pastangoms]? Mes turėtume gerbti žmogiškus santykius, atidžiai kalbėti, uoliai dirbti ir būti nepaliaujamai atsargūs iki mūsų mirties dienos. Studijų kūryje su metais ir mėnesiais prisikaupia tik dar daugiau sunkumų. Ir vis tiek nėra nieko, kas negalėtų atgaivinti šypsena

išmintingo žmogaus veide. Tie, kas kaip ir aš netobuli, galėtų rasti kai ką naudinga mano pasakojime.⁵⁵

Kao nutyla asmeniškai, bet vis dėlto būdinga vėlyvajam konfucianizmui gaida, *svajodamas apie išmintingo žmogaus šypseną*. Kaip ir pradžioje, pabaigoje Kao žavisi kitų žmonių išmintimi. Aukštesniame savęs tobulinimo lygmenyje, įvykdęs savo gyvenimo užduotį, jis sugrįžta į pradžios tašką, būdingą sekuliariam intelektualui. Šio intelektualumo ciklo viduje jis padarė pažangą nuo *žodžių* nugirdimo iki vis dar nerealizuotos *šypsenų* galiybės. Tarp žmogiško žodžio ir žmogiškos šypsenos driekiasi patyrimo visata, konfuciškas puritoniškos „pasaulio sociologizacijos“ ekvivalentas.

Ssu-ma Ch'ienas pradėjo ir užbaigė *šeimos liniją*, o Kao P'an-lungas, praėjus septyniolikai amžių, pradeda ir užbaigia *žmogiškaisiais išminčiais*. Žiedinė forma išlieka, tačiau jau pažįstamas griežtumas pakeistas intelektinių „vaidmenų modelių“ pasirinkimo galimybe. Ir natūralios šeimos linijos, ir sąmoningos mokymo grandinės viduje akivaizdi ta pati gyvenimo užduoties koncepcija: energinga intelektualinė pastanga, siekiant sutvarkyti „dangaus ir žemės reikalus“ (Ssu-ma Ch'ienas), įvykdyti „Didžiąją Transformaciją, kol neliks jokios diferenciacijos tarp Dangaus ir žmogaus, išorės ir vidaus“ (Kao P'an-lungas). Dėl budizmo ir daosizmo įtakos neokonfucianizmo kontempliatyvus požiūris į visatą pakeitė seno konfucianisto šeiminingišką požiūrį, tačiau žmogaus ir visatos *surikiavimo* į vieną koherentišką schemą, pasitelkus žmogiškąjį supratimą, uždavinys išlieka. Vis dėlto keturi Kao „nuoširdūs patikėjimai“ pakeičia keturis Ssu-ma Ch'ieno „parašymus“. Neokonfucianistas neturi tokio tvirto pasitikėjimo savo didingumu.

Kodėl draugystė, nuolatos garbinama kinų poeto, niekada nėra labai svarbi konfucianisto autobiografo (beveik visada vyro) savimonei, net jei jis ir skaitė, ir rašė šią poeziją?⁵⁶ Galbūt todėl, kad savimonė buvo suvokiama kaip visų pirma etinė užduotis, o gilūs jausmai, leidžiami draugystės, liejosi už etinio rimtumo, tęsiant tradiciją ir dvasiškai tobulėjant jos viduje, ribų. Gyvenimo prasmė užrakinta šiame rimtume. Bet kas, kas leidžia išsilaisvinti iš šio rimtumo, nepriklauso gyvenimo prasmei.

IX

Renesanso autobiografas paprastai būdavo aukštesniosios buržuazijos atstovas - nepriklausomas garsus profesionalas, praktikuojantis menus ir mokslus, kad parduotų savo klientams, ir dažniausiai remiamas aukštesniųjų klasių. Aukštesniųjų klasių parama buržuaziam autobiografui dingo septynioliktojo amžiaus vidurio Anglijoje, kur ją pakeitė susitikimai su religiniu revoliuciniu elitu (ir kur autobiografas bet koku atveju buvo labiau religinio judėjimo narys nei socialinės klasės atstovas). Aštuonioliktojo amžiaus kontinentinės Europos autobiografas vis dar priklausė, su labai retomis išimtimis, nuo aukštesniosios klasės paramos vienu ar kitu savo gyvenimo laikotarpiu, tačiau jo kultūrinės aspiracijos, veikiamos tiek protestantizmo, tiek apšvietos, tapo labiau nepriklausomos nuo aristokratijos nei renesanso laikais. Išskyrus Benjaminą Frankliną Jungtinėse Valstijose (ir ankstesnius Margery Kempe bei kelių europiečių žydų atvejus, kur vėlgi religija buvo svarbesnė nei

socialinė klasė formuojant savimonę), tik devyniolik-tajame amžiuje visiškai nepriklausomoje buržuazijoje atsirado savi autobiografai. Todėl galima būtų manyti, jog jie labiau nei ankstesni autobiografai išreiškia kažką panašaus į „grynai“ buržuazinį požiūrį. Šis „požiūris“ ne tik „ištįsta“ nuo liberalaus iki romantinio (ir toliau), bet ir keičiasi laikui bėgant (ir išlieka netgi tada, kai buržuazija savo klasikine forma priartėja prie išnykimo).

Atskirų individų savimonę veikia, bet ne nulemia jų socialinė padėtis, ir pagrindinė problema, net ir socialiniam mokslininkui, yra ne paaiškinti šios savimonės specifiką, bet adekvačiai ją aprašyti. Iš tikrųjų sociologijai dabar skubiai reikia įgyti sugebėjimą adekvačiai aprašyti simbolines individualaus ir kolektyvinio patyrimo, *pakankamai jautraus išreikšti nuolatos vykstančius jų pokyčius, sąveikas ir konfliktus*, struktūras.⁵⁷ Tik reikiamas simbolizacijos procesų istorijoje - ir lyginamojoje perspektyvoje - supratimas gali pateikti jų paaiškinimą, - arba pasitarnauti jam kaip būtinas pagrindas. Socialinės sąlygos, kuriomis egzistuoja individai ir grupės, tik sušvelnina arba sugriežtina savimonei parengtas simbolines formas, sustabdo arba paskatina jų susidūrimus; socialinės sąlygos - kaip ir intelektualinės istorijos - suteikia daug žaliavos tokioms simbolinėms formoms atsirasti; tačiau socialinės sąlygos nenulemia bendro galutinai suformuotos simbolinės konstrukcijos pobūdžio ir vidinės energijos.

Tiek Rousseau, tiek Johnas Stuartas Millis, kaip ir Abelard'as prieš daugelį amžių, pradeda savo autobiografijas, kaip būdinga europiečiams, deklaruodami savo intencijas. Millis netgi panašus į Abelard'ą ketinimu atveriant savąjį „aš“ padėti kitiems. Tačiau čia panašumai ir baigiasi.

Romantikas Rousseau pačioje pirmoje eilutėje gina savo kaip individualaus veikėjo teises: „*Aš nusprendžiau*“, - pradžia, kurioje galima išgirsti Guibert'o „*Išpažistu*“ aidą. Liberalas Millis pradeda su generalizuojančio mokslininko beasmeniškumo našta: „*Atrodo tinkama*“ - ne taip skirtingai nuo Abelard'o „*Kartais*“.⁵⁸ Rousseau pasakojimo apie save tikslas yra atskleisti savo unikalumą. Jo moralinė pareiga ir didysis sumanymas - papasakoti tiesą ne apie savo veiksmus, bet apie savo jausmus. Atskiro individo, ypatingo tik savo sąžiningumu, unikalių jausmų atskleidimas toks reikšmingas kitiems, kad jie visi privalo klausytis. Ši savita idėja primena, viena vertus, puritonų - kurie sekuliarizavo šventąjį Augustiną - viešų liudijimų ir, kita vertus, milžiniško teatro lydinį. (Abu šie modeliai negaliojo sekuliariems autobiografiniams raštams nevakarietiškose visuomenėse, kol dvidešimtajame amžiuje jie galėjo būti išversti iš vakarietiškų kalbų.)

Atsivėrimo sceninis pastatymas galėtų būti būdingas vienam *aštuonioliktojo amžiaus* savimonės tipui, bet ne specifiškai *romantiniam*: sensualistas Casanova tuo panašus į Rousseau. Tačiau sensualisto auditorija stebi komediją, nes Casanova savo autobiografiją laiko „tinkamiausia dingstimi juoktis“⁵⁹; romantiko auditorija yra tragedijos liudininkė. Casanovos publika kilminga, visų pirma siekianti pramogų; Rousseau publika - iš pradžių visa žmonija, kuriai reikia sukrėtimų, nori ji to ar ne. Sensualisto-romantiko distinkcija pamina po kojų tai, kas paprastai manoma esant koreliacija tarp komedijos ir demokratijos, tragedijos ir aristokratijos.

Tačiau aštuonioliktojo amžiaus romantikui teatras buvo jo pasakojimo auditorijai apie save forma, o ne

gyvenimo forma; abiem - romantikui bei sensualistui - tai buvo *jų pačių sukurtas visiškai žmogiškas teatras*. Priešingai, europiečio etalonas Goethe su didžiuliu išvalgumu pastebi savo paties gyvenime marionečių spektaklio bruožų. Dovanų gautas marionečių teatras - paskutinė jo senelės dovana - minimas jo autobiografijos pradžioje. Svarbiausias Goethės darbas aprašytas šiais vaizdiniais: „Reikšminga pastarojo [*Fausto*] marionečių spektaklio fabula manyje aidėjo ir skambėjo daugybe tonų.“⁶⁰

Goethės įžanga eksplacitiškai išdėsto požiūrį į gyvenimą kaip į *laiko žaidimą*, ir šis požiūris nušviestas abiejuose autobiografinio teksto galuose.

f...] šimtmetis [...] nusineša kartu su savimi ir norinčius, ir nenorinčius, sąlygodamas ir formuodamas juos taip, kad galima tikrai pasakyti, jog bet kuris žmogus, gimęs tik dešimčia metų anksčiau ar vėliau, būtų galėjęs, kalbant apie jo paties formavimąsi ir išorinius pasiekimus, tapti visiškai kitokia asmenybe.

Pradžią yra astrologiškai kontroliuojamas gamtos vyksmas, kurio viduje įsitvirtinęs individas:

1749 metų rugpjūčio 28-ąją, vidurdienį, laikrodžiui mušant dvylika, Frankfurte prie Maino aš išvydau pasaulį. Mano horoskopas buvo palankus: Saulė buvo Mergelės ženkle ir jau dieną buvo apogėjyje; Jupiteris ir Venera žvelgė į ją draugiška akimi, o Merkurijus palankiai; tuo tarpu Saturnas ir Marsas laikėsi neutraliai; tiktai Mėnulis, ką tik perėjęs į pilnatį, įtempė savo planetinės valandos jėgą. Taigi jis priešinosi mano gimimui, kuris negalėjo įvykti tol, kol ši valanda nepraėjo.

Pabaiga yra išvykimas, kurio metu amžinai jaunatviškas Goethe susijaudina taip giliai, kad tampa akto-riumi, deklamuojančiu iš savo paties dramos *Egmontas*:

Vaike! vaike! gana! Laiko žirgai, čaižomi nematomų dvasių, neškit greitą mūsų lemties vežimą; o mes tegalime su šaltakraujiška

savitvarda laikyti vadeles tvirta ranka ir kreipti ratus tai į kairę, tai į dešinę. [...] kurlink jis skuba, kas gali pasakyti? ir kas iš tikrųjų gali prisiminti, iš kur jis atvyko?⁶¹

Goethe pradėjo nuo savo gamtinės aplinkos, universalus visa valdančio mechanizmo (mūsų tikėjimo charakterį formuojančia šeimyninės dramos galia gėtiško ekvivalento); o užbaigia paslaptingos jo individualios lemties energijos nešamas kūrybinių užduočių link. Jo gyvenimas juda nuo universalus determinizmo į individualų apsisprendimą, nuo mechanizmo į energiją, nuo vaikystės į jaunystę. Tačiau ir pradžioje, ir pabaigoje pagrindinis vaizdinys yra *laikas*, kuris pirmiausia determinuoja visuotinai žinomą būdu, o po to veda į unikalią, nežinomą. Sąmoningas individas Goethei, su visais savo patyrimais ir viltimis - nepertraukiama kova ir „šaltakraujiška savitvarda“, yra marionetė, judinama iš dalies pažinaus, iš dalies paslaptingo laiko. Rousseau ir Casanovai teatras buvo socialumo forma, o Goethei, individui iš kosminės būtinybės, tai buvo būdas, kuriuo visata veikė žmogų, gamtos paslaptis.

Su Goethe vakarietiška savimonė nustoja egzistuoti arba su Dievu susijusiame (viduramžių) laike, arba individo grynai biografiniame (renesanso) laike, apibrėžtame jo paties veiksmų, ir išitvirtina *istoriniame laike*, visuomenės ir kultūros transformacijose, kuriose dalyvauja individas. Individą sukuria ne jo biologinis paveldas ar grupinis identifikavimasis, ir ne jo intencijos ar individualūs pasiekimai, bet kosminės determinacijos ir negailestingų, nesibaigiančių socialinės realybės istorinių transformacijų sąveika.

Henry Adamsas mažiau nei po šimtmečio Amerikos rytinėje pakrantėje dar išskirtiniau įkurdina save

istoriniame laike. Tačiau jis jau nedera su istoriniu kiti-
mu, ir laikas jam nustojo būti nesibaigiantis. Natūralus
vitališkumas susilpnėjęs, paslapties jausmas gyveni-
mo - marionečių spektaklio - viduje išnyksta. Tampa
vėlyvosios Romos intelektualu. O individo „ego“
pasirodo esąs paprasčiausias „manekenas“, apsiaustas
savo edukacinių potyrių - „edukacijos drabužių“. Sa-
vojo „aš“ šerdis turi būti pateikta *tarsi būtų gyva*, jei ja
norima tinkamai patarnauti kitų lavinimui.

Manekenas [...] turi tokią pačią vertę kaip ir bet kuri kita geometrinė
trijų ar daugiau matavimų figūra, naudojama santykiams tirti. Šiam
tikslui [...] jis privalo dvelkti realumu, privalo būti laikomas realiu;
privalo būti traktuojamas tarsi būtų gyvas. Kas žino? Galbūt jis yra
gyvas!⁶²

Autorius tikisi, jog jis galėtų būti gyvas jo aprašomos
būties centre - šis rūpestis tampa svarbus tikrai devy-
nioliktojo amžiaus aukštesniosios ir vidurinėsios klasių,
kurios jautėsi atitolusios nuo istorijos, autobiografijose.

Adamso amžininkas Bookeris T. Washingtonas, kylan-
čios prastuomenės (arba kvazikastos) atstovas, nė neži-
nantis, kada jis gimė (netikrumas, būdingas devynio-
liktojo amžiaus Amerikos negrams vergams ir keletui
dvidešimtojo amžiaus Afrikos politinių lyderių, Oginga
Odingai bei Kwame Nkrumah), juda per istorijos kaitą
priešinga kryptimi nei prezidentų sūnūs arba anūkai.
Pasakojimą jis užbaigia Jungtinių Valstijų prezidento
priėmimu jo paties įkurtoje pedagoginėje institucijoje,
Tuskegee institute.⁶³ Jis pasiekė tikslą žengdamas ko-
ja kojon su tuo, ką laiko istoriniu rasių susitaikymo
procesu ir neišvengiamu individo vertės pripažinimu.
Tačiau kam priklauso laiko jausmo ateitis? Galingoje
Vakarų sąmoningumo srovėje ji priklausė Rousseau

subjektyviam laikui. Reaguodamas prieš subjektyvių laikų perteklių, dvidešimtas amžius dar kartą pradės ieškoti nepriklausančių nuo laiko savimonės formų, „mitologinių sąmonių“, transcenduojančių tiek istorijos, tiek ir ekstatiinių grynai individualaus subjektyvumo vivisekcijų ribas (Mircea Eliade).

Tarp romantiko ir sensualisto egzistuoja klaidinantis panašumas, kuris, atidžiau pažvelgus, padeda atskleisti pagrindinį skirtumą tarp šių dviejų aštuonioliktojo amžiaus savimonės būdų. Kaip ir Rousseau, Casanova apibūdina savo būtį sugebėjimu jausti („Aš žinau, kad egzistavau [...], kadangi aš jaučiau“; „Aš visą gyvenimą elgiausi labiau jausmo nei svarstymų vedamas“).⁶⁴ Tačiau romantikas analizuoja savo jausmus ir jų audringus prieštaračius, milžiniškas kančias, kurias jie jam sukelia, ir pernelyg didelę gyvenimo valdant emocijoms kainą; jis atskleidžia platų ir gyvą jausmų diapazoną. Sensualistui jausmai – kaip ir kitos priemonės, kurių jis griebiasi praktiniams savo gyvenimo tikslams: tie patys siauro diapazono jausmai, naudojami vėl ir vėl nuo jaunystės iki senatvės, be pakeitimų, be analitinio nagrinėjimo, jokiai emocijai niekuomet nesusiliejančios su jokia kita, tačiau kur kas sumaniau pritaikant visuotinai priimtų jausmų naudojimo detales prie tos situacijos, kurioje jie bus panaudoti, ypatumų. Casanovos gyvenimo aprašymas susideda ne iš jausmų, bet iš veiksmų, išreiškiančių didelę malonumų ieškojimo meistrystę. Save apibūdinamas teoriškai Casanova iš pirmo žvilgsnio artimas Rousseau; pasakodamas apie save praktiškai jis yra, žvelgiant kiek giliau, netoli nuo Cellini. Casanova atsiskleidžia kaip pavėluotas renesanso avantiūristas, tik kaip įrankį savo menui naudojantis savo kūną; paties

sukurtoje komedijoje jis tik sau atrodo kaip jautrus racionalistas.

Niekas negalėtų labiau skirtis nuo aštuonioliktojo amžiaus kontinentinio laisvamanio nei devynioliktojo amžiaus nonkonformistinės protestantiškos kilmės anglų liberalas. Johno Stuardo Millio pradinis tikslas - pirmiausia būti naudingam tiems, kas rūpinasi švietimo tobulinimu, o antra:

[...] pripažinti tai, ką mano intelektualinis ir moralinis vystymasis skolingas kitiems žmonėms; kai kuriems garsiams, kitiems mažiau žinomiems, nei jie to nusipelnė, ir tai, kuriai labiausiai iš visų atlygintina, tai, kurios pasaulis neturėjo galimybės pažinoti,⁶⁵ -

jo žmonai. Verta atkreipti dėmesį, jog pragmatikas liberalas, asmeninių teisių gynėjas, susaisto save dėkingumu kitiems - pats pasiskelbia esąs *susaistytas* pačiais savanoriškiausiais emociniais saitais.

Liberalas sąvąjį „aš“ pradeda nuo savanoriško, tačiau tvirto susisaistymo su kitais, o laisvamanis Casanova skelbia savo *laisvę*:

Aš pradėdau pareikšdamas savo skaitytojui, jog kad ir ką gera ar bloga padariau per savo gyvenimą, esu tikras, kad užsitarnavau nuopelną arba užsitraukiau kaltę, ir todėl privalau laikyti save laisvu žmogumi.⁶⁶

Sekuliarus liberalas buvo pradėjęs nuo intencijos būti *naudingam kitiems*, o laisvamanis, praktikuojantis atvirkščią utilitarizmą, siekia to, kas galėtų būti *naudinga jam*, ir (suvedžiojimų karjeros pradžioje) randa tai religijoje: „Aš esu ne tik monoteistas, bet ir krikščionis, kurio tikėjimas sustiprintas filosofijos, niekada niekam nepakenkusios. [...] Neviltis žudo; malda ją išsklaido; o po maldos žmogus tiki ir veikia.“ Liberalas galėjo pripažinti tai,

kuo kiti prisidėjo prie jo vystymosi, o laisvamanis yra savo paties gaminys, save kuriantis artefaktas, savo paties įpareigotas mylėti save: „Aš džiaugiausi sugebėjimu būti savo paties mokiniu ir pareiga mylėti savo mokytoją.“⁶⁷

Savojo „aš“ erotizavimas savuoju „aš“ - žmogus, vaidinantis Save mylintį Dievą - apsaugomas nuo satanizmo tiktai aiškiu sensualisto suvokimu, jog jis yra dievas tik komedijoje. Tačiau jis turi pritraukti kiek galima didesnio žmonių skaičiaus meilę, kad išliktų save mylinčiu *dievu*. (Iš tikrųjų tai tik komedijos dievas, turįs įvertinti savo paties gyvybingumą suviliotų sekėjų skaičiumi.) Neturinčio pagrindo po kojomis sensualisto, nešamo per visuomenę fortūnos vėjų, poreikis mylėti save, vis naujai suvokiant šios meilės pojūčius, padaro jį be galo godžiu kitų meilės jam vartotoju. Casanovos manymu, visoms jo suviliotoms moterims buvo vienodai malonu pasitarnauti, kad įtikintų jį, jog jis save mylėjo pakankamai. Bet koku atveju komedijoje daug nekalbama apie „žmogišką orumą“.

Aiškindami savo intencijas, tiek Rousseau, tiek ir Millis atskleidžia pagrindines prielaidas apie jų būties ištakas. Aštuonioliktojo amžiaus romantikas pasirodo kaip unikalus gamtos produktas, devynioliktojo amžiaus liberalas - kaip neįprasto, bet galimo universalizuoti lavinimo produktas. Nė vienas jų nėra save kuriantis artefaktas. Romantikas kalba apie tai, koks jis *yra* gamtos sukurtas; liberalas kalba apie tai, kuo jis *tapo* socialiai formuojamas: „mano intelektinis ir moralinis vystymasis“, kuris „skolingas kitiems žmonėms“. (Egzistuoja ir sekuliari katalikiška autobiografijos kaip „etinio ir intelektualinio vystymosi“ tradicija - Vico, Croce - tačiau ji

paskatinta daugiausia kovos su tekstais, iš esmės anti-kvarizmo įveikimas erudicijos dvasia.) Priešingai nei puritonui, subrendusiam romantikui neegzistuoja joks sąmoningai pasirinktas, paties valdomas vystymasis, o tik, viena vertus, Rousseau „aibė jausmų“ - ne sąmoningų pasirinkimų arba įtemptų pastangų - „kurie paženklino mano būties raidą“, ir kita vertus, jo santykių su visuomene pokyčiai.⁶⁸ Jo emocijų „prigimtis“ visada išlieka jam gryna, tarsi krištolas skaidri, o jų išraiška visiškai spontaniška, tačiau iš pradžių jis kepurėnėjasi korumpuotoje visuomenėje (kuri korumpuoja ir jo veiksmus), o paskui iškalingai prabyla bandydamas ją reformuoti ir vėl pasitraukia iš jos, aiškiai pralaimėjęs.

Devynioliktojo amžiaus romantikas (nuo *Die Nachtwache des Bonaventura* 1804 metais) pakeitė vaikišką nuoširdumą santykiuose su visuomene į daugybę suaugusiojo kaukių, savo dirbtinumą tapusių vienintele komunikacijos priemone, per kurią gali būti išreikšta jau nebeapčiuopiama savojo „aš“ „prigimtis“, „niekis“. Gana būdingai anoniminis *Die Nachtwache* autorius rašė: „Iš tikrųjų ego yra siaubingai vienišas, kai aš tvirtai sugriebiu jus, kaukės, ir bandau pažvelgti į save - viską ataidinti garsą, praradusį toną - nesančią substanciją, ir vis dėlto matau - greičiausiai matau Niekį! - Šalin, šalin nuo „aš“ - tik šokite, kaukės!“⁶⁹ Vėliau kaukės ypač išgarsėja dvidešimtojo amžiaus Amerikos juodaodžių autobiografijose:

Malcolmas X pereina nuo vienos kaukės prie kitos. [...] Jis yra žinomas įvairiai, kaip Malcolmas, Mažasis Malcolmas, Namisėda, Detroito Raudonasis, kalinio numeris, netgi Šėtonas, kol susitapatina su Broliu, kuris jam yra ne kaukė, bet jis pats. [...] Tiek juodaodžių autobiografijose, tiek grožinėje literatūroje galutinis kaukių nusimetimas yra veikėjo pagrindinis tikslas, kadangi toks

aktas - savojo „aš“ ir laisvės demonstravimas. [...] Kai į kreipimąsi neatsiliepiama, kaip dažniausiai ir nutinka, juodaodžių autobiografijų herojams dedasi kažkas keista, tarsi Levviso Carrollo knygoje; jie dingsta.⁷⁰

Aštuonioliktojo amžiaus romantikas jautėsi identiškas savo prigimčiai, kurios visuomenė negali suprasti; devynioliktojo amžiaus romantikas siekė padaryti save suprantamą sau pačiam pasitelkęs karštą dirbtinių eksperimentinių epifanių, kurias jis pateikė visuomenei, kalbą. (Žvelgiant iš pastarosios perspektyvos, ir aštuonioliktojo amžiaus romantikas galėjo taip pasielgti, pasidaręs meniškiausią kaukę iš totalaus bekaukiškumo, tačiau jis nesuvokė tai darąs, o devynioliktojo amžiaus romantikas, ypač Vokietijoje, suvokė.) Vis dėlto šis pokytis geriausiai atskleistas literatūriniuose bei teoriniuose, o ne autobiografiniuose darbuose, jei devynioliktojo amžiaus romantikas - ir jo įpėdiniai - galėjo juos išskirti kaip atskirus žanrus. (Dabartinė tendencija interpretuoti viską autobiografiškai yra vėlyvojo romantinio požiūrio išraiška). Iš šių kaukių išsirutuliojo psichoanalitikų gynybiniai mechanizmai. Tačiau „gynybinis mechanizmas“ apima tik vieną kaukės funkciją. Romantiko kaukė yra ir „gynybinis mechanizmas“, ir „analizė“ - galbūt sveikesnė būseną, kuri turi pranykti arba pasirodyti neilgalaikė, kad psichoanalizė taptų būtina.

Aštuonioliktojo amžiaus romantikas galėjo tik atskleisti sunkiai suvaldomus „savo sielos istorijas“ vingius. Anglų liberalas paveldėjo iš puritono „intelektinio ir moralinio vystymosi“ („intelektinio“ prioritetą nėra atsitiktinis) kryptingumą kaip savo gyvenimo simbolių pavidalą ir sekuliarizavo jį. Tačiau egzistuoja kaina,

kurią reikia sumokėti už atkaklų racionalumo, atsakomybės ir savitvados ieškojimą, kaina, apie kurią liberalas puikiai žinojo, sprendžiant iš Millio depresijos ir Charleso Darwino: „Aš pabandžiau parašyti šį pasakojimą apie save, tarsi būčiau negyvas, iš kito pasaulio žvelgiantis atgal į savo paties gyvenimą“, iš jo siaubo dėl persisotinimo mokslu praradus sugebėjimą reaguoti į poeziją ir muziką: „Mano protas, regis, tapo kažkokia mašina visuotiniams dėsniams kalti iš gausių faktų rinkinių. [...] Šis keistas ir graudus aukšto estetinio skonio praradimas f...].“⁷¹

Kaip skiriasi tai nuo aštuonioliktojo amžiaus konservatyvesnio anglo pasakojimo malonumo: „*Mano paties pramoga* yra mano akstinas ir bus mano atlygis“, - pradeda Edwardas Gibbonas, iškart po to paminėdamas „sunkaus darbo sėkmingą pabaigą“ ir išreišdamas išipareigojimą „tiesai, nuogai begėdiškai tiesai“ (mano kursyvas).⁷² Benjaminas Franklinas, VVeberio sekuliarizuoto puritono prototipas, vienintelis užsimena apie „malonumą“ jau pirmoje savo autobiografijos eilutėje ir jos pirmą pastraipą užbaigia: „[...] daugeliu Atvejų nebūtų visiškai absurdiška, jei Žmogus padėkotų Dievui už savo Tuštybę tarp kitų Gyvenimo Patogumų“⁷³. Angloprancūziškas aštuonioliktojo amžiaus hedonizmas leido nepaprastai disciplinuotam darbininkui pajusti malonumą pasakojant apie savęs disciplinavimą, o devynioliktojo amžiaus žmogus to nebegalėjo.

Gibbonas visų pirma rašė sau, tik po to keliems draugams, ir galbūt mažiausiai „viešajai publikai“.⁷⁴ Tiek Rousseau, tiek Millis adresuoja savo autobiografijas potencialiai universaliai auditorijai. Rousseau kalba visai žmonijai, iš kurios tikisi emocinės reakcijos, kaip rea-

guojama į teatro vaidinimą: „[...] tegul begaliniai mano gentainių legionai susirenka aplink mane ir išgirsta mano išpažintį. Tegul jie dūsauja dėl mano nuodėmių ir raudonuoja dėl piktadarybių.“⁷⁵ Romantikui universalią žmoniją sudaro *sakralus jo sielos teatro publika*. (Atkreipkime dėmesį, kad nors Nietzsche's savojo „aš“ patyrimas, atskleistas filosofiniuose tekstuose, sudarančiuose bene garsiausios autobiografijos nuo šventojo Augustino laikų fragmentus, ganėtinai skiriasi nuo Rousseau, *jo auditorijos koncepcija* ir santykis su auditorija priklauso tam pačiam kaip ir Rousseau struktūriniam tipui: Nietzschei taip pat universalią žmoniją sudaro sakralaus jo sielos teatro publika.)

Priešingai nei romantikas, liberalas kalba skaitytojui, kad ir kas jis būtų, rimtai besidominčiam diskutuojamu klausimu: „Skaitytojas, kurio šie dalykai nedomina, galės kaltinti tik save, jei ims skaityti toliau, ir aš netrokštu iš jo jokios kitos malonės, kaip turėti omeny, jog ne jam buvo parašyti šie puslapiai.“ Liberalui universali žmonija atrodo kaip *viešai polemizuojanti visuomenė, susidedanti iš protingų žmonių*. Ne tik adresatas, kuriam kalbama, bet ir turimas adresato vaizdinys veikia ne vien kalbėjimo apie save būdą, bet ir patį to, kas, manoma, savajam „aš“ svarbiausia, charakterį. Liberalui savasis „aš“ yra tai, ką tinka papasakoti apie save racionaliai, polemizuojančiai visuomenei. Romantikui savasis „aš“ yra tai, ką reikia parodyti - arba dramatiškai paaukoti - pasauliui, laikomam sakraliu sielos teatru. O dvidešimtojo amžiaus žmogui savasis „aš“ yra tai, ką pripažįsta standartizuoti psichologiniai testai.

Nei Rousseau, nei Millis neadresuoja savo autobiografijų tiems, kurie buvo (o Millio atveju ir lieka) jiems

artimiausi. Tai glaudžiai susiję su jų socialumo koncepcijomis. Abu jie gana griežtai atskiria viešąją ir privačiąją socialumo sferas, bet visiškai skirtingai. Liberalas tvirtai ir aiškiai identifikuoja save su įvairiais visuomeniniais reikalais, tačiau *nieko* iš svarbiausių brandžių santykių, kurių centre - jo egalitarinė santuoka, neatskleidžia kitiems, išskyrus jų visuomeninius aspektus (pvz., bendros publikacijos). Romantikas su pasibaisėjimu šalinasi bet kokio visuomeninio reikalo ar organizuotos grupės („Mano moralinė neapykanta viskam, kas rėmėsi partijos, frakcijos ar politinės klikos vardu, išlaikė mane laisvą ir nepriklausomą, be jokių išipareigojimų, išskyrus mano širdies meilę“).⁷⁷ Tačiau jis atveria tai, ką laiko savo intymaus socialumo patyrimo *viskuo*.

Intymaus socialumo pagrindą romantikui sudaro nesi-
baigiantis ekstatinio susiliejoimo ieškojimas: „[...] intymus bendravimas [...] galimas tik tarp dviejų sielų vienoje krūtinėje. Nesugebėdamas to padaryti aš visuomet jausdavau tuštumą.“ Vis dėlto ieškomas susiliejoimas nėra abipusis (kaip jo ekvivalentas Millio santuokoje), bet pasiekiamas tik per visišką kito absorbavimą į Dievą primenantį savąjį „aš“: „[...] vienintelė mintis, jog aš jai nebuvau viskas, privertė ją būti man beveik niekuo.“⁷⁸ Besaikis visiško intymumo idealas virsta pasikartojančiais linksnumo ir išsekimo, veržlumo ir susinaikinimo ciklais. Liberalo autobiografija turi būti adresuota plačiajai publikai, nes jis nekalba viešai apie tai, kas grynai asmeniška. Romantiko autobiografija turi būti adresuota nepažįstamųjų auditorijai, nes jis negali išsaugoti draugystės pakankamai ilgai, kad galėtų kalbėti apie ją savo draugams.

Turėtume atkreipti dėmesį į priešingo tipo elementus (labai galimas daiktas, *būtinus* elementus) romantiko ir

liberalo autobiografijose. Romantiko savimonei svarbu žinoti, jog esi ir laisvas demokratiškos visuomenės pilietis, ir nepriklausomas amatininkas, besididžiuojantis savo nepriklausomybe ir karaliaus pensijos atsisakymu. Liberalas, būdamas dvidešimties, puola į sunkią depresiją, bandydamas išsivaizduoti savo racionalistinės socialinės reformos programos įgyvendinimą, ir nuo šios depresijos jį išgelbsti tik romantinė poezija, mintys apie tėvo mirtį ir meilė Harriet Taylor. Liberalūs elementai suteikia tvirtumo nepastoviai romantiko savimonei; romantiniai elementai įneša emocinio gyvybingumo į liberalo savojo „aš“ sąrangą, kuri kitais atžvilgiais tokia sveiko proto padiktuota, tokia ribota, jog Millis savo darbe *Apie Laisvę* galėjo pareikšti: „Tai, jog tik nedaugelis dabar išdrįsta būti ekscentriški, ženklina *didžiausią* šio meto pavojų“ (mano kursyvas).⁷⁹

Devynioliktojo amžiaus Anglijoje buvo moterų liberalių, ir keista, jog tuo metu, kai Millio gyvenimas rodo sekuliarų ir beveik uždarą ciklą (nuo knygų ir l.l. iki knygų ir intelektualios šeimos), individo gyvenimo kaip griežtai progresyvios raidos modelį randame, daug aiškesnį nei bet kurio vyro, Harn'ef *Martineau autobiografijoje*. Ši autobiografija suvokiama kaip paskutinė sekuliari mirštančios hugenotų kilmės moters išpažintis - moters, kuri teigė: „[...] nuo pat jaunumės [...] jaučiau, jog viena iš mano gyvenimo pareigų buvo parašyti savo autobiografiją." Ją užaugino „metodiste arba kažkokia melanholiška kalviniste“, ir jos vaikystė buvo pripildyta gamtos, žmonių ir savo pačios kūno baimės.

Pienas man visiškai netiko.[...] kol neužaugau pakankamai didelė, kad galėčiau pusryčiams gerti arbatą, ištisas valandas kiekvieną rytą jausdavau baisų gumulą gerklėje, o naktį siaubingiausius

spazmus. Kartais blausi langų šviesa naktį tarytum priartėdavo, kol prisispausdavo prie mano akių obuolių, ir tada langai atrodydavo tolsta į begalybę. Jei aš padėdavau ranką ant pagalvės po galva, ranka, regis, visiškai susitraukdavo, o galva išaugdavo sulig kalnu. Kartais mane apimdavo panika laiptų viršuje [...]. Žvaigždėtas dangus buvo visų blogiausia; jis vis leisdavosi žemyn, kad uždusintų ir sutraiškytų mane, ir prispaustų man galvą [...]. Kiek pamenu, pirmas žmogus, kurio aš nebijojau, buvo teta Kentish, užkariavusi mano širdį ir pasitikėjimą, kai buvau šešiolikos.

Branda yra abstrahuotas išsivadavimas iš ryškių vaikystės siaubų per sekuliarų mąstymą. Kai Martineau manosi mirštant, ji blaiviai užbaigia:

Nereikia nė sakyti, jog domėjimasis savo gyvenimo keliu ar apskritai žmogaus gyvenimu didėja juo labiau, juo greičiau mes iš jo pasitraukiame. Sprendžiant iš mano pačios patyrimo, viltys didėja, o baimės nyksta atsisakant veiklos ir asmeninio rūpesčio, kurie būtini gyvenimo vidury, tačiau daugiau ar mažiau apakina bei sudrumsčia mūsų pojūčius bei sprendimus. [...]

Kai mūsų giminės auklėjimas remsis morale, priklausančia [moksliškai] nustatyta tiesai, visa „baimė ir virpuliai“ bus palikti vaikams; o žmonės pakils iki kilnesnės veiklos nei savęs gelbėjimas, - iki jų giminės gerovės „sukūrimo“, ne su „baimė ir virpuliais“, bet su giedra viltimi ir džiaugsmingu tikrumu.⁸⁰

Dvidešimtajame amžiuje išliko daugiau Millio siauro cikliškumo nei Martineau griežto progresyvumo. Tačiau vaikystės siaubų (kuriuos radikalusis puritonas buvo ten ir palikęs) kaip savimonės pradinio taško iškėlimu Harriet Martineau yra dvidešimtojo amžiaus Vakarų jautrumo pionierė.

Rousseau *Išpažinties* pabaigoje auditorija, kuri iš pradžių turėjo apimti visą žmoniją, sumažėja (tikėkimės, jog ne laukiant romantizmo pabaigos) iki penkių aristokratų grupės salone, netrukus pradėsiančios prancūzų revoliuciją, o Rousseau tarsi aktorius po vaidinimo paslapiomis dirščioja pro uždangą, stebėdamas reakciją:

Taip aš baigiau skaityti, ir visi tylėjo. Madam d'Egmont buvo vienintelis žmogus, kuris atrodė sujaudintas. Ji pastebimai virpėjo, tačiau greitai susitvardė ir tylėjo, kaip ir likusieji svečiai. Tiek aš tegavau iš savo skaitymo ir prisipažinimo.⁸¹

Paskutiniame Rousseau autobiografiniame tekste *Vienišo klajūno godos* scena pakinta į aplinką be fizinių sąvybių, vidinę dvasinę būseną, ir aktorius daugiau nebesuvokia esąs stebimas nieko kito, tik savęs paties. Rousseau vis dar kupinas intencijų kaip pradžioje; jis nebepuoselėja dabarties jausmų kaip per beveik visą *Išpažintį*, tačiau su dėkingumu atsimena seniai mirusią moterį, kurią buvo sutikęs prieš penkiasdešimt metų.

Šiandien, Verbų sekmadienį, sukanka lygiai penkiasdešimt metų nuo tada, kai sutikau madam de Warens [...]. Nebūna dienos, kad su džiaugsmu ir giliais jausmais neprisiminčiau to trumpo mano gyvenimo laikotarpio, kai aš buvau savimi, savimi iki galo, nesumišusiu ir nesutrikdytu, ir kai galėjau nuoširdžiai pareikšti gyvenąs. [...] Jei ne ta trumpa, bet neįkainojama akimirka, galbūt ir būčiau linkęs abejoti dėl savo tikrosios prigimties. [...] padedamas jos žodžio ir pavyzdžio, aš sugebėjau suteikti savo vis dar paprastai ir naiviai sielai formą, kuri geriausiai ją atitiko ir kurią ji vis dar išlaiko. [...] Aš pasiryžau savo laisvalaikio valandas panaudoti tam, kad galėčiau, jei įmanoma, vieną dieną atsilyginti geriausiajai iš moterų už visą pagalbą, kurią ji buvo man suteikusi.⁸²

Rousseau užbaigia, kaip Johnas Stuartas Millis vėliau pradėjo, dėkingumu moteriai, kurią mylėjo, kuri suteikė formą jo sielai (Rousseau) arba intelektiniam ir moraliniam vystymuisi (Millis), viena pati (Rousseau), daugiau nei bet kas kitas (Millis).

Rousseau autobiografija pasirodo kaip pirmas nuosekliai psichologinis individo savęs interpretacijos įrėminimas Vakarų istorijoje: psichologinė būseną (individuali intencija, kuria didžiuojamasi) pradžioje, psichologinė būseną (nuolankus ir dėkingas prisiminimas) pabaigoje.

Šios dvi būsenos galėtų reprezentuoti suaugusiojo ir seno žmogaus požiūrį į gyvenimą. Dvi pabaigos sudaro implicitinę psichologinės raidos gyvenimo saulėlydyje teoriją. Tačiau esminis dalykas tas, jog su Rousseau puritono *sociologinį įrėminimą* pakeičia romantiko *psichologinis įrėminimas*. Svarbiausia religinės veiklos sfera perkeliama iš *socialinio* pasaulio į sekuliarizuotą vidų. (Dešimtojo amžiaus japonų poetas dienoraštininkas nujautė psichologinį gyvenimo prasmės įrėminimą, tik kur kas pasyviau.)

Galėtume pasakyti, kad George Sand Rousseau atžvilgiu yra tas pat kaip Harriet Martineau Johno Stuardo Millio atžvilgiu. Rousseau pradėjo nuo savo prigimties bei žmonijos ir užbaigė nuolankiu dėkingumu moteriai, kurią mylėjo prieš penkiasdešimt metų, o Sand pradeda nuo savo vyro bei savo klasinės kilmės ir baigia gindama „savo pačios valią“, „savo pačios instinktus“, „savo pačios prigimtį“. Rousseau ir Sand galėtų būti laikomi paradigminiais, tik vyras romantikas eina per savo gyvenimą priešinga kryptimi negu moteris romantikė: pirmuoju atveju *nuo savęs paties prie kito*, antruoju - *nuo kito prie savęs pačios*. Tačiau kitas tėra prisimenamas, o pati tikrai deklaruojama.

Millis užbaigia savo einamaisiais darbais dukters draugijoje:

[...] įvairūs straipsniai periodikoje [...], kalbos viešomis progomis [...] su kai kuriais mano dukters ir mano paties papildymais [...] pradėjo medžiagos rengimą būsimoms knygoms, apie kurias bus laiko pakalbėti išsamiau, jei tik suspėsiu jas pabaigti.⁸³

Romantikas kalba teatriškai, siekdamas sužadinti emocinį nepažįstamų žmonių atgarsį (arba atgaivinti jo

paties jausmus), liberalas išdėsto savo gyvenimo faktus blaiviai, nešališkai, Cardano inicijuota maniera.

Kad ir kokios klaidingos būtų dabartinės liberalizmo interpretacijos, būtent liberalas - ir būtent kairysis liberalas - sugalvoja įtvirtinti šeimyninius ryšius kaip tinkamiausią pasakojimo apie savo gyvenimo prasmę pabaigą. Šis pabaigos tipas išlieka retas autobiografiniuose raštuose visame pasaulyje. Netgi visiškai tradicinė žydė motina Glūckel nesugebėjo užbaigti savo gyvenimo rutinos kaip žmogus, kuriam vaikų kartu su darbu visiškai pakanka. Bet ir visiškai moderniai (arba „postmoderniai“) Anne Roiphe jų nepakaks, nors ji ir baigia jau dvidešimtajame amžiuje kaip ir Millis, bet daug emocingiau, vaikais ir knygomis.

Tinkamiausia liberalui pabaiga aiškiai kontrastuoja su atsitiktine laisvamanio pabaiga. Casanova užbaigia savo *Atsiminimus* susiedamas religines temas (kaip rėmus savo kalendoriui), teatrą ir juslinį malonumą: „Gavėnios pradžioje ji išvyko su visa trupe, o po trejų metų pamatčiau ją Paduvoje, kur atnaujinau pažintį su jos dukterimi kur kas švelnesniais santykiais.“⁸⁴

Casanovos pabaiga, kaip ir Cellini, tėra veiklos nutrūkimas. Tačiau Cellini, renesanso žmogus, žinojo, kad pabaiga yra pabaiga, ir Gibbonas, kai kuriais atžvilgiais pats vėlyvojo renesanso žmogus, žinojo, kad „laiko trumpėjimas ir vilties stoka visuomet tamsesniais šešėliais nudažo gyvenimo vakarą“⁸⁵ - tuo tarpu sensualistas pasitraukia iš akiračio tikėdamasis amžino jo malonumų rato atsinaujinimo, gamtos procesų rato, kuriame dukterys atėjus laikui pakeičia motinas, ir tik jis vienas lieka to rato amžinas, nepajudinamas centras.

X

Turime sugrįžti į septynioliktąjį amžių, kad atsektume kontūrus dar vienos savojo „aš“ istorijos, kuri susikerta su pagrindine Vakarų srove tik devynioliktojame amžiuje, o iki tol bandant istoriškai rekonstruoti vakarietiškojo „aš“ dažniausiai ignoruojama. Praėjus šešeriams metams po to, kai Baxteris užbaigė savo autobiografiją, žydė namų šeimininkė ir verslininkė Glückel iš Hamelno pradėjo rašyti savąją.

Jos pasakojimo pradžia - skausmas dėl vyro netekties, o auditorija, kuriai jis adresuojamas, - jos vaikai. „Didžiai sielvartaudama ir norėdama nuraminti savo sielą aš pradėdau šią knygą [...]. Pradėjau ją rašyti, mano brangieji vaikai, vildamasi atitraukti savo sielą nuo rūpesčių, prislėgusių ją [...]“ Paskui, dar nieko nepasakiusi apie save, ji duoda vaikams religinį ir moralinį patarimą:

[...] tarnauti Dievui visa širdimi [...] nesiskelbiant žmonėms, jog esate viena, kai, apsaugok Dieve, širdyje esate kitkuo. [...] skirkite savo nuožiūra tinkamiausią laiką Toros studijoms [...]. Bet svarbiausia, mano vaikai, būkite sąžiningi piniginiuose reikaluose, tiek su žydais, tiek ir su nežydais [...]. Pirmasis klausimas, kurio bus paklausta žmogaus kitame pasaulyje: ar jis buvo patikimas verslo reikaluose.⁸⁶

Kaip parodė Mary Mason, europietės moterys buvo linkusios savo autobiografiniuose raštuose identifikuoti savuosius „aš“ pagal jų santykį su kitais - Dievu, su tuoktiniu arba bendruomene, tuo tarpu europiečiai vyrai sutelkė dėmesį į savo santykinai izoliuotas individualybes.⁸⁷ Tačiau Mason surastas bendras vyriškas modelis tampa akivaizdus Europoje tikrai nuo renesanso, jeigu nekreipsime dėmesio į Abelard'ą jaunys-

tėje, ir negalioja anglų liberalui Johnui Stuartui Milliui, kuris aprašo save susiliejęsi į vieną dvasinę iniciatyvą su savo žmona.

Taip pat ne visos moterys apibūdina savo identitetą tik atsižvelgdamos į kitus: Georgia O'Keeffe dvidešimtajame amžiuje taip nedaro.⁸⁸ Ir jau devynioliktajame amžiuje George Sand, nors ir skirdama didžiulį dėmesį savo visuomeniniams išipareigojimams, užbaigia labai emfatiškai:

Aš papasakojau arba užsiminiau apie viską, kas įvyko mano gyvenime *mano pačios valia*, viską, ką į ją atnešė *mano pačios instinktai*. Aš papasakojau, kaip laikiausi to, kas buvo būdinga *mano pačios prigimčiai*. [...] O dėl tų moralinių sielvartų, kuriuos *kitos prigimtys* man užkrovė, tai yra slaptos kankinystės, kuriai mes visi nusilenkiame arba viešai, arba asmeniniame gyvenime ir kurią privalome tyliai iškąsti, istorija [mano kursyvas].³⁹

Glückel iš Hamelno prieš du amžius galėjo reprezentuoti *istorinį* moterišką savojo „aš“ sujungimo su vyru ir vaikais modelį. *Žydu* savimonės tradicijai Glückel autobiografijoje būdinga, viena vertus, intymumas skausmui, išryškėjantis pasirenkant jį savo gyvenimo istorijos išeities tašku, ir kita vertus, skubus perėjimas prie religinių bei verslo išipareigojimų, kurie vienas nuo kito neatskiriami.

Vis dėlto niekas žydu tradicijoje nerodo, jog reikėtų pradėti savo prasmingą egzistenciją *prašant* skausmo, kaip darė kai kurie krikščionys mistikai - pavyzdžiui, Motina Juliana iš Norwicho keturioliktajame amžiuje - siekdami susitapatinti su Kristaus kančiomis dar kartą jas patiriant: „Šie apreiškimai pasirodė paprastai, neišsilavinusiai būtybei 1373 metų gegužės aštuntą dieną. Prieš kurią laiką iš Dievo ji buvo paprašiusi trijų dovanų:

(i) suprasti jo kančias; (ii) fiziškai kentėti, kol ji dar jauna trisdešimtmetė moteris; ir (iii) turėti kaip Dievo dovaną tris žaizdas." (Minimos žaizdos nėra *stigmatos*, bet „tikro atgailavimo žaizda, nuoširdaus gailesčio žaizda ir tyro Dievo troškimo žaizda".)⁹⁰ Žydui priimti neišvengiamą skausmą gali būti religinė pareiga, bet aktyviai siekti kančios kaip pasirengimo meilei išraiškos ir būtinos palaimingo pasinėrimo į ją (kuris šlovinamas Julianos *Dieviškos meilės apreiškimų* pabaigoje) sąlygos - tai jau atsiduoda arba erezija, arba iškrypimu.

Rusų valstietis galėtų suprasti intymumą skausmui (Maksimas Gorkis iš tikrųjų pradeda savo autobiografiją tėvo mirtimi, o Pitirimas Sorokinas savąją - motinos).⁹¹ Iš dalies sekuliarizuotas puritonas, VVeberio protestantiškos etikos žmogus, galėtų priimti religinio prado ir verslo etikos lydinį. Tačiau puritone moteris vargu ar išsižadėtų savo pačios moralinio vystymosi dėl šeimyninių pareigų arba sutiktų dėl to nekvaršinti sau galvos:

Ne, brangūs vaikai, aš esu nusidėjėlė [...]. Duok Dieve, kad rasčiau būdų ir galimybių atgailauti. Tačiau, deja, rūpestis dėl našlaičiais likusių mano vaikų ir pasaulio tvarka atitolino mane nuo šios būsenos.⁹²

Nėra jokios vidinės raidos brandžiam Glūckel gyvenime, kuris, jei ji nebūtų uoliai išitraukusi į gausios šeimos ir religinės bendruomenės reikalus ir rūpinusis praktiniais dalykais, atrodytų labai panašus į Cellini blaškymąsi nuo vieno veiksmo prie kito. Bet tai aibė gyvenimo manevrų su horizonte matoma transcendentine pabaiga.

Glūckel autobiografija baigiasi pasakojimu apie stebuklingą įvykį:

5479 [1719] metų nisanio mėnesį ant Mozelio kranto klūpėdama moteris mazgojo indus. Buvo maždaug dešimta valanda vakaro, ir staiga tapo šviesu lyg dieną, ir moteris pažvelgė į Dangų, ir Dangus buvo atsivėręs, [...] ir kibirkštys skriejo iš ten; ir tuomet Dangus užsivėrė, [...] ir vėl viskas aptemo. Duok Dieve, kad tai būtų mums į gera!⁹³

Glückel savasis „aš“ - ir tuo ji priklauso tradicinei žydų paradigmui - telpa tarp kančios ir galimo ženklo apie Mesijo atėjimą.

Po šimto metų Solomono Maimono autobiografijoje žydų savojo „aš“ dinamikos pavidalas pasikeitė. Ji vis dar prasideda pasakojimu apie kančias, kurias patyrė jo senelis, „kažkokių kaimų kunigaikščio Radvilos žemėse“ nuomininkas, atsakingas už tiltą:

Judėjimas buvo didelis, o tiltai nesutvarkyti, todėl neretai atsitikdavo, kad keliantis jais kokiam nors lenkų didikui su savo gausia palyda jie neišlaikydavo, ir arklys su raitininku panirdavo į klampynę. Vargšas nuomininkas tuomet būdavo atitempiamas prie tilto, paguldomas ir plakamas tol, kol keršto poreikiai atrodydavo patenkinti.⁹⁴

Tokio tipo pradžia kartais randama juodaodžių amerikiečių autobiografijose:

Kai mano motina laukėsi manęs, kaip ji man vėliau pasakojo, vieną naktį būrys kapišonus užsimaukšlinusių Kukluksklano raitelių atėjo prie mūsų namų Omahoje, Nebraskos valstijoje. Apsupę namą, mojuodami medžiokliniais ir graižtviniais šautuvais, jie šaukė mano tėvui, kad šis išeitų lauk. [...] Vis dar grasinamai šūkaudami klanų žmonės galiausiai paragino pentiniais arklius ir apšuoliavo aplink namą išdaužydami visus langus šautuvų būžėmis. Po to, liepsnojanč deglams, jie dingę naktį taip pat netikėtai, kaip ir buvo pasirodę.⁹⁵

Štai kas turi egzistuoti tam, kad Malcolmo X gyvenimas pradėtų darytis reikšmingas, bet jo pasakojimas

baigiasi pasiryžimu mirti, kad būtų „sunaikintas rasis-
tinis vėžys“ Amerikoje, o Maimonas pabaigoje ima susi-
rašinėti su Kantu ir tampa vienu iš empirinės psicho-
logijos žurnalo redaktorių.

Heinrichas Heine devynioliktajame amžiuje priklausė
tam Vakarų Europos žydo tipui, kuris pradėjo ne nuo
skausmo, bet nuo literatūros ir politinės istorijos.

Aš paseksiu jums savo gyvenimo pasaką. [...] Paskutiniai aštuo-
nioliktojo amžiaus mėnulio spinduliai ir pirmoji raudona de-
vynioliktojo amžiaus aušra žaidė aplink mano lopšį.

Mano motina pasakojo, kaip, būdama nėščia, pamatė obuolį,
kabantį kažkieno kito sode, tačiau susilaikė nenuskynusi jo, kad
jos vaikas netaptų vagimi.⁹⁶

Skausmą jis pažins vėliau gyvenime, o šio gyvenimo
prasmė prasideda, kaip ir Glücker, nuo moralinės temos,
įžengiančios į motinos ir vaiko santykius. Heinės gyve-
nimo (ir Gustavo Karpeleso surinktų bei parengtų *Hein-
richo Heinės atsiminimų*) pabaigai artimas devynioliktojo
amžiaus Vokietijos žydo prozelito dilemos sprendimas:

Aš niekuomet su derama pagarba nekalbėjau apie Viešpatį ar apie
jo kūrinį, žydų tautą, ir taip elgiausi irgi dėl savo helėniško
temperamento, kurį vėliau nugalėjo žydiškas asketizmas. Nuo tada
lioviausi teikti pirmenybę Eladai. Dabar aš suprantu, jog graikai
buvo tik gražūs jaunuoliai, tačiau žydai visada buvo vyrai, stiprūs,
nenugalimi vyrai, ne tik senais laikais, bet netgi ir dabar, nepaisant
aštuoniolikos persekiojimo ir vargo amžių; aš išmokau labiau juos
vertinti, ir nors bet koks didžiavimasis kilme tėra kvailas revo-
liucijos šalininkų ir jų demokratinių principų prieštaravimas,
rašantysis šias eilutes galėtų jausti pasididžiavimą tuo, kad jo
protėviai priklausė Izraelio giminei ir kad jis yra palikuonis tų
kankinių, kurie davė pasauliui Dievą ir moralę ir kovėsi bei kentėjo
kiekviename minties mūšio lauke.⁹⁷

Devynioliktasis amžius papildė Europos žydų savi-
monę tiek pasauliniu-istoriniu vadovavimu (t.y. Hege-

lis), tiek reikšmingu prigimties patyrimu (t.y. Rousseau), kartais būdingais netgi tam pačiam asmeniui. Galingo socialinio judėjimo - socializmo, kuriame nei etninė priklausomybė, nei religija, nei rasė, nei lytis negalėjo turėti reikšmės - iškilimas palengvino pirmojo plitimą, o ant-
rąjį apskritai siekė nuslopinti. Tik Rosa Luxemburg galėjo rašyti, viena vertus:

Aš sėdžiu tiesi balne. Niekas dar manęs neparbloškė, ir aš norėčiau sutikti tą, kuris galėtų tai padaryti. [...] mano šūkis - „Štai mano pozicija, aš negaliu kitaip!“ [...] Didysis lyderis [...] tvirtai laikosi savo taktikos, nepaisydamas jokių „nusivylimų“, o dėl visa kita ramiai leidžia istorijai brandinti jos vaisius.

Kita vertus:

Mano namai visur, kur tik pasaulyje yra debesų, paukščių ir žmonių ašarų. [...] Aš jaučiuosi daug labiau namuose [...] pievose, kuriose žolė dūzgia bitėmis, o ne kokiam nors mūsų partijos kongrese.⁹⁸

Tačiau čia nėra nieko specifiskai žydiško.

Specifiskai žydiška dvidešimtojo amžiaus žydų autobiografijose yra gyvenimo kaip *nepasidavimo pagundoms* samprata: „Mano tėvai buvo žydai, ir aš pats išlikau žydas“, - rašo Sigmundas Freudas pirmame puslapyje (nes kam gi kitam, jei ne žydui, reikėtų tai sakyti?); arba *grįžimo į istorinę tėvynę* samprata: „Aš pasakoju apie jauną žydą, kurio kelias nuvedė jį iš jo vaikystės bei jaunystės Berlyno į Jeruzalę ir Izraelį“, - rašo Gershomas Scholemas taip pat pirmame puslapyje."

Amerikos žydai vargu ar kada pradėjo savo autobiografijas kuriuo nors iš šių būdų. Mes įsivaizduojame kilnojamą namuką nuošalioje Amerikos vietovėje, kur grįžtama sulaukus brandaus amžiaus, išsiilgus ir įsiutus, kaip Alfredo Kazino knygoje *Miesto klajūnas*. Ir ypatinga

reikšmė dvidešimtojo amžiaus žydų autobiografijose turi būti suteikta bendrų amerikietišku polinkių hiperbolizavimui, kaip Normano Mailerio pasakojimo pradžioje:

Kaip daugelis kitų bergždžių, tuščių ir priekabiaujančių mūsų laikų žmogėnų, šiuos pastaruosius dešimt metų slaptose savo mintyse aš kandidatavau i prezidentus, ir man regis, jog dabar esu dar toliau nei tada, kai pradėjau. [...] Karti tiesa, kad mane įkalino suvokimas, kuris mažų mažiausiai sukels revoliuciją mūsų laikų sąmonėje.

Prie besaikio troškimo dera, turbūt pagal gamtos - arba bent jau pagal Durkheimio *anomie* - dėsnius, kosminis pasibjaurėjimas:

[...] susigražindamas praeitį aš vejuosi ateitį, tad praeitis, vardus suteikiančios paviršutiniškos praeities tinklas, vėl yra mano ateitis, ir aš grįžtu į praeitį, į buvusių abejingų santykių kelia, puikiai besijausdamas objektų pripildytame bet kurio pasirinkto ego chaose [...]. O gal aš esu blogiausias? - ir begarsis šauksmas drasko man akis - ar aš jau išeinu? [...] tik Laiko, seniausio raganiaus iš visų, tualetas įsuka mane į žvaigždžių nušviestų tuščių vandenų spirale.¹⁰⁰

Jaunesnių žydų, arba turbūt būtent Amerikos žydų, autobiografijose į sugrįžimo namo temą išėlina dviprasmiška gaida. Sigmundas Diamondas paskutiniame autobiografiniame tekste pasijunta išisaknijęs į keturias istorines aplinkas - Vokietiją, Rusiją, Jungtines Valstijas ir Izraelį - ir vis dėlto iki galo nepriklausęs nė vienai jų. Jo tekstas iš esmės apsuka Maimono gyvenimą priešinga kryptimi. Diamondas pradeda kaip Kolumbijos universiteto istorijos ir sociologijos profesorius, išvykstantis „priverstinėn piligrimystėn“ į „motinos ir tėvo gimtąsias vietas“, o užbaigia:

Šianakt aš perskaičiau, ką buvau parašęs šiame dienoraštyje apie muziejų Taline: tarp daiktų, dabar gulinčių po stiklu, paliktų Klo-

ogos mirties stovykloje Estijoje, yra Shepsulo Proschovvo iš Vilniaus, gimusio 1912 metais, nužudyto Kloogoje kartu su žmona ir vaikais, asmens liudijimas. Aš prisimenu; Shepsul jidiš kalba reiškia avį. Kas atskirs aplinką nuo kančios? *El Moleh Rachamim* (Viešpatie Dieve maloningas) [...].¹⁰¹

Šį tą apie šiuolaikinio žydų rašytojo auditoriją, kuriai jis atsiveria, pasako Diamondo moto, paimtas iš Heinricho Heinės laiško Goethei: „Yra šimtai priežasčių, kodėl turėčiau siųsti Jūsų Prakilnybei savo eilėraščius. Paminėsiu tik vieną: aš myliu jus.“ Tarsi žydo santykis su nežydu įsiterptų į intymiausią žydo santykį su žydų istorija, ir jis turėtų vartoti pirmojo kalbą, kad aprašytų pastarąjį. (Tačiau vienos šio išversto patyrimo versijos intelektualai dvidešimtajame amžiuje beveik neišvengė.)

Čia, artėjant prie pabaigos (kol kas), kaip ir pradžioje (Glückel), vėl pasirodo vaikai, tačiau istoriškai problemiška, (tikrai biokultūrinei motinystei) nebepriimant jų daugiau tokių, kokie yra: „Jie dalijasi su manimi kažkokias tuščias erdves, kur to, kas jie yra ir kas buvo, ir iš kur atėjo, pojūtis silpnas, slidus ir greičiausiai tiesiog neadekvatus. [...] Ar universalių jų sielų apdarai atrodys kaip olimpiniai stadionai?“¹⁰² Anne Roiphe įrėmina savo autobiografiją pateikdama prieštarigus atsiliepimus apie Kongregacijos bažnyčią Vašingtone, Konektikuto valstijoje, - jos nekaltą architektūrinį tyrumą pradžioje ir prekybą knygomis pabaigoje. Šioje Kongregacijos bažnyčios knygų mugėje, kurią Roiphe suvokia kaip *sekuliaraus* gyvenimo simbolį ir į kurią ateina kartu su vyru ir vaikais, ji nusiperka žydų autorių knygų. „Galbūt mes galime priklausyti ir žydų, ir sekuliariam pasauliui. [...] Aš laikausi savo knygų. Aš priklausau joms ir niekas mūsų nebeišskirs.“¹⁰³

Turėtume nepamiršti žydiško savojo „aš“ modelio nepertraukiamo egzistavimo ir jo keitimosi krypčių, kai stebime gausybės buržuazinių savojo „aš“ tipų krikščioniškoje ir dekokščionizuotoje Europoje išsiskleidimą, jų įvairiausią susiskaidymą bei tariamą sunykimą.

XI

Dabar nutrauksime šias istorines sekas, kad panagrinėtume keleto devynioliktojo amžiaus reformuotojų, nepriklausiusių Vakarų autobiografinės kūrybos srovei, autobiografijas. Tai nereiškia, kaip teigė kai kurie autoriai, jog užrašytų nevakarietiško pasakojimo apie save istorija prasideda tik devynioliktajame amžiuje arba tik dėl Vakarų įtakos. Nors išlikusių kiekvienos nevakarietiškos tradicijos autobiografių skaičius mažesnis už europietiško, trys vis dar gyvuojančios nevakarietiškos autobiografinės rašties tradicijos - kinų¹⁰⁴, japonų¹⁰⁵ ir islamiškoji¹⁰⁶ - turi mažų mažiausiai tūkstančio metų istorijas, kaip ir Indija, tačiau ten autobiografinė tradicija yra nevienalytė, suskilusi ir kurta keliomis kalbomis.¹⁰⁷

Sprendžiant iš atskirų tradicijų ekspertų pateiktų skaičių, paremtų įvairiomis, bet santykinai griežtomis autobiografijos definicijomis, islamiškasis autobiografinių raštų rinkinys atrodo esąs gausiausias, po jo mažėjančia tvarka eina kinų, indų (ypač jei neįtraukiami Indijos musulmonų raštai) ir japonų. Tačiau tiek Kinija, tiek Japonija yra turtingos autobiografinių raštų platesne prasme, tokių kaip autopanegirikos Kinijoje ir poetiniai dienoraščiai Japonijoje. Turint tai galvoje, Rytų Azija iki aštuonioliktojo amžiaus varžosi su Vakarais dėmesio

individualiai savivokai platumu bei gilumu ir radikaliai pralengiama kiekybiškai tik po puritonų revoliucijos, tiksliau, po 1648 metų.

Kinija turi ilgiausią pasaulyje nenutrūkstamą autobiografinės raštijos viena kalba tradiciją, daugiau nei dviejų tūkstančių metų senumo. Baueris pirmuoju autobiografinės raštijos autoriumi laiko Ch'ū Yūaną, legendinį kinų disidentą, „prometėjišką“ ir „romantinę“ asmenybę, gyvenusią ketvirtajame amžiuje prieš Kristų. Tačiau „pirmąją autobiografiją Kinijoje“ parašė kinų istoriografijos pradininkas Ssu-ma Ch'ienas (145-90? prieš Kristų).¹⁰⁸ Kinijos civilizacijai būdinga, jog disidentas dvasininkas-poetas ir sekuliarus istorikas, abu Konfucijaus sekėjai, giliai įleidę šaknis į savo gimtąsias tradicijas, buvo pirmieji.¹⁰⁹

Kinai, sakytum, pagimdė autobiografinę tradiciją vien iš savo pačių gimtosios dirvos, o islamiškoji autobiografija kyla iš milžiniškos civilizacijų, imperijų, religinių judėjimų ir žodžiu perduodamų ikiraštinių literatūrų sankryžos. Islamiškosios autobiografijos pradininku galima laikyti šeštojo amžiaus persą Burzoe, kuris Sassanidų karaliaus įsakymu išvertė vieną indų epinę poemą. Burzoe pradėjo darbą savo dvasinių ieškojimų, gausiai pagražintų induistinėmis bei budistinėmis temomis ir vaizdiniais, aprašymu, o užbaigė, visiškai prieštaraudamas absoliučiam tipiškam islamo autobiografo tikrumui, kaip nevykęs tiesos ieškotojas. (Dar keisčiau, ši autobiografija buvo perrašyta musulmono rašytojo, po dviejų šimtmečių išvertusio ją į arabų kalbą ir galbūt pridūrusio prie jos savo paties dvasinius rūpesčius.) Polinkiu į indišką dvasingumą Burzoe išpranašauja sufijų mistinę autobiografiją, pasiekusią apogėjų su al-Ghazzali

vienuoliktojo amžiaus pabaigoje ir dvyliktojo pradžioje. Tačiau sufijų dvasinės raidos *nuo sektantiškų nuomonių skirtumų, skausmingo reagavimo į netikrumą iki dogminės tiesos* kelias baigiasi visiškai kitaip nei Burzoė.¹¹⁰

Daugiakultūriškumu ir nevykusio tiesos ieškotojo pozicija - bruožais, kurių nerandama jokios kitos autobiografinės tradicijos pradžioje - Burzoė skiriasi nuo viso vėlesnės islamiškos autobiografijos rinkinio (pats jis nebuvo musulmonas), ir šiuo atžvilgiu pradininko ir nuo jo prasidėjusios tradicijos santykis kinta kur kas labiau nei Ssu-ma Ch'ieno ir likusios kinų autobiografijos (arba Augustino ir Vakarų) santykis.

Indija darė įtaką mistinei islamiškosios autobiografijos srovei, o Graikija islamo mokslininkams ir poetams autobiografams pateikė modelių, kuriuos šie vėliau reikšmingai interpretavo iš naujo. Karaliai ir aristokratai autobiografai rėmėsi persų, ikiislamiška arabų ir Centrinės Azijos tiurkų tradicijomis. Šios milžiniškos santakos rezultatas - savita islamiška savimonės formų tipologija. Pagrindiniai islamiškos savimonės modeliai išigali dešimtojo-dvyliktojo amžiaus autobiografijose ir po to mažai tekinta (tik prastėja literatūrinė faktų pateikimo kokybė) tol, kol devynioliktajame amžiuje patiria Vakarų įtaką. Tai stebėtina skiriasi ne tik nuo nesibaigiančių Vakarų metamorfozių, ypač nuo vienuoliktojo ir dvyliktojo amžiaus, bet šiek tiek mažiau ir nuo Kinijos, ypač šešioliktajame ir septynioliktajame amžiuje, bei Japonijos, ypač Tokugavvos epochoje. Islamo pasaulyje savimonės pokyčiai buvo labiau priklausomi nuo išorės įtakų nei Kinijoje ar Japonijoje. Tačiau moderni Vakarų autobiografinė tradicija taip pat prasidėjo graikų, romėnų, krikščionių ir manichėjų įtakų sankryžoje, šventajam

Augustinui išliekant amžinu jos atramos tašku. Vis dėlto Augustinas pasirinko kur kas karingesnę, analitiškesnę ir labiau kultūrkritinę poziciją nei bet kurios kitos autobiografinės tradicijos pradininkas ir skyrėsi nuo Azijos autobiografijos pionierių tuo, kad gyveno kartu ir vienos autobiografinės tradicijos „pabaigoje“, ir kitos „pradžioje“.

Priešingai nei Kinijoje nuo pat pradžių ir islamo pasaulyje nuo dešimtojo ir vienuoliktojo amžiaus, žmonės, įleidę šaknis į vietinės Indijos tradicijas, rašė papildomus autobiografinius tekstus tik nuo septintojo iki dvyliktojo amžiaus. Nuo keturioliktojo iki aštuonioliktojo šimtmečio islamiškieji Indijos okupantai tiurkų arba persų kalba rašė valdovų ir pareigūnų autobiografijas, kurios nuo pat pradžių patyrė Centrinės Azijos įtaką ir išliko greičiau islamiškos nei induistinės tradicijos dalimi. Vienintelė visiškai susiformavusi vietinė autobiografija mus pasiekė iš septynioliktojo amžiaus. Kai devynioliktajame ir dvidešimtajame šimtmečiuose vyko didžioji indiškos autobiografijos evoliucija, prie jos daugiausia prisidėjo individai, patyrę stiprią Vakarų tradicijų įtaką, nors ne tiek, kad liautųsi demonstravę galingą jų pačių paveldo poveikį. Tačiau šiuo metu jų specifiskai *autobiografinis* palikimas nėra žymus: iki devynioliktojo amžiaus pradžios nevakarietiškos autobiografinės tradicijos, galbūt išskyrus islamiškąją, tapo per silpnos, kad joms galėtų būti vėl įkvėpta gyvybė.

Devynioliktasis amžius yra reikšmingas žymuo, ties kuriuo Vakarų ir nevakarietiškos savimonės tradicijos pradeda ypač dažnai viena su kita susidurti atskiriems žmonėms, tačiau beveik niekada moterims, patiriant savuosius „aš“. Kai kurios ankstesnės nevakarietiškos

autobiografijos, kaip antai Usama ibn-Munqidho *Atsiminimai* dvyliktajame amžiuje, pasakojo apie susidūrimus su individualiais arba grupėmis iš kitų civilizacijų.¹¹¹ Tačiau šio autobiografo savimonė iki devynioliktojo amžiaus nėra kaip nors ypatingai tokių susidūrimų formuojama, ir jie nepasirodo nei jo gyvenimo prasmės interpretacijos pradžioje, nei pabaigoje. Vakarų autobiografijoje tarpcivilizacinis susidūrimas tampa pastebimas tik dvidešimtajame amžiuje. Vakariečiai buvo linkę parodyti daugiau smalsumo, kad suprastų nevakarietiškas kultūras, nei nevakariečiai, išskyrus japonus nuo devynioliktojo amžiaus vidurio, kad suprastų Vakarų. Tačiau šis Vakarų smalsumas daugiausia ribojosi *pačiu objektu* ir neišsiplėtė iki reikšmingo pagrindinių autobiografų *savęs koncepcijų* transformavimo.

Nevakarietiškoje pasaulio dalyse susidūrimas su Vakaraais nuo devynioliktojo amžiaus paveikė netgi tradicionalistų savęs koncepcijas (arba bent jau savęs prezentacijas). Dayanandas Sarasvati, devynioliktojo amžiaus indų religinis reformatorius, parašė pirmą savo autobiografijos variantą „hindi kalba mėnesiniam Indijos teosofų draugijos Adjare (Madrased) žurnalui *The Theosophist* pulkininko H.S. Olcotto prašymu“; pirmiausia šis variantas buvo išspausdintas angliškai.¹¹² Susidūrimas su Vakaraais yra tiesioginis akstinas rašyti autobiografiją žmogui, kuris siekia atgaivinti indišką tradiciją priešindamasis Vakarų įtakoms, grasinančioms užtvindyti modernėjančias Indijos išsilavinusiųjų klases. Išsižadadančiam pasaulio išspausdinti autobiografiją yra nepaprasta naujovė, kuri vargu ar būtų galėjusi išsirtulioti vien iš induizmo: „Pats faktas, kad *sannyasi* rašo apie savo gyvenimą, yra žingsnis prieš nustatytą elgesio

kodeksą, reikalaujanti nekalbėti, ir juo labiau nerašyti, apie savo ikivienulišką gyvenimą. Manoma, kad *san-nyasi*, išsižadėdamas šio pasaulio, gimsta iš naujo ir durs į jo praeities gyvenimą aklinau uždaromos."¹¹³

Vis dėlto Dayanando autobiografija ir prasideda, ir baigiasi taip, kaip galima tikėtis iš tradicinio induisto:

Aš gimiau Audichya Brahmana šeimoje, Morvio valstijoje, Katjavado Madžokatos rajone, Pietų Gudžarate, VS 1881 (= 1824) metais.

Tegul Dievas, Teisingumo Viešpats, galingiausias iš visų, Visatos Valdovas, Visur esantis, būna laimės dalytojas. Sveikinimai Brahmai, aukščiausiam begalinės galios Valdovui, didžiajam Dievui, kurio tikrąjį pažinimą skelbiau. Aš kalbėjau tiesą. Todėl tu man suteikėi globą, tiesos Sakytojau. Apsaugok mus, Viešpatie, nuo trijų kančių.¹¹⁴

Simbolinė Dayanando gyvenimo kryptis aiškiai apibūdinta kaip piligrimystė *nuo šeimos kaip išeities taško iki Dievo kaip tikslo*. Tačiau ši piligrimystė nėra iš tolo nepriemena nieko panašaus į krikščionio puolimą nuodėmėn arba Abelard'o karingą racionalizmą ir dramatišką meilę. Kaip nėra ten nuo pačių pirmųjų vaikystės metų ir jokio nepasitikėjimo savimi, tapatybės painiavos ar sielos susiskaidymo. „Tie Indijos vienuoliai, kurie parašė autobiografijas, gyvenime nepatyrė jokio staigaus pokyčio iš nuodėmės į dorybingumą, kaip šventasis Paulius ar Augustinas.“¹¹⁵ Šventumas apima tradicinį induistą dar neišblėsus vaikiškam nuoširdumui; tai retai atsitinka europiečiams (arba amerikiečiams) vyrams, kuriems prireikia ilgos jaunystės, kol jie pasirengia tapti subrendusiais. Dvidešimtajame amžiuje kai kuriose indiškosiose religinėse autobiografijose (pavyzdžiui, Sadhu Santinathos)

pasirodo netikrumas ir neišspręstos abejonės. Tačiau tai nėra religinio gyvenimo elementai tradicinio pobūdžio induistiniuose autobiografiniuose raštuose.

Mūsų dėmesį Dayanando autobiografijoje patraukia tai, jog jau antrame sakinyje autorius, kuris tapo *sannyasi* būdamas dvylikos, pareiškia tai, ko turbūt nebūtų galėjęs pasakyti joks žydų ar krikščionių religinis lyderis, šiaip ar taip, bent jau ne devynioliktajame amžiuje:

Susilaikysiu neminėjęs čia savo gimtojo miesto, nes jei mano tėvas, motina ar koks kitas giminaitis kartais būtų šiuo metu gyvi, jie galėtų atvykti pas mane ir sutrukdyti mano pradėtų reformų darbą. Aš noriu, kad nė viena mano energijos, išgalių ir t.t. dalelė nebūtų panaudota mano tėvams ar giminaičiams skatinant arba atsižvelgiant į jų poreikius.¹¹⁶

Viena vertus, aukščiausia pareiga, kuri galėtų sukelti grėsmę netgi religinei misijai, „atsižvelgti į poreikius“ ne tik tėvų, bet ir visų kitų giminaičių; kita vertus, visiškas tokių ryšių nutraukimo tam, kad būtų įvykdyta ši misija, pateisinimas. Pasaulio išsižadantčio indo gyvenimo reikšmių sistema prasideda tiek absoliučiu išitvirtinimu visuomenėje, tiek ir absoliučiu atsiskyrimu nuo jos. Šeima reprezentuoja visuomenę daug labiau nei europiečiui. Iš tikrųjų europietis gali *gimti pasauliui*, bet ne šeimai. Pažvelkime į trapistų vienuolio Thomo Mertono autobiografijos pradžią: „[...] didžiojo karo metais [...] aš išvydau pasaulį. [...] pagal pasaulio, kuriam gimiau, paveikslą buvau savo jėgos ir savo paties egoizmo belaisvis.“ Pasaulis yra pirminis Vakarų žmogaus rėmas, šeima tik inicijuoja jį į pasaulį; tradiciniam induistui pasaulis *yra* šeimos pasaulis.¹¹⁷

Pasaulio išsižadantis induistas nuo savo gimimo gaušioje, įkalinančioje šeimoje iki transcendentinio tikslo

keliauja ne tik nejausdamas žmogiško prisirišimo, bet ir nereaguodamas asmeniškai, kokiomis nors emocijomis, į unikalias kitų savybes - priešingai viduramžių europiečiui dvasininkui, kuris ir eidamas šventąją tarnybą nenustojo jausti žmogišką prisirišimą ir giliai asmeniškai reaguoti į kitus.

Dayanando autobiografijos pabaigoje, 1879-aisiais - praėjus šešeriems metams po Johno Stuardo Millio mirties, Brahma vis dar yra, europietiškom sąvokom šnekančiant, visiškai viduramžiškas: „galingiausias iš visų, aukščiausias begalinės galios Valdovas“, kuris suteikia globą deramai atsilygindamas už tiesos, kurios reikalauja, sakymą. Autobiografija adresuota Brahmai, tačiau išspausdinta laikraštyje; jos implicitinė auditorija yra tradicinė religinė bendruomenė, kurią autorius siekia reformuoti. Dievas, bendruomenės koncepcija ir komunikacijos būdas atrodo amžius nutolę nuo jų atitikmenų Gandhi autobiografijoje, parašytoje tik po penkiasdešimt metų.

Pirmoji knygos apimties indo autobiografija angliškai, parašyta 1854 metais musulmono Lutfullah ir visais atžvilgiais gerokai besiskirianti nuo Dayanando, prasideda įsiteikiama dedikacija vakariečiui: „Su priderama pagarba aš padedu prieš jus savo kuklų darbą. [...] čia sudėtos nepagražintos tiesos, jei būtų išvalytos jūsų gabia plunksna nuo gramatinių klaidų ir išspausdintos jums padedant“, etc. Vakarietis turi ištaisyti indo klaidas. Lutfullah pradeda savo gyvenimo pasakojimą nuo šeimos istorinės linijos, bet ir nuo sociologinių pastabų - kokių indiškose autobiografijose nepasirodo iki devynioliktojo amžiaus - apie neturtą ir įtampą, kylančią bendraujant su giminaičiais. „Lutfullah genealogija“, surašyta tiesiog

prieš pačią autobiografiją, prasideda nuo Adomo bei Setho ir devyniasdešimtoje kartoje pasiekia Shekhą Lutfullah. Tačiau iš praėjusių kartų jis nepaveldi jokios specifinės atsakomybės, priešingai nei Ssu-ma Ch'ienas beveik prieš du tūkstantmečius Kinijoje.

Lutfullah užbaigia pasakojimą kaip gana pasiturintis žmogus, grįžtantis iš kelionės į Angliją, dar kartą vedęs po pirmosios žmonos mirties, apsuptas vaikų ir pasikliauąs Dievu.

Šeimyninių rūpesčių man dabar padaugėjo, aš senstu, o mano pajamų nepakanka padengti didelės šeimos išlaidoms. Tačiau aš atsiduodu valiai tos Visą žinančios Būtybės, kurios aukščiausioji galia pirmiausia sukuria maistą, o paskui kūrinį, kuriems skirta iš jo pragyventi. Amen!¹¹⁸

Racionaliai apžvelgto jo gyvenimo prasmė apibrėžta intervalu *nuo amžinos Dievo sukurtos šeimos linijos iki jo paties dabartinės Dievo globojamos šeimos kaip jos nenutrūkstamo tęsinio*. Žmogaus gyvenimas telpa pasaulyje, nuolatos ribojamame jo šeimyninių ryšių ir valdomame nedalyvaujančio devynioliktojo amžiaus Dievo, kurio išskirtinis bruožas - racionalumas pirmiausia sukuriant materialias sąlygas (maistą), o po to sąmonę (kūrinius, kurių išlikimas nuo jų priklauso): tokio Dievo, kuris beveik galėtų būti marksistu, visiškai nepanašaus į Dayanando Brahma, charakterizuojamą jo paties galios ir tiesos prerogatyvų.

Kitas atvejis yra malajiečio vertėjo ir mokytojo, taip pat musulmono Abdullah bin Abdul Kadiro autobiografija, užbaigta 1843 metais. Čia vėlgi pastebimas aiškus simbolinės gyvenimo krypties jausmas. Autobiografija prasideda:

Vardan Alacho, Maloningo ir Gailestingo!

Taip atsitiko, kad maždaug dvidešimt antrą 1840-ųjų spalio dieną mano draugas anglas, kurį aš mylėjau, primygtinai mane paragino aprašyti savo istoriją ir savo gyvenimo įvykius. Jis man patarė parašyti autobiografiją malajiečių kalba.

Ir tik po to Abdullah apibūdina save:

Aš tikrai esu tamsus žmogus, stokojantis išminties ir proto.¹¹⁹

Pirminis Abdullah egzistencijos prasmės įrėminimas, reikšmingumo hierarchija, negalėtų būti dar aiškesnis: Alachas, anglas, aš. Ypač stebėtina tai, jog veiksnys, inicijuojantis autobiografinį aktą, yra ne tik išoriškas individui, bet ir svetimas jo civilizacijai. Svetimšalis išiveržia į jūsų istoriją kaip ją inicijuojantis principas. Istorija yra jūsų, bet jos pasakojimas - ne save įtvirtinąs, bet nuolankus aktas.

Vis dėlto tik paklūstant išiveržusiam svetimšaliui ir jo išraiškos formoms, galima apskritai papasakoti savo paties istoriją pasauliui. Ši dinamika veikia visuose devynioliktojo amžiaus nevakariečių autobiografų darbuose, tačiau ypatingą grynumą įgauna pirmojoje Amerikos indėno „autobiografijoje“, parašytoje Juodojo Vanago ir išspausdintoje 1833 metais. Šią autobiografiją - kaip daugumą Amerikos indėnų autobiografijų vėliau dvidešimtajame amžiuje - bendrai parašė jos subjektas ir baltasis redaktorius, kuris taip suteikė formą vietinės patirties žaliai. Kaip ir kiti devynioliktojo amžiaus nevakariečiai autobiografai, Juodasis Vanagas galėjo pradėti pasakoti savo istoriją tik tada, kai jo tauta buvo nugalėta vakariečių - jo atveju, kai jis pats buvo nugalėtas mūšyje (ir šio pralaimėjimo transformuotas į tinkamą „herojų“ „autobiografijai“).¹²⁰ Moderni nevakarietiška autobiografija

prasideda kaip *nugalėtos tautos* atstovo pasakojimas apie save - nors pats pralaimėjimas dar nėra padaromas aki-vaizdžia problema, kaip bus dvidešimtajame amžiuje. Devynioliktajame šimtetyje nevakariečiai rašytojai laiko savo pralaimėjimą savaime suprantamu, atkakliai tvirtindami, jog jų užkariautojas „draugiškas“ ir jie nuoširdžiai jį „myli“.

„Draugyste“ užbaigė ir Juodasis Vanagas, o gal buvo priverstas užbaigti. Kaip nepanašu į Avicena, kuris vienuoliktajame amžiuje savo pasakojimo pabaigoje rašė: „[...] aš sunkiai susirgau. Sugrižau į Jurjaną ir ten susidraugavau su Abū 'Ubaid al-Jūzjani“, sekėju, kuris vėliau tęsė jo autobiografiją.¹²¹ Draugystė galima su mokiniu, kuris tampa lygus dėl savo išsilavinimo. Tačiau draugystė su užkariautoju? Draugystė su vakariečiais devynioliktajame amžiuje, atrodo, reiškė paprastus, pakankamai mandagius socialinius santykius, kai stipresnysis parodo šiokią tokią dėmesį silpnesniajam (o šis su dėkingumu jį priima). Devynioliktajame amžiuje apsimetama, jog to pakanka.

Abdullah pasakojimas skiriasi nuo daugelio arabų autobiografijų, apžvelgtų Franzo Rosenthalio, tuo, kad jis neapsiriboja tradiciniu autoriaus pasauliu. Abdullah gyvenimas susideda iš gausybės aspektų, kuriais Vakarai atsiskleidžia nesuvaržytam visuomeninių išipareigojimų pirmosios devynioliktojo amžiaus pusės malajiečiui intelektualui: nuo olandų teismų sistemos kankinimų iki anglų individualios teisinės atsakomybės skatinimo. Priešingai nei Sukarno autobiografijoje, parašytoje po šimto dvidešimties metų, Abdullah pasakojime beveik nėra nieko, kuo remdamasis psichologas galėtų palavinti savo analitinius sugebėjimus: individo gyvenimo esmė

yra jo tautos kultūrinių susidūrimų su Vakaraais, visoms iniciatyvoms kylant iš pastarųjų, istorija.

Tai, kas grynai subjektyvu, suteikia tik nežymius individo gyvenimo akcentus. Savojo „aš“ šerdis yra dviejų objektyvuotų esybių konfliktas: tradicijos ir svetimos modernybės. Konfliktas apibrėžia žmogaus pareigą. Pareigingi vieši veiksmai nėra kiek netoliau nuo individualios būties centro nei patys intymiausi asmeniniai pojūčiai, ir apie juos kur kas svarbiau papasakoti tėvynainiams. Individo psichologija apima tikrai tai, kaip esminė istorinė būseną įgyja atsitiktiną individualią išraišką: devynioliktojo amžiaus europiečio liberalo, viena vertus, nepaveikto romantizmo, kita vertus, dar prieš psichoanalizę, pozicija.

Autobiografija užsibaigia, kaip ir prasidėjo, Alachu, o prieš pat pabaigą Abdullah išvardija visą aibę tikslų, kurių siekė ją rašydamas. Intencijos, nuo kurių Vakarų europiečiai *pradėdavo* išreikšdami sąmoningą pasirinkimą kaip jų egzistencijos prasmės išeities tašką, čia pasirodo *pabaigoje* kaip nesąmoningas išsivadavimas nuo istoriškai primesto patyrimo. Visos šios intencijos yra sekuliarios. Abdullah nori būti naudingas savo tautai, pamokyti ją istorijos, „uolumo ir darbštumo“, moralinių normų ir kalbos taisyklių: iš esmės to, ką, jo supratimu, simbolizuoja Vakarai.¹²² (Priešingai nei ankstesni europiečiai, dvidešimtojo amžiaus amerikietė Anne Roiphe taip pat išvardija savo intencijas artėdama prie pabaigos, turbūt irgi manydama, kad jos yra ne sąmoningas pirminis pagaliau laisvo veikėjo pasirinkimas, bet netikėtos kažkieno, kas buvo nenumatytų istorinių aplinkybių auka, patirties nuosėdos. Tačiau pažvelkime, kokios skirtingos, kiek labiau *asmeniškos*, labiau kvestionuojančios,

universalesnės ir individualesnės tuo pačiu metu yra dvidešimtojo amžiaus amerikietės moters intencijos nei devynioliktojo amžiaus malajiečio arabo - netgi rūpesčiu dėl „savo tautos“, kuris jiems abiem bendras:

Tikriausiai egzistuoja arba gali būti sukurtas koks nors reformuotas judaizmas, kuris būtų: (1) Rimtas ir tikrai intelektualus [...]. (2) Politiškas [...], t. y. aktyviai besipriešinantis bet kokioms žmogiškoms kančioms, palaikantis aktyvius santykius ne tik su sovietų žydais, bet ir su kambodžiečiais, afganais, juodaodžiais ir kitais. (3) Judaizmas, kuris naujai akcentuoja herojišką, o ne verksmingą judėjų tradiciją, jis neturi sukelti bejėgiškumo jausmo arba aukos mentaliteto. (4) Liberalus, tolerantiškas, nebijantis ar neišgąsdintas kitų žydų arba kitų tautų veiklos būdų. (5) Tvirtai gimininis, tačiau be uždarumo, snobizmo, klaniškumo, kuris atskiria nuo išorinio pasaulio [...]. (6) Ar gali egzistuoti tikrai nepatriarchalinis judaizmas?¹²³⁾

Abdullah metmenys neparašytam antram autobiografijos tomui yra netgi dar sekuliaresni ir susideda beveik vien iš įvairių korupcijos priežasčių devynioliktojo amžiaus Malajos gyvenime sociologinės analizės: despotiška politinė kultūra, prastas išsilavinimas, iniciatyvos slopinimas, inovacijų baimė ir savo pačių kalbos nemokėjimas.¹²⁴ Turint galvoje antro Abdullah tomo planą, neabejotinai *ciklinė jo gyvenimo (nuo Alacho iki Alacho) schema* tampa, kokia iš tikrųjų ji ir buvo, *linijinė (nuo tradicionalisto religinės pradžios iki modernios sekuliarios pabaigos, nuo Alacho iki kultūrinio nacionalizmo)*.

Tačiau pirmoji etninio malajiečio, Mohamedo Salleh bin Perango, autobiografija, parašyta maždaug po septyniasdešimties metų, yra labiau tradicionalistinė nei Abdullah ir susideda daugiausia iš autoriaus užimtų postų ir vykdytų pareigų sąrašo. Ji prasideda: „Aš [...] gimiau Singapūro saloje. [...] Pirmasis mano užimtas postas [...]“ ir baigiasi tradicionalistinė gyvenimo direk-

tyva: „Niekada nebijokite daryti tai, kas geriausia ir teisingiausia jūsų radžiai. [...] Mirtis yra neišvengiamas dalykas, bet reputacija, tiek gera, tiek ir bloga, gyvena šiame pasaulyje amžinai. Amen, o Pasaulių Viešpatie.“¹²⁵

Malajiečio pareigūno gyvenimas netgi dvidešimtojo amžiaus pradžioje yra toks, koks kinų mokslininko pareigūno niekaip negalėtų būti - tik judėjimas nuo grynai faktinio gimimo iki religijos sankcionuotos tarnybos valdovui. *Tačiau pirmiausia atsiranda modernistas, paskui tradicionalistas.* (Kaip ir visame pasaulyje.)

Maždaug dešimtmečiui likus iki tada, kai tradicinis malajiečių pareigūnas užbaigė savo autobiografiją, modernėjanti Javos princesė Raden Adjeng Kartini parašė draugams krūvą laiškų, kuriuos, surinktus kartu, galima laikyti autobiografijos - pirmos vertos dėmesio indoneziškos autobiografijos - ekvivalentu. Ji kalba visiškai kitokiu, kur kas minkštesniu balsu, daug asmeniškiau už bet kurią kitą devynioliktojo amžiaus nevakarietį autobiografą (ir kur kas jaunatviškiau, kur kas nekalčiau nei dauguma vakariečių). Pradžia ir pabaiga apibendrina modernėjančios amžių sandūros moters iš privilegijuotosios klasės gyvenimo erdvę ir judėjimo kryptį:

Aš troškau susipažinti su „modernia mergaite“, ta išdidžia, nepriklausoma mergaite, kuriai taip simpatizuoju! Kuri linksma ir pasitikinti savimi lengvai ir gyvai žengia savo gyvenimo keliu, kupina entuziazmo ir nuoširdžių jausmų; dirbdama ne tik savo pačios gerovei ir laimei, bet ir didesnei visos žmonijos naudai. [...]

Koks žavus yra mažo vaisiaus kvapas, kuris yra mūsų tikrasis įgimtas aromatas! Aš padėjau jį kartu su vaikiška suknele į dėžę su kitais drabužiais, kad juos švelniai prikvėpintų. Mano turtas turi saldžiai kvepėti.¹²⁶

Nuo išsilaisvinimo per modernybę ir humanizmą iki grįžimo namo per intymumą ir prigimtį. Istorija, kurios galima

buvo tikėtis? Tačiau kas iš Vakarų moterų autobiografių ją taip papasakojo? (Ir, žinoma, to nepadarė joks vyras.) Kartini mirė staiga, būdama dvidešimt penkerių. Ar išliktokia gyvenimo forma?

Kitas atvejis, kurį reikia aptarti, yra devynioliktojo amžiaus japonų pedagogo Yukichi Fukuzawos autobiografija (jis, kaip teigiama, pasirinko sau pavyzdžiu Benjaminą Frankliną, tačiau aiškiai nuo jo nukrypsta tiek pradžioje, tiek ir pabaigoje). Fukuzawos autobiografija yra neabejotinai sekuliarus dokumentas, prasidedantis kruopščia, objektyvia abiejų jo tėvų padėties tokugaviškoje socialinėje struktūroje analize.

Mano tėvas, Fukuzawa Hyakusuke, buvo samurajus, priklausęs Kiusiu salos Nakatsu Okudairos klanui. Motina, pavadinta O-Jun vardu, buvo vyriausia Hashimoto Hamaemono, kito to paties klanos samurajaus, dukra. Tėvo socialinė padėtis buvo tik tokia, kad jis galėjo gauti formalią audienciją pas valdovą. Jis buvo keliais rangais aukščiau už paprastą karį (*ashigaru*), tačiau priklausė žemesniam samurajų sluoksniui. Šių dienų visuomenėje jo pozicija turbūt atitiktų *hanninkan*, žemiausią valdžios tarnautojų rangą.

Pabaigoje Fukuzava aprašo senatvės viltis dėl savo tautos, kurią suvokia padarius didžiulę pažangą po to, kai atsivėrė Vakarams, bet kurią vis dar mano esant nepakankamai „civilizuotą“.

Bet aš norėčiau ir toliau stengtis patobulinti savo kraštiečių vyrų ir moterų moralės normas, kad jie taptų tikrai verti civilizuotos tautos vardo. Po to norėčiau paskatinti kokią nors religiją – budizmą ar krikščionybę – taikiai paveikti daugybę mūsų žmonių. Ir trečia, aš trokštu turėti didelį fondą, įkurtą aukštesnių mokslų studijoms tiek fizikos, tiek ir metafizikos srityse.¹²⁷

Aiškiai sekuliarių gyvenimo sampratos rėmų, tvirto individualios nepriklausomybės gynimo ir nuolatinio

dalyvavimo savo tautos gyvenime nejaučiant jokio su-
svetimėjimo kombinacija atrodo būdingesnė japonams
devynioliktajame amžiuje nei kitoms nevakariečių tau-
toms. Fukuzawos atsivėrimas moralinėms kelių religijų,
tiek rytietišku, tiek vakarietišku, įtakoms išskiria jį iš jo
vakariečių antrininkų, kurie labiau linko į nepalaužiamą
tikėjimą mokslu arba tik *viena* religija. Jis rašo savo pa-
ties tautai, o jo gyvenimo kryptis aiškiai apibrėžta kaip
judėjimas *nuo įkalinimo hierarchinėje tradicinėje stratifika-
cijos ir klaninės priklausomybės santvarkoje iki mokslo ir paki-
tusios valdžios politikos suteikto išsilaisvinimo modernizuo-
toje visuomenėje*.

Tačiau ar Fukuzawa panašus į japoną, kai beveik
Kousseau tonu sako : „Aš menkai tevertinau žmogų
ar klaną“, „bejėgis, bet ryžtingas, aš laikiausi savo“?¹²⁸
Mes tikrai galėtume susieti jį, Ivano Morriso žodžiais
tariant, „su tam tikromis vidinėmis savybėmis, ypač su
tvirta nonkonformistine prigimtimi, kurios labai ver-
tinamos Japonijoje, kadangi paprastai būna tokios re-
tos.“¹²⁹ Tačiau kokia prasme autobiografija gali atstovau-
ti tautai? Žmogus, rašantis autobiografiją, greičiausiai
daro tai todėl, kad suvokia turįs tam tikrą *reikšmingą
unikalumą*, todėl *reikšmingai skiriasi* nuo jį supančių žmo-
nių. Jeigu apskritai autobiografiją galima laikyti atsto-
vaujančia, ji atstovauja ne (arba ne tik) socialinei grupei,
kuriai priklauso autorius, bet dvasinei bendruomenei
arba kultūriniam tipui, kuris gali iš dalies sutapti su jo
socialine grupe, tačiau kuris svarbiausiomis savo savy-
bėmis gali gerokai išsiplėsti už konkretaus laiko arba
erdvės ribų ir išreikšti ne istoriškai specifiską kultūrą,
bet fundamentalią pasaulėžiūrą, kuriai atsirasti istorija
yra galbūt tik šalutinė sąlyga.

Pagaliau autobiografija iš Rytų Europos. Jonas Basanavičius, gydytojas ir liberalus lietuvių tautinio atgimimo patriarchas, savo pirmąją autobiografiją 1888 metais pradeda ne paskelbdamas savo intencijas, kaip dauguma Vakarų europiečių, ir ne identifikuodamas savo kilmę, kaip tipiškai Azijos autobiografai, bet aprašydamas gimtojo krašto gamtovaizdį ir istoriją, besidriekiančią nuo pirmojo ir antrojo mūsų eros amžiaus.¹³⁰ Dvidešimtojo amžiaus kinų autobiografas Chiang Yee taip pat pradeda savo autobiografiją prisimindamas istorinį gamtovaizdį, bet *tik kaip atsispindintį poetų ir dailininku kūrinuose*.¹³¹ Lietuvis bendrauja su gamta tiesiogiai, iš savo paties asmeniško gamtos patyrimo - bet ši gamta sudaryta iš jo atsimintos istorijos reliktų, bylojančių jos gelmėse.

Šis *iššaknijimas istorijos kupiname gamtovaizdyje* atrodo ypač būdingas Rytų europiečiams. Czeslawas Miloszas, kilęs iš to paties krašto kaip ir Basanavičius, savo autobiografiją, parašytą maždaug po septyniasdešimties metų, pradeda beveik taip pat, nors ir labiau įkvepiančia gaida.¹³² Žinoma, Rytų europiečių istorinis iššaknijimas atskleistas tik *keliose* valstietiškos ar aristokratiškos kilmės literatų autobiografijose. Nors Vakarų Europoje valstiečiai nerašė autobiografijų, yra kelios Rytų Europos valstiečių, netapusių literatais, autobiografijos, kurios visiškai neatspindi istorinio iššaknijimo jausmo. Lenkų ir lietuvių valstiečių, emigravusių į Jungtines Valstijas, autobiografijose savasis „aš“ išsprautas tarp jų tėvų genealogijos ir arba skurdo, arba namų pirkimo Amerikoje.¹³³

Senos valstietės Rožės Sabaliauskienės autobiografija, neseniai išleista Sovietų Lietuvoje, prasideda tradicinės dviejų kaimų kooperacijos išlaikant keltą ir organizuo-

jant šokius jaunimui aprašymu. Tėvai ir kiti giminaičiai pristatomi tik antrame skyriuje, po išsamios ataskaitos apie tradicinės bendruomenės darbus ir lyriškų atsiminimų apie Merkio upę, kurią myli, anot jos, „paukščiai, gėlės ir medžiai!“. Sabaliauskienė užbaigia švietimo pažangą, įvykusia nuo jos jaunystės: „Kad taip man būtų buvę! Gaila, kad per anksti gimiau.“¹³⁴ Yra tam tikras panašumas tarp Rytų Europos valstiečių autobiografijų pradžių ir dvidešimtojo amžiaus Afrikos autobiografijų, tyrinėtų Jameso Olney¹³⁵, pradinių rėmų, išskyrus tai, jog lyrinė gaida turbūt būdingesnė Rytų europiečiams, o tvirtas giminiškumas - afrikiečiams.

Basanavičius baigia, kaip ir Millis, tačiau vienišesnis, darbais, kuriuos stengiasi užbaigti.¹³⁶ Nepaisant labai skirtingų išeities taškų, devynioliktajame amžiuje Abdullah, Millio, Basanavičiaus ir Fukuzawos (laikantis jų rašymo chronologijos) autobiografijų pabaigos stebėtinai susikryžiuoja. Panašią tarpcivilizacinę sankryžą būtų sunku išvelgti dvidešimtojo amžiaus autobiografijose. Devynioliktojo šimtmečio liberalus savojo „aš“ - ir apskritai geranoriško, bet emociškai santūraus socialumo - modelis padarė universalizuojančią įtaką daugelio individų, gavusių „modernų“ išsilavinimą įvairiose pasaulio dalyse, savimonei, nors Aleksandras Gercenas (rusiškas, todėl labiau bendruomeninis romantinio liberalo variantas) išlaikė savo autonomiją šios jėgos, kaip ir visų kitų, atžvilgiu.¹³⁷

Devynioliktojo amžiaus nevakariečiai paprastai atskleidžia savuosius „aš“ kaip daug labiau priklausomus arba nuo religinio kolektyviškumo, arba nuo tautos nei svarbiausi to paties laikotarpio Vakarų autobiografai. Visi nevakariečiai devynioliktajame šimtmetyje atrodo

kalbą greičiau savo pačių tautai nei pasaulinei žmonijai (išskyrus Kartini, kuri daugumą laiškų parašė vakarietei draugei. Abdullah vėlesni malajiečių kritikai apkaltino rašius anglų skaitytojams, nors šis rašė malajietišškai; tai, ką jis darė, turėjo identifikuoti jį, kaip modernizuotoją, su Vakarų požiūriu). Visi jie nuo mokyklos laikų, nuo pat paauglystės yra tvirtai atsidavę konkrečiai savo gyvenimo kryptčiai. Tačiau visos jų gyvenimo kryptys apibrėžtos objektyviai matomų jų veiksmų, beveik nekreipiant dėmesio (Gercenas vėl lieka išimtimi) į vidinę raidą, tokią brangią septynioliktojo amžiaus puritonui ir dvidešimtojo amžiaus psichologui. Nėra visiškai jokių nesąmoningumo pėdsakų, ir nė vienas autobiografas nesusiduria su problemomis, kurių negalėtų aiškiai suprasti ar nežinotų jų sprendimo būdų.

XII

Rafinuotoje dvidešimtojo amžiaus Vakarų kultūroje (nuo antros devynioliktojo amžiaus pusės) - ir daugiau vyrams nei moterims - savojo „aš“ idėja, jei negalėjo būti redukuota iki objektyviai aprašomų veiksmų, tapo abejotinos veiklos, „skandalo“, centru. Literatai giliai į širdį priėmė Dostojevskio „pelės su aukštesne sąmone“¹³⁸ atradimą:

Tai, kas žinoma kaip *la vie intérieure*, sukėlė didžiausią pasibjaurėjimą Sartre'o draugų rate, *les petits camarades*; sodus, kur jautrios, rafinuotos sielos puoselėja savo gležnas paslaptis, šie žmonės laiko dvokiančiomis pelkėmis, pagrindu nuolatos diskretiškai prekiauti išdavystėmis arba semtis bjaurių narciziškų malonumų.

Kad išblaškytų šią niūrią miazmišką atmosferą, jie patys įgijo įprotį išvilkti į dienos šviesą savo gyvenimus, mintis ir jausmus.¹³⁹

Ši panieka „vidiniam savajam „aš““, kurioje giliai slypi kažkokios neperteikiamos emersoniškos paslapties konotacijos, viršijo abejones, prieštaravimus ir nesutarimus dėl savojo „aš“, būdingus ankstyviesiems psichokultūrinės moduliacijos laikotarpiams nuo viduramžių (Petrarca, Montaigne'is). Panieka vidiniam pasauliui atrodo esanti dalis didesnio proceso, kartais apibūdinamo (ne visai teisingai) kaip „buržuazinės asmenybės irimas“. Nuo devynioliktojo amžiaus antros pusės iro ne kas kita, o racionaliai organizuoto savojo „aš“ pasitikėjimas sugėbėjimu atsakingai valdyti save ir pasaulį, kartu ugdant savo subjektyviosios esmės emocinį ir moralinį jautrumą. Nyko ne Johno Stuardo Millio asmenybė, bet tokio tipo asmenybės pasitikėjimas savimi.

Šį pasitikėjimą sunaikino, viena vertus, tokios visuomenės organizavimo permainos kaip didelė ekonominės ir politinės biurokratijos ekspansija bei organizuotos darbininkijos kilimas, kolonijinių imperijų augimas ir dalies išsilavinusių Vakarų klasių atstovų vykdoma akivaizdi eksploatacija ir teisingumo neigimas, o vėliau išsivysčiusio totalitarizmo ir jo genocidinių kampanijų atsiradimas. Kita vertus, „buržuazinio žmogaus“ pasitikėjimas savimi buvo pakirstas galingų intelektualų Marxo, Nietzsche's ir Freud'o analizių - kiekvienas jų savaip siekė sumenkinti racionaliai organizuoto individo jaučiamą pernelyg didelį pasitikėjimą savimi ir savo viešpatavimu. Be to (arba kaip šių tendencijų dalis), racionaliai organizuotas individas ėmė vis labiau suvokti emocinę tokio asmenybės racionalizavimo kainą.

Devynioliktojo amžiaus pradžioje Anglijos vidurinėsios klasės liberalieji intelektualai jau žinojo šią kainą. Iš tikrųjų Rousseau perdėtu buržuazinio savojo „aš“

pasitikėjimu suabejojo dar jam netapus dominuojančiu, o tam tikra abejonė individo racionalios saviklivos gali- mybe nuo pat pradžių buvo buržuazinės savimonės da- lis: Margery Kempe „gausios ir neišsenkančios ašaros“, Leonardo da Vinci ironija, chaoso grėsmė, kuria rėmėsi puritono savitvarda, Henry Jameso suvokimas, kad jo gyvenimas tėra perėjimas nuo tirštos ir kartu tarsi neap- čiuopiamos socialinės atmosferos patyrimo iki jos pa- maldaus prisiminimo¹⁴⁰. Buržuazija visada savo savi- monės gelmėse žinojo, kas ji buvo tada, kai dar arba jau „nebuvo buržuazija“, o kitos klasės to paprastai nežinojo.

Dostojevskis atskleidė savojo „aš“ ribotumą iš dalies veikiamas Rusijos ortodoksijos pesimizmo dėl žmogiš- kosios prigimties, iš dalies dėl ypač beviltiško devynio- liktojo amžiaus Rusijos visuomenės gyvenimo. Sartre'o vidinio pasaulio atmetimas glaudžiai susijęs su jo sub- jektyvistinio - turbūt labiausiai protestantiško - reli- gingumo suvokimu - religingumą jis supranta kaip „mistifikaciją“, kurias jo įsivaizduojama „buržuazija“ naudoja tam, kad pateisintų savo dominuojančią padėtį visuomenėje, šaltinį. Nei Dostojevskis, nei Sartre'as - nei apskritai visa buržuazinė kultūra nuo Nietzsche's iki Sar- tre'o - negali būti suprasta neatsižvelgiant į plačiai pa- plitusį nusivylimą romantinio savojo „aš“ perdėtumu ir pažeidžiamumu.

Visos šios jėgos, veikdamos tiek tiesiogiai, tiek ir per didžiuosius grožinės literatūros bei viešo politinio-lite- ratūrinio diskurso sintezuotojus, maždaug nuo devynio- liktojo amžiaus vidurio literatūrinuose Europos sluoks- niuose - o vėliau, nors ir mažesniu mastu, Jungtinėse Valstijose - sukūrė reiškinių, kuris tiksliausiai galėtų būti apibūdintas kaip *pasibjaurėjimas savuoju „aš“*. Mandagiai

sterilus savojo „aš“ traktavimas vėlesnėje Amerikos socialinėje psichologijoje - po George'o Herberto Meado, bet įskaitant Ervingą Goffmaną¹⁴¹ - yra turbūt sumokslinta, dažniausiai sumechaninta tokio pasibjaurėjimo giliomis subjektyvumo konstrukcijomis, kurios buvo centriniai savimonės elementai Vakaruose mažų mažiausiai nuo šv. Augustino laikų, forma.

Rašydami autobiografijas žmonės dabar - „postburžuaziniame“, bet ne visai „postromantiniame“ amžiuje - siekia savo gyvenime aptikti tai, kas atsilauks prieš griauinančią abejonę individualaus savojo „aš“ teigimo pagrįstumu, kalbėjimo apie savąjį „aš“ ne vien dokumentiškai prasmingumu.

Daugumą iškiliausių dvidešimtojo amžiaus autobiografių parašė žmonės, gyvenę už savo gimtos šalies ribų. Tačiau tiek tremtinių, tiek ir vietinių gyventojų pasakojimai prasideda ne nuo natūralių aplinkybių (šeimos, giminės, individo gimimo) ar kokio nors programinių intencijų rinkinio (kuriuos praeityje turėjo daugelis europietišku autobiografių), bet nuo svarbiausių patyrimo, kuriuo remiasi individualus „aš“, bruožų analizės arba priminimo.

Ši esminė žmogaus savybė galėtų būti pagrindinis jo patiriamas prieštaravimas arba aibė prieštaravimų; tai galėtų būti problema, su kuria jis susiduria visą gyvenimą ir nežino, kaip ją išspręsti; tai galėtų būti nepalaužiamas siekimas panardinti save į savo individualumo gelmes, kurios pasirodo neatskiriamos nuo to, kas žmogaus viduje universaliausia; tai galėtų būti šio savojo „aš“ ištirpimo vaikystės prisiminimuose jausmas.

Išeities taškas yra tai, ką kiekvienas nešioja savyje, kas kiekvieną apibrėžia kaip išskirtinį žmogų, tačiau ko

negalima valdyti ir pasirinkti. Gyvenimo prasmė prasi-
deda atradus tą esminę savęs patyrimo per visą savo
gyvenimą savybę arba savybes. Pradžia nėra sukoncent-
ruota į konkretų laiką ar intenciją, bet tęsiasi visą gyve-
nimą. *Visada pradedama* atrandant savo savybes, *visada
pradedama* naujoje aplinkoje arba su nauju aštrumu, gilu-
mu arba stiprėjančiu netekties jausmu. Ir publika esi
pats, bent jau labiau nei anksčiau. Tai, kas mūsų tradi-
cijoje prasideda kaip išpažintis Dievui, tampa netikė-
tumu savajam „aš“.

Keturios būdingiausios dvidešimtojo amžiaus pradžios
yra pateikiamos Nikolajaus Berdiajevo, André Malraux,
Carlo Gustavo Jungo ir Rafaelio Alberti autobiografijose:

Nepaisant mano aktyvaus vakarietiško prado, aš priklausu rusų
inteligentijai, kurios laikysenai būdingas amžinas tiesos ieškojimas.
[...] Aš taip pat suvokių esąs aristokratas mąstytojas, kuriam teko
 pripažinti socializmo tiesą.¹⁴²

„Ko išpažintis tave išmokė apie žmones?“ [...] „... kad nėra tokio
dalyko kaip suaugęs žmogus...“ [...] Mąstyti apie gyvenimą - gyvenimą,
susijusį su mirtimi - yra turbūt ne kas kita, kaip dar daugiau
klausinėti savęs.¹¹³

Mano gyvenimas yra nesąmoningos savirealizacijos istorija. [...] Tai, kokius save matome vidiniu regėjimu ir koks žmogus pasirodo
esąs *sub specie aeternitatis*, gali išreikšti tik mitas. [...] Vienintelis
klausimas toks: ar tai, ką aš pasakoju, yra *mano* išmonė, *mano* tiesa?¹⁴⁴

[...] buvo liūdna vieta, apgaubta geltono ir balto blindyno,
vadinama Prarasta giraitė. [...] Viskas ten buvo tarsi prisiminimas:
paukščiai, besisukantys virš medžių, kurių jau seniai nebėra. [...] Dabar, vis labiau ir labiau pasitraukdamas į save, tapdamas vis
mažesnis ir mažesnis, tolimas taškas kelyje, kuris galų gale nuves į
tą „šešėlių bedugnę“, kuri palaidos mane. Aš girdžiu nebylų
žingsnių aidą už nugaros - nepermaldaujamai, negailestingai
išiveržia ta prarasta mano jaunystės prisiminimų giraitė [...],
virstanti prarasta giraitė, kuri gyvena ir pulsuoja manyje.¹⁴⁵

Dvidešimtojo amžiaus vidurio europietis autobiogra-
fas gyvena istorinių prieštaraimų, neišsprendžiamų on-

tologinių problemų, universalių mitų ir asmeninių prisiminimų sankirtoje, kurioje ir prasideda savasis „aš“. Dvidešimtojo amžiaus Vakaruose savasis „aš“ prasideda, kai tik gyvenimas atskleidžia *problemišką ypatybę*, kartu ir amžiną, ir trumpalaikę. O pabaiga dvidešimtojo amžiaus Vakaruose yra *moralinis arba estetinis požiūris* į gyvenimą, kuris šią problemą ir iškėlė. Skirtingų kultūrų arba skirtingų istorinių epochų susidūrimas yra esminė situacijos, kurioje išaiškėja šis požiūris į gyvenimą, dalis. Iš Vakarų autobiografų iki dvidešimtojo amžiaus tik Solomonas Maimonas, aštuonioliktojo šimtmečio Rytų Europos žydas, savo pasakojimą užbaigė taip, kad tarpkultūrinis susidūrimas tapo esminis. Devynioliktajame amžiuje nevakariečių tautos praskynė kelią išsiveržti iš provincialių savojo „aš“ definicijų. Tik dabar Vakarai ima pasivyti.

Levo Trockio pabaiga dvidešimtojo amžiaus pradžioje, nepaisant viso jos progresyvizmo, vis dėlto atsigręžia atgal į devynioliktąjį ir netgi aštuoniolikąjį šimtmetį.

[...] Rosa Luxemburg draugei iš kalėjimo rašė: „[...] nereikalauju, kad tu rašytum eiles kaip Goethe, tačiau jo požiūrį į gyvenimą, jo interesų universalumą, vidinę žmogaus harmoniją kiekvienas gali susikurti arba bent jau pasistengti tai padaryti.“ [...] Proudhonas iš kalėjimo rašė draugui: „Likimas - aš juokiuosi iš jo: o dėl žmonių, jie per dideli neišmanėliai, pernelyg pavergti, kad galėčiau ant jų pykti.“¹⁴⁶

Kitos keturios pabaigos - Czeslawo Miloszo, Carlo Gustavo Jungo, Aghanandos Bharati (tikras vardas Leopoldas Fischeris) ir André Malraux - buvo parašytos po Antrojo pasaulinio karo. Skirtumas aiškiai matomas.

Gali būti, jog mums, Rytų europiečiams, buvo lemta vadovauti šiam ieškojimui. Pasirinkdami mes turėjome atsakyti kai kurių vertybių

kitų vardan, o tai yra tragedijos esmė. Tačiau tik tokia patirtis gali išaštrinti mūsų protą taip, kad pamatytume seną tiesą kitomis akimis: kai ambicijos pataria mums pakilti virš dvasios elgetų sergimų paprastų moralės taisyklių, o ne pasirinkti jas kaip kompasą permainų nežinomybėje, mes užgniaučiamo vieninteli dalyką, kuris gali išpirkti mūsų kvailystes ir klaidas: meilę.¹⁴⁷

Kai Lao-tzu sako: „Viskas giedra, tik aš vienas esu apsiniaukęs“, jis išreiškia tai, ką aš dabar jaučiu jau gerokai pasenęs. Lao-tzu yra pavyzdys nepaprastai išvalgaus žmogaus, kuris matė ir patyrė tai, kas vertinga, ir tai, kas neturi vertės, ir kuris gyvenimo pabaigoje trokšta sugrįžti į savo būtį, į amžiną nepažintą prasmę. [...] Tai yra senatvė ir riba. Tačiau tiek daug dalykų man malonūs: augalai, gyvūnai, debesys, diena bei naktis ir tai, kas žmogaus amžina. Kuo labiau aš abejoju savimi, tuo stipriau augo mano giminystės jausmas visiems daiktams. Man tikrai atrodo, kad tas susvetimėjimas, kuris tiek ilgai skyrė mane nuo pasaulio, persikėlė į mano paties vidinį pasaulį ir netikėtai parodė man, kaip aš nepažįstu savęs.¹⁴⁸

Esu įsitikinęs, kad kultūros kritika yra vienintelis įmanomas mūsų indėlis į kultūras, kurios nėra mums gimtos arba netapo savos jas pasirinkus. [...] Šis metodas paprastai išvengia pražūtingo skirstymo į „svetimus“ ir „savus“, nes žmogų „savą“ padaro tas faktas, jog jis įneša indėlį į kultūrą, o jei kultūros kritika sėkminga, tuomet ir kritikas tampa „savas“ dėl savo kritikos vertingumo; tiksliau, skirstymas į „svetimus“ ir „savus“ tampa beprasmis.¹⁴⁹

Aš grįžau į Lasko. [...] „Barakai specialistams?“ „Ne, jie pasirodo tik retkarčiais. Tai tiems, kas *atsisako* imtis ginklo *dėl įsitikinimų*. Jiems buvo pavestas *išsaugojimo darbas*“ [mano kursyvas].¹⁵⁰

Bent kai kurie dvidešimtojo amžiaus europiečiai - „dėl įsitikinimų atsisakantys“ modernybės apribojimų - užbaigia gynybinį grįžimą prie pirmųjų savo kultūros ištakų.¹⁵¹ Kiti baigia prisiimdami kritiko atsakomybę svetimoms kultūroms. Viena orientacija atsveria kitą ir neleidžia jai išleisti bjaurių atžalų. Savianalizė, kuri „netikėtai parodė man, kaip aš nepažįstu savęs“, vyksta kartu su „vienintelio dalyko, kuris gali išpirkti mūsų kvailystes ir klaidas: meilės“ atradimu. Individualios pastangos, sudėtos draugėn, sudaro koordinacinių sistemą.

Tačiau visas šią „sistemą“ suponuojančias autobiografijas parašė vidurinėsios klasės arba (dviem atvejais) aristokratiškos kilmės literatai. Nei valstybės veikėjų ar karininkų, nei darbininkų klasės vyrų ir moterų autobiografijos nerodo nė vienos iš šių krypčių.¹⁵² Kiek svarbios yra šios dimensijos mūsų amžiaus savimonei?

Renesansinės Italijos miestuose dauguma žmonių galėjo bent jau atpažinti jų kultūros „aukštesnę sąmonę“, visų klasių vyrai žydai ir abiejų lyčių puritonai šį tą numanė apie jų labiausiai išsilavinusio elito savimonę, o dvidešimtajame amžiuje išvalgiausi autobiografai galėjo visiškai atsiskirti nuo didžiosios daugumos žmonių, kurie nebuvo nuolatiniai knygų skaitytojai, savivokos. Šio laikotarpio savimonei nauja yra atpažįstama, turbūt istoriškai reikšminga forma. Tačiau ar ji kreipiasi į tai, kas nepriklauso aukštosios kultūros viršūnėms? Ar didieji dvidešimtojo amžiaus Vakarų autobiografai, be savo individualybės, artikuliuoja išskylančią savimonės struktūrą, pačiomis bendriausiomis savybėmis besikreipiančią į tai, kas išsikristalizuoja iš didelės gausybės netikrumų ir nesuskaičiuojamų, VVilliamo Jameso žodžiais tariant, „įgimtų sustabarėjimų“, kurie „privalo būti nugaltėti ir išnykti“ ieškant „išsigelbėjimo per nusivylimą savimi“?¹⁵³

Išsivysčiusių industrinių visuomenių „masinė kultūra“ nėra patikimas matas nustatyti, kokie savimonės pokyčiai gali arba negali vykti „plačiosiose masėse“. Pirma, tokią įvairią „populiariąją kultūrą“ kuria ne platieji visuomenės sluoksniai – ją šiems sluoksniams gamina komerciniai „kultūros prodiuseriai“, kurie, atskirti nuo auditorijos ir neprašomi, kad išreikštų savąjį „aš“, bendrauja tik su nuosavu plačiųjų visuomenės sluoksniu

vaizdiniu. Antra, masinės kultūros mados kinta taip sparčiai, judėdamos pirmyn atgal nenuspėjamomis kryptimis, jog tai verčia abejoti, ar (išskyrus amžinus pamatinius tikrojo liaudies meno, įskaitant ir jo seksualinį humorą, motyvus) jos atspindi ką nors gilesnio, ar tik būtinybę per žiniasklaidą pardavinėti lengvai suprantamas naujumo apraiškas.

Trečia, ir visų svarbiausia, dabar gaminama masinė kultūra (jei kūrybinė energija jos neiškelia virš masinės kultūros) stokoja pakankamai galingos simbolinės savo pačios turinio organizacijos, kad perduotų savo vartotojams ką nors daugiau nei tik patyrimo, su kuriuo jie tikriausiai jau daugiau ar mažiau susipažinę, žaliavą. Masinė kultūra įvairiai kaupia patyrimą, tačiau nei adekvačiai jį identifikuoja, nei efektyviai suformuoja gilesnius simbolinius modelius, į kuriuos reikia organizuoti patyrimą, kad jis atitiktų žmonių poreikius. (Negalima gyventi patyrimo komposto krūvoje per ilgai.)

Masiškai gaminama kultūra (priešingai nei liaudies menas) nėra kultūra istorine prasme. Kultūrą sudaro ne žmogiškų patyrimų aprašas, „tikras“ ar „dirbtinai sukal-tas“, bet tvirtos simbolinės konstrukcijos, į kurias žmonija sugebėjo suorganizuoti savo patirtį. Dar svarbiau, masinė kultūra nepasako mums to, ką tikrai reikėtų ži-noti: kokie deformuojantys ar reformuojantys procesai gali vykti mūsų visuomenėse ir civilizacijose už mūsų sąmoningo suvokimo slenksčio. Mes turime tik „rimtąją kultūrą“, kuri galėtų mums atskleisti netgi plačiuosiuose šiuolaikinių visuomenių sluoksniuose vykstančius kul-tūrinius pokyčius, ir galime tik klausti, kiek ir kokiais aspektais rimtoji kultūra tiems platesniems pokyčiams suteikia formą. Taip suprantama rimtoji kultūra apima

sąžiningas žmonių, kurie nėra profesionalūs kultūros kūrėjai, pastangas įprasminti savo patirtį. Galų gale būtent šiuo informacijos šaltiniu - ne vien „aukštąja kultūra“ tradicine prasme, ir juo labiau ne „masine kultūra“ - privalo remtis dvidešimtojo amžiaus (kaip ir visų kitų laikų) kultūros analitikas.

Tokiu atveju kyla pagunda išsiaiškinti, ką galima būtų pasakyti apie konkrečios civilizacijos, kurioje atsirado šios autobiografijos, būklę ir apskritai koks santykis egzistuoja tarp individualių autobiografijų ir civilizacijos, kuriai priklauso jų autoriai. Šis santykis dabar tapo gero-kai neapibrėžtesnis nei praeityje, todėl daryti išvadas iš individualaus teksto ir jas taikyti bendrai padėčiai daug sudėtingiau. Bet koku atveju šio tyrimo metodas neleidžia, ypač dvidešimtojo amžiaus Vakaruose, naudoti autobiografijas civilizacijos būklei diagnozuoti. Šiam tikslui turėtų būti išnagrinėta gausybė autobiografijų - tiek „tradicinių“, tiek ir „naujoviškų“. Tačiau mes jau nurodėme išlikusius senovinius modelius dvidešimtojo amžiaus autobiografiniuose raštuose, o dabar labiausiai rūpi identifikuoti kiekvienoje epochoje tai, kas buvo nauja jų savimonės konstrukcijų asmeninėse ribų sistemose. Vakarų civilizacijos „dabartinę būklę“ sudaro ne tik įvairiausios senos ir naujos kultūrinės konstrukcijos (kurių santykinį intensyvumą bei paplitimą nėra taip paprasta nustatyti), bet ir jų sąveika dėl besikeičiančių socialinių suvaržymų modeliuojant veiksmus, iš kurių daugiausia susideda kasdienio civilizacijos gyvenimo srautas. Mes nesiekėme atsakyti į šiuos klausimus. Todėl, užuot pateikę išsamią analizę, galime pasistengti tik perteikti tai, kaip rimtai tvarkydami savo gyvenimą dabartinėje Vakarų civilizacijos sąvartoje jaučiasi tie

autobiografai, kurie mums atrodo padėję, didžiausias pastangas, naujas šiai epochai, išspręsti jų patirties prasmės problemą.

Dvidešimtajame amžiuje individuali socialumo patirtis labai skiriasi. Šeši europiečiai, išleidę savo autobiografijas po Antrojo pasaulinio karo, daugiau ar mažiau vienodai patiria socialumą kaip sutelktinį dalyvavimą istoriniuose procesuose (politinės ar kultūrinės istorijos) ir kartu bendrą pasipriešinimą šiems procesams būdingam slogumui, staigumui ir greitam plitimui. Socialumas yra ir istoriškai sudėtingas, ir asmeniškai rezonuojąs, sudėtingas kaip tragedija bei apšvieta, rezonuojąs kaip nepalenkiamos dvasios prisilietimas žmogiško silpnumo ir dominuojančios galios pasaulyje. Šis dvidešimtojo amžiaus europietiškas socialumas kartu ir nevienalytis, „egziliinis“: nenuspėjami „istoriniai įvykiai“ ir subjektyvių (emocinių arba ideologinių) reakcijų į juos skirtumai visuomet atplėšia žmogų nuo jo pradinio modelio. Niekada anksčiau istorija nebuvo taip įsiveržusi į išsilavinusių europiečių socialumo - ir savojo „aš“ - modelį, netgi aštuonioliktojo amžiaus revoliucinių karų įkarštyje. (Iki aštuonioliktojo šimtmečio istorija kaip sukonstruotas procesas iš esmės nebuvo susijusi su pamatinėmis kontinentinių europiečių socialumo ir savimonės struktūromis: ne istorija, bet legenda teikė netgi konkrečius elgesio modelius.) O amerikiečiai dargi dvidešimtajame amžiuje, išskyrus žydus, kurių žydiškumas nebuvo negrįžtamai niveliuotas asimiliacijos, liko netgi nesupratę šio socialumo jausmo ir jo poveikio savojo „aš“ bei jo atsakomybės suvokimui.

Literatūrinis mažesnio tekstualumo šešėlis supa pagrindinę dvidešimtojo amžiaus vidurio vakarietiškos sa-

vivokos paradigma.¹⁵⁴ Tačiau ji gali įgyti trumpalaikę pokyčio kryptį. Pasakodamos apie autoriaus savojo „aš“ laiko kelionę, Vakarų Europos autobiografijos rodo devynioliktojo amžiaus (arba angliškos) schemos *nuo kultūros (knygų) į gamtą* - Johnas Ruskinsas, Oscaras Wilde'as¹⁵⁵ - inversiją dvidešimtojo amžiaus (arba prancūziškoje) konstrukcijoje *nuo gamtos (savo kūno) prie kultūros (literatūros, pasisakančios prieš vykstantį miestų, kalbų ir vertybių naikinimą)* - Michaelas Leirisas, Andrė Malraux.¹⁵⁶ Devynioliktajame amžiuje knygas neabejotinai buvo galima laikyti patikimais egzistencijos pavyzdžiais; iš naujo išgyventi gamtą buvo laimėjimas. Šiuolaikinė europietiška sąmonė dažniausiai tik nuosavą kūną laiko neabejotinu; knygos yra per silpnas ginklas kovoti su jo mirtingumu ir visuotiniu sugedimu, paniekinimu bei apiplėšimu.

Knygoje *Nakties kariaunos*, turinčioje būdingą paantraštę „Istorija kaip romanas, romanas kaip istorija“ (skirtumas tarp „fakto“ ir „vaizduotės“ tampa nebeaiškus), Normanas Maileris - kalbėdamas apie save trečiuoju asmeniu, kaip Henry Adamsas ir pirmoji anglų autobiografė, penkioliktojo amžiaus namų šeimininkė ir mistikė Margery Kempe - aprašo savojo „aš“ struktūrą kaip gyvą driežiuką socializuotos iliuzijos viduje, kaip mažytę nenaudingos gamtos dalelę, abejingoje naktyje lakstantį tai į, tai iš bendrų socialinių realybės konstrukcijų, kaip kūną, vis dar neišvaduotą iš Egipto ir pasąmoningai to trokštantį: „Jis iš tikrųjų išmoko gyventi savo vaizdinio sarkofage - naktį, per miegus, galėdavo iššokti iš sarkofago ir perdažyti jį gražesnėmis spalvomis.“¹⁵⁷

Gyvenimas kaip savišvieta tapo liguistu prisitaikymu amžinai pasilaidojus tarp savų (individualių ar kolektyvinių) kūrybos talentų. *Bildungsromano* (1968) pabaigoje šalta sąmonės akis spokso į save kaip į savo

pačios *Bild* kalinę, svajokliškais veiksmais tik padėdama toliau tobulinti savo pačios kalbos (ir kitų, jai nepažįstamų, žmonių kalbų) kalėjimą. Tvirtai lokalizuotas, visiškai išoriškas, iki galo sąmoningas ir nepaprastai malonus renesanso teatras, susikurtas nuo pradžios iki pabaigos (ne vien, bet neabejotinai daugiausia renėsan-siškas), tapo nesustabdomai besiplečiančia įkalinimo sistema, prie kurios individas išsilaisvinimo iš savo paties sąmonės akimirkomis prisideda tiktai abejotinos vertės marginalinėmis dekoracijomis. Tikrai reikšminga, kad toks teatriškas žmogus kaip Normanas Maileris išgyvena save kaip teatrinės savojo „aš“ koncepcijos, kurią daugiau nei prieš keturis šimtus metų taip nekukliai garbino Cellini, karikatūrą. Tas pats teatrinės karikatūros jautrumas - tačiau ne toks pažangus, nes pasitenkinama savo karikatūriškumo suvokimu - atsiskleidžia Ervingo Goffmano knygoje *Savojo „aš“ pristatymas kasdieniame gyvenime* bei popkultūriškai rafinuotoje Tomo VVolfe'o žurnalistikoje.

Rašytojas įkalina save savo paties besivystančioje kalboje. Piri Thomasui gyvenimas gatvėse savaime yra nuolat pasikartojantis ratas, iš kurio neįmanoma ištrūkti. Pradžioje jis vaikšto Harlemo gatvėmis stebėdamas „vaiduoklišką išgąsdintos tylos sceną 2 valandą nakties“, žvelgdamas į „narkomanų veidus, įtemptus, tarsi laukimas būtų baisiausias dalykas pasaulyje“; pabaigoje - gatvės, triukšmas, „Jo akys užmerktos ir adata vis dar jo rankoje [...] kaip meilužė, kuri tebemyli ir neįstengia pasitraukti“. Tik Thomaso tėvo, mušančio jį pradžioje, pabaigoje nebėra. Išskyrus tikrąjį tėvą, nebepasirodantį knygos pabaigoje, lūšnynų kvartalo gyventojas užrakintas sistemoje, kuri neturi jokios perspektyvos.¹⁵⁸ La-

blausiai išsivysčiusiose industrinėse visuomenėse ciklinės savimonės schemos įgauna naujos jėgos. Tačiau ciklas, kuris kažkada buvo grįžimo prie Dievo projekcija, dabar yra begalinio išsekimo forma.

Apskritai dvidešimtojo amžiaus amerikiečių autobiografijos atrodo mažiau reikšmingos nei europiečių, žvelgiant iš sąmoningumo istorijos perspektyvos. Amerikiečių pasakojimuose, ypač tarp baltųjų protestantų ir katalikų, aptinkama mažiau dėmesį prikaustančio naujumo (tačiau galbūt didesnę artimumą realiai „žmogaus iš gatvės“ patirčiai). Nė viena dvidešimtojo amžiaus amerikiečių autobiografija nepasiekė Henry Adamso *švietimo* lygio. Europoje dvidešimtas šimtmetis turbūt pralenkia devynioliktąjį autobiografinių raštų originalumu bei jėga.

Galima bandyti paaiškinti reikšmingų dvidešimtojo amžiaus amerikiečių autobiografijų santykinį trūkumą Alexis de Tocqueville'io nustatytu demokratijos poveikiu sielai („tu“ - demokratinių - „populiacijų viduje egzistuoja nedidelis, kankinantis judėjimas, tarsi nepaliaujamas žmonių stumdymasis, kuris erzina ir trikdo protą jo nedžiugindamas ir nekilnindamas); ryškiu išsilavinusiųjų polinkiu grąžinti protestantų panaikintą „dvasinį vadovavimą, kazuistiką ir sielos išganyką“, atgaivinant visas šias praktikas ilgalaikės psichoanalizės forma (kuri arba pašalina viešos išpažinties poreikį, arba įtikina atlikti išpažintį psichoanalitiko nurodytu būdu); arba perdėtu susidomėjimu žiniasklaidos, ypač elektroninės, orientacija į einamuosius įvykius ir su tuo susijusia kalbos trivializacija.¹⁵⁹

Turbūt metafizinės sąvokos, svarbios autobiografiam rašiniui - „pradžia“ ir „pabaiga“, „patyrimo esmė“

ir „reikšmingas judėjimas“ - pasidarė pernelyg miglotos vadinamosios postmodernios, arba vėlyvosios modernios, kultūros sąmonei, kad sustiprintų nuoseklų pasišventimą atsiverti tekste, sukurtame ilgai gyvuoti, priešingai atsitiktinėms dingusių savųjų „aš“, išsekusių tikėjimų ir sudužusių svajonių iliustracijoms. (Arba, dar blogiau, visą gyvenimą truncančiam susirūpinimui tėvų netektimi, liudijančiam tik apie adekvačios savo paties brandos koncepcijos trūkumą.)

XIII

Visas iki šiol apžvelgtas dvidešimtojo amžiaus autobiografijas parašė vyrai. Jų fone mes galime atpažinti grynai moteriškus Georgios O'Keeffe bei Simone de Beauvoir išeities taškus:

Mano pirmasis prisiminimas yra ryški šviesa [...]. Aš sėdėjau tarp pagalvių ant skiautinio, patiesto ant žemės. [...] Tetos VVinnie suknelė buvo iš plonos baltos medžiagos su mažytėmis žydromis gėlytėmis ir žalių šakelių raštų. Kiklikas buvo gerai sukirptas, su ilgomis aptemptomis rankovėmis, sijonas iš priekio tiesus ir lygus, o iš užpakalio labai platus, surauktas ir išpūstas - ilga suknelė, siekianti žemę iš visų pusių, netgi šiek tiek besivelkanti užpakalyje.¹⁶⁰

Šeimos nuotraukose [...] galima pamatyti ponias ilgomis suknelėmis ir skrybėlaitėmis su stručio plunksnomis ir ponus, dėvinčius kietas šiaudines skrybėles bei panamas, drauge besišypsančius kūdikiui: tai mano tėvai, mano senelis, dėdės, tetos; o kūdikis esu aš. [...] Aš išlaikiau atmintyje tik vieną miglotą išpūdį iš ankstyviausių metų: viskas yra raudona ir juoda, ir šilta.¹⁶¹

Ne visos moterys autobiografės - ir netgi ne dauguma - taip pradeda. Panašu, kad tik vidurinėsios klasės Vakarų moterys, gimusios apie dvidešimtojo amžiaus pradžią, įrėmina savo egzistencijos prasmę pirmuoju,

tieskusiu, ties aiškiai apibrėžtu išsipuošusio pasaulio suvokimu - *pasaulio, kuriame drabužiai pasirodo pirmiausia*, ir tik po to jame atsiranda šypsenos, žmonės ir žodžiai. Pasaulio, kuriame „juslinė substancija“, aiškiai suvokta ir įamžinta savajame „aš“, yra žmogiškumo pradžia - arba būtina sąlyga.

šių dviejų dvidešimtojo amžiaus moterų pasaulis prasideda nuo ankstyviausių vaikystės prisiminimų; tryliktojo amžiaus pabaigos-keturioliktojo pradžios japonė ponios Nijo - žinoma tik kaip ponia iš Antrosios gatvės - pasaulis prasidėjo nuo to, kad ją pastebėjo imperatorius Atsiskyrėlis, kurio sugulove ji turėjo tapti. Tačiau mes aptinkame tokią patį jauslinį drabužių, šį kartą jos pačios, prisiminimą:

Aš prisimenu save dėvint daugiasluoksnį apdarą, visų atspalvių nuo šviesiai rožinio iki tamsiai raudono, viršutinius ryškiai purpurinius ir šviesiai žalius drabužius bei griežtą raudoną švarkelį. Mano apatiniai baltiniai buvo iš dvisluoksnio brokato, trumpomis rankovėmis, išpuošti slyvos žiedų ir vynmedžio raštais bei išsiuvinėti bambuko tvorelėmis ir slyvų medžiais.¹⁶²

Dvi anksčiau cituotas dvidešimtojo amžiaus moterų autobiografijas autorė užbaigia arba jausdamasi apgauta gyvenimo ir sulaukus penkiasdešimt ketverių metų negalėta mirties, arba artėdama prie devyniasdešimties ir besimokydama naujų kūrybinių įgūdžių.

Aš negaliu pakąsti savęs. [...] Arba pamatysiu Sartre'ą mirusį, arba mirsiu anksčiau už jį. Baisu nebūti šalia ir nepaguosti ko nors skausme, kurį tu sukeli palikdama jį. Baisu, kad jis turi palikti tave ir niekada daugiau nebeprabilti. [...] Pažadai buvo ištesėti. Ir vis dėlto, atgręždama nepatiklių žvilgsnį į tą jauną ir patiklį mergaitę, aš apstulbusi suprantu, kaip smarkiai buvau apgauta.¹⁶³

Į rančą atėjo jaunas puodžius, ir stebėdama jį dirbantį su molii aš mačiau, kad jis gebėjo priversti jį kalbėti. [...] Aš niekada

nesidomėjau puodininkyste, bet dabar pamaniau, kad galbūt ir aš galėčiau padaryti puodą - ir galbūt *gražų*. [...] Aš kočiojau molį ir žiedžiau jį - kočiojau jį ir žiedžiau. Stengiausi jį išlyginti, bet dariau labai prastus puodus. [...] Jis man visai padėjo. Pagaliau aš turiu keletą puodų, kurie nėra tokie jau prasti, ir vis dėlto nesugebu prakalbinti molio - todėl privalau nesustoti.¹⁶⁴

Vakarietės moterys mūsų apžvelgtose dvidešimtojo amžiaus autobiografijose užbaigia *sendamos konkrečiai savo išore, savo intymiais santykiais ir savo darbu*. Pabaigoje jos nekalba apie bendrą, abstrakčiai identifikuojamą ryšio su žmonija, istorija arba vidiniu savuoju „aš“ principą, kaip linko daryti daugelis dvidešimtojo amžiaus Vakarų vyrų autobiografų (ir kaip darė šimtmečiu anksčiau Harriet Martineau). Vyrų autobiografai užbaigia deklaruodami ilgainiui įgytą individualų moralinį arba estetinį požiūrį į gyvenimą, o kai kurios charakteringiausios dvidešimtojo amžiaus moterys autobiografės užbaigia vis iš naujo atradamos save ir arba nusivylusios, arba dar veiklesnės natūraliai sendamos vyrų draugijoje.

Dvidešimtojo amžiaus moterys sugalvojo ir kitų autobiografinių modelių, pavyzdžiui, pasaulio pilietės:

Sakoma, kad sulaukęs aštuoniasdešimties geriausiai prisimeni savo vaikystę. Turbūt tam tikra prasme tai tinka ir man. Tačiau ryškiausiai aš prisimenu ne save - mažą mergaitę Romoje, Niujorke, bet kitas mano „vaikystes“, kai dar kartą gimiau nepažįstamose, tolimose vietose, dvelkiančiose nuostaba ir naujumu. Kartais man atrodo, tarsi per vieną ilgą gyvenimą aš būčiau patyrusi tikrą reinkarnaciją.

Dešimt dolerių? Šitiek reikia, kad vyras ar moteris Indijoje išmoktų skaityti.[...] Du taksi vairuotojo doleriai, pridėti prie krūvelės penkių centų monetų, gautų iš būrio Čikagos mokinukų, kurie atgniaužė savo drėgnus delnukus, kad atiduotų juos man, prie pensininkės mokytojos iš Jutos atsiųsto penkių dolerių čekio, ir kitoje pasaulio pusėje žmogus išmoko skaityti.¹⁶⁵

Arba modelių neigėjos, kuri dar tebėra gyva, modelis: beformis gyvenimas, tiesiog nuslopstantis klaidžiojant nuo pasibjaurėjimo civilizuotu šlykštumu iki banalios santykinai natūralių įvykių ramybės. Nuo:

Tiktai 19 maršruto autobusas, važiuojantis iki Kembridžo aikštės pro Soho viešnamius, pilką merginos krūtinę, kviečiančią iš nuotraukos už stiklo, bilietus pardavinėjantį vyrą būdėlėje [...].

Iki:

Kaimynystėje žmonės kalba apie spagečius, kuriuos valgė pietums. Tik garsai, plaukiantys pro šalį. Vienas vaikas suvalgė dvi porcijas. Tai skamba tarsi laimėjimas.¹⁶⁶

Tačiau šie modeliai tarp vyrų ir moterų nesiskiria - arba neidentifikuoja grynai moteriškų savimonės elementų taip ryškiai ir taip paradigmiškai, kaip tai daro Simone de Beauvoir ir Georgia O'Keeffe. O mes visų pirma domimės ne tuo, kas statistiškai tipinga, bet tuo, kas unikalčiai būdinga epochai, grupei, žmogaus tipui (ir ką, palyginti su praeitimi, šis unikalumas turi nauja).

XIV

Dvidešimtajame amžiuje, kad ir kokios būtų jo tikrosios politinės ir ekonominės aplinkybės, kiekviena žmonijos srovė jaučiasi turinti teisę reikalauti galimybės būti savimi. Mūsų protai daugiau spontaniškai nebelinksta civilizacinio varianto laikyti universaliai reikšmingu.

Individams, rašantiems autobiografijas, šis devynioliktojo amžiaus polinkio į hegemonišką universalizavimą praradimas paprastai nulemia tai, kad jie tarpkultūrinius

ir tarpcivilizacinius susidūrimus socialiai ir individualiai išgyvena taip, kaip būdinga tik jiems, su jiems vieniems būdinga pradžia ir pabaiga. Autobiografiniai tekstai atspindi, kaip vienas po kito išyra civilizacijų kryžkelėse susiformavę išrinktųjų konsensusai.

Tarp dvidešimtojo amžiaus nevakariečių autobiografų yra likusių tiek tradicijų besilaikančių, tiek vakarėjančių devynioliktojo amžiaus žmonių, bet pagrindinė srovė neša labiau egalitariško civilizacijų susidūrimo link. Vietinės tradicijos savitumas įtvirtinamas tuo, kaip ji paprastai reaguoja į Vakarus, bet retai į kokią nors kitą svetimą civilizaciją.

Kadangi žmonės reaguoja, be savo pačių gimos tradicijos, beveik vien tik į Vakarus, Vakarai nevakariečių savojo „aš“ patyrimuose tarp viso to, kas svetima, išlieka prioritetiniai. Tačiau vis įvairiau reaguojama į jų prioritetą, ir šioje įvairovėje išsivertina tiek kiekvienos civilizacijos, regiono, tautos individualus savitumas, tiek konkretus istorinis-kultūrinis klimatas.

Taip pat ir materialinės sąlygos. Tik dvidešimtojo amžiaus autobiografijose *nesutramdomo alkio* patyrimas - ir šiukšlių krūva kaip pasitenkinimo metafora - tampa išieties tašku, kaip antai marokiečiui rašytojui Mohamedui Choukri:

Vieną dieną, kai alkis tapo pernelyg stiprus, nuėjau į Ain Ketionatą šiukšlių krūvoje pasieškoti kaulų ir sudžiūvusios duonos likučių. Radau ten jau kitą berniuką. Jis buvo basas, jo drabužiai suplyšę. Galva buvo nusėta kirmėlių, rankos ir kojos išraižytos žaizdų.

Šiukšlės miesto viduryje daug geresnės nei čia, pasakė jis. Nazarietiškos šiukšlės geriausios.

O pabaigoje, grįžęs iš prostitutės, dvidešimtmetis autorius ima mokytis rašyti. Jis aplanko bevardį savo ma-

žojo broliuko kapą, - tėvas jį nužudė ištiktas pykčio prie-
puolio, kai sergantis vaikas paprašė duonos, o jos ne-
buvo. „Mano mažasis broliukas niekada neturėjo progos
nusidėti. Jis tik sirgo. [...] O aš, kuo aš tapsiu? Greičiau-
siai velniu.“¹⁶⁷

Dvidešimtajame amžiuje nebūtinai yra daugiau alkio
nei ankstesniais laikais, tačiau alkstantys (arba kadaise
alką) įžengė į sąmoningumo istoriją kaip ją formuojantys
veiksniai. Pirmą kartą alkis tapo visų prasmų, su ku-
riomis išsilavinęs žmogus galėtų tikėtis susidurti savo
gyvenime, pradžia (o jo prisiminimas - pabaiga). Alkis,
prostitucija, rašymas ir mirtis: gyvenimo kelio etapai.

Individas pradeda nuo primityvių *savo* paties kūno
poreikių išsąmoninimo; pamažu jis pereina prie liūdno
kito mirties prisiminimo. Tai viskas, kas bent kiek pras-
minga jo kelionėje per savo gyvenimo etapus. Tačiau jis
gyvena ne vienas ir, žinoma, ne moraliniame devynio-
liktojo amžiaus europiečio pasaulyje, apibrėžtame jo pa-
ties intencijų.

Svetimos jėgos kaip iš pradžių gentinės, o vėliau ir indi-
vidualios savimonės išeities taško patyrimas, transfor-
muotas į mitą, taip pat yra būdingas dvidešimtojo am-
žiaus reiškinys (jei nekreiptume dėmesio į šiek tiek kitoki
Solomono Maimono atvejį):

Centrinės Njanzos luo genties aiškiaregiai apie baltuosius žmones
kalbėjo: „Jei paliesi juos, jų oda pasiliks tavo rankoje, nes jie labai
silpni. Tačiau jie grįš su griausmais ir sudegins gentį.“ [...] Kai šie
žmonės atkeliavo pirmą kartą (kaip pasakojama), senoliai perspėjo,
kad mes niekuomet, niekuomet nekovotume su jais, nes jų ginklai
geresni už mūsų.

Oginga Odinga užbaigia kaip buvęs nepriklausomos
Kenijos valstybės ministras, dabar esantis opozicijoje

įsitvirtinusiam nacionalistiniam elitui, iškilusiam kovoje už laisvę:

Mes iš visų jėgų stengiamės neleisti juodaodžiams kenijiečiams, besivaikantiems asmeninių interesų, tapti kolonijinių laikų valdytojų įpėdiniais. [...] mūsų reikalas yra Kenijos tautos reikalas ir todėl privalo triumfuoti, kad ir kokia ilga ir sunki būtų kova.¹⁶⁸

Nuo pasyvaus svetimos jėgos patyrimo iki aktyvios kovos su savo pačių korupcija: kas galėtų geriau apibūdinti doro žmogaus, dalyvaujančio sėkmingame tautinio išsivadavimo sąjūdyje, gyvenimo istoriją?

Afrikiečiui netektis ir Vakarai galėjo įsibrauti daug giliau į pačius jo gyvenimo prasmės pagrindus nei bet kuriam kitam dvidešimtojo amžiaus autobiografui. Egzistuoja panašus variantas - nors ir besiskiriantis tonu bei pabaiga - kai kuriose kinų autobiografijose, kuriose gyvenimo prasmė prasideda patyrus individualų arba kolektyvinį sumušimą - savųjų arba svetimųjų - ir baigiasi pajuntant išsivadavimą per sutartinį socialinį veiksmą. Hsieh Ping-ying pradeda:

Prieš dieną buvau savo motinos žiauriai sumušta lazda, ir netgi dabar ant visos mano nugaros matėsi aiškios žymės.

Ir užbaigia:

[...] galėjau girdėti darbininkus [...] garsiai dainuojant [...]. Tai jų daina, tai jų dejonė ir jų karo šūkis. Jis pažadins žmoniją.¹⁶⁹

Li Tsung-jenas pradeda:

Aš dar buvau berniukas, kai Ch'ingų dinastijos pabaigoje ištiko nemažai sunkių valstybinių krizių. Kinija buvo kelis kartus nugalėta užsienio karuose ir nustumta beveik iki paprastos kolonijos padėties.

Šiuo kritiniu laikotarpiu Manchu valdovai tapo kaip niekada žiaurūs.

Ir užbaigia:

Daugiau nei prieš du tūkstančius metų mūsų senieji išminčiai skelbė kosmopolitizmo idealą, kurį jie vadino Didžiąja Harmonija. Aš tvirtai tikiu tuo, kad galų gale išsiviešpataus šiuolaikinis šio senoviško kinų idealo gyvavaizdis - pasaulinė demokratinio socializmo sąjunga, kurioje visos tautos bus lygios ir neegzistuos jokių valstybinių sienų.¹⁷⁰

Šis judėjimo modelis - *nuo nešališko žeminančio užpuolimo aprašymo iki ramaus tikėjimo sekuliaru išganymu* - kuriame tiek vyrai, tiek moterys, tiek komunistai kaip Hsieh, tiek nacionalistai kaip Li gali rasti sau vietos - neapibūdina visų dvidešimtojo amžiaus kinų autobiografijų, kaip ir, žinoma, kataliko Johno C.H. Wu ar budisto Chen-hua. Pastarasis užbaigia savo „paskutiniuoju noru“ „pasiekti tobulą ir neprilygstamą nušvitimą“ „studijuojant budizmą“.¹⁷¹ Nuo ketvirtojo šio amžiaus dešimtmečio, o ypač penktajame-aštuntajame, sekuliaraus išganymo modelis daugeliu atvejų galėjo būti pasirinktas ne spontaniškai, bet pasiūlytas, ar net primestas, politinio spaudimo. Paskutinis Kinijos imperatorius Aisin-Gioro Pu Yi aprašo tokį spaudimą savo autobiografijoje *Nuo imperatoriaus iki piliečio*.¹⁷² Bet žinomiausios Indijos arba Indonezijos autobiografijos apskritai neparodo tokio modelio. Prie šio modelio priartėja tik keli afrikiečiai, o dvidešimtojo amžiaus Vakaruose po Antrojo pasaulinio karo jis sunkiai įsivaizduojamas.

Dvidešimtojo amžiaus kinų autobiografijos panašesnės į kolektyvinius produktus nei Vakarų ar net Indijos autobiografijos. Ne tik individualumas mažiau išreikštas, bet nė viena moderni Kinijos autobiografija neišsky-la savo literatūrinį išpūdingumą ar kaip pragmatinis kultūrinis dokumentas aukščiau už kitas. Moderniose

Kinijos autobiografijose reikšmingesnę poziciją nei Vakarų autobiografijose (ar net Indijos, kur tėvas dažnai įgauna grėsmingai milžinišką pavidalą) įgyja motinos. Vienas dvidešimtojo amžiaus kinų autobiografas, Sheng-Chengas, pradeda savo motinos pasakojimu apie jos šeimos kilmę ir užbaigia, aprašęs savo dalyvavimą Kinijos revoliucijoje 1911 metais, motinos didaktinėmis mintimis apie visų žmonių brolybę (ir senovinių eilių citatomis).¹⁷³ Sheng-Chengo autobiografija organizuojama aplink painią jo šeimos santykių ir šiuolaikinės Kinijos istorijos analogiją: senelė reprezentuoja paskutinę imperatorienei ir tironiškąją tradiciją, jis pats ir jo vyresnysis brolis simbolizuoja modernybę ir revoliuciją, kiti svyruoja. Šis glaudus šeimos santykių ir tautinių istorinių permainų susipynimas bei simbolinis lygiavertiškumas - ypač senelės (o ne tėvo) kaip engiančios ritualistinės tradicijos svarbiausios šalininkės simbolizmas - atrodo būdingesni kinų nei kurioms kitoms dvidešimtojo amžiaus autobiografijoms. Kaip Indijoje egzistuoja tam tikra tendencija tapatinti šeimą ir pasaulį, taip Kinijoje egzistuoja tam tikra tendencija tapatinti šeimą ir istoriją. Nė viena tendencija šiose dviejose civilizacinėse tradicijose nėra universali, tačiau nė viena neatrodo tokia stipri autobiografiniuose raštuose kur nors kitur.

Kad ir kokia būtų priežastis - bendra indoeuropietiška kilmė ir dėl to atsiradę lingvistiniai panašumai ar vėlesnis (nuo aštuonioliktojo amžiaus), gilesnis pasinėrimas į istoriją - indų autobiografinės reakcijos į Vakarus paprastai suvokiamos daug intymiau nei kinų. Tačiau indų autobiografams intymiai suprasti Vakarai ribojosi daugiausia Anglija. Gandhi ir Nehru, nors vienas yra religinis, o kitas - sekuliarus veikėjas, savo išeities tašku

pasirenka psichologiškai stebimus santykius istorijos persmelktoje šeimoje. Nehru jau pačiame pirmame sakinyje pradeda nuo objektyvios psichologinės pastabos apie save: „Vienintelis turtingų tėvų sūnus paprastai būna išlepintas, ypač Indijoje.“ Pastaba apie save kartu yra ir pastaba apie Indiją; objektyvumas yra ir kritika, o privilegijos eina išvien su vienatve. „Ir štai tos didelės šeimos vidury aš jaučiausi gana vienišas ir buvau daugiausia paliktas savo paties fantazijoms ir vienumos žaidimams.“¹⁷⁴ Individo egzistencijos prasmių sistema Nehru prasideda nuo kritinės psichologinės be galo vienišo, bet ne socialiai izoliuoto ar istoriškai bešaknio individo savianalizės ir kultūrinės analizės.

Tiek psichologinė analizė, tiek istorija skiria Gandhi ir Nehru nuo devynioliktojo amžiaus indo Dayanando, o dvidešimtojo amžiaus bajoriškos kilmės kinų vyrams autobiografams jie artimi istorinėmis šeimos linijomis, bet ne psichologinėmis analizėmis. Ir Gandhi, ir Nehru vaizduoja save įsivėlusius į *nenutrūkstamą vidinę kovą* (dvidešimtojo amžiaus kinų autobiografai paprastai to nedaro) ir kartu dalyvaujančius masiniame sąjūdyje susidūrus Rytams ir Vakarams. Gandhi gyvenimas įkūnija religinį (būdingesni viduramžių krikščionims nei tradiciniams induistams) pasinėrimo į ydas ir moralinio atgimimo modelį; Nehru - ne. Gandhi ir didžiausio vienišumo akimirką išlaiko dvasinę giminystę su Indijos masėmis. Nehru pabaigoje pateikia turbūt labiausiai jaudinančią žmogaus, ne pasimetusio tarp dviejų civilizacijų, bet stipriai prisirišusio prie abiejų, dvasios analizę:

[...] aš dažnai galvoju, ar apskritai kam nors atstovauju. [...] tapau keistu tiek Rytų, tiek Vakarų mišiniu, visur svetimas, niekur neturįs namų. Turbūt mano mintys ir požiūris į gyvenimą artimesni tam,

kas vadinama vakarietiška, o ne rytietiška, bet Indija tvirtai įsikibusi laikosi manęs, kaip ir visų savo vaikų; o už manęs, kažkur pašamonėje, slepiasi rasiniai prisiminimai apie šimtą, ar kiek jų būtų, brahmanų kartų. Aš negaliu atsikratyti nei to praeities palikimo, nei savo naujų įgijų. Jie yra ir dalis manęs, ir, nors padeda man tiek Rytuose, tiek Vakaruose, kartu sukelia man dvasinio vienišumo jausmą ne tik viešojo veikloje, bet ir pačiame gyvenime.¹⁷⁵

Kas kitas, jei ne aukštesnės kastos indas, „Rytų“ ir „Vakarų“ sandūroje gali patirti savąjį „aš“ vienu metu *ir* kaip visateisį Millio bei Rousseau įpėdinį, *ir* kaip tvirtų rasinių prisiminimų apie šimtą išdidžių aukštos jo paties kultūros kartų šeimininką? Kas gali būti idealiai susipažinęs su plačia Vakarų civilizacijos įvairove ir vis dėlto nepersistengti sutapatinant save su viena jos dalimi? Kažkas panašaus būdinga ir Gandhi, tik Millį ir Rousseau pakeičia Kristus. Nehru (išreiškęs nepritarimą Gandhi) užbaigė „paskutiniais didžiojo Sokrato žodžiais“, o Gandhi pabaigoje kalba žodžiais, kuriuose bent iš dalies girdėti Kristaus balsas: „Kol žmogus savo paties laisva valia nelaikys savęs paskutiniu tarp savo brolių, jis nesulauks išganymo.“¹⁷⁶

Formaliai Gandhi gyvenimo, nors ir daug turiningesnio, rėmai panašūs į Dayanando: nuo šeimos iki Dievo. Ir Nehru gyvenimo rėmai tokie pat: nuo šeimos iki Sokrato (tačiau lygiai taip pat ir iki kovos už tautos nepriklausomybę). Autobiografijose, parašytose po Indijos nepriklausomybės pasiekimo, didingi religiniai ar tautiniai siekiai apskritai nustojo teikti principinę formą atskirų individų savimonei.

Nirado Chaudhuri pradžia yra tradiciškai europietiška: labai tvirta individuali intencija. Šios intencijos nerasime Vakarų Europos autobiografijose, bet dar mažiau ji tradiciškai indiška: susigrumti su visa savo civili-

zacijos istorija. (Iš visų civilizacijų Indija mažiausiai rūpinosi istorija.) Ši tema tvirtai įrėmina Chaudhuri gyvenimą: jis ir pradeda nuo jos, ir sugrįžta prie jos pabaigoje, kaip viduramžių krikščionis prie savo Dievo. Tačiau čia egzistuoja ir judėjimas nereliginės (turbūt romantinės savo įkvėpimu) pastovaus istorinio-civilizacinio rėmo transcendencijos link.

Chaudhuri gyvenimo reikšmingumas, viena vertus, sutampa su jo civilizacijos istorija (kaip ir išsilavinusiam kinui), kita vertus, nepriklauso nuo jos (ir prieštarauja jos raidos kryptiai paties Chaudhuri gyvenime) - formuluotė, retai aptinkama autobiografiniuose raštuose kur nors kitur, išskyrus kelis Rytų europiečius.

[...] mano asmeninis vystymasis jokių būdu nebuvo tipiškas dvidešimtojo amžiaus indui. Jis neabejotinai išskirtinis ir gali būti net unikalus.

Studijų metais aš dariausi svetimas aplinkai ir savo intelektualinį bei moralinį gyvenimą grindžiau nepriklausomais santykiais; kitus dešimt metų mane slėgė prieštaravimas aplinkai; o paskutinėje fazėje tapau jai priešiškas. [...] Procesas buvo paprasčiausiai toks: kai aš buvau nešamas mūsų istorijos impulso, dauguma mano tėvynainių buvo tempiami atgal jos inercijos.¹⁷⁷

Asmeninės nepriklausomybės nuo savos civilizacijos istorijos (ir nuo aplinkos determinizmo, kuriuo prasideda tikrasis jo gyvenimo įvykių aprašymas) atradimas atneša sekuliariam kritikui „išsivadavimą nuo košmaro“ ir *susitaikymą su visata*:

Ilgus metus aš galvojau, kad geriausia, ką ta mąstanti nendrė, žmogus, galėtų padaryti, - tai ir toliau atkakliai priešintis visatai. Aš priėmiau intelektualinio prometėjizmo tikėjimą [...]. Bet per pastaruosius penkerius ar šešerius metus [...] supratau, kad aš ir visata esame neatskiriami, kadangi aš esu tik visatos dalelė ir liksiu ja kiekvienoje savo egzistencijos - tiek intelektualinės, moralinės bei dvasinės, tiek fizinės - apraiškoje. [...] Aš supratau, jog sėdėti prie

Babilono upių nebūtinai reiškia raudoti iš hebrajiško sielvarto. Šiandien, nešamas didžiojo tikėjimo, vilties ir džiaugsmo srauto, kuri supa begalinis nuosmukis, aš jaučiu, kad už tą laimės gyventi akimirką sutikčiau nebūti niekuo po mirties amžinai.¹⁷⁸

Beveik tuo pat metu kaip Chaudhuri savo autobiografiją rašė neliečiamųjų kastos atstovas Hazari. Jos pradžioje nėra jokios jo civilizacijos istorijos - ir net šeimos istorijos - tik kaimas, rajonas, motina, tėvas, aštuonių brolių ir seserų mirtis vaikystėje (kurių visų „neteko“ ne abu tėvai, bet tiktai motina) ir amžinas karmos principas:

Tų vaikų mirtis buvo priežastis, kodėl mano tėvas pasiėmė antrą žmoną gyventi po vienu stogu. [...] už jo veiksmo slypi karmos idėja [...], nes kiekvienas induistas privalo palikti pasauliui vyriškos lyties palikuonį. [...] mano tėvo antroji santuoka [...] turėjo padėti įvykdyti pareigą savo tėvams ir savo bendruomenei [...].

Motina „netenka“, tėvas „pasiima“. O individo gyvenimo reikšmingumas prasideda amžiniais sociokosminio ciklo, nustatyto pagal kaimo gyvenimo būdą ir religinę tradiciją, pasikartojimais.

Pabaigoje, vis dar būdamas jaunas, jis pasiekia tam tikrą išsilaisvinimą atsiversdamas į islamą (nors „aš niekada negalėjau būti nuoširdus ir ortodoksiškas islamo sekėjas, ir šis žinojimas tik dar labiau padėjo suvokti kaltę, nuo kurios, rodėsi, nebuvo jokio išsigelbėjimo“); jį sužavi ir sujaudina šokančių Laknou merginų grožis („Šokančių merginų namuose gimė nauji poetai ir filosofai, o turtinga Laknou jaunuomenė tyrinėjo nuosmukio gelmes ir mokėsi dėvėti civilizacijos kaukę“); ir vieno anglo remiamas jis išvyksta į Europą (iš anksto susirūpinęs dėl Europos moterų „palaidos moralės“, „nes jų nesaisto jokie šeimyniniai saitai ar šeimos gyvenimo normos“).

Aš jau jaučiau, kad esu naujo pasaulio, supamo galingo vandenyno, kuris nepripažįsta jokio tikėjimo ar kastos, dalis, ir idėmiai žvelgdamas į platų horizontą meldžiausi, kad vieną dieną galėčiau surasti tą sielos ramybę, kurios niekuomet nepažinau, bet visuomet siekiau.¹⁷⁹

Parijas juda *nuo kosminio ciklo į trokštamą išsilaisvinimą* - gana skirtingas modelis, palyginti su tuo, kurį randame dvidešimtojo amžiaus kinų darbininkų autobiografijose. Tai visiškai skiriasi ir nuo devynioliktojo amžiaus indo musulmono Lutfullah pasitikėjimo savimi bei kultūrinio pastovumo.

Išskirtinis atvejis tarp indų autobiografų - giminės moteris Sita Rathnamal, naudojanti simbolinę konstrukciją, kuri galėtų būti bendra visiems gimininių visuomenių nariams, jei tik jie savarankiškai rašytų autobiografinius tekstus. Ji pradeda taip pasinėrusi į gamtą, tarsi būtų negirdima tarp daug galingesnių jos garsų (panašiai Georgas Simmelis įrodinėjo, jog mes tampame negirdimi sau patiems ir vieni kitiems metropolijoje).

Pietvakarių musonas pripildė kalnų upelius ir pavertė juos į srautus, kai aš gimiau. [...] Lietus su tokiu triukšmu beldė į nendrinę trobelės stogą, kad mano pirmasis klyksmas šiame pasaulyje nebuvo per jį girdimas. Lygiai kaip miške, kur vyrus ir moteris, ir jų vaikus, kaip ir kitus gyvūnus, užgožia medžiai ir kalnai. [...] Mano tėvų ir mūsų giminės gyvenimas priklausė nuo gamtos dievų [...].

Ji užbaigia savo autobiografinį pasakojimą grįžimu namo į kaimelį pietų Indijoje iš didelio miesto, Madraso:

[...] turbūt mes iš tiesų apkeliaujame visą ciklą: paprastą gyvenimo ratą [...]. Kiek daug kartų, galvojau aš, ėjo šituo pačiu keliu? Giminės atmintis yra pasiklydusi senovėje.[...] Tačiau jų dvasia išliko, ir aš vėl jaučiau vienumą su jais ir su savo tėvu.¹⁸⁰

Tai, kas galima netgi dvidešimtojo amžiaus indui (nors ir ne visiems indams) - „paprastas gyvenimo ratas“ -

niekada nebuvo galima Vakarų autobiografui. Vakarietis gimsta, kad būtų ištremtas iš savo gimtų namų. Jo kilmės bendrumas nustoja egzistavęs jam bręstant. Jei jam trūksta jo gimtų namų, jis turi juos rekonstruoti; jam reikia iš naujo atrasti savo kilmės bendrumą. Tik vakarietis būtų galėjęs pasakyti: „Reikia daug gabumų, kad neleistum žmogui visuomenėje būti visiškai dirbtiniam.“

Užtenka indų giminės moters autobiografiją palyginti su švedų aktorės Vivecos Lindfors, kad pajustum esminių skirtumus pritaikant ciklines savimonės formas skirtingomis dvidešimtojo amžiaus aplinkybėmis. Lindfors pradeda nuo vaizdinio, kuriame jos vaidmuo teatro spektaklyje sutampa su savojo „aš“ jausena iširus jos ketvirtajai santuokai: „„Tai apie moterį, nusiimančią kaukę.“ [...] Kaukė nuplėšta nuo apsimetėlio. [...] Savo gyvenime aš pagaliau suvokiu ‚kaukės nusiėmimą‘ kaip kasdienę rutiną, tiek pat svarbią kaip valytis dantis.“

Ji buvo „susikūrusi“ save, ne savąjį „aš“, bet du „tobulus savo atvaizdus“: vieną - žmonos-motinos-draugės, kitą - aktorės-mylimosios-šeimos maitintojos. Tos kaukės pasirodė ne tik prieštaringos savo poreikiais, bet ir svetimos jos tikram savajam „aš“, ir dabar ji moka už tai: jos „paliko mane, realią moterį, apleistą, sugniuždytą, draskomą prieštaravimų ir nesugebančią nei atsiverti intymumui, nei jį išsaugoti“. Tačiau tik sumokėjusi šią kainą ji atranda tikrąjį savąjį „aš“.

Pradžią nėra praeityje, bet dabarties akimirkoje ir sutampa su tikrojo savojo „aš“ suvokimu. Lindfors ir pradeda, ir užbaigia savo dvasinę būseną po jos ketvirtųjų skyrybų. Ten, kur dominuojančioje Vakarų tradicijoje kadaise buvo objektyviai nulemtas judėjimas nuo Dievo prie Dievo, dabar yra subjektyviai cikliškas egzistencijos

nuo savo minčių iki savo minčių prasmės įrėminimas. Tačiau švedų aktorei šis rėmas apima ne tik vieną pačią naujausių jos gyvenimo įvykių, bet ir vieną seniausių prisiminimų. Tai prisiminimas apie ištvermingą „vaikystės šalies [...], toli nuo ten, kur gyvenu šiandien, gėlę“; „Pamotė žibutė, atrodo, gyvuoja nepaisydama vėjo ir saulės kaitros, ir deginančios jūros druskos. Ji netgi plinta po visą pasaulį. Atrodo, amžiams.“¹⁸¹

Dabarties netekčių ciklai atsveriami tvirtų ir trapių vaikystės prisiminimų, iš kurių kyla viltis. Bet vaikystės viltis veda ne atgal į namus, o į asmeninėmis kaukėmis nusivylusio savojo „aš“ išsklidimą po visą pasaulį. Žmogaus gyvenimo cikliškumas yra paties žmogaus cikliškumas, gyvenimo ekspansyvumas yra paties žmogaus ekspansyvumas. Vis dėlto Šiaurės europietė bent iš dalies apibrėžia save prisiminimais apie gamtą (nors tai ir „pamotė“ gamta) ir pačioje pabaigoje, kad ir skelbdamasi universali, sugrįžta prie tų prisiminimų, o to nedaro kiti europiečiai - ir ypač amerikiečiai.

Ar būtų galėjęs kinas arba indas dvidešimtajame amžiuje - ar europietis bet kada - sukurti autobiografiją, kurioje veiksmo kupino gyvenimo įvykius nuo kūniškos meilės iki mirties laukimo įrėmintų *absolutus pasitenkinimas savimi, tačiau pasitenkinimas visiškai susiliejanč su juo besigėrinčia tauta*, kaip tai padarė žymiausias Indonezijos autobiografas, besiskiriantis nuo klasikinio euro-amerikietiško savimylės - kokio nors Rousseau ar Casanovas - tiek savivokos, tiek pasinėrimo į bendruomenę saugumu, tikru heroizmu, absoliučiai netrikdomu plepumu bei nekaltu pompastiškumu, kuris pradėjo: „Paprasčiausias būdas apibūdinti Sukarno - tai pasakyti, jog jis yra didis meilužis. Jis myli savo šalį, myli savo tautą,

myli moteris, myli meną, o labiausiai iš visų myli save", ir užbaigė:

Aš nenoriu, kad mano antkapyje būtų surašyti visi mano titulai, kaip antai: „Čia ilsisi Jo Aukščiausioji Ekscelencija, garbės daktaras inžinierius Hadji Raden Sukamo, pirmasis Indonezijos Respublikos prezidentas, vyriausiasis karinių pajėgų vadas, didysis revoliucijos lyderis, ministras pirmininkas, MPRS įgaliotinis, Aukščiausiosios patariamosios tarybos pirmininkas, Peperti vyriausiasis karinis administratorius, vyriausiasis Nacionalinio fronto vadas, Valstybės policijos viršininkas" ir t.t. [...] Kai aš mirsiu, palaidokite Bapaką pagal islamo tradiciją ir ant paprasto nedidelio akmens užrašykite tiesiog: čia ilsisi Bung Karno, indoneziečių tautos šauklys.¹⁸²

Viena naujausių nevakarietišku autobiografijų, atrodo, kelia klausimą apie didėjančią nevakariečių reakciją į Vakarus diferenciaciją. Rato Khyongla Nawang Losangas, garsiojo Tibeto lamos dvidešimtojo amžiaus reinkarnacija, ištrūkęs iš Kinijos komunistų kontrolės, savo autobiografiją Amerikoje užbaigia:

1968-ųjų viduryje aš grįžau į Niujorką. [...] Su draugų pagalba radau butą ir pradėjau dirbti B. Altman & Co sandėlio raštvedžiu, ir tai man visiškai patiko. Pirmą kartą galėjau eiti į darbą, daryti tai, ką man liepia, ir sugrįžti dienai baigiantis namo be jokių papildomų įsipareigojimų. [...] Man regis, egzistuoja ypatingas abipusis supratimas ir panašumas tarp amerikiečių ir tibetiečių. Ir vieni, ir kiti yra atviri, draugiški, linksmi, trokštą mokytis ir išbandyti naujoves. [...] Dabar, toli nuo gimtinės, aš stengiuosi tęsti mokymą, kuriuo gyvenau nuo pat vaikystės. Aš manau, kad mano vakarietiškame pasaulyje jam yra vietos, ir galbūt pamažu tai pasitvirtins.¹⁸³

Tai, į ką dauguma vakariečių žiūri kaip į kasdienio darbo našta, Tibeto lamai gali pasirodyti išsivadavimu iš daug labiau struktūruotų įsipareigojimų. Jis tikriausiai neteisingai supranta amerikiečius, manydamas juos esant panašius į tibetiečius. Pagaliau jis identifikuojasi

su „mano vakarietišku pasauliu“, tačiau šių savųjų Vakarų viduje stengiasi gyventi pagal savo tibetietiškos religijos mokymą. Budistui pasaulių pasikeitimas iš vieno į kitą nerūpi. Svarbiausia yra jo mokymas, kuris nepriklauso nuo jokio pasaulio. Stengiantis parodyti panašumus tarp tibetiečių ir amerikiečių Losangui pavyksta pademonstruoti išlikusią specifinę budisto reakciją į Vakarų.

Tibetiečio pabaigos išskirtinumas tampa akivaizdus palyginus jį su filipiniečio rašytojo Carloso Bulosano, kuris trimis dešimtmečiais anksčiau taip pat atvyko į Jungtines Valstijas ir čia apsigyveno. Bulosanas užbaigia galvodamas apie savo *brolius* konkrečiai, jausliškai:

Aš norėjau suukti atsiveikinimo žodžius filipiniečiams žirnių rinkėjams laukuose, kurie nustojo dirbė, kai tik pasirodė autobusas. [...] Vienas jų, panašus į mano brolių Amado, nusiėmė skrybėlę. Vėjas žaidė jo plaukuose. Ore tvyrojo saldus aromatas.

Panašiai jis identifikuojasi su gerąja Amerikos žeme, remdamasis savo paties patirtimi, o ne ideologinėmis abstrakcijomis, kaip darė tibetietis:

[...] Amerikos žemė buvo tarsi milžiniška širdis, šiltai atsiverianti, kad priimtų mane. Aš jčiau, kaip ji driekėsi per mano būtį, sušildydama mane savo spindinčia realybe. [...] mano tikėjimas Amerika buvo kažkas, kas išaugo iš mano draugų, mano brolių Amerikoje ir mano šeimos Filipinuose aukų bei vienišumo - kažkas, kas išaugo iš mūsų troškimo pažinti Ameriką ir tapti jos didžios Iradicijos dalimi, ir prisidėti kuo nors prie jos galutinio suklestėjimo.¹⁸⁴

Jis užbaigia kaip žmogus, kuris tremtyje atkūrė pirmapradę brolybę ir atgavo žemę.

Kad ir koks Bulosanas būtų politiškai radikalus, ryšys su broliais motiniškos žemės iščiose jaudintų daugelį

valstietiškos kilmės Europos katalikų kaip visos išmin- ties - vienintelės ir nesikeičiančios egzistencijos sąlygos - pabaiga. (Ne todėl, kad jie yra katalikai, bet todėl, kad katalikybė naikino valstietišką kultūrą mažiau nei bet kuri kita Vakarų religija.) To nėra protestantų autobio- grafijų pabaigose. Rusiškoje brolybės koncepcijoje pri- sirišimas prie gamtos linkęs pranykti. O jei žydų auto- biografas užbaigia broliais, jie yra mirę ir juos telieka tik prisiminti. „Kas *atskirs* aplinką nuo kančios?" (mano kursyvas)

Valstiečiui reikia visiškai priešingo. Tačiau ten, kur aktyviai pasireiškia postklasikinė, sekuliari vakarietiška *analizavimo, net jei įrodoma tiesa mus pražudytą, ir visu greičiu pirmyn* dvasia, netgi valstiečių palikuonys turi pažinti broliškumą ir žemę iš poezijos ir etnografijos knygų; arba iš negyvo jų pačių išgyventų klaidų švy- tėjimo.

XV

Nepanašu, kad devynioliktojo amžiaus tendencija vie- no vakarietiško (ar bet kokio kito) savimonės būdo - kuris net tada nebuvo absoliutus - hegemonijos link ga- lėtų netolimoje ateityje vėl išitvirtinti nevakarietiškose pasaulio dalyse (arba Vakaruose). Branduolinės katast- rofos išvakarėse, o ji bet koku atveju užbaigtų mūsų pasakojimą, nė vienas buvimo žmogumi modelis neat- rodo galįs įgyti didžiausią pranašumą pasaulyje, lygin- tiname su tuo, kurį devynioliktajame amžiuje prieš akis turėjo Vakarų liberalizmas.

Net jei industrializacija taptų pasaulinė, kol kas tėra mažai pagrindo manyti, kad ji suvienodintų individualią

savimonę neutralizuodama įtaką (akivaizdžiai stipresnę subjektyviai savivokai), daromą vietinių civilizacinių tradicijų, kurių pačias populiariausias modernizacijos jėgų poveikis, atrodytų, tik atgaivina, o ne sunaikina. („Mažesnių“ tradicijų ateitis gali būti problemiškesnė.)

Universalizavimo ir partikuliarizavimo tendencijos savimonėje greičiausiai ir toliau bandys įsitvirtinti arba vienu metu, arba periodiniais ciklais iš pradžių laikinai ir iš dalies dominuojant vienai, o po to lygiai taip pat kitai. Politinis bejėgiškumas nebūtinai sutrukdo - o itin sąmoningiems žmonėms, nestokojantiems aistros, gali netgi padėti - nuolat lavinti sugebėjimą atskleisti savo paties vidinį ypatingumą, ugdyti tironijai atsparų savąjį „aš“ ir jį išreikšti nuorodų kalnuose paslėptais reikšmių niuansais.

Individo būties gelmių ir niuansų patyrimo - ir drąsos ginti savo gelmes ir niuansus - paslaptis greičiausiai nebus iki galo atskleista tol, kol žmonės rašys apie save gimtąją kalba.

Tik dirbtinė kalba, ir tik jei ji užvaldys visą mūsų vaizduotę, galės sunaikinti mus kaip individus ir kaip žmonijos daleles, savo gyvenimais bei jų išraiškomis liudijančias solidarumą viena kitai.

XVI

Turėtume atskleisti įvairių žmonijos srovių savimonės trajektorijas, kad įkurdintume savuosius „aš“ ten, kur jiems priklauso, identifikuotume mūsų sudedamųjų dalių pradžias ir pabaigas, *mūsų nuosavas* (ir ateities kartu) ribų ir susidūrimų istorijas.

Savojo „aš“ archeologija turbūt dar neišmanoma nė viename nevakarietiškame regione ir lieka neužrašyta daugumoje Vakarų civilizacijos šalių. Šią neatidėliotiną užduotį reikės užbaigti mums. Aš siūlau sukurti bendradarbiaujančių mokslininkų tinklą, kad būtų rekonstruotos istorinės konkrečių tautų, lingvistinių grupių ir socialinių klasių bei kultūrinių pasaulio regionų saviemonės trajektorijos, kaip parengiamąją priemonę fundamentalioms lyginamosioms studijoms tarpcivilizacinėje perspektyvoje.

Šis poreikis neišnyko visuomenėje, kurioje vienas jauniausių autobiografų pradeda savo gyvenimo istoriją nuo koledžo diplomų įteikimo:

Birželis, 1969: [...] Išvakarėse kažkas baltais dažais užrašė „Pradėti ką?“ -

o po to įsivaizduoja savo paties kalbą gavus diplomą:

[...] ir štai sulauki juokingo dvidešimt vienerių metų amžiaus, neturėdamas, tiesą sakant, jokių sugebėjimų, nebent kaip geras pašnekovas [...]. Būti geru pašnekovu - štai ką iš tikrųjų reiškia humanitarinis išsilavinimas.

Markas Vonnegutas visą savo jaunystę pragyveno chaotiškai, rūpindamasis vien šia diena, ir tik pabaigoje, išgijęs nuo šizofrenijos ir rašydamas draugui, kamuojamam tokios pat būsenos, jis suranda ryžtingus žodžius:

Svarbiausia atsiminti, jog ir kiti tai išgyveno ir išliko geros formos.¹⁸⁵

Ar žinojo jis tai, ar ne, bet Vonneguto pabaiga sutampa su Abelard'o pradžia:

[...] todėl aš siūlausi papildyti tau asmeniškai išsakytus paguodos žodžius mano paties nelaimių istorija, tikėdamasis taip suteikti tau paramą, kai manęs nėra šalia.¹⁸⁶

Ar būtu per drąsu teigti, kad savimonės simbolinių rėmų, kurie sudaro esminę žmogiškos kultūros istorijos dalį, užmiršimas prisidėjo prie jaunojo amerikiečio autobiografo psichinio išsekimo? Ar spontaniškas Abelard'o išėities taško atskleidimas sekuliarizuotu pavidalu suteikia jam savąjį „aš" - galbūt netgi savojo „aš" istoriją ir socialumo žemėlapi - kuriuo galima būtų pasikliauti?

II. CIVILIZACIJŲ ANALIZĖ

Struktūra ir energija: civilizacijų analizės perspektyvos link

I

1977 metais konferencijoje humanitarinio švietimo klausimais S. Marshallas Cohenas akcentavo naujos humanitarinių mokslų teorijos poreikį. Pasak jo, modernieji mokslininkai laiką „atskiras disciplinas, tokias kaip politika ir teisė, ar netgi paskirus meno kūrinius tarpusavyje nesusijusiomis sritimis“.

„Modernybei' būdinga atriboti įvairias sferas [...], atrasti jų charakteringus bruožus ir ties jais sutelkti teoriją Ir studijas“, - sakė jis.¹ Baigdamas jis kvietė atnaujinti prarastus saitų sukuriant „postmodernią“ humanitarinių mokslų teoriją.

Ar civilizacijų analizė gali padėti pagrindus tokiai vi-
lus patenkinančiai ne tik humanitarinių, bet ir socialinių mokslų teorijai?

Lyginamosioms civilizacijų studijoms tenka susidurti su savomis abejonėmis. Darbinėje sesijoje Čikagos

universitete, skirtoje civilizacijų lyginimo mokymui, buvo pastebėta: „Lyginamųjų civilizacijų studijose pats lyginimo teorijos ir tinkamų taisyklių ieškojimas yra disciplina savaime. [...Tačiau] Sesijos metu niekas nepasiūlė jokios išsamios teorijos, kaip ir kokiam tikslui kultūras galima lyginti f...].“²

Kartu su Miltonu Singeriu galėtume paabejoti, „ar lyginamosios civilizacijos yra savarankiška disciplina“. Anot jo, tai greičiau „sistema, padedanti tarpkultūriškai nagrinėti tam tikrą temą. [...] Jos paskirtis - leisti lyginti kultūras neskubant su pareiškimais apie globalinius atitikmenis.“³

Jeigu lyginamųjų civilizacijų studijos nėra savarankiška disciplina, ar vis dėlto esama problemų, kurios joms būtų svarbesnės nei kitokio pobūdžio tarpkultūrinėms studijoms, ir ar jos turi tinkamą metodologiją šioms problemoms svarstyti? O gal bet kokia studija, kurioje naudojamosi dviejų ar daugiau civilizacijų duomenimis, yra *civilizacijų* studija?

II

Spenglerio, VVeberio, Toynbee, Sorokino, Kroeberio iškelti klausimai nėra vieninteliai, kuriuos šiandien sau užduoda civilizacijų analitikai. Norėjęsi galvoti, kad lyginamųjų civilizacijų studijas geriau apibūdinti remiantis ne pačiais klausimais, o veikiau analizės apimtimi. Atsigręžimas į „civilizaciją“, regis, implikuoja du intelektualinius išsipareigojimus: pirma, ieškoti didžiausio suvokiamo sociokultūrinės organizacijos pavyzdžio - o būtent jis ir yra civilizacija - nepasitenkinant tol, kol

nagrinėjama problema nėra lokalizuojama šio pavyzdžio ribose. Antra, imdamasis civilizacijų, o ne visuomenių ar kultūrų, mokslininkas tarsi pasižada kreipti dėmesį tiek į simbolines sistemas, tiek į socialines struktūras, kurios ir sudaro tą didžiausią sociokultūrinės organizacijos vienetą - civilizaciją.

Galėtume netgi tvirtinti, kad išvalgiausias civilizacinis požiūris yra nukreiptas į sritį, kuri grindžia *ties* simbolines sistemas, *ties* ir socialines struktūras. Tradiciniai humanitariniai mokslai vis dar daugiausia tebėra pasinėrę į paskirų kultūros darbų ir jų autorių studijas neabejodami, kad žmogiškasis mąstymas iki galo pasireiškia jų tyrinėjamoje tradicijoje. Socialiniai mokslai nagrinėja kolektyvinę socialinės veiklos bei procesų organizaciją, paprastai jos analizėje naudodamiesi vakarietiškomis kategorijomis. Ribinės disciplinos, kaip sociokultūrinė istorija ar kultūros sociologija, atkuria sąsajas tarp socialinių struktūrų ir simbolinių sistemų.

Tad ar ne kažką kita - tai, ką suponuoja tiek simbolinės sistemos, tiek socialinės organizacijos, virtinę kintančių pamatinių egzistencijos formų sampratų - turėtume tyrinėti su didesne analitine atida, nei jos galima aptikti *kai kuriuose* iš nedaugelio pionieriškų šio pobūdžio darbų?

III

Ieškant socialinės organizacijos ir simbolinių sistemų pamato gali praversti civilizacinių konstrukcijų sąvoka. Civilizacines konstrukcijas galėtume apibūdinti kaip istorinei civilizacijai esmingas simbolines konfigūracijas,

kurios savame socialiniame kontekste būtų laikomos aktyviomis jėgomis. Civilizacinės konstrukcijos yra „bendrieji tekstai“, kurių dalinės išraiškos yra konkretūs kultūrinės tradicijos - tos, kurią tyrinėja humanitariniai mokslai - tekstai. Paskiri kultūros kūriniai atitinka bendruosius tekstus pagal žanro ar simbolinės technologijos reikalavimus ir, ypač moderniaisiais laikais, kartu yra individualizuoti bendrojo teksto patikslinimai ar išpuoliai prieš jį. Kai į paskirą tekstą žiūrima kaip į visiškai savarankišką kūrinių, jis atsiskleidžia kaip tam tikras bendrųjų tekstų - leidžiančių tokią galimybę - iškraipymas.

Tačiau socialinės veiklos bei visuomeninės organizacijos modeliai - juos studijuoja socialinių mokslų atstovai - taip pat yra dalinės civilizacinių konstrukcijų išraiškos ar jų iškraipymai. Vis dėlto jie yra dalinės bendrųjų tekstų išraiškos tiek, kiek yra jų situacinis pritaikymas, civilizacinių konstrukcijų (ar jų fragmentų, o kartais tik blyškių jų prisiminimų) priderinimas prie praktinių reikmių. Visuomenė tėra nepilna simbolinė konstrukcija, bet kartu ir daugiau nei ji. Būtų įmanoma ir naudinga padaryti bent laikiną prielaidą, kad tiek civilizacijos kultūros kūriniai, tiek jos socialinės organizacijos formos iš dalies išreiškia *tas pačias* pamatines simbolines konstrukcijas, kad ir kokios skirtingos šios išraiškos būtų.

Civilizacijų analizė yra metodas, padedantis atverti, ar sužadinti, bendruosius tam tikrų civilizacijų tekstus. Tokių tekstų pasiūlytus „maršrutus“ galima suvokti kaip „gelminius-simbolinius“ istorinių procesų lygmenis. Lyginamaisiais civilizacinių konstrukcijų tyrimais siekiama nustatyti pagrindinių alternatyvų konfigūracijų ir maršrutų tapatybę. Tokios alternatyvos istorijoje pa-

sitaiko ne tik kuriantis civilizacijoms, bet ir atsirandant jų pamatiniams elementams, kuriuos jos privalo turėti, kad būtų civilizacijos.

Civilizacijų analitiką visų labiausiai domina mitologinės bet kokio mąstymo paradigmos, draminės bet kokio veiksmo konstrukcijos ir noras surasti atitikmenų, atsiskleidžiančių bet kokioje percepcijoje.

IV

Dabar norėčiau iškelti teorinį klausimą, kuris vienaip ar kitaip iškyla analizuojant bet kokią civilizacinę reiškinį - tai santykio tarp struktūros ir energijos, kurias laikysime alternatyviomis koherentiškumo formomis, problema. *Koherentiškumo formą* galėtume laikyti būdu, kuris numanomai ar visai aiškiai susieja esybes ar sąvybes, suvokiamas kaip simbolinės konfigūracijos dalis.

Bet kokio masto civilizacinės konstrukcijos paprastai apima ar implikuoja dvi kontrastingas ar glaudžiai susijusias koherentiškumo formas: „struktūrinę“ ar „architektoninę“ ir „fluidiškąją“ ar „energetinę“⁴, „formą“ ir „jėgą“ (arba „kodą“ ir „stimulą“) - induizmo tradicijos *purusa* ir *prakrti*, neokonfucianistinius *li* ir *ch'ī*, pitagoriečių „ribą“ ir „beribį kvėpavimą“, krikščioniškuosius „įstatymą“ ir „meilę“, „organizaciją“ ir „dvasią“ ta prasme, kokia šias sąvokas vartojo Maxas VVeberis savo studijoje apie moderniojo racionaliojo kapitalizmo institucionalizavimą.⁵ Pagaliau tai perskyra tarp to, kas nejuda, ir to, kas juda, pačioje civilizacinėje konstrukcijoje.

Struktūros gali egzistuoti ir erdvėje, ir laike. Jų nebuvimas bet kuriuo atveju yra „netvarka“ (erdvinė ar

laikinė). Kita vertus, energija, regis, esti nuolat, tačiau jos būsenos nenuspėjamai kinta (nebent jas kontroliuoja „struktūra“) iš „įjungta“ virsdamos „išjungta“, iš „aktyvių“ - „latentinėmis“. Struktūrinis ir energetinis pradas nebūtinai laikomi vienodai stipriais. Rimtas jų neatitikimas gali pasireikšti kaip „vienmatiškumo“ ar civilizacijos simbolinės organizacijos „deformacijos“ pojūtis, kaip nepakankamas našumas ar gyvybingumo stoka.

Tuoju pat iškyla keletas klausimų. (1) Jei civilizacijoms reiškiniams paprastai būdinga struktūrinė-energetinė sankloda, ar galima iki galo suvokti bet kuri civilizacinį reiškinį, o ypač civilizacinę konfigūraciją, kaip visumą, telkiant dėmesį ties „struktūromis“ ar netgi „sąmonės struktūromis“? Ar struktūralizmas jau savo vidine prigimtimi nėra vienpusis, neatitinkas „energetinio“ bet kokio civilizacinio komplekso aspekto, jo misticismo, emocijos, jausenos?

(2) Nors ir abejotume, ar struktūros tikrai būdingos stebiniui, ar jas jam primeta pats stebėtojas, vis dėlto galime daryti prielaidą, jog *tai, ką mes vadiname „struktūromis“, yra įmanoma išsamiai ir teisingai apibūdinti*. Kita vertus, studijuodami tai, ką suvokiame egzistuojant „energetinėje“ koherentiškumo plotmėje, argi neturėtume tarti, kad *„energijos“ netgi iš principo neįmanoma išsamiai ir teisingai apibūdinti*? Energiją, jei tik ji nėra painiojama su struktūra, tegalima „interpretuoti“ - visada skirtingai, niekuomet tiksliai - priešingai nei struktūras.

(3) Ar tam, kad pajėgtume galynėtis su struktūrinių ir energetinių civilizacinių reiškinų aspektais, mums vis dėlto reikia skirtingų kalbų? Distinkcija tarp struktūriškumo ir energetiškumo, atrodo, iškyla tiek patyrimo metu, tiek ir jį aptariant. Struktūrinę patyrimo formą

galima suvokti kaip puritonišką apsiribojimą esybių tvarka, veikiančia visiškai suprantamai; apie energetinę patyrimo formą galima galvoti kaip apie „palaidą“ panirimą į judėjimą jėgų ar savybių, kurių prasmė niekada nebus iki galo aiški ar išsemta.

Galėtume tikėtis, kad kiekvieną patyrimo formą atitinka jai derantis kalbėjimo būdas. Darydami tokią prielaidą mes postuluojuame distinkciją tarp „egzoterinio“ kalbėjimo būdo, susijusio su struktūriniu patyrimo forma ir susidedančio iš konceptualiai formuluojamos diskursyvinės kalbos, kuria tiksliai išdėstomos tiesos, laikomos pademonstruojamomis, ir „ezoterinio“ kalbėjimo būdo, susijusio su energetine patyrimo forma ir sudaryto iš sužadinančių ar šokiruojančių vaizdinių, kuriems padedant netobulai įtaigaujamos intuicijos.⁶

Kalbėjimo būdas ne visuomet atitinka patyrimo formą. Neatitikimas gali būti naudingas, pavyzdžiui, tada, kai egzoterinė kalba sukuria savikritišką rezervą, nukreiptą į ja nusakomas energetines patirtis, savotišką jų „patikrinimo“ priemonę, grįstą šių patirčių atžvilgiu išorinėmis vertinimo normomis; arba kai ezoterinė kalba sušvelnina struktūrinio patyrimo griežtumą insinuodama į jį naujų galimybių. Tačiau kalbos ir patyrimo neatitikimai gali sukelti ir rimtų deformacijų - tarkim, tuo atveju, kai nesutariama dėl patyrimo fiksavimo tikslumo. Ko gero, bet kuri kalba, nusakanti žmogiškąjį patyrimą, būdama pernelyg ezoterinė ar egzoterinė, negali išvengti ilgainiui neperžengusi leistinų patyrimo deformavimo ribų.

Teorinė ezoterinės ir egzoterinės kalbos suderinimo galimybė yra numanoma, kai metafora suprantama kaip nuoroda į „tam tikro rinkinio abstrakčių ryšių, slypinčių

kokiame nors iškart suvokiamame vaizdinyje, egzistavimą".⁷ Būtent civilizacijų analizėje - o ne lyginamuosiuose „šio bei to" tyrimuose - tokia dermė būtų pagaidautina.

V

Imdamiesi nagrinėti lyginamųjų civilizacijų perspektyvoje aptinkamą struktūrinės-energetinės diferenciacijos problemą, visų pirma pastebėsime kai kuriuos ryškus struktūros ir energijos *santykio* sampratų skirtumus. Galimi įvairūs tokių santykių tipai: harmoningas struktūriškumo ir energetiškumo sambūvis (kaip konfucianistinėje Kinijoje), jų išsidėstymas laikino, kintančio dominavimo seka (tai primintų induistų mitologiją), griežtai hierarchinė tarpusavio kontrolė (būdinga Europai viduramžiais ar ankstyvosios modernybės laikais), žūtbutinė jų kova (atsispindinti marksistinėje revoliucijos teorijoje), požiūris, kad energija yra taip despotiškai įkalinta nekinatamoje ir nejudamoje struktūroje, jog galys patenkinti tik visiškas išsigelbėjimas iš struktūros (gnosticizmas), arba įsitikinimas, esą struktūriškumas yra nereali mažiau nerealaus energetiškumo forma (kaip budizme).

Daugelį būdingų santykio tarp struktūros ir energijos bruožų galėtume atskleisti tyrinėdami simbolines kategorijas, su kuriomis skirtingos tradicijos sieja struktūrinę-energetinę diferenciaciją. VVolfgangas Baueris parodė, kad, visai kitaip nei Vakaruose, Kinijoje struktūrinę sąvoka li yra siejama su „vidumi", o energetinė sąvoka *ch'i* - su „išore".⁸ Užuoat buvusi struktūros nelaisvėje - tokia prielaida yra bent jau artima Vakarų romantizmo tradicijai - Kinijoje energija pati supa struktūrą.

Be to, kaip toliau tvirtina Baueris, kategorijos „spontaniškumas, gyvenimas“ kartu su struktūriškuoju li priklauso „vidujybei“, o „tvarka, įstatymas“ kartu su energetiniu *ch'i* klasifikuojami kaip „išorybė“. Ar šie kategoriniai tarpusavio ryšiai yra pakankamas pamatas išvadai, jog konfucianistinėje tradicijoje „struktūra“ yra natūrali - tai, ko spontaniškai prisilaikoma (ir toks prisilaikymas esąs spontaniškumo esmė), ir priešingai - kad „energija“ yra *mažiau natūrali* ir priverstinė (lygiai kaip prievartos pobūdį turi ne tik dirbtinis įstatymas, bet ir žmogiškos aistros antplūdžiai, kuriuos konfucianistai buvo linkę laikyti psichosomatiškai nenormaliu reiškiniu - kažkuo panašiu į ligą ar Tristano meilės gėrimą primenančius kerus - „nenormaliu“ ar „dirbtiniu“)? Šiuo kinų požiūriu struktūra yra natūrali ir „gera“, o energija gali būti arba natūrali (ir „gera“), jei ji priderinta prie struktūros, arba dirbtinė (ir „bloga“), jei nėra prie jos priderinta.

Struktūrinės-energetinės diferenciacijos simbolinės asociacijos persmelkia visas metafizinės, socialinės ar psichologinės organizacijos sritis. Patyrinėję daosizmą, tantrizmą, Vakarų misticizmą, romantizmą bei revoliucijų istoriją, galėtume tarti egzistuojant tarpcivilizacinę tendenciją struktūrą sieti su vyriškaisiais vaizdiniais ir aiškiu vyro dominavimu, o energiją - su moteriškaisiais vaizdiniais ir didesniu, o kartu labiau egalitariniu moterų dalyvavimu. „Įstatymas ir tvarka“ - tai „plikos“ Struktūros, visur dominuojamos vyrų; „maištas ir raganavimas“, kuriuose moterys vaidino svarbų vaidmenį, yra slaptos energijos manifestacijos. (Kas „dešiniojo sparno“ požiūriu yra įstatymo ir tvarkos kova su maištu ir raganavimu, „kairiojo sparno“ gali būti suvokta kaip

dirbtinė priespauda, varžanti natūralų spontaniškumą.) Vyriškumo-moteriškumo kategorijas taip pat linkstama konvencionaliai sieti su racionalumo-emocionalumo distinkcija. Istorinėse civilizacijose „racionaliai disciplinuota“ veikla, ne vien susijusi su karu ar kunigyste, daugiausia buvo vyrų reikalas, o į „spontanišką“, „nuoširdžią“ ir aistringą veiklą buvo beveik lygiai išitraukę tiek vyrai, tiek ir moterys.⁹

Ar vyriškos ir moteriškos tapatybės (arba vyriški ir moteriški tapatybių komponentai) tam tikrame gilesniame kultūrinės konstrukcijos lygmenyje siejasi su struktūros ir energijos suvokimo būdais, teisėtos formos ir pagrindinių judėjimų įvaizdžiais, racionalumo bei emocionalumo koncepcijomis ir ar šios tapatybės kinta kartu su tomis kategorijomis ir įvaizdžiais? O gal šie tarpusavio santykiai, kaip verčia manyti tolesni tyrimai, yra kintami? „Dešinėsios“ teorijos tapatina moteris su „žemesniąja“ (seksualia), o vyrus su „aukštesniąja“ (dvasine) energija, abi šias energijas rūšis laikydamos privaloma dalimi universalių hierarchinių struktūrų, atitinkančių „aukštesniąją“, o ne „žemesniąją“ energiją.^{9a} „Kairiosios“ teorijos linkusios arba vertinti „vyriškąją“ bei „moteriškąją“ energiją vienodai, arba visiškai jas sutapatinti, arba „romantiškai“ išaukštinti „moteriškąją“ energiją suteikiant jai pranašesnę vaidmenį visatoje, kurioje veikla vadovaujantis savo tikrąja prigimtimi yra *suvaržyta* privalomų struktūrų. Jei pasiūlytasis šių kategorijų tarpusavio santykis kinta, koks gi jų „empirinio“ turinio kitimo diapazonas? Tokie klausimai turėtų padėti pažinti simbolinį vyriškumo ir moteriškumo pagrindą geriau nei Sherry Ortner klausimas, kuris iš pradžių atrodo provokuojantis, tačiau galiausiai pasirodo teigia-

mai neatsakomas: „Ar vyriškumas sutinka su moteriškumu taip pat, kaip gamta sutinka su kultūra?"¹⁰

Struktūrinė koherentiškumo forma ištigauja „apribojimų (stokos) psichologiją", nulinio rezultato žaidimus ir skatina nepakankamų išteklių kaupimą ar taupų jų eigumą. Energetinė koherentiškumo forma veikiau siejama su „pertekliaus (gausos) psichologija", su polinkiu džiaugsmingai mėgautis arba abejingai atsiriboti (nuo visko, kas, manoma, turi „struktūrų" pobūdį). Kintantis apribojimų psichologijos ir pertekliaus psichologijos santykis kultūrinėje tradicijoje turėtų atspindėti pamatinių struktūros ir energijos sampratų santykių kaitą.

VI

Kiekvieną energijos sąvoką galėtume apibūdinti atsižvelgdami į jos unikalumą ir vartodami tą kalbos formą, kurią vartojo jos autoriai šią sąvoką formuluodami. Tada taip pat galime sukonstruoti tarsi pastolius lyginamajai studijai, bendrąją pagrindinių alternatyvių energijos *sampratų* tipologiją, išdėstyta kosmopolitine kalba. Leiskite man pasiūlyti labai eksperimentinio pobūdžio, nebūtinai išsamią ir neabejotinai primityvią tipologiją.

Energija buvo suvokiama ar jaučiama kaip: (1) *palai-kanti gyvybę* arba „vitališka" (dauginimosi ir vaisingumo skatintoja, Hobbeso minimas baisusis savisaugos instinktas, Goethės aprašytasis harmoningas vidinių gali----- atsiskleidimas), (2) *naikinanti modelius* arba „demoniška" (*thanatos*, beprotybė, diurkheimiškos neribotos faustiškos aspiracijos), (3) *pirmapradė* arba „dionisiškoji"

viesulas, revoliucija moderniaja prasme, Maxo Weberio

„charizmos“ užuomazga: protrūkis, galintis būti destruktivus arba atgaivinantis, arba ir toks, ir toks vienu metu), (4) *agonistinė* (tai kovos energija, pasireiškianti mūšyje vardan jo paties, dažnai aptinkama aristokratinėse tradicijose, intelektualų pokalbiuose ir paauglių gaujose), (5) *civilizuojanti* arba „apoloniškoji“ - ar lygiai gerai - „atėniškoji“ (stimulas kurti ir laikytis simbolinių konstrukcijų, socialinių sistemų arba „gero elgesio“ ar etiketo kanonų), (6) *pamaldi* (tai prisirišimo prie konkrečių asmenų ar objektų arba lojalumo jiems energija - dėl tokio atsidavimo šie asmenys ar objektai tampa nepakeičiami), (7) *eteriškoji* (tai „moralinio-estetinio jautrumo“, sugebėjimo įvertinti grožį ar užjausti kenčiantį energija, atsi-
randanti netikėtai tam tikrų poelgių ar patyrimo metu ir susijusi su išsimenančiu išgyvenimo aštrumu ar pikan-
tiškumu; arba tai - *ch'i-yiin*, „dvasinė harmonija“, kurios padedami išsilavinę tradicinės Kinijos tapytojai siekė intuityvaus susilieimo su dvasiniais gamtos pradais)¹¹, (8) *transcenduojanti* (noras transcendentuoti esamas egzistavimo sąlygas, prisiminti kitas ar sugrįžti į „dvasinius namus“), (9) *animistinė* (gausybė laisvai sklindančių, pastovių dvasingumo srautų, kurių kiekvienas animuoja tik save patį ir reiškinius, kuriuos „pasirenka“ ar su kuriais yra „priverstas“ susidurti), (10) *impulsyvi* (atsitiktinai kylančios, trumpalaikės pastangos ar judėjimo tendencijos, nesusijusios su jokiais esminiais „poreikiais“, neturinčios nieko bendra su ilgalaikiais „tikslais“ ar direktyvomis ir nesančios savaime unikaliai reikšmingos - tai visiška animistinės energijos sekuliarizacija)^{11a} ir (11) *mechaninė* (jėga, kurios traukos ar atostūmio stiprumą galima nuspėti remiantis artimumu ar kompozicija - kaip magnetizmo ar asociatyviosios psichologijos atveju).

Energiją galima suvokti dvejopai: kaip spontaniškai kylančią iš „gamtos“ arba kaip įlietą į ją „stebuklingo proveržio“. Kiekvieną energijos tipą čia laikysime įvaizdžiu, aprėpiančiu daugybą procesų ir juos interpretuojančių skirtingų, bet iš dalies susijusių teorijų. Skirtingos minties mokyklos ar jausenos srovės energiją gali traktuoti suliedamos keletą analitinių tipų ar apibūdindamos vieną tipą, užmaskuotą kito ypatybėmis. Todėl Nietzsche's Dionisas turi daug demoniškos energijos, tuo tarpu Blake'as yra aiškiai atibojęs demoniškąją *protą* ir dionisiškąją *erosą*. Prometėjo energiją, kurioje iš karto pirmapradiškai jungėsi apoloniškieji ir eteriškieji elementai, romantikai buvo linkę klaidingai laikyti demoniška (sujungdami Prometėjo ir Šetono savybes).

„Pasąmonė“ buvo laikoma analitinės „nedalios vienvės“ sferos dalimi, priklausančia arba nepriklausančia struktūrinės-energetinės diferenciacijos sričiai.¹² „Sąmonė“, remiantis racionalios kontempliacijos tradicijomis, galima suvokti kaip instrumentalumą, kuriuo pasiekiamas „nedali vienvė“; arba, anot afektuoto misticismo tradicijų, ji pati gali būti svarbiausia kliūtis kelyje į tokia vienvę. Tačiau vos tik psichologinėje teorijoje buvo griežtai atskirta „sąmonė“ ir „pasąmonė“, pirmąją (ir „protą“) imta laikyti labiau struktūriniu, o pastarąją (ir „psichiką“) - energetine, - tai atsispindi bent jau Europos kalbose, - kol Freudas suteikė struktūrą sąmonei, o Sartre'as energetizavo sąmonę.^{12a} (Ar būtina kartu su Sartre'u paneigti nepriklausomą sąmonės egzistavimą, kad suvoktume sąmonę turint energijos?)

Kurių iš vienuolikos pamatinių energijos įvaizdžių ar jų sudedamųjų dalių padedami galime suvokti sąmonę konkrečiais kultūriniais-istoriniais momentais? Kurie

įvaizdžiai padėtų suvokti seksualumo - ar eroso - dinamiką? Freudas erosą laikė gyvybiškai būtinu, Sokratas - transcenduojančiu, o romantikams jis dažnai atrodė demoniškas.¹³ Kuriuos energijos tipus suponuoja įvairios „proto“ sampratos ir kurie yra susiję su skirtingais „žaidimo“ modeliais? Kurios energijos rūšys, arba jų išsivojimas ar numalšinimas, anot skirtingų psichoterapijos tradicijų, turėtų sukelti „ligą“, kuriomis pasitikima „gydant“, o kurios iš kai kurių gydymo sampratų yra tyliai pašalinamos?

Kiekviena civilizacija ar jos svarbiausia tradicija turi tik jai būdingas ilgalaikes, bet kintančias simbolines konstrukcijas, kuriomis suvokiama energija. Cliffordo Geertzo interpretacijos knygoje *Islamo stebėjimai* perša mintį, kad ryškiausią indonezietiškae islame pasireiškiančios energijos rūšį galima būtų apibūdinti kaip eterišką-transcenduojančią (Japonijoje šis energijos tipas taip pat gajus, bet ne toks dominuojantis), o marokietiško islamo energiją - kaip agonistinę-transcenduojančią.¹⁴

Vyraujanti istorinės Kinijos energijos samprata apytikriai atitiktų gyvybę palaikančios energijos tipą. Konfucianistams, bet ne daosistams, šis tipas būtų neatskiriamas nuo civilizuojančios energijos. Eteriškoji energija - svarbesnė nei klasikinėse Europos civilizacijose, Artimuosiuose Rytuose, Indijoje - būdinga poezijai, mėgėjiškai tapybai ir draugystės ugdymui (daugiausia aptinkama tarp išsilavinusios klasės atstovų). Liaudies religija, kaip ir visose kitose civilizacijose, kuriose vyrauja žemės ūkis, yra kupina animistinės energijos, nepripažįstamos vyraujančių rafinuotos minties tradicijų (kitai nei Europoje, kur panašios koncepcijos susilaukė pripažinimo). Budizmo įvesta grynosios transcenduojančios energijos sąvoka liko

pagrindinės kiniškosios tradicijos periferijoje. Kinų liaudies mitologijoje esama ir būtybių, tokių kaip Baltosios Gyvatės Ponia ar *Kelionės į vakarus* personažas Beždžionė, gyvūnų pavidalu atstovaujančių pirmapradei energijai, kuri dėl jų pačių galimybių užjausti ir pasiaukoti išsivysto arba į žmogišku pavidalu pasireiškiančią gyvybinę energiją, arba „į aukščiausią įmanomą dvasinį pasiekimą“.¹⁵ Šitaip pirmaprade energija sugeba transformuotis į transcenduojančią energiją: tokia yra kiniškoji „moralinės evoliucijos“ samprata.

Indijoje energija, *sakti*, daugiausia buvo laikoma pirmaprade.¹⁶ Indų mitologijoje galima aptikti gyvybinę ir destruktvyvąją energijos rūšis, tačiau jos laikomos ne visam laikui atskirtomis, kaip viduramžių ar ankstyvosios modernybės Vakaruose, o aspektais tų pačių procesų, pakaitomis srūvančių vienas į kitą¹⁷ (formaliai tai primintų sąmoningos ir nesąmoningos būsenų kaitos koncepcija, aptinkama aštuonioliktojo ir devynioliktojo amžiaus Europos psichologijoje).¹⁸ Kitaip nei judėjiškų-krikščioniškų paradigmu „arba-arba“ struktūroje, induizmo mitologijoje, kaip pastebėjo Wendy Doniger O'Flaherty, demonas gali virsti „iš demoniško doru, vėl tapti demoniškas ir galiausiai dar kartą doras“¹⁹. Indų sielovadinėje literatūroje energija tampa arba transcenduojanti (pasitelkus kontempliaciją ar pasišventimą *bhakti*), arba teršianti. O *bhakti* tradicijoje ji pasidaro potencialiai prieinama kiekvienam.

Kaip skirtingos energijos sampratos yra pasiskirsčiusios civilizacijos socialinėje organizacijoje ir kaip toks pasiskirstymas ilgainiui kinta? Į kokias prasmės konfigūracijas šios sampratos yra susigrupavusios civilizacinės konstrukcijos, kuriai priklauso, ribose? Ar civilizacijos

„dvasios“ evokacijas kartu su simbolinių energijos konstrukcijų ir jų sąveikų konsteliacijomis, būdingomis civilizacijai tam tikru momentu ar tam tikru jos istorijos laikotarpiu, galima iš naujo dar tiksliau apibūdinti kaip nedalomos visumos, jei tokia įmanoma, sampratas? Ar skirtingos energijos reikšmių konfigūracijos veikia įvairių praktinių gyvenimo sferų (politikos, terapijos, mokslo teorijos) plėtros kryptį?

VII

Regis, civilizacijoje esama keleto alternatyvių svarbių energijos suvokimo būdų. Jei taip, tampa problemiški ne tik struktūros ir energijos, bet ir skirtingų energijos sampratų tarpusavio santykiai. Tam tikri struktūrų tipai, atrodo, funkcionuoja kaip skirtingų energijos rūšių jungtys ar perskyros. Indų kastų sistema yra struktūra, kuri atskiria transcenduojančią „tyrumo“ energiją nuo destruktivios, plintančios kaip infekcija „nešvaros“ energijos; tokios perskyros griežtumą lemia padėtis sistemos hierarchijoje.²⁰ Vakarietiškas atitikmuo – tai ne įprasta „stratifikacinė sistema“, o „viduramžiška“ žydų ir krikščionių santykių koncepcija, vėlyvesnė Amerikos ir Pietų Afrikos rasistinė sistema ir raganų medžiotojų bei politinių ekstremistų programos.

Katalikiškoje viduramžių Europos tradicijoje dominuojanti įstatymo struktūra tam tikra prasme rėmėsi dviem energijos tipais: maksimaliai transcenduojančią „meilės“, *caritas*, energija, viršesne už įstatymą, ir absoliučiai destruktivia „geismo“, *cupiditas*, energija, įstatymui pavaldžia. Meilė ir geismas buvo suvokiami kaip

vienas kitą naikinantys, bet vien tik geismas, kaip konfucianistinės Kinijos neišsilavinusieji, buvo pavaldus įstatymostruktūros kontrolei.^{20a}

Vėlyvojo renesanso modalumas lėmė *visų* tipų energijos pavaldumą struktūrų kontrolei. *Audros* personažas Prosperas tiek „gamta“, pirmą pradę Kalibano energiją, tiek ir „dvasią“, eteriškąją Arielio energiją, bent trumam sutalpina stebuklingu būdu palaikomoje dirbtinės civilizacijos struktūroje, efemeriškoje institucionalizuoto humanizmo konstrukcijoje.

Kiek Shakespeare'as artikuliuoja fundamentalių patyrimo ir išraiškos rėmų pokyčius - pokyčius to, kas, kaip plačiai manoma, sudaro tam tikrus patyrimus ir išraiškas, o kiek jis tiesiog išreiškia, nors priverstinai, savo paties viziją (ir kritiką)? Kaip identifikuoti pamatinę konstrukciją civilizacijos, kuri jau nėra *gan vieninga simbolinė organizacija, palaikanti ribotą tarpusavyje susijusių tekstų ir veiklos formų įvairovę*, o tampa *neribota įvairove autonomiškų tekstų ir veiklos formų, projektuojamų riboto skaičiaus tarpusavyje evokatyvių diskurso būdų*?

Pastarasis apibūdinimas labiau tinka ne Shakespeare'ui, o turbūt dabar besiformuojančiai „postmoderniai“ civilizacijai. Šiuo atveju metodologinė problema tampa pati svarbiausia: kaip galima daryti išvadas apie bendrųjų tekstų buvimą ir jų tarpusavio evokacijos rezonansus, jei remiamasi arba vieninteliu tekstu, sukurtu individualaus autoriaus, arba visu tokių tekstų rinkiniu? Vienas galimų šios problemos sprendimo būdų būtų šiuos tekstus studijuojant pradėti nuo analitinių elementų, kuriuos galėtų turėti visi, tiek paskiri, tiek ir bendrieji, tekstai.

VIII

Struktūrą, kaip ir energiją, galima konceptualizuoti įvairiais būdais. Nors struktūra galima laikyti paprasčiausią elementų, sudarančių pastovią ar laikiną sistemą, tarpusavio sąveikos modelį, čia struktūra bus svarstoma diferencijuota pagal jos numanomą santykį su energija. Tikrai neišvengtume painiavos, jei struktūrą analizuotume visai neatsižvelgdami į šio santykio svarbą arba jei laikytume, jog pati struktūros sąvoka kaip visuotinę konstantą implikuoja tik vieno tipo santykį tarp struktūros ir energijos.

Lyginamoji istoriografija leidžia daryti prielaidą, kad pagrindines alternatyvas sudaro keturi *struktūros supratimo būdai*:

(1) Apie struktūrą galima galvoti kaip apie *konteinerį*, kuris stabilizuoja jame telpančią energiją ir suteikia jai kryptį, - konteinerį, galintį tapti energijos „geležiniu narvu“ ar „kalėjimu“ arba likti visai be energijos ir virsti „tuščia kriaukle“, iš inercijos tiksinčiu mechanizmu.²¹ (2) Struktūrą galima laikyti *tarpininke*, „kalba“, skirta įvairių energijos rūšių tarpusavio „susižinojimui“, stabilia, bet nebūtinai neiškraipančia signalų sistema, padedančia komunikuoti toms energijos rūšims, kurios be tokio tarpininko neišsiverstų dėl savo pernelyg didelio paslaptinumumo, protėjiškumo, pavojingumo ar bukumo. (3) Į struktūrą galima žvelgti kaip į energijos srauto *amžinąją šerdį*, stabilią - bet daugiau ar mažiau slaptą - energetinės veiklos erdvinę ar laikinę „ašį“.^{21a} (4) Struktūrą galima laikyti sąveikaujančių vieno ar kelių energijos tipų *momentiniu sambūriu*, procesų sąjungos skerspjuvio „rieke“.²²

Šias struktūros sampratas galėtume pavadinti talpinančia, tarpininkaujančia, ašine ir sambūrio (ar galbūt gnostine-imperine, dramaturgine-semiologine, konfucianistine-platonišką ir budistine-tikimybine). Pirmųjų dviejų tipų, kurie buvo ypač būdingi Vakarų tradicijoms, struktūra suvokiama kaip energijos atžvilgiu išorinė.²²³ Trečiojo ir ketvirtojo tipo, istoriškai labiau pasireiškusių Azijos civilizacijose, bet taip pat aptinkamų Husserlio veikaluose ir šiuolaikinėje sociologijoje, struktūra pati glūdi energijoje.²³ (Induizmo tradicijoje talpinančiomis struktūromis naudojamosi „socialiniame“ lygmenyje, siekiant apsaugoti nuo nešvaros tyršias aukštesniasias kastas, o ašinėmis struktūromis „metafiziniame“ lygmenyje grindžiamas bendrasis ryšio tarp aktyvios, energetinio pobūdžio, moteriškos prigimties, *prakrti*, ir pasyvios, struktūrinį pobūdį turinčios, vyriškos dvasios, *purusa*, suvokimas.)

Pirmosios, bet ne paskutiniosios dvi struktūros sampratos implikuoja poreikį „bendrauti“ su energijomis naudojantis dirbtinėmis priemonėmis - tokiais kaip kaukė, kuri lotynų kalboje tapo etimologiniu vakarietiškos „asmens“ kategorijos pamatu, tarpininkaujančios struktūros tipiniu atveju. Kinų kalboje žodžio „asmuo“, *jin*, kuris taip pat reiškia „žmogiškumą“, kilmė glūdi, skirtingai nei Vakaruose, ne dirbtinėje struktūroje, o natūralioje energijoje, spontaniškame „valdovo gerume“.²⁴ Tačiau rašytinis įstatymas Kinijoje yra dirbtinė talpinanti struktūra²⁵, o vyraujančiose Vakarų tradicijose dar iki visai nesenų laikų jis buvo laikomas iš anksto nustatyta ar natūraliai išaugusia ašine struktūra („visuomene, grįsta įstatymu“, *Rechtsstaat*). Tad asmuo Kinijoje yra mažiau dirbtinis nei Vakaruose, o įstatymas - labiau: pakankama

priežastis teikti pirmenybę - tai ir buvo daroma per visą Kinijos istoriją - žmonių, o ne įstatymų valdžiai (tariant, kad gamta ir gamtinis žmogaus pradas yra esmiškai „geri“).

Fizinis kūnas - sąvoka, kurią reikėtų skirti nuo energetinių kūno sąvokų, tokių kaip „mistinis Kristaus kūnas“ ar „astraliniai kūnai“ - Freudui atrodo esąs ašinė struktūra; jis laikomas talpinančia struktūra judėjų-krikščionių tradicijose; budistai jį mano esant sambūrio struktūra, o tarpininkaujančia struktūra kūną laiko rašto neturinčios tautos, kurios tatuiruotėmis, klitoridektomija ar panašiomis transformacijomis paverčia jį raiškiu kultūriniu tekstu; tokia struktūra kūnas laikytas ir visuomeniniame aštuonioliktojo amžiaus Europos gyvenime, toks požiūris daugiausia būdingas ir fenomenologams.²⁶ Tai, ką sociologai vadina stratifikacijos sistema, suvokiama kaip talpinanti struktūra Indijoje, ašinė - konfucianistinėje Kinijoje, pirmapradė-tarpininkaujanti - klasinėse visuomenėse (pavyzdžiui, Anglijoje, Prancūzijoje ir JAV po šiose valstybėse įvykusių atitinkamų revoliucijų), o šiuolaikiniame Vakarų pasaulyje ją vis labiau linkstama laikyti sambūrio struktūra.

Materialinę, moralinę, lingvistinę ir socialinę-organizacinę struktūras taip pat galima diferencijuoti pagal jų numanomą kilmę, kuri lemia skirtingus požiūrius į jų privalomumą, į: *iš anksto nustatytas*, pavyzdžiui, judėjų-krikščionių ar musulmonų Dievo; *natūraliai išaugusias*, kurios spontaniškai išsivystė arba kovojant pamatinėms energijoms, kaip indiškame mite apie vandenyno suplakimą, arba kovojant rūšims, kaip evoliucijos teorijoje, arba taikingai sąveikaujant „dvasiškai artimoms“ priešybėms, kaip konfucianistinėje-daosistinėje Kinijoje; ir

dirbtinai įtvirtintas žmogaus sprendimu ar jam pasitelkus meistrystę - toki atvejį aptaria Hobbesas (šiam struktūros tipui artima ir kinų legalistų įstatymo koncepcija).^{26a} Iš anksto nustatytą struktūrą galima suvokti dvejopai.

ta) kaip „amžiams įteisintą“ (tokia ją laiko judėjai ir krikščionys, bet ne puritonai): kartą atsiradusi ji egzistuoja amžinai ir kraštutiniais atvejais sukelia nepatogumų netgi savo kūrėjui, arba (b) kaip „įteisintą tik akimirkai“ (islamiškoji tradicija): Dievo valia gali ją sukurti bet kuriuo momentu, ji privaloma vien kūriniams, Dievui nusprendus gali būti akimirksniu pakeista.²⁷

Kritiškai vertinant sociokultūrinės struktūras, laikomas dirbtinėmis ar netgi natūraliai išaugusiomis (pavyzdžiui, tradicines), kyla klausimas, kas jose yra nebūtina, o kas - „objektyviai reikalinga“. Remiantis tokiu požiūriu, galima atskirti *arbitriškas* struktūras, kurias galima kurti ir naikinti kaip patinka (tokia struktūros samprata aptinkama etnometodologijoje), ir *įsišaknijusias* struktūras, kurių detalės, sukurtos vyrų ir moterų, priklauso pamatinėms „duotybėms“, tiek statiškomis, tiek ir dinamiškomis, kurių nepaisymas baigiasi arba bausme, arba nesėkme. Tokia socialinės struktūros samprata yra pamatinė tradicinėje Kinijoje, klasikinėje ir viduramžių Europoje (o sveiko proto lygiu dar ir šių laikų kontinentinėje Europoje). Oficialiai ir daug griežtesniu laipsniu ši socialinės struktūros samprata aptinkama Sovietų Sąjungoje. Kitaip yra anglosaksų kraštuose, kur nuo septynioliktojo amžiaus vis stiprėjo tendencija socialinę Struktūrą (ir „žmogiškosios prigimties“ struktūras) laikyti nuo pradžios iki galo sukonstruotomis, nors būta ir priešingų judėjimų, tokių kaip neseniai kilusi sociobiologijos banga.²⁸

Galima tarti toje pačioje socioistorinėje aplinkoje egzistuojant įvairių rūšių struktūras, todėl ryšiai tarp skirtingų struktūrų yra tokie pat problemiški kaip ir tarp skirtingų energijų. Kai skirtingi stebėtojai ir dalyviai *ta pačią* „empirinę“ akivaizdybę gali interpretuoti taip, tarsi ji priklausytų iš esmės skirtingiems struktūrų tipams, kyla iškart keli sunkumai. Pavyzdžiui, kuris struktūros įvaizdis turėtų padėti suvokti „sąmonės struktūrą“ ar „įstatymo struktūrą"? Ar struktūrų tipai, kuriuos nustato „sąmonė" ar „įstatymas", įvairiose visuomenėse ir tradicijose yra skirtingi ir ar jie ilgainiui kinta? Ir dar - ar šių struktūrų suvokimo pobūdžiui turi įtakos stebėtojo ar dalyvio socialinė padėtis? Ar įstengtų suvokti vieną struktūros tipą protas, atsidavęs visai kitokiam struktūrų suvokimo būdui, tokiam, kuris šiam tipui yra visai svetimas? O gal struktūrų analitikas privalo turėti „multistruktūrinį" protą ir kažką, kas būtų anapus visų jo struktūrų, gal *demoną*, kažkokį pojūtį, leidžiantį palyginti - kuris pats galėtų būti kuo būdingiausias jo civilizacijos padarinys, susijęs su tuo, kaip joje suvokiama nedaloma vienovė - ir glūdinti jo asmenybės gelmėje, kad perspėtų, kada nesinaudoti tam tikru struktūros tipu?²⁹

Kai kuriais atvejais tai, kas vienam žmogui yra struktūra, kitam gali būti energija. (Jei imtume tai studijuoti, kurios studijos būtų pagrįstos: struktūros *ar* energijos?) Pačią civilizaciją - ir jos svarbiausią komponentą, sąmoningumo (ir jausmų) istoriją - galima suvokti atsižvelgiant arba į struktūras, arba į energiją, „rimtai" (jei prisi laikoma struktūrų) arba „gyvai" (jei imamos domėn energijos rūšys). Be to, įdėmiau patyrinėjus, atskleidžiama struktūrose slypinti energija ir energijoje esanti

struktūra. Tuo papildomas daugiausia struktūrinis *analitiko* požiūris ir *interpretatorius* polinkis pasinerti beveik vien į energiją. Freudo asmenyje (ir išties didžiumoje svarbiausių Vakarų intelektualinės tradicijos figūrų, dažniau nei tarp nevakariečių mąstytojų) analitikas ir interpretatorius sutampa.

IX

Struktūrinis-energetinis požiūris suteikia pamatą lyginamiesiems psichologinių ir sociologinių teorijų tyrimams. Juo vadovaujantis tampa įmanomi ir lyginamieji šių teorijų šaltinių, kylančių iš prielaidų, kurios yra laikomos neabejotinai teisingomis šias teorijas sukūrusios kultūrinės tradicijos ar tradicijų ribose, tyrimai. Struktūrinė-energetinė metodologija, atskleista visu lyginamųjų civilizacijų mastu, taip pat turėtų mums padėti nustatyti, ko trūksta tam tikroms teorijoms, ir šitaip išvengti rimtų padarinių.

George'o Herberto Meado savęs paties (*self*) koncepcijoje *pats (me)* laikomas struktūriniu, o *aš (I)* - energetiniu komponentu.³⁰ Tarpininkaujančią struktūrą jis sieja su kultūra, o gyvybę palaikančią energiją - su gamta, skirtingai nei konfucianistai, kurie siejo struktūros-energijos diferenciaciją su kontinuumu gamta-kultūra. Bet santykis tarp *pats* ir *aš* išties išreiškia beveik konfucianistinę harmoniją.

Tačiau Meadas nepasitiki nei struktūra, nei energija, abi laikydamas „geromis“. Konfucianistai, priešingai, buvo linkę laikyti energiją galimu sugedimo šaltiniu (tokia galvosena buvo būdingesnė konservatyviesiems konfucianistams). Jei, užuot teigus taikingą dialogą, *aš* būtų

reikėję laikyti pirmaprade energija, o *pats* - talpinančia struktūra, Meadas būtų galėjęs tikėtis kovos proveržio. Bet tai jau nebebūtų amerikietiškoji socialinė psichologija: šioje mąstymo tradicijoje gamtos energija veikiau pasirodo kaip sodo, o ne kaip dykvietės energija.

Sudėtingesnę konstrukciją randame froidistinėje asmenybės teorijoje. Pirmapradė, su gamta susijusi energija (*id*), vėliau padalyta į dvi tarpusavyje priešiškas energijos rūšis - *eros* ir *thanatos*, susiduria su dviem struktūromis, kurios abi yra skirtingai susijusios su kultūra, - komunikatyvia *ego* ir valdinga *superego*, „buržuaziniu“ ir „monarchiniu“ asmenybės komponentais.³¹

Freudas struktūrą sieja, viena vertus, su kultūrine sfera, o kita vertus, su intrapsichiniais imperinio autoriteto ir vidurinajai klasei būdingo racionalumo atitikmenimis, o energiją - viena vertus, su gamta, kita vertus, su intrapsichiniu proletariato (arba laukinio, arba „amžinojo barbaro“) atitikmeniu. Šios klasifikacinės sistemos komponentų palyginimai perša mintį, jog kultūrai stinga nuosavos energijos, bet jos taip pat stokoja ir valdančioji klasė, kuri tegali eikvoti žemesniųjų klasių energiją ir griežtai įsakinėti tol, kol jos autoritetas kolektyvizuojamas (autoritarinio „kolektyvinio superego“ pavidalu), ir vidurinioji klasė, kuri žemesniųjų klasių energiją te-sugeba transformuoti į savas racionalias struktūras. Wo Es war soll Ich sein. Freudui, kaip ir Platonui³², kai kuriuos jo teorijos elementus diurkheimiškai pasiūlo jo socialinės stratifikacijos samprata. Tai leidžia manyti, kad gamtos ir kultūros santykio suvokimas psichoanalitinėje teorijoje galėtų radikaliai pasikeisti pakitus visuomenės klasiniams santykiams (ar tam, kaip teoretikas juos suvokia), kadangi gamtos-kultūros teorija ir socialinės

stratifikacijos teorija Freudo teorijoje apie asmenybę yra taip glaudžiai susipynusios.

Kitaip nei konfucianistai ar Meadas, nė vieno iš galimų ryšių tarp asmenybės komponentų Freudas nelaiko spontaniškai kooperatyviu. Būtent sau pakankama, Jehovą primenanti, įsakmi struktūra ir konfliktiškas dviejų skirtingų energijos tipų sambūvis ir yra tie ypatingi vakarietiški (graikiški-hebrajiški) Freudo teorijos elementai, kuriuos tikriausiai reikėtų pakeisti, jei psichoanalizę adaptuotume Indijai, Kinijai ar Japonijai.

Betgi šie elementai atstovauja *viduramžiškoms* struktūros ir energijos sampratoms, prie kurių Freudas pridūrė *aštuonioliktojo amžiaus* komponentą - ego, psichologinę socialinės dramaturgų, mokslininkų ir žurnalistų klasės sudedamąją, Apšvietos nešėją moderniąja europietiškąją prasmę. Pošvietėjiškas yra būtent Freudo dvi-prasmiškas požiūris į visas struktūras ir visas energijos rūšis, kuris kiek primena senesnius induizmo mitologijos sluoksnius.

Kokią civilizacinę svarbą turi žlugimas trinarės, į socialines klases orientuotos sąmonės sistemos, kurią Georges'as Dumézilis atrado esant būdingą indoeuropiečių mitologijai ir kuria vis dar naudojasi Freudas, bet kurios atsisako Meadas ir kiti Amerikos socialiniai psichologai? Ar tai lėmė fluidiškesnis Amerikos visuomenės pobūdis, visuomenės, kurioje klasės jau nėra pakankamai tvirtos, kad galėtų suteikti rėmus bendrajam mąstymui, ir todėl psichologinės teorijos tegali būti grindžiamos gamtos ir kultūros bei struktūros ir energijos priešpriešomis?

Šiuolaikinėje sociologijoje energija, visiškai priešingai nei struktūra (nepaisant Marxo, Durkheimio ir Weberio indėlio), yra suvokiama kiek miglotai.³³ Tai galėtų padėti paaiškinti, kodėl socialiniams mokslininkams tokia patraukli yra psichoanalitinė teorija, turinti stiprią energijos sampratą. Bet netgi tuomet, kai froidiškąją energijos sampratą pasiskolina tokie socialiniai mokslininkai kaip Talcottas Parsonsas, ji yra nuskurdinama eksplicitiškai ar implicitiškai neigiant tiek pirmapradės, tiek destruktiviosios energijos, kaip nepriklausomų tipų, egzistavimą. Pirmapradė energija iš naujo, nors kiek periferiškai, išnyra įtampos-streso modelyje: tai prielaida, kad energijos tipą, galintį būti tiek destruktiviu, tiek ir kuriančiu, generuoja „netektys“, primestos gyvybę palaikančiai energijai, kuri yra laikoma pirmine ir „normalia“. Teorija siūlo šiuolaikinį „pirmapradiškumo subanalinimo“ variantą. Revoliucinėje mitologijoje priešingai - pirmapradė energija yra laikoma pirmine, vulkaniškuoju gyvenimo šaltiniu.

Dauguma energijos tipų, kuriuos galėtų identifikuoti civilizacijų analitikai, socialinių mokslų teorijos yra nepripažinti. Tėra pripažįstama arba mechaniška neasmeninė traukos-stūmos energija, aprašyta grupinės dinamikos tyrimuose, arba gyvybę palaikanti energija, žmonių atveju dažnai interpretuojama greičiau kaip racionaliai išskaičiuojanti nei kaip spontaniškai impulsyvi. *Vieningos energijos sampratos siekis tegali sumažinti socialinių mokslų - kaip ir psichologijos - galią teisingai vertinti simbolinę patyrimo organizaciją.*³⁴

Galima pastebėti tokią tendenciją: jei žmogiškoji energija kildinama iš organizmo, ji yra ištremiama, kaip vėly-

viausiam Parsonso veikale, į žemesnius „kibernetinės kontrolės hierarchijos“ lygius - į vietą, kurią viduramžių žmonės būtų skyrę geismo (bet ne meilės) energijai.³⁵ Tokią energiją gerai kontroliuoja hierarchija, kuriai ji yra pavaldi, ir iš jos nėra tikimasi nuolatinių sprogstamųjų proveržių (kaip tikėjosi Freudas). Šitoks energijos traktavimas padeda paaiškinti daugiausia „nuenergintą“ parsonsiškosios sociologijos pobūdį - ribotumą, kurio buvo galima išvengti suvokus ne tik struktūrinės kontrolės hierarchiją su joje dominuojančiomis kultūrinėmis vertybėmis (kurios vėliau virsta „visiška tikrove“), bet ir nuo jos nepriklausančią energetinės kontrolės hierarchiją, kuri veikia priešinga kryptimi, pavyzdžiui, tada, kai vyrauja emocijos. Abi hierarchijos rūšis tuomet galima būtų laikyti ne vientiso kontrolės rato dalimis, o tarsi varžovėmis, besiderančiomis dėl dalies lemiant galutinius padarinius. Tokiame procese dalyvautų po keletą abiem tipams priklausančių hierarchijų, kurių galimybės ilgai kistų. Tokia sociologija veikiau būtų politeistinė, o ne parsonsiška, veikiau vėberiška, o ne konfucianistinė - daugmaž atitinkanti tai, ką Jamesas Hillmanas padarė su jungiškąja analize.³⁶

Tokia sociologija, atrodo, labiau tiktų greitai kintančioms, o ne sąlyginai stabilioms visuomenėms, tad ypač gerai - šiuolaikiniam pasauliui. Bet struktūrinė-energetinė metodologija nėra skirta kokio nors vieno visuomenės įvaizdžio analizei. Svarbiausias reikalavimas, jos keliamas sociologiniams tyrimams, yra šis: analitikas privalo siekti nustatyti, kokių rūšių struktūros, kokioje konkrečioje aplinkoje ir kuriuose savo istorinių trajektorijų taškuose buvo pajudintos ir nukariautos energijos, išsiaiškinti, kieno požiūriu įvyko būtent taip ir kokia yra

laimėjusios energijos rūšis - ir tuo remdamasis aprašyti visą sociologinį kraštovaizdį. Todėl marksistai kapitalizmą laikė talpinančia struktūra, ankstyvose savo išsivystymo pakopose palaikoma pirmapradės energijos, kuri vėliau (tuomet, kai gamybinės jėgos ima viršyti gamybinius santykius) transformuojasi į demonišką energiją, galiausiai sunaikinančią kapitalizmą kartu su priešiškomis jėgomis, kurių atsiradimą jos ir sąlygoja. Galima tarti, kad įvairius judėjimus, siekiančius panaikinti kapitalizmą, skatina pirmapradė ar gyvybinė, demoniška ar civilizuojanti, eteriška ar pamaldi, ar netgi transcenduojanti ir gal mechaninė (bet veikiausiai ne agonistinė ar animistinė) energija. Šeimų sistemas ar paskiras jų ląsteles galima suvokti kaip talpinančias, tarpininkaujančias, ašines arba sambūrio struktūras, kurias, esant įvairioms aplinkybėms, gali trikdyti (ir su jomis susiremti) bet kurios mūsų čia paminėtos rūšies energija.³⁷ Skirtingą padėtį užimančios ar skirtingai orientuotos grupės ir individai tas pačias institucijas ar tuos pačius judėjimus gali suprasti skirtingai. Nuo to priklausys ir jų elgsena.

XI

Ar galima civilizacijų analizės ašimi laikyti sistemišką energijos ir struktūros sampratų, jų tarpusavio santykių tam tikrose civilizacijose ir jų svarbiausiose tradicijose bei ilgainiui šiose sampratose ir šiuose santykiuose vykstančių pokyčių palyginimą?

Ar tam tikros gyvenimo sąlygos lemia palankesnę požiūrį į tam tikras energijos ir struktūros sampratas? Kokia socialinė aplinka ir kokie istoriniai procesai tam

tikrų energijos ir struktūros tipų patirtis paverčia ypač gyvomis ir patenkinančiomis arba bauginančiomis? Kokioje aplinkoje ir su kokių procesų pagalba tokios patirtys išsisklaido ar išsenka („energijos iššvaistymas, struktūrų susiskaidymas“)?

Kurioje civilizacinės konstrukcijos dalyje esama įtampos tarp skirtingų struktūros sampratų? Kaip atsitinka, kad tam tikros energijos rūšys ima įnirtingai pulti išgalėjusias vieno ar kito tipo struktūras? Kaip susidaro iš-tisos tokių struktūros ir energijos sampratų konfigūracijos ir kaip joms pavyksta susidoroti su savo vidine įtampa?

Ar panašūs požūriai padēs mums suprasti, ką civilizacija įvairiomis aplinkybėmis savo simbolinėse konstrukcijose apima (ar akcentuoja) ir ką pašalina (ar su-laiko), ir išvelgti, iš ko susideda kūrybingo individo originalumas kaip jo civilizacijos (ar civilizacijų) mode-lio priešybė?

Ar struktūrinė-energetinė analizės forma padeda tiks-liau nustatyti, kokios pagrindinės problemos yra susiju-sios su socialinėmis ir intelektinėmis tam tikrų periodų kovomis, su „sąmonės, tapatybės ir autoriteto krizėmis“, kaip jas pavadino Benjaminas Nelsonas, ir paaiškinti politinio kurso pasirinkimus?

XII

Imdamiesi tyrinėti gelminių-simbolinių istorinių procesų lygmenį, *šiame visuotinio lygmenyje* privalėsime daryti skersinį įprastų disciplinų pjūvį. Taip galime reorga-nizuoti jų duomenų sandaupos ir imtis jiems visiems

bendrų analitinių rūpesčių interpretacijos. Tokie požiūriai gali suteikti įvairių naudoti tinkamų metasimbolinių rėmų ir padėti atskleisti sroves, galinčias naujai pagrįsti iškilias humanitarinių ir socialinių mokslų teorijas: tai būtų ne tik istorinis ir analitinis, bet ir tarpdisciplininis bei lyginamasis-civilizacinis pagrindas.

Šia linkme kreipiamos pastangos taip pat turėtų mus šiek tiek priartinti prie to, ką aš laikau mūsų visų bendru edukaciniu tikslu - padėti sukurti *multicivilizacinį diskurso visetą*, kuriame problemos galėtų būti formuluojamos tiek iš vakarietiškos, tiek ir iš nevakarietiškos perspektyvos, o vakarietiško mąstymo formų palyginimai su kiniškomis, indiškėmis, islamiškomis ar afrikietiškomis mąstymo formomis išsilavinusiam individui būtų tokie pat įprasti kaip ir nuorodos į Platoną, Shakespeare'ą, Weberį ar didžiuosius redukcionistus, Marxą ir Freudą.

Tvarkos paradigmos: gamta, fabrikas, menas

Bet kokios vidinio nuoseklumo turinčios patirties interpretacijos pagrinduose galima ieškoti prielaidos ar nuojaautos - arba, galimas daiktas, iliuzijos - kad interpretatorius žvelgia į „tvarkingą“ visatą, tarsi kokią sutvarkytą visumą (ar kad skirtingos jo ar jos patirties lauko dalys yra organizuotos į skirtingo pobūdžio tvarkas).

Dinamiška tvarkos koncepcijos galia aiškiausiai apčiuopiama istorinėje ir tarpkultūrinėje tikrovėje atsekant visas implikacijas tos metaforos, pagal kurią ji geriausiai suprantama. Tačiau tvarkos koncepciją tegalima suvokti vien remiantis tuo, kas laikoma „netvarka“. O tai, kaip suvokiamas tvarkos ir netvarkos santykis, yra kiekvienos iš šių sąvokų reikšmės dalis.

Netvarkos vaizdiniai

Konkrečius netvarkos patirties variantus galima klasifikuoti pagal santykį su dvejos rūšies interpretacijomis, kurių kiekviena turi savo netvarkos pobūdžio

suvokimo „logiką“. Viena rūšį galima apibūdinti kaip suardymą senos, nusistovėjusios tvarkos, kurioje atsiranda ar yra patiriama kažkas, kas turi pastovią vertę (net jei šis patyrimas trunka tik akimirka). Ši netvarkos samprata, kurią aš vadinu „stebuklingu proveržiu“, greičiausiai kilo paprasčiausių medžiokle ir gamtos gėrybių rinkimu besiverčiančių genčių religinėje patirtyje (šamanizme) ir skirtingais būdais artima valstietijos ir karinės aristokratijos vaizduotės polinkiams.¹ Sekuliariu pavidalu ji išliko romantizmo literatūroje, Maxo VVeberio charizmos sampratoje ir modernioje revoliucijos mitologijoje.² Stebuklingų proveržių kategorijai priklauso „meilės“ ir „įkvėpimo“ patyrimas.³ Bet kas, kas „įkvepia gyvybę“ tam, kas be šio įkvėpimo būtų „bežadis“ ar „išdegęs“, yra subjektyviai suvokiama kaip stebuklingas proveržis. Bet tai, kas stebuklinga, yra „anapus gėrio ir blogio“ arba apima juos abu, arba gali būti bet kuriuo iš jų. Kaip galimybės jame slypi „ekstazė“ ir „destrukcija“ (kitų ar savęs paties).

Antroji netvarkos koncepcija - tai „beprasmiš chaosas“ (tvarkos nebuvimas ar polinkis į entropiją, kuri, nors grasindama sunaikinti nusistovėjusią tvarką, nežada atnešti į jos vietą ką nors, kas turėtų ilgalaikę vertę). Šios sampratos atsiradimą galima susieti su sisteminančios minties ištakomis. Ji galėjo kilti iš daugelio „primitivių“ religijų prielaidos, kad įprastiniai gamtos procesai sutriks, jeigu nebus kartotinių ritualų, kuriais nuolat atkurama pasaulio tvarka ar tam tikra jos dalis.⁴ Bet prieš pasaulio sukūrimą tvyrojusio „pirmąsio dumblo“ įvaizdžiai taip pat gali byloti, kad, nustačius sisteminį rašytinę kultūrą turinčių civilizacijų rėmus, naujai suvoktos fluidiškesnės ir lankstesnės sąlygos, kurios vyravo prieš atsirandant „civilizuotam“ gyvenimui.⁵ Be-

prasmis chaosas suponuoja „mechanišką“ netvarką, „šamšto krūvą“, iš kurios tvarkos sukurti neįmanoma (nebent tik su viską ištirpdančio ir sulydančio apokaliptinio ar revoliucinio gaisro pagalba), o pirmykštis dumblas nurodo į „organišką“ netvarką, kurioje kaupiasi medžiaga naujų tvarkos tipų, tiek sveikų, tiek ir nesveikų, kūrimui. Šis vaizdinys galbūt yra beprasmės ir stebuklingos netvarkos diferenciacijos pirmtakas. Suvokimas, kad netvarka gali būti arba beprasmė, arba stebuklinga, - gerai nežinant, kaip tarp šių dviejų savybių nubrėžti ribą, - gali būti kartu „primityviausias“ ir „rafinuočiausias“ būdas netvarkai suprasti.

Netvarkos kaip „pirmykščio dumblo“ sampratos galėjo būti išsaugotos iškreipta forma kai kuriuose pasaulėvaizdžiuose, kuriais buvo grįstas raganavimas.⁶ Polinikis į entropiją buvo dažnai juntamas motyvuose grupių, kurios suvokiamos kaip beviltiškai kenčiančios nuo civilizacijos pažangos ir todėl įtariamoms turinčios pagrindą norėti ją sunaikinti. Iš čia kilo Vakarų ir Kinijos istorijoje paplitęs moterų tapatinimas su netvarka (nors Anglijoje jos nuo aštuonioliktojo amžiaus taip pat simbolizavo ir moralumą) ir panašus elito galvojimas, kad vergų mintys linkusios į chaosą.⁷ Vėlesniais laikais civilizacijos Viršūnė - metropolis buvo laikomas kenčiančiu nuo civilizacijos vaisių pertekliaus. Vaizduotėje (tiek provincialioje, tiek avangardinėje) kaimo prisiminimas reprezentuoja tvarką, o miesto patirtis - chaosą. Bet tai, ką kiekvienu šių atvejų kai kurie („konservatyvieji“) laiko beprasmiu chaosu, kitiems („radikalams“) gali pasirodyti kaip simbolinė galimybė atgaivinti pirmykštį dumblą. Į šią dialektiką buvo įtraukti darbininkų klasės ir (vairių rūšių „deviantų“ vaizdiniai.

Kai imamas neigti reikšmingumas tų, kurie negali būti inkorporuoti į racionalizuotą sistemą, kiekvienas tokių sistemų „žingsnis pirmyn“ gamina naujas chaoso rūšis. Bet kai racionalizuotos sistemos suvokiamos kaip „geležiniai narvai“ ar negyvos rutinos, tai, kas anksčiau buvo laikoma „bepراسmiu chaosu“ (t.y. „šiukšlėmis“), gali pavirsti stebuklingu proveržiu. Tokią išvadą siūlo europietiško laukinio žmogaus įvaizdžio (ir požiūrio į pasaulį) pakitimai.⁸ Civilizacinių krizių metu, kai išlikusios reikšmių racionalizavimo sistemos tampa nepatikimos, beprasmiškas chaosas – būtent todėl, kad jis nieko nereiškia šių sistemų kategorijose – gali būti suvokiamas kaip itin vitališkas, trikdantis ir provokuojantis.

Griežtai racionalizuotoje tvarkoje – t.y. tvarkoje, kuri nepakenčia savaime suprantamo ar „patogaus“ netvarkos buvimo savo struktūrose ar anapus jų – pati tvarka tam tikru momentu įgyja dehumanizuojančios, „denatūralizuojančios“ ligos regimybę. Su tvarka kaip liga privalu kovoti „šventąja sumaištimi“, kuri dažnai įgauna „represuotųjų sugrįžimo“ (bet ko, ką civilizacija tam tikroje savo raidos fazėje užslopina, t.y. „laiko šiukšlėmis“) formą. Tokio pobūdžio dinamizmo išraiškomis, bent iš dalies, galima laikyti dionisiškąją Graikijos mitologiją, Indijos tantrizmą, kvailių šventes, bohemišką gyvenimo būdą bei kai kuriuos jaunatviškus maištus.

Skirtumas tarp šių dviejų netvarkos sampratų – „stebuklingosios“ ir „beprasmiškos“ – yra tas, kad pirmuoju atveju vaizduojamasi, jog griežtos (reliatyviai pastovios, apibrėžiamos) struktūros stoka turi nepaprastą vertę ar kad vertė atsiranda iš struktūros stokos, o antruoju tikima, jog tai, kas neturi griežtos struktūros, neturi ir

jokios vertės, ir netgi jokių galimybių ją sukurti. Socializuotoje žmonių egzistencijoje visos tvarkos sampratos privalo save išmėginti ne tik patirties fragmentiškumo ir tekamumo akivaizdoje, bet taip pat ir prieš vieną ar abi šias netvarkos nuojautas - prieš „šventąją netvarką“, kurią Rimbaud aptiko savo „dvasioje“, ir prieš „kupiną nykumos beformį chaosą“, kurį Calvinas jautė savo laiko popiežių valdžioje. Pastarasis netvarkos įvaizdis Vakaruose tapo dominuojančiu, gebančiu sužlugdyti romantinės vaizduotės stebuklingų proveržių siekius.

Beprasmė netvarka gali arba praryti moralę, arba mesti jai iššūkį, kad šioji išbandytų save gresiančio chaoso akivaizdoje. Tai yra moralinių *struktūrų* atsparumo išmėginimas. Stebuklingoji netvarka, nors ir peržengianti nusistovėjusias gėrio ir blogio kategorijas, geba suaktyvinti naujus moralinius reikalavimus ir atgaivinti rutinizuotą ir išsekusią moralę. Ji yra moralinės *energijos* šaltinis. Tačiau jos emocinė galia turi ir milžinišką destruktivų potencialą.⁹

Dviejų netvarkos sampratų grėsmės ar perspektyvos fone apsvarstysiu keturių simbolinių tvarkos struktūrų reikšmes, kiek jos siejasi su žmogiškos patirties interpretacija. Šios keturios paradigmos, manyčiau, išsemia pagrindinių tvarkos vaizdinių grynuosius tipus, tačiau su dviem išlygomis: empiriniai atvejai gali daugiau ar mažiau prie jų priartėti, bet juose visada bus tam tikra priemaiša elementų, kurie į teorinį modelį netelpa; kuri nors tvarkos teorija gali apimti daugiau nei vieną pagrindinę paradigmą - joje, greičiausiai hierarchiškai, vienas tvarkos tipas gali būti laikomas apgaubiančiu ar talpinančiu, ar jam priklausančioje vietoje laikančiu kitą tvarkos tipą. Tvarkos tipams nustatyti aš naudosisiuosi

privalomos prigimties, spontaniškos gamtos, fabriko ir meno kūrinio (ar tokių kūrinių rinkinio) metaforomis pačia bendriausia jų prasme.

Privaloma prigimtis ir spontaniška gamta

„Gamta“ yra sureguliuota tvarka, kuri egzistuoja kosmose, visuomenėje ar individo psichikoje nepriklausomai nuo žmogiškų intencijų ir veikia vadovaudamasi taisyklėmis, kurių žmonės nenustato (o geriausiu atveju tegali tik suvokti). Gamtos tvarkos modelis turi du variantus. „Privaloma“ prigimtis* primygtinai reikalauja: „Visa *privalo* nuolatos veikti (arba žmonių, kurie gali sąmoningai pasirinkti, atveju: visa privalo siekti gyventi) pagal savo rūšiai, vietai ir laikui pritinkantį identifikuojamų specifikacijų rinkinį.“ „Spontaniškasis“ variantas teigia: „Tokie yra nūdienos tam tikro elgesio *polinkiai* ar (nesąmoningų esybių atveju) tikimybės, ir tokie yra *sąveikavimo* su kitais pavidalais ar jėgomis padariniai.“ Freudo aforizmas „Biologija - tai likimas“ suvokiamas tik remiantis privalomos prigimties, o ne spontaniškos gamtos samprata.

Kadangi privaloma prigimtis suponuoja idealaus elgesio specifikacijų rinkinį, kurio įmanoma - bet nėra teisėta - nesilaikyti, atskirų elementų padėtis visoje struktūroje yra suvokiama arba hierarchizuojant pagal pagrindinio specifikacijų rinkinio laikymosi laipsnį, arba dischotomizuojant į tokias kategorijas kaip „teisumas“

* Angl. ir „gamta“, ir „prigimtis“ - *nature*. Skirtingas šių terminų vertimas pasiūlytas autoriaus. (Vert.)

ir „prasižengimas“, „tyrumas“ ir „suterštumas“, „sveikas protas“ ir „beprotybė“, „tikroji sąmonė“ ir „iliuzija“.

m, kur esama tokios hierarchijos ar dichotomijos, inversija - pasaulio apvertimas aukštyn kojomis, prasižengimo pašventinimas, ankstesniojo dievybių panteono satanizacija, bjaurumo estetika, prisikėlimas iš numirusiųjų, „beprotybės“ kaip aukščiausios „sveikatos“ formos suvokimas - visada yra gyva galimybė, viliojanti ar bauginanti.¹⁰ Struktūros inversija įmanoma tik privaloje prigimtyje.

O dėl pokyčių laike, tai čia privaloma prigimtis inkorporuoja būtiną trajektoriją, kuri yra arba linijinė, kaip aukso amžiaus ar neišvengiamos pažangos teorijose (ar kaip Eriko Eriksono psichosocialinės raidos pakopų koncepcijoje), arba ciklinė, kaip induizmo kosminiuose kūrimo-griovimo cikluose ir istorijos koncepcijose, sumodeliuotose dangaus kūnų judėjimo ar laikrodžių veikimo pagrindu. Perkėlus į žmogiškąją patirtį, tiek linijinis, tiek ciklinis pokyčių pobūdis - kaip ir privalomos prigimtės paradigma apskritai - daro „mechanizuojantį“ poveikį. Bet linijinė koncepcija sukuria prasmės apibrėžimą, o privaloma prigimtis, kurioje postuluojami nesibaigiantys „amžinųjų sugrįžimų“ ciklai, yra visiškai beprasmis mechanizmas, tolygus automatiškai veikiančiam fabrikui, Prasmingajame tėra galimybė ištrūkti iš jo kontrolės: prašviesėjimas ar ekstazė. Ir nors sistemos požiūriu tai būtų neteisėtas pabėgimas, networka įgyja emocinio patrauklumo savo panašumu į išsivadavimą.

Grynai spontaniškoje gamtoje nėra pamato bet kokio pobūdžio kategoriškiems sprendimams ar tikrumui dėl pokyčių krypties. Reiškiniai suvokiami kaip nenutrūkstamai išsibarstę - ne kaip savaimingos (ir šia prasme

„dieviškos“) „substancijos“, bet kaip nematomai mažų dalelių atsitiktiniai junginiai ar viena į kitą prasiskverbianti „jėgos“ ar „srautai“ - be identifikuojamo taško erdvėje ar laike, per kurių būtų galima nubrėžti griežtai skiriančią ribą arba (sąmoningų reiškinių atveju) kuria- me reikėtų tikėtis „atgimimo“. Esyses, suvokiamas kaip spontaniškos gamtos komponentai, įmanoma šiek tiek (laikina) „pagerinti“, bet tik ne „atpirkti“ ar radikaliai pakeisti iš „smukusių“ į „kilnias“ ar iš „beprasmių“ į „prasmingas“.

Atsitiktinumas, kaip akstinas susikurti tvarkai, egzistuoja tik spontaniškoje gamtoje, bet ne privalomoje prigimtyje. Pirmoji suvokiama kaip susidedanti iš įvykių, susidūrimų, kolizijų, kurie yra, galutine metafizine prasme, „atsitiktinumi“; antroji implikuoja pastovias kategorijas, tapatybes ir charakterius, kurie visi yra „esmingos“ būtinybės. Spontaniškoje gamtoje viskas lygiai užmirštama. Privalomoje prigimtyje viskas (bet nelygiai) atmintina. Tačiau privalomoje prigimtyje atmintina yra ne konkreti patirtis, o amžinosios kategorijos, į kurias reikia redukuoti patirtį, kad ją išsaugotum. Atmintina yra dieviškoji valia, - ar koks nors slapas kosminis ar transcendentinis jos atitikmuo, - kuri įtvirtino amžinąsias kategorijas, o ne konkretus į šias kategorijas išspraus-tas žmogiškas ir istorinis turinys.

Spontaniška gamta mums nesuteikia principo, pagal kurių galėtume skirti, kas mūsų patirtyje atmintina, o kas ne. Kai visos patirtys atsitiktinės, jų „reikšmės“ vienodai nesvarbios ir todėl nevertos išlaikyti atmintyje. Privaloma prigimtis reikalauja redukuoti patirtį į pagarbą principui, kuris tik tam tikros tradicijos ribose gali sėkmingai pretenduoti į universalumą. Darome išvadą, kad

nė viena iš šių dviejų organizacinių metaforų nesugeba suteikti visko, ko anksčiau ar vėliau ima reikalausti žmogaus vaizduotė, svarstanti, kaip savo patirtyje surasti tvarką. Nei spontaniška gamta, nei privaloma prigimtis nesugeba nuolat kontroliuoti žmogiškosios psichikos poreikių.

Jei privalomos prigimties paradigma reikalauja nepajudinamų išipareigojimų, ji taip pat, numanomai ar aiškiai apibrėžtai, garantuoja neatimamas teises. *Iš nieko negali būti pagrįstai atimta teisė vykdyti savo išipareigojimus.* Tokia yra numanoma „prigimtinės teisės“ prasmė ten, kur jos atžvilgiu dominuoja „prigimties įstatymai“ - klasikiniame pasaulyje, konfucianistinėje Kinijoje ar, ypač griežtai, islame ir induizme (nors induizme esama skirtingų dharmos „prigimties įstatymų“ skirtingoms socialinėms grupėms). *Niekas neturi teisės trukdyti atsiskleisti savo „prigimčiai“, kurios atskleidimas yra individo pareiga, netgi tada, kai teigdamas savo „tikrąją prigimtį“ jis pažeidžia nusistovėjusią moralinę tvarką.* Tokia yra tiksli „prigimtinės teisės“ reikšmė ten, kur ji dominuoja „prigimties įstatymų“ atžvilgiu, kaip dažniausiai yra buvę liberaliuosiuose Vakaruose nuo septynioliktojo amžiaus.¹¹ „Tikroji prigimtis“ dažnai atskiriama nuo jos „iškraipymų“, ir tuomet galima galvoti, kad tik „tikroji prigimtis“ (tapatinama arba su tuo, kas universalu, arba su tuo, kas absoliučiai spontaniška) turi šią teisę. Marksizmas daugiausia buvo suvokiamas pagal „prigimtinės teisės“ mąstymo modelį. Paveiktas lenininės praktikos jis pasuko atgal į „prigimties įstatymų“ sistemą (kurioje kiekvieno žmogaus moralė vertinama pagal tai, kaip jis ar ji vykdo visuotinį išipareigojimą prisidėti prie žmonijos pažangos, kaip ją suvokia marksistinė teorija).

Prigimtinės teisės teorija, ne mažiau nei prigimtios įstatymų teorija, implikuoja simbolinę privalomos prigimtios sistemą. Tik privalomos prigimtios sistemoje „nenatūralūs poelgiai“ gali būti laikomi baustinomis nuodėmėmis, kaip, pavyzdžiui, atsitiko su homoseksualizmu kai kuriais judėjiškos-krikščioniškos tradicijos periodais (priešingai jo didesniai toleravimui Rytų Azijos civilizacijoje).¹² Privalomos prigimtios samprata konkrečiai nenurodo, kokie būtent poelgiai bus laikomi nepriimtinais nenatūraliais, bet leidžia suvokti tokių poelgių kategorijos buvimą.

Grynai spontaniškos gamtos paradigmoje nėra jokių neginčijamų teisių, kurias visi, įskaitant ir empiriškai bejėgius, galėtų skelbti teisėtai savomis. Spontaniškai natūralaus polinkio egzistavimas neimplikuoja jokių teisių jį turėti ar kieno nors kito išipareigojimo jį gerbti. Spontaniškai natūralus polinkis nėra moralinis blogis, kurį reikėtų drausti ir malšinti, tačiau jis gali būti keis-tenybė, natūrali deformacija, į kurią galima vėpsoti ir rodyti gamtos išdaigų parodoje. Spontaniškoje gamtoje polinkiai neturi jokios pastovios reikšmės, o kartu neturi jokių teisių ar išipareigojimų. Nerasime spontaniškoje gamtoje ir jokios „nepaneigiamos Proto taisyklės“, kuria reikėtų matuoti egzistuojančias socialines institucijas, kaip, pavyzdžiui, tvirtino filosofinė prigimtinės teisės teorija septynioliktojo amžiaus pradžioje.¹³

Iš visų istorinių civilizacijų arčiausiai grynojo spontaniškos gamtos tvarkos tipo savo gamtos teorijomis, tiek daosistinėmis, tiek konfucianistinėmis, turbūt buvo kinai.¹⁴ Bet kai reikėjo organizuoti socialinius santykius, netgi kinai konfucianistinėje etikoje atrado, kad spontaniškos gamtos veiksmai linksta į privalomą prigimtį, į

neabejotinų išipareigojimų moralę, kurią žmogaus protui tereikia suprasti, kad galėtų pakankamai ja vadovautis. Grynasis spontaniškos gamtos tipas, kaip jį galėtų suvokti gamtininkas ar poetas, nesiūlo veiksmų programos, kuri būtų pakankamai aiški ir emociškai įtaigi, kad visuomenės organizaciją būtų galima grįsti vien tik ja.¹⁵

Gamtos tvarkos paradigmos privalomasis variantas darė įtaką istorinių civilizacijų raidai, pradedant senovės Indija ir viduramžių Europa, baigiant moderniaja Europa ir nūdienos islamu. Religine forma privaloma prigimtis įteisino kastų sistemą Indijoje, moterų pavergimą ir eretikų naikinimą (taip pat ir gyvulių, besielgiančių prieš savo „prigimtį“, legalų persekiojimą)¹⁶ viduramžiais. Bet visata, sukurta pagal privalomos prigimties sampratą, gali pasirodyti (o konfucianistinėje Kinijoje ir moderniuosiuose Vakaruose paprastai ir pasirodo) tariaimai sekuliariu pavidalu.

Laikrodžio mechanizmo įvaizdis leido įvairiems Vakarų mąstytojams nuo keturioliktojo amžiaus iki devynioliktojo amžiaus vidurio išlaikyti privalomos prigimties sąvoką iš pažiūros sekuliariu pavidalu.¹⁷ Prigimties įstatymų ir neišvengiamos pažangos teorijos bei dauguma „modernizacijos“ sampratų transformavo privalomos prigimties sąvoką į sekuliarius socialinio mąstymo įvaizdžius. Bet privalomą prigimtį taip pat galima laikyti ir bloga, o tada (kaip Sade'o atveju) prigimtinės teisės į blogą elgesį neigimas tampa „nenatūralia“, neteisėta priespauda. Prancūziškoji sociologijos tradicija apskritai gan lengvai pasiduodavo privalomos prigimties, pasirodančios sekuliariu pavidalu, pagundoms. Maxas Weberis buvo labiau spontaniškos gamtos tyrinėtojas.

Privalomos prigimties metafora, atrodytų, labiausiai vilioja „bažnyčios“, „valstybės“ ar „judėjimų“ intelektualus - „dvasininkus“, kurie jaučiasi esą atsakingi už tai, kad visatos sampratos išliktų teisingos ne tik jų pačių, bet ir jų „publikos“ mąstysenoje. Todėl privalomos prigimties paradigmų įtikimumas yra linkęs mažėti, kai pablogėja dvasininkų-intelektualų kaip dvasinių vadovų reputacija ar kai sumažėja jų pasitikėjimas savimi, ir visa tai, kas buvo gerbiama kaip privaloma prigimtis, pradedama traktuoti kaip praktinio naudojimo objektą (tai daro ekonominiai ar politiniai antreprenieriai) arba kaip kontempliacinio ar eksperimentinio tyrimo objektą (tuo užsiima „humanitarai“ arba „gamtininkai“). Pirmuoju atveju privaloma prigimtis dažniausiai pakeičiama fabriku, o antruoju - spontaniška gamta.

Galimi du spontaniškos gamtos variantai: a) priežastinė-funkcinė, abstrakti, matematiškai pagrįsta modernaus mokslo tvarka ir b) įvairios nepriežastinės, sinchroniškos tarpusavio priklausomybės, intuityviai pajuntamos ir metaforiškai išreiškiamos, kaip, pavyzdžiui, daosistinėse ir Jungo tvarkos sampratoje.¹⁸ Pastarosios paprastai vilioja humanitarus, kol jų dar nėra paveikusių moderniems gamtos mokslams būdingos mąstymo formos.

Bet intuityvioji-metaforiška gamtos tvarkos samprata neatskiriama nuo stebuklingų proveržių, kurių ji yra persmelkta (ar kurių joje nuolat tikimasi): spontaniška gamta, nei visiškai „natūrali“, nei grynai sekuliari. Tai tokia tvarkos samprata, kuri nėra atskirta nuo galimų suvokti jos alternatyvų. Nors būdama turbūt pačios primityviausios sandaros iš visų, ši tvarkos samprata tęsia savo utopinių egzistavimų labiausiai technologiškai išsivysčiusioje civilizacijoje.

Simbolinė „fabriko“ schema, kuri turėtų ypač vilioti moderniuosius ekonominius ar politinius organizatorius, implikuoja, kad žmonės gali patys pasirinkti, kokio pobūdžio struktūras konstruoti žaliavų (įskaitant visuomenę ir „žmogiškąją prigimtį“) perdirbimui pagal jų specifikacijas, ir kad šias struktūras reikia nuolatos tikrinti, o tikrinant jas galima nepaliaujamai tobulinti.

Žmogaus begalinio tobulėjimo idėja, pradėta plėtoti nuo septynioliktojo amžiaus, yra analogiška prielaidai apie begalinį *žaliavų* pasidavimą tobulinimui, kuria remiasi fabriko veikla.¹⁹ Nepaliaujamai tobulėjantis žmogus yra be galo lengvai formuojama žaliava paskiro individo (jo mokytojo ar savo paties) arba kolektyvo, besinaudojančio kolektyvinės valios monopolium, rankose. Abiem atvejais jis neturi „privalomos prigimties“, kuri suteiktų teisę šioms manipuliacijoms atsispirti; jis niekuomet nepasiekia pakankamo užbaigtumo (implicitiško meno kūrinio sąvokoje), į kurią galėjo jaustis turįs teisę renesanso žmogus ar kinų kilnus vyras-mokslininkas.

Fabriko logikoje struktūra - nesvarbu, ar tai būtų mechaninis prietaisas, socialinė institucija, individas, ar asmenybės dalis - kuri veikia ne taip gerai siekiant kokio nors tikslo kaip galimas jos pakaitalas (ir kurios neįmanoma *greitai* patobulinti, pasitelkus „elgesio kontrolę“), privalo būti išmesta - po to ji tuojau pat ištrinama iš atminties.²⁰ (Fabriko logika implikuoja laiko perspektyvos sutrumpinimą iki formulės „kas veiks kuo greičiausiai“ - nebent fabrikas aptarnautų labiau ilgalaikę ideologinę schemą.) Fabriko tvarkoje nei visuma, nei

individas nėra svarbus ar vertas saugoti po to, kai išaiškėja, kad jis yra mažiau naudingas nei jo pakaitalas.

Didžiausią grėsmę fabriko tvarkai kelia „neveiksmingumas“ (tiek „gėrybių“, tiek ir „ekstazių“ gamyboje). Tik tada, kai „beprasmiš chaosas“ pasireiškia kaip „neveiksmingumas“, jis gali būti suvoktas netgi fabriko paradigmoje. „Stebuklingi proveržiai“ taip pat gali būti suvokti tik kaip kliūtys veiksmingumui (nebent pats fabrikas yra pritaikytas, kaip pramogų industrijoje ar jos suformuotame gyvenime, pagal užsakymą gaminti „dirbtines ekstazes“, ir šiuo atveju tai, kas šiai gamybai trukdo, pvz., dabartinės vedybos, išmetama kaip „pasenusi įranga“).

Veikiant fabriko sistemoje *negalima pamatyti* beprasmiš chaoso, kurį sukelia neribota veiksmingumo medžioklė. Veiksmingumas, kaip ir visa, su kuo galima susieti „medžioklės“ sąvoką, dažnai suprantamas kaip „prigimtinė teisė“, priklausanti sekuliarizuotam privalomos prigimtės variantui. Tačiau būtent fabriko veikla sukelia gryniausio pavidalo „beprasmiš chaosą“. (Kitą netvarkos tipą, „pirmykštį dumblą“, regis, veikiau sukuria spontaniškos gamtos veiksmai.)

Fabriko tvarkos sampratos istorinių šaknų galima ieškoti magijoje, sociologinėse „megamašinosė“, su kurių pagalba senovės civilizacijos statė piramides ir drėkinimo įrenginius, Kinijos legizme, o ypač krikščionių Dievo žmonėms skirtose pareigoje pakeisti žemės veidą pagal dieviškąjį planą.²¹ Didžioji ankstyvosios istorijos dalis ir sąvoka *machina mundi* rodo, kad mašina buvo naudojama mėginant paaiškinti, kaip veikia visata ar paskira jos dalis, o ne kaip priemone visatai pakeisti.²² Šio požiūrio į mašiną revoliucionizavimas, veikiamas dvasinių prielaidų - kurių pati žymiausia moderniaisiais laikais

turbūt yra puritonizmas - pavertė ją technologiniu fabriko pamatu. Ankstyvieji technologai interpretavo pasaulį, ideologai pirmieji sugalvojo jį pakeisti.

Vėliau mechaninė gamybos ir biurokratijos forma pasiūlė modelius ideologams ir „praktiškiems žmonėms“. Filosofija nuo Machiavelli ir Hobbeso iki utilitarizmo, Prancūzijos revoliucija, laisva pinigų rinka, moderniojo metropolio gyvenimo įpročiai ir turbūt labiausiai paplitęs masinėje išsivysčiusių pramoninių visuomenių sąmonėje visuotinis mechaninių priemonių prieinamumas (ir madingos reklamos gausa) - visi šie dalykai padėjo atsiskleisti fabriko tvarkos sampratai, nors taip pat ir skatino jai priešintis.²³ Šios sampratos esmė yra idėja - kurios apskritai negali perkelti į socialinę praktiką tie, kuriems ši idėja patraukli - kad žmogus (nors nebūtinai kiekvienas žmogus ir dažniausiai ne moteris) pats sau susikuria įstatymus, kad viskas šiems įstatymams pavaldus, kad visi įstatymai yra tik praktiniams padariniams siekti ir kad visus įstatymus galima akimirksniu pakeisti, jeigu nūdienos praktinių poreikių samprata to reikalauja.

Kai socialinė veikla orientuota į simbolinę fabriko schemą, ji turi milžinišką galimybę pasiekti užsibrėžtų rezultatų (nesvarbu, ar tai būtų sportinės ar karinės pergalės, kapitalistinis perteklius ar revoliucinis visuomenės pertvarkymas). Bet ji tai pasiekia platesnio gamtinio, socialinio ir moralinio konteksto, kuriame vyksta pagedaujami pokyčiai, sunaikinimo kaina. Fabriko logika sunaikina ar paverčia neaktualių veiklos kontekstą - priešingai abiem „gamtos“ tvarkos tipams, kurie reikalauja, kad veiksmas vyktų didesniame, o galiausiai universaliame kontekste.

Galutinai išsiskleidusi fabriko metafora apima du ypač modernius elementus - prielaidą apie neišsenkančius išteklius (tiek gamtos, tiek žmogaus organizmo) ir intenciją juos visiškai, t.y. be apribojimų, išnaudoti.²⁴ Šios mąstymo kryptys būdingos tiek radikaliems visuomenės pertvarkytojams, tiek ir amoraliams konservatoriams, pasikliaujantiems „laisva rinka“ kaip pakankamu visuomenės raidos kelrodžiu. Šis konservatoriaus tipas nepajėgia suvokti, kad rinka, kurią jis laiko spontaniškos gamtos pasireiškimu (tačiau kuriai jis prieštaringai priskiria būtinąsias privalomas prigimties savybes), yra socialiai sukonstruota mašina, kuri, kaip ir planavimo mechanizmas, savo operacijomis yra linkusi *sunaikinti* spontanišką gamtą, transformuodama ją arba į techniškai kontroliuojamą produktą, arba į amžinai skaičiuojantį vadybininką.

Skirtumas tarp total(itar)inio fabriko, ižūliai sau prisiskiriančio privalomos prigimties prerogatyvas, ir daugybės „laisvos rinkos“ fabriku, pasiekiančių kraštutinumą, kai kiekvienas individas tampa savo paties fabriku (visi užsimaskavę spontaniška gamta), yra svarbus, bet šis skirtumas telpa paradigmoje, kurioje bet kokia tvarka suvokiama pagal fabriko modelį. Tobulėjanti kompiuterių technologija, regis, įtvirtina galvojimo būdą, kuris vis labiau ignoruoja fabriko ir spontaniškos gamtos skirtumus, sumažindamas pirmojo arbitriškumą ir antrosios autonomiją kaip bendrąsias tvarkingos veiklos paradigmas.

Socialinė aplinka yra natūrali tvarka, kai ji pati turi struktūrą ir simbolinę reikšmę, kurias joje veikiantys žmonės gali laikyti neabejotiniais buvimo „tikruoju savimi“ rėmais. Neįmanoma išlaikyti ar išpuoselėti natū-

ralios socialinės aplinkos - visuomenės, tampančios prigimtimi, - kai žmonės save suvokia kaip mikrofabrikus, skirtus uždarbiui ir malonumams gaminti, ar save ir kitus laiko viena kitą perdirbančiomis mašinomis, kurios išmeta kaip nereikalingas tas kitos mašinos (ar netgi savo) dalis, kurių negali panaudoti dabartinio produkto gamyboje, ar kai žmonės laikomi viena kitą tyrinėjančiomis eksperimentinėmis laboratorijomis.

Bet nejaugi gamtos kaip simbolinių socialinės veiklos rėmų sampratą būtinai nuvertino fabriko paradigmos paplitimas? Valstietiškos visuomenės nežmogiška gamta, jos visa valdantys metų laikų ciklai buvo simboliniai rėmai netgi biografijų ir asmeninių santykių kaitos interpretavimui. Jie taip pat buvo pavaldūs „būtiniesiems laikų ciklams“ (vaikystė, jaunystė, branda, senatvė) ir jų neišvengiamiems reikalavimams, kuriems reikėjo nuolankiai paklusti. Ši simbolinė konstrukcija neteko didesnės patikimumo dalies pramoninėse visuomenėse, kuriose gyvenimas svarbiausiais aspektais jau nėra orientuotas į laikų ciklus. Beveik visiškai prarado patikimumą netgi senėjimo ciklas.

Tačiau esama ženklų, jog išsivysčiusiose pramoninėse visuomenėse būtinąjį („sakralaus“) laikų ciklo, būdingo valstiečių visuomenėms, sąvoką palengva keičia tolygi sąvoka („sekuliarios“) reguliuojamos pusiausvyros tarp empiriškai identifikuojamų suvartojimo/sunaikinimo ir saugojimo/atkūrimo procesų, suvokiant juos kaip galima visapusiškiau, tačiau nevisiškai juos kontroliuojant žmonių pastangomis - iš dalies individualiai, bet daugiau kolektyviai.

Gamtos paradigma, kuri buvo radikaliausiai diskredituota Sartre'o ir McLuhano eroje, yra iš naujo įtvirtinama

vis labiau spaudžiant pačiai gamtai ar, tiksliau, jos reakcijoms į žmonių „projektus“, kurie joje išmėginami. Ar galėtų reguliuojamos pusiausvyros samprata suteikti ontologinės lokacijos pojūtį, netgi asmeniniuose santykiuose, tolygų tam, koki galbūt teikė būtinųjų ciklą simboli-
nė konstrukcija nesuskaičiuojamoms valstiečių vyrų ir moterų kartoms jų gyvenimo istorijose.

Tiek individualios gyvenimo istorijos, tiek istorija, kuri laikoma visuotine, atsisako (netgi modernių Vakarų diskurso būdais) būti suvokta mechaniškai.²⁵ Šitaip suvokti tebuvo vien daliniai istorijos ir gyvenimo istorijų aspektai ar momentai. Toks gyvenimo istorijų ir istorijos „natūraliųjų srovių“ bei atsitiktinumų pasipriešinimas duoda pagrindą tikėtis, kad tvarka, suvokta kaip fabrikas, arba turės tapti pavaldi tvarkos sampratoms, geriau atitinkančioms gyvenimo ir istorijos patirtį, arba jos bus apskritai atsisakyta.

Meno kūrinio tvarka

Tvirtinama, kad kaip simboliniai rėmai, į kuriuos orientuojamas elgesys, meno sąvoka išsivysčiusiose pramoninėse visuomenėse vis labiau išstumia alternatyvias panašaus talpumo paradigmas (kaip ir anksčiau klasikinės Graikijos požiūryje į visuomeninį gyvenimą, Japonijos ir Balio rūmų gyvenime ir renesansinėje „valstybės kaip meno kūrinio“ sampratoje). Bet ar iš tikrųjų meno sąvoka nėra vis sparčiau nykstanti netgi pačiame meninės kūrybos procese?

Pagrindinis, istoriškai išplėtotas ir tarpkultūriškai priimtas meno sąvokos apibrėžimas turi penkis elementus:

1. Tai yra žmogaus *padarytas* dirbinys, o ne tai, kas sukurta gamtos ar vidinių tikėjimo aktų, ar spontaniškos individų patirties.²⁶

2. Šis objektas ar veiksmas yra *gerai* padarytas, jo atlikimas reikalauja ypatingų gabumų ir meistriškumo. Tai kriterijus, kuris iš pat pradžių, ar galiausiai, padeda atskirti „meną“ iš „dirbinių“ gausybės.

3. Jo atlikimo gerumas *transcenduoja* šio objekto ar veiksmo funkcinę paskirtį (jei jis ją turi), socialinius tikslus, kuriems buvo sumanytas, o po to naudojamas, ir estetines bei ideologines ribas, kuriose jį suvokė jo autorius. Būtent dėl šio sugebėjimo „transcenduoti“ (arba „utopinio potencialo“) estetinė meno kūrinių kokybė yra atpažįstama už kurios nors socioistorinės aplinkos.²⁷

4. Ši kokybė nėra atsiradusi iš jokios meno suvokėjų grupės pažiūrų nei iš meno kūrinio stilistinės kalbos ar turinio, o yra būdinga *tvarkai*, kuri susidarė jos kūrybos procese ir kurios reikalavimus savo kūrėjui pastarasis yra taip adekvačiai konkrečiose detalėse atpažinęs, jog rezultatas kelia pasigėrėjimą netgi tiems, kuriems tiek šios specifinės tvarkos elementai, tiek jos visuma yra kultūriškai ir psichologiškai svetimi.

5. Tačiau ši tvarka pasižymi tuo, kad jos sukūrimas, ir tik jos adekvatus sukūrimas, suteikia tam tikrą juslinį malonumą, *emocinį rezonansą*, kuris stiprina egzistencijos pojūtį ir šios tvarkos kūrėjui, ir kitiems tiek jo (jos) visuomenėje, tiek ir kitur nepriklausomai nuo to, ar buvo sąmoningai ketinama suteikti toki malonumą, ar ne. Kad ir ką patirtų kūrėjas jį kurdamas, meno kūrinys egzistuoja tik tada, jei sugeba suteikti toki emociskai pakilų juslinį pasitenkinimą tiems, kurie nėra tiesiogiai susiję su jo sukūrimu.

Dinamiškas paradoksas, glūdinčias apibendrintoje meno kaip žmogaus pasiekimo sampratoje, yra dvilypis: žmogus individualiai ir kolektyviai (įskaitant ir moteris) atpažįsta reikalavimus, kuriuos jo *darbai jam* kelia, ir, sukurdamas tam tikrą *discipliną*, pats patiria ir kitiems sukelia *malonų* emocinį rezonansą. Atsisakydamas gerbti savo darbų reikalavimus jis juos sunaikina ar sumenkina, o atsisakydamas sukurti jų pobūdį atitinkančią discipliną sumažina iš savo veiksmų kylantį malonumą.

Bendroji meno samprata aiškiai teigia fundamentalią orientaciją, numanomą visur, kur žmonės siekia jusliškai patenkinančios tobulybės anapus to, ką jie savo veikloje laiko „moraliai privalomu“, „natūraliu“ ar „naudingumu“, ir priartėjimą prie tokios tobulybės pastebi ir įvertina kiti. Nors estetiinė filosofija paprastai suponuoja tokią orientaciją, bendroji meno samprata nėra kilusi iš aiškiai apibrėžtos estetiinės filosofijos ir nepriklauso nuo jos išmanymo.

Bendrąją meno sampratą meno kūrėjas ir jautrus jo darbų suvokėjas kildina ir nuolat atnaujinama iš meistriškumo patyrimo, panašiai kaip simbolinę fabriko sistemą antreprenieris ir jo pavaldiniai kildina iš antreprenerystės patyrimo. Bet meistriškumo patyrimas leidžia į nusistovėjusią tvarką įjungti „stebuklingus proveržius“ (pradedant „atsitiktinumu“, baigiant „įkvėpimu“), o galutinai susistemintos antreprenerystės patyrimas to neleidžia.

Šitaip suvokta meno samprata, visai galimas daiktas, yra galingiausias išradimas visoje žmogaus vaizduotės istorijoje, galingesnis už bet kokius paskirus ją įkūnijančius darbus. Bendrojoje meno sampratoje „galingas“ yra jos implikuojamas pastulavimas, kad:

1. Žmonės savo veiksmais gali sukurti emociškai patenkinančias tvarkas, tiek fizines, tiek simbolines (nors ir ne visos jų sukuriamos tvarkos yra emociškai pakilios).

2. Žmonės gali atpažinti ir disciplinuotai priimti reikalavimus, kuriuos jiems kelia jų pačių sukurtos tvarkos, - t.y. prisiimti išsipareigojimus, kuriuos jiems užkrauna jų pačių darbai (netgi jei šiuos išsipareigojimus jie ne visada iki galo supranta ar gali įvykdyti).

3. Tvarka, kurioje pasitenkinimas pasiekiamas vykdamant savo paties kūrybinio darbo reikalavimus, yra kitų Žmonių atpažįstama. Jei tokias tvarkas galima išsaugoti objektyvuotu pavidalu arba atmintyje, kai kurios iš jų gali atlaikyti kritiškus vertinimus žmonių, gyvenančių kitu laiku ir kitose vietose nei šių tvarkų kūrėjai (nors palyginti nedaug meno kūrinių iš tikrųjų atlaiko tokius išmėginimus).

Iš to galima daryti moraliai - ir ontologiškai - svarbią išvadą, jog kai žmonės suvokia ir adekvačiai išreiškia reikalavimus to, ką jie kuria, jų kūriniai (kurie gali būti jų tradicijos ar jų gyvenimo būdas) nėra arbitriški, nesiriboja jų ego (ar etnocentriškomis) kelionėmis, neturinčiomis visuotinės reikšmės ar vertės. Būtent šis nuodugnus beatsiskleidžiančios savo kūrinių „prigimties“ reikalavimų supratimas ir kuo tobulesnis jų - o *ne* savojo „aš“ - patenkinimas įsikūnija ir išlieka kūrinuose kaip glaudžiausias priartėjimas prie žmonių sukurtų „amžinųjų“ ir „bendražmogiškųjų“ vertybių. Atmintis, būdinga tvarkai, kuri suvokiama kaip meno kūrinių rinkinys, yra saugykla („muziejus“), talpinanti adekvačias individualios ir kolektyvinės žmonių veiklos reikalavimų sampratą, o kartu ir amfiteatras, kuriame vyksta

šių sampratų žlugimo tragedijos. Tiek saugykla, tiek tragedija yra reikšmingos, vertos atminti. Tik meno kūrinių tvarkoje atskirų žmonių grupių istorijos (ir individų biografijos) ima traukti mūsų dėmesį, nusipelno būti žinomos ir saugomos.

Žmonių sukurta tvarka negali būti „nepriekaištinga visuma“, „vieninga, nekintanti, savaiminga“. Šitaip apibūdinti estetinį tobulumą, kaip tai daro Johnas Passmore'as, - tai tarsi iškreipti jį privalomos prigimties link (menas kartais būdavo verčiamas veikti jos ribose).²⁸ Estetinis tobulumas yra juslinį pasitenkinimą teikiantis veiksmų ir tvarkos (pasmerktos būti netobula ir ribota), kuri šiais veiksmais sukuriamą ar bent akimirkai atgimsta, pobūdžio atitikimas. Estetinis tobulumas pripažįstamas meno kūriniu tada, kai šį *baigtinį atitikimą* pastebi tie, kurie su šiais veiksmais nėra susiję.

Individualistinė vakarietiškų estetikos teorijų orientacija neleido tinkamai pripažinti, kad visos tikros tradicijos (ir ištisos civilizacijos) yra kolektyviniai meno kūriniai ir kad, išskyrus dar neužbaigtą gyvuojančių tradicijų struktūrą, bendriausias individualių meno kūrinių savybes galima išvelgti ir kolektyviniuose kūriniuose. Pastarieji skiriasi tuo, kad išreiškia ne individualų laikiną, o istoriškai tęstinį, bendruomeninį patyrimą ir todėl suponuoja patyrimo bendruomenių egzistavimą. Šia prasme „meninės“ yra ne tik „meno“ kūrimo tradicijos, bet visos tradicijos apskritai.

Tačiau kalbėdami apie vieną neteisingą meno kaip bendruomeninės tvarkos paradigmos sampratą turime būti kaip galima tikslesni. Politinės sistemos (bet kokios sistemos, turinčios prievartos mechanizmą) kaip *universalus* - t.y. visiems privalomo - meno kūrinio idėja

atskleidžia visišką meno logikos nesupratimą. Meno logika yra partikuliarizuojanti (t.y. kiekviena tradicija, žanras ir netgi individas turi savą meno logiką). Moderniame, globalizuojančiame pasaulyje toks nesupratimas veda prie totalitarizmo. „Politikos estetizavimas“ yra itin pavojingas, kai tai, kas estetizuojama, savo veikimo pobūdžiu yra fabrikas.

Daugelyje tradicijų, ir ikikantinėje Europoje (o kai kuriose sferose - vėl pradedant vėlyvuju Heideggeriu), menas buvo suvokiamas kaip glūdintis platesnėse privatomos prigimties ar spontaniškos gamtos paradigmos (tas pat pasakytina apie „meno“ prasmes *ars moriendi* ir *ars amandi* sąvokose). Menas emancipavosi kaip visiškai savarankiška paradigma tik tada, kai buvo imta jį laikyti visų pirma žmogiškosios laisvės išraiška. Medicina kaip „menas“ buvo suvokiama spontaniškos gamtos paradigmoje; kaip „mokslas“ - nuo aštuonioliktojo amžiaus, ir ypač dabar - fabriko paradigmoje.²⁹ O „atminties mene“ pats menas virsta tarsi fabriku.³⁰

Meno sampratą „nukalė“ daugybė daugiau ar mažiau kūrybingų, ar potencialiai kūrybingų, kūrėjų kartų. Ji buvo ištvirtinta ir kartu sustingdyta egzaltuotų simbolių konstrukcijų: Vakaruose - platoniškos Dievo-amatininko koncepcijos, Kinijoje - „tikrojo kilnaus vyro“ idealo.³¹ Islamiškas „gerai suręsto gyvenimo“ įvaizdis inkorporuoja meninę konstrukciją į šį įvaizdį kontroliuojantį tarnavimo Dievui modelį.³² Tokią sampratą nūnai naikina pramonės ir biurokratinio aparato darbininkų masių patirtis. Moderniųjų visuomenių darbo patirtis galėtų padidinti „objektyvų“ meno kaip jėgos, kompensuojančios gamybos mechanizavimą ir produkto išnykimą, poreikį. Tačiau toks darbo pobūdis neparūpina,

ar netgi neleidžia atsirasti, pakankamai daug percepcijų ir veiksmų, kurie bylotų apie meninių konstrukcijų veiksmingumą žmogaus egzistencijoje. Kasdienis gyvenimas atsisako prisidėti prie meno tvarkos įteisinimo.

Tokia padėtis kasdieniame gyvenime padėjo sukurti visišką jos priešybę kultūros istorijoje - gynybiškai išpūstą meno pakankamumo sampratą. Prielaida, kad menas ypatingu privilegijuotu būdu padeda atsiskleisti „privalomai prigimčiai“ ar netgi pats ją sukuria, baigėsi tuo, kad meno buvo visiškai nusivilta. Nors estetika išties yra etikos elementas, greičiausiai netgi absoliučiai būtinas, neatrodo, jog įmanoma - kaip mėgino padaryti Nietzsche - vien tik „meno“ ontologine struktūra pagrįsti gyvybingų etinių orientacijų rinkinį. Socialinėje veikloje estetiškas požiūris implikuoja adekvačios patirties išraiškos siekį (kartais tokios patirties, apie kurią žino tik jos subjektas). Etika privalo teikti specifinius kriterijus, kad būtų galima vertinti situacijas, kuriose reikia veikti akimirksniu, galimas daiktas, juntant spaudimą, ir savo veiksmais veikti kitus. Meno samprata diskredituojama, jei ji verčiama daryti tai, ko nepajėgia, kaip tuo atveju, kai ji laikoma pamatine socialinės veiklos paradigma.

Moderni meno kūrybos organizacija yra pati sukūrusi dvi ideologijas, griaunančias bendrąją meno sampratą: a) populistinę saviraiškos, tiek individualios, tiek kolektyvinės (pvz., „dalyvavimo“ mene), romantiką - ideologiją, implikuojančią, kad visas savojo „aš“ turinys ar tai, ką šis „aš“ patiria arba išbando, yra lygiai verta išreikšti, o viskas, kas išreiškiama, yra „menas“; ir b) menininko vaidmens siurrealizmą, įsitikinimą, kad viskas, kas padaroma vaidinant socialinį menininko vaidmenį

ar reiškiant į jį pretenzijas, ar netgi besistengiant jį su-naikinti, yra „menas“. Šios ideologijos (kuriose vis dar blausiai dunkso menininko kaip sekuliarizuoto judėjų-krikščionių Dievo-kūrėjo įvaizdis) yra padariusios labai reikalingą išlaisvinantį poveikį modernaus meno tėkmei, tačiau jos nėra pakankami jo kūrimo pagrindai. Pritaikytos žmonių santykiams, jos transformuoja žmones į save ar vieni kitus rodančius muziejinius eksponatus.

Ne taip seniai atsirado kitos dvi meninės ideologijos: c) pasidavimas technikos antplūdžiui (pvz., elektroninis menas) ir d) koncepcinės konstrukcijos savaimingumas (kai meno kūrinio tampa vien formalių konceptų, implikuotų kituose meno kūriniuose, analizė ar vien šiuolaikinės civilizacijos analizė arba kai meno kūrinys egzistuoja vien kaip jo kūrimo principų suformulavimas). Šios dvi ideologijos išreiškia kai kurių nūdienos menininkų savijautą - jie jaučiasi priblokšti šiuolaikinės techninės civilizacijos vaizduotės galimybių, išspūdingumu gerokai pranokstančių jų pačių, kaip menininkų, sugebėjimus.

Kas įvyksta, kai (ar kur) bendroji meno samprata netenka patikimumo? Būtų galima daryti prielaidą, kad dėl to visuomenėje sumažėja tikėjimas potencialiu žmogiškų pastangų prasmingumu, žmogaus pajėgumu atskirti, kas vertinga, o kas ne, reliatyviu geriausių žmogiškų pasiekimų ilgaamžiškumu ir žmonių sugebėjimu sugalvoti daugiau emocinio pasitenkinimo jų egzistencijai teikiančių konstrukcijų bei konkrečiai ir veiksmingai judėti jų realizavimo link. Trumpai tariant, bendrosios meno sampratos diskreditavimas, iš dalies pačių menininkų pastangomis, yra vienas iš nūdienos *anomijos* šaltinių.³³

Tvarkos paradigmu moralinė reikšmė

Moralinė kultūra negali išsiversti be etiškai reiklios tvarkos įvaizdžio ar sampratos, į kurią atsižvelgiant būtų galima gyventi taip, kaip ji siekia. Nesant tokios sampratos, moralinė kultūra išsiskaido į nedarnų nepagrįstų elgesio taisyklių rinkinį.

Bet kurioje gyvuojančioje civilizacijoje galima aptikti visas tvarkos paradigmas. Klausimas tik tas, kokie reiškiniai suvokiami pagal kurią paradigmą, kokia yra paradigmu svarbos hierarchija (ir kur jos konfliktuoja) ir su kokiomis tvarkos paradigmomis siejamos svarbiausios moralinės idėjos.

Teisę, regis, galima suvokti tik privalomos prigimties arba fabriko simbolinėje struktūroje. Teisinė sistema, suprantama pagal fabriko modelį (ir skirta tam tikram žmogaus ar visuomenės tipui sukurti, kaip kinų legizme), neužtikrina jokių neginčijamų teisių tiems, kuriuos jos loginėje struktūroje galima laikyti „žaliava“. Tačiau „fabriko teisė“ vis dėlto yra susijusi su įstatymo sąvoka – nors ne su teisingumu, o su elgesio kontrole. Spontaniškos gamtos struktūroje „teisė“ imtų nebepasikliauti unifikuota kontrole ir transformuotusi, kaip modernioje radikaliųjų egalitaristų visuomenėje, į tikimybinį mokymą apie tarpusavio priklausomybę ir nesibaigiančias diskusijas apie teisingumą, kuriose visi kriterijai būtų pavaldūs nuolatiniams vertinimams, remiantis kiekvieno vertintojo individualia patirtim.³⁴ Meno simbolinė konstrukcija, nors sugebanti jungti skirtingas (ir tarpusavyje atpažinias) „disciplinas“, yra iš esmės priešiška visuotinai pritaikomo „įstatymo“ idėjai (tačiau gali priimti „papročio“ idėją).

Moderniais laikais pasitelkęs įvairius pažangius mokslus priežastinis-funkcinis spontaniškos gamtos paradigmos variantas darosi priimtinas vos ne visose gyvenimo sferose. Tačiau nors jis ir apima apibendrinamus egzistencijos pagrindus, unikalios patirties reikšmingumo branduoliai, nesvarbu, ar patirtis individuali, ar kolektyvinė, šiam variantui nepaklūsta. Kaip ir simbolinė fabriko konstrukcija, simbolinė priežastinės-funkcinės gamtos schema nesugeba įjungti „galiojimo“ (*validity*) ar „kultūrinio autoriteto“ sąvokų. Jos abi susideda iš veiklos aprašymų ir teiginių apie šios veiklos poveikio tikimybes.³⁵ Palyginti su bet kokia taisyklinga tvarka, unikaliai reikšminga patirtis įgyja analitinį „stebuklingo proveržio“ statusą. Tik tie tvarkos tipai (įskaitant ir intuityvųjį-metaforišką spontaniškos gamtos variantą), kurie leidžia į savo struktūrą įjungti tai, kas yra subjektyviai suvokiama kaip tam tikro pobūdžio „stebuklingi proveržiai“, gali būti reikšmingi individams ar jų grupėms.³⁶ Būtent iš „stebuklingų proveržių“ tiek istorijoje, tiek individualioje patirtyje kyla „prasmės“ patirtis.

Intuityvioje-metaforiškoje gamtoje tvarka yra neatskiriama nuo netvarkos, tvarkos-netvarkos tęstinumas yra „prasmingas“, kaip daosistinėje tradicijoje. Nors kitos tvarkos paradigmos savo veikla taip pat sukelia beprasmišką chaosą (jis atsiranda iš to, ką jos palieka neįjungusios į savo struktūras, ar kaip jų nesugebėjimo atsiliepti į žmonių poreikius rezultatas, ar joms nuo šių poreikių ginantis), visiškai kitaip yra intuityviai suvoktos spontaniškos gamtos atveju: šios sistemos ribose nieko negalima laikyti reikšmingesniu už ką nors kita ir todėl negali būti nieko visiškai bereikšmio. Šiuo atžvilgiu tai labiausiai terapinė iš visų tvarkos paradigimų. Tačiau

sunku įsivaizduoti, kaip būtų galima ja patikimai pagrįsti socialines institucijas (ar bet kokio pobūdžio socialinę veiklą, išskyrus maištą prieš racionalizaciją).

Išskirtinis privalomos prigimties ir meno simbolinių konstrukcijų atvirumas prasmei kyla iš jų sugebėjimo transformuoti bent jau kai kurias netvarkos rūšis - charizmiškai ar kūrybiškai - į „stebuklingus proveržius“, kuriems padedant įtvirtinami nauji (ar atgaivinami seni) tvarkos variantai.³⁷ Bet jei privaloma prigimtis ragina laikytis nusistovėjusių elgesio normų, būdingų *tai rūšiai*, menas sukelia nepastovias *individualias* reakcijas tų, kurie linkę reaguoti.³⁸

Intuityvi-metaforiška gamta ir meno kūrinys yra vienteliai tvarkos tipai, kurie gali būti prasmingi nebūdami priverstiniai. Meno kūrinys įtvirtina prasmingą (bet, galimas daiktas, laikiną) tvarką ją sukūrusiam individui ar individų grupei. Bendras formalus šios tvarkos sukūrimo adekvatumas gali būti, ar tapti, visuotinai atpažįstamas. Tačiau dėl savo specifinio konkretumo, dėl tarpusavyje suderintų daugelio disciplinų ir pasitenkinimo būdų prasmės sluoksnių tvarka, sukurta sau pačiam, geriausiu atveju tegali sukelti reikšmingo keistumo pojūtį tiems, kurie ją kuriant nedalyvavo.

Meno kūrinys kaip socialinės veiklos metafora turi vieną neišvengiamą apribojimą. Jis pripažįsta tarpusavio išipareigojimo saitus vien tarp tų, kurie bendradarbiauja kuriant ar atkuriant meno kūrinį (tačiau tai galėtų būti ir visa žmonija, užsiėmusi globalinės civilizacijos kūrimu), ir tik tol, kol jie bendradarbiauja (bet kas gali užtikrinti, kad jie ir toliau tai darys?). Norint sukurti simbolinius tarpusavio išipareigojimo, pranokstančio kurią nors bendradarbiaujančią grupę, rėmus, reikia

rekonstruoti kokią nors privalomos prigimties sampratą - bent minimalia jos prasme: *tai, ką būtina ginti*.

Betgi reikia ginti viską, nuo ko priklauso žmogiškoji egzistencija - ir meno kūrinis žmogaus sukurtų tvarkos tipų hierarchijos viršūnėje, ir fabrikus, be kurių negalima pasigaminti išgyvenimo priemonių ir kaitos instrumentų, ir normatyvias privalomos prigimties konstrukcijas, su kuriomis yra save susiję individai bei bendruomenės, ir galiausiai visų reiškinių dalyvavimą spontaniškos gamtos srautuose. Kuo aukštesnė vieta šioje skalėje, tuo humaniškesnės vertybės; kuo žemiau, tuo labiau neišvengiamas kontekstas, nustatantis žmogiškųjų vertybių sukūrimo ir sunaikinimo ribas, kurių nepaisymas gali turėti destruktivius padarinius.

Kad būtų galima jos simbolinė integracija, civilizacija turi būti pagrįsta *bendru* susitarimu dėl tvarkos tipų hierarchijos. Aš manyčiau, kad tinkamiausia išeitis būtų laikyti privalomą prigimtį ar spontanišką gamtą modernios civilizacijos centrinės tvarkos tipų hierarchijos pamatu, o meno kūrinių rinkinį ar fabrių sistemą - jos žmogiškuoju užbaigimu. Tačiau bet kokios modernios civilizacijos simbolinėse konstrukcijose turės atsirasti vietos visiems keturiems tvarkos tipams; vienintelio dominuojančio tvarkos tipo egzistavimas pasaulyje, sudarytame iš daugybės tarpusavyje susijusių kultūrų, yra nebeįsivaizduojamas.

Ar gali moralinė tvarka, suvokiama kaip meno kūrinys, atsilaikyti prieš moderniose visuomenėse paplitusią galingą fabriko paradigmos invaziją (ši paradigma su masinės informacijos priemonių pagalba išibrauna netgi į meniną kūrybą, skleidama estetinį pasyvumą tarp tų, kurie nėra profesionalūs menininkai)? Ar „meninis

interesas" bus absorbuotas fabriko kaip dekoratyvi detalė, ar meno tvarka sugebės pateikti viziją, kurią būtų galima patikimai puoselėti savo veiksmais praktiniame suaugusio žmogaus gyvenime? Tai būtų ne (moderniais laikais) neįmanoma gyvenimo kaip estetiškos visumos vizija, bet jausmo ir reikšmės tobulinimų serija, kurioje žmonės tampa savimi. Ar galima fabrikus ir jų mąstymo modelį pritaikyti kaip pagalbinę priemonę bendram gyvenimo formos adekvatumo ieškojimui?

Moralinės tvarkos, suvoktos kaip meno kūriniai, yra sukuriamos absorbuojant visas įtakas, galinčias prie šio proceso prisidėti, o istoriniu laiku praranda socialinę patrauklumą, nors ir lieka kultūriškai atmintinos. Tvarkos kaip meno kūrinio idėja leidžia mums išlikti kūrybingiems - pagal galimybes ir poreikius. Toks yra galutinis jos pateisinimas.

Išvados

Bent nuo to laiko, kai buvo išrastas raštas, žmonės supranta, jog kažkas jiems yra duota (gamta, prigimtis), o kai ką jie sukuria savo veiksmais (kultūrą). Judaizme, krikščionybėje ir islame kultūra, kad atstovautų moralinei tvarkai, turi laikytis privalomos prigimtios reikavimų, kaip yra liepęs Dievas. Konfucianistams ir liberalams pagrindinis tvarkos įvaizdis yra spontaniška gamta, tačiau tai, kas duota kaip spontaniška gamta, suteikia galimybę (liberalams) ar savaime linksta (konfucianistams) būti *užbaigta* žmogišku veiksmu. Pasinaudojus mišriu konfucianistų ir liberalų išraiškos būdu, tiek vieni, tiek kiti atskleidžia gamtą, sukurdami visuomenėje „antrąją gamtą“.

Konfucianistui moralinė tvarka yra sąmoningai išsakytą (ir socialiai institucionalizuotą) moralinių spontaniškos gamtos tendencijų visuma. Kaip moralinė tvarka, kultūra yra atskiriama nuo gamtos tik kaip sąžiningai objektyvuota bendros spontaniškų polinkių sumos išraiška. Liberalų kuriama antroji gamta turi stiprų polinkį, vyraujantį tradicijoje, kurios pradininkas buvo Hobbesas, tapti fabriku, gaminančiu saugumą, galią ar turtą. Priklausomai nuo šios transformacijos laipsnio tiek gamta, tiek kultūra nustoja moralinių savybių - pirmoji redukuojama į išteklius, lengvai prieinamus moraliai nevaržomam naudojimui, o antroji tampa šių išteklių naudojimo priemone, vertinama tik pagal tai, kaip veiksmingai ji tarnauja tiems tikslams, kurie jai paskiriami tam tikrame socialiniame kontekste.

Tačiau yra ir kita liberalizmo pusė, kurios istorija siekia Montaigne'į (ir kuri vėliau pasireiškė daugybe įvairiausių kultūrinių judėjimų, pradedant romantizmu, baigiant „ekologine etika“), siekianti ginti spontaniškos gamtos teises netgi tvarkingoje visuomenėje ir struktūruotuose savojo „aš“ procesuose. Vienintelė prasminga žmogiška tvarka, kuri leistų tai padaryti, yra meno kūrinio tvarka (sugebanti reprezentuoti gamtą ir absorbuoti savin netvarką). Tokia tad yra liberaliajai moralei kultūrai iškylanti dilema: ji turi kurti arba fabrikus gamtos jėgoms suvaldyti, arba meno kūrinius, per kuriuos gamta galėtų veikti. Ir ji privalo tai daryti, išlaikydama kritišką individualaus sprendimo racionalumą.

Fabrika tvarka savo implikacijomis yra destruktvyvi, dehumanizuojanti ir neįstengia išlaikyti bet kokio moralizacijos mechanizmo kultūrinį autoritetą, t.y. sugebėjimą įkvėpti spontanišką pagarbą. Meno tvarką sunku

suderinti su dominuojančiu praktiškumu ir deskriptyvumu (aprašymu paties aprašymo labui) - galutiniu grynai sekuliarių kultūrų kriterijumi. Jei pasirodys, kad šios problemos išspręsti neįmanoma, modernioji Vakarų civilizacija žlugs.

Keturi pagrindiniai tvarkos modeliai nebūtinai yra vienas kito atžvilgiu uždari: moralinę tvarką galima vis labiau *atrasti*, be perstojo *kuriant* moralines tvarkas, stebint jų veiklą ir vertinant pagal šios veiklos rezultatus. Tai kartu galėtų būti dar nevisiškai supраста galutinė liberaliosios moralinės kultūros vystymosi kryptis ir pats rimčiausias (bet labai tolimas) lyginamųjų moralės studijų pateisinimas, nors šio tyrimų lauko egzistavimas tokio pateisinimo ir nereikalauja.

Liberaliosios moralinės kultūros ir lyginamųjų studijų analogija nėra atsitiktinė. Iš visų moralinių kultūrų tik liberalioji iš esmės priklauso nuo lyginamojo metodo.

Maišto modeliai

Kalbėdamas apie *simbolinę konstrukciją*, turiu omeny reikšmių, pojūčių ir emocinių niuansų struktūrinį išsidėstymą, objektyvuotą kultūros dokumente - mite, meno kūrinyje ar filosofinėje sistemoje. Kalbėdamas apie *civilizacijos* simbolines konstrukcijas, turiu omeny tokias reikšmių, pojūčių ir emocinių niuansų struktūras, kurias galima laikyti pastovių civilizacijos „vidinių savybių“ liudijimais - civilizaciją čia laikysime didžiausia socio-kultūrine žmogaus elgesio istorinėse visuomenėse organizacija.

Pagrindinis civilizacijų analizės uždavinys - palyginti skirtingų civilizacijų simbolines konstrukcijas tam tikrame istoriniame periode. Civilizacijų analizė skiriasi nuo intelektinės ar meno istorijos tuo, jog ją simbolinės konfigūracijos domina tik tiek, kiek jos suteikia atskiroms civilizacijoms išskirtinius bruožus ir juos - t.y. sociokultūrinį unikalumą didžiausiu empiriškai įrodomu mastu - išreiškia. Civilizacijų analizė gali turėti „humanistinį“

arba „sociologinį“ pobūdį. Tyrinėjant sociologiškai, privalu analizuoti ir galimas jungtis tarp simbolinių konstrukcijų ir socialinės organizacijos būdų.

Lyginant civilizacijų simbolines konstrukcijas lygiai naudinga pradėti nuo svarbios detalės, kaip ir mėginti suvokti visą struktūrą, kuriai ši detalė priklauso. Analizuojant „svarbią detalę“, analitiniai rėmai neišvengiamai išsiplečia į „visos struktūros“, susijusios su šia detale, aspektus. Vis dėlto susitelkimas į reikšmingas detales leidžia jautriau išvelgti simbolinių konstrukcijų ir su jomis susijusių sąmonės struktūrų bei jausenos būdų pokyčius laike.

Šiame straipsnyje tokia svarbi detalė bus teminis komponentas, nagrinėjamas kaip mitologinės sistemos ar jos ekvivalentų dalis ir įkūnytas antropomorfinė ar gyva figūra. Antropomorfinės konstrukcijos, įkūnijančios teminį komponentą, dažnai (ypač Artimuosiuose Rytuose ir Graikijoje) pasiūlo ir sociopsichologinę teoriją, padedančią išsiaiškinti, kaip aprašytas elgesys galėjo būti motyvuojamas ir kaip tokia elgesio motyvacija galėjo atsirasti antropomorfinės figūros gyvenimo istorijoje. Sociopsichologinė teorija gali atsiskleisti skirtingų mito interpretacijų istorijoje - visos šios interpretacijos yra svarbios ir padeda atkurti mitą.

Įdomiau ir analitiniu požiūriu naudingiau prieiti prie blogio sąvokos pasitelkus ne apibrėžtas normatyvines formuluotes, o mitologiją ir literatūrines tradicijas, kur blogis išnyra visu savo „kūnu ir krauju“ (ar bent jau mitologiniu literatūriniu kūnu ir krauju). Pranašumas tas, kad bent jau istorinių civilizacijų mitologija ir literatūra aprėpia ne tik normatyvinius principus, bet ir visų pirma: 1) sąmonės modelius, padedančius suvokti

tam tikrą žmogaus elgesio tipą, 2) psichologines teorijas, atskleidžiančias, kaip ir kokiomis priemonėmis tam tikra kultūrinė tradicija konstruoja psichologines teorijas, ir 3) nuorodas į sociologinę sanklodą, kurioje arba a) suponuojamas mite aprašytas elgesio tipas, arba b) generuojamas (ar darosi populiarus) tam tikras psichologinis jo kilmės ir apraiškų paaiškinimas.

Prometėjas ir Šėtonas

Šie bendro pobūdžio svarstymai tampa akivaizdūs, palyginus mitus apie Prometėją ir Šėtoną, kurių pagrindinė tema ta pati: *individo maištas prieš aukščiausią autoritetą nusistovėjusioje normatyvinėje tvarkoje ir prieš taisykles, su kurių pagalba ši tvarka palaikoma*. Bet Prometėjas maištauja, pavogdamas ugnį ir nusikalsdamas Dzeuso draudimui, iš užuojautos nepanašiu į jį - žmonių, neturinčių ugnies, - kančioms. Jis jiems padeda neprimesdamas nei savo vertybių, nei valdžios ir leidžia įdiegti savo techninius patarimus jų gyvenimo struktūron taip, kaip jiems patiems atrodo naudingiau.

Žinoma, tai, ką būtų galima pavadinti „žmogiško prisirišimo-praktinės pagalbos mechanizmu“, yra visuotinė galimybė, kurią patyrė ir į kurią atkreipė dėmesį įvairiausių civilizacijų žmonės, tačiau įdomu tai, jog būtent graikai - ar *kai kurie* reikšmingi graikai - susiejo žmogiško prisirišimo-praktinės pagalbos mechanizmą su tuo, kas jiems patiems atrodė maištininko nusikaltimas pripažintam autoritetui arba, tiksliau pasakius, maištas prieš konkrečią neteisybę normatyvinėje sistemoje, kurią šis autoritetas palaiko. Todėl maištas yra „kilnus

nusikaltimas"; ir maištininko gyvenimo istorijoje (ar istorinėje maištaujančio personažo įvaizdžio raidoje) ši esminė individo dorybė viršija formaliai nusikalstamo jo poelgio pobūdį.

Tai vienas iš modelių, kurie padeda konceptualizuoti maištininko elgesį. Kitas modelis - Šėtono. Anot viduramžių krikščionių raštų, Šėtonas maištauja iš apmaudo. Šio apmaudo priežastis teologai interpretuoja labai įvairiai: jis pirmasis iš angelų ima manyti, jog jam priklausiusią Dievo meilės dalį paveržė „jaunesnysis brolis" - žmogus arba Kristus; jam nepatinka būti kito sukurtam ir jis nori pats būti savo tapatybės kūrėjas. Jis maištauja ne iš palankumo ar užuojautos kitiems, o iš apmaudo, kurį sukelia mintis, jog jis nepripažįstamas ar pripažįstamas nepakankamai - „išdidumas, gimęs iš pavydo", ir „savo didybės suvokimas"²; „Aš norėjau būti autorius", - rašo Jacobas Boehme, cituodamas žodžius, neva pasakytus velnio³. Turta ir galią naudodamas kaip priemonės įgyti valdžią tiems, kuriuos ketina suvedžioti, jis visiškai ignoruoja jų praktines reikmes (maistą, šilumą, sveikatą).

Išties, ir kaip Dievo tarnas istorijoje apie Jobą, ir kaip nelabasis, Šėtonas nepakenčia ramaus pasitenkinimo materialia gerove. Paprasta kasdienio gyvenimo laimė erzina Šėtoną, siekiantį vien absoliutaus „tobulumo" ar, jau patyrus transformaciją, „anti-tobulumo". Galutinis šio pagiežos kupino idealisto tikslas - sukurti tvarką, visiškai priešingą dieviškai tvarkai, „priešišką kultūrą" ir joje užimti Dievo vietą. Tačiau visa ši veikla turi absoliučiai destruktivius padarinius. Prometėjas, materialistas-racionalistas, „dalinis maištininkas", tenorėjęs naudingai pasitarnauti, sukykla pažadindamas naują tei-

singumo suvokimą, kuri neišlikusiose Eschilo trilogijos dalyse, atrodo, priima ir Dzeusas, tuo tarpu Šėtonas nepajėgia pats sukurti jokios vertybės ir tegali tyčiotis iš senųjų jas versdamas aukštin kojom. Tariamasis visko atnaujintojas lieka įkalintas senosios tvarkos atvirkštinėje pusėje.

Šėtono elgesį galima psichologiškai konceptualizuoti tariant, jog jis pavaldus apmaudo-destrukcijos mechanizmui. Be abejonės, ir šis mechanizmas yra visuotinė galimybė, patiriama ir stebima įvairiausių civilizacijų žmonių, tačiau atkreipkite dėmesį, jog judėjiškoje-krikščioniškoje, o ypač viduramžių krikščionybės, tradicijoje būtent apmaudo-destrukcijos mechanizmas yra glaudžiai siejamas su maišto prieš teisėtus valdovus ir jų atstovaujamą normatyvinę tvarką tema. Šioje tradicijoje maištininko sukilimas prieš egzistuojančią normatyvinę tvarką neturi nieko kilnaus. Maištas yra iš esmės blogas, net jei jis „objektyviai reikalingas“ užbaigti Dievo planą ir padeda žmonėms geriau šį planą suvokti.

Ryšys tarp maišto ir apmaudo-destrukcijos mechanizmo vėlyvųjų viduramžių ir ankstyvųjų modernių laikų krikščionybėje yra daug svarbesnis nei maišto ir prisirišimo-pagalbos sąsaja graikų civilizacijoje. Prometėjas graikų mitologijoje buvo kur kas mažiau reikšminga figūra nei Šėtonas viduramžių krikščionybėje. Tačiau, atmetus svarbos problemą, ryšys tarp kultūrinės maišto temos ir psichologinio žmogiško prisirišimo, virstančio praktine pagalba kitiems, yra būtent graikiška tema, nebūdinga kitoms istorinėms civilizacijoms. Senasis Platonas nebūtų su tuo sutikęs, bet jokioje kitoje iki-modernioje civilizacijoje šis ypatingas temų ryšys nebuvo išplėtotas į mitą, kaip tai padarė Eschilas.⁴ O mus

domina ne tik tai, kas civilizacijoje svarbiausia, bet ir tai, kas joje unikalų.

Taigi turime du aiškinamuosius maišto modelius, kurie abu potencialiai pritaikomi tikrų bet kokios civilizacijos maištininkų elgesiui. Pirmasis modelis suponuoja, jog maištas, kilęs iš žmogiškos užuojautos kitų kančioms ir pasireiškęs tam tikrais praktinės pagalbos veiksmais, sukelia ilgalaikius pokyčius moralinėje visatoje. Kitas modelis perša mintį, kad maištas, kurio motyvas - asmeninis apmaudas, o pasireiškimo forma - stengimasis visuotinai pakeisti gyvenimo stilių ir primesti jį kitiems, turi destruktivius padarinius. Taip pat turime istorinį faktą, jog vieną iš šių potencialiai universalių maišto teorijų sukūrė reikšmingi graikų civilizacijos atstovai, o kita turėjo didelę įtaką viduramžių krikščioniškai civilizacijai (ir kai kurioms sekuliarioms jos ištakoms). Ką reikia toks teorinio modelio interpretuoti maištą pasirinkimas? Ar jis sąlygotas šių dviejų civilizacijų pagrindinių maištininkų skirtingo elgesio, ar išreiškia skirtumą tarp dviejų pažinimo struktūrų, susiformavusių tuo metu, kai šiedu modeliai užvaldė vaizduotę?

Vakarietiškujų maištininkų psichogenezė

Prieš pradėdamas nagrinėti šį klausimą, norėčiau pa-lyginti psichogenetines teorijas, esančias ar numanomas legendose apie Prometėją ir Šetoną ir aiškinančias maištininko kilmę. Senajame Testamente Šėtonas visų pirma pasirodo kaip Dievo funkcija iššniukštinėti potencialius nusidėjėlius ir atkreipti į juos Dievo dėmesį, kad šis juos nubaustų. Viena vertus, jis yra absoliutus tarnas, sukur-

tas savo Viešpaties ir neegzistuojantis pats savaime, neturintis pilietinių teisių ir jokių socialinių ryšių, išskyrus išipareigojimą paklusti, prieš kurį pagaliau ir sukiša; antra vertus, jis yra moralės sargas, Dangaus komiteto bedieviškiems veiksams tirti pirmininkas. Kai maištauja absoliutus tarnas, jis tegali save išivaizduoti sėdintį despoto vietoje valdžios struktūros viršūnėje, kuri pati išlieka nepaliesta; jis bus dar negailestingesnis despotas nei buvęs jo šeimininkas. Pradėjęs kaip moralės sargas, jis baigia kaip didysis suvedžiotojas.

Prometėjas - priešingai - nuo pat savo sąmoningo gyvenimo pradžios yra nepriklausomas. Jis turi savo nepriklausomą poziciją, neprimestą jokio aukštesnio autoriteto; turi gimines, žmoną ir vaikus; galiausiai jis turi ypatingą galią, pranokstančią netgi dievų valdovo galią, - sugebėjimą išpranašauti ateitį. (Turbūt ne visai atsitiktinai ši pranašumą jis yra gavęs iš moteriškų šaltinių.⁵) Neįsivaizduojama, kad Šėtonas galėtų žinoti daugiau už Dievą. Šėtonas maištauja iš nežinojimo, vedinas menkaverte, save apgaudinėjančia teorija. Būtent taip maištininko intelektualinė būsena yra interpretuojama judėjiškoje-krikščioniškoje tradicijoje, kurioje žinojimo ir galios hierarchijos viršūnėje žinojimas ir galia sutapatinami. Liberalesnėje graikiškoje tradicijoje aukščiausioji galia galėjo stokoti žinojimo (taip pat ir dorybės).

Prometėjas pradeda savo veiklą kaip nusimanąs, aukštą padėtį užimęs jaunuolis, pripratęs viską spręsti pats. Jis daro pirmąjį svarbų sprendimą nutardamas paremti Dzeusą kovoje su titanais, kurie yra paties Prometėjo šeimos nariai. Šis sprendimas, tam tikru atžvilgiu tolygus Crane'o Brintono aprašytajam „intelektualų dezertyravimui“ revoliuciniame procese⁶, pasirodo esąs

klaidingas, kadangi Dzeusas, gavęs valdžią, tampa ne-gailestingu tironu. Prometėjui maištas - ne tiek sąmo-ninga intencija, kiek objektyviais padariniais - lyg kaltės išpirkimas, nes jis buvo padėjęs atsirasti nenumatytam blogiui, stodamas į vieną gretą su besiformuojančia ti-ronija. Nors kaltės išpirkimo motyvas graikiškuose teks-tuose nėra specialiai akcentuojamas, Prometėjo elgesio logika leidžia jį taip interpretuoti. Apie Šėtono elgesį to nepasakysi. Šėtonas galėjo nesijausti kaltas už tai, ką darė tarnaudamas savo Viešpačiui (pavyzdžiui, užtrauk-damas Jobui nepelnytas nelaimes), kadangi buvo sukur-tas tik kaip savo Viešpaties įrankis ir neįgijo įpročio at-sakyti už savo veiksmus. Būtent dėl to, kad jautėsi esąs nepakaltinamas aukštesnės valios vykdytojas, arba *rei-kalingas* blogis, o ne tas, kuris turi pagrindą kaltinti save dėl savo paties sprendimų, jis tampa pagiežos kupinu naikintoju.⁷

Vėliau išryškėja dar vienas Prometėjo bruožas - po-linkis krėsti pokštus ir linksmai apgaudinėti. Jis apgauna Dzeusą aukodamas jam vietoj mėsos kaulus ir riebalus vien tik todėl, kad nori iš to pasidaryti pramogą. Kita vertus, Šėtonas neatrodo sugebąs pokštauti, nes tai ne-dera tiek su jo fanatiškai ištikima tarnyba Dievui kar-jeros pradžioje, tiek ir vėliau - su jo maištu prieš Dievą. Taigi kalbėdami apie šėtoniškojo ir prometėjiškojo maiš-to evoliuciją galime padaryti tokią psichogenetinį api-bendrinimą: *abstraktus teisingumas, sumišęs su apmaudu, sugadina absoliutų tarną; žaismingumas drauge su užuojauta skatina nepriklausomo proto moralinę evoliuciją.*

Dabar turime ne tik du maištingo elgesio modelius, bet ir dvi psichologines teorijas, paaiškinančias atitin-kamų elgesio tipų kilmę. Todėl civilizacijų palyginimo

problema galima kelti jau kitu lygiu: kodėl graikiškoje ir judėjiškoje-krikščioniškoje civilizacijose buvo išplėtos skirtingos „psichologinės“ teorijos apie maišto prieš autoritetą kilmę? Kodėl maišto interpretacijos šiose dviejose Vakarų civilizacijoje įtakingose tradicijose skiriasi nuo maišto interpretacijų Indijos ir Kinijos mitologijose? šie skirtumai paaiškėja panagrinėjus specifinį „prometėjiškų“ temų turinį dviejose Azijos civilizacijose.

Maištas tradicinėje Azijos vaizduotėje

Turbūt artimiausias Prometėjui kinų politinėje mitologijoje yra Ch'ū Yūanas (338-278 metai pr. Kr.). Kaip būdinga kinams, pagal konfucianistinę tradiciją jungdamas savyje sekuliarias, humanistines, estetines ir autoritarines temas, jis yra: a) ne išgalvota antžmogiška figūra, o realus žmogus, apipintas literatūrine ir liaudies mitologija; b) iš tiesų joks maištininkas, o Ch'ū valstybės ministras, kuris „iš lojalumo ir karaliui, ir kraštui ir iš įsitikinimo savo ‚tyrumu‘ bei savo idėjų teisingumu [...] nuolat kritikavo valdžią ir reiškė bekompromisines idėjas“; c) nesivadovaujantis „moralinėmis“ (kaip Prometėjas) ar „amoraliomis“ (kaip Šėtonas) nuostatomis, kurias pats būtų sukūręs, o remiamas jau egzistuojančios moralinių prievolių teorijos, kuri tokią veiklos kryptį nurodė kaip jo socialinės pozicijos idealaus žmogaus pareigą; d) nereikalaujantis, kad kiti aprašytų jo poelgius, nes pats yra stiprus (ir truputį „romantinio“ charakterio) poetas. Istorijoje tik viena Kinija galėjo pagimdyti Prometėją, kuris būtų ir savo paties Eschilas (ar greičiau Shelley). „Vėlesnės kartos ėmė vis labiau suprasti [Ch'ū

Yūano legendą] kaip iššūkio autoritetui legalizavimą, kai pasiremiamas aukštesniu ir tobulesniu autoritetu [...]. Kentėdamas tremtyje ir mirties akivaizdoje jis išliko lojalus autoriteto idėjai", - tiek lojalumu autoritetui, tiek ir tuo, jog neužjautė kitų dėl jų materialių nepriteklių, jis skyrėsi nuo Graikijos ir Vakarų Europos Prometėjo.⁸ Galime daryti išvadą, kad beždžionės ir valstiečių maištai, kuriuos aptarsime toliau, iliustruoja kinišką „natūralaus“ maišto idėją, o Ch'ū Yūanas gali pasitarnauti pavyzdžiu, parodančiu, kaip konfucianistinėje Kinijoje buvo suvokiamas „kultūrinis“ maištas.

Indijos mitinis karalius Prthu, turintis, O'Flaherty manymu, kai kuriuos Prometėjo bruožus, yra „gerasis“ sūnus, kuris ne savo noru, o išprovokuotas tėvo kovoja su „bloguoju“ gimdytoju, o vėliau, patartas Brahmos, prisima atsakomybę už „savo tėvo blogį“ ir atsisakydamas neapykantos su juo susitaiko. „Indų mitologijoje gausu pavyzdžių, kai sūnūs išgelbsti blogus tėvus ir su jais susitaiko [...].“ (Tai mums primena Lecky pastebėjimą, kad romėnų istorijose gausu vergų lojalumo šeimininkams ir sūnų nelojalumo tėvams pavyzdžių.⁹) Šiek tiek „prometėjiškai“ Prthu pasielgia kartu su keliais bendrininkais pavogdamas šventąją karvę, kad paverstų vieną gražią moterį - princesę - nemirtingąją. (Ir nors tai padaro vėl ne savo iniciatyva, o vykdydamas išminčiaus žmonos norą, jis yra nubaudžiamas - pasmerkiamas atgimti mirtinguoju.) „Būdamas erotiškos moters pusėje, šiame mite Prthu stoja prieš motiniškąją karvę [...].“ Prthu taip pat yra ir „didžiausias Indijos kultūrinis didvyris, prijaukinantis karves taip, kad jos tampa melžiamais, o ne pjaunamais gyvuliais“, gyvulių jaukintojas, kuris moko „patį individą suvaldyti žvėrį savyje (dažnai su Dievo

pagalba)". Be to, jis vėl nubrėžia ryškias ribas tarp kastų ten, kur jos buvo išblukusios, taip chaose atkurdamas tvarką ir įtvirtindamas gerojo karaliaus autoritetą.¹⁰ Tačiau jo gerumas nėra aktyvi kova su aukščiausiu autoritetu, bet pasyvus pasiruošimas priimti sau tėvo blogį. Tiek šis „geras" poelgis, tiek ir maištingi („blogi") Prthu veiksmai parodo, jog jis tik duoda atsaką, bet niekuomet nėra savo veiksmų iniciatorius (priešingai Prometėjui, kuriam nereikia, kad kas nors kitas patartų, ką jam daryti). Prthu prijaukina gyvulį (karvę) bei žvėrį žmogaus viduje, bet nepiktnaudžiauja žmogui svetima gamtos galia (ugnimi), kuri gali mus visus arba sunaikinti, arba padaryti civilizuotus. Indiškasis „maištautojas prieš blogį" vakariečiui atrodo kaip apkarpytas konservatorius.

Europos tradicijoje egzistuoja tiesioginiai kovos su blogiu ar kovos už blogį (Prometėjo ir Šetono) mitologiniai modeliai. Kinų mitologija civilizuotam žmogui pateikia nuoširdžią moralinę retoriką visiems bendrų prievolių rėmuose. Indų mitologija suponuoja, kad blogis įveikiamas priimant jį į savo vidų ir skiriant ten jam priklausančią vietą, vadovaujantis kategorijomis, su kurių pagalba sutvarkyta visata, ir fazėmis, kuriomis ji kinta laikui tekant.

Moralinės galvosenos gelminės struktūros

Galimas dvejopas teorinis alternatyvių maišto reikšmės sąvokų raidos paaiškinimas. Vienas iš būdų - tai skirtingų civilizacijų *moralinės galvosenos gelminių struktūrų* skirtumų aprašymas atkreipiant dėmesį į įvairias šioms civilizacijoms priklausančias tradicijas ir istorinius

laikotarpius. Moralinės galvosenos gelminės struktūras būtų galima laikyti pamatinėmis, būdingomis grupei, turinčiai istorinį tęstinumą, sąmonės formomis, kuriose spontaniškai kyla galvojimas apie moralinius dalykus.

Dominuojanti judėjiška-krikščioniška moralinės galvosenos konstrukcija, ypač įtakinga viduramžiais ir ankstyvaisiais moderniaisiais amžiais (ir nuolat atgimstanti kaip „fundamentalistinis“ religingumas), turi stiprią tendenciją, kilusią iš iranietiškos įtakos ir išlikusią gausybėje Vakarų europietiškos kilmės sekuliarių ideologijų, užimti „mobilizuojančią“ ar „reifikuojančią“ poziciją moralinių problemų atžvilgiu. Numanomas tokia požiūryje slypintis tikslas - stiprinti „gėrį“ ir išvartyti „blogį“ iš istorijos ir iš asmenybės, griežtai juos atskiriant. Jie atskiriami ir paverčiami absoliutaus garbinimo ir visiško pasmerkimo objektais, mitologiniame darinyje padedančiais suvokti istorinę patirtį ir subjektyviasias asmenybės būsenas. Gėris tapatinamas su įstatymais nustatyta tvarka, o blogis - su netvarka, kuri savaime kyla atsisakius šiai tvarkai paklusti. Čia negalima jokia *spontaniška* tvarka, kylanti natūraliai, be valios kontrolės ir be sąmoningo paklusimo suformuluotam įstatymui. Lygiai taip orientuotos ir Šiaurės Afrikos bei Artimųjų Rytų islamiškosios tradicijos (šiuo metu ši orientacija yra įgijusi naują agresyvų aktyvumą).

Anot tradicinės krikščioniškos galvosenos, blogis yra „objektyviai reikalingas“, jis padeda žmogui geriau suvokti gėrio prigimtį, tai žmogaus raidos fazė - per kalnę ir jos išpirkimą ateina tikrasis nuolankumas. Bet netgi pasitarnaudamas žmonijos naudai blogis, anot ortodoksinės galvosenos, lieka blogiu - iš jo neišsirutulioja gėris ir jis su gėriu nesusilieja. Galiausiai jis bus negailes-

tingai sunaikintas, o ne sublimuotas. Gėriui jo tobulėjimo procese taip pat nereikia blogio pagalbos, blogis nėra pasitelkiamas praplėsti gėrio raidos galimybes. Blogis, kaip pedagoginė priemonė, reikalingas tik žmonėms, nes jie netobulai suvokia moralinę visatą.

Greta „struktūrinės“, oficialiosios, į įstatymą orientuotos krikščionybės nuolat egzistavo ir krikščioniškoji mistika, dažniausiai daugiau ar mažiau užgožta oficialiosios struktūros, bet visuomet buvusi jos didesne ar mažesne sudedamąja dalimi. Mistinėje tradicijoje buvo siekiama susilieji su dievybe per meilę ir kontempliaciją. Dažnai ji buvo laikoma antinomine, prieštaraujanti „legalistinėms“ nuostatomis. Šioje tradicijoje blogio samprata nebuvo teoriškai svarbiausia (nors velnio partitis kartais būdavo juo intensyvesnė), todėl krikščionys mąstė apie blogį daugiausia pagal nusistovėjusią, paklusnumu įstatymui grįstą krikščioniškos sąmonės struktūrą. Savo istorinėje raidoje krikščionybė visuomet turėjo teisėtą galimybę „transcenduoti“ represyvų požiūrį į blogį, suformuotą pagal vyraujančias nuostatas. Mistiko požiūriu „vienintelis atsakymas blogiui - ne laužyti galvą, o gyventi gyvenimą, kupiną meilės ir juoko“.¹¹

Kitaip nei krikščionys, o ypač viduramžių ir ankstyvųjų modernųjų amžių krikščionys, graikai kartais sugebėdavo į moralines problemas pažvelgti iš „raidos“ ar „dialektinių“ pozicijų. Remiantis tokiomis nuostatomis, pripažintą „blogį“ (pavyzdžiui, nusikaltimą maištaujant) galima vaisingai sujungti su tariamu „gėriu“ (pavyzdžiui, teisėtos tvarkos autoritetu). „Blogis“ laipsniškai transformuojamas į „gėrį“ arba ima funkcionuoti kaip būtinas iššūkis jam. „Gėris“ tampa atviras skvarbiai kritikai, nes priešingu atveju jam iškiltų pavojus atsiskleisti

kaip kitai „blogio“ formai ar į ją išsigimti. Toks požiūris akivaizdus ne tik mite apie Prometėją ir Dzeuso koncepcijoje, kurioje, anot Paulio Ricoeuro, „maksimaliai atsiskleidžia ‚negerojo dievo‘, neišskaidytos dieviškumo ir šėtoniškumo vienybės problematika“¹², bet ir Dioniso traktuotėje, kurioje susipynę Kristaus ir Šėtono bruožai. Panaši „gėrio“ ir „blogio“ integravimo forma išsirutuliojo žydų misticizme (chasidizme), kur blogis kyla jau pačiame Dieve, kai jo „rūstaus sprendimo“ nesušvelnina gailestingumas, ir atsiranda principas „panaudok blogį geriems tikslams“.¹³

Tačiau Sofoklio *Antigonėje* skaitome: „Deja, tu per vėlai teisybę pamatei!“ Graikiškoje moralinės galvosenos struktūroje, bent jau tragikams, tikrasis supratimas įgyjamas tada, kai jau per vėlu juo pasinaudoti (turint omeny žmogiškosios egzistencijos trumpumą). Moralinė išvalga ateina po veiksmo, o ne prieš jį. Kiekvienas pradeda nuo pradžių, pasiekdamas brandą - arba jos nepasiekdamas - tik po begalės kančių, kurias sukėlė savo poelgiais. Būtent tokiam struktūriniam moralinės galvosenos tipui priklauso ir Freudų teorija. Dėl savo tamsios nuojautos, kad žmogaus ir bendruomenių gyvenimas yra begalinė ir nuolat atsikartojanti tragedija, ši sąmonės forma aiškiai skiriasi nuo optimistiškesnio šiuolaikinio krikščioniško - ypač anglų bei amerikiečių puritonų - įsitikinimo (kuris graikų tragikui turbūt pasirodytų melodramiškas), kad Miestą ant kalvos, maždaug atitinkantį žemiškąją Dievo karalystę, galima pastatyti morališkai tvirtų vyrų ir moterų savidrausme ir nenuilstamomis pastangomis. Lawrence'o Kohlbergo „moralinės evoliucijos“¹⁴ teorija santykiauja su Freudų teorija kaip anglų ir amerikiečių schema su tragiškąja paradigma.

Reliatyviai pastoviose indų ir kinų moralinės galvosenos struktūrose pirmą kartą kategorijos nėra „gėris“ ir „blogis“, o santykis tarp pamatinių priešybių neįgyja nei „kovos“, nei „dialektinės transformacijos“ formų. Induizme dualistinės kategorijos viena kitą „pripažįsta“ (pasaulietiškas ir pasaulio išsižadėjimas) ir, kaip tyrumo-nešvaros priešpriešoje, yra naudojamos atskirti hierarchiškai struktūruotoms skirtybėms (kastoms), kurios atstovauja amžinam cikliškam procesui (reinkarnacijai).¹⁵ Nors pačios kategorijos sudaro permanentinę struktūrą, indiškų kategorijų turinys ilgainiui kinta: asketas tampa ištvirkėliu ir vėl grįžta pasaulin, o pasaulietis, atvirkščiai, - išsižada pasaulio. Jo sielos substancija keliauja nesibaigiančia gyvenimų virtine, įgydama įvairias padėtis dievų, žmonių, gyvulių, vabzdžių hierarchijoje, kurių kiekviena jam savaime tenka kaip atpildas už tai, kad ankstesniame gyvenime gerai vykdė savo padėties įsipareigojimus, ar kaip bausmė už šių įsipareigojimų nepaisymą.

„Nešvara“ išsilieja už savo ribų ir sutepa „tyrumą“. (Bet niekada nebūna atvirkščiai - tai parodo, kokia stipri „nešvara“ ir koks silpnas „tyrumas“. Toks požiūris skiriasi nuo kinų įsitikinimo, jog geri pavyzdžiai traukia ir skatina jais sekti.) Jokio empirinio turinio negalima laikyti nei absoliučiai blogu, nei absoliučiai geru. Taip pat negalima sakyti, kad jo moralinė vertė laikui bėgant nekinta ar kinta pagal jo paties norą arba kad šis empirinis turinys „evoliucionuoja“. Blogis būdingas visiems daiktams ir didėja ar mažėja priklausomai nuo atitinkamų visatos (arba nuolat sukuriamų ir sunaikinamų visatų virtinės) svyravimų ir virpesių.¹⁶ Ir nors budizme visata tampa iliuzija, mitologinis blogio įsikūnijimas

Mara, „kurio nuopelnų kupini buvę gyvenimai atnešė jam garbę, sveikatą ir ypatingą pagarbos vertą galią“¹⁷, yra taip pat pavaldus šiems ciklams, nors jis ir ištraukia į juos kitus. Mara, priešingai nei Šėtonas, tai daro ne siųsdamas gundymus, kurie kyla iš išorinių šaltinių, nepalijaujami besikėsinančių palaužti prigimtinių gerumą, o kurstydamas vidinį (ir natūralų) žmogaus polinkį į malonumus ir prisirišimą prie iliuzinio pasaulio, tarsi tai būtų tikras dalykas. Blogis yra sąmoningos prigimties spontaniškas polinkis suteikti realumą malonumo iliuzijai.

Konfucianistinėje Kinijoje lygiavertės, bet nevienodos galios poliarinės priešybės (kaip *in-jan* paradigmoje) veikia kartu pagal griežtai nustatytus, bet priklausomai nuo konteksto kintančius būdus, kad sustiprintų ir išstobulintų harmoningą kosminę hierarchiją.¹⁸ Čia kategorijų turinys ne toks nepastovus, o priešybės labiau „praktiškai bendradarbiauja“ nei indiškoje moralinės galvosėnos struktūroje. Pagrindinė konfucianistinė metafora, iliustruojanti priešybių „bendradarbiavimą“ (tai, į ką jos abi natūraliai linksta), yra „vedybos“. Toks bendradarbiavimo pavyzdys yra konkretus ir „apčiuopiamas“ - kitoks nei indiškų teorinių priešybių svyravimai laikui tekant. Tokioje mąstymo struktūroje negali išsiplėtoti jokia blogio kaip nepriklausomos aktyvios jėgos samprata. Blogi poelgiai yra atsitiktiniai - neturintys gilių motyvų - nuokrypiai, dažniausiai kylantys iš gamtos ir savo paties prigimties, kurioje kaip spontaniški polinkiai glūdi ir moralinės taisyklės, nepažinimo.¹⁹ Anot konfucianistų mokymo, blogiui nebūdinga nei individuali iniciatyva kaip krikščionybėje, nei kaip induizme visatos moralinis mechanizmas jį primeta individui nepriklausomai nuo pastarojo poelgių šiame jo gyvenime. Blogis

nėra kažkas, kas labiausiai paveikia geriausius ir šviesiausius (tokia prielaida įkūnyta krikščioniškame mite apie Liuciferį), nėra jis ir tai, kam galima atsispirti tik (ar daugiausia) būsimų kartų labui kaip induizme.

Konfucianistai galvojo apie kultūrą kaip apie moralijų prigimties tendencijų sąmoningumą, o daosistai (išreikšdami tiek „paprastų žemdirbių“, tiek rafinuotų gamtos filosofų opoziciją ir šalies administracijai, ir urbanistinei civilizacijai) visus formalizuotus, privalomus, nespontaniškus kultūros elementus su visomis jų skirtybėmis ir hierarchija laikė dirbtinumu ir todėl siūlė vengti kaip žmogaus sukurto blogio. Šitaip priešindami visiems dirbtinėms skirtybėms daosistai patys nubrėžė kuo griežčiausią ribą tarp „gamtos“ ir „kultūros“, kurią konfucianistai (daosistų kaltinami už netikrų perskyrų sukūrimą) iš tiesų buvo įveikę. Kultūra daosistams tebuvo nereikalingas kliuvinys kelyje į spontaniškumą; jie nematė joje dinaminio principo, įgalinančio kultūrą kovoti su gamta kaip su vertu priešininku (kaip Vakaruose siela kovoja su kūnu). Skirtingai nei kituose čia apžvelgtuose mitologinių blogio sampratų pavyzdžiuose, kuriuose blogis atsiskleidžia kaip *individualaus* proto ar poelgio rezultatas, daosizme išnyra *kolektyviai* sukeliamo blogio samprata; anot daosistų, blogio šaltinis - socialinė būseną, civilizacija. (Kolektyvinio blogio sampratą aptinkame ir Senajame Testamente: visa Dievo Tauta gali nusigręžti nuo Dievo.) Ši samprata vėliau vėl išnyra įvairiuose Vakarų sociologinės sąmonės variantuose, suponuojančiuose, jog blogis kyla iš užsitęsios tam tikrų istorinių jėgų sąveikos.

Labiau pirmąsiai kinų sąmonės klode buvo giliai įsišaknijęs tikėjimas demonais, sukeliančiais ligas, kuris

iki pat devynioliktojo amžiaus daugiau ar mažiau veikė netgi profesionaliąją mediciną.²⁰ Šitokia intelektui nepavaldi, moraliai nesusisteminta demonologija atrodo visur buvusi ikimoralinės galvosenos „pirmųjų“ struktūrų dalis, kol vėliau ją išstūmė religinėje visatoje kiekvienos tradicijos savaip įvykdyta moralinė racionalizacija ir gentinė bei civilizacinė sistemizacija. (Panašūs tikėjimai neretai atgimsta civilizacijų simbolinių struktūrų ir socialinių kontekstų, kuriuose jos laikomos tvirtai įtikimomis, lūžių momentais.) Tačiau konfucianistai manė, jog demonų sukeltas blogis gali paveikti tik moraliai silpną individą - silpną dėl nepakankamai gilaus išsilavinimo. Šitaip sukeltas ligas jie daugiausia gydė kartu su somatine medicina pasitelkdami magiškas apeigas, kurios paspartindavo gydymo procesą numalšindamos ligonio emocijas. Bet tikrasis *literatus* turėtų būti pakankamai stiprus paprasčiausių neišsilavinusių dvasių poveikiui atsispirti.

Viduramžių ir ankstyvųjų modernių amžių Europos tradicijoje amžinosios poliarinės priešybės, kurioms nedviprasmiškai suteikiamos „gėrio“ ir „blogio“ savybės, arba energingai kovoja iki pabaigos, kuri yra iš anksto numatyta (Dievo-Šėtono modelis), arba yra tarpusavyje susijusios statišku hierarchiniu ryšiu, prieš kurį visiškai įmanoma, tačiau niekaip neleistina sukilti, kaip sielos ir kūno „vestuvių“ atveju, kur „vyriškai“ sielai duota teisė valdyti klusnų „moterišką“ kūną.²¹ Iššūkiai, kuriuos žmonės (ir dvasios, o viduramžiais netgi gyvuliai) gali mesti šventajai hierarchijai, turi savavališkų ir chaotiškų maištų prieš normatyvinę tvarką pobūdį. Šių dviejų modelių koegzistencijos Vakarų tradicijoje rezultatas yra įtampa tarp hierarchijos ir dualizmo: hierarchijoms vi-

suomet gresia būti sunaikintoms dualistinio karingumo, kaip nėra nei Indijoje, nei istorinėje Kinijoje.

Priešingai krikščionims, sukūrusiems teisingo poliari-
nių priešybių santykio sampratą, graikų dramaturgai
suvokė dialektiką, pagal kurią šios priešybės išsirutulioja
pakeisdamos savo pobūdį ir aplinkos struktūrą kovoje,
kurioje kortos nėra iš anksto sumaišomos taip, kad lai-
mėtų vienas kuris kovos dalyvis, kaip Dievo-Šėtono pa-
radigmoje. Nors Prometėjo įvaizdis vėlesnėse europinės
patirties tradicijose²² pasirodydavo įvairiu metu ir įvai-
riais pavidalais, ryškiausiai prometėjiška dialektika atgi-
mė romantinėje vaizduotėje.²³ Tačiau romantikai Šėtoną
ir Prometėją mėgo suplakti į vieną (ar greičiau pirmojo
psichologines savybes suteikti antrojo pavidalui).²⁴ Šios
tendencijos veikė ir jaunojo Marxo kūrybą.

Moralinės vaizduotės socialinis kontekstas

Skirtumus tarp graikų ir judėjų-krikščionių maištingo
elgesio modelių bei teorijų apie tokio elgesio kilmę gali-
ma paaiškinti ir antruoju būdu - šiuos skirtumus na-
grinėjant *socialiniame-struktūriniame* lygmenyje. Šėtono
įvaizdis ėmė formuotis militaristinėje persiško „rytie-
tiško despotizmo“ aplinkoje, kur visi, netgi aukščiausi
valdininkai, privalėjo tarnauti valdovui kaip discipli-
nuoti kariai. Ten nebuvo įmanomos jokios abejonės
aukščiausiojo valdovo sprendimu ir kiekvienas nepa-
klusnumas jam turėjo atrodyti tarsi pirmykščiam chao-
sui atstovaujančių jėgų išpuolis prieš teisėtą civilizaciją.
Visiškai kitokia padėtis buvo biurokratinėje istorinės
Kinijos imperijoje, kurioje valdininkai, būdami „tikri

išauklėti žmonės" (*chun-tzu*), laikėsi savo luomui būdingų moralinių kanonų, pagal kuriuos galėjo nustatyti savo orumo ribas ir netgi privalėjo vertinti savo valdovo imperatoriaus poelgius, taip įgydami tam tikrą orios moralinės nepriklausomybės erdvę jo atžvilgiu.²⁵

Kinų sistemoje, kur buvo galima teisėtai pripažinti, jog aukščiausioji pasaulinė valdžia nėra išmintingiausia ir geriausia („liberali“ pažiūra), maišto nebuvo galima automatiškai pasmerkti kaip kylančio už normatyvios tvarkos ribų ir grėsmingo ne tik esamai politinei santvarkai, bet ir apskritai tvarkos principui. Todėl būtų sunku interpretuoti maištą, pasitelkus Šetono tipo įvaizdžius. Populiariausia maištininką ikūnijanti figūra kinų literatūroje – tai pokštininkė ir apgavikė beždžionė, kuri po sėkmingos kovos su įvairiausiomis dangaus galiomis ir pasaulietiškais išminčiais galiausiai tampa keliaujančio budistų vienuolio gynėja.²⁶ Šiuo atveju maištingumas atsiskleidžia ne kaip rimta žmogiška, angeliška ar titaniška savybė, o kaip žaisminga pirmykštės prigimties, sugebančios paties maišto metu (sponentiškai pasirenkant teisingą žinojimo kryptį) pakilti į moralinės atsakomybės lygį, išraiška. Ši beždžionė turi kažką prometėjiška, bet nėra truputėlio šetoniška. Tikruosius maištus Kinijos teoretikai buvo linkę aiškinti imperatoriaus „dangaus mandato“ praradimu, o patys maištininkai juos legitimizavo populiarinio daosizmo gamtos mistikos įvaizdžiais, iš naujo įtvirtindami tradicines valstietiškas vertybes. Taip tęsėsi iki devynioliktojo amžiaus.

Indijoje „blogis“ neturi tokio evoliucinio potencialo, kokį jis kartais turi Kinijoje, ir yra suvokiamas labiau deterministiškai. Nuodėminga kėsintis į moraliai „ty-

resni" užsiėmimą nei tas, kurį skyrė neklystantis reinkarnacijos procesas - „visata neišvengiamai turės būti sunaikinta Kali amžiaus pabaigoje, o kad Dievas galėtų mus sunaikinti, jis pirmiau turi mus susilpninti, lygiai kaip prieš sunaikindamas demonus jis korumpuoja juos erezija"²⁷. Šis pozicinis determinizmas, kuriame tai, kas moraliai privalu - ir tuo pat metu natūraliai neišvengiama - griežtai priklauso nuo individo padėties laike ir socialinėje struktūroje, yra ne tik intelektualiai susijęs, bet ir veiksmingai susipynęs su griežta Indijos kastų sistema. Tačiau šį griežtumą visuomet atsveria kintamumas laike - abu įtraukti į uždarą, atsikartojantį ciklą (iš kurio išsivaduoti tegali apšviestieji).

Prometėjo mitas išrutuliotas visuomenėje, kurioje buvo kultivuojamas socialinių veiksmų „individualus heroizmas" ir tuo pat metu privilegijuotam elitui teikiamos galimybės šio tikslo siekti. Kai Hesiodas pirmą kartą paminėjo Prometėją, vyko klando galybės irimas - nebuvo nei dominuojančios valstybinės organizacijos, nei griežtai dualistinės intelektualios kultūros. Tokioje santvarkoje net paprasčiausias pusdievis pajunta „privilegijuotojo prerogatyvą" - pareigą ateiti kitiems į pagalbą *savaip*, nelaukiant, kol tai bus įteisinta tradicinių normų ar naujai suformuluotos visuotinės ideologijos. Visuomenei, kai kuriems savo nariams leidžiančiai individualistinius praktinius (o ne vien simbolinius) veiksmus, greičiausiai reikia, kad atsirastų pasitikėjimas žmogaus asmeniniu moraliniu jautrumu, nesankcionuotu jokios išivaizduojamos išorinės valdžios ar tradicijos. Stabilioje valstietiškoje ar biurokratinėje visuomenėje toks požiūris neįkvėptų didelio pasitikėjimo, o juo labiau nepaskatintų sukurti didį mitą.

Tačiau Prometėjas nėra hėgeliška „graži siela“ ar feodalias, besivadovaujās archajišku garbės principu. Jis yra, anot Eschilo, „subtili dvasia“, savarankiškas protas, aiškiai išvydęs priespaudą bei jos ribas ir, anot Hesiodo, ėmęs „apgaulingai mąstyti“: greičiausiai Prometėjas ir bus pirmasis išradęs apgaulingą auką galingiesiems²⁸. Betgi tam, kad tai išrastų visiškai neabejodamas savo poelgio teisumu, pats iš to neturi gauti jokios naudos – jis pasiryžęs nusidėti, bet tik todėl, kad konkrečiai pagelbėtų kitiems. Jį pagimdžiusioje tradicijoje toks išpareigojimas siejamas su aukščiausia inteligencija.

Kitas su Prometėjo tema susijęs graikų visuomenės struktūrinės charakteristikos bruožas – intelektualų buvimas, daugiausia poetų dramaturgų, labai susirūpinusių moralinių problemų interpretacija, tačiau griežtai nekontroliuojamų jokios politinės ar religinės organizacijos ir nesančių tokios organizacijos pareigūnais. Anks tyvuosiuose Artimuosiuose Rytuose, kur moralinė poezija visiškai priklausė nuo organizuotų religinių grupių, dvasininkija, kaip ir valstybinė sistema, buvo organizuota pagal militaristinį „rytietiško despotizmo“ tipą. Izraelitų tradicijoje, kur taip nebuvo ir kur pranašų institucija leido „maištauti“ prieš nusistovėjusią socialinę santvarką paklusnumo aukštesnėms jėgoms dėlei, iš pradžių Šėtonas nebuvo laikomas maištininku, o juo labiau maištininku nihilistu.

Piktavaliu Šėtono pavidalas susiformavo Palestiną užkariavus seleukidams, kai žydų aristokratija, susirūpinusi savo galios išplėtimu, ėmė smarkiai helenizuotis ir dėl to iškilo rimta grėsmė kultūrinei žydų bendruomenės tapatybei.²⁹ Ryški šios grėsmės nacionalinei ir religinei tapatybei patirtis suteikė jausminio gyvybingumo

mitui apie Šetoną, jau egzistuojančius jo elementus išplėtojančią dramatišką šios patirties prasmės paaiškinimą (pvz., Kristaus gundymuose). *Šėtono įvaizdis susiformavo kaip religinė interpretacija bendruomenės, kurioje tradiciškai aukštai vertinamas grupinis solidarumas, narių pasiryžimo atsisakyti tarpusavio moralinių išipareigojimų siekiant išskirtinio vieno asmens pripažinimo pajautos.* Šio periodo sukilimai, iš naujo įtvirtinę kolektyvines tapatybes ir tarpusavio išipareigojimo saitus, ir Šėtono mitologijos augimas yra tos pačios istorinės situacijos padariniai. Panaši padėtis susidarė krikščioniškoje Europoje baigiantis viduramžiams, kai velnias buvo savo galios viršūnėje ir visi bijojo raganavimo.

Išvados

Išaiškėjo, jog būtinos „šėtoniškos“ maištingo elgesio teorijos atsiradimo prielaidos - socialinė struktūra, užgniaužianti individo nepriklausomybę, ir intelektinė griežto (kovingo) dualizmo tradicija. Tradicinėse Indijos ir Kinijos civilizacijose, kuriose nepriklausoma individo socialinė elgsena yra beveik visiškai neįmanoma, nepriimtina griežtam mąstymo dualizmui, todėl jose neatsiranda šėtoniškos maištingo elgesio interpretacijos. Po viduramžių susikūrusiose buržuazinėse Vakarų Europos visuomenėse, įskaitant netgi griežtai kalvinistines, - kuriose vis dėlto buvo siekiama pasitelkus „laisvo pritarimo“ principą įteisinti individo nepriklausomybę³⁰, - „šėtoniška“ ideologija nusilpo, išgalėjus naujai, labiau individualistinei visuomeninei santvarkai.

Kai visuomenėje, kurioje vyrauja nepriklausomybę gniuždanti socialinė struktūra bei dualistinė intelektinė

tradicija, ima vykti socialiniai pokyčiai, padidinantys individo laisvę, „šėtoniškos“ teorijos įgyja didesnę ir piktybiškesnę poveikį.³¹ Šitaip atsitinka, kai tokia socialinė struktūra ima irti, įgydama „netvarkos“ bruožų, - tuomet „šėtoniškos“ teorijos ir jas skleidžiantys religiniai bei politiniai judėjimai atsiduria dėmesio centre (o socialinės grupės, keliančios didžiausią grėsmę senosioms vertybėms ir paklusnumo normoms, tampa pirmaisiais „atpirkimo ožiais“).³²

Kai kultūroje yra nedaug netvarkos arba laikomasi prielaidos, jog žmogaus elgesiui visuomet būdingas tam tikras netvarkingumas, ir prie to įprantama, „šėtoniškos“ maištingo elgesio teorijos neturėtų būti labai patrauklios, o maištininkai galėtų būti traktuojami kaip nekenksmingi „romantikai“ ar „dekadentai“ ekscentrikai, kaip tai buvo devynioliktajame amžiuje Anglijoje. Bet su Byronu iš mitologijos persikeliamo į estetiką, o su Swinburne'u šėtoniškas tipas transformuojasi į dionisiškąjį avangardinės kultūros tipą.

Nusilpus patriarchaliniam autoritetui galima tikėtis, kad dionisiškasis tipas, ypač Vakaruose, ims vis labiau išstumti Šėtono modelį kaip išgyventos gėrio-blogio sąveikų patirties formą.³³ (Tai įvyksta ne tik „rafinuotose sferose“, bet ir „masėse“ už jų „respektabilios pagrindinės srovės“ ribų.) Šio proceso pavojus - tai ne racionalizuotas fanatizmas (praeityje sukėlęs organizuotus raganą, eretikų ir žydų persekiojimus), o iracionalaus sprogimo galimybė, kai išnyksta ribos tarp ekstatiško susinaikinimo ir simbolinio kanibalizmo.

Sąlygos, kuriomis kyla „šėtoniškos“ teorijos, yra palankios jų įteisintam *elgesiui*. Įprastos kovos priemonės neefektyvios kaunantis su antgamtine Šėtono ir jo ša-

lininkų galia, todėl norintieji įveikti šėtoniškos paradigmos išpažinėjus turi griebtis ypatingų kovos būdų. Šėtoniško maišto teorijose nerasime adekvataus daugumos, kuriai jos buvo taikomos, elgesio aprašymo, vis dėlto, remiantis jomis, su šiais žmonėmis elgtasi nepaprastai žiauriai.³⁴ Tačiau nors Dievo-Šėtono paradigma leido stipresniajam persekioti silpnesnįjį, ji taip pat įgolino silpnesnius (nors nebūtinai tada, kai juos labiausiai persekiojo) kovoti su engėjais. Todėl neatsitiktinai moterų išsivadavimo judėjimas toliausiai pažengė civilizacijoje, kurioje moteris anksčiau buvo intensyviausiai persekijama kaip raganos.

Dievo-Šėtono paradigmos keliamas pavojus glūdi struktūriniame principo, neleidžiančiame susitaikyti tiems, kurie tapatina save su „Dievu“, su tais, kuriuos jie priskiria „Šėtonui“. Sąlygos tokiam susitaikymui atsiranda tik šiai paradigmai susilpnėjus, jai įgijus eksperimentinį pobūdį, nors visiškai jos sunaikinimas - kai jos nelieka netgi atmintyje - gali sugriauti ideologinius kovos už teisingumą pamatus (ypač koliažo kultūroje be vertybių hierarchijos ir todėl be emocinės gelmės, tame, ką kai kurie vadina „postmodernizmu“). Vien to visiškai pakanka numatyti, jog tokia būseną (ir ją išreiškianti kultūra) vis globalesniame pasaulyje tegali būti laikina - antistruktūrinė fazė, anot Victorio Turnerio.

Mitologinės konstrukcijos nereikėtų laikyti stebimo, t.y. jau egzistuojančio, elgesio atspindžiu. Veikiausiai tai redaguota atranka ir kūrybiniai dirbiniai iš *fantazijų rinkinių*, pagimdytų tam tikros socialinių santykių organizacijos susijungimo su tam tikra moralinės galvosenos gelmine struktūra. Socialinių santykių organizacija laikui bėgant gali kisti, o moralinės galvosenos gelminė

struktūra, sykių susiformavusi civilizacijoje, turi tendenciją joje atkakliai ir laikytis; socialinės santvarkos pokyčiai tik sustiprina ar susilpnina jos įtikimumą. Intensyvių tarpcivilizacinių susidūrimų periodais modeliai, sukurti gelminėse vienos civilizacijos struktūrose, gali tapti patrauklūs kitoms. (Šitaip moderniaisiais laikais daugiausia plito Vakarų civilizacijos įtaka kitoms civilizacijoms.) Tačiau kol šie modeliai asimiliuojami su ryškiais juos absorbuojančios civilizacijos bruožais, jie nėra priimami spontaniškai, jiems reikia dirbtinio „paramstymo“.

Pats bendriausias principas, padedantis galutinai nusakyti ryšį tarp mitologinės vaizduotės ir socialinės tikrovės, yra tas, jog visų veiksmų galimybės išbandomos vaizduotėje ir arba pasmerkiamos, arba panaudojamos pateisinti būsimam elgesiui. Tačiau kiekviena vaizduotė priklauso tam tikrai kultūrinei tradicijai ir veikia arba pagal, arba prieš kategorijas, kurias ši tradicija sukūrė.

Galima daryti prielaidą, jog kartą atsiradusi simbolinė konstrukcija (kaip intelektinės ir socialinės istorijos procesų rezultatas) daro visuomenei poveikį priklausomai nuo to, kaip ir kokiomis aplinkybėmis atskirus šios konstrukcijos aspektus pasirenka įvairios socialinės grupės ar individai ir kaip jais naudojasi pasirinkę: ar pasąmoningai ir, ko gero, neintencionaliai, kaip psichologinės motyvacijos šaltiniais, ar tikslingai - veiksmams pateisinti. Atitinkamų pasirinkimų įtikinamumo laipsnis ir veiksmingumas priklauso nuo konkrečių socialinių sąlygų. Mums svarbu ir sąlygos, ir pasirinkimai.

„Beasmenis“ simbolinės konstrukcijos aprašymas (tam tikru laiko momentu) tegali padėti susidaryti neišsamų šioje konstrukcijoje glūdinčių dinaminių galimybių vaiz-

dą. Jos geriau atsiskleidžia, kai simbolinės struktūros susiduria su situaciniais faktoriais, kurie arba skatina, arba stabdo simbolinės konstrukcijos implikacijų aktyvias išraiškas ir atskleidžia vidinius jos ribotumus. Šis procesas niekuomet nesibaigia: simbolinę konstrukciją gali pakeisti kita, istoriniuose procesuose dar nespėjus visiškai atsiskleisti jos galimybėms ir ribotumams (arba gali tik pasirodyti, kad ji pakeista). Simbolinių konstrukcijų „perversijos“ taip pat laikytinos jų istorinių trajektorijų dalimi.

Romantizmas ir daosizmas: kultūros organizavimo plotmės

Kiekvienoje civilizacinėje konfigūracijoje atrodo reikalingos septynios kultūros organizavimo plotmės: percepcijų rinkinys, sąmonės struktūra, moralinė kultūra, jausenos būdas, pažinimo organizavimo forma, dramatinis scenarijus ir savojo „aš“ psichologija.

Šį sąrašą sudariau skatinamas ilgalaikio analitinio rūpesčio, daugelio jau anksčiau tyrinėto, o kartu besistengdamas suvokti europietiškojo romantizmo įvairovės ir prieštarų jo savybių reikšmę. Septynių jo kultūros organizavimo plotmių reikšmės yra ne tik intelektualiai atskiriamos, bet kilusios iš skirtingų istorinių šaltinių ir patrauklios skirtingoms auditorijoms.

Romantizmo judėjimas nėra „begalinė sumaištis“, anot plačiai paplitusios jo sampratos. Romantizmas - tai tikslus dviprasmybės ir prieštaravimo įvardijimas, o kiekvieną jo plotmę (konkrečiu jo istorinės trajektorijos momentu ir tam tikroje vietoje) galima tiksliai apibrėžti, jei tik prieš tai šiuos lygius aiškiai atskirsime.

1) Kaip *percepcijų rinkinys* romantizmas atskleidžia po-
linkį ne tik suvokti, bet ir gėrėtis tokiomis patyrimo ypa-
tybėmis kaip spontaniška įvairovė, tekėjimas, transfor-
macija ir nepaprastumas - priskirti šioms ypatybėms
stebuklingą prigimtį netgi tada, kai jos kuria netvarką.¹
Būtent šis *percepcijų rinkinys* - „klasikinio“ priešybė -
daugiausia lėmė tai, kad socialiniai judėjimai pavirto
magiškos traukos objektais geriausiems ir blogiausiems
iš sociologų.

2) Kaip *sąmonės struktūrų* (ar bendrąją ideologiją) ro-
mantizmą galima apibūdinti tokiomis pagrindinėmis są-
vokomis: išimintina asmenybė, kenčianti dėl susvetimė-
jimo tarp esminių jos patirties kategorijų (prigimties ir
civiosios, proto ir širdies, tradicijos ir maišto), siekia der-
mės su neužbaigta ir besivystančia visuma, pasikliau-
dama vien savo sugebėjimais, kurie yra visuotinai reikš-
mingi tik tada, kai yra kuo individualiausi.² Ši sąmonės
schema - kontrastas tragiškajai.³

Romantinėje sąmonės struktūroje blogis yra radika-
laus atsiribojimo nuo vienos savo būties pusės rezul-
tatas, nesugebėjimas pripažinti asmenybės individua-
lumo reikšmingumą, tiek savo paties, tiek kito - ar tai
būtų asmuo, ar istorinės šaknis turinti bendruomenė.
Blogis kyla ir tada, kai stokojama intuicijos, leidžiančios
vaizduotėje sukurti galingą visumą, į kurią orientuo-
jantis būtų galima prasmingai lokalizuoti savo indivi-
dualybę drauge su savo veiksmų ir dėmesio objektais.

Romantikui nereikia teorijos, kuri jį suvaržytų doktri-
nomis, jam reikia įvaizdžio, kurį jis jaustų būtinybę su-
kurti sau pačiam ir tiems, kurie prie šio kūrybos proceso

prisideda. (Visumos kūrimas netgi tiems, kurie atsisako prie to prisidėti, yra romantizmo „nešvari sąžinė“.) Romantikų nuomone, būtent sunaikindami individualų sugebėjimą kūrybiškai atsiliepti į bendrą žmogišką visumos intuicijų, pasižyminčių didele vaizduotės galia, poreikį, aštuonioliktojo ir devynioliktojo amžiaus racionalistai skatino neviltį, pasėjusią demoniškos neapykantos ir susinaikinimo daigus. Vaizduotės žlugimas - tuštuma - neviltis - neapykanta - tai Vakarų Europos romantizmo psichogenetinė blogio teorija⁴.

Europietiškoje tradicijoje tiek „gamta“, tiek ir žmogiška „prigimtis“ gali sugesti, jei pristinga tinkamos „dvasios“. Tas pat gali nutikti ir „dvasiai“ (kuri vis dažniau buvo tapatinama su „vaizduote“), jei ji netenka savo vietos „daiktų prigimtyje“. Tokio dvasios denatūralizavimo ir gamtos despiritualizavimo padarinys - „tamsusis“ romantizmas, kuriame gamta laikoma nepataisomai bloga - anot Sartre'o, tampama „alergišku chlorofilui“ - ir todėl pradinę vienovę siekiama sugrąžinti „destruktyviai transcenduojant“ tiek „gamtą“, , tiek „dvasią“.

Ši koncepcija padarė įtaką moderniesiems japonų poetams, tačiau beveik nepaveikė kinų poetų: bedvasė, graži sugedusi gamta yra suvokiama tiek budistinėje, tiek katalikiškoje tradicijoje, bet nesuprantama konfucianistams ir daosistams.⁵

Romantinėje sąmonės struktūroje tamsusis romantizmas atrodo kaip šėtoniškas maištas, todėl galime tikėtis jo susikūrimo procese aptikti raiškų pagiežos-destrukcijos mechanizmą. Šitokia pagieža kyla tik tada, kai žmogus laiko save panašiu į dievą (t.y. sugebančiu galutinai suvokti visumą ir kurti meno kūrinį, kurie ją

išreikštų), o po to susipranta klydęs. Bet toks žmogaus susitapatinimas su dievu nėra būdingas romantizmui ir atskleidžia į romantinę sąmonės struktūrą slapta išibrovusias judėjiškas-krikščioniškas - ar gnostines - konstrukcijas. Romantinė daiktų schema, kaip visuma, parodo nepaprastą žmogaus ir jo darbų trapumą - galutinio sprendimo radimo negalimybę - ir todėl daug panašiau, kad tarp savo nusivylusių sekėjų ji skleidžia depresiją, o ne pagiežą, susinaikinimą, o ne terorizmą.

3) Kaip *jausenos būdas*, ar implicitiška jausmų organizacija, romantizmas suponuoja išdžiūvimo ir gyvybingumo arba, tamsiajame romantizme, išniekinimo ir prisiminimo ciklus ar koegzistenciją. Tai įgyjama nelauktais suintensyvinus emocijas, nesvarbu, ar patologišku, ar išganančiu būdu - vis tiek tai bus branginama, neatsižvelgiant į tokių emocijų sukeltas kančias ir laikant, kad jos, nors trunka tik akimirka, turi nesunaikinamą svarbą.⁶ Būtent romantinėje jausenoje - „buržuazinio“, sveiko proto padiktuoto santūrumo priešybėje - mirtina aistra žmogui ar kažkam, kas sutirpdo visas ribas ir sukuria savą tvarką, - bet taip pat, tamsiajame romantizme, nusi-kaltimas, liga, deformacija ir iškrypimas - įgyja egzaltuotą gilesnės tiesos ir momentinio didingumo pavidalą. Tantrizme tokie jausmų proveržiai yra kontroliuojami, romantizme jie privalo mus nustebinti.

4) Kaip *moralinė kultūra*, ar žmogaus teisėms, pareigoms ir riboms skirtų pamatinių idėjų ir emocijų konfigūracija, romantizmas reiškia išipareigojimą kito žmogaus atžvilgiu atiduoti pirmumą užuojautos etikai, - ar, kaip sako Shelley, „romantiškajam gailesčiui“, - o ne „liberaliajai“ proto ir apšviesto savų interesų siekimo etikai. Romantinė moralinė kultūra turi ir kitą, sau skirtą

(ir gilesnį) išipareigojimą pažinti savo autentiškąją „aš“ ir juo būti - geru, blogu ar ir tokiu, ir tokiu (bet beveik niekada - „neutraliu“) - iki skausmingiausių jo gelmių, atliekant viešą išpažintį, atvirai atskleidžiant savo silpnybes bei klaidas ir neslepiančią savo dorybių. Tokia išpažintis yra daug svarbesnė nei susilaikymas nuo šių silpnybių ir klaidų (Rousseau) - šis požiūris visų pirma nukreiptas prieš griežtą ir sistemingą savikontrolę (puritonizmą), taip pat ir prieš privalomą nuolankumą.⁷

Užuojoauta buvo vienas iš dviejų svarbiausių motyvų, slypinčių už stipraus devynioliktojo amžiaus romantikų, ypač prancūzų ir anglų, susidomėjimo Šėtono, t.y. nusi-dėjėlio, kurį netgi oficialioji krikščionybė, neskaitant ke-lių išimčių, buvo apleidusi kaip beviltišką, išganymu.⁸ Antrasis motyvas buvo simpatija autentiškumo gyni-mui - maištui prieš išsigalėjusį autoritetą. Romantikų mąstysenoje autentiškumas ir maištas yra glaudžiai tar-pusavyje susiję - dėl šios priežasties romantikui labai sunku suvokti nemaištingas autentiškumo formas ar bū-ti autentiškam, kai maištas nereikalingas (arba neįma-nomas).

Spontaniškas susivaldymas yra romantinės tradicijos dalis, bet jis yra kilęs arba iš aštuonioliktojo amžiaus natūralaus jautrumo kitiems (Shaftesbury „moralinio jausmo“), arba iš devynioliktajam amžiui būdingo iro-niško supratimo, kad skirtumas tarp „konstruktyvių“ ir „destruktyvių“ poelgių yra labai nedidelis (Friedrichas Schlegelis). Nors romantikai, ypač anglai, siekė „moralę paversti funkcija, tokia pat natūralia ir tiesiogine kaip kvėpavimas“⁹, savikontrolės sisteminimas institucionali-zuotos disciplinos forma romantikams atrodė negarbin-gas ir nejautrus, ypač kai jis sėkmingai „veikė“.

Išipareigojimas autentiškumui, viena vertus, reikalauja be perstojo save tikrinti neturint aiškių gairių (t.y. būti sekuliariu vienuoliu be šventosios disciplinos), o kita vertus, leidžia daryti blogus darbus su ta sąlyga, kad jie bus išpažįstami visam pasauliui (tą kai kurie nūdienos lyderiai šiandien daro per televiziją). Tačiau kai blogis yra susijęs ne su veiksmu, o su jo nuslėpimu, veiksmui suteikiama teisė būti neatsakingam, o sugebėjimas jį vertinti sunaikinamas.

Pati savaime (kokia ji paprastai nebūna) romantinė moralinė kultūra skleidžia, viena vertus, geraivališką negalvojimą, kita vertus, konfesionalizmą be standartų. Abiem atžvilgiais ji padarė pastebimą įtaką masinei „klestinčios visuomenės“ kultūrai.

5) Kaip *pažinimo organizavimo*, ar surinkimo į skaitomą „tekstą“ to, kas yra „žinoma“ dėl įvairių žmoniškų sugebėjimų „pažinti“, formą romantizmą galima apibūdinti kaip sistemų fragmentų ir gyvenimo impresijų sugretinimą.¹⁰

Būdinga romantinė metafora yra kažkas, kas tuo pat metu, bet visiškai skirtingais būdais yra ir dirbtina, ir natūralu: kaip, pavyzdžiui, romantiškasis kalėjimas prancūzų ar rusų literatūroje, kuriame vyksta dvasinis atgimimas, ar neperprantama kaukė, pro kurią į paviršių iškyla tik tai, kas tikra. Tamsiajame romantizme - Poe, Baudelaire'o kūryboje - pagrindine metafora, atrodo, tampa kažkas, kas yra kartu ir gyvenimas, ir mirtis (pvz., erotiškoji mirtis) arba nei gyvenimas, nei mirtis, nors kažkokiu dviprasmiškai užgauliu būdu pasirodo esąs ir tas, ir tas: pavyzdžiui, Ellulio *la technique*, miestas kai kuriuose amerikiečių literatūros kūriniuose.

6) Kaip *draminis veiklos scenarijus*, romansas, Haydeno VWhite'o žodžiais tariant, „iš esmės yra savęs susitapatinimo drama, simbolizuojama tuo, jog herojus transcenduoja [kasdienės] patirties pasaulį, jį nugali ir iš jo galutinai išsivaduoja“¹¹. „Bet“, kitaip nei krikščionis, musulmonas ar komunistas, „romantinis herojus nesi-tiki jokio galutinio palengvėjimo“.¹² Romantikas keičia pasaulį, pripildydamas jį prasmingumu. Tačiau jis pripildo pasaulį prasmingumu pats jo stokodamas: ne šventasis, o herojus, paženklintas ydų, keliaujantis ten, kur pergalė neatskiriama nuo pralaimėjimo.

7) Romantinė savojo „aš“ *psichologija* daro prielaidą, kad už inertiškumo, kurį primeta konvencionalūs socialinių vaidmenų apibrėžimai, vyksta savęs išradimo, sąmonės ir jausenos veiksmas atsiliepiant į kultūros ir patirties disharmoniją, procesas. Tačiau šis save gaminantis dirbiny, šis pats save išradęs vyras ar moteris, galiausiai savo esybės gelmėse aptinka kažką, kas visada ten buvo - „prigimtinę“ ar „kosminę“ šerdį, gelminę jauseną. Šitaip atsitiko ir daug vėlesnių laikų romantikei, save sukūrusiai kaip „didžiąją vadovę“, Rosai Luxemburg, kuri atrado: „Aš jaučiuosi daug labiau namuose [...] pievose, kuriose žolė dūzgia bitėmis, o ne kokiame nors mūsų partijos kongrese. [...] slapčiausios mano sielos kertelės labiau priklauso mano zylėms nei ‚raugams‘.“¹³ Jeigu tokia gelminė jausena nėra pasiekama, atsiranda siaubinga tuštuma.

Romantinė vaizduotė yra „sekuliari“, kai tiki, kad žmogus savo dvasinėmis pastangomis gali sukurti žemėje dangų. Bet jai taip pat būdingas „sakralus“ žinojimas, kad žemiškasis dangus visada žlunga (ar tampa emociškai nereikšmingas) vos tik jis sukuriamas¹⁴, kad

žmonėms niekada neužtenka to, ką jie padaro. Tikrasis romantikas tai laiko geriausiu žmonijos būsenos apibūdinimu. „Sakralizuotojas“ iš šios pozicijos traukia išganymo religijos link, „sekuliarizuotojas“ ima neigti žmogiškosios kūrybos nepakankamumą.

Istoriniai šaltiniai

Įvairūs romantizmo komponentai yra skirtingai išsakiniję rašytinėje istorijoje ir už jos ribų, visi jie turi skirtingas trajektorijas bei semantines jungtis įvairiose lingvistinėse bendruomenėse, kuriose jie buvo naudojami individualios patirties įprasminimui. Čia apsiribosime keliomis užuominomis.

Romantinis percepcijų rinkinys yra variantas spontaniškų psichokultūrinių tendencijų, kurios pakartotinai atsiranda dėl sociokultūrinių lūžių (pavyzdžiui, antrojo amžiaus Kinijoje ar šešioliktojo amžiaus Anglijoje) ten, kur stokojama karingo dualistinio religingumo ir kur yra išlaikyti aristokratiškos vaizduotės elementai.¹⁵ Tačiau panašus percepcijų rinkinys išitvirtino Japonijoje.¹⁶

Romantinė sąmonės struktūra buvo laikoma Plotino sekuliarizacija, kurią kylančio liberalizmo amžiuje įvykdė pavėlavę renesanso hermetikai ir superracionalūs gamtos mistikai.¹⁷ Į tamsių romantizmą galima žvelgti kaip į estetizuotą gnostikų dvasios ir kai kurių viduramžių Europos demonų transpoziciją. „Klerikalinis“ - t.y. į tekstą orientuotas - gyvenimo būdas atrodo esąs būtina ir vieno, ir kito išsivystymo sąlyga.

Romantinės moralinės kultūros pusė, apimanti užuojautą, yra atsiradusi tiesiog iš pietistinės krikščionybės

(bet lygiai taip pat būtų galėjusi kilti ir iš budizmo). Įsipareigojimas būti autentiškam ir viešai atsiskleisti, atrodytų, taip pat kyla iš krikščioniškų, galimas daiktas, ypač protestantiškų, šaltinių: pašalinus įsipareigojimą moraliai tobulėti atsigręžus į save, Rousseau *Išpažintis* beveik nesiskiria nuo to, ką septynioliktojo amžiaus puritonų kunigas Richardas Baxteris apibūdina kaip „tikslią ataskaitą“ apie „tamsius ir aistringus“ sielos kentėjimus¹⁸. Bet Baxteris šitaip siekė dvasinio tobulėjimo, o Rousseau pakako sakyti tiesą (ar intensyviai jausti, kad jis tai daręs).

Romantinė jausena yra tarsi spontaniška reakcija, nukreipta prieš greitą pažangą įvairaus pobūdžio „pasaulio racionalizavimo“ procesuose ir prieš mechaniško abejingumo patirtį, kurią šie procesai skleidžia tarp tokios racionalizacijos įpėdinių ir aukų, o kartais ir pačių racionalizuotojų. Tačiau labiau išigilinus į romantinės jausenos prielaidas galima aptikti, viena vertus, „amžinųjų formų“ ar „dangaus lobyno“, ar „žmonijos atminties“, kur būtų išsaugotos visos nepaprastos kokybės patirtys, užuominas. Kita vertus, labiau archajiškame sluoksnyje galime rasti mitologinių apgavikų, transo, dvasių-žmonių, vampyrų, atpirkimo ožių, sielos kelionių ir kvailių švenčių pėdsakų - paslaptinę pirmykštę sferą, žadančią šiurpias išvalgas ir stebuklingą atsinaujinimą negyvenamoje žemėje, kuri driekiasi tarp tvarkingos bendruomenės ir pramatomos gamtos ir, greičiausiai, tarp gyvenimo ir visur esančios mirties.¹⁹ Bent manojėje romantizmo interpretacijoje šis jo elementas yra pats seniausias.

Romantinė pažinimo organizavimo forma suponuoja protą, susiduriantį su visų galimų mąstymo sistemų

žlugimu, bet vis tiek gyvai prisimenanti jų pirmąsias didingumą. Jo neįtikina kasdienės patirties substancialumas, bet jis retkarčiais apšviečiamas jos niuansų: nusi-vylęs protas, vis dar artimas didžiajai tradicijai, gyvas atsitiktiniais subtilumais - Montaigne'io pagautas tarp religinių karų.

Romantinio dramatinio scenarijaus šaknys glūdi pasakojamojoje mitologijoje - atrodytų, ypač jūreivių ir klajoklišku (bet ne žemdirbių) genčių. Šis scenarijus, globojamas aristokratų, vienuolių, poetų ir galiausiai revoliucionierių, įvairiose vietose patyrė įvairias transformacijas. Romantinė savojo „aš“ psichologija, galimas daiktas, vieną savo pusę yra gavusi iš Pico della Mirandolos, kitą - iš Petrarcos.

Romantizmas iškyla tada, kai tarp šių įvairių plotmių atsiranda tarpusavio sąskambiai, ir liaujasi egzistavęs, kai jos tampa viena kitai uždaros. Tai, kas atsitiko su romantizmu pasibaigus jo klestėjimo erai, geriau apibūdinama kaip išsisklaidymas, o ne kaip žlugimas.

Socialinis patrauklumas

Skirtingi romantizmo elementai istorijoje buvo patrauklūs skirtingoms socialinėms grupėms ir psichologiniams tipams. Romantinė moralinė kultūra patikimiausiai įsitvirtino liberaliosios buržuazijos sluoksniuose, ypač protestantizmo veikiamame anglosaksiškajame jos variante. Romantiniai dramatiniai scenarijai, jų formai kintant nuo riterių legendų iki „tikros meilės“ istorijų populiariuose žurnaluose, buvo mėgstami daug labiau ir įvairesniuose socialiniuose sluoksniuose - nuo diduomenės iki miesto

proletariato, nuo šv. Ignacijaus iki Rousseau. Jie labiau viliojo moteris nei vyrus. Jų žavesys siekė toli nevakarietiškas visuomenes: indonezietis Sukarno parašė savo autobiografiją kaip romansą²⁰.

Kiti romantizmo elementai buvo mažiau patrauklūs. Romantinė sąmonės struktūra suranda atgarsį daugiausia tarp sekuliarių miesto intelektualų, turinčių polinkį į religiją ar net pranašavimą. (Šis romantizmo aspektas labiau žavėjo sekuliarizuotus žydus - kaip ir miesto katalikus - o ne miesto kalvinistus ar Rytų Europos katalikus valstiečius.) Romantinis percepcijų rinkinys vilioja paauglius, estetus, „postmodernius“ intelektualus; jis atsispindi malajiečių biografijose, ir ši tendencija šiame regione atsispiria daug labiau išsigalėjusios islamiškosios savęs suvokimo tradicijos įtakai. Romantinė jausenos forma, regis, yra priimtina tiems, kurie, nebūdami ekonomiskai skurdūs, kenčia nuo socialinio ir kultūrinio susvetimėjimo. Tai greičiau būdinga (dvidešimtajame amžiuje) katalikiškoms bei protestantiškoms Europos šalims, ypač Prancūzijai, Ispanijai, taip pat Lotynų Amerikai. Romantinė pažinimo organizavimo forma aiškiausiai išikūnijusi angliškuose soduose ir vokiečių romantikų tapyboje - ji visų pirma žavi apolitiškus, nereligingus *literati*.

Šie apibendrinimai labai eksperimentinio pobūdžio. Tačiau mūsų pasiūlytasis požiūris leidžia išnarstyti nesuvokiamą romantizmą įvairovę, nepaisant jų grynai literatūrinės reikšmės, į apibrėžiamas simbolines konstrukcijas, kurių kiekviena turi skirtingas ribas socialinėje erdvėje ir laike - ir tų ar kitų sielų architektūroje.

Romantizmo ir daosizmo palyginimai

Ėmusis tarpcivilizacinių palyginimų, būtų metodologiškai pageidautina kelti klausimą, kas vienoje tradicijoje yra išskirtina kitos tradicijos požiūriu, o po to visiškai apsukti perspektyvą, „svetimą“ tyrimų objektą paverčiant „sava“ klausinėjančiojo pozicija. Tokiose perspektyvų kaitaliojimo pratybose galėtų bendradarbiauti kelių civilizacijų atstovai. Bet aš čia tegaliu pasakyti, kokiais atžvilgiais, mano manymu, daosizmo ir romantizmo kultūros organizavimo plotmės, kurias esame išskyrę, galima palyginti, o kur jos yra skirtingos, nors toks palyginimas geriau nušviečia romantizmą nei daosizmą.²¹

Daosizmas panašiausias į romantizmą percepcinėmis orientacijomis į tekamumą ir kaitą bei tuo, kaip jis suvokia kuriantį chaosą, nors romantinis nepaprastumo vertinimas jam svetimas.²² Romantinėje schemoje nepaprastumas visada atskiriamas nuo to, kas kasdieniška. Ten, kur aktyvi romantinė moralinė kultūra, į kasdienybę turėtų būti žvelgiama su užuojauta, bet pati savaimė ji nėra laikoma reikšminga. Romantinėje patirties visatoje daugelis pastebimų, ar netgi vien pajuntamų, dalykų egzistuoja tik kaip faktai, neturintys svarbos. Kai kurie romantikai siekė viskam suteikti nepaprastumo atspalvį, tačiau tai tebuvo siekiamybė, o ne realybė.²³

Daosizme tai, kas iš prigimties paprasta, yra lygiai svarbu ir reikšminga kaip ir visa kita, nors religiškai tobulas vyras - ar moteris - turi nepaprastų galių, kurių kiti neturi. Romantikai elgiasi puritoniškai su savo reikšmėmis, bet išlaidžiai su savo energija; daosistai saugo energiją sveikatos ir ilgaamžiškumo sumetimais (išskyrus aukščiausią religinio tobulumo lygį, kurį pasiekus

įmanoma išspinduliuoti energiją jos neprarandant) ir esti išlaidūs su reikšmėmis.²⁴

Daosistinėje moralinėje kultūroje laikoma, kad užuojauta dažniausiai kyla spontaniškai (tai šiek tiek primena aštuonioliktojo amžiaus „neatremiamos užuojautos“ sampratą).²⁵ Tačiau daosistinėje tradicijoje užuojauta nėra taip reikalinga kaip romantizme. Nors knygoje *Tao Te Ching* karo vadai įspėjami, jog užuojauta yra būtina sėkmei (toks utilitarinis išskaičiavimas romantinei moralei svetimas), dažniausiai nedviprasmiškai rekomenduojamas visiškas abejingumas: norint pasiekti ramybę, reikia būti „netašytu rąstu“. Siekiama natūralaus spontaniškumo, bet tai, kas spontaniška, nėra individualu, o bendra; „natūralumas“ yra visuotinai priimta norma. Du pagrindiniai romantinės moralės elementai aptinkami taip pat ir daosizme, tačiau jų svarba ir turinys ne tokie pat.

Literatūrinio, skirtingai nei populiarinio, daosizmo jausenos būdas dėl savo ramybės ir darnos, dėl migloje išnykstančios „plūduriuojančios valties“ įvaizdžio kinų poezijoje (tai pomėgis, kuriuo ji dalijasi su konfucianistais) yra visiška intensyvių išgyvenimų siekiančios romantinės jausenos priešybė. Romantinėje schemoje ramybė yra įmanoma, tačiau tai trapi, akimirka trunkanti ramybė tarp karų, atsitiktinis išsigelbėjimas, o ne pažū atsirandanti ir ilgai išliekanti daosistų ramybė, visatoje jaučiantis tarsi namie (ši ramybė žmogui pasiekama savaime besivystant pirmykštėms energijoms, pradedant seksualiaja *ching*, baigiant mašliaja *shen* - priešio „natūralaus proceso“ pats žmogus teprisideda vien meditacinėmis technikomis).

Jei čia apskritai tinka vartoti vakarietiškas sąvokas, draminių žmogiškos veiklos scenarijų, kuriam pritaria

daosistinė literatūrinė vaizduotė, turėtume apibūdinti kaip turintį „komiškų“ ir „vizijinių“ elementų. Komiškasis scenarijus pasireiškia varžybomis, kurių dalyviai veikia tame pačiame egzistenciniame lygyje, „natūralioje“ organiškų tarpusavio priklausomybės ryšių visatoje, kuri galiausiai atkakliai pareiškia savo teises, išrūšiuoja visus veikėjus į natūraliai jiems pritinkančias vietas ir suteikia žmogiškiems veiksams visą jų prasmę. Vizijinis scenarijus padeda įveikti „susvetimėjimą“ tarp to, kas laikina, ir to, kas amžina žmoguje, galutinai suvienytoje ir prasmingoje visatoje, kuri krikščionybėje yra architektoniška, induizme – šokio pavidalo, daosizme – energetinė, o budizme – „ne-visata“. Vizijiškumas skiriasi nuo romantiškumo, kaip vienovė skiriasi nuo įvairovės. Įvairovės – t.y. kasdienės individualizacijos – bruožų į vizijinius scenarijus įneša būtent komiški elementai: šitaip jie juos „humanizuoja“, kaip, pavyzdžiui, *Dieviškojoje komedijoje* ar *Kelionėje į vakarus*.

Literatūrinio daosizmo išplėtotą pažinimo organizavimo formą galėtume apibūdinti kaip poetinių nedalomos gamtinės-dvasinės visumos intuicijų rinkinį; ji labai ryškiai skiriasi nuo romantinės pažinimo organizavimo formos, kuriai būdingas trūkčiojimas, fragmentiškumas, būtinas netobulumas, nevisiško suvokimo pojūtis.

Daosistinė sąmonės struktūra geriausiai tinka detalesniam palyginimui su romantine sąmonės struktūra. Galima laikyti, kad šios dvi struktūros susideda iš tų pačių, tik skirtingai išsidėsčiusių pamatinių elementų. Gamtos ir dvasios tapatybės samprata ir daosizmui, ir romantizmui bendra. Filosofiniame daosizme ši tapatybė yra amžina duotybė, kurią galima tik pamiršti, bet kurios

neįmanoma prarasti.²⁶ Romantizme ji arba jau prarasta, arba dar neįgyta - tad ji nėra duotybė, o aukščiausia galimybė, dėl kurios, kaip būdinga sekuliariesiems Vakarams, reikia rizikuoti viskuo, neturint jokios garantijos, kad pasiseks.

Daosizmas turi stiprų polinkį į stabilizuojantį rišlumą. Romantizmas energingai svyruoja tarp rišlumo ir pertrūkio (tikrovėje, bet kuriuo konkrečiu momentu, tai vyksta neharmoningai, bet teoriškai, ilgą laiko tarpą, šis svyravimas atrodo esąs harmoningas). Romantizme tokių svyravimų gausu, jis niekuomet nėra vienpusis, ir todėl jį galima laikyti *brandžiausia*, netgi *visapusiškai brandžiausia* žmonijos svajone: tai svajonė a) apimanti visas esmines priešybes ir) žinanti, kad ji gali žlugti, ir galbūt žlugti bet kurią akimirką, tačiau ją verta išsaugoti žmonijos atmintyje, svetimųjų atmintyje, net kai ji jau yra žlugusi. Romantinė *brandos* koncepcija: tvirtas savo ir pasaulio ribotumo žinojimas, stiprus to, kas poelgiuose, savybėse ir aplinkose pastoviai gerbtina, ir to, kas siaubinga, pojūtis.²⁷

Romantinėje sąmonės struktūroje atotrūkį tarp gamtos ir dvasios (ar, iškreiptai suscheminta forma, tarp „fakto“ ir „vertybės“) galima tikėtis įveikti tik pasitelkus patį geriausią *meną* - t.y. tam tikrą save transcenduojantį dirbinį, kuriuo taip pat yra ir žmogus. Religiniamе daosizme panaši jungtis - dvasios ir kūno technika (kvėpavimo pratimai, meditacija ir sekso technika, makrobiotinė dieta), kuri padeda ne pasiekti, o greičiau patvirtinti kūno ir dvasios vienovę, jeigu ji yra atliekama tinkamai nusiteikus.²⁸

Menas yra svarbi daosistinės (ar, bendriau kalbant, kinų) tradicijos dalis. Tačiau jis nėra ta svarbiausia deta-

lė, be kurios visiškai suirtų visa „sistema“, kaip tokiu atveju atsitiktų su romantizmu. Pačiame rafinuočiausiame daosistinės schemos lygmenyje menas išreiškia harmoningo sąmoningos gamtos dalelės buvimo visuomenoje, kuriai ji priklauso, patyrimą. Romantinis menas yra „dvasinis darbas“, *išganymo priemonė*; daosistinis menas – „dvasingas laisvalaikis“, *gamtos sąmonė*, kurios nereikia išganyti.

Romantinė visata veikia surinkdama savin nepermanomus priedus, daosistinė visata – ne ką nors prie jos pridėdant, o pasiekiant su ja harmoningą dermę. Daosizme dirbtinumas yra nominalistinė iliuzija, pasmerkta galiausiai išnykti pati. Romantizme dirbtinumas (jei tai nėra menas) – labai realus kalėjimas, su kuriuo reikia kovoti – neturint vilties, kad galutinė pergalė bus pasiekta savo paties ar kieno kito gyvenime. Kiekvienas kovoja pats vienas/pati viena, tačiau kartais bekovojoant pajuntama netikėta, labai reikšminga dvasinė giminystė su kitais – romantinio *socialumo* esmė. Bet ši giminystė – tai deformuotųjų ir kovotojų giminystė – su dideliais trūkumais ir naikinančia jėga, visuotinės užuojautos apgaubty, paslaptinai ir tyliai suvedanti draugėn kelis panašuočius, pajutusius tų pačių galutinybių skambesį. Daosistiniam socialumui tai visiškai nebūdinga.

Emancipuojanti romantinės paradigmos schema gali pati tapti kalėjimu, ir išties būtent šitaip sekuliariajame romantizme atsiranda *blogis*²⁹: kaip „geležinė būtinybė“ ar „akla privalomybė“, kaip vien tik struktūra, iškylanti iš jaudinančių patirties prieštaravimų tėkmės, tačiau nesugebanti į šiuos prieštaravimus atsiliepti.³⁰

Anot romantizmo prielaidų, schemiškai suvoktas išsivadavimo procesas yra kalėjimas: dirbiny, o ne menas.

Schemiškas išsivadavimas yra išdavystė, transformuojanti romantizmą į terorizmą. Bet neturint schemos analitinės praktikos tikslas tampa pats sau nesuvokiamas. Norint analizuoti žmogiškąjį gyvenimą, tenka gyventi neužtikrintai balansuojant tarp išdavystės ir išsigelbėjimo: tai principas, kuris civilizacijų analizei tinka taip pat gerai, kaip ir bet kuriai kitai.

Daosistiniu požiūriu romantizmą galima apkaltinti turint savo struktūroje ir nuodų, ir priešnuodžių - bei tuo, kad stengiantis būti visuomenėje natūraliam pasitelkiama per daug meno. Bet kuri gi kita simbolinė konfigūracija turi tiek daug priešnuodžių nuo savo pačios nuodų kaip romantizmas? Blaivumu ir atkakliu realizmu romantizmas pralenkia visus.

Nelaimei, priešnuodis tampa veiksmingas tik ilgainiui. Negali būti tikras, kad jis ims veikti tuoj po nuodų, o juk socialinėje praktikoje tai svarbiausia.

Civilizacinės romantizmo ir daosizmo lokacijos

Romantizmo ir daosizmo skirtumai atspindi bendrus modernių Vakarų ir tradicinės Kinijos civilizacijų skirtumus organizuojant emocinę - fluidišką - percepcinę jauseną. Šiuo atžvilgiu romantizmas, jo istorinės trajektorijos visuma, atskleidžia daugiau nei bet kuris kitas aštuonioliktojo ar devynioliktojo amžiaus Vakarų tekstų ir praktikos sričių rinkinys. Daosizmo padėtis tradicinėje kinų civilizacijoje buvo panaši.

Renčiant racionalius-struktūrinius-konceptualius moralinės kultūros pamatus Kinijoje svarbiausią vaidmenį

suvaidino konfucianizmas, o reliatyviai sekuliarizuotuose moderniuosiuose Vakaruose - (keliais variantais) liberalizmas. Nors tiek konfucianizmas, tiek liberalizmas turi savo emocines puses (pirmuoju atveju - „žmogiškumą“, antruoju - „dosnumą“ ir Johno Stuardo Millio „jausmo kultivaciją“), jos telpa etiniuose rėmuose - griežčiau konfucianistinėje nei liberaliojoje tradicijoje - ir neatskleidžia tokios emocinio gyvenimo autonomijos kaip daosistiniai ar romantiniai tekstai.

„Racionaliosios etikos“ ir „emocijų organizavimo“ skirtį turbūt galima išvelgti bet kokios istorinės ar nūdienės civilizacijos simbolinėse konfigūracijose. Skirtumas gali tapti akivaizdus - pavyzdžiui, „ortodoksijos“ ir „misticizmo“ diferenciacija toje pačioje tradicijoje, ar gali išikūnyti skirtingose tradicijose keliais tarpusavyje konkuruojančiais ir kintančiais kiekvienos rūšies variantais (kaip moderniaisiais laikais). Priešingas tendencijas galima laikyti glaudžiai tarpusavyje susipynusiomis ar išitraukusiomis į kovą, kurios tikslas - galutinis vienos pusės dominavimas. Nepaisant tokių elementų santykio turinyje ir struktūroje skirtumų, tai, galimas daiktas, yra universali simbolinės civilizacijų organizacijos dimensija, kurios reikia vidinei pusiausvyrai, kaip nors balansuojant „racionaliuosius-etinius“ ir „intuityviusius-emocinius“ bet kokios civilizacijos aspektus.

Jei viena pusė yra daug labiau išsivysčiusi nei kita, lauktina, kad sumažės civilizacijos adekvatumas žmonių poreikiams. Jei abi pusės yra smarkiai išsivysčiusios, bet silpnai tarpusavyje susijusios, galėtume laukti dezintegruojančių tendencijų pačioje civilizacinėje konfigūracijoje. Jei nei viena, nei kita neturi bent šiek tiek patvarios organizacijos, kaip, atrodytų,

yra postmodernistinėje vaizduotėje, atsakomybę išlikti civilizuotiems paveldi kiti.

Socialinis poveikis

Kas įvyksta tada, kai žmonės rimtai žiūri į romantizmą, priklauso nuo to, 1) į kokią romantizmo plotmę ar aspektą ir kokioje jo istorinės trajektorijos fazėje jie žiūri rimtai ir 2) ką savo socialinėje aplinkoje jie specifiskai atmeta romantizmo vardu. Nors romantizmas turi ir „esminių“ elementų, jo pavidalas paskiroje nacionalinėje, religinėje, politinėje aplinkoje taip pat priklauso nuo „atsitiktinių“ charakteristikų, nuo to, į ką yra nukreipta paskirų romantikų polemika. Prancūzijoje ir Ispanijoje kritikuojamas tradicinis klerikalizmas ir su juo susijusi buržuazija; Vokietijoje ir Anglijoje pasisakoma prieš modernistinę racionalizaciją, bet tik Vokietijoje – „kunigišku“ būdu; Rusijoje – prieš bejausmiškumą asmeniniame gyvenime; devynioliktojo amžiaus Italijoje ir Lenkijoje – prieš istorines skriaudas savajai tautai (o dvidešimtojo amžiaus Afrikos literatūroje – prieš visa tai kartu), paliečiant tik keletą ryškių, bet ne išimtinių akcentų.

Simbolinės konfigūracijos naudojimo visuomenėje tikslai priklauso iš dalies nuo konfigūracijos pobūdžio, iš dalies nuo visuomenės poreikių. Daosizmas buvo glaudžiai susijęs su valstybe, o romantizmui tai būtų visiškai neįmanoma: „visoms dinastijoms šventikai parūpindavo centrinę valdžią remiančių simbolių ir atlikdavo ritualus jų saugumui užtikrinti“³². Kraštutinis romantizmo draminio scenarijaus individualizmas, ro-

mantinis išipareigojimas siekti individualaus autentiškumo ir jį išreikšti, su tuo susijęs požiūris į įtvirtintas struktūras kaip į kalėjimus bei romantizmui būdinga fragmentiška pažinimo organizavimo forma padaro romantizmo institucionalizavimą bažnyčios ar bažnyčių serijos pavidalu nors kiek ilgesniam laikui mažai tikėtina. Jis nėra taip artimai kaip religinis daosizmas, netgi psichoterapijoje, susijęs su gydymu ir todėl neturi to galios instrumento, kurį suteikia mokėjimas gydyti ir išvaryti demonus. Romantizmas nesukūrė ritualų, kuriuos būtų galima paversti visuotiniais, standartizuoti ir atitolinti nuo kasdienybės. Dėl savo individualistinių, spontaniškumą teigiančių, savikritiškų ir ironiškų elementų romantizmas daug labiau nei daosizmas ardytą tą valstybę, kurios tarnybai jis, laikinai ir iš dalies, galėtų būti pasitelktas.

Tačiau romantizmas darė įtaką įvairiems devynioliktojo ir dvidešimtojo amžiaus politiniams judėjimams - tiek kairiesiems, tiek dešiniams - tol, kol jie įgydavo galios. „Galbūt romantizmas neturėtų pasiekti ilgalaikių ir plačių padarinių, bet meteoriškai švystelti, jei jis trokšta savo rūpesčius atskleisti išpūdingai ir įtikinamai.“³³ Bet pagrindinių romantizmo impulsų laikinumas dar labiau verčia rimtai išsiaiškinti, į kokias pastovesnes praktikos struktūras romantiniai impulsai lieja savo energiją ir koks romantizmo poveikis ilgiau išlieka tiems, kuriuos jis suformavo, o po to apvylė.

Nors romantizmas pripažįsta lyčių lygybę, atrodytų, kad jis (išskyrus Hugo ir Yeatsą) nuvertina senatvę - bent labiau nei kitos su juo konkuruojančios Vakarų tradicijos. Tačiau Davidas Luke'as tvirtina, kad iki romantinio periodo „senas žmogus anglų literatūroje pasirodydavęs

vien kaip komiška ir periferinė įvairių socialinių vaidmenų normų ir idealų parodija. Tad didžiumoje romantinės literatūros pastebimas jo išsirutuliojimas į pagrindinį, simpatišką ir simbolinį personažą yra ištis vertas dėmesio."³⁴ Romantikai senatvę pavertė daugiau nei vien socialine problema, jaudinančia sekuliarią vaizduotę, - lygiai taip pat, kaip daugiau nei socialine problema jie pavertė alkoholizmą, nusikaltimus ir homoseksualumą. Daosizmas buvo vienodai prieinamas ir senam, ir jaunam, ištis veikiau patrauklesnis senam. Bet nors moteris jis vertina labiau nei konfucianizmas, praktikoje lyčių lygiomis nelaiko, nepaisant to, kad atiduoda pirmenybę moteriškiesiems simboliams ir kelioms moterims nemirtingosioms.

Romantizmas yra aiškiai prisidėjęs prie vaikų padėties aštuonioliktojo amžiaus anglų ir prancūzų aristokratų bei vidurinėsios klasės šeimose pagerinimo.³⁵ Neatrodo, kad daosizmas vaikų atžvilgiu būtų nuveikęs ką nors panašaus.

Polinkį sentimentalizuoti nusikaltėlius amerikietiškoji liberalioji kultūra, regis, bus paveldėjusi iš dalies iš krikščioniškų, iš dalies iš romantinių šaltinių.

Tokių simbolių konfigūracijų kaip romantizmas ir daosizmas visoje jų įvairovėje indėlį į Vakarų ir Kinijos civilizacijų raidą galima tinkamai įvertinti tik geriau, nei mes šiuo metu įstengiame, suvokiant bendruosius civilizacinių procesų tipus ir jų psichologines dimensijas.

Moralės humanizavimas ir „sakralumo sugrįžimas“

Ar religinės moralės sekuliarėjimas, nevienodai intensyviai (ir su kai kuriomis atgrąžos tendencijomis) pastaruosius tris šimtmečius vykstantis Vakarų civilizacijoje, byloja apie evoliuciją visuotinio „moralės sekuliarizavimo“ link? Akivaizdybės įtaigauja sudėtingesnį rinkinį procesų, kurių neišvengiama dalis yra „sakralumo sugrįžimas“ (tačiau ne to paties, ligtolinio sakralumo).

Kalbant apie „sekuliarizaciją“ paprastai jaučiamas šio termino neaiškumas bei daugiamatiškumas, ir prie tokios jo vartosenos verta apsistoti bent kaip prie vykusios nuorodos: taip įvardydami šį multivalentišką ir daugiaprasmią procesą nenusižengsime tikrovei. Jei analitinio aiškumo dėlei siektume atskirai išryškinti būdingus aspektus to, kas įvairiais laikais buvo laikoma sekuliarizacija, tai galėtų schemiškai pailustruoti lentelė.¹

Sakralumo-sekuliarumo dichotomijos aspektai

Kultūros kilmė	Transcendentinė (reikšmės kyla iš šaltinio, esančio anapus gamtos, istorijos ar žmogaus psichikos)	Natūralistinė (reikšmės kyla iš gamtos, istorijos ar žmogaus psichikos)
Kultūros pobūdis	Sakrali (tai, kas spontaniškai gerbiama dėl jo paties vertės)	Sekuliari (tai, kas panaudojama individualiems ar grupiniams interesams)
Moralinio vertinimo kriterijai	Dogmatiniai (abstrakti taisyklė ar kokybė)	Humanistiniai (sėkmingas kančių mažinimas ir galimybių didinimas ar atvirkščiai)
Kontroliavimo būdas	Klerikalinis (kai gyvenimo sferą kontroliuoja gyvenimo prasmės specialistų organizacija)	Pasaulietinis (kai gyvenimo sferą kontroliuoja ne gyvenimo prasmės specialistų organizacija, kiti)

*Moralės humanizavimas
ir kultūros sekuliarizavimas*

Kalbėdami apie moralinių kultūrų humanizavimą neturime omenyje to, kad moraliniam elgesiui jau nebepadaro įtakos religija, religinės organizacijos ar religinės metaforos. Veikia turime mintyje akcento postūmį: užuot vertinus abstrakčius principus ar orientavimosi būdus, reikalaujančius jų prisilaikyti neatsižvelgiant į padarinius, imama praktiškai rūpintis kančių mažinimu ir ne-destruktyvių žmogiškųjų galimybių puoselėjimu.²

Kultūra yra žmogiškųjų simbolinių sampratų suma. Moralė - kultūros aspektas. Reikšmingą moralės humanizavimo laipsnį galima pasiekti grindžiant savo veiklą tebeegzistuojančiomis religinėmis tradicijomis. Krikščioniškose religijose toks procesas ištis vyko: prasidėjęs renesanso humanizmu, jis atsinaujino devynioliktojo amžiaus pabaigoje, kai buvo surastas industrinis „socialinio klausimo“ variantas. Bet ypač aktyviai jis pasireiškė liberaliajame protestantizme ir išsilaisvinimo teologijoje, taip pat reformuotame judaizme.

Budizme šis procesas vyko tarsi priešinga linkme: religija, kurios įkūrėjas akcentavo „žmogiškąjį“ moralinio sprendimo kriterijų - gyvensenos sėkmę lemiąs atsikratymas kančių šaltinių, kuriuos kiekvienas gali atrasti savo jėgomis - vėliau nugula sakralizuojančių pranašysčių sluoksnis (nors vėliau, kaip antai šešioliktojo amžiaus Japonijoje, tiek pačiame budizme, tiek jo bendroje sociokultūrinėje aplinkoje atsirado sekuliarizuojančių atšakų - Dzen, Tyroji Žemė ir Nichiren).³

Sąlygiškai humanistinio pobūdžio moralinės kultūros istorinėse civilizacijose atsiranda dviem atvejais: tada,

kai religinės tradicijos pasirodo esančios nepajėgios etiškai veiksmingai vadovauti šio pasaulio reikalams (tai buvo svarbi konfucianizmo atsiradimo priežastis), arba tada, kai pajuntama, jog religinės organizacijos siekia pernelyg griežtai reguliuoti spontaniškas socialinio ar netgi religinio gyvenimo sroves (taip nutiko skleidžiantis Vakarų liberaliajai kultūrai).⁴

Sakralizuojantys atsakai į sekuliarizaciją yra tikėtinas minėtojo proceso komponentas. Tačiau po to, kai įvyksta rimta sekuliarizacija, resakralizacija nesugrąžina mūsų į išeities tašką. Vykstant procesui, kurį tegalime suvokti kaip „modernizavimą“ (lydimą iš dalies alternatyvių programų), resakralizacija įvyksta aukštesniuose sekuliarizacijos lygiuose ir dėl to pakinta. Šitai atsiradęs procesas labiau primena spiralinį, o ne linijinį (evoliucinį) ar svyruojantį (ciklinį) judėjimą.

Sekuliarių kultūrų sakralizavimas

Bet koks moralinių kultūrų pokytis, kai nuo rūpinimosi skausmų sumažinimu ar žmogiškųjų galimybių ugdymu ir plėtimu pasukama abstraktaus principo ar orientavimosi būdo link, leidžia kalbėti apie šių kultūrų sakralizavimo procesą.⁵ Tam tikru mastu tokie procesai gali būti pagrįsti humanistine liberaliosios moralinės kultūros logika.

Visai galimas daiktas, kad kai kurie žingsniai „sekuliarios“ kultūros link - pavyzdžiui, poslinkis į nuo istorijos ir bendruomenės atsietą egoizmą ir gyvenimo sampratą, kuria remiantis būtų siekiama maksimaliai išnaudoti visus gamtinius ir žmogiškus išteklius - padī-

dins kančias ir kliudys pasireikšti žmonių galimybėms. Jei šio teiginio teisingumą pavyktų suprantamai pademonstruoti, tai reikštų, jog pati nuoseklos humanistinės moralinės kultūros logika reikalauja pripažinti „sekuliarumo ribas“ ir tokių apribojimų pripažinimą - kaip eksperimentinę išvadą, kurios teisingumą galima būtų toliau tikrinti - įtraukti į savo sistemą.

Dogmatinė sakralumo versija, kurią šitokiu būdu at-randa humanistinė moralinė kultūra, gali pasireikšti kaip utopinė vizija arba kaip istoriškai susiklosčiusios prielaidos apie moralinę tvarką ir individualią tapatybę, saugomos nacionalinių ir civilizacinių tradicijų, kuriose funkcionuoja moralinė kultūra, arba kaip moralinių principų priskyrimas ekologinei pusiausvyrai. Tiek utopiniai, tiek tradicionalistiniai sakralumo atradimo pavidalai, gavę progą tapti dominuojančiomis veiksmo sistemomis, jau yra atskleidę savo despotiškas galimybes. Šitaip galima panaudoti ir ekologinę etiką.

Sekuliarumo ribas galima atrasti ne tik dogmatizuojant apibrėžimą, bet ir atskleidžiant sakralumo kaip to, kas spontaniškai gerbtina dėl jo paties vertės, pasireikškimą utopinėse vizijose, istorinėse tradicijose ir gamtinėje pusiausvyroje. Kai sakralizuojama nuosekli humanistinė moralinė kultūra, niekuomet nėra priimtina instrukcija, skambanti maždaug šitaip: „neatsižvelgiant į įrodomus padarinius žmonėms“. Bet kuri sakralumo samprata yra nepalaujamai tikrinama: ar ji mažina kančias ir praplečia galimybes? Sekuliaristai laiko verta pagarbos vien tik tokią sakralumo kategoriją, kuri nepalaujamai talkina *abiem* atžvilgiais (nesvarbu, koks būtų gyvenimo būdas - individualiai pasirinktas ar koks kitoks).

Sekuliarumo išsižadėjimas religiniuose judėjimuose

Resakralizavimo kampanijas gali pradėti vykdyti tie, kurie atmeta pamatines sekuliariosios kultūros kaip višumos prielaidas. Tokiose kampanijose - ypač tai būdinga naujosioms trečiojo pasaulio religijoms ir religiniams dvidešimtojo amžiaus judėjimams - vis dėlto dažnai esama sekuliarių aspiracijų ar potencialių sekuliarizuojančių elementų, daugiausia atsirandančių dėl sąlyčio su Vakarų civilizacija. Dėl šios priežasties jau ne kartą religiniai judėjimai yra sėkmingai tarpininkavę sekuliarizuojant ar humanizuojant kultūrą.⁶

Remiantis fazine-cikline plataus masto socialinių pokyčių samprata galima tarti, jog *religiniai atgimimai (revivals)* yra bendros reakcijos į visuomenės transformavimą, kuriomis siekiama suaktyvinti ar „išgryninti“ tradicinės religinės sąmonės formas (taip galėtume apibūdinti didžiumą nūdienos islamiškųjų ir induistinių atgimimų), o *religinės atgaivos judėjimai (revitalizations)* - grupinės pastangos naujai išplėtoti religinę sąmonę (pavyzdžiui, išsilaisvinimo ir feministinė teologija).

Nors abiejų tipų judėjimais gali būti siekiama pakeisti socialinę organizaciją, pirmuoju daugiau stengiamasi sugrąžinti atgal jau įvykusius pokyčius ar sutrukdyti įvykti naujiems, o antruoju - pradėti ar paspartinti naują socialinę, ekonominę ar politinę raidą. Būtent atgimimo, o ne atgaivos judėjimų dalyviai laiko save radikalia sekuliarumo opozicija (netgi tuomet, kai jie siekia pritaikyti saviems tikslams sekuliarios kultūros sukurtas technines priemones). Visi judėjimai, kylantys nusistovėjusiose religinėse tradicijose, gali turėti tiek

atgimimo, tiek ir atgaivos bruožų. Sociologiškai svarbus yra šių judėjimų puolamasis pobūdis, kurį jie kartais įgyja prieštaraudami savo pradiniam ketinimams.

Radikaliu sekuliarumo išsižadėjimu grįsti resakralizavimo procesai dažniausiai prasideda tada, kai tiesiog dramatiškai atsiskleidžia sekuliarios veiklos programų kūrėjų nesugebėjimas įvykdyti savo pažadus (kurie dėl ideologų ir populistų spaudimo galėjo būti nerealūs ir, kitaip nei „transcendentinių“ tradicijų duodami pažadai, - patikrinami) ar kai jau apmirusi religija atgauna pasitikėjimą politinėje kovoje, kurioje gali atsiskleisti jos sugebėjimas kelti masių entuziazmą - veikiausiai todėl, kad ji pasijunta esanti reali alternatyva neteisybėms, dėl kurių anksčiau nebuvo susimąstoma todėl, kad tuo metu galėjo būti laikinai suformuotas apsiausties mentalitetas ar svetimų įtakų gausos pojūtis, ar paprasčiausiai todėl, kad tradicinės religinės grupės, paveiktos modernizavimo, įsijungė į politinę veiklą.

Svarbiausiems nūdienos religinio atgimimo judėjimams yra taip būdingos politinės aistros, jog neįmanoma numatyti, ar duos didelę ir ilgalaikę naudą jų vidinė religinė nuostata ar susitelkimas socialiniam veiksmui. Atgimusi ar atgaivinta religija gali labiau pasitarnauti sekuliarosioms energijos formoms (nacionalizmui, antivakarietiškumui, socioekonominiam reformizmui, kultūriniam ir politiniam konservatizmui ar liberalizavimo judėjimui) kaip pavaros mechanizmas ar retorikos šaltinis negu kaip ideologinė jėga, gebanti kūrybingai rekonstruoti savąją moralinę kultūrą, pritaikydama ją prie postmodernaus pasaulio reikalavimų. Nebūtina daryti prielaidą, jog toks kūrybingumas neišvengiamai kyla iš kolektyvinių

religinių bruzdėjimų, kurie patys save diurkheimiškai garbina, ar priešingai, manyti, kad jau nebėra įmanomas sociologiškai adekvatus religinis kūrybingumas. Tačiau pastarasis nūnai pasireiškia tik labai ribotai (ir veikiausiai nepakankamai).

Tiesiog nuostabu, kiek mažai (palyginti su protestantiškąja reformacija) teologinio ar etinio kūrybingumo teparodė šiandieninių religinio atgimimo judėjimų lyderiai, nesvarbu, ar tai būtų induizmas, islamas, Rytų Europos religijos, ar amerikietiškas fundamentalizmas. Kūrybingomis išimtimis galėtume laikyti anksčiau aptartuosius religinės atgaivos judėjimus. Dvidešimtojo amžiaus islamo pasaulyje didžiausią etinį kūrybingumą parodė sekuliarių išsilavinimą turintys intelektualai - o jų veikla nepadarė didesnės įtakos nei mokytiems dvasininkams, nei liaudies religijai. Kad ir ką savo išpažinėjams reikštų didesnę pasisekimą turinčios „naujosios“ religijos (pavyzdžiui, Soka Gakkai, Suvienijimo Bažnyčia), pašaliniam stebėtojui atrodo, jog jos yra palaikomos vien organizaciniu manipuliavimu ir psichoterapija, o teologinis ar etinis kūrybingumas čia tik trukdytų.⁷ Išimtimi turbūt galėtų būti naujieji Afrikos religiniai judėjimai, parodę nemenką kūrybinį gyvybingumą.

Galia, kurią iškūnija religija, daugelyje pasaulio vietų didėja. Religijos sugebėjimas adekvačiai spręsti problemas, su kuriomis susiduria individai ir visuomenės savo kasdieniame gyvenime, gerokai atsilieka.

Globalizavimas, modernizavimas ir simbolinio autoriteto sukūrimas

Kuri pusė nusvers kovoje tarp politikos ir religijos, vykstant dabartiniam „religijos atgimimams“, gali priklausyti nuo to, kokią svorį aktyvieji elementai ar „liaudies masės“ suteiks emociniam *mitologinės vaizduotės* patrauklumui, tarsi besivaržančiam su sugebėjimu tenkinti *praktines žmonių reikmes*.

„Praktinėmis reikmėmis“ čia laikysime tuos žmonių poreikius, kurių patenkinimas priklauso nuo socialinių santykių organizavimo. Tai - mityba, teisė į tinkamą būstą ir medicininį aptarnavimą, teisė būti apgintam nuo skurdo, fizinio smurto bei materialinio ar ideologinio išnaudojimo.

Ideologinis išnaudojimas pasireiškia tada, kai žmogaus sąmonė, užuot laisvai pasirinkusi, kaip naudotis kultūrinėmis sistemomis saviems tikslams, savos gyvenimo versmės palaikymui, paverčiama įrankiu, padedančiu palaikyti minėtųjų sistemų galią. Polinkis į ideologinį išnaudojimą yra itin aiškiai matomas monoteistinėse religijose ir jų sekuliariose atšakose. Vakaruose labiau nei islamiškose kultūrose pastebimas polinkis atpažinti ideologinį išnaudojimą ir juo piktnintis - tai, regis, prasidėjo tada, kai buvo pasipriešinta centralizuoto autoriteto galiai ideologinėje katalikybės sistemoje. Tradicinė Rytų Azijos galvosena ir modernioji liberali veikla, atrodo, mažina ideologinio išnaudojimo galimybes.⁸

Mūsų žinios apie šiuolaikinių globaliais ryšiais susaisytą pasaulį verčia galvoti, jog netgi didelė mitologinės vaizduotės patrauklumo galia, o kartais ir visiškas jos

dominavimas ilgainiui negali atpratinti „mases“ ar visuomenės „aktyviusius elementus“ tikrinti ideologines sistemas pagal jų sugebėjimą tenkinti praktinius žmonių poreikius.

Išties globalizavimas (kaip jį supranta Rolandas Robertsonas) gali paskatinti tokių ideologinių pretenzijų pagrįstumo tikrinimo būdą.⁹ Globalizuojant ima kurtis naujas pasaulinis reiškiny, šiek tiek primenantis viešuosius debatus, kuriuos graikai siekė įdiegti mieste-valstybėje, o liberalai - tautinėje visuomenėje. Tokie debatai suteiktų galimybę plačiajai visuomenei, kuri nūnai tampa globali, vertinti pažiūras ir veiklą įvairių grupių, kurios privalėtų viešai atskleisti savo pažiūras, veiksmus ir šių veiksmų sukeltus padarinius bei turėtų - tebūnie tai pati galingiausia ar labiausiai izoliuota valstybė, organizacija ar judėjimas - pateikti visiems suprantamus (t.y. empirinius) argumentus savo pažiūroms ir veiksmams pagrįsti.

Galima tikėtis, kad tokiais procesais netgi valstybėse, kuriose šiandien vyksta intensyviausia „resakralizacija“, bus pasistūmėta ne kiekvienos kultūros kaip visumos sekuliarizavimo, o moralinio vertinimo normų humanizavimo link. Beveik neabejojame, jog tam tikri žmoniškų normų reikalavimai (pvz., jų pritaikymas islamiškiems santykiams tarp lyčių) ir toliau bus ugningai kritikuojami išgalėjusių šventųjų tradicijų atstovų. Bet tai tik turėtų paskatinti karščiau svarstyti klausimą, ką iš tikrųjų reiškia humaniška moralė, o ne pasukti atgal jos humanizavimo eigą.

Moralės humanizavimo mastai gali nulemti moralinių kultūrų ateitį, skatindami įvairiais būdais ideologines schemas priversti tarnauti žmonėms. Jei tokia argumen-

tacija pagrįsta, neabejotinai didesnis kai kurių tradicinių ir modernių moralinių kultūrų sugebėjimas šitaip transformuotis gali joms suteikti ilgalaikių evoliucinių pranašumų prieš kitas.

Islamo atsisakymas praeityje pripažinti sakralios ir sekuliarios gyvenimo sferų perskyrą sąlygojo tą faktą, kad sekuliarumas islamo atgaivinimo procese netapo tokiu iššūkiu ir kūrybinių impulsų šaltiniu, koku jis skirtingu laipsniu, skirtingais laikais įvairiose vietose buvo tapęs krikščionybei, budizmui, neortodoksiam judaizmui ir netgi induizmui. Jei islamui nepavyksta pakankamai etiškai vadovauti praktiniams žmonių poreikiams, taip atsitinka todėl, kad jis nelaiko humanizmo pakankamai rimtu dalyku. Visai galimas daiktas, kad būtent dėl to daugumoje arabų kraštų nėra ratifikuota tarptautinė žmogaus teisių konvencija.

Kitą esminį su monoteistinėmis religijomis susijusių moralinių kultūrų humanizavimo galimybių skirtumą yra pastebėjęs Marshallas G.S. Hodgsonas: viduramžiais musulmonai siekė „moraliai sutvarkyti gamtos pasaulį“, o krikščionys – „asmeniškai atsakyti į atperkančią meilę sugedusiame pasaulyje“.¹⁰ Humanizavimo galimybės menkėja, jei religinė tradicija labiau akcentuoja objektyvią normatyviąją tvarką, o ne visų pirma rūpinasi asmeniniu subjektyviu jautrumu.

Vertinant sekulias moralines kultūras pagal jų sugebėjimą transformuotis, galima numatyti, jog liberali moralinė kultūra, jei prie jos priskirsime ir demokratinį konservatizmą bei socialinę demokratiją, turės ilgalaikį pranašumą prieš savo sekuliaruosius varžovus. Tačiau jei liberali kultūra leis redukuojama į politinę-legalistinę „pasaulio pertvarkymo“ sistemą ir praras

„asmeninio jautrumo" elementą, ji gali patekti į padėtį, primenančią islamo santykį su krikščionyste, ir tapti ne tokia pajėgi užtikrinti savo transformacijos humaniškumą. Ypatingą literatūros svarbą kultūriniais liberalams galima mėginti paaiškinti jos sugebėjimu atgaivinti asmeninio jautrumo šaltinius, tačiau, atrodo, liberaliajai tradicijai stinga priemonės, kuri padėtų juos pajungti socialinei veiklai.

Nepanašu, kad bet kuri religinė tradicija gali imtis efektyviai tvarkyti modernios visuomenės praktinių poreikių patenkinimo sritį. Išties viena kuri religija, mokslo šaka ar sekuliari ideologija jau nebegali dėti sugebėsianti adekvačiai spręsti šiuolaikinių civilizacijų problemas - tokias kaip karas ir taika, aplinkos išsaugojimas, narkotikai, skurdas, gyventojų perteklius, vyrų ir moterų santykiai, nuobodulys.

Esama keturių tokio neadekvatumo šaltinių. Pirma, mechanizmai, kurie sukelia šias problemas, yra tarptautiniai, tarpsisteminiai, tarpcivilizaciniai. Antra, jas spręsdami turi bendradarbiauti skirtingų tautybių ir ideologijų žmonės. Trečia, nė viena religija, ideologija ar mokslo šaka neturi pakankamų intelektualinių ar materialinių išteklių, kad pajėgtų viena išspręsti bet kurią iš šių problemų. Ketvirta, visos ideologinės sistemos yra prisidėjusios, ir toliau prisideda, prie vienos ar kitos problemos atsiradimo.

Tačiau netgi nebūdamos pakankamai pajėgios pačios išspręsti bet kurią iš esminių problemų, būtent sekuliarios ekonominės sistemos, mokslinės technologijos, demokratinės klestinčios valstybės ir tam tikros tarptautinės priemonės, grįstos iš dalies pragmatiniais motyvais, o iš dalies - moraliniu susirūpinimu ir peržen-

giančios bet kokias konkrečios ideologijos ribas, susilaukė didesnės sėkmės sprendamos šiandieninio pasaulio žmonių praktines problemas (nors ir sukeldamos savų sunkumų).

Religinių pažiūrų mobilizavimas gali paspartinti socialinius pokyčius, ir kartais kai kuriuose regionuose tai turi lemiamos svarbos (ypač „mažiau išsivysčiusiose“ katalikiškose ir islamo valstybėse bei Afrikoje). Tačiau panašu, jog religinių tradicijų doktrininiai apribojimai ir vidinis nelankstumas, pavaiduojantys protą svarstant tokias problemas kaip gimstamumo kontrolė, santykiai su netikinčiais, požiūris į moterį ir priežastys, reikalaujančios šventųjų karų (bei polinkis dominuoti, neatsiejamas nuo kai kurių religijų nulemtą mąstymo tipo ir institucinių struktūrų), ir toliau kliudys spręsti žmonių praktinių poreikių klausimus tiek nacionaliniu, tiek tarptautiniu mastu nepaisant to, kad religijos - ypač krikščionybė, islamas, judaizmas ir budizmas - ir toliau nesiliaus teikusios svarbias, bet kiekvienoje modernioje visuomenėje šalutines paslaugas, kurių poreikis kyla iš kraštutinės asmeninės būtinybės.

Tačiau nors jokia religija jau nebėra pajėgi moraliai vadovauti adekvačiai tenkindama praktines žmonių reikmes, kurios iškyla modernioje visuomenėje ir susidūrus tradicijoms, nacionalinėms valstybėms ir tarptautinėms organizacijoms bei judėjimams, žmonės iš moralinių kultūrų tikisi ne vien praktinio vadovavimo. Skirtingu laipsniu ir įvairiais būdais jie kartu ilgisi simbolinio autoriteto - dvasiškai pakylėjančio „geros tvarkos“ pavyzdžio visame, kas siejasi su žmogiška patirtimi. Jei moralinė kultūra stokoja bent vieno iš šių elementų - praktinio vadovavimo ar simbolinio autoriteto - ji yra

nepilna. Bet šie elementai kyla, ima veikti ir pritraukia bei atstumia savo sekėjus skirtingais būdais.

Norint suprasti moralinės kultūros simbolinį autoritetą, reikia atkreipti dėmesį į jo sugebėjimą sujungti konkrečių socialinių egzistencijos sąlygų suvokimą ir emocinį poveikį turinčią viziją - tokia, kokios trūksta situacijoje, kurioje yra esamieji ar būsimieji tos kultūros sekėjai, ir visa tai paversti koherentiška visuma ar mitologine paradigma. Mitologija siaurąja žodžio prasme, sugebanti patraukti mases, gali asocijuotis su ezoterine žinia, kurios esmė - įsivaizduotas suvokimas to, kas yra praleidžiama, nesusiejant intelektualiai su empiriniais socialinio gyvenimo reikalavimais ir empirinėmis jo aplinkybėmis.

Laisvė, teisingumas, galia, tyrumas, laimė ir grožis - tai amžinos temos, į kurias kreipiasi mitologinė vaizduotė. „Racionalizuojanti“ modernizacija ypač linkusi kelti grėsmę tęstinumo, bendruomenės, paguodos ir rūpinimosi patirtims, emociškai veikdama individualios ir grupinės tapatybės formas, lengvai suvokiamus koherentiškumo modelius, draminius gyvenimo pavidalus - viską, kas „egzistenciniam ciklui“ suteikia tvirtumo, prasmės kondensuotumo. Simbolinis autoritetas galiausiai kyla būtent iš pažadų suvienyti tai, kas emociškai reikalinga (tačiau suvaržyta ar nesaugu), ir tai, kas nekelia abejonių. Modernizavimo procesai įvairiuose sąmonės lygiuose nuolatos žadina tokio suvienijimo troškimą.

Svarbiausios simbolinio autoriteto sukūrimo problemos yra šios: (1) išsiaiškinti, ko tam tikroje socioistorinėje aplinkoje „trūksta labiausiai“ (ar trūktų daugybėje tokių aplinkų), ir (2) sukurti emociškai veiksmingus simbolius, pakankamai gerai derančius su žmoniu, kuriems

yra skirti, tradicijomis, kad jie galėtų į sena įdiegti nauja ir transcenduodami išsaugoti. Panašu, jog neturėdami tokių gilių šaknų ankstesnėse kultūrinėse tradicijose mitologinės vaizduotės produktai bus tik paviršutiniškai patrauklūs ar reikalaus politinės prievartos pagalbos. Todėl vienos mitologijos pasirodo esančios gyvastingesnės nei kitos, bet nėra nė vienos mitologijos, kuri patiktų visiems (ar bent skirtingoms grupėms ji patraukli skirtingai).

Simbolinio autoriteto sukūrimo ir atkūrimo procesai yra daug glaudžiau susiję su sakraliomis nei su sekuliariomis moralinėmis kultūromis. Atrodytų, jog kai moralinė kultūra priklauso sakraliam tipui (ar yra suvokiama kaip tokia), ji iškils ir periodiškai pasisems jėgų iš procesų, susijusių su simbolinio autoriteto sukūrimu, bet nebus tuoju pat diskredituota (ar labai diskredituota), jeigu jai nepavyks adekvačiai vadovauti konkrečioje socialinėje aplinkoje. Kai moralinė kultūra apytikriai atitinka sekuliarųjį tipą, ji visų pirma, nors ir ne vien dėl to, susiformuos ieškodama praktinių atsakų į konkrečias būtinybes, ir jai pakenks ne tik nesugebėjimas duoti tinkamą atsaką - ji nebūtinai vis stiprės, jei ir sugebės adekvačiai atsakyti: „praktinė sėkmė“ gali sukelti „dvasinį alkį“, simbolinio autoriteto ilgesį.

Dėl nuolat atsinaujinančio simbolinio autoriteto poreikio sakralios moralinės kultūros nesiliaus kilusios (ar vis atgims) netgi tokiuose kraštuose kaip šiuo metu daugiausia agnostiška Kinija. Bet atsižvelgiant į tai, kad vyksta industrializacija, kad yra plačiai paplitęs raštingumas, kurio jau nebegalima apriboti šventaisiais tektais, kad visuotinai trokštama geresnių gyvenimo sąlygų ir kad visuomenės informavimo priemonės supažindina

su tarptautiniais ryšiais, sakralios moralinės kultūros netgi musulmonų pasaulyje neturėtų pajėgti išlaikyti absoliučią hegemoniją, primenančią Katalikų Bažnyčios hegemoniją viduramžių Europoje.

Šie poslinkiai drauge su tarptautine migracija, atrodo, turėtų padidinti religijų įvairovę ir paskatinti naujų požiūrių atsiradimą religinių organizacijų viduje, taip pat sudaryti palankias sąlygas religinio patyrimo demonopolizavimui, monopolio atėmimui iš „tradicinio“ pobūdžio religinių organizacijų.

Civilizacinės struktūros

Ankstesnėje diskusijoje buvo implikuojama vieninga, standartiškai sociologinė pasaulinių sakralių ir sekuliarių orientacijų bei technologinės ir ekonominės plėtotės sistema ir žmonės, su šia sistema derinantys savo veiksmus. Tačiau „universali“ sistema tampa neadekvati, kai mėginame suvokti elgesį, ribojamą tam tikrų civilizacijų specifinių bruožų.

Tai, ką galėtume pavadinti spontaniškais žmonių veiksmais sakralumo ar sekuliarumo link, kuriuos piktuoja jų patyrimas savoje socialinėje aplinkoje, įeina į struktūrinius „sakralumo“ ir „sekuliarumo“ santykius, įtrauktus į sąlyginai pastovias savųjų civilizacijų simbolines organizacijas. Pasaulinę, vieningą sekuliarizacijos ir sakralizacijos teoriją privalu patobulinti, paverčiant ją kiekvienai paskirai civilizacijai būdingais šių procesų modeliais. „Religiniai“ ir „politiniai“ veiksmai, iš kurių susideda šie procesai, prašosi būti laikomi dalimi didesnių simbolinių konstrukcijų, kurias jie išreiškia ar

prieš kurias yra nukreipti, netgi jei tuo pat metu jie reprezentuoja individualius ar grupinius maneversus ieškant patogumų ar pranašumų.

Pamatinųjų simbolinių civilizacinių struktūrų atsparumas modernizacijos jėgų akivaizdoje - tai turbūt svarbiausia dar neišspręsta civilizacinių studijų problema. Tačiau, nepaisant pokyčių sakralumo ar sekuliarumo link, įvyksiančių paskiruose kultūros komponentuose, struktūriškai neišvengiama atrodo tai, jog netolimoje ateityje Vakaruose sritys, žymimos kaip „religija“ ir sekuliarioji kultūra, ir toliau užims atskiras vietas sferų pasiskirstymo sąraše, kuri lemia laisvą individų pasirinkimą: *kokiu mastu* dalyvauti sekuliarioje kultūroje greta bendrapilietinių pareigų ir *ar* dalyvauti religinėje kultūroje.

Nors individualaus pasirinkimo laisvė yra kilusi iš krikščioniškos tradicijos (ar, tiksliau, iš religinių karų, susijusių su šia tradicija), paties pasirinkimo teisės principo viršenybė tiek religinėje, tiek sekuliarioje sferoje ir visuotinis sekuliaraus įstatymo privalomumas (tuo tarpu religija tampa privaloma tik tiems, kurie ją pasirenka) perša mintį, jog sekuliari žmogiškojo pasirinkimo kultūra Vakaruose yra tapusi apglėbiančiaja, o religinė vidinių išipareigojimų kultūra - apglėbtąja kultūrinės organizacijos kaip visumos plotme. Tačiau ši struktūra yra netvirta, ir todėl religiniai aktyvistai gali kritikuoti atskiras sekuliarios kultūros dalis bei siekti jas pakeisti intelektualiais argumentais ir socialiniu spaudimu.

Labai bendrais bruožais, nors ir ne taip smarkiai kaip Vakarų Europoje ar angliškai kalbančiuose kraštuose, tai, atrodo, lieka gyvybingiausiu ilgalaikiu natūraliu stimulu ir Rytų Europoje - kiek mažiau tai tinka jos dalims,

grįstoms stačiatikių tradicija, negu labiau „individualizuotiems“ katalikiškiems ir protestantiškiems kraštams.

Kinijoje, įveikus maoistinę sekuliariąją religiją, tiek oficialiai, tiek konkrečiomis žmonių kultūrinio dalyvavimo formomis, regis, yra išitvirtinusi kietesnė, kolektyvistinė tokios struktūros (sekuliarioji kultūra kaip apglėbiančioji, religinė - apglėbtoji) versija. Tam tikros reikšmės turi tas faktas, jog ši struktūra yra kilusi iš neokonfucianistinio požiūrio į budizmą bei daosizmą ir jį pratęsia: reliatyviai sekuliarus konfucianizmas (ar šiais laikais - socializmas) kaip apglėbianti tradicija, budistinės ir daosistinės „bažnyčios“ kaip esybės, suteikiančios specializuotas paslaugas, kurios užpildo šios tradicijos spragas.

Panašu, kad kiniškas modelis išliks skirtingas nuo vakarietiško pirmiausia tuo, jog bus daug labiau varžoma pasirinkimo laisvė *sekuliarioje* kultūroje (ir laisvė iš sekuliosios sferos pasisemti religinių veiksmo implikacijų). Veikiausiai Kinijoje su šiais apribojimais bus sutinkama lengviau nei Rytų Europoje - tiek dėl to, kad Kinijos religinis fonas yra ne toks dinamiškas, tiek dėl ne tokių glaudžių jos sąsajų su demokratiniais Vakarais.

Priešingo tipo struktūrą (religija kaip apglėbiantysis komponentas, sekuliarumas - apglėbtasis) aiškiausiai regime musulmonų pasaulyje ir Indijoje, nors santykių konfigūracija abiem atvejais yra skirtinga. Religinėje islamo teorijoje ši problema neegzistuoja, kadangi sakralumas ir sekuliarumas nėra teoriškai atskirti. Bet musulmoniško pasaulio civilizacinėje praktikoje (t.y. praktikoje, nuo kurios priklauso civilizacijos palaikymas jos konkrečioje civilizacinėje aplinkoje) prabėgus pirmiesiems dviem islamo šimtmečiams buvo padarytos per-

skyros ir sukurti modeliai, susiję su „laikinąja“ ir „amžinąja“ sritimis, valstybine sfera ir religinių autoritetų sfera, ir taip toliau.¹¹ Būtent praktinė-simbolinė organizacija - ne „gryna teorija“ ar „dvasingumo forma“, bet tai, kas susieja simbolinius komponentus ir kasdieną veiklą - sukuria *civilizacijos* struktūrą.

Islamas iš principo nepripažįsta religinės visumos ir sekuliariosios dalies atskyrimo. Praktikoje įvairioms sekuliarioms dalims, jeigu jos nepamiršo atiduoti pagarbos duoklę religinei visumai, buvo suteikta tam tikra autonomija. Ši aplinkybė galėtų leisti juntamai humanizuoti moralinę ir intelektualinę islamo kultūrą. Didžiuma nūdienos tendencijų yra visuotinai suvokiamos vykstant priešinga linkme (ypač Artimuosiuose Rytuose ir tarp bet kurio regiono „fundamentalistų“).¹² Tačiau jei islamo civilizacijos svorio centras pasistūmėtų link savo populiacinio centro - Indonezijos, kurioje istoriškai dominavo ne tokios griežtai karingos ir ekskliuzyvistinės islamo versijos, islamas būtų „modernizuojamas“ gyviau. Tokia ištis galėtų būti šiuolaikinė civilizuojanti Indonezijos misija, kuri leistų Indonezijai įgyti tokį pat santykį su Artimaisiais Rytai, koks yra tarp Lotynų Amerikos ir Romos, t.y. suteiktų tradiciniam centrui naujų gyvybinių impulsų.

Politikai Indijoje yra skirta nepriklausoma sfera, kurioje sekuliari kultūra turi teisę svarstyti su ja susijusių religinių tradicijų reikalavimus. Taip tęsiasi jau nuo tų laikų, kai induizmo išpažinėjai tradiciškai tikėjosi, jog valdovas paisys sekuliarių elgesio normų, pritinkančių jo visuomeninei padėčiai. Šiuolaikinėje Indijoje tokio sakralios konstrukcijos viduje pasireiškiančio sekuliarumo ribos buvo praplėstos įdiegus sekuliarų galios

legitimavimo principą (visuotinius rinkimus), pavertus sekuliarią galią iš principo nepavaldžia religiniam vadovavimui ir suteikus jai teisę vadovauti sprendžiant tam tikrus religinius konfliktus.

Vis dėlto indiškas variantas skiriasi nuo vakarietiško, nes Vakaruose religinės kultūros pavaldumas sekuliariai apima *visą* struktūrą. Indijoje kosminė gyvenimo sąranga nesiliauja buvusi daugiausia apglėbiančiąja kultūros plotme ne tik teoriškai, bet ir praktiškai. Be to, indiški valstybės įstatymai, sprenddami šeimynines ar paveldėjimo problemas, ne visuomet nekreipia dėmesio į „induistų, musulmonų, krikščionių ar kai kurių kitų religinių grupių skirtingas asmeninių įstatymų sistemas“¹³ - šis faktas aiškiai liudija apie sekuliarios kultūros nesugebėjimą apglėbti religinę kultūrą netgi teisinės praktikos srityje. Tai leidžia daryti išvadą, jog, nepaisant „sekuliarios valstybinės santvarkos“ buvimo, indiškoji *civilizacija* yra netvari forma, atstovaujanti tipui, kuriame religija yra apglėbiančioji, o sekuliarumas - apglėbtasis. Islamo civilizacija atstovauja to paties tipo griežtajam variantui (skirtingose visuomenėse griežtumo laipsnis yra vis kitoks).¹⁴

Išskyrus sekuliarių valstybės įstatymų viršumą tam tikrų religinių tikėjimų atžvilgiu, hierarchinė apglėbiančiojo ir apglėbtojo struktūra (pasitelkta iš prancūziškojo struktūralizmo ir, kalbant apie civilizacijų studijas, iš Louis Dumont'o)¹⁵, regis, yra mažiau deskriptyvi nurodydama, kaip sekuliarioji ir religinė kultūros yra susijusios, Japonijoje, kurios atveju veikiau galima būtų kalbėti apie fluidišką adaptacionizmą, ar Lotynų Amerikoje, kuriai, atrodo, būdingas panteoniškas palaidumas (su labiau nei kitur netikėtomis religijos ir sekuliarumo

sąsajomis). Labai skirtingai šią tendenciją įkūnija tiek lotynų amerikietiškas istorijos suvokimas, tiek kultūrinė karnavalo svarba, tiek ir išsilaisvinimo teologija.

Japoniškąjį adaptacionizmą galima laikyti neapibrėžta versija bendrosios budistinių visuomenių tendencijos labiau egalitariškai praktiškai sustruktūrinti religinės kultūros ir sekuliarios sferos santykius - ta prasme, jog nė viena jų negali ilgą laiką kitai suteikti veikimo terminų.¹⁶ Lotynų Amerikos civilizacinis modelis, giliai įsišaknijęs savame regione, bet vis dėlto deras su kai kuriomis „postmodernistinėmis“ kultūros srovėmis, gali pasirodyti esąs kur kas dinamiškesnis iššūkis išsigalėjusioms modernios Vakarų civilizacijos simbolinėms konstrukcijoms, nei Stalino projektas kada nors galėjo būti Rytų Europai. Nūdienė neislamiškoji Afrika stokoja visuotinai priimto visa apimančio modelio, kuris galėtų padėti suvokti sekuliarių ir religinių kultūros elementų santykius. Šiuo metu tai - misijų teritorijų, religinių judėjimų ir politinių kovų, arba išnaudojančių, arba pakeičiančių tradicines religingumo formas, regionas, rungtynių ir jėgų eikvojimo, o ne vieningos formos paieškų sritis.

Alternatyvi formuluoė

Galime ir kitaip, dinamiškiau apibūdinti pamatinę struktūrinę moderniosios Vakarų civilizacijos ir islamo civilizacijos skirtumą - tardami, kad islamas laiko religiją (esmių vienovę) apglėbiančiąja plotme, o kultūrą (visko, kas yra simboliškai suvokiama, sumą) - apglėbtąja plotme, šitaip pajungdamas kultūros visapusiškumą

(ir įvairovę) religijos vieningumui (ir totalumui). Vakarų civilizacijoje, priešingai, buvo įtvirtinta simbolinė organizacija, kurioje kultūra yra apglėbiančioji, o religija - apglėbtoji, šitaip pajungiant bet kokią esmių vienovę visų reikšmių teisėtumo principui, nelinkstančiam į sunaikinimą reikšmių, kurias pripažįsta kiti (tokią simbolinę organizaciją, prisidedant patiems Vakarams, siekiama įtvirtinti visame pasaulyje, ar bent kai kuriose jo vietose).

Žinoma, tam tikros vienovės formos - nacijos, religinės bendruomenės ir t.t. - išsaugomos ir Vakaruose. Tačiau ne jos nulemia šiuolaikinių Vakarų civilizacijų visumos, bendrųjų dimensijų - *semiotinio universalizmo* - pobūdį. Šiuo atžvilgiu empirinis pasaulio (tiek, kiek jis tampa save suvokiančia esybe) būvis atitinka tą būvį, kurį Vakarai yra pavertę norma. Būtent dėl šios priežasties kiti pasaulio kraštai apibūdina save lygindami ne vienas su kitu, o su Vakarais (tiek tada, kai nori su jais supanašėti, tiek ir jų išsižadėdami).

Tam tikrų religijų pajungimą bendrai kultūrinei visuomenei - ne „aukščiausių vertybių“ hierarchijoje, o civilizacijos „socialinėje praktikoje“ - galima pateisinti tiek „humanistiniu“ ir „sekuliariu“ požiūriu (kaip derinį pagarbos kitam žmogui tarp tų, kurie nesiekia dominuoti, ir pragmatinio įvairovės pripažinimo tarp tų, kurie nėra pakankamai galingi, kad dominuotų), tiek ir „religiniu“ požiūriu (kaip pripažinimą, jog tai, kas peržengia įprastą egzistencijos ribas, sugeba byloti žmonėms tokiais būdais, kurių negali nulemti jų vartojama kalba: jei Dievas ar „būties pagrindas“ yra daugiau nei visuomenės pavadinimas, tos visuomenės kalba negali jo visiškai monopolizuoti, net jei tai yra jo garbintojų visuomenė).

Nė vienas iš šių pliuralizmo pateisinimo būdų - tiek paremtasis pasaulietine „sąžiningo žaidimo“ samprata, tiek grįstasis mistine „dieviškos laisvės“ pagava - nėra vien vakarietiškos kilmės. Nors antrasis būdas ir buvo įkūnytas tos pačios mistiškiausios iš modernių institucijų - universiteto - pavidalu (tiek, kiek šis nėra pajungtas vien profesionalizmui), jis tvirčiau pagrįstas induistiniu įsitikinimu, kad visos religijos vienodai veda į Aukščiausiąją Tikrovę, o ne monoteistinėmis religijomis, kurios visos siekė suvaržyti dievybės laisvę pasireikšti anapus jų nustatytų institucijų ribų. Struktūrinis religijos pajungimas kultūrai nebūtinai turi atrodyti kaip „Vakarų imperializmo forma“ ar „teologijos pralaimėjimas“.

Vis dėlto Vakarų civilizacijos pamatinėje struktūroje vyko pokyčiai - jie buvo pripažinti po septynioliktojo amžiaus religinių karų ir paspartinti aštuonioliktojo amžiaus revoliucijų bei Antrojo pasaulinio karo. Civilizacinė struktūra iš individualios *Ontologinės hierarchijos* virto gyvenimo kartu su kitais *semiotiniais ansambliais*, kuriuos išlaiko draugėje vien literatūrinis-politinis-moralinis diskursas (o kai kur - vien pretenzijos jį sukurti). Tai, kas *vienija*, tampa nenusipėjamo daugybės balsų pokalbio, dažnai vos nevirstančio kakofonija, *dalimi*. Koherentiškos *visumos formos (totalities)*, kuriose jie išlieka ar atsiranda, išsiskiria iš „niekada neinventorizuosimos“ ir nebaigtos *visybės (wholeness)*.¹⁷ Tokia konfigūracija labiau būdinga tradicinei Japonijai (išskyrus tai, jog ten ribos tarp visumos formų yra dar neaiškesnės nei „postmoderniajame“ pasaulyje) nei tradiciniams Vakarams, o perkėlus ją į religijos sociologijos sritį - labiau Simmeliui nei Durkheimui.

Pagal naują civilizacinį modelį, kuris pasirodo esąs reikalinga „pasaulinės žmonijos“ atsiradimo sąlyga, mes esame pašaukti *grįsti* savo buvimą *partikuliarumu* - tuo, ką mes vis labiau esame linkę suvokti ne kaip visu-
mą, bet kaip tą jos dalį, kuri mums yra reikšmingiausia. Šis uždavinys gali būti itin sunkus tautoms su mono-
teistiniu paveldu, kurios arba siekė visuotinybės, arba - Vakaruose ši tendencija yra dar nesena - iš viso vengė
svarstyti savo buvimo pagrindimo klausimą. Šiuo at-
žvilgiu gal galėtų kiek pagelbėti romantizmo tradicija, kurioje visybę tikimasi pasiekti kuo giliau išsiskver-
biant į tam tikrą atskirą sritį. Tačiau galėtume tikėtis, kad „postmodernusis“ partikuliarumas apibrėš save
ne atmesdamas savo priešybę, o leisdamas svetimajam būti gyvybingos esaties pavidalu jame pačiame - sa-
vaip atsiliepdamas į kito išskirtines vertybes (ir ribo-
tumus).

Religijos ir kultūros santykio koncepcija, palyginti su
įprastine sakralumo-sekuliarumo teorija, turi du pra-
našumus:

(1) Joje akcentuojami du pamatiniai to, kas anksčiau
būdavo įvardijama kaip sakrali ir sekuliari tradicijos,
stiprybės šaltiniai - *esmių vienovė* ir *visapusiškas reikšmių
suvokiamumas*, o ne devynioliktąjį amžių primenančios
ir veikiausiai laikinos problemos, tokios kaip valstybės
kova su Bažnyčia ar mokslo kova su religija.

(2) Ieškodami struktūrinių ryšių tarp religijos ir kul-
tūros simbolinėje civilizacijos organizacijoje atsisakome
iš anksto įvardyti istorinius pokyčius, kuriuos impli-
kuoja įprastinė sekuliarizacijos teorija (joje tvirtinama,
kad galiausiai sekuliarumas išstums religiją - ji teišliks
tik socialinės tvarkos paribiuose). Užuot spėlioje, ar vie-

na komponentą pakeis kitas - ir dėl to sumažės visuma, dėmesį perkeliame į tai, kaip kinta struktūriniai santykiai tarp esybių, kurios išlieka reikšmingos, nepaisant jų užimamos padėties santykių sistemoje (dėl to, kad atlieka visiškai skirtingas, bet labai svarbias funkcijas organizuodamos protinį gyvenimą).

Žvelgiant iš šios perspektyvos, nūdienos „religiniai atgimimai“ turi labai skirtingas implikacijas, priklausančias nuo civilizacinės struktūros, kurioje jie vyksta. Akivaizdžiausia implikacija yra ta, kad religiniai atgimimai, vykstantys Vakarų rėmuose, kuriuose kultūra yra apglėbiančioji, o religija - apglėbtoji plotmė, - jei tie rėmai yra tokie tvirti, kaip mums atrodo, - turi mažesnę galimybę tapti despotiškais nei religiniai atgimimai, vykstantys tuose civilizaciniuose rėmuose, kuriuose religija išlieka kaip apglėbiantysis, o kultūra - apglėbtasis realybės lygmuo.

Abiem atvejais galime tarti, jog religinių atgimimų metu yra ginamos „kultūrinės tapatybės“. Bet vienu atveju tapatybės, kurias reikia ginti, reikalaujama tvirtinti esant *gyvybiškai būtina* kultūrinės įvairovės dalimi (tad jos gali būti integruotos į žmonijos, kaip visumos, kultūrų šeimą). Kitu atveju tapatybės, kurias reikia ginti, skelbiasi *savyje talpinančios* visą „tikrąją“ kultūrą - tokią pagundą Vakarai patyrė du kartus: viduramžiais ir totalitarinių eksperimentų metu, ir jiems to dar negana. Sistemos, besiremiančios troškimu talpinti savyje visą tikrąją kultūrą, negali būti integruotos į visos žmonijos kultūrų šeimą. Joms tenka pasirinkti viena iš dviejų: dominuoti arba pasikeisti.

Išvada

Bet kuriai grynai sekuliariai tradicijai, esančiai tam tikrose šių civilizacinių modelių sistemose, iš kurių galėtume tikėtis tolimesnės plėtros, ir toliau bus sunku patenkinti kai kurių žmonių vaizduotės poreikius. Su lygiai tokiais pat sunkumais susidurs bet kuri religija (ar „sekuliari religija“), ketinanti savomis išgalėmis patenkinti praktinius žmonijos poreikius, nes jai teks turėti reikalą su įvairiais, netikėtai iškylančiais ir ne visuomet aiškiai įvardijamais gyvenimo po modernybės keblumais - tai yra po to, kai bet kuri standartizuota modernybės koncepcija netenka sugebėjimo nustatyti moralės normas.

Pagrindinės ateities kultūrinės kovos (kitaip nei tebesitęsiančios praeities kovos) nebebus „sakralumo“ ir „sekuliarumo“ nesantaika - visose stovyklose ir visuose gyvybinguose protuose, nepaisant jų ideologinės orientacijos ar jos stokos, vyks kova tarp mitologijos ir praktinio humanizmo.

Pastabos

Čia surinktos studijos buvo išspausdintos: „History of Consciousness and Civilization Analysis", *Comparative Civilizations Review*, nr. 17, 1987, ruduo; „Histories of Selfhood, Maps of Sociability", in *Designs of Selfhood*, sudarytojas Vytautas Kavolis, Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press, 1984; „Structure and Energy: Toward a Civilization-Analytic Perspective", *Comparative Civilizations Review*, nr. 1, 1979, žiema; „Paradigms of Order: Nature, the Factory, Art", *Salmagundi*, nr. 26, 1974, pavasaris; „Models of Rebellion: An Essay in Civilization Analysis", *Comparative Civilizations Review*, nr. 3, 1979, ruduo; „Romanticism and Taoism: The Planes of Cultural Organization", *Comparative Civilizations Review*, nr. 5, 1980, ruduo; „The Humanization of Morality and 'The Return of the Sacred'", *Sociological Analysis*, nr. 49, 1988, ruduo. „Structure and Energy", „Romanticism and Taoism" ir trumpesnė „Histories of Selfhood" versija skaitytos kaip prezidentinės paskaitos Tarptautinės lyginamųjų civilizacijų studijų draugijos (*International Society for the Comparative Study of Civilizations*) suvažiavimuose. Visos studijos antroje knygos dalyje autoriaus pareduotos ir papildytos.

Sąmoningumo istorija ir civilizacijų analizė

¹ Daugiausia kalbėsiu apie sociologus, tačiau jų darbų neįmanoma atsieti nuo tokių religijos ir mokslo istorikų kaip Marshallas Hodgsonas ir Josephas Needhamas bei tokių kultūros antropologų

kaip Cliffordas Geertzas veiklos. Pastarasis taip pat ilgai priartėjo prie sąmoningumo istorijos.

- ² Ariėsiui stinga Foucault ar Jamesonui būdingų teorinių interesų; bet, regis, naudinga sąmoningumo istorijai kaip aprašomajai kategorijai nubrėžti plačias ribas - pagal metodo panašumą ir ištikimybę temai, užuot ją išspraudus į siaurą teorinę schemą.

- ¹ Civilizacijų analizė laiko religiją svarbiu gyvenimo būdo elementu, o sąmoningumo istorijoje ryškėja tendencija pakeisti religiją kaip visa apimančius, ne vien intelektualinius, orientacinius rėmus. Kaip tik dėl šios priežasties kai kuriems jos šalininkams (jei ne patiems geriausiems jos praktikuotojams) sąmoningumo istorija tampa kultiniu reiškiniu, o civilizacijų analizei tai yra iš esmės neįmanoma.

- ⁴ Michel Foucault, *The History of Sexuality*, 3 t., New York: Pantheon, 1978, 1985, 1987; Hayden White, „The Forms of Wildness: Archeology of an Idea“, in *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, sudarytojai Edward Dudley ir Maximilian E. Novak, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1972, p. 3-38; Philippe Aries, *The Hour of Our Death*, New York: Vintage Books, 1982. Tokios temos nėra būtina sąlyga norint patekti į sąmoningumo istorikų šeimą, bet vis dėlto jos yra tarp jų itin populiarios.

Sąmoningumo istorija kuriama tik tada, kai studijuojant šias (ar kitas) temas atskleidžiamos didesnės kultūrinės struktūros. Jei to nepadaroma, „temų“ studijos tampa įdomios nebent antikvarui.

- ⁵ Max Weber, *Ancient Judaism*, Glencoe, Ill.: The Free Press, 1952; *The Religion of China*, New York: The Free Press, 1951; *The Religion of India*, New York: The Free Press, 1958; *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Charles Scribner's Sons, 1958. Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2-asis leidimas, Bern: Francke, 1969. Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, pataisytas leidimas, Chicago: The University of Chicago Press, 1980; *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*, Chicago: The University of Chicago Press, 1986. Benjamin Nelson, *On the Roads to Modernity: Conscience, Science, and Civilization: Selected Writings*, redaktorius Toby E. Huff, Totawa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1981. S.N. Eisenstadt, *Revolution and the Transformation of Societies: A Compara-*

live Study of Civilizations, New York: The Free Press, 1978; *A Sociological Approach to Comparative Civilizations: The Development and Directions of a Research Program*, Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, 1986.

- ⁶ Vytautas Kavolis, „Structure and Energy: Toward a Civilization-Analytic Perspective“, *Comparative Civilizations Review*, nr. 1, 1979, žiema, p. 21-41.

- ⁷ „Reikia įsivaizduoti tokias kultūrinės struktūras ir požiūrius pradžioje buvus gyvybinių atsakų į infrastruktūrinę (pavyzdžiui, ekonominę ir geografinę) realybę, mėginimais išspręsti fundamentalesnius prieštaravimus [...]“ Fredric Jameson, „Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism“, *Social Text*, nr. 15, 1986, ruduo, p. 77-78. „[...] kosmologijos visada išsklaido tam tikrą baimę ar siekia sumažinti rūpesčius, kuriuos sukėlė socialinės nesėkmės suvokimas. [...] sąmonės struktūra (ar percepcinė struktūra), kuria žmonės siekia suformuoti jų gyvenamo pasaulio koncepciją [...], žmonės pasinaudojo šia pasaulio vizija praktinių teorijų kūrimui, kad galėtų tvarkytis pasaulyje, kuriame jie gyvena.“ H.D. Harootunian, „The Consciousness of Archaic Form in the New Realism of Kokugaku“, in *Japanese Thought in the Tokugawa Period 1600-1868: Methods and Metaphors*, sudarytojai Tetsuo Najita ir Irwin Scheiner, Chicago: The University of Chicago Press, 1978, p. 63-104, cituota iš p. 103, 68-69.

- ⁸ Vytautas Kavolis, „Post-Modern Man: Psychocultural Responses to Social Trends“, *Social Problems*, nr. 17, 1970, pavasaris, p. 435-448.

- ⁹ Pig. dviejų sąmoningumo istorikų cituojamus motto: „Kiekvienas senovėje atranda tai, ką nori ir ko jam reikia, o visų pirma save patį“ (Friedrichas Schlegelis); „Studijuoti galima tik tai, apie ką anksčiau esi svajojęs“ (Bachelard'as). Harootunian, op. cit., p. 63; Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1975, p. V.

- ¹⁰ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, 3 t, New York: Bedminster Press, 1968.

- ¹¹¹¹¹ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York: Pantheon Books, 1977; *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, New York: Pantheon Books, 1980.

- ¹² Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, sudarytojas Donald F. Bouchard, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977, p. 207-208.

- ¹³ Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1981, 1 skyrius.
- ¹⁴ Vytautas Kavolis, „Civilizational Paradigms in Current Sociology: Dumont vs. Eisenstadt“, *Current Perspectives in Social Theory*, nr. 7, 1986, p. 125-140. „Holistine“ Dumont'as vadina „ideologiją, kuri vertina socialinę visumą ir nepaiso žmogiškojo individo ar jį pajungia. [...] sociologija yra holistinė, jei ji pradeda nuo globalios visuomenės, o ne nuo individo, laikomo nepriklausoma duotybe [...], individualistine vadiname ideologiją, kuri vertina individą [suprantamą kaip „nepriklausomą, autonomišką *moralinę*, o todėl iš esmės nesocialią būtybę“] ir nepaiso socialinės visumos ar ją pajungia [...]“ Dumont, *Essays on Individualism*, p. 279.
- ¹⁵ Louis Dumont, „Collective Identities and Universalist Ideology: The Actual Interplay“, *Theory Culture & Society*, t. 3, nr. 3, 1986, p. 25-33, cituojama iš p. 27, 33.
- ¹⁶ Pig. skirtingas vakarietiško individualizmo konceptualizacijos (kiekviena jų pateikta lyginamojoje perspektyvoje): Dumont, *Essays on Individualism*; Francis L.K. Hsu, *Americans and Chinese*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970; Takie Sugiyama Lebra, *Japanese Patterns of Behavior*, Honolulu: The University Press of Hawaii, 1976, 1 skyrius.
- ¹⁷ Dinamiška „dualizmo“ potenciala - tiksliau, nepriklausomos Šėtono galios Dievo atžvilgiu akcentavimas - islame yra buvęs silpnas nei krikščionybėje. Todėl musulmonams nereikėjo specialios inkvizicijos persekioti slapčioms Šėtono sekėjams. Bet reliatyviai labiau „monistinis“ islamo pobūdis taip pat sumažino jo dinamines galimybes. Be to, kur kas silpniau islamo kraštuose vystėsi sekuliarieji Dievo-Šėtono paradigmos variantai. Kovos su „Didžiuoju Šėtonu“ Irane intensyvumas, nors tokia kova šiame regione turi galias istorines šaknis, apskritai labiau primena viduramžių ir ankstyvosios modernybės Vakarų nei vyraujančius (sunitų) islamiškuosius modelius.
- ¹⁸ Tolesnį semiotinio universalizmo aptarimą žr. Vytautas Kavolis, „Contemporary Moral Cultures and 'The Return of the Sacred'“, *Sociological Analysis*, nr. 49, 1988, ruduo, p. 203-216.
- ¹⁹ Lebra, op. cit.
- ²⁰ Vieną geriausių apžvalgų, nušviečiančių susipynusių postmoderniosios kultūros perspektyvų problemą, žr. Andreas Huyssen,

„Mapping the Postmodern“, in *The Crisis of Modernity: Recent Critical Theories of Culture and Society in the United States and West Germany*, sudarytojai Günter H. Lenz ir Kurt L. Shell, Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1986, p. 253-299. Huysenas pasisako prieš „tą lengvą ‚viskas tinka‘ rūšies postmodernizmą“ (p. 292) ir daro išvadą: „[...] mano nuomone, svarbiausias šiuolaikinio postmodernizmo bruožas yra tas, kad jis veikia įtampos lauke – įtampos tarp tradicijos ir naujoviškumo, konservacijos ir atnaujinimo, masinės kultūros ir aukštojo meno, ir antrieji šių priešybių komponentai jau nebėra savaime labiau privileijuoti už pirmuosius; šio įtampos lauko jau nebeįmanoma suvokti tokiomis kategorijomis kaip progresas prieš reakciją, kairė prieš dešinę, dabartis prieš praeitį, modernizmas prieš realizmą, abstrakcija prieš daiktiškumą, avangardas prieš ‚kičą‘, t.y. dichotomijomis, esmingomis modernizmui“ (p. 288). Panašią išvadą, padarytą daug anksčiau, plg. Kavolis, „Post-Modern Man“, op. cit.

²¹ Roland Robertson ir JoAnn Chirico, „Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration“, *Sociological Analysis*, nr. 46, 1985, p. 219-242; Roland Robertson ir Frank Lechner, „Modernization, Globalization and the Problem of Culture in World-Systems Theory“, *Theory Culture & Society*, t. 2, nr. 3, 1985, p. 103-117.

²² Robertsono alternatyvios reakcijos į globalizaciją yra visiškai neutralios kultūrinės tradicijos, kurioje šios reakcijos kyla, savitumo atžvilgiu. Kiekviena jų, anot universalistinio socialinio mokslo prielaidų, galėtų kilti bet kur: (1) „orientacija į universalistinę [progresyviają-racionalistinę] emancipaciją“, (2) „labiau ekstravisuomeninė [mistinė] orientacija į tapatybę ir bendražmogiškumą“, (3) „partikuliaristinė [tradicijai ištikima] orientacija į *Gemeinschaft*“, (4) „labiau universalistinė ir hierarchinė [diurkheimiškoji žmonijos religija] pastanga išspręsti globalų kultūrinį konfliktą ir pertvarkyti pasaulį“. Robertson ir Lechner, op. cit., p. 113. Globalizacijos teorijos logika leidžia visas keturias reakcijas, tačiau ketvirtoji jai būtina. Didžiausią nerimą šioje, apskritai visai įmanomoje, koncepcijoje kelia tai, kad pernelyg mažai pastangų įdėta stengiantis susieti tam tikrų žmonių sukurta reakcijos į globalizaciją būdą su pastoviomis jų civilizacijos savybėmis arba su istorinėmis jų trajektorijomis. Kol kas tai yra labiausiai neatidėliotina bet kokios šiuolaikinės kultūros teorijos problema. Apie pradines gaires šia kryptimi žr. Roland Robertson,

„Globalization and Societal Modernization: A Note on Japan and Japanese Religion", *Sociological Analysis*, nr. 47, 1987, kovas, p. 35-42.

²³ Regionai, kurių nebuvo integravusi viena tradicija (ar, kaip rytinėje Azijoje, sinkretizuojantis tokių tradicijų rinkinys), galinti išsaugoti draugėje keletą sudėtinių valstybių kaip organizacijas, funkcionuojančias bendroje simbolinėje sistemoje, kuri veiksmingai išlaikytų tęstinumą kelis šimtus metų šimtams milijonų žmonių, nepaisant atskirų jos komponentų pokyčių, - tokie regionai netgi dvidešimtajame amžiuje tebėra kultūriškai blogesnėje padėtyje, ne tokie išteklūs, palyginti su visuomenėmis, tvirtai įsišaknijusiomis vienoje iš visuotinai pripažįstamų civilizacijų.

²⁴ *Religions and Societies: Asia and the Middle East*, sudarytojas Carlo Caldarola, Berlin: Mouton, 1982.

²⁵ Be jau cituotų darbų, žr. *The History of Childhood*, sudarytojas Lloyd de Mause, New York: Harper and Row, 1975; Edmund Leites, *The Puritan Conscience and Modern Sexuality*, New Haven: Yale University Press, 1986; Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981; Vytautas Kavolis, „Histories of Selfhood, Maps of Sociability", in *Designs of Selfhood*, sudarytojas Vytautas Kavolis, Rutherford, N.J.: Fairleigh Dickinson University Press, 1984, p. 15-103; T.J. Jackson Lears, *No Place of Grace: Antimodernism and the Transformation of American Culture 1880-1920*, New York: Pantheon Books, 1981; Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, Berkeley: University of California Press, 1972.

²⁶ Clifford Geertz, „Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight", in *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books, 1973, p. 412-453.

²⁷ Bet to, ką būtų galima padaryti, nereikalauja pati disciplinos logika. Pagrindinė civilizacijų analizės problema - *kuo skiriasi* tam tikra struktūra - reikalauja tarpkultūrinių palyginimų. Pagrindinė sąmoningumo istorijos problema - *kaip geriausia aprašyti* struktūrų transformacijas - reikalauja ne tarpkultūrinių palyginimų, o palyginimų laike.

²⁸ „[...] mes, amerikiečiai [...]. Vaizdas iš viršaus yra epistemologiškai deformuotas, redukuojantis savo subjektus į daugybės

fragmentiškų subjektyvumo skeveldrų iliuziją, [...] į mirštančius paskirus kūnus be kolektyvinės praeities ir ateities, netekusius bet kokių galimybių suvokti socialinę visumą [...]. Visa tai yra užginta trečiojo pasaulio literatūrai, kuri, nepaisant jos intencijų, turi būti situacinė ir materialistinė [...]. Esu siūlęs epistemologinį šios nepažįstamos alegorinės vizijos rūšies prioritetą [...].” Jameson, „Third-World Literature [...]”, p. 86.

²⁹ Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, New York: Vintage Books, 1973.

³⁰ Be jau minėtų šaltinių, žr. Lotmano priešpriešą tarp Rusijos ir Vakarų kultūros: Rusijoje „kultūrinis gyvenimas padalytas į dvi prieštaringas sferas, kurių viena funkcionuoja kaip ‚pakylėtoji‘ (sakrali), o kita kaip ‚žema‘ (profanuota)”; Vakarų Europoje „dominuoja ‚vidurinė‘, semiotiškai neutrali elgsenos sfera, kurios visuomenė nelaiko nei sakralia, nei profanuota”. Boris Gasparov, „Introduction”, in Jurii M. Lotman, Lidia Ia. Ginsburg ir Boris A. Uspenskii, *The Semiotics of Russian Cultural History*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985, p. 26-27.

³¹ Prototipiškos studijos galėtų būti šios: Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou: The Promised Land of Error*, New York: Vintage Books, 1979; Evelyne Sullerot, *Women on Love: Eight Centuries of Feminine Writing*, Garden City, N.Y.: Doubleday and Company, 1979. Žodis „pasipriešinimas” čia vartojamas vertybiškai neutralia prasme, kaip atsisakymas paklusti bet kokiems dominuojantiems nuomonių standartams, nemanant, kad toks pasipriešinimas kyla iš „normalesnių” žmogiškų impulsų ar kad jis galėtų duoti „geresnių” rezultatų, jei jam būtų netrukdoma.

Savojo „aš” istorijos, socialumo žemėlapiai

¹ *Seft and Society: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, redaktorius John F. Benton, New York: Harper & Row, 1970, p. 35, 228.

² *The Confessions of St. Augustine*, New York: New American Library, 1963, p. 17, 350.

³ Thomas Merton, *The Seven Storey Mountain*, New York: Harcourt, Brace and Company, 1948, p. 3, 422-423.

⁴ Paramahansa Yogananda, *Autobiography of a Yogi*, Los Angeles: Self-Realization Fellowship, 1971, p. 3.

- ⁵ Rodney L. Taylor, „The Centered Self: Religious Autobiography in the Neo-Confucian Tradition”, *History of Religions*, nr. 17, 1978, p. 266-281, citata iš p. 276.
- ⁶ Chen-hua, „Random Talks About My Mendicant Life”, *Chinese Sociology and Anthropology*, nr. 13, 1980, ruduo, p. 5-110; nr. 13, 1981, vasara, p. 3-113; nr. 14, 1982, pavasaris, p. 3-90; citata iš pirmojo leidinio, p. 5.
- ⁷ R. C. P. Sinha, *The Indian Autobiographies in English*, New Delhi: S. Chand & Company, 1978, p. 26, 41, 46-48. Taip pat žr. Judith Walsh, *Growing Up in British India*, New York: Holmes and Meier, 1982. Jahangiro citata yra iš *The Tūzuk-i-Jahāngiri or Memoirs of Jahangir*, Delhi: Munshiram Manoharlal, 1968, p. 1; Baburo iš *Babur-nama (Memoirs of Babur)*, t. 1 ir t. 2 (kartu), New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1970, p. 1.
- ⁸ Pei-yi Wu, „The Spiritual Autobiography of Te-ch'ing”, in Wm. Theodore de Bary and the Conference on Seventeenth-Century Chinese Thought, *The Unfolding of Neo-Confucianism*, New York: Columbia University Press, 1975, p. 67-92, citata iš p. 68.
- ⁹ Burton Watson, *Ssu-ma Ch'ien, Grand Historian of China*, New York: Columbia University Press, 1958, p. 42.
- ¹⁰ Priešingai islamo mokslininkų tendencijai minėti daugybę mokytojų, sufijų misticizmo teorija tvirtina, kad „tik ypatingas ilgalaikis santykis su vienu mokytoju gali tinkamai nukreipti pradedantį į Tiesos kelią”. Shelomo D. Goitein, „Formal Friendship in the Medieval Near East”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, nr. 115, 1971, gruodis, p. 486. Įtaka savojo „aš” patyrimui, viena vertus, yra šio patyrimo substancijos *koncentracija* ir, kita vertus, mokinio, kalbančio už mokytoją, kuris išlieka tylus, individualaus *atskirumo ištrynimasis*, „kai Jalalas ad-Din Rūmi, garsiausias poetas mistikas, rašęs persų kalba, pasirašydavo savo eilėraščius ne savo, bet mokytojo literatūriniu slapyvardžiu” (ibid.). Islamo mokslininkas nekoncentruoja tiek daug savo substancijos ir neištrina individualumo taip kaip mistikas. O Vakarų mistikas Heinrichas Seuse „pradedą”, būdamas aštuoniolikos, nuo savo paties ekstazės, be jokio dvasinio mokytojo vadovavimo. Heinrich Seuse, *Deutsche mystische Schriften*, Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1966, p. 18.
- ¹¹ Apie islamo mokslininkų autobiografijas žr. Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie*, t. 3: *Das Mittelalter*, 2 skyrius:

Hochmittelalter im Anfang, 2 dalis, Frankfurt am Main: Verlag G. Schulte-Bulmke, 1962, p. 962-1006. Be moderniosios Vakarų bei islamo autobiografijos, Mischas taip pat aprašo Egipto, Asirijos, Graikijos-Romos bei Bizantijos autobiografinės tradicijas. Jos nėra aptariamoms šiame gyvų autobiografinių tradicijų tyrinėjime. Remdamasis bendra vakarietišku darbų apie autobiografiją, tiek istorinių, tiek ir kritinių, tendencija, Mischas ignoruoja Kinijos, Indijos ir Japonijos autobiografinės tradicijas.

¹² Colin Morris, *The Discovery of the Individual 1050-1200*, New York: Harper & Row, 1972, p. 66.

¹³ Apie ankstesnius civilizacinės-analitinės tradicijos požiūrius į savąjį „aš“ žr. Benjamin Nelson, „Self-images and Systems of Spiritual Direction in the History of European Civilization“, in *The Quest for Self-Control: Classical Philosophies and Scientific Research*, sudarytojas Samuel Z. Klausner, New York: Free Press, 1965, p. 49-103; Vytautas Kavolis, „Logics of Selfhood: Civilizational Structures for Individual Identities“, in *Identity and Authority: Explorations in the Theory of Society*, sudarytojai Roland Robertson ir Burkart Holzner, Oxford: Basil Blackwell, 1980, p. 40-60, 268-271, 284-287. Taip pat verta: Vytautas Kavolis, „Structure and Energy: Toward a Civilization-Analytic Perspective“, *Comparative Civilizations Review*, nr. 1, 1979, žiema, p. 21-41, ir „Romanticism and Taoism: The Planes of Cultural Organization“, *Comparative Civilizations Review*, nr. 5, 1980, ruduo, p. 1-32.

¹⁴ Rusui socialumo priešingybė yra „stipri individuali draugystė“, o indas mano socialumą esant priešingą beformiam, morališkai neiformintam „bandos jausmui“. Nicolas Berdyaev, *Dream and Reality*, New York: Collier Books, 1962, p. 267-268; Nirad C. Chaudhuri, *The Autobiography of an Unknown Indian*, Berkeley: University of California Press, 1968, p. 383. Išlieka klausimas, kiek abu autoriai aprašo savo pačių asmenines socialumo koncepcijas ir kiek jos yra priimtos jų visuomenėse (arba bent jau jų labiau išsilavinusiose klasėse). Indo socialumo samprata atitinka anglo ir tikriausiai yra iš jos kilusi. Ruso socialumo koncepcija galėjo kilti iš vokiečių romantizmo.

¹⁵ *The Letters of Abelard and Heloise*, Harmondsworth: Penguin Books, 1974, p. 57.

¹⁶ *Ibid.*, p. 105-106.

- ¹⁷ Margery Kempe, *The Book of Margery Kempe*, New York: Devin-Adair, 1949, p. 5.
- ¹⁸ Ibid., p. 1-2.
- ¹⁹ Ibid., p. 226-227.
- ²⁰ Elizabeth Petroff, „The Paradox of Sanctity: Lives of Italian Women Saints, 1200-1400”, in *Life Histories as Civilizational Texts*, sudarytojas Edmund Leites, International Society for the Comparative Study of Civilizations (U. S.) Occasional Papers, nr. 1, 1977, p. 4-24.
- ²¹ Misch, *Geschichte der Autobiographie*, p. 956.
- ²² Domna C. Stanton, *The Aristocrat as Art: A Study of the Honnete Homme and the Dandy in Seventeenth- and Nineteenth-Century French Literature*, New York: Columbia University Press, 1980.
- ²³ Benvenuto Cellini, *The Autobiography of Benvenuto Cellini*, New York: Bantam Books, 1956, p. 1.
- ²⁴ Al-Mukaddasi citatos iš Misch, *Geschichte der Autobiographie*, p. 919.
- ²⁵ Pei-yi Wu, „Self-Examination and Confessions of Sins in Traditional China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, nr. 39, 1979, birželis, p. 5-38.
- ²⁶ „Draugystės' sąvoka pati buvo iškreipta savanaudiškumo; kaip pastebėjo Florencijos pirklys: ‚Gera! turėti įvairiausių draugų, bet ne nenaudingų'.” William J. Bouwsma, „Anxiety and the Formation of Early Modern Culture”, in *After the Reformation: Essays in Honor of J.H. Hexter*, sudarytoja Barbara C. Malament, Manchester: Manchester University Press, 1980, p. 227. Artimųjų Rytų judeoarabiška komercinės draugystės tradicija, apimanti laikotarpį nuo dešimtojo iki tryliktojo amžiaus, atrodo buvusi tuo pat metu ir labiau formalizuota savo išsigalėjimu bei žlugimu, ir emociingesnė savo esminių turinių nei europietiškos „merkantilinės draugystės”. Artimuosiuose Rytuose žmogus galėjo adresuoti laišką tam, kas objektyviai buvo jo „teisinis ir verslo atstovas”, nurodydamas ant kitos pusės: „Nunešk šį laišką mano artimiausiam draugui, mano sielos draugui”, - jo draugystė esanti taip gerai žinoma, jog jam nereikia sakyti savo draugo vardo pasiuntiniui. Goitein, „Formal Friendship [...]”, p. 487-488. Buržuazinių autorių parašytose renesanso autobiografijose nėra nė užuominos apie aristokratišką egzaltuotą, pasiaukojančios

draugystės idealą, panašų į Shakespeare'o Venecijos pirklio. Tad šio idealo silpnėjimą įmanoma paaiškinti tik remiantis socialine-klasine dinamika. Protestantizmas tegalėjo suteikti specifiską emocinę atmetimo tonaciją - ir griežtą alternatyvaus idealo formulotę.

²⁷ Jerome Cardan [Girolamo Cardano], *The Book of My Life*, New York: E.P. Dutton, 1930, p. XVII.

²⁸ Cellini, op. cit., p. 308.

²⁹ Cardano, op. cit., p. 290, 291.

³⁰ Dvyliktojo amžiaus arabų autobiografas Usama ibn-Munqidhas sujungia abu aprašymo metodus. Pirmojoje dalyje (pradėtoje jam perkopus šešiasdešimtuosius metus) jis pasakoja apie savo gyvenimo įvykius kovose ir valdovo dvare. Antrąją dalį (parašytą jam esant beveik devyniasdešimties) iš esmės sudaro daugiau nei šimto jo stebėtų veiklos tipų ir charakterio bruožų, būdingų kilniam kariui (įskaitant skyrių apie moterų drąsą kovoje), išvardytų vienas po kito, klasifikacija. Pirmasis požiūris primena Cellini, nors skirtinga socialinė aplinka aprašoma daug didvyriškesnio žmogaus, o įvykiai nėra išdėstyti griežtai chronologine tvarka, bet pateikti kaip atskiri atminties ekskursai į praeitį. (Šiuo atžvilgiu Usama artimas dvidešimtojo amžiaus pabaigos prisiminimų srautui, neužkraunant jam „dirbtinio“ kalendorinio modelio.) Antrasis požiūris panašus į Cardano, išskyrus tai, kad arabų kario-kilingojo atveju nėra nieko, kas bent iš tolo primintų sistemingą savo paties charakterio analizę (ir, žinoma, jokios užuominos apie kokią nors jo charakterio silpnybę). Vis dėlto palyginimas parodo, jog išsamus gyvenimo tėkmės išskaidymas į komponentus gali būti būdingas tiek klasikinį išsilavinimą gavusiai aristokratijai, tiek ir mokslą praktikuojančiai buržuazijai, todėl tai neturėtų būti identifikuojama kaip „buržuazijos“ bruožas. Gustave'as E. von Grunebaumas laiko „išsamų požiūrį [...] į žmones ir daiktus“ bendra arabiškos tradicijos ypatybe, kuri „didžiąja dalimi užkirto kelią visiškai individualizuotų portretų piešimui poetine forma“. *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, 2-asis leidimas, Chicago: The University of Chicago Press, 1961, p. 266. Jei kas ir yra būdinga buržuazinei - priešingai nei aristokratinei - savimonei, tai greičiausiai *pastangos pasiekti didesnę savęs paties interpretacijos vientisumą per aiškesnį patyrimo įvairovės, prieštaringumo ir pokyčio suvokimą*. Šios savybės atskiria renesanso

žmogų nuo arabų didiko. Tačiau abiejuose šiuose istoriniuose savimonės tipuose nerandama jokio psichologinio, moralinio ar intelektualinio judėjimo nuo pradžios iki pabaigos taško, nepaisant fizinio mobilumo gausos. Kita vertus, islamiškasis mistikas galėjo suvokti savo gyvenimą kaip kryptingą judėjimą: „Jūs norite žinoti [...], kaip aš išdrišau pakilti nuo žemos tradicinio tikėjimo pakopos iki aukščiausios tikrumo viršūnės." *The Confessions of Al Ghazzali*, London: John Murray, 1909, p. 11.

³¹ Cituota iš Pei-yi Wu, „Self-Eulogy: An Autobiographical Mode in Traditional Chinese Literature“, pristatyta universiteto seminare apie tradicinę Kiniją, Columbia University, 1973, lapkričio 20, p. 18.

³² Cardano, op. cit., p. 72, 281.

³³ Leonardo da Vinci, *The Notebooks of Leonardo da Vinci*, redaktorė Pamela Taylor, New York: The New American Library, 1960, p. 190.

³⁴ Richard Baxter, *The Autobiography of Richard Baxter*, London: J.M. Dent & Sons, 1931, p. 3.

³⁵ John Bunyan, *Grace Abounding to the Chief of Sinners*, Oxford: At the Clarendon Press, 1962, p. 1.

³⁶ Ibid., p. 5.

³⁷ Ibid., p. 6.

³⁸ Ibid., p. 102-103.

³⁹ Baxter, op. cit., p. 19.

⁴⁰ Cardano, op. cit., p. 195.

⁴¹ Baxter, op. cit., p. 7-8.

⁴² Colin Morris, *The Discovery of the Individual 1050-1200*.

⁴³ Cituota iš Lillian Faderman, *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love Between Women from the Renaissance to the Present*, New York: William Morrow, 1981, p. 68. Apie puritonų tendenciją nepasitikėti žmogiška draugyste žr. Benjamin Nelson, *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, 2-asis leidimas, Chicago: The University of Chicago Press, 1969, p. 142-164. Vis dėlto puritonai sutiko, kaip kad Johnas Winthropas Naujojoje Anglijoje, su emociškai sušvelnintos „draugystės ir prisirišimo“ tarp tų, kuriems patikėta valdyti ir vadovauti

žmonėms", galimybė ir politinė būtinybė. Wilson Carey McWilliams, *The Idea of Fraternity in America*, Berkeley: University of California Press, 1973, p. 136. Nors buvo žinoma, kad draugystė trapi, puritonai ją ėmė laikyti įtartina tik tada, kai ji tapdavo emociškai intensyvi ir arba atitraukdavo žmogų nuo pareigos sukurti Dievo karalystę, žemėje, arba išskildavo pavojus jai įgyti (kartais tik tariamas) erotinių savybių, kurios visos turėjo būti priskiriamos vien tik santuokai. Puritoniškas nepasitikėjimas draugyste, ypač „perdėta“ draugyste, savo pamatine logika visiškai skiriasi nuo apskaičiuoto „merkantilinės draugystės“ utilitarizmo, kurio modernus europietiškas patyrimas siekia mažiausiai renesansą, nors dauguma puritonų buvo komersantų klasės nariai.

- ⁴⁴ John Henry Cardinal Newman, *Apologia Pro Vita Sua, Being a History of his Religious Opinions*, London: Longmans, Green and Company, 1905, p. 238.
- ⁴⁵ Robert A. Raines, *Going Home*, San Francisco: Harper & Row, 1979, p. 3, 6.
- ⁴⁶ *The Gossamer Years (Kagew Nikki). The Diary of a Noblewoman of Heian Japan*, Tokyo: Charles E. Tuttle, 1964, p. 33, 167.
- ⁴⁷ Bashō, *A Haiku journey*, Tokyo: Kodansha International, 1974, p. 27, 66.
- ⁴⁸ *Japanese Poetic Diaries*, vertėjas Earl Miner, Berkeley: University of California Press, 1969, p. 40.
- ⁴⁹ *Told Round a Brushwood Fire: The Autobiography of Arai Hakuseki*, vertėjas Joyce Ackroyd, Princeton: Princeton University Press, 1979, p. 35, 277.
- ⁵⁰ Watson, *Ssu-ma Ch'ien [...]*, p. 42.
- ⁵¹ Ibid., p. 56-57.
- ⁵² Taylor, „The Centered Self“.
- ⁵³ Wu, „The Spiritual Autobiography of Te-ch'ing“, p. 68-69, 80.
- ⁵⁴ Misch, *Geschichte der Autobiographie*, p. 1003.
- ⁵⁵ Taylor, „The Centered Self“, p. 281.
- ⁵⁶ Peter H. Lee, *Celebration of Continuity: Themes in Classic East Asian Poetry*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979, p. 144-173. Draugai yra minimi tradicinėse kinų autobiografijose, tačiau

jiems neskiriama jokios esminės svarbos. Kao apie draugystę tepasako tiek: „Upė ir kalnai buvo ryškūs ir viliojantys. Geri draugai ragino mane gerti daugiau. [...] Staiga aš pasijutau nelaimingas. [...] Aš supratau, jog nieko nežinodami apie Kelią mano protas ir kūnas neturi kur eiti.“ Taylor, „The Centered Self“, p. 278.

- ⁵⁷ Sąmoningumo sociologijos užduotis yra (1) suformuoti adekvatų bendrą simbolinių formų, akivaizdžiai dalyvaujančių socialiniame elgesyje bei subjektyvioje savivokoje, pagrindinių variantų aprašymą; (2) nustatyti šių simbolinių formų tikslų laiką ir erdvę, kad galima būtų pasakyti, kada jos prasideda ir baigiasi, kokiomis reikšmingomis versijomis jos save pateikia, kokias transformacijas jos patiria laikui bėgant ir į ką, koku intensyvumu, su koku praktiniu poveikiu bei kaip ilgai jos apeliuoja kiekviena savo transformacija ir variantu; (3) identifikuoti įtakas, kurios įvairiose šių procesų fazėse sukuria, pakeičia, sunaikina ir, galimas daiktas, atgaivina tokias bendras simbolines konstrukcijas.

Civilizaciškai įjautrinta psichologija siektu atskleisti ir išaiškinti kiekvienos socialinio elgesio simbolinės konstrukcijos ir subjektyvios savivokos žmonėms sukeltas dinamiškas implikacijas, kryptingumus, mechanizmus ir kategorijas. Kiekviena iš šių konstrukcijų - jei ji suformuota iki galo - apima daugiausia implicitišką „psicho-logiką“. Kultūrinė psichologija galėtų būti suvokta kaip sisteminė lyginamoji tokių kultūriškai diferencijuotų, istoriškai aktyvių „sielos logikų“ studija.

- ⁵⁸ Jean-Jacques Rousseau, *The Confessions*, Harmondsworth: Penguin Books, 1954, p. 17; John Stuart Mill, *Autobiography of John Stuart Mill*, New York: Columbia University Press, 1924, p. 1.
- ⁵⁹ Giacomo Casanova, *History of My Life*, New York: Harcourt, Brace and World, 1966, t. 1, p. 28.
- ⁶⁰ Johann Wolfgang von Goethe, *The Autobiography of Johann Wolfgang von Goethe*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974, t. 1, p. 8-9; t. 2, p. 22.
- ⁶¹ Ibid., t. 1, p. 2c, 3; t. 2, p. 437.
- ⁶² Henry Adams, *The Education of Henry Adams: An Autobiography*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1918, p. X.
- ⁶³ Booker T. Washington, *Up from Slavery*, William E.B. DuBois, *The*

Souls of Black Folk, James Weldon Johnson, *The Autobiography of an Ex-Colored Man*, New York: Avon Books, 1965.

⁶⁴ Casanova, op. cit., p. 29, 31.

⁶⁵ Mill, op. cit., p. 1.

⁶⁶ Casanova, op. cit., p. 25.

⁶⁷ Ibid., p. 25, 38.

⁶⁸ Rousseau, *The Confessions*, p. 262.

⁶⁹ *The Nightwatches of Bonaventura*, Austin: University of Texas Press, p. 169.

⁷⁰ Roger Rosenblatt, „Black Autobiography: Life as the Death Weapon”, *The Yale Review*, nr. 65, 1976, p. 515-527, citata iš p. 522-524.

⁷¹ Charles Darwin, *The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882*, New York: Harcourt, Brace and Company, 1958, p. 21, 138-139. Ribotumo patyrimas buvo bendresnis. George'as Rosenas atkreipia dėmesį į tai, jog pirmoje devynioliktojo amžiaus pusėje, „kai žemesniosios Anglijos klasės pasidavė mesianistinėms vizijoms, intelektualai daugeliu atvejų demonstravo be galo įvairių psichologinių sutrikimų požymius. Tokių žmonių kaip Charlesas Kingsley, Alfredas Tennysonas, Johnas Stuartas Millis, Thomas Carlyle'as, Arthuras Hugh Clough ir kitų laiškuose bei raštuose taip dažnai pasikartoja izoliacijos, vieatvės, nuobodulio, nusivylimo ir depresijos jausmai, jog palieka endeminės psichopatologijos išpūdį.“ „Emotion and Sensibility in Ages of Anxiety: A Comparative Historical Review“, *American Journal of Psychiatry*, nr. 124, 1967, p. 782.

⁷² Edward Gibbon, *Memoirs of My Life*, New York: Funk and Wagnalls, 1969, p. 1.

⁷³ Benjamin Franklin, *The Autobiography of Benjamin Franklin*, New Haven: Yale University Press, 1964, p. 43.

⁷⁴ Gibbon, op. cit.

⁷⁵ Rousseau, *The Confessions*, p. 17.

⁷⁶ Mill, op. cit., p. 1-2.

⁷⁷ Rousseau, *The Confessions*, p. 456.

⁷⁸ Ibid., p. 386, 395.

- ⁷⁹ John Stuart Mill, *On Liberty*, New York: W.W. Norton, 1975, p. 63.
- ⁸⁰ *Harriet Martineau's Autobiography*, Boston: James R. Osgood and Company, 1877, t. 1, p. 8; t. 2, p. 113, 123-124.
- ⁸¹ Rousseau, *The Confessions*, p. 606.
- ⁸² Jean-Jacques Rousseau, *Reveries of the Solitary Walker*, Harmondsworth: Penguin Books, 1979, p. 153-155.
- ⁸³ Mill, *Autobiography of John Stuart Mill*, p. 221.
- ⁸⁴ Casanova, op. cit., t. 12, p. 238.
- ⁸⁵ Gibbon, op. cit., p. 189.
- ⁸⁶ Glückel, *The Memoirs of Clückel of Hameln*, New York: Schocken Books, 1977, p. 1-4.
- ⁸⁷ Mary G. Mason, „The Other Voice: Autobiographies of Women Writers“, in *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, sudarytojas James Olney, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980, p. 207-235. Estelle C. Jelinek detalizuoja toliau: „[...] moterų autobiografijos [...] kur kas mažiau akcentuoja viešus jų gyvenimo aspektus, pasaulio įvykius ar netgi jų karjeras, bet sutelkia dėmesį į jų asmeninį gyvenimą - buities detales, šeimyninius sunkumus, artimus draugus ir ypač žmones, kurie padarė joms įtaką. [...] idealizavimas arba išaukštinimas, randamas vyrų autobiografijose, nėra tipiški moterims. [...] greičiau tinkle, o ne tvarkingumas išformina moterų autoportretus. Jų gyvenimų naratyvai dažniausiai ne chronologiški ir evoliucionuojantys, bet atsieti, fragmentiški arba suformuoti labiau į savarankiškus vienetus nei susijusius skyrius.“ „Introduction: Women's Autobiography and the Male Tradition“, in *Women's Autobiography: Essays in Criticism*, sudarytoja Estelle C. Jelinek, Bloomington: Indiana University Press, 1980, p. 7-8, 15, 17. Pagal bendrą kritinės literatūros apie autobiografijas tendenciją Jelinek sako „moterų“, kai turima galvoje „Vakarų moterų“. Nėra įtraukiamos net Rytų Europos moterys.
- ⁸⁸ Georgia O'Keeffe, *Georgia O'Keeffe*, New York: The Viking Press, 1976.
- ⁸⁹ George Sand, *My Life*, New York: Harper and Row, 1979, p. 240.
- ⁹⁰ Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love*, Baltimore, Md.: Penguin Books, 1966, p. 63-64.

- ⁹¹ Maxim Gorky, *Autobiography of Maxim Gorky*, London: Eleh Books, 1953; Pitirim A. Sorokin, *A Long Journey*, New Haven, Conn.: College and University Press, 1963.
- ⁹² Gliickel, op. cit., p. 4.
- ⁹³ Ibid., p. 277.
- ⁹⁴ Solomon Maimon, *An Autobiography*, New York: Schocken Books, 1967, p. 3.
- ⁹⁵ Malcolm X, *The Autobiography of Malcolm X*, New York: Grove Press, 1966, p. 1.
- ⁹⁶ Heinrich Heine, *Heinrich Heine's Memoirs. From his Works, Letters, and Conversations*, sudarytojas Gustav Karpeles, New York: Arno Press, 1973, t. 1, p. 4-5.
- ⁹⁷ Ibid., t. 2, p. 252-253.
- ⁹⁸ Rosa Luxemburg, *The Letters of Rosa Luxemburg*, sudarytojas Stephen Eric Bonner, Boulder, Colo.: Westview Press, 1978, p. 178-179, 180, 203.
- ⁹⁹ Sigmund Freud, *The Standart Edition of the Complete Psychological Works*, t. 20, London: The Hogarth Press, 1959, p. 7; Gershom Scholem, *From Berlin to Jerusalem: Memoirs of My Youth*, New York: Schocken Books, 1980, p. 1.
- ¹⁰⁰ Norman Mailer, *Advertisements for Myself*, New York: G.P. Putnam's Sons, 1959, p. 15, 492-493.
- ¹⁰¹ Sigmund Diamond, *In Quest: Journal of an Unwanted Pilgrimage*, New York: Columbia University Press, 1980, p. 222.
- ¹⁰² Anne Roiphe, *Generations Without Memory: A Jewish Journey in Christian America*, New York: The Linden Press, 1981, p. 172, 214.
- ¹⁰³ Ibid., p. 220-221.
- ¹⁰⁴ Wolfgang Bauer, „Icherleben und Autobiographie im älteren China“, *Heidelberger Jahrbücher*, nr. 8, 1964, p. 12-40; Wu, „Self-Eulogy“ ir „Self-Examination [...]“; Taylor, „The Centered Self“.
- ¹⁰⁵ Miner, *Japanese Poetic Diaries*; Arkroyd, *Told Round a Brushwood Fire*.
- ¹⁰⁶ Franz Rosenthal, „Die arabische Autobiographie“, *Studio Arabica*, Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1937, p. 1-40; Misch, *Geschichte der Autobiographie*, p. 905-1076.
- ¹⁰⁷ Sinha, *The Indian Autobiographies in English*.

- ¹⁰⁸ Bauer, „Icherleben und Autobiographie [...]“, p. 13-15, 17.
- ¹⁰⁹ Kaip būdinga kinams - konfuciška tradicija sujungdama sekuliarus, etninius, autoritarinius bei lyrinius akcentus - Ch'ü Yüanas reprezentuoja „Prometėją“, kuris (a) yra ne išgalvota antžmogiška asmenybė, bet realus žmogus, apipintas tiek literatūrine, tiek liaudies mitologija; (b) iš pradžių yra ne maištininkas, bet Ch'u valstybės ministras, kuris „iš lojalumo karaliui ir šaliai, pasikliaudamas savo, 'tyrumu' ir savo idėjų teisingumu [...] nuolatos stengėsi nepritarti dvarui ir išreikšti savo bekompromisines idėjas“; (c) nesivadovauja savo paties išplėtotais moraliniais svarstymais (kaip darė Prometėjas), bet tvirtai remiasi egzistuojančia moralinių normų tradicija, kuri nurodė šią veiklos kryptį kaip idealaus žmogaus, užimančio jo socialinę padėtį, pareigą; ir (d) nereikalauja, kad kiti aprašytų jo veiksmus, nes jis pats yra didis poetas (ir šiek tiek „romantiško“ charakterio). Lawrence A. Schneider, *A Madman of Ch'u: The Chinese View of Loyalty and Dissent*, Berkeley: University of California Press, 1980, p. 3.
- ¹¹⁰ Misch, *Geschichte der Autobiographie*, p. 1008-1116.
- ¹¹¹ *Memoirs of an Arab-Syrian Gentleman; or an Arab Knight in the Crusades. Memoirs of Usamah ibn-Munqidh*, vertėjas Philip K. Hitti, Beirut: Khayats, 1964.
- ¹¹² K.C. Yadav, „Introduction“, in *Autobiography of Dayanand Saraswati*, New Delhi: Manohar, 1978, p. 2.
- ¹¹³ Sinha, *The Indian Autobiographies in English*, p. 94.
- ¹¹⁴ *Autobiography of Dayanand Saraswati*, p. 22, 90.
- ¹¹⁵ Sinha, *The Indian Autobiographies in English*, p. 102.
- ¹¹⁶ *Autobiography of Dayanand Saraswati*, p. 22.
- ¹¹⁷ Psichoanalitinis požiūris atrodo keistai nederantis tiems, kas gimė pasauliui - nebent psichoanalizė tampa būtina tam, kad įrodytų jiems, jog jie gimė šeimai: strateginė atsarga mūšyje tarp pirmapradžiškumo ir modernizmo (arba specifiniame judaizmo kilmės kontekste greičiau tarp jo ir sekuliarumo).
- ¹¹⁸ *Autobiography of Lutfullah, a Mohammedan Gentleman (Chiefly Resident in India) and his Transactions with his Fellow-Creatures; Interspersed with Remarks on the Habits, Customs, and Character of the*

People with Whom He Had to Deal, redaktorius Edward B. Eastwick, naujas leidimas, London: Smith, Elder and Company, 1863, p. 111,411.

¹¹⁹ Abdullah bin Abdul Kadir, *The Hikayat Abdullah*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1970, p. 29. Apie malajiečių autobiografijos istoriją žr. A.H. Johns, „From Caricature and Vignette to Ambivalence and Angst: Changing Perceptions of Character in the Malay World“, in *Self and Biography: Essays on Individual and Society in Asia*, sudarytojas Wang Gungwu, Sydney: Sydney University Press, 1975, p. 29-54.

¹²⁰ Arnold Krupat, „The Indian Autobiography: Origins, Type and Function“, *American Literature*, nr. 53, 1981, kovas, p. 22-42.

¹²¹ Avicenos autobiografija išversta Arthur J. Arberry, *Avicenna on Theology*, London: John Murray, 1951, p. 9-14, citata iš p. 14.

¹²² Kadir, *The Hikayat Abdullah*, p. 308-309.

¹²³ Roiphe, *Generations without Memory*, p. 218-219.

¹²⁴ Kadir, *The Hikayat Abdullah*, p. 310-316.

¹²⁵ Amin Sweeney, *Reputations Live On: An Early Malay Autobiography*, Berkeley: University of California Press, 1980, p. 51, 70.

¹²⁶ Raden Adjeng Kartini, *Letters of a Javanese Princess*, New York: W.W. Norton, 1964, p. 31, 246.

¹²⁷ Yukichi Fukuzawa, *The Autobiography of Yukichi Fukuzawa*, New York: Columbia University Press, 1966, p. 1, 336.

¹²⁸ Ibid., p. 182, 207.

¹²⁹ Ivan Morris, *The Nobility of Failure: Tragic Heroes in the History of Japan*, New York: New American Library, 1976, p. 228.

¹³⁰ „Jonas Basanavyczius“, in *Lietuvishkieji raszta ir rasztninkai. Raszliszka perzvalga parengta Lietuvos mylėtojo*, sudarytojas Jonas Šliūpas, Tilžėje: Kaszta Baltimores M.D.L.M. Draugystes, 1890, p. 168-170. Antrasis jo autobiografijos variantas, užbaigtas 1922 metais ir su politiškai reikšmingais praleidimais perspausdintas Sovietų Lietuvoje, prasideda iš esmės taip pat. Jonas Basanavičius, *Rinktiniai raszta*, Vilnius: Vaga, 1970, p. 5-6. Apie Basanavičiaus pradėtą autobiografinių raštų Lietuvoje istoriją žr. Vytautas Kavolis, „Pradžios ir pabaigos“, *Metmenys*, nr. 40, 1980, p. 5-32.

¹³¹ Chiang Yee, *A Chinese Childhood*, New York: W.W. Norton, 1963.

¹³² Czesław Miłosz, *Native Realm: A Search for Self-Definition*, Garden City, N.Y.: Doubleday & Company, 1968.

¹³³ „Life-Record of an Immigrant”, in William I. Thomas ir Florian Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, New York: Alfred A. Knopf, 1927, t. 2, p. 1915-2226; William Wolkowich-Valkavičius, „Lithuanian Immigrant Diary - A Rarity”, *Lituanus*, nr. 27, 1981, pavasaris, p. 39-48. Didelių, valstiečių ir darbininkų autobiografijų, daugiausia sukurtų viešuose konkursuose ir siekiančių pirmą devynioliktojo amžiaus pusę, rinkinių esama Lenkijoje. Šios autobiografijos rodo savimonės rėmų pasislinkimą nuo narystės intymioje šeimyninėje-parapijinėje aplinkoje iki didesnio ar mažesnio dalyvavimo nacionalinio sąjūdžio ar tautinių organizacijų veikloje prasidėjus dvidešimtajam amžiui, o vėliau iki bendros kultūrinio vartotojo orientacijos kartoje, gimusioje po 1930 metų. Šią literatūrą apžvelgia Jozef Chalasinski, „The Life Records of the Young Generation of Polish Peasants as a Manifestation of Contemporary Culture”, in *Biography and Society: The Life History Approach in the Social Sciences*, sudarytojas Daniel Bertaux, Beverly Hills, Calif.: Sage Publications, 1981, p. 110-132.

¹³⁴ Rožė Sabaliauskienė, *Prie Merkio mano kaimas. Atsiminimai*, Vilnius: Vaga, 1972, p. 11-24 (citata iš p. 14, 280).

¹³⁵ James Olney, „The Value of Autobiography for Comparative Studies: African vs. Western Autobiography”, *Comparative Civilizations Review*, nr. 2, 1979, pavasaris, p. 52-64.

¹³⁶ „Jonas Basanavycius”, p. 194-195. Antrojo varianto pabaigoje kalbama apie daug vėlesnį laikotarpį - Lietuvos sostinės Vilniaus lenkų okupaciją po Pirmojo pasaulinio karo, „lietuvių ir jų kalbos persekiojimą” ir Basanavičiaus „nervų ligos ir kitų pataloginių organizmo procesų” sustiprėjimą (Basanavičius, *Rinktiniai raštai*, p. 51-52). Basanavičius rašo Cardano inicijuotu „mokslinės autobiografijos” stiliumi: be galo dalykiškai, įtraukdamas visus visų savo ligų simptomus ir vizitus, kalbas bei pokalbius.

¹³⁷ Alexander Herzen, *My Past and Thoughts*, New York: Vintage Books, 1974.

¹³⁸ Fyodor Dostoyevsky, *Notes from the Underground*, New York: The New American Library, 1961, p. 96.

- ¹³⁹ Simone de Beauvoir, *The Prime of Life*, New York: Harper & Row, 1962, p. 24-25.
- ¹⁴⁰ Henry James, *Autobiography*, New York: Criterion Books, 1956.
- ¹⁴¹ George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago: The University of Chicago Press, 1934; Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City, N.Y.: Doubleday and Company, 1959.
- ¹⁴² Nicholas Berdyaev, *Dream and Reality*, New York: Collier Books, 1962, p. XI.
- ¹⁴³ André Malraux, *Anti-Memoirs*, New York: Bantam Books, 1970, p. 1.
- ¹⁴⁴ Carl Gustav Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, New York: Pantheon Books, 1963, p. 3.
- ¹⁴⁵ Rafael Alberti, *The Lost Grove*, Berkeley: University of California Press, 1976, p. 17-18.
- ¹⁴⁶ Leon Trotsky, *My Life: An Attempt at Autobiography*, New York: Pathfinder Press, 1970, p. 582-583.
- ¹⁴⁷ Milosz, *Native Realm*, p. 300.
- ¹⁴⁸ Jung, *Memoirs, Dreams, Reflections*, p. 359.
- ¹⁴⁹ Aghananda Bharati, *The Ochre Robe: An Autobiography*, Garden City, N.Y.: Doubleday and Company, 1970, p. 275-276.
- ¹⁵⁰ Malraux, *Anti-Memoirs*, p. 511-512.
- ¹⁵¹ Gynybinis grįžimas prie ankstyviausių ištakų bent jau Europoje sudaro didelio intelektualinio indoeuropietiškos mitologijos studijų dvidešimtajame amžiuje gyvybingumo pagrindą. Tokios studijos, atrodo, plačiausio atgarsio susilaukė Rytų Europoje.
- ¹⁵² Anglijoje individai, gimę žemesnėse klasėse, kaip antai Thomas Tryonas, pradeda rašyti autobiografijas septynioliktajame amžiuje. Visuotinių puritonų dėmesį pirmą kartą patraukia netgi darbininkų klasės žmogaus (ir „paprastos“ moters) individualumas. Margaret Spufford, „First Steps in Literacy: The Reading and Writing Experiences of the Humblest Seventeenth-Century Spiritual Autobiographers“, *Social History*, nr. 4, 1979, spalio, p. 407-435. Kontinentinėje Europoje atskirų darbininkų autobiografijų ėmė rasti aštuonioliktajame amžiuje, pabaigė devynioliktajame ir, išskyrus sovietinių valstybių bloką, sumažėjo po Antrojo

pasaulinio karo. Darbininkų autobiografijos dažniausiai prasideda skurdo vaizdais - kartais, ypač ankstyvuoju laikotarpiu, drauge su pasididžiavimu šeimos narių sąžiningumu ir darbštumu. Niekas autobiografijos istorijoje neišreiškė kuklaus pasididžiavimo „sąžiningų vargšų“ tradicija ir savo šeimos narių „jautria sąžine“ taip arti savo gyvenimo istorijos pradžios kaip pirmas vokiškai kalbėjęs darbininkų klasės autobiografas, pietistų įtaką patyręs šveicaras Ulrichas Bräkeris (1735-1798). *Der arme Mann in Tockenburg*, Stuttgart: Reclam, 1977, p. 11-13. (Pasiididžiavimo jautria savo protėvių sąžine, atrodo, visiškai neatspindi nevakariečių autobiografų svarstymai apie savo šeimų linijas. Gyvenimo kaip judėjimo *nuo sąžiningos šeimos iki padėkos Dievui* samprata Bräkeris yra arčiausiai Glückel; turbūt ši forma reprezentuoja kelioms religinėms tradicijoms bendrą „paprastų, bet didžiai pamaldžių žmonių“ savimonę, ir toliau egzistavusią Europoje.) Dauguma išlikusių europiečių darbininkų autobiografijų buvo paveiktos devynioliktojo ir dvidešimtojo amžiaus pradžios darbininkų klasės judėjimų ir siekė propaguoti jų tikslus. Tad jos sutelkia dėmesį į ekonomines sąlygas ir jų įtaką individui bei šeimos gyvenimui, ekonomines-politines kovas, o dažnai ir į milžiniškas rašytojo pastangas savarankiškai mokantis įgyti literatūrinį išsilavinimą. Tačiau apie subjektyvų atsivėrimą čia kalbama mažiau nei buržuazinėse autobiografijose, ir jokia darbininkų klasės autobiografija Vakarų Europoje nepasiekia Maksimo Gorkio (ar Juozo Baltušio) literatūrinio statuso. Dėl šių priežasčių darbininkų autobiografijos Vakarų Europoje neįneša tokio indėlio į savimonės istoriją kaip į socialinę istoriją. *Proletarische Lebensläufe: Autobiographische Dokumente zur Entstehung der Zweiten Kultur in Deutschland*, 2 t., sudarytojas Wolfgang Emmerich, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1974-1975; David Vincent, *Bread, Knowledge and Freedom: A Study of Nineteenth-Century Working Class Autobiography*, London: Europa Publications, 1981.

¹⁵³ William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, London: Longmans, Green and Company, 1916, p. 110.

¹⁵⁴ Autobiografija yra „geresnė“ tada, kai ji ne vien meniškai efektyviai aprašo individo veiksmus ar atskleidžia jo išgyvenimus, bet ir apibrėžia bei galutinai sąmoningumo istorijoje įtvirtina pagrindinius paplitusios savimonės elementus (nepriklausomai nuo to, ar autobiografijos rašymo metu ši savimonė visuomenėje

tik „randasi“, ar „išnyksta“). Bet ir „antrarūšės“ autobiografijos, vien iliustruojančios pagrindinius paplitusios savimonės elementus, yra svarbūs informacijos apie savojo „aš“ istoriją kūrimą šaltiniai.

Kur rašytiniai duomenys neadekvatūs, žmogaus sąmoningumo raida nesutaps su užrašyta sąmoningumo istorija. Tai tinka visiems atvejams, tačiau Vakarų istorijoje, ypač nuo protestantiškos reformacijos (ir ypač Anglijoje bei Prancūzijoje), mažiau nei kitur - dėl autobiografinių raštų gausos. Antra dvidešimtojo amžiaus pusė linko pakeisti nepakankamos informacijos problemą išsklidusių kokių nors reiškinių dalelių nesusiformavimo į aiškius paradigminius modelius problema. Bet mūsų laiko perspektyva visada per maža, kad pakankamai tiksliai išskirtume dabar vykstančių reiškinių sandarą. Šiuolaikinio sąmoningumo tyrinėtojo protas, kaip savo *Autobiografijos* pabaigoje 1915 metais rašė Benedetto Croce, „kybo nežinomybėje tarsi audringų vandens refleksija“ (*An Autobiography*, Oxford: At the Clarendon Press, 1927, p. 116).

¹⁵⁵ John Ruskin, *Praeterita*, Oxford: Oxford University Press, 1978; Oscar Wilde, *The Complete Works*, Garden City, N.Y.: Doubleday, Page and Company, 1923, t 11.

¹⁵⁶ Michel Leiris, *Manhood: A journey from Childhood into the Fierce Order of Virility*, New York: Grossman Publications, 1963; Malraux, *Anti-Memoirs*.

¹⁵⁷ Norman Mailer, *The Armies of the Night: History as a Novel, The Novel as History*, New York: The New American Library, 1968, p. 5.

¹⁵⁸ Piri Thomas, *Down These Mean Streets*, New York: Alfred A. Knopf, 1967, p. 3-5, 329-331.

¹⁵⁹ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, New York: Vintage Books, 1957, t. 2, p. 44; Nelson, „Self-Images and Systems of Spiritual Direction [...]“.

¹⁶⁰ Georgia O'Keeffe, *Georgia O'Keeffe*, pirmas nenumuruotas teksto puslapis.

¹⁶¹ Simone de Beauvoir, *Memoirs of a Dutiful Daughter*, New York: Harper, 1974, p. 5.

¹⁶² *The Confessions of Lady Nijo*, Garden City, N.Y.: Anchor Press/Doubleday, 1973, p. 1.

- ¹⁶³ Simone de Beauvoir, *Force of Circumstance*, New York: Harper and Row, 1977, t. 2, p. 656-658.
- ¹⁶⁴ O'Keeffe, *Georgia O'Keeffe*, nenumuotas paskutinis teksto puslapis.
- ¹⁶⁵ vVelthy Honsinger Fisher, *To Light a Candle*, New York: McGraw-Hill Book Company, 1962, p. 3, 279.
- ¹⁶⁶ Kate Millett, *Flying*, New York: Alfred A. Knopf, 1974, p. 3, 546.
- ¹⁶⁷ Mohamed Choukri, *For Bread Alone*, London: Peter Owen, 1973, p. 8, 150.
- ¹⁶⁸ Oginga Odinga, *Not Yet Uhuru*, New York: Hill and Wang, 1967, p. 1, 314-315.
- ¹⁶⁹ Hsieh Ping-ying, *Autobiography of a Chinese Girl*, London: George Allen and Unwin, 1948, p. 25, 216.
- ¹⁷⁰ Te-kong Tong ir Li Tsung-jen, *The Memoirs of Li Tsung-jen*, Boulder, Colo.: The Westview Press, 1977, p. 3, 566.
- ¹⁷¹ John C.H. Wu, *Beyond East and West*, New York: Sheed and Ward, 1951; Chen-hua, „Random Talks About My Mendicant Life“. Citata yra iš *Chinese Sociology and Anthropology*, nr. 14, 1982, pavasaris, p. 90.

Iš kinų autobiografijų, prieinamų anglų kalba, šis modelis būdingesnis toms, kurias parašė vyrai, o ne moterys. Dvidešimtajame amžiuje moterų autobiografijos Kinijoje, atrodo, sudaro didesnę visų autobiografijų dalį nei kurioje nors kitoje nevakarietiškoje tradicijoje. Kinių autobiografijos (kai kurios jų parašytos su Vakarų kolegų pagalba) paprastai juda nuo ryškaus įvykio prie ryškaus įvykio asmeninėje patirtyje (kartais skiriant didelį dėmesį individualiai psichologijai), o kinų vyrų autobiografijos dažniausiai būna santūresnės, neasmeniškos, labai deskriptyvios ir juda nuo bendros situacijos prie bendros situacijos, kur situacija yra autoriaus išvelgta visos Kinijos charakteristika. Tai ypač pasitvirtina, kai vyras autobiografas - aukštas pareigūnas arba pažangus mokslininkas, o dauguma jų tokie ir yra. Už pagalbą surandant apie dvidešimt penkias dvidešimtojo amžiaus kinų autobiografijas esu dėkingas Guy S. Alitto.

- ¹⁷² Aisin-Gioro Pu Yi, *From Emperor to Citizen*, 2 t., Peking: Foreign Languages Press, 1979.

¹⁷³ Sheng-Cheng, *A Son of China*, New York: W.W. Norton, 1930.

Sheng-Chengo autobiografija iš dalies yra jo motinos autobiografija, papasakota jos pačios lūpomis. Sheng-Chengo antrininkė Europoje - devynioliktojo amžiaus lietuvių rašytoja Žemaitė, kuri paskiria trečdalį autobiografijos savo vyro gyvenimo iki jiems susitinkant aprašymui, pateiktam kaip jo paties pasakojimas. Žemaitė, „Autbiografija“, Raštai, t. 4, Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, 1959, p. 291-422. Tokios „jungtinės autobiografijos“, kuriose kitas asmuo smulkiai pasakoja savo gyvenimo istoriją rašytojo autobiografijos viduje, visiškai nežinomos daugumai Vakarų autobiografų, kurių individualizmas nebūtų leidęs tokio dėmesio padalijimo. Vakaruose moterys autobiografės dažnai įtraukdavo plačias savo vyrų ar, kalbant apie mūsų dienas, mylimųjų istorijas, tačiau ne taip, lyg jos būtų papasakotos pačių vyrų, kaip padarė Sheng-Chengas ir Žemaitė.

¹⁷⁴ Jawaharlal Nehru, *Toward Freedom*, New York: The John Day Company, 1941, p. 16.

¹⁷⁵ Ibid., p. 352-353.

¹⁷⁶ Ibid., p. 353; Mohandas K. Gandhi, *An Autobiography: The Story of My Experiments with Truth*, Boston: Beacon Press, 1957, p. 505.

¹⁷⁷ Nirad C. Chaudhuri, *The Autobiography of an Unknown Indian*, Berkeley: University of California Press, 1968, p. VIII, 504.

¹⁷⁸ Ibid., p. 504-505.

¹⁷⁹ Hazari, *An Indian Outcaste: The Autobiography of an Untouchable*, London: The Bannisdale Press, 1951, p. 9, 151.

¹⁸⁰ Sita Rathnamal, *Beyond the Jungle: A Tale of South India*, Edinburgh: William Blackwood and Sons, 1968, p. 5-6, 251, 253.

isi Viveca Lindfors, *Viveka... Viveca*, New York: Everest House, 1981, p. 9, 305.

¹⁸² Sukarno, *An Autobiography*, papasakota Cindy Adams, Indianapolis: Bobbs-Merrill Company, 1965, p. 1, 312.

¹⁸³ Rato Khyongla Nawang Losang, *My Life and Lives: The Story of a Tibetan Incarnation*, New York: E.P. Dutton, 1977, p. 230-231.

¹⁸⁴ Carlos Bulosan, *America Is in the Heart: A Personal History*, New York: Harcourt, Brace and Company, 1946, p. 326.

¹⁸⁵ Mark Vonnegut, *The Eden Express*, New York: Praeger Publishers, 1975, p. 3-4, 207.

¹⁸⁶ *The Letters of Abelard and Heloise*, p. 57.

Struktūra ir energija: civilizacijų analizės perspektyvos link

¹ „The Humanists' Lot: The Search for a New Theory of the Humanities Raises Provocative Questions”, *The Chronicle of Higher Education*, 1977, gruodžio 5, p. 4.

² The National Humanities Institute at the University of Chicago, 1977-1978, *Newsletter*, t. II, nr. 2, 1978, sausis, p. 23.

³ Ibid., p. 21.

⁴ Georg Simmel, *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*, New York: Teachers College Press, 1968, p. 11-26.

⁵ Nepakanka, kaip tai daro Victoras Turneris, postuluoti „struktūros“-„antistruktūros“ poliariškumą, neįvardijant daugybės alternatyvių būdų, kuriais galima būtų suvokti tiek struktūrą ir antistruktūrą, tiek jų tarpusavio sąveiką. Victor W. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago: Aldine Publishing Company, 1969; *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974.

⁶ Apie klausimus, susijusius su egzoterine-ezoterine diferenciacija religijos istorijoje ir sociologijoje, žr. Ralph L. Slotten, „Exoteric and Esoteric Forms of Apprehension”, *Sociological Analysis*, nr. 38, 1977, p. 185-208, ir Vytautas Kavolis, „Logics of Selfhood and Modes of Order: Civilizational Structures in Individual Identities”, in *Identity and Authority*, sudarytojai Roland Robertson ir Burkart Holzner, London: Basil Blackwell, 1980, p. 40-60, 268-271, 284-287. Naują, vertingą sociologinę Maxo Weberio perskyros tarp asketizmo ir mistiizmo analizę siūlo Roland Robertson, *Meaning and Change: Explorations in the Cultural Sociology of Modern Societies*, New York: New York University Press, 1978.

⁷ R.E.F. Beck, „The Metaphor as a Mediator between Semantic and Analogic Modes of Thought”, *Current Anthropology*, nr. 19, 1978, kovas, p. 84. Norisi išskelti hipotezę, kad struktūrinis koherentiškumo būdas labiau tiks erdviniam, o energetinis - laiki-

niams metaforų konstrukcijų elementams - pirmuoju atveju galima kalbėti apie dviejų ar daugiau sistemų santykių *buvimą*, o antruoju - apie *tapsmą* ar *dezintegraciją* vienoje sistemoje, bet antrajai tinkamu būdu (pvz., „revoliucijos sąrėmiai“).

⁸ Wolfgang Bauer, *China and the Search for Happiness: Recurring Themes in Four Thousand Years of Chinese Cultural History*, New York: Seabury Press, 1976, p. 339-340.

⁹ Todėl devynioliktojo amžiaus Rusijoje moterys radikalės vaidino svarbesnį vaidmenį tarp „emocionalesnių“ populistų nei tarp „racionalesnių“ socialistų. Robert H. McNeal, „Women in the Russian Radical Movement“, *Journal of Social History*, nr. 5, 1971-1972, žiema, p. 143-163. Platus moterų dalyvavimas eretiškuose europietiškos krikščionybės judėjimuose bent iš dalies paaiškinamas stipriu emociniu šių judėjimų pobūdžiu. Herbert Moller, „The Social Causation of Affective Mysticism“, *Journal of Social History*, nr. 4, 1971, vasara, p. 305-338.

^{9a} Rosalie E. Osmond, „Body, Soul and the Marriage Relationship: The History of an Analogy“, *Journal of the History of Ideas*, nr. 34, 1973, balandis-birželis, p. 283-290.

¹⁰ Sherry B. Ortner, „Is Female to Male as Nature is to Culture?“, in *Woman, Culture and Society*, sudarytojos Michelle Zimbalist Rosaldo ir Louise Lamphere, Stanford: Stanford University Press, 1974, p. 67-87. Ortner tezė yra kritikuojama Susan Carol Rogers, „Woman's Place: A Critical Review of Anthropological Theory“, *Comparative Studies in Society and History*, nr. 20, 1978, sausis, p. 123-162.

¹¹ Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, Berkeley: University of California Press, 1968, t. I, p. 23. Eteriškoji energija, kaip ją supranta Levensonas, gali pasirodyti tiek „minkšta“, „estetinė“, kiniška ar japoniška (ar netgi rusištine), tiek ir „kieta“, „etinė“, prometėjiška forma. Ne kas kita, o spontaniškas moralinis jautrumas - užuojauta kitų, į jį nepanašių kančioms - paskatina Prometėją įvykdyti „kilnų nusi Kaltimą“: pavogti iš dievų ugnį ir atiduoti ją žmonėms.

^{11a} Impulsyvus energijos suvokimas yra „noro patenkinimo“ psichologijos, kaip „poreikių patenkinimo“ psichologijos priešybės, pamatas. Bet kokio dalyko „prigimtis“ yra nuolat susijusi su poreikiais, tačiau (kai kuriose sampratose) jie gali rutuliotis ar

tapti rafinuotesni; norai yra atsitiktinės sankaupos, nenurodančius į jokią „prigimtį“, kuri *reikalauj* jų įvykdymo.

- ¹² Nedalomą vienovę galima suvokti įvairiai. Daosistai ją sąvokia kaip kūrybingą, motinišką prigimtį turintį chaosą, induistai – kaip amžinąją dvasiną šerdį, zervanistai – kaip begalinį laiką, ji gali būti laikoma visagalio Dievo išmintimi, netvarkingu dalelių judėjimu, laiko ir erdvės kontinuumu, budistine tuštuma.

Šios nedalomos vienovės doktrinos yra objektyvūs (t.y., kolektyviniai ir doktrininiai) paskirų individų pamatinių jausmingumo formų ar svarbiausių požiūrių į gyvenimą koreliatai. Pamatinės jausmingumo formos tiek genetiškai, tiek logiškai, atrodo, yra ankstesnės už kalbos ir patyrimo pasaulio diferenciaciją ir išties tam tikrais kultūros istorijos momentais lemia ypatingą šios diferenciacijos pobūdį. Jas nebūtinai patvirtina aiškos ir kolektyviai vertinamos doktrinos, nebent tuo atveju, kai žmogų, kuriam yra būdingas toks jausmingumas, dar kamuoja ir pranašo temperamentas.

- ^{12a} Apie ankstesnį psichikos suvokimo pokytį – nuo energetinės jos sampratos, esančios Homero veikaluose, iki platoniško struktūrinio jos suvokimo – žr. Bennett Simon, *Mind and Madness in Ancient Greece: The Classical Roots of Modern Psychiatry*, Ithaca: Cornell University Press, 1978. Kai žodžiai „sąmonė“, „protas“, „aš pats“ (*self*) ir „asmuo“ imami vartoti kaip sinonimai, kyla painiava. Šitaip juos vartoja H.D. Lewisas, diskutuodamas apie „nepagaunamą savąjį „aš““ veikale *The Elusive Mind*, London: George Allen and Unwin, 1969, p. 232, 247. Nors kiti trys terminai atrodytų esą visų pirma struktūrinio pobūdžio, sąvoka „aš pats“, besiskirianti nuo sąvokos „asmuo“, anglų kalboje daugiau išreiškia energiją.

- ¹³ Mario Praz, *The Romantic Agony*, 2-asis leidimas, London: Oxford University Press, 1951.

- ¹⁴ Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago: The University of Chicago Press, 1971.

- ¹⁵ C.T. Hsia, *The Classic Chinese Novel: A Critical Introduction*, New York: Columbia University Press, 1968, p. 134. Taip pat žr. Pei-yu Wu, *The White Snake: The Evolution of a Myth in China*, Ph. D. disertacija, Kolumbijos universitetas.

- ¹⁶ „Struktūros“ varžomas seksualumas konfucianistinėje Kinijoje

buvo suvokiamas kaip palaikantis gyvybę, o indų mitologijoje ir tantrizmo tradicijoje buvo traktuojamas kaip pirmapradis. Provokuojantis požiūris į šį skirtumą pateikiamas Octavio Paz, *Conjunctions and Disjunctions*, New York: Viking Press, 1974.

- ¹⁷ David R. Kinsley, *The Sword and the Flute: Kali and Kṛṣṇa, Dark Visions of the Terrible and the Sublime in Hindu Mythology*, Berkeley: University of California Press, 1975; Wendy Doniger O'Flaherty, *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*, London: Oxford University Press, 1973.

- ¹⁸ Lancelot Law Whyte, *The Unconscious Before Freud*, New York: Basic Books, 1960.

- ¹⁹ Wendy Doniger O'Flaherty, *The Origin of Evil in Hindu Mythology*, Berkeley: University of California Press, 1976, p. 134-135.

- ²⁰ Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

- ^{20a} Apibūdindamas santuoką kaip „instituciją, kurioje aistra yra ‚patalpinta‘ ne į moralą, o į meilę“ (*Love in the Western World*, New York: Harper and Row, 1974, p. 315), Denisas de Rougemont'as išlaiko viduramžišką meilės ir aistros energijų hierarchiją, tačiau atsisako „žemesniosios“ energijos kontroliavimo priemonės -'vadovaujančios įstatymo struktūros. Bet argi gali vienas energijos tipas „talpinti“ kitą pats nevirsdamas kontaineriu - tai yra abipusiškai ar vienpusiškai naudingų išipareigojimų struktūra, gal kažkuo primenančia kiniškąją *pao*? Apie pastarąją sąvoką žr. Francis L.K. Hsu, „Eros, Affect and *Pao*“, in *Kinship and Culture*, sudarytojas Francis L.K. Hsu, Chicago, Ill.: Aldine, 1971, p. 439-475.

- ²¹ Talpinančios struktūros veikusiai susiformuoja kaip atsakas į pavojų, jaučiamą sklindant iš energijų, kurias jos organizuoja, *vidaus* (pvz., jei pajuntamas jų vidinis polinkis į chaosą, destruktivumą ar išsisklaidymą) arba iš *išorės* (pvz., tam, kad būtų galima nuo išorinės grėsmės apginti energijas, kurios yra laikomos puikiomis, bet silpnomis, ar tyromis, bet pasiduodančiomis blogiui). Tiek į vidų, tiek į išorę (arba abiem kryptimis vienu metu) orientuotas talpinančias struktūras galima vertinti arba kaip nepateisinamai despotiškas, arba kaip pateisinamai praktiškas.

- ²² Tipinis tarpininkaujančios struktūros pavyzdys, atrodytų, yra „kalba“, o ašinės struktūros - „protas“. Tačiau tiek kalbas, tiek

protus galima laikyti ir kitų tipų struktūromis. Freudas interpretavo pasąmonę kaip slaptą tarpininkaujančią struktūrą, su kurios pagalba gali bendrauti talpinanti kultūros struktūra ir pirmą kartą libido energija: pasąmonės struktūra neegzistuoja savaime, bet iškyla kaip tokio bendravimo modelis. Tuo ji turėtų skirtis nuo objektyvuotos kalbos, kuri yra kodas, egzistuojantis pats savaime, netgi nesant jokios komunikacijos – nors kartais Freudas apie pasąmonę rašė taip, tarsi ir ji būtų toks visuotinai galiojantis kodas. Atrodytų, kad vien struktūros, o ne energijos gali tarpininkauti ir tarp struktūrų, ir tarp energijų nuolat ir suprantamai: energijos nėra pakankamai stabilios, kad galėtų perduoti žinias, kurios išliktų ilgiau, nei trunka „energetinis momentas“.

²² Galėtume išskirti penktąją struktūros sampratą – struktūrą kaip ligą, kaip „vėžį“, kuris naudoja esamas energijas tam, kad galėtų plisti – naikindamas, iškreipdamas ar užteršdamas energijos šaltinius (pvz., Thomas Mannas; Ellulio *technique*). Regis, kiekvieną iš keturių pagrindinių struktūros sampratų galima būtų interpretuoti kaip „ligą“.

^{22a} Talpinančios struktūros sampratos svarba Vakaruose, kartu patiriant jos despotiškumą – bet ir laikant ją „vienuoliška“ priemone suintensyvinti dvasinį gyvenimą – taps akivaizdi, jei atkreipsime dėmesį į tai, koks ryškus, ypač nuo antros aštuoniolikos amžiaus pusės, Europos literatūroje, ypač romantinėje ir poromantinėje, tampa kalėjimo motyvas. Victor Brombert, *The Romantic Prison: The French Tradition*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978. Kalėjimo internalizavimas teikia sąsąją su psichoanalize.

²³ Šiuolaikinėje sociologijoje Talcottas Parsonsas atstovauja ašinei socialinės struktūros koncepcijai; ašį čia sudaro vertybinės orientacijos, todėl skirtingose visuomenėse ji yra vis kitokia. Matematinės sociologijos atstovai (taip pat – nors ir visiškai kitame istorinio-analitinio rafinuotumo lygmenyje – Maxas Weberis) yra linkę pripažinti sambūrio socialinės struktūros koncepciją. (Weberio veikaluose, be abejo, esama ir tarpininkaujančių bei talpinančių struktūrų koncepcijų.) Ervingą Goffmaną domina socialinės struktūros tarpininkavimo aspektas – žmogiškąją energiją jis visiškai redukuoja į sugebėjimą statyti iliuzinius spektaklius, šitaip, matyt, išreikšdamas savąjį civili-

zacijos suvokimą. Todėl jo „dramaturginė“ sociologija stokoja tikro dramiškumo. Durkheimas laikė socialinę struktūrą talpinančia (o socialinį faktą apibūdino remdamasis tuo, kiek jis peržengia individualaus subjektyvumo ribas ir kiek šį subjektyvumą varžo); panašaus požiūrio laikėsi ir ortodoksiškesni marksistai bei konservatyvieji įstatymo ir tvarkos šalininkai. Adekvačiai išplėtotą sociologinę teoriją netgi apibūdindama socialinę struktūrą vargu ar gali remtis tik viena jos samprata. Taip pat ji negali nusigręžti nuo kosminių, gamtinių ir psichinių struktūrų socialinių sampratų.

²⁴ Wing-tsit Chan, „The Evolution of the Confucian Concept Jen“, *Philosophy East and West*, nr. 4, 1955, sausis, p. 295. Taip pat žr. Vytautas Kavolis, „On the Self-Person Differentiation: Universal Categories of Civilization and Their Changing Contents“, in *Designs of Selfhood*, sudarytojas Vytautas Kavolis, Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press, 1984, p. 132-153.

²⁵ Derk Bodde ir Clarence Morris, *Law in Imperial China, Exemplified by 190 Ch'ing Dynasty Cases, With Historical, Social, and Juridical Commentaries*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967.

²⁶ Alphonso Lingis, „Savages“, *Semiotexte*, nr. 3, 1978, p. 96-112; Richard Sennett, *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism*, New York: Vintage Books, 1978.

^{26a} Apie kai kurias lemiamas šių skirtumų implikacijas žr. Joseph Needham, *The Grand Titration: Science and Society in East and West*, Toronto: University of Toronto Press, 1969. Zoroastrizmas sukuria dramatišką iš anksto nustatytos ir natūraliai išaugusios kosminės struktūros sampratų sintezę.

²⁷ Louis Massignon, „Time in Islamic Thought“, in *Man and Time: Papers from the Eranos Yearbook*, sudarytojas Joseph Campbell, New York: Bollingen Foundation, 1957, p. 109-114.

²⁸ Rainer Baum, „Authority & Identity: The Case for Evolutionary Invariance“, in *Identity and Authority*, sudarytojai Roland Robertson ir Burkart Holzner, London: Basil Blackwell, 1980, p. 61-118, 271-274 ir 287-293. Šiame tekste analizuojama perskyra tarp pagrįstų ir arbitriškų struktūrų, prilyginant ją skirtumui tarp *ex toto* ir *ex parte* autoriteto kodų.

²⁹ Tačiau lyginimo pojūtis - tai ne abstrakti nedalomos vienovės sampratos išraiška, o šios sampratos įterpimas į tam tikrą

kultūros ir patyrimo elementų rinkinį ir prisiderinimas prie unikalų šio rinkinio savybių. Lyginimo pojūtis detalę - harmo-ningai ar neharmoningai, bet įtikinamai - susieja su nedalomos vienovės samprata.

³⁰ George H. Mead, *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago: The University of Chicago Press, 1934.

³¹ Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, Garden City, N.Y.: Doubleday and Company, 1958.

³² Alvin W. Gouldner, *Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory*, II dalis, New York: Harper and Row, 1971.

³³ *Approaches to the Study of Social Structure*, sudarytojas Peter M. Blau, New York: The Free Press, 1975.

³⁴ Nors dėl aiškos žmogiškosios energijos sampratos šiuolaikinėje sociologijoje, regis, yra sutariama, jos kalba - ir išsilavinusių diskurso kalba apskritai - kartais įtaigauja subjektyvius tipus, kurie atitinka mūsų pažymėtąsias simbolines energijos konstrukcijas. Tokie terminai kaip „vaizduotė“ daugiau ar mažiau miglotai implikuoja eteriškosios energijos sampratą, „interesai“ ir, visai skirtingai, „sentimentai“ leidžia galvoti apie gyvybę palaikančią energiją. „Aistra“ yra pirmapradė, o „įsitikinimas“ skatina mus tikėtis kokio nors transcenduojančios energijos pėdsako. Šios energijos rūšys, kaip ir politinės esybės, yra laikomos viena kitai priešiškomis, tačiau sugebančiomis sudaryti laikinas, visoms pusėms naudingas sąjungas. Tik „aistrą“ ir „įsitikinimą“ - tai yra pirmapradę ir transcenduojančią energiją - pripažinti ar užsimaskavę krikščioniškosios tradicijos paveldėtojai kartais laiko identiškais ar sinonimiškais sąvokomis. „Sielos“ sąvokos, Vakaruose tradiciškai nurodančios į animistinę-transcenduojančią energiją (jei prisiminsime Amerikos juodaodžių retoriką septintajame dešimtmetyje), vartoseną taip pat įtaigauja polinkį sulydyti į daiktą ar sumaišyti pirmapradiškumą ir transcendentįškumą.

³⁵ *The Evolution of Societies*, sudarytojas Talcott Parsons, įvado autorius Jackson Toby, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1977.

³⁶ James Hillman, *Revisioning Psychology*, New York: Harper and Row, 1975.

³⁷ Burgesso-Locke'o tezėse knygoje *The Family: From Institution to Companionship* (New York: American Book Company, 1945)

implikuojamas ašinės ar talpinančios struktūros, kurias judina civilizuojanti ar pirmapradė energija, pokytis į tarpininkaujančią struktūrą, judinamą, jei galima daryti tokią išvadą iš autorių pateikiamos santuokinio prisitaikymo analizės, pirmiausia mechaninės energijos.

Tvarkos paradigmos: gamta, fabrikas, menas

¹ Max Weber, *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press, 1964, p. 22, 82.

² *Max Weber on Charisma and Institution Building*, sudarytojas S.N. Eisenstadt, Chicago: The University of Chicago Press, 1968; M.H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York: W.W. Norton & Company, 1971.

³ Denis de Rougemont, *Love in the Western World*, pataisytas leidimas, New York: Pantheon, 1960. William H. Desmond, „Gödel, Non-Deterministic Systems, and Hermetic Automata“, *International Philosophical Quarterly*, nr. 11, 1971, kovas, p. 49: „Į mokslininko iškvičiamą žiūrima kaip į tam tikro pobūdžio šamanistinę ekstazę, kurios apimtas individas pajunta ryšį su nedeterministine pasaulio sistemos dalimi.“

⁴ Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, Cleveland: The World Publishing Company, 1963.

⁵ Plačiau apie mezopotamiškąją pirmykščio chaoso sampratą žr. Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, Boston: Beacon Press, 1969, p. 175-198. Apie „primityviosios religijos“ „fluidiškumą ir lankstumą“ žr. Robert N. Bellah, „Religious Evolution“, *American Sociological Review*, nr. 29, 1964, birželis, p. 364. Apie tai, kokiomis sąlygomis kūrėsi ankstyvosios civilizacijos, ir apie jų rūpestį suvaldyti vandenį (ne tik kaip gamtinius išteklius, bet, galimas daiktas, ir kaip ikicivilizacinio gyvenimo „fluidiškumo“ simbolinę išraišką) žr. Rushton Coulborn, *The Origin of Civilized Societies*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1959.

⁶ „Raganavimo pasaulis, atsiskleidžiantis [Afrikos] genčių tikėjimuose, esąs [...] nykimo pasaulis, kuriame visa, kas normalu, sveika ir tvarkinga, yra redukuojama į chaosą ir „pirmykštį

dumblą'." Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1967, p. 125.

- ⁷ Plačiau apie vergus kaip polinkio į chaosą, kurį Platonas laikė būdingu gamtai, modelį žr. Alvin W. Gouldner, *Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory*, II dalis, New York: Harper & Row, 1971, p. 162-195. Apie „chaotiškas“ moteris, kurios buvo laikomos nesugebančiomis draugauti, žr. Peter H. Lee, *Celebration of Continuity: Themes in Classic East Asian Poetry*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979, p. 144-145. Apie moterų kaip „moralinio tobulumo pavyzdžių nuo septynioliktojo amžiaus pabaigos“ iškilimą žr. Edmund Leites, *The Puritan Conscience and Modern Sexuality*, New Haven: Yale University Press, 1986, p. 118-139, citata iš p. 136.

- ⁸ „Viduramžių, kaip ir senovės Romos, mąstytojai barbarus ir laukinius laikė gamtos vergais, kurie kaip gyvuliai vergauja savo troškimams ir nesugeba valdyti aistrų; nepastoviais, kintančiais, apimtais sumaišties, chaotiškais; nesugebančiais sėsliai gyventi, save kontroliuoti ir ilgai bei išvermingai dirbti; aistringais/suglumusiais ir priešiškausi nusiteikusiai, normalios' žmonijos atžvilgiu [...]“ Keturioliktajame ir penkioliktajame šimtymetyje, „visuotinės kultūrinės revoliucijos eroje, populiariusis oficialiai, normalia' pripažintas bendruomenės antipodas, Laukinis Žmogus, [...] [buvo] transformuotas į laisvosios žmonijos modelį ar idealą, [...] o jo idealizuotu įvaizdžiu buvo naudojama maištui prieš pačią civilizaciją pateisinti“. Hayden White, „The Forms of Wildness: Archeology of an Idea“, in *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, sudarytojai Edward Dudley ir Maximilian E. Novak, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1972, p. 20-22.

- ⁹ Kur tik esama pagrindo daryti išvadas, svarbiausių religinių (ir kai kurių, bet ne visų) moralinių kultūrų atsiradimas ir jų reformacijos atrodo kaip normatyviai organizuoti atsakai į netvarką, kuri yra tapusi didesne našta („kupinu nykumos beprasmiu chaosu“) nei disciplinuoti moralinio atsako šiai netvarkai reikalingi. Tačiau daosistams ir romantikams netvarka nėra grėsminga, o priešingai - ramybe, teikianti „stebuklinga tvarka“ (daosizme) ar energizuojantis „stebuklingas proveržis“ (romantizme). Liberalioji moralinė kultūra iškyla kaip dalis proceso, kuriame tuo pat metu a) neabejojama, jog po ankstesnių disciplinuočių atsakų į netvarką

įsitvirtino tvarka, ir b) priimama kaip „normalus“ dalykas tai, kad vyraujančioje tvarkoje esama šiek tiek netvarkos.

- ¹⁰ Būtent dėl šios priežasties „asketiškos erezijos, ypač tos, kurios dvelkia dualizmu, yra linkusios sukurti libertinišką reversą savo asketiškajam aversui“. Jeffrey B. Russell ir Mark W. Wyndham, „Witchcraft and the Demonization of Heresy“, *Mediaevalia*, nr. 2, 1976, p. 15. Gershomas G. Scholemas tvirtina, jog „nuodėmės šventumo doktrina [...] tarsi kokia tragiška būtinybė visada pasirodo ten, kur religinį protą ištinka didelė krizė“. *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Books, 1961, p. 315. Struktūros inversija yra svarbi moderniosios revoliucinės mitologijos tema, o pati ši mitologija - ją sukūrusios civilizacijos krizinės būklės išraiška. Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*, New York: The Viking Press, 1972. Tačiau visa tai turbūt labiau tinka kovingoms, dichotomizuojančioms tradicijoms. Indijos mitologijoje poslinkiai iš asketizmo į libertinizmą, iš gėrio į blogį (ir vėl atvirkščiai) laikomi ne krizės požymiais, o „natūraliais“ svyravimais visatoje, kuri neturi pastovios krypties. Wendy Doniger O'Flaherty, *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Siva*, London: Oxford University Press, 1973, ir *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Berkeley: University of California Press, 1976.

- ¹¹ Plačiau apie poslinkį nuo prigimties įstatymų - suvoktų kaip įsipareigojimų rinkinys - prie prigimtinės teisės žr. Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago: The University of Chicago Press, 1953.

- ¹² Vern L. Bullough, *Sexual Variance in Society and History*, New York: Wiley, 1976. Tačiau ypatingas krikščionių priešiškus homoseksualizmui, kaip ir viduramžių bei ankstyvosios modernybės raganų medžioklės, kyla tada, kai pajuntama, jog ima irti įsigalėjusi socialinė santvarka. John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago: The University of Chicago Press, 1980. Lesbietės susilaukė didesnio pakantumo greičiausiai todėl, kad vyravo tendencija nelaikyti moterų simbolizuojančiomis privalomos prigimties tvarką; ne paskutinį vaidmenį čia vaidina ir tai, kad šią tvarkos sampratą sukūrė vien tik vyrai, ir galima sakyti, jog ji išreiškia „seksistinę“ vaizduotę.

- ¹³ Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*, t. I, Cambridge: At the University Press, 1934, p. 39.
- ¹⁴ Joseph Needham, *The Grand Titration: Science and Society in East and West*, Toronto: University of Toronto Press, 1969, p. 299-330. Daosistinis spontaniškos tvarkos supratimas yra, be abejo, neatskiriamas nuo chaoso supratimo. N.J. Girardot, *Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of Chaos (hun-tun)*, Berkeley: University of California Press, 1983.
- ¹⁵ Legistai, kurie darė įtaką kuriant imperinę sistemą, netgi buvo tos nuomonės, jog asmeninis moralės jausmas destruktiviai veikia viešąją tvarką: „Kur tik vyrauja asmeninis teisingumas, ten tvyro netvarka; kur esama visuomeninio teisingumo, ten išigali tvarka" (Han Fei Zi). Cituojama iš Stephen B. Young, „The Concept of Justice in Pre-Imperial China", in *Moral Behavior in Chinese Society*, sudarytojai Richard W. Wilson, Sidney L. Greenblatt ir Amy Auerbacher Wilson, New York: Praeger, 1981, p. 50. Konfucianistai buvo įsitikinę, kad jų sukurtoji valstybinė santvarka esanti individams būdingo natūralaus moralinio jausmo išraiška ir kad didelis atotrūkis tarp to, kas vieša, ir to, kas asmeniška, tegali būti laikinų nukrypimų nuo natūralaus moralumo rezultatas.
- ¹⁶ Edward P. Evans, *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*, London: W. Heinemann, 1906; E.V. Walter, „Nature on Trial: The Case of the Rooster That Laid an Egg", in *Methodology, Metaphysics and the History of Science: In Memory of Benjamin Nelson*, sudarytojai Robert S. Cohen ir Marx W. Wartofsky, Dordrecht: D. Reidel, 1984, p. 295-321. Tik „Anglija nėra realiai prisidėjusi prie šios kontinentinės teisės istorijos keistenybės - gyvulių-žudikų teismų ir egzekucijų. Gyvuliai negali būti kalti, sakė [Anglijos] moralistai." Keith Thomas, *Man and the Natural World: A History of the Modern Sensibility*, New York: Pantheon Books, 1983, p. 97.
- ¹⁷ Visatos kaip mechaninio laikrodžio įvaizdis Europoje pirmą kartą atsirado keturioliktajame amžiuje - didelės laikrodžių konstravimo pažangos epochoje. Lynn White, Jr., *Medieval Technology and Social Change*, London: Oxford University Press, 1964, p. 124-125. Tai, kad šie įvaizdžiai užvaldė vaizduotę būtent tada, kai kilo absoliutistinė valstybė, galėjo prisidėti prie tikimybinių mąstymo apie prigimtį modelių nuslopinimo septynioliktajame

amžiuje ir tvirto tik Vakarams būdingos „mechanistinių“ prigimties įstatymų sampratos įsigalėjimo. Edgar Zilsel, „The Genesis of the Concept of Physical Law“, *The Philosophical Review*, nr. 51, 1942, gegužė, p. 245-279; Benjamin Nelson, „The Early Modern Revolution in Science and Philosophy“, in *Boston Studies in the Philosophy of Science*, sudarytojai Robert S. Cohen ir Marx W. Wartofsky, t. III, Dordrecht-Holland: D. Reidel Publishing Company, 1968, p. 1-40; Otto Mayr, *Authority, Liberty, and Automatic Machinery in Early Modern Europe*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986.

¹⁸ E.J. Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture*, London: Oxford University Press, 1961; C.G. Jung ir W. Pauli, *The Interpretation of Nature and the Psyche*, New York: Pantheon Books, 1955.

¹⁹ John Passmore, *The Perfectibility of Man*, New York: Charles Scribner's Sons, 1970.

²⁰ Privaloma prigimtis (ar jos atmintis) gali pareikalauti *sunaikinti* „blogio jėgas“ - eretikus, žydus, raganas, tam tikrų socialinių klasių narius, o fabriko tvarka pateisina moraliai neutralų „neproduktyvių gamintojų“ *išmetimą* - šitaip atsitinka su psichiatrinė ligoninių pacientais, su senais žmonėmis senelių namuose, su juodadarbiais miestų lindynėse ir iš dalies su likusiomis namuose „nedirbančiomis“ žmonėmis. Plačiau apie vieną šio proceso aspektą žr. Michel Foucault, *Madness and Civilizations: A History of Insanity in the Age of Reason*, New York: The New American Library, 1967. Tvarkoje, suvokiamoje kaip meno kūrinys, reikšmingi turėtų pasidaryti visi, kurie dalyvauja ją kuriant; spontaniškoje gamtoje kiekvienas ilgainiui nuplūduriuotų į jam ar jai tinkančią padėtį.

²¹ Lewis Mumford, *The Myth of the Machine*, New York: Harcourt, Brace, 1967; Lynn White, Jr., *Medieval Religion and Technology: Collected Essays*, Berkeley: University of California Press, 1986.

²² Derek J. de Solla Price, „Automata and the Origins of Mechanism and Mechanistic Philosophy“, *Technology and Culture*, nr. 5, 1964, p. 9-23; Paolo Rossi, *Philosophy, Technology and the Arts in the Early Modern Era*, New York: Harper and Row, 1970, p. 137-145.

²³ Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, London: Routledge & Kegan Paul, 1978; Albert Borgmann, *Technology and the Character of Contemporary Life: A Philosophical Inquiry*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

- ²⁴ Nors šiame mąstymo tipe pastebimos „pereinamos“ ribos, jomis neribojamas išnaudojimas to, ką galima laikyti ištekliais - tiek gamtiniais, tiek žmogiškais. Apribojami vyrų ir moterų sugebėjimai modifikuoti „rinkos sąlygotus“ nuosavybės ryšius ir paveldėtas šeimyninio gyvenimo formas. Į tai, jog pati rinka kenkia šeimyniniams santykiams, kuriuos nuo jos reikia apginti vadovaujantis sąmoningai parengta žmogiška strategija, nėra atsižvelgiama. F.A. Hayek, „The Origins and Effects of Our Morals: A Problem for Science“, in *The Essence of Hayek*, sudarytojai Chiaki Nishiyama ir Kurt R. Leube, Stanford, Calif.: Hoover Institution Press, 1984, p. 318-330. Konteksto sunaikinimo problemos nelaiko rimta ir Peteris L. Bergeris savo veikale *The Capitalist Revolution: Fifty Propositions about Prosperity, Equality, and Liberty*, New York: Basic Books, 1986. Bergeris įsitikinęs, kad socializmas jį naikina daug labiau, šitaip (kadangi jo schemoje tėra tik du žaidėjai) nepalikdamas kapitalizmui jokios kaltės.
- ²⁵ Alexander Demandt, *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*, München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1978, p. 329. Savo studijose apie religinį ir literatūrinį simbolizmą Victoras Turneris tvirtina, jog visuomenės kaip visumos taip pat negalima suvokti vien „struktūriškai“ (t.y. interpretuojant ją privalomos prigimties ir fabriko sąvokomis). „Metaphors of Anti-Structure in Religious Culture“, in *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, sudarytojas Allan W. Eister, New York: John Wiley & Sons, 1974, p. 63-84.
- ²⁶ Privalomos prigimties ir fabriko tvarkos paradigmos yra tik vyrų kūriniai, tačiau moterys dalyvavo plėtojant tvarkos kaip spontaniškos gamtos ir kaip meno kūrinio pojūtį. Pastarąsias dvi tvarkos rūšis galima išreikšti moteriškais simboliais, pirmųjų dviejų - ne. Nors dauguma rašytojų, pasisakančių už tvarką kaip spontanišką gamtą ar kaip meno kūrinį, buvo vyrai, vis dėlto šios tvarkos formos yra labiau „lytiškai egalitarinės“ nei privalomos prigimties ar fabriko, kurios buvo „vyrų dominija“ ne tik tada, kai atsirado, bet ir savo socialiniais padariniais.
- ²⁷ Apie kai kuriuos eksperimentus, įrodančius, kad žmonės, priklausančios skirtingoms kultūrinėms tradicijoms, tačiau turintys tiesioginę meninės kūrybos patirtį, yra linkę beveik taip pat gerai įvertinti jiems parodytus meno kūrinius, žr. C.S. Ford, E. Terry

Prothro ir Irvin L. Child, „Some Transcultural Comparisons of Es-
thetic Judgment", *Journal of Social Psychology*, nr. 68, 1966, vasaris,
p. 19-26; I.L. Child ir Leon Siroto, „BaKwele and American Es-
thetic Evaluations Compared", *Ethnology*, nr. 4, 1965, p. 349-360;
Sumiko Iwao ir Irvin L. Child, „Comparison of Esthetic Judg-
ments by American Experts and by Japanese Potters", *Journal of*
Social Psychology, nr. 69, 1966, p. 27-33.

²⁸ Passmore, op. cit., p. 25.

²⁹ Judy Sadler, „Ideologies of 'Art' and 'Science' in Medicine: The
Transition from Medical Care to the Application of Technique in
the British Medical Profession", in *The Dynamics of Science and*
Technology: Social Values, Technical Norms and Scientific Criteria in
the Development of Knowledge, sudarytojai Wolfgang Krohn, Edwin
T. Layton, Jr., ir Peter Weingart, Dordrecht: D. Reidel, 1978,
p. 177-215. „Esama trijų elementų, esmingai grindžiančių medi-
cinos kaip meno koncepcijas: i) ‚neapibrėžtumas‘ ar ‚intuityvus
žinojimas‘, ii) mokymasis iš patirties ir imitacija bei iii) atvejo
ypatingumo suvokimas: kiekvienas pacientas yra ypatingas ir su
juo negalima elgtis kaip su kuo nors kitu. [...] ‚Mokslo‘ ideologijos
akcentuoja ‚apibrėžtas‘ savybes. Tai yra šioje koncepcijoje medi-
cina - tikslių intelektualinių struktūrų ir technikų gamyba bei
pritaikymas, o ‚teoriškai‘ to gali išmokti kiekvienas, kam tik
pasitaiko galimybė" (p. 180-181). Pirmoji koncepcija yra susijusi
su privačia praktika, antroji - su mokslo diegimu žinias gami-
nančiose medicinos mokyklose (fabrikuose).

³⁰ Nancy Lee Beaty, *The Craft of Dying: A Study of the Literary Tradition*
of the Ars Moriendi in England, New Haven: Yale University
Press, 1970; Frances A. Yates, *The Art of Memory*, Chicago: The
University of Chicago Press, 1966; Dale F. Eickelman, „The Art of
Memory: Islamic Education and Its Social Reproduction", *Comparative*
Studies in Society and History, nr. 20, 1978, spalio, p. 485-516.

³¹ Klasikinė studija, analizuojanti meno sampratos sustabarėjimą,
yra Josepho R. Levensono knyga *Confucian China and Its Modern*
Fate: A Trilogy, Berkeley: University of California Press, 1972, t. I,
p. 15-43.

³² *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian*
Islam, sudarytoja Barbara Daly Metcalf, Berkeley: University of
California Press, 1984. Moderniuosiuose Vakaruose individualaus

charakterio kaip potencialiai gero meno kūrinio samprata - turbūt stipriau nei kitose pasaulio religijose pasireiškusi islame - buvo susiaurinta iki klasinių rūmų aristokrato ir dandžio modelių. Domna C. Stanton, *The Aristocrat as Art: A Study of the Honnete Homme and the Dandy in Seventeenth- and Nineteenth-Century French Literature*, New York: Columbia University Press, 1980. Sis išvengiamas ryšys prisidėjo prie „estetinės“ asmenybės sampratos diskreditavimo demokratėjančiose kultūrose. Plačiau apie šio idealo saulėlydį žr. Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, New York: Knopf, 1977.

- ³³ Apie anomijos sampratą, inkorporuojančią jos estetiškes dimensijas, žr. Benjamin Nelson, „Actors, Directors, Roles, Cues, Meanings, Identities: Further Thoughts on 'Anomie'“, *The Psychoanalytic Review*, nr. 51, 1964, pavasaris, p. 135-160.
- ³⁴ Atrodytų, šios prielaidos glūdi pamatuose tokių visuomenės vizijų kaip ta, kurią pateikia Roberto Mangabeira Unger, *The Critical Legal Studies Movement*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986. Tai ypač pasakytina apie jo „destabilizavimo teisių“ atradimą.
- ³⁵ Tačiau simbolinė fabriko struktūra skiriasi nuo spontaniškos gamtos struktūros tuo, jog iš visų keturių tvarkos sampratų vienintelė „fabriko“ schema implikuoja totalinį suprantamumą ir aiškumą. Vien tik fabriko, ar bet ko, kas yra juo laikoma, konstrukcija, veikimo būdas ir egzistavimo priežastis gali būti visiškai pažiştami dalykai.
- ³⁶ Gamtos moksluose staiga atrastoji „estetinio tinkamumo“ reikšmė yra „stebuklingo proveržio“ atitikmuo, o kai tai patiriama, mokslas tampa „prasmingos tvarkos“ simboliškai išraiška. Tačiau tokia patirtis įmanoma tik aukščiausiuose mokslinių atradimų proceso taškuose. Moderniojoje mokslinėje tvarkos interpretavimo sistemoje šiam patyrimui neatsiranda (ar iki šiol neatsirasdavo) vietos.
- ³⁷ Plačiau apie vieną proceso, kuriuo „bepasmis chaosas“ transformuojamas į „stebuklingą proveržį“, variantą žr. Anthony F.C. Wallace, „Revitalization Movements“, *American Anthropologist*, nr. 58, 1956, balandis, p. 264-281. Apie teoriją, kuri įklimpstą šio proceso viduryje, žr. Morse Peckham, *Man's Rage for Chaos: Biology, Behavior, and the Arts*, New York: Schocken Books, 1967.

³⁸ „Savoji rūšis” turi įvairias nuorodas: universalistines (žmonija kaip visuma - kontrastas nežmogiškajam pasauliui) ar partikuliaristines (atpažįstamos tapatybės grupės, kurioms reiškiamas lojalumas).

Maišto modeliai

¹ Friedrich Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1949; George Thomson, *Aeschylus and Athens: A Study in the Social Origins of Drama*, London: Lawrence & Wishart, 1966; Rivkah Schärf Kluger, *Satan in the Old Testament*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1967; Henry A. Murray, „The Personality and Career of Satan”, *Journal of Social Issues*, nr. 18, 1962, p. 36-54.

² Edward Langton, *Satan, A Portrait: A Study of the Character of Satan Through All the Ages*, London: Skeffington & Sons, 1945, p. 69, 67.

³ Maximilian Rudwin, *The Devil in Legend and Literature*, La Salle, Ill.: Open Court Publishing Company, 1931, p. 8.

⁴ „Prometėjiški” kultūros herojai, „klastingai ar drąsiai” vagiantys iš dievų ugnį, grūdus ar avis, aptinkami daugelyje ikiliteratūrinių bendruomenių, išėjusių iš archajinės žemdirbystės fazės (Adolf E. Jensen, *Myths and Cult Among Primitive Peoples*, Chicago: The University of Chicago Press, 1963, p. 112, 107). Tačiau mitai apie šiuos herojus - tai greičiau kultūrinių ypatumų kilmės aprašymai, o ne individo elgsenos paaiškinimai.

⁵ Į Prometėjo ryšį su moteriškomis figūromis ypač verta atkreipti dėmesį. Anot kai kurių šaltinių, būtent Atėnė (kuriai Prometėjas padėjo gimti iš Dzeuso galvos, ją suskaldydamas; taigi ji yra „jaunesnės kartos moteris”) jį išmokė daugelio amatų, kurių jis vėliau išmokė žmones. Ir būtent motina suteikė jam didžiausią galią - žinojimą, kas bus ateityje. Prometėjas ne tik nepiktinau-džiauja moterimis savo užgaidoms patenkinti (kaip paprastai daro graikų dievai), bet geram naudoja moterišką kūrybinę stiprybę, kuria jos mielai su juo dalijasi. Jis nebijo tapti priklausomas nuo moterų joms padėdamas. Skirtingai nei Prometėjo, ankstyvojoje Šėtono istorijoje nėra reikšmingų moterų, o vėliau jis panaudoja moterį vien saviems tikslams - kaip vyro gundytoją.

⁶ Crane Brinton, *The Anatomy of Revolution*, New York: Prentice-Hall, 1938.

- ⁷ Individo, kuris yra nepakaltinamas, nes vykdo aukštesnę valią (ir neprisiima sau atsakomybės netgi už blogus poelgius), *arba* visiškai nepriklausomo veikėjo, kuris pats apibrėžia savo atsakomybę moraliniu apsisprendimu, tipai labai būdingi Vakarų civilizacijai, bet jų (ypač pastarojo, „prometėjiškojo“ tipo) beveik neaptiksime kitose civilizacijose. Abi nuostatos visiškai svetimos konfucianizmui.
- ⁸ Lawrence A. Schneider, *A Madman of Ch'ii: The Chinese View of Loyalty and Dissent*, Berkeley: University of California Press, 1980, p. 3, 5.
- ⁹ William Edward Hartpole Lecky, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, 3-asis pataisytas leidimas, t. I, New York: Appleton, 1904, p. 299.
- ¹⁰ Wendy Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Berkeley: University of California Press, 1976, p. 23, 163-164, 331-335, 348-368; cituota iš p. 362, 332, 331, 368.
- ¹¹ Jeffrey Burton Russell, *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1984, p. 293.
- ¹² Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, Boston: Beacon Press, 1969, p. 218.
- ¹³ Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Books, 1961, p. 237.
- ¹⁴ Lawrence Kohlberg, „The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice“, in *Essays on Moral Development*, t. I, San Francisco: Harper and Row, 1981.
- ¹⁵ Louis Dumont, *Religion/Politics and History: Collected Papers in Indian Sociology*, Paris: Mouton, 1970; Wendy Doniger O'Flaherty, *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Šiva*, London: Oxford University Press, 1973.
- ¹⁶ Būtent dėl to, kad Indijos tradicijoje „absoliučių taisyklių skelbimas yra nuodėmė“, induizme „visuomet juntamas pasipriešinimas tiksliais nurodymams, kaip reikia elgtis, bei griežtai kodifikacijai“. *The Concept of Duty in South Asia*, sudarytojai Wendy Doniger O'Flaherty ir J.D.M. Derrett, London: School of Oriental and African Studies, 1978, p. XV.
- ¹⁷ J.W. Boyd, *Satan and Mara: Christian and Buddhist Symbols of Evil*, Leiden: E.J. Brill, 1975, p. 143.

- ¹⁸ Derk Bodde, „Harmony and Conflict in Chinese Philosophy”, in *Studies in Chinese Thought*, sudarytojas Arthur F. Wright, Chicago: The University of Chicago Press, 1953, p. 19-80; Marcel Granet, „Right and Left in China”, in *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, sudarytojas Rodney Needham, Chicago: The University of Chicago Press, 1973, p. 43-58.
- ¹⁹ Whalen Lai, „Symbolism of Evil in China: The K'ung-Chia Myth Analyzed”, *History of Religions*, nr. 23, 1984, gegužė, p. 316-343. Neokonfucianistai išplėtojo gilesnę blogio sampratą - jis kyla iš valios silpnumo ir proto trapumo. Thomas A. Metzger, *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, New York: Columbia University Press, 1977, p. 111. Kaip blogio šaltinį Metzgeris taip pat mini kinišką „iš prigimties degeneracinės jėgos, imanentiškos pačiai egzistencijos tėkmei”, sampratą.
- ²⁰ Paul U. Unschuld, *Medizin in China. Eine Ideengeschichte*, München: C.H. Beck, 1980.
- ³¹ Rosalie E. Osmond, „Body, Soul, and the Marriage Relationship: The History of an Analogy”, *Journal of the History of Ideas*, nr. 34, 1973, p. 283-290.
- ²² Socialinės sąlygos, palankiai veikiančios pirminių mitinės konstrukcijos išplėtojimą, nebūtinai turi tiksliai atsikartoti istorinėje aplinkoje, kurioje vėliau daugiau ar mažiau paplinta tam tikras šios konstrukcijos variantas. Prometėjo temos populiarumą Augusto laikų Romos literatūroje galima paaiškinti iš dalies romėnų pagarba graikų kultūrai, iš dalies tuo, kad tuomet reikėjo sekuliaraus aktyvaus heroizmo modelių. Kadangi pasitaikė Prometėjo tema, ją, kaip tinkamą, sekuliarūs humanistai perkėlė į literatūrą, o aistros ir kančių kulto išpažinėjai, tiek religiniai, tiek sekuliarūs, - ir į vizualiuosius menus. O. Raggio, „The Myth of Prometheus: In Survival and Metamorphoses up to the Eighteenth Century”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, nr. 21, 1958, p. 44-62. Ši tema užėmė gana svarbią vietą renesanso ir baroko mene.
- ²³ M.H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York: W.W. Norton, 1971.
- ²⁴ Maurice Friedman, *Problematic Rebel: Melville, Dostoevsky, Kafka, Camus*, pataisytas leidimas, Chicago: The University of Chicago

Press, 1970; Albert Guerard, Jr., „Prometheus and the Aeolian Lyre”, *The Yale Review*, nr. 33, 1944, p. 482-497. O Denisui Donoghue prometėjiška jausmo „forma” ar „žanras” yra tai, kas iš tiesų yra Dioniso ir Fausto temų junginys. Prometėjas nebuvo tas, kuris labiau nei bet ko kito troško „intensyvumo ir stiprių jausmų”, ir jo mito negalima „interpretuoti kaip žmogaus norų begalybės ir bevardiškumo paliudijimų” (Denis Donoghue, *Thieves of Fire*, New York: Oxford University Press, 1974, p. 20, 113). Tokie skirtingų mitologinių paradigų junginiai ar vienos paradigmos pasirodymas kitos pavidalu būdingiausi periodams, kai pagrindinė civilizacijos simbolinė struktūra ima irti ar persiorganizuoja.

- ²⁵ Kinijoje „teisėtas protestas buvo intelektualiai svarbiausias ir instituciskai ryškiausias tradicinės politinės kultūros aspektas”. Thomas A. Metzger, „On Chinese Political Culture”, *The Journal of Asian Studies*, nr. 32, 1972, p. 102. „Krikščioniškojoje Bizantijoje valdininkai daug labiau panėšėjo į beveidžius despoto pavaldinius nei Kinijos konfucianistai.” Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, t. II, Berkeley: University of California Press, 1965, p. 97. Karl A. Wittfogelis nepastebi šio svarbaus „simbolinio” skirtumo. Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven: Yale University Press, 1957.
- ²⁶ *The Journey to the West*, 4 t., vertėjas Anthony C. Yu, Chicago: The University of Chicago Press, 1977-1983.
- ²⁷ Wendy Doniger O'Flaherty, „The Origins of Heresy in Hindu Mythology”, *History of Religion*, nr. 10, 1971, p. 271-333.
- ²⁸ Carl Kerényi, *Prometheus: Archetypal Image of Human Existence*, New York: Bollinger Foundation, 1963, p. 54-55.
- ²⁹ Victor Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, New York: Atheneum, 1970.
- ³⁰ David Little, *Religion, Order, and Law: A Study in Pre-Revolutionary England*, New York: Harper and Row, 1969; Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge: Harvard University Press, 1965.
- ³¹ Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and Its Bearing on Modern Totalitarian Movements*, pataisytas leidimas, New York:

Harper Torchbooks, 1961; Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, New York: Charles Scribner's Sons, 1971.

- ³² Nachman Ben-Yehuda, „The European Witch Craze of the 14th to the 17th Centuries: A Sociologist's Perspective”, *American Journal of Sociology*, nr. 86, 1980, liepa, p. 1-31; Christie Davies, „Religious Boundaries and Sexual Morality”, *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, nr. 6, 1982, p. 45-77.

- ³³ Dionisas - keršytojas už jam padarytas skriaudas ir grynai ekspresyvus veikėjas, visiškai nesirūpinąs kitų praktinėmis reikmėmis, buvo garbinamas moterų, kurių emocinį gyvenimą varžė visuomenėje dominuojantys vyrai. Walter F. Otto, *Dionysus: Myth and Cult*, Bloomington: Indiana University Press, 1965; Philip E. Slater, *The Glory of Hera: Greek Mythology and the Greek Family*, Boston: Beacon Press, 1968.

- ³⁴ Norman Cohn, „Giving the Devil His Due”, *The New York Review of Books*, 1985, balandžio 25, p. 14. Normanas Cohnas komentuoja prieštaravimą tarp to, kuo buvo kaltinamas pats velnias, ir to, kas buvo daroma tariamiems jo sąjungininkams: „Veltui didžiojoje Russello panoramoje [J.B. Russell, *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*] ieškojau bent vienos vietos, kur būtų užsiminta, jog velnias gundo žmogų būti žiaurų. Kita vertus, nors velnias retai įsivaizduotas kaip skatinantis žiaurumą, tikėjimas juo nuolat tai padarydavo.”

Romantizmas ir daosizmas: kultūros organizavimo plotmės

- ¹ Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, New York: Harper and Row, 1960; Alvin W. Gouldner, *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today*, New York: Basic Books, 1973, p. 323-366.

- ² M.H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York: W.W. Norton, 1973; Dmitri N. Shalin, „Romanticism and the Rise of Sociological Hermeneutics”, *Social Research*, nr. 53, 1986, pavasaris, p. 77-123.

- ³ Plačiau apie tragiškąją sąmonę, žr. Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, Boston: Beacon Press, 1967, ir Lucien Goldman, *The Hidden*

God: A Study of the Tragic Vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine, London: Routledge and Kegan Paul, 1964.

- ⁴ Karl S. Guthke, „Der Mythos des Bösen in der Westeuropäischen Romantik“, *Colloquia Germanica*, nr. 1/2, 1968, p. 1-36.
- ⁵ Noriko Mizuta Lippit, „Western Dark Romanticism and Japanese Aesthetic Literature“, *Yearbook of Comparative and General Literature*, nr. 27, 1978, p. 77-83.
- ⁶ Denis de Rougemont, *Love in the Western World*, pataisytas leidimas, New York: Harper and Row, 1974; Mario Praz, *The Romantic Agony*, 2-asis leidimas, London: Oxford University Press, 1951; Peter Larsen Thorslev, *The Byronic Hero: Types and Prototypes*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962; A.K. Thorlby, *The Romantic Movement*, London: Longmans, 1966; Patricia A. Parker, *Inescapable Romance: Studies in the Poetics of a Mode*, Princeton: Princeton University Press, 1979. Būtent jausenos lygmenyje galima aptikti panašiausių vietinių „romantizmo analogų“ nevakarietiškoje civilizacijoje - Japonijos, Kinijos, Indonezijos, arabų, Indijos.
- ⁷ Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press, 1974; Vytautas Kavolis, „Moral Cultures and Moral Logics“, *Sociological Analysis*, nr. 38, 1977, p. 331-344.
- ⁸ Maximillian Rudwin, *The Devil in Legend and Literature*, La Salle, Ill.: The Open Court Publishing Company, 1931, p. 280-308.
- ⁹ Virgil Nemoianu, *The Taming of Romanticism: European Literature and the Age of Biedermeier*, Cambridge: Harvard University Press, 1984, p. 33.
- ¹⁰ Plačiau apie pažinimo organizavimo formos konceptą žr. Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, Chicago: The University of Chicago Press, 1966; Lovejoy, op. cit.; Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of Human Societies*, New York: Pantheon Books, 1970; Robert A. Nisbet, *Social Change in History: Aspects of the Western Theory of Development*, New York: Oxford University Press, 1969; Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, t. 2: *History of Scientific Thought*, Cambridge: At the University Press, 1956.
- ¹¹ Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1973, p. 8.

- ¹² W.H. Auden, *The Enchafed Flood or the Romantic Iconography of the Sea*, New York: Vintage Books, 1967, p. 111.
- ¹³ *The Letters of Rosa Luxemburg*, sudarytojas ir įvado autorius Stephen Eric Bonner, Boulder, Colo: Westview Press, 1978, p. 179, 203. Plačiau apie panašią savivokos struktūrą Ralpho Waldo Emersono kūryboje žr. *The Protestant Mystics*, sudarytoja Anne Fremantle, New York: NAL, 1964, p. 189-190. Tačiau Luxemburg gelminė jausena buvo joje prabilęs prigimties balsas, o Emersonas suvokia „trapią ir gležną savo paties esmę“ kaip „ši šokanti minčių ir vilčių chorą“, „likimo, troškimų, nežinomybės sritį“.
- ¹⁴ Pig. Maxo Weberio charizmos rutinizacijos teoriją. *Max Weber on Charisma and Institution Building*, sudarytojas S.N. Eisenstadt, Chicago: The University of Chicago Press, 1968.
- ¹⁵ Zevedei Barbu, *Problems of Historical Psychology*, New York: Grove Press, 1960, p. 145-179; Etienne Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy: Variations on a Theme*, New Haven: Yale University Press, 1964, p. 226-254. Plačiau apie kai kuriuos skirtumus, susijusius su karingo religinio dualizmo iškilimu, žr. E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, New York: W.W. Norton, 1970.
- ¹⁶ William E. Naff, „Cultures and Climates of Liberality in Japanese Court Literature“, *Comparative Civilizations Review*, nr. 7, 1981, ruduo, p. 27-44.
- ¹⁷ Abrams, op. cit.
- ¹⁸ *The Autobiography of Richard Baxter*, London: J.M. Dent and Sons, 1931, p. 10.
- ¹⁹ I.M. Lewis, *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth: Penguin Books, 1971; James B. Twitchell, *The Living Dead: A Study of the Vampire in Romantic Literature*, Durham, N.C.: Duke University Press, 1981. Plačiau apie anglų poetų romantikų kaip *nevykėlių* šamanų interpretaciją žr. Ross Woodman, „Shaman, Poet, and Failed Initiate: Reflections on Romanticism and Jungian Psychology“, *Studies in Romanticism*, 1980, pavasaris, p. 51-82. Woodmanas šio nepasisekimo priežastis aiškina kaip stoką analitinio metodo (ar, galimas daiktas, ritualo), kuris būtų galėjęs padėti suvaldyti romantinės vaizduotės iš gelmių prikeltas pabaisas.

- ²⁰ J.D. Legge, „Sukamo: Traditional or Modern Leader?“, in *Self and Biography: Essays on the Individual and Society in Asia*, sudarytojas Wang Gungwu, Sydney: Sydney University Press, 1975, p. 171-184.
- ²¹ Plačiau apie daosizmą žr. Holmes Welch, *Taoism: The Parting of the Way*, Boston: Beacon Press, 1957; *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, sudarytojai Holmes Welch ir Anna Seidel, New Haven: Yale University Press, 1978; Needham, op. cit.; J.W. Freiberg, „The Taoist Mind: A Case Study in a 'Structure of Consciousness'“, *Sociological Analysis*, nr. 36, 1975, p. 304-332; Peter-Joachim Opitz, *Lao-tzu. Die Ordnungsspekulation in Tao-te-ching*, München: Paul List Verlag, 1967; Liu Ts'un-Yan, „Taoist Self-Cultivation in Ming Thought“, in Wm. Theodore De Bary and the Conference on Ming Thought, *Self and Society in Ming Thought*, New York: Columbia University Press, 1970, p. 291-330; Donald J. Munroe, *The Concept of Man in Early China*, Stanford: Stanford University Press, 1969; Da Liu, *The Tao and Chinese Culture*, New York: Schocken Books, 1979.
- ²² Kadangi romantinė vaizduotė teikia pirmenybę nepaprastiems dalykams, ji visiškai neadekvačiai suvokia „paprastą“ kasdienę, įprastą, vaizduotės nepagražintą realybę. Tai ypač pavojinga politinei teorijai.
- ²³ 1789 metais Novalis rašė: „Pasaulį būtina romantizuoti [...]. Kai aš didžiai sureikšminu paprastus dalykus, kai tam, kas įprasta, suteikiu paslaptį, o tai, kas gerai pažįstama, apgaubiu kilniais ir didingo neišsėkimo kraštais, kai baigtinius dalykus priverčiu atrodyti begaliniais, tada aš jį romantizuojau.“ Cituojama iš *'Romantic' and Its Cognates/The European History of a Word*, sudarytojas Hans Eichner, Toronto: University of Toronto Press, 1972, p. 124. Čia labai aiškiai atskiriama „realybė“ be vaizduotės ir „reikšmingumas“, kuri vaizduotė jai prideda. Panašią distinkciją daro ir psichoanalitikai, kai tvirtina, jog „fantazijos stoka“ ištumia į chronišką nuobodulį. Martin Wangh, „Boredom in the Psychoanalytic Perspective“, *Social Research*, nr. 42, 1975, ruduo, p. 542.
- ²⁴ Kai romantizmo konstrukcijos yra „vulgarizuojamos“, tas, kas mano suprantas „tikrąjį“ (t.y. aštuonioliktojo amžiaus pabaigos ir devynioliktojo pradžios) romantizmą, nustoja jas laikęs romantinėmis. Tačiau daosistinėje tradicijoje, nepaisant labai didelių

„filosofinio“ ir „religinio“, „literatūrinio“ ir „populiariojo“ daosizmo skirtumų, visus juos galima teisėtai laikyti daosizmo dalimis. Nėra įprasta kalbėti apie „vulgarizuotą“ daosizmą. Sis dviejų tradicijų požiūrio į tai, kas „didu“ ir kas „žema“, skirtumas neatrodo esąs atsitiktinė mokslinių konvencijų užgaida, o greičiau atskleidžia esminį romantinio, „puritoniško“ selektyvumo ir daosistinio „išlaidingo“ visa apimančio polėkio skirtumą.

²⁵ Norman S. Fiering, „Irresistable Compassion: An Aspect of Eighteenth-Century Sympathy and Humanitarianism“, *Journal of the History of Ideas*, nr. 37, 1976, p. 195-218.

²⁶ Daosizme vienintelė svarbi susvetimėjimo forma - tai dirbtinės, ar tokia paverčiančios, atskirybės atskilimas nuo gamtinės-dvasinės visumos. Gamtos ir dvasios atotrūkis, esminga romantizmui susvetimėjimo forma, daosizme nebūtų suprantama.

²⁷ Būtent šia brandos koncepcija vadovautusi romantinis švietimas ir psichoterapija.

²⁸ Daosistiniame požiūryje į ligą taip pat akivaizdi kūno ir dvasios vienovė, tačiau jos dvasinis aspektas, regis, naudojasi aiškia pirmenybe sukeliant kūno negalią, ir todėl dvasią reikia nuskaisinti, jei norima, kad kūnui grįžtų sveikata. Antrajame mūsų eros amžiuje gyvavusi gydymo praktika tokiu nuskaisinimu laikė trigubą išpažintį. Pei-yi Wu, „Self-Examination and Confession of Sins in Traditional China“, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, nr. 39, 1979, birželis, p. 5-38. Nors sąlytis su romantizmu yra daręs ir psichoterapinį poveikį - pvz., Johnui Stuartui Millui, - pačiam romantizmui, priešingai nei religiniam daosizmui, nėra esmiškai būdingas terapijos formalizavimas. Romantizmas yra paveikęs diferencijuotos medicininės psichoterapijos sistemos raidą, tačiau daosizmo vaidmuo kinų moksle ir medicinoje yra kur kas didesnis ir ilgalaikiškesnis.

²⁹ Sekuliariajame romantizme blogio atsiradimas reikalauja paaiškinimo. Nuolatinio, nepaaiškinamo blogio idėja randama tik sakralizuotame romantizmo variante.

³⁰ Griežtumas absoliutumo ir išskirtinumo prasme, - griežtas racionalumas ir tironija, bet taip pat griežta dorybė ir griežtas Dievas, - romantikų įsitikinimu, yra vienas iš dviejų pagrindinių blogio šaltinių. Walter H. Evert, „Coadjutors of Oppression: A Romantic and Modern Theory of Evil“, in *Romantic and Modern:*

Reevaluations of Literary Tradition, sudarytojas George Bornstein, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1977, p. 29-52; John Porter Houston, *The Demonic Imagination: Style and Theme in French Romantic Poetry*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1969; Guthke, op. cit.

- ³¹ Būtent „pati negalimybė pavartoti tą sąvoką teigiama prasme taip, kad nebūtų juntamos neigiamos jos implikacijos“, „daugiausia prisidėjo prie išplėtojimo to, kas bus pavadinta „romantine ironija“. Eichner, op. cit., p. 21. Sąmojis romantizme labai priartėja prie chaoso pavertimo tvarka procedūros.
- ³² Michael Strickmann, „History, Anthropology, and Chinese Religion“, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, nr. 40, 1980, birželis, p. 211.
- ³³ Karl Barth, *Protestant Thought: From Rousseau to Ritschl*, New York: Harper and Row, 1959, p. 229.
- ³⁴ David Luke, „How Is It That You Live, And What Is It That You Do?: The Question of Old Age in English Romantic Poetry“, in *Aging and the Elderly: Humanistic Perspectives in Gerontology*, sudarytojai Stuart F. Spicker, Kathleen M. Woodward ir David D. Van Tassel, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1978, p. 221.
- ³⁵ Pig. *Regulated Children/Liberated Children*, sudarytoja Barbara Finkelstein, New York: Psychohistory Press, 1979, p. 63-113.

Moralės humanizavimas ir „sakralumo sugrįžimas“

- ¹ Apie debatus dėl sekuliarizacijos žr. Frank J. Lechner, „The Case Against Secularization: A Rebuttal“, *Social Forces*, nr. 69, 1991, birželis, p. 1103-1119.
- ² Barrington Moore, Jr., *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*, White Plains, N.Y.: M.E. Sharpe, 1978.
- ³ Neil McMullin, *Buddhism and the State in Sixteenth-Century Japan*, Princeton: Princeton University Press, 1984, p. 280-282.
- ⁴ Apie sekuliarias moralines kultūras žr. Vytautas Kavolis, „Moral Cultures and Moral Logics“, *Sociological Analysis*, nr. 38, 1977, žiema, p. 331-344, ir Victor Lidz, „Secularization, Ethical Life, and Religion in Modern Societies“, in *Religious Change and Con-*

tinuity, sudarytojas Harry M. Johnson, San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1979, p. 191-217.

⁵ Šis procesas yra detaliai nagrinėjamas amerikietiškos „sakralumo sugrįžimo“ teorijose. Daniel Bell, „The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion“, *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys 1960-1980*, Cambridge, Mass.: Abt Books, 1980; Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler ir Steven M. Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley: University of California Press, 1985. Dėl kritiškesnės perspektyvos žr. Jose Casanova, „The Politics of the Religious Revival“, *Telos*, 1984, pavasaris, p. 3-33.

⁶ Apie religijų įnašą į sekuliarizaciją žr. Louis Dumont, „The Conception of Kingship in Ancient India“, in *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, pataisytas leidimas, Chicago: The University of Chicago Press, 1980, p. 287-313; Trevor Ling, *The Buddha: Buddhist Civilization in India and Ceylon*, New York: Charles Scribner's Sons, 1973, ypač p. 115, 120-121, 240-241; Louis Dumont, „A Modified View of Our Origins: The Christian Beginnings of Modern Individualism“, *Religion*, nr. 12, 1982, balandis, p. 1-27; Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Charles Scribner's Sons, 1958. *Ijtihad*, nepriklausomas juridinis sprendimas, netgi tradiciniame islame reprezentuoja potencialiai sekuliarizuojantį elementą, ši tvarka susilpnėjo po devintojo, dar labiau - po šešioliktojo amžiaus, tačiau „ikimodernieji reformatoriai vėl ėmė ryžtingai šauktis *ijihad*“. Wael B. Hallaq, „Was the Gate of Ijtihad Closed?“, *International Journal of Middle Eastern Studies*, nr. 16, 1984, kovas, p. 3-41, cituojama iš p. 33.

⁷ „[...] naujosios religijos siūlė tik prieglobstį ir paliatyvą, daugiausia besiremiantį grįžimo propagavimu, kuris suteikė vilties daugeliui nusivylusiųjų, bet neturėjo ką pasiūlyti visai nacijai. [...] jos netyrinėjo žmogiškųjų problemų šaltinių, kylančių iš žmogaus prigimties gelmių ar iš socialinės struktūros ir tarpasmeninės sąveikos painumo.“ H. Neill McFarland, *The Rush Hour of the Gods: A Study of New Religious Movements in Japan*, New York: Macmillan, 1967, p. 227. Teigiamesnį požiūrį žr. Anson Shupe, „Globalization versus Religious Nativism: Japan's Saka Gakkai in the World Arena“, in *Religion and Global Order*,

sudarytojai Roland Robertson ir William R. Garrett, New York: Paragon House, 1991, p. 182-199.

- ⁸ Kas yra vertinama kaip išnaudojiškumas, priklauso nuo to, koks išnaudotojiškumo laipsnis priskiriamas esamoms alternatyvoms. Šitoks palyginimas tikrose istorinėse situacijose ne visuomet baigiasi sekuliarių moralinių kultūrų pergale prieš sakraliąsias, ypač ten, kur sakralumas aiškiai turi didesnę galią ir ne itin varžosi ją naudodamas – taip yra buvę ne tik Sovietų Sąjungoje. Bet pačios sakralios moralinės kultūros iš *principo* pajungia žmogiškuosius poreikius ideologinei schemai. Sekuliariose moralinėse kultūrose to *gali* ir nenutikti.

- ⁹ Roland Robertson ir JoAnn Chirico, „Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration“, *Sociological Analysis*, nr. 46, 1985, p. 219-242; Roland Robertson ir Frank Lechner, „Modernization, Globalization, and the Problem of Culture in World-Systems Theory“, *Theory, Culture and Society*, nr. 2, 3, 1985, p. 103-117.

- ¹⁰ Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, t. II, Chicago: The University of Chicago Press, 1974, p. 337.

- ¹¹ Ira M. Lapidus, „The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society“, *International Journal of Middle East Studies*, nr. 6, 1975, p. 363-385; Hamid Dabashi, „Symbiosis of Religious and Political Authorities in Islam“, in *Church-State Relations: Tensions and Transitions*, sudarytojai Thomas Robbins ir Roland Robertson, New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1987, p. 183-203.

Kol devynioliktajame ir dvidešimtajame amžiuje neįvyko intensyvus musulmonų pasaulio susidūrimas su Vakarais, sekuliarizuojantys impulsai jame sklido iš valstybės ir racionalistinės filosofijos (kuri galutinai pralaimėjo vienuoliktajame amžiuje – šitaip islamas prarado galimybę būti modernizacijos plėtojimo pionieriumi). Galingiausios modernios sekuliarizacijos jėgos kilo iš išorinių šaltinių – vakarietiško komercinio ir pilietinio įstatymo, nacionalizmo, modernaus švietimo ir mokslo sampratų. Seyyed Nossein Nasr, „Religion and Secularism: Their Meaning and Manifestation in Islamic History“, *Islamic Studies: Essays on Law and Society, the Sciences, and Philosophy and Islam*, Beirut: Librarie du Liban, 1967, p. 14-25. Išskyrus nacionalizmą, nė į

vieną iš minėtųjų veiklos formų nebuvo tiesiogiai įtrauktos plačiosios masės.

¹² Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven: Yale University Press, 1985.

¹³ Ralph Buultjens, „India: Religion, Political Legitimacy, and the Secular State“, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, nr. 483, 1986, sausis, p. 108.

Valstybinės pagalbos programos neliečiamiesiems ir sunkiai besiverčiančioms gentims, rengiamos, kad padėtų joms pasiekti lygybę, daugeliu atvejų remiasi jose išlikusiu induizmu. Šitaip sekuliari politika, kurios tikslas - pakeisti religinį principą (teigiant, jog sekuliari kultūra yra viršesnė sakralios atžvilgiu), yra įkalinta reikalavimo tą religiją išpažinti (kuris parodo, jog sekuliari kultūra paklūsta religinei, pirmajai esant tik priemone „patobulinti“ pastarąją). Tokio pobūdžio akivaizdė, bylojanti apie tai, kaip civilizacija varžo politinę, veiklą, perša mintį, jog vis dar tebegalioja tradicinė religijos kaip apglėbiančiosios ir sekuliarios kultūros kaip apglėbtosios samprata, tačiau pati sistema yra tiek susilpnėjusi, jog sekuliari kultūra dabar gali imtis keisti religiją - nors niekad nepamiršdama jos visa apimančio pobūdžio. Panaši situacija susiklostė daugiausia musulmoniškoje Indonezijoje.

¹⁴ Sąlyga, galinti padėti dvidešimtojo amžiaus musulmoniškose visuomenėse sušvelninti sekuliarumo pavaldumą religijai, yra reikšmingos neislamiškos mažumos buvimas. Svarbus ir sinkretizavimosi su ankstesnėmis, neislamiškomis religijomis laipsnis. Apie įvairius islamiško modelio griežtumo laipsnius žr. Joseph T. O'Connell, „Dilemmas of Secularism in Bangladesh“, in *Religion and Social Conflict in South Asia*, sudarytojas Bardwell L. Smith, Leiden: E.J. Brill, 1976, p. 64-81; *Religions and Societies: Asia and the Middle East*, sudarytojas Carlo Caldarola, Berlin: Mouton, 1982, ir Peter B. Clarke, *West Africa and Islam: Study of Religious Development from the 8th to the 20th Century*, London: Edward Arnold, 1982.

Kaip rodo Turkijos (kurioje musulmonų visuomenė yra nukrypusi nuo islamiško sakralumo-sekuliarumo integracijos modelio) pavyzdys, modernizacijai pasirengusio elito sprendimai kritiškais momentais gali daryti reikšmingą įtaką tam, kaip tradicinėse civilizacijose atsiliepiama į modernybės iškeltus poreikius.

- ¹⁵ Jo darbo *apžvalgą* žr. Vytautas Kavolis, „Civilizational Paradigms in Current Sociology: Dumont vs. Eisenstadt“, *Current Perspectives in Social Theory*, nr. 7, 1986, p. 125-140.
- ¹⁶ Japonijos atveju galime kalbėti apie fluidišką religijos (sintoizmo, budizmo bei konfucianizmo simbiozės) ir sekuliarių visuomenės komponentų adaptacionizmą, o Pietryčių Azijos budistinėse visuomenėse, ypač beveik grynai budistinėje Birmoje ir Tailande, adaptacionizmas yra griežto pobūdžio (joms būdinga su tautine tapatybe sieti *vieną* religiją). Vis dėlto Sanghų ir valstybės ryšys šiose visuomenėse yra labiau grįstas „lygiateisiškumu“ nei brahmanų ir kšatrijų santykiai Indijoje. Nors budistų vienuoliai tradiciškai užtikrino valstybei teisėtumą ir padėjo politinėje sferoje, jiems ir patiems prireikė valstybės, kai jos iniciatyva tarp vienuolių buvo pradėtos rengti apsivalymo kampanijos (kurios taip pat daugiau ar mažiau atitiko valstybės interesus).
- ¹⁷ Anksčiausiai tokia civilizacijos suvokimo forma Vakarų kultūroje pasirodė manieristinio judėjimo šešioliktojo amžiaus Europos mene pavidalu: „Jo tikslas - ne kokios nors esmės pagava ar atskirų tikrovės aspektų sutelkimas į glaudžią visumą; priešingai - jis vaikosi turtų, įvairovės, sudėtingumo, rafinuotumo: visa tai turės atsispindėti jo vaizduojamuose daiktuose. [...] Manieristo darbas yra ne tiek tikrovės atvaizdas, kiek pastangų tokią atvaizdą sukurti rinkinys.“ Arnold Hauser, *Mannerism: The Crisis of the Renaissance and the Origin of Modern Art*, t. I, New York: Alfred A. Knopf, 1965, p. 25.