

ATHENA



LIETUVOS KULTŪROS TYRIMŲ INSTITUTAS

ATHENA

FILOSOFIJOS STUDIJS

2011 Nr. 7

VILNIUS

REDAKCIJINĖ KOLEGIJA / EDITORIAL BOARD

Redaktoriai / Editors:

Dr. DANUTĖ BACEVIČIŪTĖ – (01 H Filosofija)	Lietuvos kultūros tyrimų institutas Lithuanian Culture Research Institute
Dr. NAGLIS KARDELIS – (01 H Filosofija)	Lietuvos kultūros tyrimų institutas Lithuanian Culture Research Institute
Dr. AUDRONĖ ŽUKAUSKAITĖ – (01 H Filosofija)	Lietuvos kultūros tyrimų institutas Lithuanian Culture Research Institute

Nariai / Members:

Prof. dr.(hp) JŪRATĖ BARANOVA (01 H Filosofija)	Lietuvos edukologijos universitetas Lithuanian University of Educational Sciences
Prof. dr. PAUL RICHARD BLUM (01 H Filosofija)	Lojolos koledžas, Baltimorė, JAV Loyola College, Baltimore, USA
Dr.(hp) ALGIRDAS DEGUTIS (01 H Filosofija)	Lietuvos kultūros tyrimų institutas Lithuanian Culture Research Institute
Prof. habil. dr. LEONIDAS DONSKIS (01 H Filosofija)	Vytauto Didžiojo universitetas Vytautas Magnus University
Dr. ŽIBARTAS JACKŪNAS (01 H Filosofija)	Nepriklausomas tyrėjas Independent researcher
Prof. dr.(hp) GINTAUTAS MAŽEIKIS (01 H Filosofija)	Vytauto Didžiojo universitetas Vytautas Magnus University
Prof. dr. ALGIS MICKŪNAS (01 H Filosofija)	Ohajo universitetas, JAV Ohio University, USA
Prof. dr. JAN NARVESON (01 H Filosofija)	Vaterlo universitetas, Kanada University of Waterloo, Canada
Prof. habil. dr. ZENONAS NORKUS (01 H Filosofija)	Vilniaus universitetas Vilnius University
Prof. dr.(hp) VYTAUTAS RADŽVILAS (01 H Filosofija)	Vilniaus universitetas Vilnius University
Dr. VYTAUTAS RUBAVIČIUS (01 H Filosofija)	Lietuvos kultūros tyrimų institutas Lithuanian Culture Research Institute
Prof. habil. dr. MARA RUBENE (01 H Filosofija)	Latvijos universitetas University of Latvia
Prof. dr.(hp) TOMAS SODEIKA (01 H Filosofija)	Kauno technologijos universitetas Kaunas University of Technology
Prof. dr.(hp) ARŪNAS SVERDIOLAS (01 H Filosofija)	Lietuvos kultūros tyrimų institutas Lithuanian Culture Research Institute
Prof. habil. dr. ARVYDAS ŠLIOGERIS (01 H Filosofija)	Vilniaus universitetas Vilnius University
Prof. habil. dr. ABDUSSALAM GUSEINOV (01 H Filosofija)	Filosofijos institutas (Rusijos Mokslų Akademija), Rusija Institute of Philosophy (Russian Academy of Sciences), Russia

Sudarytojas / Editor: ALVYDAS NOREIKA

Lietuvių kalbos redaktorė / Lithuanian Language Editor: MARGARITA DAUTARTIENĖ

Anglų kalbos redaktorius / English Language Editor: NAGLIS KARDELIS

Recenzantai / Reviewers:

Prof. dr.(hp) MARIJUS POVILAS ŠAULAUSKAS
Doc. dr. JŪRATĖ SVIČIULIENĖ

Leidinių spaudai rekomendavo Lietuvos kultūros tyrimų instituto Mokslo taryba

Redakcijos adresas (Address):

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Lithuanian Culture Research Institute
Saltoniškių g. 58, LT-08105, Vilnius, Lithuania
El. paštas (e-mail): lkti@lkti.lt
Tel. 2755912, faksas (85)2751898
Leidinio tinklalapis (Home page). <http://lkti.lt/athena/>

ISSN 1822-5047

© Sudarymas / Edited by Alvydas Noreika, 2011

© Autoriai / Authors, 2011

© Vytautas Kavolis, „Elements of Moral Cultures“, in
Review Journal of Philosophy & Social Science, Vol. 17,
© Anu Books, 1992

© Vertimas / Translated by Danutė Bacevičiūtė, 2011

© Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2011

TURINYS

VYTAUTO KAVOLIO KULTŪROS TYRIMŲ METODOLOGIJOS PROFILIAI

Alvydas Noreika. Pratarė ... 7

I. ASMENINĖ TRAJEKTORIJA: FILOSOFINĖS KAVOLIO KULTŪROS TYRIMŲ PRIELAIDOS

Arūnas Sverdiolas. Vytauto Kavolio sociologijos filosofinės gijos ... 9

Algis Mickūnas. Filosofija ir civilizacijos ... 28

Darius Kuolys. Lietuvių kultūros istorija kaip bendruomenės sąmoningumo dirbtuvė ... 44

Naglis Kardelis. Asmens ir visuomenės sąmoningumas: teorinių Vytauto Kavolio prieigų aktualumas ... 53

II. VERTIMAS

Vytautas Kavolis. Moralinių kultūrų elementai ... 63

III. METODŲ KRYŽKELĖJE: BENDRIEJI KAVOLIO METODOLOGIJOS KLAUSIMAI

Algimantas Valantiejus. Vytauto Kavolio *vaizduotės sociologija* ... 78

Alvydas Noreika. Vytauto Kavolio kultūros ir asmenybės tyrimus vienijanti tema ... 112

Laura Varnauskaitė. Teorių sintezė ir savitumo paieškos
Vytauto Kavolio kultūros sociologijoje: metodinių prielaidų analizė ... 123

Alvydas Noreika. Socialinio determinizmo problema Vytauto Kavolio kultūros sociologijoje ... 135

IV. METODO ATSIŠAKOJIMAI: SPECIALIEJI KAVOLIO METODOLOGIJOS KLAUSIMAI

Gintautas Mažeikis. Neevoliucionizmo paradigma Vytauto Kavolio kultūriniuose tyrinėjimuose ... 149

Lilijana Astra. Kavoliškojo modernizacijos diskurso trajektorijos ir naujojo sakralumo paradigma ... 163

Juozas Algimantas Krikštopaitis. Sociokultūrinės įžvalgos mokslo istorijos tekstuose, pasitelkus Vytauto Kavolio metodologiją: konkretus pavyzdys ... 182

V. RECENZIJOS

Danutė Bacevičiūtė. Apie dialogą ... 194

Naglis Kardelis. Daugialypumo logika, arba Kaip įmanomas mąstymas tarp filosofijos ir nefilosofijos ... 202

APIE AUTORIOUS ... 206

NURODYMAI AUTORIAMŠ ... 212

CONTENTS

VYTAUTAS KAVOLIS CULTURAL RESEARCH: PROFILES OF METHODOLOGY

Alvydas Noreika. Preface ... 7

I. INDIVIDUAL PATH: PHILOSOPHICAL ASSUMPTIONS OF KAVOLIS CULTURAL RESEARCH

Arūnas Sverdiolas. Philosophical Threads of Vytautas Kavolis' Sociology ... 9

Algis Mickūnas. Philosophy and Civilizations ... 28

Darius Kuolys. The History of Lithuanian Culture as a Workshop of
Community Awareness ... 44

Naglis Kardelis. Personal Consciousness and the Consciousness of Society:
the Relevance of Theoretical Approaches of Vytautas Kavolis ... 53

II. TRANSLATION

Vytautas Kavolis. Elements of Moral Cultures ... 63

III. CROSSING OF THE METHODS: GENERAL QUESTIONS OF KAVOLIS' METHODOLOGY

Algimantas Valantiejus. *The Sociology of the Imagination of
Vytautas Kavolis* ... 78

Alvydas Noreika. The Unifying Theme of Vytautas Kavolis' Studies
of Culture and Personality ... 112

Laura Varnauskaitė. Synthesis of Theories and Search for Individuality
in Vytautas Kavolis' Sociology of Culture: Analysis of Methodological
Assumptions ... 123

Alvydas Noreika. The Problem of Social Determinism in Vytautas Kavolis'
Sociology of Culture ... 135

IV. BRANCHES OF METHOD: SPECIAL QUESTIONS OF KAVOLIS METHODOLOGY

Gintautas Mažeikis. Paradigm of Neo-evolutionism in Vytautas Kavolis'
Cultural Research ... 149

Lilijana Astra. Trajectories of Vytautas Kavolis Discourse on Modernization
and the New Paradigm of Sacrality ... 163

Juozas Algimantas Krikštopaitis. Socio-Cultural Insights into the Texts of
Science History based on the Methodology of Vytautas Kavolis: A Concrete
Case ... 182

V. REVIEWS

Danutė Bacevičiūtė. On Dialogue ... 194

Naglis Kardelis. The Logic of Multiplicity ... 202

CONTRIBUTORS ... 209

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS ... 214

PRATARMĖ

Septintasis žurnalo *Athena. Filosofijos studijos* numeris skiriamas žymiam Amerikos lietuvių sociologui Vytautui Kavoliui (1930–1996). Kavolis pasižymėjo plačiais moksliniais interesais, dirbo įvairiausiuose kultūros sociologijos ir sociologiškai orientuotos socialinės psichologijos tyrimų laukuose: nagrinėjo Vinco Kudirkos psichobiografiją, egzilio pasaulėjautą, vaizduojamąjį meną, socialinės patologijos priežastis, socialines-psichologines revoliucijos sampratų, revizionistinės etikos ir avangardinio meno ištakas, psichologines modernizacijos pasekmes, grožinę literatūrą, plėtojo civilizacijų studijas ir rašė lietuvių sąmoningumo istoriją. Kavolio sociologija išpūdinga ne tik tematiniau, bet ir metodologiniu požiūriu. Svarstydamas net ir menkiausią klausimą, mokslininkas remdavosi įvairiausių mokslų (sociologijos, psichologijos, antropologijos, menotyros, kultūrologijos ir istorijos) teoriniais bei empiriniais ištekliais. Nepaisant paties autoriaus atlikto aiškinamojo darbo, nemaža dalis jo metodologinių sprendimų prielaidų lieka iki galo neeksplikuota. Būtent šiame žurnalo numeryje publikuojamais straipsniais ir siekiama pabandyti jas eksplikuoti. Kita vertus, atsigręžimas į Kavolio mąstymą nereiškia tik žvilgsnio atgal, veikiau netgi priešingai – atsigręžiamo tam, kad, Algimanto Valantiejaus žodžiais tariant, suvoktume, kaip tęsti tradiciją.

Dauguma čia pateikiamų straipsnių parengti pranešimų, skaitytų 2010 metų lapkričio 12 d. vykusioje mokslinėje konferencijoje *Vytauto Kavolio kultūros tyrimų metodologijos profiliai*, skirtoje paminėti žymaus sociologo 80 metų jubiliejų, pagrindu. Prie jų dar prisijungia Algio Mickūno ir Juozo Algimanto Krikštopaičio tekstai, taip pat ir Alvydo Noreikos straipsnis „Socialinio determinizmo problema Vytauto Kavolio kultūros sociologijoje“. Autoriai Kavolio tyrimų metodologiją analizuoja trimis kryptimis.

Arūnas Sverdiolas, Algis Mickūnas, Darius Kuolys ir Naglis Kardelis gilina si Kavolio mąstymo filosofines prielaidas, o sykiu bando atidžiau išsižiūrėti į asmeninę šio mokslininko mąstymo trajektoriją. Sverdiolas atkreipia dėmesį į Kavolio sociologijos savirefleksinius intarpus, kurie leidžia pamatyti, kaip tremties situacijoje išryškėja dabartinio žmogaus patirtis, patiriamos pamatinės egzistencinės sąrangos. Mickūnas kelia klausimą, kokia prasme Kavolį galima pavadinti „lietuviškuoju Sokratu“ ir įžvelgia šį panašumą ne tik jo filosofiniame „neprofesionalume“, bet ir kaip neprisirišimą prie kokios nors teorijos, mėginimą atverti diskusijų lauką kaip „agonalinę“ kūrybos erdvę visiems laikiniems kultūros dariniams. Kuolio ir Kardelio straipsniuose parodoma, kad Lietuvos kultūros istorija Kavoliui buvo būdas dalyvauti kuriant lietuvių visuomenę ir kultūrą, ugdant jos sąmoningumą.

Algimantas Valantiejus, Laura Varnauskaitė ir Alvydas Noreika nagrinėja bendrąsias Kavolio metodologijos ypatybes, ypatingą dėmesį skirdami jos koherentiškumo klausimui. Išsamioje Valantiejaus studijoje, tapusioje savotiška leidinio ašimi, parodoma, kad metodologiniai klausimai neatsiejami nuo asmeninio, subjektyvaus uždavinio: studijos autorius ne tik atseka asmeninę Kavolio mąstymo trajektoriją, kurioje susijungė asmens ir kartos kelias, bet ir kelia klausimą, kaip tęsti kavoliškąją kultūros sociologijos tradiciją. Atsakydamas į šį klausimą jis imasi formuoti metodologinius vaizduotės sociologijos metmenis. Noreikos ir Varnauskaitės straipsniuose gilinamasi į tematinio ir metodinio Kavolio mokslinės kūrybos sąryšingumo klausimą.

Kiti autoriai savo žvilgsnį nukreipia į konkrečius Kavolio metodologijos momentus. Gintautas Mažeikis aptaria Kavolio santykį su neoevoliucionizmu. Lilijana Astra analizuoja Kavolio modernizacijos bei globalizacijos teoriją. Juozas Algimantas Krikštopaitis išbando galimybę mokslininko pasiūlytas metodologines priemones taikyti tiriant mokslo istoriją.

Recenzijų skyrelyje Danutė Bacevičiūtė aptaria Mintauto Gutausko knygą *Dialogo erdvė. Fenomenologinis požiūris*, pabrėždama dialogo analizės prielaidų klausimą ir analizuodama fenomenologinę prieigą prie dialogo. Naglis Kardelis pateikia Audronės Žukauskaitės knygos *Gilles'io Deleuze'o ir Félixo Guattari filosofija: daugialypumo logika* recenziją, kurioje kelia klausimą, kaip įmanomas mąstymas tarp filosofijos ir nefilosofijos.

Atskirai noriu padėkoti Danutei Bacevičiūtei už Kavolio straipsnio „Moralinių kultūrų elementai“ vertimą į lietuvių kalbą ir suteiktą pagalbą sudarant šį leidinį.

Alvydas Noreika

Arūnas Sverdiolas

VYTAUTO KAVOLIO SOCIOLOGIJOS FILOSOFINĖS GIJOS

Šiuolaikinės filosofijos skyrius
Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius
El. paštas: arunas.sverdiolas@gmail.com

Straipsnyje nagrinėjami Kavolio sociologijos filosofiniai savirefleksiniai intarpai ir papildai. Asmens savivoką Kavolis gretino su civilizacija ir skirtingomis civilizacijomis, savąsias mąstymo prielaidas talpino teoriniame metakontekste šalia kitų, kitokių, skleidamas jų bendrybes ir skirtumus. Savajai išėivių kartai lemtingu dalyku Kavolis laikė simbolinės „žemės“, tikėjimo aš priklausymu savaime suprantamai prasmų visumai praradimą. Tremties situacijoje išryškėja dabartinio žmogaus patirtis ir jausena, darosi patiriamos pamatinės egzistencijos sąrangos. Parodoma, kad sąmoningumą Kavolis kildino ne iš teorinio, o iš jausminio, pasijinio santykio su tikrove: žmogiškoji branda yra susijusi su iliuzijų prarasties ir susižeidimo patirtimi. Egzistencializmo laisvės samprata, su kuria sietinas Kavolio filosofinis apmąstymas, atstovauja prigimčiai kaip sąmonei atsiveriančiam niekiui, bet nelaiduoja autentiškos savivokos. Tačiau iš sartiškojo niekio skleidžiasi asmeniniai įsipareigojimai, lemdami egzistencijos apibrėžtis, efemeriška žmogaus būtis įgyja substancijos. Egzistencijos nugamtinimą lydi tikrovės netikrumo pojūtis. Gretindamas savąjį tikrumo ieškojimą su Descartes'o ieškojimu, Kavolis teigė, kad dabartinei sąmonei būdinga egzistencijos pagrindų samprata: skauda, taigi esu. Antrasis žingsnis tikrumo kelyje – atjauta: skausmas yra tarpasmeninis savo prigimtimi. Savęs apmąstymą ir kūrimą Kavolis glaudžiai siejo su bendrijos simbolių išteklių, reikalingų suvokti savo ir savosios bendrijos egzistencijos prasmę, apmąstymu ir kūrimu. Tai dabartinės bendrijos buvimo sąlyga: žmogiškieji ryšiai, priklausomybės

ir įsipareigojimai yra sąmoningai padaromi ir palaikomi asmeninėmis pastangomis. Tačiau santykis su tikėjimo objektu kaip su „reikšminga iliuzija“ apima ir galimo neigimo momentą. Šalia aiškiai suvokiamos išitraukimo, įsipareigojimo galimybės visuomet išlieka atvira kita: būti visiškai laisvam nuo jos, sugrįžti į negatyvios laisvės plotmę be vertybių, saitų, įsipareigojimų.

RAKTAŽODŽIAI: aš, bendrija, egzistencija, iliuzija, įsipareigojimas, nužeminimas, sąmoningumas, savivoka, skausmas, solidarumas, tikėjimas.

Man teko ne kartą rašyti apie Kavolio idėjas, išsamiausiai – knygoje *Vytautas Kavolis: asmuo ir idėjos* (Sverdiolas 2000: 51–93). Šiandien noriu dar kartą prie jų sugrįžti, išsiskaityti į tuos pačius Kavolio tekstus ir kai ką priminti jums ir sau pačiam, o kai ką aptarti kitaip, nes praėjęs laikas ne tikrai neišvengiamai dildo atmintį, bet ir keičia to, kas buvo pasakyta ar parašyta, prasmę, diktuoja pataisas, reikalauja daryti naujas išvadas ir atveria naujas perspektyvas. Ketinu aptarti tai, ką pavadinčiau Kavolio sociologijos audinio filosofinėmis gijomis. Jo sociologija buvo daugiašakė, apėmė meno, kultūros sociologiją, kultūros istoriją, psichologiją ir teoriją, sąmoningumo istoriją, civilizacijų analizę, moralinių kultūrų analizę ir kitas sritis. Savo darbą jis yra apibūdinęs ir kaip kultūros dirbtuvę, šitaip pabrėždamas performacinį jo pobūdį: kultūros apmąstymas yra vienas iš kultūros dirbamų darbų. Į visą šią įvairovę pažvelgsiu filosofiniu požiūriu.

Ar galima kalbėti apie Kavolio filosofiją? Tai priklausys nuo to, kaip suprasiime pačią filosofiją. Šiandien ji tokia atvira sąlyčiams ir sąveikoms su daugialype humanitarine bei socialine žinią, su mąstysenos, vaizduotės ir jausenos istorija, kad daug sunkiau nubrėžti disciplinų ribas, negu aptikti jų saitus. Svarbiausiu skiriamuoju filosofinio mąstymo bruožu laikau savitą jo refleksyvumą: filosofavimas yra ne tik dalykų, bet ir situacijų apmąstymas. O situacija yra tai, *kame* esi ir kas tvirtai sieja tave su dalykais, patenkančiais į tavo akiratį, tad jos apmąstymas visada yra refleksinis. Situacija giliai „įklampina“ tiriantįjį vieną ar kitą žmogiškosios tikrovės dalyką (sakykime – sociologą), lemia jo mąstyseną, jauseną ir veiksena, taip pat jo sąsają su tiriamuoju dalyku. Šitai reflektuojant, mėginama suvokti, iš kokio taško dalykai regimi ir kokias pasekmes tai turi pačiam tiriančiajam bei jo atliekamam tyrimui.

Kavolio darbuose nemaža tokių refleksinių intarpų, bet jie paprastai neilgi, kartais sentencinio pobūdžio. Pamatinės jo išvalgos išbarstytos įvairiose konkrečiose analizėse. Jis, pavyzdžiui, yra pastebėjęs, kad lyginamuosiuose civilizacijų tyrimuose „iš dalies patikrinami ir paties tyrinėtojo spontaniški polinkiai bei priešiškos nuostatos“ (Kavolis 1995a: 10). Šioje ištaroje matyti savita intelektualizmo sankaba su jausmiškumu, labai svarbi Kavolio galvosena suprasti. „Elementarios“,

tiesioginės, jausminės asmens reakcijos gretinamos su labai plataus akiračio ir aukšto abstrahavimo laipsnio mokslinė disciplina ir šitaip pastaroji tampa *aš* savivokos priemone. Toks *aš* gretinimas su civilizacija gali pasirodyti keistai egocentriškas, bet iš tiesų jis toks nėra, nes tai pastanga suprasti ne tiek civilizaciją, kiek save patį. Civilizacija ar netgi kelios civilizacijos, gretinamos siaurais analitiniais aspektais, paverčiamos tarsi savotiškais Hermanno Rorschacho testais, kuriuose neapibrėžtų, bet sugestyvių pavidalų dėmės skirtingiems asmenims primena skirtingus dalykus ir pagal tai šie asmenys psichologinėje plotmėje atpažįstami kaip vienokie ar kitokie. Savo reakcijų tikrinimas yra tam tikra savirefleksija abstrakčios teorijos ar mokslinio (pirmiausia – plačiai suprasto sociologinio) tyrimo akivaizdoje. Šie filosofiniai intarpai tampa esminiais sociologijos papildais ir keičia ją „iš vidaus“. Kavolis atsargiai pateikė kai kurių socialinių mokslininkų (kuriems neabejotinai reikia priskirti ir jį patį) nuomonę, kad „tam tikros prielaidos apie žmogaus prigimtį, asmenybės pobūdį, žmonių polinkius, kuriais jie vadovaujasi, visada anksčiau ar vėliau išsiskverbia į socialines teorijas ir geriausia yra jas sąmoningai pripažinti savo teorijos dalimi“ (Kavolis 1996: 46). Kaip tik ties tokiais savirefleksiniais minties judesiais Kavolio tekstuose mėginasi susitelkti.

Vyraujantį Kavolio filosofavimo pobūdį ir kilmę aptarti nesunku – tai pirmiausia Albert'o Camus, taip pat Jeano-Paulio Sartre'o ir protestantų teologo Paulio Tillich'o egzistencializmas, atrodo, perimtas universitetinių studijų metais daugiau iš epochos kultūrinėje vaizduotėje ištirpusios filosofijos, skaitant rūpimas knygas, negu nuosekliau gilinantis į egzistencinės filosofijos pagrindus. Beje, pats Kavolis yra minėjęs to meto studentų domėjimąsi šiais autoriais. Galima būtų pridėti konkretinančių ir niuansuojančių filosofinių istorinių apibūdinimų. Kavolis visada daug skaitė ir įterpinėjo į savo teorinį instrumentarijų bei derino vis naujas ir skirtingas perspektyvas. Vis dėlto svarbiausios orientacijos išliko.

Tačiau tokie objektyvuojantys asmens priskyrimai vienai ar kitai mąstymo kryptčiai ne kažin ką teduoda. Daug svarbiau išsiaiškinti, kaip filosofiniai elementai funkcionavo gyvame Kavolio mąstyme, kaip filosofinės gijos buvo įaudžiamos į jo plačiai suprastos sociologijos audinį. Mąstymas gyvas tada, kai mąstoma. Filosofija, kaip ir muzika, iš tiesų būna tikrai tada, kai ji „skamba“. Dažnai teks remtis trumpomis ištaromis ir hermeneutiškai atkurti tinkamą terpę, prasminę visumą, kurioje jos galėtų gyvuoti, skleistis kaip filosofiniai teiginiai. Tai mėginimas mąstyti kartu su Kavoliu ar paskui jį.

Filosofiniai elementai daugiausia pasirodo lietuviškuose Kavolio tekstuose. Tai ne atsitiktinumas. Yra gana ryškus paradigmatis skirtumas: angliškąjį jo darbai labiau orientuoti į institucionalizuoto mokslinio sociologinio diskurso kontekstą, o lietuviškąjį – asmenišką ir labiau savirefleksinį. Beje, panaši skirtis būdinga

prancūziškiems ir lietuviškiems Algirdo Juliaus Greimo tekstams. Ir Kavoliui, ir Greimui lietuvių kalba buvo intymi, sielos kalba. Filosofija jiems abiem taip pat buvo intymus dalykas, abu apie ją kalbėjo labai atsargiai ir, sakyčiau, droviai, tartum vengdami įžengti į jos sritį, pasisakyti išsamiau.

* * *

Kavolis bene raiškiausiai artikuliuo savo filosofinę poziciją žengdamas į ketvirtąją dešimtį ir kiek vėliau, 1961–1966 metais, rašydamas tekstus, paskui sudėtus į *Nužemintųjų generaciją*. Čia labai artimai šliejasi *Žmogaus genezė. Psichologinė Vinco Kudirkos studija*, pasirodžiusi 1963 metais, bet dalimis spausdinta periodikoje jau 1959-aisiais, straipsnis „Laisvės samprata socialiniuose moksluose“ rinkinyje *Lietuviškasis liberalizmas* (1959) ir kai kurie kiti tekstai. Tada jis kalbėjo savosios išeičių kartos ir „Santaros“ kultūrinio sąjūdžio vardu, nevengdamas daugiskaitos pirmojo asmens *mes*, nurodančio kolektyvinę subjektyvę tapatybę. Saulius Žukas yra atkreipęs dėmesį į šią gramatinę ypatybę ir pavadinęs ją „stilistine metamorfoze“, susijusia su tuo, kad Kavolis tapatinosi su savo aptariamais poetais (Žukas 1994: 7). Pasak Rimvydo Šilbajorio, „kyla keistas įspūdis, kad Kavolis (...) Mackų ir kitus nužemintuosius pavertė savimi, pavertė juos kavoliškais poetais, sugerdamas savin, į savo argumentą, jų eiles“ (Šilbajoris 2000: 111). Šilbajoris tokį poezijos interpretavimą vertino gana rezervuotai. Bet nagrinėjant ne literatūrinio kritinio, o teorinio ir filosofinio mąstymo atžvilgiu, ši rašysenos ypatybė reiškia ką kita. Pakanka priminti, kaip Martinas Heideggeris sugėrė savin ir pavertė haidegeriškais poetais Friedrichą Hölderliną, Georgą Traklį, Rainerį Maria Rilkę ir kitus. Tiesa, susilaukdamas panašaus į šilbajoriškąjį literatūros tyrinėtojo Emilio Steigerio priekaišto. Tačiau Alfonsas Nyka-Niliūnas yra labai tiksliai pastebėjęs: „Poezija visų pirma jam [Kavoliui] buvo pasaulio (o gal net pasaulio troškulio) reprezentacija, būties gyvybės laidas (...) Iš esmės jo santykis su poezija, ypač paskutiniu metu, jau buvo tapęs beveik grynai analitiniu, kaip su aplinka, su kuria jis santykiavo ne anekdotiškai, bet analitiškai, savo patirtis ne tik konstatuodamas, bet ir analizuodamas“ (Nyka-Niliūnas 2000: 272). Beje savo ruožtu Kavolis yra sakęs, kad Nykos-Niliūno eilėraščius reikėtų įtraukti į *Lietuvos filosofinės ir visuomeninės minties šaltinius*. Tarp Kavolio interpretuojamų literatūrinių bei kitokių tekstų ir jo dėstomos (taip pat ir literatūriniais tektais remiantis) filosofinės antropologijos susidaro hermeneutinio rato santykis: juose įskaitoma tai, kas šį konceptualinį branduolį sudaro.

* * *

Ir karta, ir kultūrinis sąjūdis – nepakankami ir, matyt, neišvengę iliuzijų tos bendrijos, kuriai Kavolis jautėsi priklausęs, apibūdinimai. Tačiau iliuzija, kaip matysime,

šiuo atveju suprastina ne kasdienine šio žodžio prasme, o transcendentaline – kaip tam tikro patyrimo sąlyga, be to – dar ir ponyčiškai radikaliai, be tradicinės savo priešpriešos – tikrovės. Vertėtų kruopščiai aiškintis, kiek Kavoliui buvo reikšmingas asmeninis pasikeitimas mintimis su tais savaisiais, ypač su Algimantu Mackumi, kurie pirmiausiai, tiesiogiškausiai buvo jo *mes*. Savo ruožtu Valdas Adamkus prisiminė: „[J]am [Algimantui Mackui] Kavolis buvo žmogus, kuris giliau nei kas kitas suvokė mūsų patriotizmą. (...) Mackus suprato – formuojasi naujas mąstantis lietuvis toje naujoje aplinkoje. Tai buvo be galo artima Mackaus galvojimui. Mackus, jausdamas tą patį, išreiškė savo poezija – visiškai nauja vizija. (...) Mackus matė Kavolyje savo dvasios atspindį visai kitokioje plotmėje – ne poetinėje, o platesnėje – sociologinėje“ (Adamkus, Mieželis, Šmulktystys 2000: 245). Šis generacinis ir bendrijinis *mes* artikuliuojamas interpretuojant Algimanto Mackaus, Liūnės Sutemos ir kai kurių kitų poetų bei prozininkų kūrinius.

Bet labai gali būti, kad šitai išnagrinėjus, galiausiai iškiltų vienišas mąstytojas ir jo darbas su teksta. Gali būti, kad kaip tik tiek, kiek dialogas yra idiosinkrazinė iliuzija, jis transformuojasi į santykį su *alter ego*. *Alter ego* ieškojimas yra tam tikro pobūdžio savivokos pastanga, savosios tapatybės ir jos raiškos galimybių paieška, pastanga suprasti, kas esi, suradus artimą ir per jį. Keli tokie Kavolio *alter ego* – tai savirefleksijos priemonės, veidrodiniai dvyniai. Anaip tol ne atsitiktinai Adamkaus atsiminimuose panaudota refleksijos metafora: Mackus Kavolio sociologijoje išvelgęs savo poezijos atspindį. Artimųjų bendrija, saviškiai visuomet bent iš dalies yra paties mąstytojo vaizduotės kūrinys, tarpstantis kažkur tarp siekiamybės, iliuzijos ir išsipildymo kaip trapios ir sunkiai pagaunamos laimės. *Mes*, *alter ego*, savastį ir kitus įvardijimus sieja tankus tapatybių ir skirčių tinklas, kurį būtų nelengva išnarpinti. Tačiau, šiaip ar taip, pro bendrijinį *mes* aiškiai išvelgiamas Kavolio *aš*.

Šiuo intensyvių autentiškos savivokos paieškų laikotarpiu suformuluotų idėjų Kavolis niekad neatšaukė. Po 20 metų pasirodžiusiose *Sąmoningumo trajektorijoje*, įrašydamas savosios išėivių kartos mąstyseną į istorinį kontekstą, apibūdinamas jos vietą lietuvių kultūros modernėjimo vyksme, Kavolis galėjo pakartoti nemaža formuluočių. Žinoma, šioje mąstysenų istorijai priskirtinoje studijoje jis atsisakė *mes*, tačiau kilmės pėdsakas liko ganėtinai ryškus: nors artimumas savajai kartai ir paimamas į skliaustus, savita tos kartos patirtis vis tiek išlieka analitinės perspektyvos centru. Su laiku Kavolio nagrinėjimų ir svarstymų akiratis labai išsiplėtė, nuo dabartinio Vakarų žmogaus egzistencijos jo dėmesys kryo prie istorinės jos gelmės, sąmoningumo struktūrų ir jų transformacijų – Kavolio vadinamųjų signatūrų ir trajektorijų. Bet taip pat, kaip Michelio Foucault atveju, šis ir kiti artimi tyrimai vis tiek yra dabartinio mąstymo archeologija, aptinkanti ir iškelianti į dienos šviesą praeityje glūdinčias dabarties prielaidas. O Benedetto

Croce savo laiku yra apibendrinęs dar plačiau, sakęs, kad kiekviena istorija yra dabarties istorija.

Šalia savivokos per artimąjį ir istorinę jo gelmę pastangos, vėliau kristalizavosi kitokia – savivokos per tolimąjį, gretinimą su kitu, kitokiu pastanga. Ypač svarbi pasidarė sąmoningumo struktūros sąvoka, leidžianti kalbėti apie daugybinį sąmoningumo lauką, skirtingas sąmoningumo (ar tiesiog sąmonės) struktūras. Tuo pačiu savoji pozicija buvo įrašyta į daug platesnius topologinius rėmus. Toks *aš* įterpimas tarp kitų, kitokių yra veiksmingas savirefleksijos žingsnis: savojo mąstymo prielaidos, suvokiamos kaip priklausančios tam tikrai vietai ir tam tikram laikui, patalpintos analitiniame epochų, kultūrų ir civilizacijų lyginamųjų tyrimų lauke, atsiduria greta kitų, tolimų, vienu ar kitu atžvilgiu priešingų egzistencijos pavidalų ir per tokį gretinimą nušvinta papildoma šviesa.

Dabartinio vakarietiško asmens savivoką Kavolis taip pat gretino su erdvinėmis tolimųbėmis: ne tiktai su plačiausiu aprėpiamu kultūriniu visetu – civilizacija – bet ir su skirtingomis civilizacijomis. „Civilizacijos, be kita ko, yra susijusių individualių egzistencijos formų rinkiniai. (...) Individualios egzistencijos savo formą daugiausiai įgyja iš civilizacinių kontūrų (įskaitant ir svetimus), kuriuose jos patiriamos, tačiau civilizacijos savo kontūrus įgyja (ir nuolatos įgyja arba keičia) iš formų, į kurias individai organizuoja savo patirtį (Kavolis 1998: 41). Kavolis taip pat nagrinėjo skirtingas vadinamąsias tvarkos paradigmas ar *aš* tapatybių tipus. Net keliose iš jų taip pat atpažįstamas (nors ir nebedeklaruojamas) kavoliškasis *aš* arba *mes*. Šitaip sėvosios mąstymo prielaidos atsiduria teoriniuose lyginamuosiuose metakontekstuose šalia kitų, kitokių. Skleidžiant šių prielaidų bendrybes ir skirtumus, labai praplatėja savivokos akiratis, o kartu ji pagilėja.

* * *

Savajai išėivių kartai, subrendusiai be tiesioginės sąsajos su tėvyne, lemtingu dalyku Kavolis laikė prievartinį žemės praradimą. Jai apibūdinti jis netgi nukalė „nužemintųjų“ pavadinimą. Žemė jam – tai ne tiek fizinė tikrovė, geografija, kiek tam tikra vieta, kurioje erdviškai išsidėsto, telkiasi ir gyvuoja tam tikra istorinė tradicija. Gimtąją žemę atimanti prievarta interiorizuojasi, transformuojasi į vidinę koliziją. Tremtis – ne tiktai objektyvus, fizinis įvykis, istorijos faktas ar sociologinė tam tikros grupės charakteristika, bet ir tam tikras „sąmoningumas“ – patirtinis, fenomeninis, prasminis dalykas.

Ši patirtis anaipol nėra siaura, partikuliari, tai, pasak Kavolio, „žmogaus istorijoje, o ypač industrinės epochos žmogaus likimo simbolis“ (Kavolis 1994a: 71). Dabartinio žmogaus egzistencija yra tremtiniška. Tremtis kaip istorinis sociologinis įvykis yra ypatinga proga suvokti universalų kultūrinį lūžį ir esmines dabarti-

nio žmogaus egzistavimo sąlygas. O dabartinės žmogaus egzistencijos aprašymas savo ruožtu tampa pagrindu ir lemia tyrimų perspektyvą, kalbant apie pamatinį kultūros kismą, modernizaciją, taip pat pilnutinį ar nenuoseklų išsilaisvinimą ir kitus dalykus.

Vėliau žemės praradimą Kavolis laikė ne tikrai netolimos praeities ir dabarties, bet ir ateities problema. Jis yra išreiškęs mintį, kad tremtinių susidūrimas su pasauliu gali pasitarnauti kaip modelis apmąstant dabartinį ir būsimą Lietuvos susidūrimą su pasauliu globalizacijos vyksme. 1995 metais jis net siūlė ieškoti „šiokių tokių panašumų tarp jauno universiteto ir intelektualinio egzilio situacijos, kuri daugelį šiame šimtmetyje yra arba išlaisvinusi, arba galutinai sustingdžiusi“ (Kavolis 1995d: 4). Ši mintis yra vaisinga ir, gali būti, taps dar vaisingesnė ateityje, o analogija – dar artimesnė: šie iš anksto numatyto susidūrimo akiračiai dar nėra visiškai atsivėrę.

Istorinėje ir sociologinėje tremties situacijoje ypač išryškėja dabartinio žmogaus patirtis ir jausena, darosi patiriamos giluminės egzistencijos struktūros, kurių šiaip jau – neproblemiškai, savaime aiškiai priklausant tam tikrai bendrijai, prasmei jos visumai – nesimato ir todėl šios struktūros netampa dėmesio objektu. Tai nesąmoningumas. O sąmoningumas yra istoriškai kontingentiškas atsivėrimas tam, kas iš tiesų yra. Savosios žemės praradimas šia prasme yra gelminis sąmoningumo matmuo ar, tiksliau sakant, proga patekti į šį matmenį, į kurį galima giliau ar ne taip giliau panirti: tremtis „gilėja žmogaus sąmoningume“ (Kavolis 1994a: 85). Ji „gilėja“ ne pati savaime, o suprantant, kas tau iš tiesų nutiko.

Sąmoningumas – viena iš svarbiausių Kavolio filosofinių sąvokų. Tai anaip tol ne vien tikrai intelekto dalykas. Žymiu mastu jis kildinamas ne iš teorinio, o iš jausminio, pateminio, dargi pasijinio santykio su tikrove. Beje, *Nužemintųjų generacijos* paantraštė – *Egzilio pasaulėjautos eskizai*. Kavolis netgi kalbėjo apie visam XX amžiui būdingą „žmogaus egzistencijos pagrindų prarasties jausmą“ (Kavolis 1994b: 166). Gerokai vėliau, gretindamas skirtingų civilizacijų duomenis, jis apibendrino vakariečio biografiją kaip tokią, kuriai esminiai dalykai yra tremtis, kilmės bendrumo praradimas ir bandymai jį atkurti sąmoningomis pastangomis. Labai artimą sąmonės struktūrą Kavolis atpažino ir savo meto avangardinėje kultūroje (Kavolis 1995e: 141–142). Absurdo teatrą jis glaustai apibūdino šitaip: „žmogaus atitrūkimas nuo istorijos, nuo kitų žmonių, nuo kalbos, emocijos atsiejimas nuo prasmės, veiksmo nuo tikslo, nuo padarinių ir nuo „savęs paties“ (...) bei substancijų išgaravimas (...)“ (Kavolis 1995e: 139). Prarandant žemę, netenkama savaiminio ir, sakyčiau, naivaus tikėjimo, kad *aš* priklausau savaime suprantamai prasmių visumai. Šią prasme sąmoningumas yra tai, kas lieka išsisklaidžius iliuzijoms.

Tačiau tai anaipol ne vien tiktai demaskuojantis ir tuo pačiu emancipuojantis judesys. Neturėti iliuzijų – anaipol nereiškia būti sąmoningu. Iliuzija yra esmiškai dvilypis dalykas. Visų pirma – Kavolio iliuzijos samprata yra po-nyčiška, visa apimanti, nepriešinama jokiai tikrovei. Šiek tiek senamadiškai kalbant, viskas yra iliuzijos, arba tėra tiktai iliuzijų spalvų ir atspalvių spektras. Reikšmių struktūras Kavolis apibūdina kaip reikšmingas iliuzijas, arba tokias, kurios neslepia jokios tikrovės, nes ir pati tikrovė susidaro tiktai ypatingame performatyve, kuri aptarsiu kiek vėliau. Vis dėlto tai nereiškia, kad iliuzijos, kad ir kokia ji būtų, galima tiesiog laikytis: jos būtis yra dialektiška, ją kone neišvengiamai lydi ar atitinka jos demaskavimas, siekiant tikrovės, tiesos. Mat tas, „kas niekada neturėjo iliuzijų, neapčiuopia visų žmogiškojo sąmoningumo dimensijų. Jis nežino, ką yra praradęs, ir neturi į ką susižeisti“ (Kavolis 1994a: 89). Sąmoningumo šaltinis yra skausminga susižeidimo patirtis. Tad neturėti į ką susižeisti – reiškia negalėti įgyti sąmoningumo tam tikro matmens. Sąmoningumo rasties judesys dvitaktis – sąmoningumas atsiranda ir gilėja tada, kai turi iliuzijų ir jas prarandi. Su skausmingos prarasties ir susižeidimo patirtimi yra susijusi žmogiškoji branda, „subrendimas žmogiškajai denatūralizuotos egzistencijos realybei“ (Kavolis 1994a: 69). Ar bereikia priminti, kad mokymasis iš kančių, *pathei mathos* yra gelminė graikų tragikų tema?

* * *

Mėginsiu išryškinti ir kiek išskleisti kelis svarbiausius Kavolio nagrinėjamus žmogiškosios tikrovės profilius. Ką gi atveria ši skausminga patirtis? Bene svarbiausia šiuo atžvilgiu nužeminimo pasekmė yra ta, kad „[a]tplėštas nuo žemės, žmogus juo labiau pririštas prie savęs, nes tik jis pats tėra likęs jo vienintele nuosavybe“ (Kavolis 1994a: 71). Ši vienintelė žmogui belikusi nuosavybė, tikroji savastis, sudaranti žmogiškosios tikrovės branduolį, atsiduria patirties centre ir turi būti apmąstyta.

Svarbiausia egzistencinė patirtis yra pirmapradis asmens vienišumas. „Žmogus gimsta ne primityviose giminystės struktūrose, ne gentyje, jį supančioje saugiu ir šiltu priklausomybės jausmu. Žmogus gimsta tepriklausydamas sau. Prigimtis žmogui tiek teduoda“ (Kavolis 1994a: 78). Kitaip sakant, neduoda beveik nieko – ši „prigimtis“ yra kiaurai dialektiška, ribinė, ji paneigia save pačią – žmogus „iš prigimties“ neturi prigimties. Tai nėra sociologijos, psichologijos, kultūros istorijos, kultūros antropologijos ar mąstysenų istorijos fakto konstatavimas. Kiekvienoje iš šių plotmių kaip tik tektų teigti, kad gimstama ir gyvenama įvairių suvoktų ar nesuvoktų priklausymo struktūrų pagrindu. Tuo tarpu čia po visomis tomis struktūromis aptinkama kita, giliausia struktūra ar visų struktūrų prastruktūra, jų šaltinis – nepriklausomybė, nepriklausymas. Tai anapus visų šių disciplinų tarps-

tančios filosofinės ontologinės plotmės tezė. Iš esmės ji nesociologinė, anapuso sociologinė. Kavolis prabyla apie dalykus, kurie esą būdingi žmogui visur ir visada, nors ir labai skirtingai reiškiasi. Tačiau ši plotmė gali būti reikšminga sociologijai, gali tapti sociologinio audinio filosofine gija, jeigu sociologija atsiveria filosofiniam akiračiui, atsižvelgia į filosofines išvadas ir paverčia jas savo prielaidomis, šitaip pati įgydama filosofinį matmenį. Ši plotmė yra filosofinio apmąstymo padarinys.

Pirmą pradė egzistencijos neapibrėžtis yra laisvės kaip savistovaus asmens savęs lėmimo sąlyga. Tačiau nuo „prigimtinio“ vienišumo priklausanti laisvė atsotvauja „prigimčiai“ tiktai kaip sąmonei atsiveriančiam niekiui. Ši nihilistinė patirtis ne tiesioginė, o refleksyvi. Be to, ji negatyvi: kaip tik tokia patirtimi remiasi būtis ir niekio apmąstymas. Pati savaime ši patirtis nieko neduoda ir nelaiduoja, taip pat ir autentiškos savipratos. „Laisvė dviprasmiška. Neabejotini tėra mūsų įsipareigojimai“ (Kavolis 1994a: 95). Iš niekio skleidžiasi įsipareigojimai, lemdami egzistencijos apibrėžtis, arba tai, ką labai sąlygiškai galima vadinti jos savybėmis. Sąlygiškai, nes jos yra kilusios iš laisvės, tad bet kada gali nenumatomai pasikeisti. Štai kertinis Kavolio egzistencinės ontologijos teiginys: „Žmogaus būtis yra problemiška, nes jos prasmė nėra duota paveldėtoje tradicijoje, kuri tampa reliatyvia atžvilgiu to, kas iš jos išsivysto, ir visada yra reliatyvi atžvilgiu to, kas individo tikima. Žmogaus būtis, efemeriška iš prigimties, įgyja substancijos laisvais asmeniniais įsipareigojimais, kurie vykdomi istorinėse situacijose“ (Kavolis 1979: 25).

Pamėginkime išsiūreiti įdėmiau. Klasikinės filosofijos sąvokos čia yra apviršusios. Ir Antikai, ir Naujiesiems laikams substanciskumo sinonimas iš esmės buvo daiktas su savybėmis. Būtis – tai daiktiškoji būtis, būti – reiškia būti daiktu, kas ne daiktiška, tas efemeriška. Tačiau yra dar ir Naujųjų laikų, Descartes'o „mąstantysis daiktas“ – sąmonė ir savitas jos substanciskumas. Kavolis kaip tik ir eina paskui Descartes'ą, tirdamas sąmonę, jos prigimtį. Tačiau eina nebe Naujiesiems laikams, o dabarčiai būdingu būdu. XX amžiaus filosofija, bene radikaliausiai – egzistencializmas, žmogaus substanciskumo šaltiniu paskelbė laisvę, esmiškai susijusią su substanciskumo priešybe – nieko neribojama savivale. Toks yra sartriškasis niekis. Taip pat ir substanciskumas suprantamas visiškai kitaip, negu anksčiau. Anaip tol ne atsitiktinai Kavolis pasirinko dalies kilmininko formą: žmogaus substanciskumas visuomet yra tik dalinis, o ne visuminis, žmogus ne *yra* substanciskas, ne turi vienas ar kitas savybes, o tam tikromis aplinkybėmis *įgyja* substancijos, pasirinkdamas ir veikdamas nustoja buvęs grynu niekiu ar gryna efemerija, iš dalies tampa kažkuo. Apibrėžti save – reiškia ne teoriškai save suvokti ir apibūdinti, o bent šiek tiek padaryti tuo, kas esi.

Taigi žmogiškoji būtis skleidžiasi niekio akiratyje per veiksmingą steigtį. Ši steigtis yra ne kas kita, kaip kultūros rastos mechanizmas, kūryba. Žmogui

būdingas gebėjimas duoti pradžią ypatingai kultūros tikrovei, kuri neišplaukia nei iš gamtos, nei iš žmogaus prigimties. Kultūra yra simboliinių sampratų, arba prasmių visuma. Kurdamas simbolius, pindamas vėberiškuosius prasmių tinklus, kuriuose kybodamas jis ir gyvena, žmogus vaduojasi iš tiesioginės priklausomybės nuo gamtos ir prigimties, abi jas nematerialiai, netiesiogiai užvaldo. Ryšio su simboliais, arba prasmėmis svarba ypač išryškėja krizės situacijose, krizinėse epochose. Perversmų laikotarpiais atsiranda ontologinio nesaugumo jausmas ir „psichologinis neaiškumas“, nes „nebėra *simboliškai įvertintų* socialinių struktūrų“ (Kavolis 1995c: 13) ir todėl nebelieka ribų, kurios šiaip jau suteikia asmeniui pastovumo. Jis nebetenka orientyrų ir nebeturi mato, kuriuo galėtų matuoti save. Įsigali diurkheimiškoji anomija (Sverdiolas 2010: 118–125, žr. skyrelį „Tvarkos akiratis. Durkheimio anomija“). Anomija virsta sistemine ir nuolat patiriama: „visuomenė gyvena nuolatinėje krizės ir anomijos būsenoje, kuri tampa normaliu dalyku“ (Durkheim 2002: 239).

* * *

Kai egzistencija nugamtinama, reljefiškai išryškėja, koks yra ribinės „prigimties“ ir kultūros santykio pobūdis. Šį vyksmą lydi dramatiškas ar netgi tragiškas, visą apimantis tikrovės netikrumo pojūtis. Pasak Kavolio, prarandant pasitikėjimą paveldėta tradicija, pajuntamas „bėgalinis netikrumas visko, kas nėra šiuo matu išbandyta“ (Kavolis 1994a: 102). Viskas atrodo netikra, ir šis pojūtis reikalauja tikrinti viską. Vienas iš svarbiausių filosofinių Kavolio siekių buvo kaip tik tikrovės virsmo netikrove situacijoje labai paaštrėjantis reikalas įveikti netikrumą. Arvydas Šliogeris yra pavadinęs Kavolį sokratiška, klausiančia ir nežinančia natūra (Šliogeris 2000: 229). Tačiau pastebėtina, kad ne kiekvienas nežinojimas yra sokratiškas. Vien kartoti paskui Sokratą, kad „aš žinau tik tai, kad nieko nežinau“ anaiptol nėra sokratiška. Sokratišką apmąstymą skatina nenumaldomas tikrumo ir žinojimo, įsitikinimo, kaip tai vadino Stasys Šalkauskis, troškimas.

Tikrumo klausimą Kavolis kėlė kai kuriais atžvilgiais panašiai, kaip Naujųjų laikų Sokratas – Descartes'as. Būtent jis radikaliai suabejojo pažinimo, teorijos, filosofijos pagrindais. Kavolio abejonė tam tikra prasme buvo dar radikalesnė, nes ji lietė ne teorinio pažinimo, o paties egzistavimo pagrindus.

Kavolio radikali abejonė remiasi esmišku sąmonės pasyvumu etimologine žodžio *passio* prasme, su jau minėtu jos pasijūškumu. Pasija, kęsmas, skausmas anaiptol nėra aktyviomis pastangomis sukuriami dalykai, veikiau priešingai – jie patiriami kaip tai, ko vengiama ir kas ištinka kaip lemtis, nepaisant jokių norų ir ketinimų. Descartes'o tikrumo paieška atvedė jį prie radikalaus *aš* sąmoningumo tezės: *cogito ergo sum*, „mąstau, taigi esu“, kuria jau nebeįmanoma abejoti ir kuri

grindžia ypatingo tikrovės segmento – *aš* – buvimą. Kavolis, gretindamas savąjį ieškojimą su Descartes'o ieškojimu, teigia, kad „[d]videšimtojo amžiaus sąmonei būdinga egzistencijos pagrindų samprata: *skauda, taigi esu*“ (Kavolis 1994a: 117). Beje, „skauda – taigi esu“, taip pat, kaip Descartes'o „maštau – taigi esu“, iš esmės nėra teiginys, sakinyš, o vienas refleksinis „žodis“. Tik vienas žodis, juolab kad čia veikia ne teorinė, teiginius formuluojanti, o tiesioginė jausminė (pateminė) sąmonė. Patiriant skausmą, savosios egzistencijos tikrumas darosi neabejotinas. Skirtingai nuo dekartiškojo anoniminio „pono *Cogito*“, tai yra kiekvieno maštančiojo, kuriam pavyksta pakartoti *Metafiziniuose apmąstymuose* aprašytus radikalios abejonės ir jos įveikos žingsnius, Kavolio abejojančiojo pirminė tikroji duotis yra esmiškai susijusi su konkrečiu asmeniu, taip pat su tam tikru jo paties nepasirenkamu laiko momentu: skausmas visuomet yra kieno nors skausmas, jis artimiausias, savausias šį kėsmą patiriančiajam ir nuo jo neatsiejamas. Savas skausmas liudija savęs tikrovę esant. Kartu jis neatsiejamas ir nuo laiko momento, nuo įvykio: *tada, kai kenti, žinai, kad esi*.

Tačiau stebėtina Kavolio maštysenos ypatybė yra tai, kad skausmas jam visuomet yra skausmas dėl kito. Tiesiog nėra viename jo tekste nėra nieko apie skausmą kaip vien tik savo pojūtį. Todėl atjauta taip pat tampa tikrumo kriterijumi. „Skausmas už žmogų yra žmogiškosios būties svarbiausia tiesa, kuria tenka apibrėžti save ir visas kitas tiesas (...)“ (Kavolis 1994a: 102). Tai jau antras žingsnis tikrumo kelyje. Jis tiksliai atitinka Descartes'o žingsnį link ko kito, negu paties maštančiojo maštymas, link pasaulio – Dievo buvimo įrodymą. Dievas Naujųjų laikų metafizikoje yra ne kas kita, kaip anapusžmogiškos pasaulio duoties sinonimas. Šitai aiškiai matyti Descartes'o, o dar aiškiau – britų empiristų apmąstymuose. Tačiau Kavolio minties takas veda kita kryptimi – link žmogiškojo, o ne dieviškojo kito. Šis antrasis žingsnis yra neatskiriama susiliejęs su pirmuoju („skauda – taigi esu“): pasirodo, kad toks skausmas nelieka vien tiktai asmens viduje, nėra grynai sangražinis, o eina link kito, kitų. Tai tranzityvus, pačia savo prigimtimi tarpasmeninis skausmas, atjauta. Todėl atjauta įveikia pirmąją asmens vienišumą: šitaip įsitikinama kitų, tokių pat, kaip *aš*, tikrumu. Įsitikinama todėl (ir tiek), kad (ir kiek) dėl jų skauda. Jeigu (ir tiek, kiek) dėl kitų neskauda, tai ir jų tikrumas lieka abejotinas.

Šis „skausmas su juo ir už jį“ (Kavolis 1994a: 102) yra savyje pačiame aptinkama autentiško socialumo pradžia – asmens įsipareigojimo kitam ir kitiems pagrindas. Todėl savęs apmąstymas ir kūrimas kuo glaudžiausiai siejasi su savosios bendrijos apmąstymu ir kūrimu. Teigdamas, kad žmogus yra „iš prigimties“ vienišas, Kavolis kartu labai aiškiai sako: „Kad galėtum būti savim, reikia turėti kam priklausyti“ (Kavolis 1994a: 106). Tie, kas neturi savaiminės, „prigimtinės“

vietos istorijoje, tradicijoje, turi sąmoningai susirasti savo istoriją, susikurti savo priklausomybę, „iš savo tuštybės [t. y. tuštumos, – A. S.] išleisdami šaknis, istorijon įaugti“ (Kavolis 1994a: 107). Tuštumą paliekantis savaiminių egzistencijos pagrindų praradimas – anaip tol ne galutinis apmąstymo rezultatas, o tiktai esamos būklės konstatavimas. (Žinoma, tai ne empirinis konstatavimas, o filosofinės antropologijos plotmės išvada.) Jis tampa išeities tašku, iškeliant uždavinį sąmoningomis pastangomis užpildyti tuštumą, įaugti į istoriją. Kavolis manė, kad priklausymas bendrijai, tradicijai yra būtina deramos egzistencijos sąlyga. Reikia savo jėgomis susikurti savaime nebesamą vietą, lemti savo egzistenciją, įsipareigoti, šitaip įgyjant apibrėžtis, tampant kažkuo, kažkokiu, aprėžiant ir apibrėžiant savo egzistenciją. Radikaliomis tremties sąlygomis aišku, kad bendrijos nėra be apsisprendimo „už“ ją, kad toks apsisprendimas – ją steigiantis veiksmas.

Tačiau apsisprendimas yra tikras, o ne menamas tiktai tada, kai iš tiesų iškyla atvira ir alternatyvi, kitokio apsisprendimo galimybė. Apsispręsti galima tik tada, kai klausimas iš tiesų atviras, antraip tokio apsisprendimo svarstymas darosi dekoratyvinis, kompensacinis ar dar koks kitoks, virsta tuščia retorika. Tiesa, toks svarstymas gali būti malonus ir glostyti širdį tiems, kuriems pati jo galimybė iš tiesų visai nėra neatsiveria.

Šiame kontekste iškyla autentiško kalbėjimo būtinybė: asmeniškiausius jausmus turi išreikšti istorinį tęstinumą turinčios bendrijos kalba. Kaip egzistencinė būtinybė iškyla uždavinys kurti prasmę, būtent – savajai bendrijai tinkamas išraiškos priemones. „Arba, iš paskutiniųjų įtempęs jėgas, rizikuodamas viskuo, (...) sulipdysi įtikinamą savosios egzistencijos pateisinimą, – arba liksi tuščias (...), murmedamas žodžius, kurie tik kitiems ir kadaise buvo ką nors reiškę“ (Kavolis 1994a: 112). Svarbi žemės praradimo plotmė yra žodžių galios autentiškai reikšti praradimas, jų virsmas svetimais ir tolimais, netampančiais esamybe ir savastimi, tai yra ką nors reiškiančiais ne čia, ne dabar ir ne tau, o tiktai kažkada, kažkur ir kažkam. Nostalgiška sąmonė, kovodama su šia nenumaldoma prarastimi ir susvetimėjimu, mėgina gaivinti mirusius žodžius. Tuo tarpu sąmoningieji „žino, kad tik tam, kas tikra, galima būti ištikimam. Todėl jiems reikia surasti, kas tikra, nes jie pajėgia gyventi tik pajutę savo ištikimybės šaknijimąsi tuštijoje [t. y. tuštumoje, – A. S.], kuria jie yra patys sau, kol pa[si]lieka (kokiais buvo gimę) vieni (Kavolis 1994a: 119). Iš vienišumo patirties skleidžiasi autentiškos kalbos paieška ir kūrybinė pastanga.

Žuvus Algimantui Mackui, Kavolis pabrėžė jo kūrybinės ištaros unikalumą ir nepakeičiamumą: Mackus „buvo mūsų generacijos balsas ir su savim nusinešė tai, ko jinai jau nebepajėgs pasakyti“ (Kavolis 2006: 394). Nutylantis kartos balsas padaro ją bebalse. Kultūriniam sąjūdžiui taip pat svarbiausia suvokti, „ko labiausiai

reikia individo subjektyvumui ir žmogaus santykiui su žmogumi ir kokiomis simbolinėmis struktūromis jis galėtų įtikinamiausiai interpretuoti savo egzistencijos reikšmę ir savo atsakomybę“ (cituojuama iš Drunga 1979: 137). Bendrijos prasmų, vertybių ar simbolių, kaip Kavolis dažniausiai vadina, išteklius sudaro ne kas kita, kaip asmeniniai kūrybiniai indėliai.

Kita vertus, simbolių struktūrų stoka skatina „jautrumo, galbūt ir išvalgumo stiprėjimą, (...) aukštesnes moralines aspiracijas“, taip pat tikrovės „iškreiptumo, absurdiškumo, groteskiškumo pojūtį“ (Kavolis 1995c: 14–15).

Dabartinio asmens priklausymas bendrijai yra ribinis ir dialektinis: vertinant savąją bendriją, „desperatiškas blaivumas“ derinasi su „desperaciją praaugančia ištikimybe“ (Kavolis 1994a: 106) ir atitinkamu įsipareigojimu šiai bendrijai. Įsipareigojant desperacija neišnyksta ir nesumažėja, bet ištikimybė ją praauga ir apgaubia. Kovos su desperacija, kuriant simbolinius bendrijos išteklius motyvas vis atsikartoja iki pat paskutiniosios Kavoliui gyvam esant išleistos jo knygos – *Kultūros dirbtuvė* (Kavolis 1996: 170–172). Šitoks sąmoningumas yra būtina dabartinės bendrijos buvimo sąlyga: visi žmogiškieji ryšiai, priklausomybės ir įsipareigojimai yra sąmoningai sukuriami ir visa naikinančio laiko akiratyje palaikomi dalykai. „Nors viskas, kas mūsų ir mums sukurta, bus laiko išgraužta, *savo egzistencijoje aš pasiliksiu*, nesutiksiu, kad mane iš mano egzistencijos kas išplėštų, palikdamas joje tuštybę [t. y. tuštumą, – A.S.], kur turiu būti aš, sąmoningas žmogus (...)“ (Kavolis 1994b: 174–175). Bendraujant su Vytautu bene labiausiai imponuodavo mįslingas jo paties gebėjimas įsipareigoti tokiems visuomeniniams dalykams (kad ir vilnieiškiems akademiniam), kurių netobulumus, kartais kone groteskiškus, jis kuo puikiau suvokdavo, pasitikdamas archajiško kuroso šypsena.

Taigi du egzistencijos poliai – „prigimtinis“ asmens vienišumas ir būtinybė priklausyti bendrijai – sukuria įtampą, kuri padaro tai, kad žmogiškuosius ryšius žmogus „turi pats, iš nieko, iš savo vienišumo vidaus susikurti“ (Kavolis 1994a: 78). Bendrija yra asmeninėmis pastangomis *ex nihilo* kuriamas ir palaikomas dalykas. „Mes esame gimę vieni ir teturime tai, kuo *galime būti* vieni kitiems ir patys sau“ (Kavolis 1994a: 80). O kadangi asmeniškumas yra neatsiejamai susijęs su tarpasmeniškumu, tai buvimas kitam, kitiems lemia ir paties asmens tapatybę: „abejotinų ir kintančių išgyvenimų chaosas kristalizuojasi asmeninio identiteto struktūron“ (Kavolis 1994a: 106).

* * *

Žmonių solidarumas Kavolio mąstyme turi ir poreiginį matmenį. „Po“ gali reikšti „nebe“, paneigimą, atsisakymą, atmetimą. Pasak Kavolio, „Nieko šiandien nebereiškia dieviškosios dimensijos, galia ir tobulybė, grožis ir amžinumas (...)“ (Kavolis

1994a: 105). Tačiau „po“ gali reikšti taip pat ir tęsimą kitu būdu. Dieviškosios anapusbės „bereikšmiškumas“, Kavolio supratimu, anaipol nepakeičia pamatinės žmogaus intencijos – siekio transcenduoti, peržengti tikrovę, nes „žmogui apskritai nieko žmogiška nepakanka“ (Kavolis 1994b: 175). Kavolio mąstyme gyvos abi „po“ reikšmės. Vienu ar kitu metu kuri nors iš jų vyraudavo, tačiau niekad nelikdavo vienintelė.

Transcendavimo siekis, susijęs su metafizinėmis ir religinėmis sąvokomis apibūdinama stoka, yra ne kas kita, kaip tikėjimas. Tai, ką Kavolis yra parašęs apie Vinco Kudirkos tikėjimą, neabejotinai remiasi jo paties patirtimi. Kudirka buvo vienas iš svarbiausių Kavolio *alter ego*. Per jį Kavolis tiesiausiai pasisakė apie savo paties tikėjimo sampratą: *„Kudirka stovėjo ne prieš Nieką, bet prieš Nežinomybę, kurioje žmogus gali išskaityti tai, kam jis pajėgus. Tikėjimas yra Visko įkurdinimas Nežinomybėje. Tai, ko negalima žinoti, bet kuo tikima, tampa visų svarbiausia. Ir savo svarbiausiam žmogus atiduoda save. (...) Žmogus prieš Nežinomybę – tai moderniojo žmogaus dvasios būseną. (...) Žmogus gali aukoti savo egzistenciją tam, ką jis tiki (...). Žmogus gali aiškiausių ir artimiausių dalyką – patį save – padovanoti labiausiai abejotinam – pačiai Nežinomybei, kurioje jis sukuria savo vietą“* (Kavolis 1994c: 61). Tokiu tikėjimu, traktuojamu ne savitai religine, o veikiau filosofine, jaspersiška transcendencijos prasme, remiasi grynai asmeninis „galutiniųjų savo gyvenimo tikslų“ pasirinkimas (Kavolis 1959: 93).

Kavolis nesakė, kad amžinybės, dievų ar Dievo nėra. Santykį su dievais jis gretino su tarpasmeniniu santykiu ir vertino pagal pastarojo kriterijus: kadangi tobuloms būtybėms mūsų nereikia, tai mes joms nieko neprivalome. Jei joms mūsų reikėtų – privalėtume! Tačiau, atkartodamas radikaliosios Kanto ištarnos – „tu privalai, vadinasi, gali“ – kryptį, Kavolis teigė, kad galime įsipareigoti tiems, kuriems mūsų reikia. Meilės ir ištikimybės reikia kaip tik netobuloms, mūsų stokojančioms, tai yra žmogiškoms būtybėms. Taip solidarumas įsikuria poreliginėje, tarpasmeninėje, socialinėje perspektyvoje.

Žemės praradimo patirtis padaro egzistencijos baigtybę kone apčiuopiamą ir asmens, ir bendrijos plotmėse. Pati savaime visa ko žmogiškos baigties perspektyva yra destruktivi. Bet ji gali tapti reikšminga kaip tolimiausias solidarumo fonas: mirties akivaizdoje „tikra palieka tik tai, ką ir visko, kas žmogiška, sunaikinamumo perspektyvoje verta perduoti kitiems“ (Kavolis 1994a: 102). Atjauta, be kita ko, yra jausminė atminties sąlyga. Vienas iš svarbiausių ištikimybės pavidalų, kurį Kavolis daug syk minėjo ir svarstė, yra kaip tik atmintis, arba ištikimybė tiems, „kuriuos tik mes tegalime prisiminti“ (Kavolis 1994a: 99) ir „kurie jau nieko nebeturi kaip tik mus“ (Kavolis 1994a: 102). Tiktai gyvųjų atminties dėka mirtis „nesunaikina žmogaus neužmirštamumo“ (Kavolis 1994a: 101).

Vėlesniuosiuose Kavolio tekstuose atsirado sudėtingesnių anapusių, priklausomybės ir solidarumo atmainų analizių. Siekiamojo jaugimo „iš savęs į savo vietą žemėje“ (Kavolis 1994b: 238) trajektoriją kreipia tikėjimas. Dabartinio žmogaus santykis su anapusybe yra prieštaringas: anapusybe nėra tradicijos duotybė, bet nėra ir tiesiog Apšvietos demaskuota iliuzija. „Tai, kas buvo užčiuopta tikėjimo įvaizdžiais, yra *reikšminga* iliuzija (...)“ (Kavolis 1994b: 237). Kultūros sociologo, sąmoningumo istoriko, moralinių kultūrų ir civilizacijų analitiko darbo sritis yra kaip tik įvairūs tokių „reikšmingų iliuzijų“ klodai.

Skleisdamas reikšmingos iliuzijos sampratą, *Sąmoningumo trajektorijose* Kavolis pasitarkė Alfonso Nykos-Niliūno poeziją ir aptiko joje savotišką asimetrišką solidarumą: „sąmoningo“, iliuzijų nebeturinčio *aš* – su „nesąmoningu“, iliuzijomis gyvenančiu kitu (žinoma, ši sąmoningumo / nesąmoningumo priešprieša yra santykinė). Kavolio mintys čia kartais tiesiog inkrustuotos Nykos-Niliūno poezijos citatomis. „Žmogus gyvena ir miršta nežinojime, bet jo ištikimybę galima gyvenime pažinti, ir ji lieka mirties nesunaikinama. ‘Aš’ palieka ‘jū’ kovą branginančiu stebėtoju, žinančiu, kad tik tie, kurie ‘kovoja nepažindami teisybės’, kurių kova apdengta iliuzijomis, jaučia, kad jie ‘prasmingai krinta’. Sąmoningas žmogus nebeteri prasmingo žuvimo iliuzijos. Bet ir sąmoningam žmogui šaukia kito žmogaus balsas (...)“ (Kavolis 1994b: 174). Solidarizuotis gali taip pat ir su tuo, kurio veiksmų tikslingumu netiki ir manai, kad jo kova beprasme, atjausdamas jo žmogišką siekį ir pastangą. Šiuo atveju turimi omenyje pokario Lietuvos partizanai.

Nagrinėdamas „sąmoningo“ *aš* solidarumo su „nesąmoningu“ *kitu* prielaidas, Kavolis iš esmės aiškina, koks šiandien apskritai gali būti deramo gyvenimo pagrindas: „Svarbiausia yra ne tikėjimų, žodžių ir iliuzijų struktūros, bet kaip tik jų praradimo skausme atsiveriąs jų reikšmingumas (...) ir giliausiai prabylanti žmogaus būties tiesa (žmogaus tiesa yra tai, kas išlieka, suvokus viso, kas jam priklauso ir kam jis priklauso, laikinumą)“ (Kavolis 1994b: 174).

* * *

Baigiant negalima nepaliesti dar vieno dalyko: santykis su tikėjimo objektu slepia savyje taip pat ir galimo neigimo momentą. Apie tikėjimo objektą, arba reikšmingą iliuziją Kavolis sakė, kad prieš ją „reikia – su meile jai – *kovoti*. (Kovoti su ja tik ten, kur ji ir mylima: savyje.)“ (Kavolis 1994b: 237). Ir šiuo atveju atitinkamas sprendimas grindžiamas ne moksline, empiristine, sociologine ar kaip kitaip aptinkama medžiaga. Šio sprendimo gebėjimas postuluojamas filosofškai, postmetafiziškai. Tačiau šis postulatas turi lemtingų pasekmių visuomenės ir kultūros supratimui. Nors ir apeliuodamas į sociologinius duomenis, Kavolis prieina išvadą, kad vienintelis „prigimtinis“, arba universalus, visiems žmonėms priskirtinas poreikis

yra „žmogaus nesutilpimas visais savo gyvenimo momentais į bet kokias galimas aprašyti normatyvines sistemas ar institucijų reikalavimus. [...] Ž]monės nesutilps ir į jokią transcendencijos doktriną“ (Kavolis 1994b: 75). Santykiyje su socialinės tikrovės pavidalais, kultūros dariniais, simbolinėmis struktūromis Kavolis išvelgė dvejopas alternatyvias galimybes. „Galima postuliuoti, kad žmogiškojo subjektyvumo turinys, kiek jis formuojamas sociologiškai [t. y. socialiai], yra arba tiesioginis, arba atvirktinis jį veikiančios socialinės tikrovės atspindys.“ (Kavolis 1995b: 97). Kiekviena vaizduotė „priklauso tam tikrai kultūrinei tradicijai ir veikia arba pagal, arba prieš kategorijas, kurias ši tradicija sukūrė“ (Kavolis 1997: 33). Ši ypatinga asmens vidujybės instancija išmėgina ir arba taiko, arba atmeta tam tikrai visuomenei ir kultūrai būdingas kategorijas, ji „veikia dialektiniu principu, galėdama socialinę realybę priimti, su ja identifikuotis, ją reprezentuoti – arba atmesti, kritikuoti, stengtis išreikšti alternatyvą, priešingą tam, kas jau yra“ (Kavolis 1996: 67). Kultūra visada yra „interpretuojama kūrybingos [t. y. kūrybinės] vaizduotės, sakančios „taip“ arba „ne“ viskam, kas jau yra“ (Kavolis 1996: 67). Gebėjimas šiais radikaliais būdais santykiauti su tikrove būdingas ir asmenims, ir ištisoms bendrijoms. Daugiau negu abejotina, ar šį gebėjimą gali sučiuopti sociologas, istorikas, psichologas ar koks kitoks kultūros analitikas: jo visuotinumas nurodo į postmetafizinę plotmę. Ne be reikalo pats Kavolis vadina šį gebėjimą postuluojamu.

Aišku, šis suverenaus *aš* nyčiškas „taip“ arba „ne“ sakymas visam kam, su kuo susiduriama, nurodo ribines individo ir bendrijos galimybes. Šie radikalūs sprendimai grindžia taip pat ir sociologo ar kultūros istorijos analitiko veiklą, nes esmiškas žmogaus „nesutilpimas“ į jokių prasminius kontekstus ir šitaip pasireiškiantis jo „prigimties“ neprigimtinumas kreipia į tikrąją žmogaus prigimtį – istoriją – ir daro pastarosios analizę maksimaliai svarbia. Prasmių struktūros vėl ir vėl siejamos su *aš* būdingu radikaliu gebėjimu jas paneigti. Kavolis nagrinėjo, kaip šis gebėjimas reiškiasi įvairiose plotmėse, kokiuose laiko ir erdvės rėmuose, gyvenimo srityse, kokiems individams ir kokioms visuomenės grupėms vieni ar kiti reikšmių ansambliai yra gyvybingi, kada ir kur jie galioja ir kokiomis aplinkybėmis įpareigoja. Jis yra aptaręs ištisą tokio apsisprendimo atmainų spektrą – instrumentinį, kompensacinį, dekoracinį ir perversinį kultūros teikiamų prasmių „naudojimą“, kuris taip pat remiasi vienokio ar kitokio santykio galimybe. Be to, kūrybinė vaizduotė, kuri gali tapti negatyvia instancija ir socialinės tikrovės, ir kultūros reikšmių ansamblio atžvilgiu, kartu lemtingai veikia socialinę kultūrinę tikrovę, yra jos daugiau ar mažiau radikali transformacijos variklis. Visa tai, galima sakyti, sudaro jo kultūros sociologijos branduolį.

Nagrinėdamas kultūros istorijoje išryškėjančias pamatines pasirinkimo alternatyvas, Kavolis darė tai kaip atstovas tokios bendrijos, kuri, pasak jo, ypatingos

istorinės lemties ir intelektualinio sąžiningumo dėka įgijo „pilno išsilaisvinimo“ patirtį. Tačiau, ar ši bendrija reali, ar įsivaizduojama – ko gero, neatsakomas klausimas. Ji pati gali būti, o galbūt netgi visuomet būna ne kas kita, kaip reikšminga iliuzija, apeliuojanti į tikėjimą, sąmoningą įsitraukimą, įsipareigojimą ir ištikimybę. Tuo pat metu šalia aiškiai suvokiamų įsitraukimo ir įsipareigojimo prielaidų visada išlieka atvira galimybė būti visiškai laisvam nuo jų, visiškai vienišam, sugrįžti į negatyvios laisvės plotmę, kurioje nėra jokių vertybių, saitų, įsipareigojimų, atjautos ir netgi skausmo. Gali būti, kad kaip tik ši kraštutiniausia ir pavojingiausia galimybė laiduoja visų pasirinkimų tikrumą, nes parodo, kad gebėjimas įsitraukti į esmiškai netobulą žmogiškąją tikrovę turi atsvarą. Ši atsvara – pagrindo nebuvimas – pasirodo esąs pats tvirčiausias pagrindas. Mąstydamas apie laisvą įsijungimą į bendriją, įsipareigojimą ir ištikimybę jai, dešimtmečius nenuilstamai praktikuodamas šiuos dalykus, Kavolis įstengė tuo pat metu nuolatos turėti prieš akis atvirą alternatyvą: „Bet mes niekam (net tam, ko trokštame) nepriklausome. Mūsų sąmoningumo nepaperka nei tai, kas esame, nei tai, ko mums reikia. Mūsų egzistencijoje švyti jos supratimo aiškumas“ (Kavolis 1994b: 178).

Gauta 2011 09 10
Priimta 2011 09 20

Literatūra

- Adamkus, V.; Mieželis, R.; Šmulskštys, J. 2000. „Santaroj Kavolis – dvasios tėvas“, in Kuolys, D.; Kavolienė R. (sud.). *Vytautas Kavolis: asmuo ir idėjos*. Vilnius: Baltos lankos.
- Drunga, M. 1979. „Santara-Šviesa išėivijos keliu“, in Adamkus, V. (red.). *Santara-Šviesa. 25 metų sukaktuvinis leidinys*. Chicago: A. Mackaus knygu leidybos fondas, p. 112–155.
- Durkheim, E. 2002. *Savižudybė. Sociologinis etiudas*. Vertė J. Skersytė. Vilnius: Pradai.
- Kavolis, V. 1959. „Laisvės samprata socialiniuose moksluose“, in Kavolis, V. (red.). *Lietuviškasis liberalizmas*. Čikaga: Santaros-Šviesos federacija, p. 90–108.
- Kavolis, V. 1979. „Sistemų griuvėsiai, gyvenimo impresijos“, in Adamkus, V. (red.). *Santara-Šviesa. 25 metų sukaktuvinis leidinys*. Chicago: A. Mackaus knygu leidybos fondas, p. 9–94.
- Kavolis, V. 1994a. „Nužemintųjų generacija“, in Kavolis, V. *Žmogus istorijoje*. Vilnius: Vaga, p. 63–120.
- Kavolis, V. 1994b. „Sąmoningumo trajektorijos. Lietuvių kultūros modernėjimo aspektai“, in Kavolis, V. *Žmogus istorijoje*. Vilnius: Vaga, p. 121–354.
- Kavolis, V. 1994c. „Žmogaus genezė. Psichologinė Vinco Kudirkos studija“, in Kavolis, V. *Žmogus istorijoje*. Vilnius: Vaga, 1994, p. 11–62.
- Kavolis, V. 1995a. „Apie istorinę psichologiją“, in Kavolis, V. *Kultūrinė psichologija*. Vertė R. Naujokaitis. Vilnius: Baltos lankos, p. 7–10.
- Kavolis, V. 1995b. „Dialektinė psichologinės modernizacijos teorija“, in Kavolis, V. *Kultūrinė psichologija*. Vilnius: Baltos lankos, p. 97–108.
- Kavolis, V. 1995c. „Krizės asmenybė“, in Kavolis, V. *Kultūrinė psichologija*. Vertė R. Naujokaitis. Vilnius: Baltos lankos, p. 11–22.
- Kavolis, V. 1995d. „Magnificencija...“. *Klaipėdos Universitetas*, Nr. 5 (12), p. 4.
- Kavolis, V. 1995e. „Socialinė avangardinių kultūrų psichologija“, in Kavolis, V. *Kultūrinė psichologija*. Vertė R. Naujokaitis. Vilnius: Baltos lankos, p. 128–153.

- Kavolis, V. 1996. *Kultūros dirbtuvė*. Vilnius: Baltos lankos.
- Kavolis, V. 1997. „Maištininkų mitologijos“. Vertė A. Gelūnas. *Baltos lankos*, nr. 8, p. 11–38.
- Kavolis, V. 1998. „Savojo „aš“ istorijos, socialumo žemėlapiai“, in Kavolis, V. *Civilizacijų analizė*. Vertė M. Žiedas. Vilnius: Baltos lankos, p. 29–151.
- Kavolis, V. 2006. „‘Dar nesuradau tikrųjų žodžių atsisveikinti su žmogumi, kuris buvo mūsų generacijos balsas...’“, in Kavolis, V. *Nepriklausomųjų kelias. Publicistikos straipsniai (1951–1965)*, Aleksandravičius, E.; Dapkutė, D. (sud.). Vilnius: Versus aureus, p. 394–396.
- Nyka-Niliūnas, A. 2000. „Vytautas Kavolis: keletas atsiminimų nuotrupų“, in Kuolys, D.; Kavolienė, R. (sud.). *Vytautas Kavolis: asmuo ir idėjos*. Vilnius: Baltos lankos, p. 269–272.
- Sverdiolas, A. 2000. „Vytauto Kavolio kultūros filosofija“, in Kuolys, D.; Kavolienė, R. (sud.). *Vytautas Kavolis: asmuo ir idėjos*. Vilnius: Baltos lankos, p. 51–93.
- Sverdiolas, A. 2010. „Etnometodologija kaip refleksijos pratybos“. *Baltos lankos*, nr. 31/32, p. 109–150.
- Šilbajoris, R. 2000. „Vytautas Kavolis tarp minties ir poezijos“, in Kuolys, D.; Kavolienė, R. (sud.). *Vytautas Kavolis: asmuo ir idėjos*. Vilnius: Baltos lankos, p. 107–120.
- Šliogeris, A. 2000. „Laisvojo šaulio taku“, in Kuolys, D.; Kavolienė, R. (sud.). *Vytautas Kavolis: asmuo ir idėjos*. Vilnius: Baltos lankos, p. 220–234.
- Žukas, S. 1994. „Pratarmė. „Be baimės ir be patosė““, in Kavolis, V. *Žmogus istorijoje*. Vilnius: Vaga, p. 5–10.

Arūnas Sverdiolas

PHILOSOPHICAL THREADS OF VYTAUTAS KAVOLIS' SOCIOLOGY

Summary

This paper examines philosophical self-reflective interpolations of Kavolis' sociology. Kavolis juxtaposed the notion of personality with civilisation as such and with different civilisations, situating the assumptions of his own thinking in the theoretical meta-context, i. e. in relation to other, different frames of thought, expanding on their common grounds and on differences between them. Kavolis held that the loss of the symbolic 'soil' and of the belief that the 'I' belongs to a whole of self-evident values was fatal to his generation of exiles. The situation of exile sharpens the experience of the modern human being, opening to experience fundamental structures of existence. This paper shows that Kavolis does not derive self-consciousness from the theoretical understanding of reality but, instead, from the realm of passions. For Kavolis, consciousness and existential maturity are linked with the loss of illusions and the experience of pain. The existentialist notion of freedom, directly relevant to Kavolis' philosophical thought, represents nature as nothingness, a nothingness that discovers itself to consciousness but does not guarantee authentic self-perception. Yet out of this Sartrean nothingness emerge

personal responsibilities, determining existential frames, and by that ephemeral human existence gains substance. The un-naturalisation of existence brings a sense of uncertainty about reality. Juxtaposing his own search for reality with that of Descartes, Kavolis claims that modern consciousness is characterised by its reliance on fundamental existential grounds: I feel pain [I am in pain], therefore I am. The second move in the path to the real is empathy: pain is intersubjective by nature. Kavolis thought of self-reflection and self-creation as embedded in the process of contemplating and generating symbolic resources of a community, the resources that are needed to understand the meaning of one's own and community's existence. This is the condition for a community to be: human relationships, dependences and commitments are consciously instated and sustained by personal effort. However, the relationship with the object of faith as with a 'meaningful illusion' includes a possibility of negation. Next to the fully realised possibility of involvement and responsibility, there is always the other way open: of being absolutely free from it, of returning to the negative freedom devoid of values, bonds, and commitments.

KEYWORDS: the 'I', community, existence, illusion, responsibility, the loss of soil, self-consciousness, pain, solidarity, faith.

Algis Mickūnas

FILOSOFIJA IR CIVILIZACIJOS

Ohajo universitetas
Filosofijos fakultetas
Atėnai, Ohajas 45701, JAV
El. paštas: amuali@gmail.com

Straipsnyje aptariamas Vytauto Kavolio filosofškumo klausimas, svarstoma, ar ir kokia prasme Kavolį galima pavadinti „lietuviškuoju Sokratu“. Atskleidžiama Kavolio civilizacijų analizės metodologinė įvairovė ir parodoma, kad jis nenorėjo „prisirišti“ prie vienos teorijos, nes bet kokią teoriją laikė sykiu ir per siaura, ir per plačia, išvelgdamas joje galimybę redukuoti aprašomus fenomenus arba nepamatyti jų ryšio. Tokia nuostata leido Kavoliui palikti atvirą galimybę prieti prie savo ir kitų civilizacijų sodrios įvairovės. Kavoliui civilizacijų teorijos pasitarnavo kaip jo paties teorinių diskusijų šaltinis, o ne kaip priemonė sukurti dar vieną teoriją. Panašiu aspektu jam rūpėjo ir liberalizmas, kuris nėra teorija, bet „agonalinė“ kūrybos erdvė visiems laikiniams kultūros dariniams. Remiantis prisiminimais apie asmeninį bendravimą su Kavoliu, parodoma, kad atidumas konkretybei ir individui, jo kūrybiškumui buvo ir pamatinė Kavolio gyvenimiškoji laikysena.

RAKTAŽODŽIAI: Kavolis, filosofija, civilizacija, modernybė, liberalizmas, sąmonė.

Filosofija ir Kavolis

Kadaise, Lietuvai ką tik atgavus nepriklausomybę, į Vašingtone esantį Katalikiškąją universitetą (*Catholic University*), pakviestas atvyko filosofas prof. Bronislovas Kuzmickas. Tuoju nukeliavau į Vašingtoną su juo susitikti, susipažinti ir aptarti

praktinių reikalų. Nutarėme sukurti išeivijos filosofų „komandą“ ir į ją pakviesti mąstančius akademikus, žinoma, ir Kavolį. Pradėjau rašyti kvietimus ir netrukus iš išeivijos filosofų gavau atsakymą, esą kviečiamieji turi būti „profesionalūs“ filosofai, o ne kitų sričių intelektualai. Visa veikla taip ir subyrėjo. Praėjus daugeliui metų, 2010 metų „Santaros-Šviesos“ suvažiavime buvo pagerbtas Kavolis ir paskelbtas Lietuvos Sokratu – tai reiškia filosofu. Be abejo, atsiranda neaiškumų, nes sunku nuspręsti, kas yra tie filosofai – ypač „profesionalūs“. Sokratas, ko gero, sukurtų ironiškų dialogų ir taip pasijuoktų iš tokios jam uždėtos etiketės. Tad iškyla klausimas, ar Kavolis yra filosofas kaip Sokratas – nei vienas, nei kitas neturintys filosofinio profesionalumo. Sokratas neturėjo jokio akademinio laipsnio ir nerašė straipsnių aukšto lygio leidiniams. Kavolis turi akademinį laipsnį, bet nerašė nė vieno straipsnio filosofijos leidiniams. Šiuo atveju jų padėtis vienoda, nes nė vienas nėra išleidęs jokio straipsnelio filosofijos tema ir, pagal „profesionalumo“ reikalavimus, jie nėra filosofai.

Kitas mėginimas sutapatinti Sokratą su Kavoliu atrodo taip: jie abu yra kosmopolitai ir tolerantiški kitiems, kitų kultūrų ir pažiūrų žmonėms, ir šiuo būdu paneigia bet kokį nacionalizmą, nes pastarasis nesiskiria nuo fašizmo. Jei paskelbsi, kad myli savo tautą ir jos kultūrą, tai, be abejo, esi netolerantiškas kitų kultūrų atžvilgiu. Aišku, kitos tautos ir kultūros gali būti netolerantiškos, bet mes jas turime toleruoti, nes jų netolerantiškumas priklauso jų kultūros savitumui. Taigi pažvelkime į Kavolį ir jo laikyseną lietuviškumo atžvilgiu: jis buvo tikriausias Lietuvos patriotas, nepriėmęs jokios kitos valstybės pilietybės (nepaisant sunkumų ir nepatogumų gyvenant kitoje valstybėje). Viename „Santaros“ suvažiavime man teko gyventi viename namuke su Aleksandru Štromu, ir naktinių pokalbių metu jis pajuokavo apie Kavolio patriotišką atkaklumą. Pasak Štromo, Lietuvą užėmus sovietų kariuomenei, jis pats tuojau įstojęs į komjaunuolių gretas ir mėginęs prikalbinti savo klasės draugą Kavolį taip pat prisidėti prie pasaulinės komunizmo pergalės, tačiau pastarasis kiekvieną kartą atsisakydavęs, nes jis esąs ir visada būsiąs lietuvis. Jis netoleravo sovietų „kultūros“ ir pirmasis pareikalavo Lietuvos valstybės pripažinimo, o, anot sovietų ir dabartinės Rusijos valdžios bei daugybės kosmopolitų šūkavimų, tokie norai turėti Lietuvos valstybę yra grynas nacionalizmas. Kavolis atsisakė kosmopolitiškumo, nes jam jis atrodęs kaip tas pat komunizmas. Kaip civilizacijų tyrinėtoji, mokslininkui, jam komunizmas buvo Artimųjų Rytų teokratijų, norinčių ir reikalaujančių, kad visos tautos gyventų pagal vieną dogmą, padaras; monoteizmas, kaip pasaulio išgelbėtojas, lygiai kaip komunizmas, žada išgelbėti pasaulį ir žmoniją nuo nuosmukių, klaidingumo bei nukrypimo nuo vienintelės tiesos ir vienintelio gėrio. O, kalbant apie dabartį, galima paklausti, kodėl ispanai gali džiaugtis ir didžiulotis savo istorija, rusai gali užguiti pusę pasaulio ir vis tiek mūsų intelektualai vadins juos pasaulio išgelbėtojais, bet pasakyk, kad esi lietuvis,

ir dar mylintis savo šalį, tuojau būsi įtartas esąs tikras užsidarėlis. Bet tai nereikia, kad Kavolio „tautiškumas“ sutampa su fašizmu. Jam rūpėjo tęsti ir vystyti liberalią valstybę, racionalią ir atvirą viešiemis sprendimams, o ne „tautišku krauju paremtos dogmos“. Ką reiškia Kavolio tolerantiškumas? Reikia tuojau pastebėti, kad esama įvairių tolerantiškumų, o Kavolio tolerantiškumas buvo sociologinis-mokslinis, nes pagal savo profesiją jis turi „leisti“ visiems būti tokiais, kokie jie yra, t. y. juos studijuoti, aprašyti, turėti savo moralę, nesvarbu, ar jie būtų fašistai, komunistai ar galvų medžiotojai. Būdamas nuoseklus profesionalas, jis turėjo juos toleruoti. Pavyzdžiui, toleravo Antaną Venclovą kaip sovietų sistemos rašytoją, bet netoleravo tokio žemo lygio žmogaus kuris, anot Kavolio, džiaugsmingai bučiavo visus keturis to masių budelio, Stalino, žandus. Anot Kavolio, toks rašytojas iš principo dalyvauja žmonių žudynėse. Taigi mokslinė tolerancija nepadarė jo kosmopolitu.

Reikėtų atidžiau pasižiūrėti ir į Sokratą bei jo „kosmopolitiškumą“. Jis paliko Atėnus tik kartą kaip pilietis, savo valstybės gynėjas, dalyvaudamas Peloponeso kare. Nors jis buvo nuteistas Atėnuose mirties bausme, o jo draugai norėjo jį išgelbėti iš kalėjimo ir nugabenti į kitą valstybę, Sokratas pasirinko mirtį savo valstybėje, o ne gyvenimą svetur – nepaisant to, kad jis gerai išmanė kitų gyvenimo būdus. Šioje plotmėje – jis tikras nacionalistas ir savo tradicijos bei kultūros gerbėjas. Nereikia, kad Sokratas nesidomėjo kitais, tuo, kaip kiti gyvena, kokios jų nuomonės ir koks yra jų elgesys bei papročiai. Bet Sokratui toks žinojimas buvo tik pradžia, tik medžiaga, nes jo tolerancija reiškė leidimą ir net skatinimą kitiems pasisakyti, pareikšti kokią nors „tezę“ apie kokį nors dalyką, bet paskui, jo pašnekovas buvo pričiumpamas ir apklausinėjamas ne tik apie jo skirtumą nuo kitų, bet ir apie jo teiginių ar pasisakymų teisingumą. Žodžiu, galėjai sakyti, ką tik išmanei, bet visos nuomonės Sokrato buvo paverčiamos principiniais klausimais. Pasakysi, kad kas nors kitas turi savo nuomonę, Sokratas užklaus ne tik apie tokios nuomonės teisingumą ir pateisinimą, bet ir staiga paklaus, kas apskritai yra nuomonė ir kuo ji skiriasi nuo žinojimo. Arba, tik pareikšk, kad turi kitokias sąvokas, Sokratas paprašys, kad, prieš spręsdami apie pastarųjų skirtumus, turime pradžioje nuspręsti, kas yra sąvoka. Tas pat pasakytina apie visus kosmopolitų toleruojamus dalykus: štai žmonės gyvena pagal skirtingas tiesas, ir negalima jiems primesti mūsų mūsšikės. Puiku, bet kol kas mes nežinome, apie ką kalbama, mat nenuitarėme, kas yra tiesa. Reikia prisiminti, kad Sokratas buvo graikas, tai reiškia turėjo pareigą išnagrinėti bet kokią pasiūlytą teiginį. Mūsų dabartiniai kosmopolitai laikytų tokį sokratišką veiksmą ne tik neleistinu, bet ir politiškai nekorektišku, o tokį apklausinėtoją reikėtų apšaukti tikru fašistu ir uždaru tolerancijai.

Dabar atsiveria galimybė surasti kai kuriuos tapatumus ir skirtumus tarp Sokrato bei Kavolio. Be abejo, abu buvo savo tautų patriotai ir, nors ir skirtingais

būdais, abu kovojo už savo tautų laisvę ir unikalią kultūrą. Abiem kultūrom būdinga tai, kad jos buvo pagoniškos ir tuo atveju atviros ir tobulintinos. Su Kavoliu daug kartų ir per daugelį metų teko kalbėtis apie atviras ir uždaras civilizacijas, ir jis niekada nekėlė klausimo apie tolerantiškas ar netolerantiškas civilizacijas ir joms būdingas kultūras, bet visada klausė apie atviras ir uždaras bendruomenes. Jis net lygino lietuvių valstietį su Kinijos daoistais, sakydamas, kad daoistai yra sofistikuoti lietuviški ūkininkai, suprantantys gyvenimą ir gamtą, ir nebijantys būti atviri gamtos ir aplinkos pokyčiams. Pokalbiuose su juo visada išskildavo gamtos, iš kurios jis išvesdavo lietuvių valstiečio ir daoizmo „individualizmą“, reikšmė. „Individualizmas“ apima ne tik žmogaus individualumo klausimą, bet ir gamtos įvykių ir daiktų skirtumus, kuriuos įžvelgia rūpestingas žvilgsnis, atsisakantis viską aprėpti bendromis kategorijomis. Ne tik žmogus, bet ir kiekvienas gyvūnėlis ar gėlė yra unikalūs, nepakartojami, nepakeičiami vienas į kitą. Lietuvos valstiečiai ir daoistai tą gerai suprato ir todėl jų elgesys buvo ir yra atidus „štai tik tam“. Šis bruožas ne itin ryškus Kavolio raštuose, bet pamatinis jo gyvenimo supratimas išauga iš jo. Ar eitume per jo mokyklos parkelį, kuriame jis visada mokėdavo surasti grybų, ar keliautume automobiliu į kokią nors konferenciją, vos užuodęs šeško kvapą, reikalaudavo, kad atidarytume visus langus ir pauostytume tikrų gamtos kvapų.

Tas pats bruožas pasireiškė, kai Kavolis susitiko su Alphonso Lingiu. XX a. aštuntojo dešimtmečio pabaigoje Kavolis pakvietė mane dalyvauti Tarptautinės lyginamųjų civilizacijų studijų bendrijos¹ (*International Society for the Comparative Study of Civilizations*) konferencijoje ir perskaityti pranešimą apie Jeano Gebserio darbus. Tuo metu dėščiau Gebserio teorijas ir verčiau jo pagrindinį veikalą iš vokiečių į anglų kalbą. Gebseris buvo šiek tiek žinomas, bet tos bendrijos nariai norėjo sužinoti apie jį daugiau. Praėjus metams po šios konferencijos, organizavau Gebseriui skirtą konferenciją savo universitete ir subūriau Gebserio studijų ratelį. Į konferenciją atvyko Gebserio draugai ir jo žmona iš Europos, atvyko Kavolis ir Lingis. Po konferencijos ir visų priėmimų bei iškilnių, tarp kitko paklausiau Kavolio, ar nereikėtų pakviesti vieno iš pranešėjų į Tarptautinės lyginamųjų civilizacijų studijų bendrijos konferencijas. Buvau numatęs pakviesti labai puikų lyginamųjų religijų žinovą – profesorių ir liuteronų pastorių – kurio pranešimo tema buvo „Aukojimo ir pasiaukojimo ritualai“. Kavolio atsakymas buvo toks: „Jei tu labai užsispirsi, gerai, bet aš nesu linkęs jo kviesti. Jo pranešimas buvo kunigiškas, pilnas tikslių citatų, moksliskumo, grynai kosmopolitiškas, bet be sielos, manyčiau, jis ir neturi sielos. Reikia būtinai pakviesti Lingį, nes tai žmogus, persunktas žemiškos dvasios – tikras lietuvis“. Pakvietėme Lingį, ir jis sutiko dalyvauti kitame

¹ 1977–1983 m. Kavolis buvo šios bendrijos prezidentas (*red. past.*).

tos bendrijos sąskrydyje. Taip ir įvyko, o Kavolis sukūrė unikalią aplinką Lingio pranešimui. Lingis tada buvo tik grįžęs iš Naujosios Gvinėjos, kur mėnesį gyveno tarp galvų medžiotojų, ir parengė pranešimą „Juodieji dievai“. Kavolis paprašė, kad didžiojoje valgyklos salėje stalai būtų sustatyti ratu, o kalbėtojui paskirta vieta centre; su Kavoliu nuvažiavome nupirkti keletu dėžių vyno, taip pat nupirkome apie 40 žvakių – po vieną kiekvienam stalui, o Lingio pranešimo laikas paskirtas vidurnaktį. Jo pranešimas prasidėjo 24.00. Kavolis pristatė Lingį kaip mokantį gyventi įvairiausiose vietovėse, su įvairiausiais žmonėmis, be jokio noro juos perkrikštyti ar „civilizuoti“. Puikus seansas.

Visa tai nepaneigia kitų Kavolio mąstymo klodų, aukščiausio lygio sąvokų, skirtų įvardyti ilgalaikes sąmonės trajektorijas, ar šios būtų Lietuvoje, ar kur kitur, šimtmečius besitęsiančias meno kryptis ir stilius, jo įnašas visuomet buvo unikalus ir nepakartojamas. Daug kartų mėginau iš jo „išvilioni“ kokį nors prisipažinimą apie jo „sistemą“ arba pagrindinę „teoriją“, ir gaudavau atsakymą, esą jam teorijos per didelės ir per mažos. Per didelės, nes, norėdamos viską apjungti keletu „pagrindinių“ teiginių, fenomenų įvairovę supaprastina ir išspraudžia į tų teiginių rėmus. Per mažos, nes jis nerado nė vienos teorijos, kuri būtų paremta ne vien kokiu nors iš specifinės civilizacijos parinktu „pranašumu“. Taigi, kai kurie teoretikai „ilgalaikiškumą“ ima laikyti civilizacijos pranašumo standartu – ilgiau išsilaikiusios civilizacijos yra pranašesnės; kiti nutaria, kad technika turi būti civilizacijos pranašumo matas, o dar kiti sieja civilizaciją su raštingumu. Toks susiaurinimas Kavoliui atrodo nepateisinamas, nes taip „pražiūrima“ daugybė kitų fenomenų, kurie toje pačioje civilizacijoje galbūt kartais net ypatingesni ir lemtingesni. Be to, lyginamųjų studijų rėmuose atsiranda fenomenų, kurie gyvuoja įvairiose civilizacijose ir sudaro prieigos prie kelių civilizacijų metodologinį momentą. Tas dalykas, kad Kavolis neturėjo teorijos, nesudarė jam kliūčių, veikiau priešingai – tai atvėrė daugybę galimybių prieiti prie savo ir kitų civilizacijų sodrios įvairovės. Net jei imtume vieną iš daugelio – modernią Vakarų civilizaciją – matytume, kad sociologas ją skaldė į įvairias disciplinas ir stebėjosi, kiek randasi tarpdisciplininių sutapimų, nepaisant to, kad kiekvienos disciplinos turinys, atrodytų, visai skirtingas: sociologijos teorijos ir psichologijos suvokimas, regis, visai skirtingi dalykai, bet Kavolis sugebėjo rasti jų tapatumus, su viena išlyga – modernių Vakarų psichologija kitur netinka, nes kitose civilizacijose sociologija atskleidžia kitokią bendruomenės sampratą.

Kavolis neskyrė daug dėmesio filosofijai, net prisipažino, kad filosofų raštai jam yra „neprieinami“ ir jis net nežinąs, apie ką kalbama. Aišku, jam rūpėjo modernių Vakarų liberalizmo trajektorijos ne kaip filosofinės tezės, bet kaip būdas sociologinėje plotmėje suvokti tokius fenomenus, kaip, pavyzdžiui, mokslinė ir

politinė Apšvieta. Reikia tuojau pastebėti, kad Kavoliui pagrindinė disciplina buvo sociologija, ir į civilizaciją jis žiūrėjo kaip į plačiausią bendruomenės vienetą. Todėl visos jo studijos skirtos ne filosofinei problematikai, bet sociologijai, kurios rėmuose filosofija, kaip būdinga specifinei bendruomenei, negalėjo iškilti virš savo ir, aišku, kitų civilizacijų. Apie tai teko daug kartų kalbėtis ir, pagaliau, sutarėme, kad Vakarų civilizacija turi filosofiją, o kitos – pranašus, epus, svarbius išminčius, kurių teiginiai ir pasisakymai yra priimami be apklausinėjimo. Visi tokių civilizacijų išminčių pasekėjai (nuo imperatorių iki skalbėjų) kartais komentuodavo jų ištaras ir tokiu atveju susidarydavo nemažai komentatorių, kurie galėjo vienas kitą apklausinėti dėl teisingo ar neteisingo tokių išminčių (ar net dievybių) teiginių interpretavimo, bet negalėjo ginčytis su žyniais ir pranašais. Nors Kavolis sutiko, kad tik Vakarai turi filosofiją, jis, žvelgdamas į Vakarų filosofus, matė ne didžiules jų kontroversijas, bet kreipė dėmesį į jų kaip bendruomenės narių pasisakymus apie pasaulį: vieni linkę į gamtiškumą, kiti į transcendenciją, dar kiti į logiškumą, ir pan. Žodžiu, jam nerūpėjo, ar Sokrato argumentai prieš Trasimachą buvo įrodantys, ar ne, jam užteko komentarų apie Platono kaip „ideacijos“, o ne „jusliškumo“ atstovo darbus. Šiuo atveju galima teigti, kad mokslininkas neskyrė filosofijos nuo kitų civilizacijų tekstuose rastų teiginių. Aišku, filosofija buvo vienas – vakarietiškas – būdas, kuriuo gabūs raštingieji išreiškė Vakarų bendruomenės požiūrius, bet nebūtinai pagrindinius ar lemiamus. Kalbant tarpdiscipliniškai, filosofija yra viena tarp kitų disciplinų. Be abejo, Kavoliui sociologija nebuvo viena tarp daugelio kitų disciplinų, nes jos užduotis – analizuoti civilizacijas jų visumoje ir surasti jų skirtumus ir tapatybes. Aišku, Kavolis sociologijos teorijas irgi laikė kokios nors civilizacijos dalimi, ir todėl jam rūpėjo ne sociologinė teorija, bet visapusiai santykiai tarp įvairiausių civilizacijos klodų.

Reikia pastebėti kad kartkartėmis, norėdamas išreikšti kokį nors civilizacijos klodą, Kavolis mėgo vartoti metaforas ir įvesdavo jas kaip analitinį įrankį interpretuoti visai civilizacijai. Taigi modernių Vakarų struktūrą jis pavadino „fabriku“ (Kavolis 1998: 195–200), visa jos bendruomenės veikla yra panaši į apdirbimą, gaminimą ir mainymąsi prekėmis – įskaitant ir žmones. Bet Kavolis nesuprastino šios fabriko metaforos į kokią nors vieną bendruomenės formą, pavyzdžiui, kapitalizmą, nes jam visos bendruomenės, kurios pabrėždavo apdirbimą, prekybą ir gaminių mainus, buvo fabrikas. Ši struktūra apima kapitalizmą, komunizmą, merkantilizmą ir kitas panašias gaminimo rūšis. Moderni Vakarų civilizacija turėjo ir turi įvairius klodus ir jų reikšmė laikui bėgant kinta. Taigi „fabrikas“ gali tapti grynai kapitalistiniu, ir pastarasis bus laikomas svarbiausiu modernios bendruomenės broožu, arba kitaip įvardijus, jis bus siejamas su moksliniu socializmu, arba grynuoju komunizmu, bet kintant bendruomenei, keičiasi ir fabriko reikšmė. Juk, anot

Kavolio, vadinamasis Vakarų modernizmas turėjo kitų svarbių bruožų, be kurių fabrikas neveiktų – įskaitant mechanistinę gamtos procesų sampratą. Vadinasi, mes negalime įvesti tokios galingos fabriko metaforos, nepadarę prielaidos, kad ne tik gamta, bet ir žmogus veikia pagal mechanikos dėsnius.

Modernizmas ir postmodernizmas

Kavoliui rūpėjo moderni Vakarų civilizacija, nes joje iškilo jam svarbi politinė pozicija – liberalizmas. Liberalizmui skirta studija vainikavo ankstyvojo laikotarpio Kavolio darbus ir ypač pasitarnavo formuojant bendrą „Santaros“ požiūrį bei paneigiant bizantiškąsias tradicijas, jau senokai užplūdusias Lietuvą. Pradžioje reikia apibrėžti Kavolio modernizmo analizę. Anot jo, modernizmo judesiams būdingi aiškūs bruožai. Pirma, bendruomenės taisyklės turi būti visuotinės, bendros visiems, ir joks bendruomenės narys neturi išskirtinumo jų atžvilgiu. Iš šio principo išplaukia antrasis – visi bendruomenės nariai yra lygūs šių taisyklių atžvilgiu ir šiuo atveju joks žmogus neturi valdžios kitiems. Trečia, iš visų lygybės išplaukia visuotinas bendravimo racionalumas ir susitarimas. Ketvirta, individas laikomas visų ryšių ir nutarimų pagrindu, taigi yra laisvas kaip įstatymų šaltinis ir todėl atsakingas už savo teiginius ir veiksmus. Penkta, liberalizmui būdingas sekuliarumas, kai žmogus suvokiamas kaip būtybė, neišvedama ir neišaiškinama aukštesnių būtybių galiomis. Modernizmas sukuria istoriją, kurios rėmuose visi reikšmingi įvykiai, ir apskritai visas reikšmingumas, yra žmogaus veiklos padariniai. Tai reiškia, kad racionalus, laisvas, lygus kitiems, sekuliarus žmogus yra Vakarų modernizmo pagrindas. Bet Kavolis, kaip angažuotas lyginamųjų civilizacijų tyrinėtojas, tuojau ėmė ir – *voilà* – šiuos bruožus surado kitose civilizacijose ir kitais laikais. Nepaisant skirtingų metaforų, Kinijos konfucianizmas irgi reikalavo visuotinumą, gyvenimo pagal taisykles (visiems), atsakingo ir mėstančio žmogaus pirmenybės. Anot Kavolio, Kinijos konfucianizmo reikalavimai mėgino pabrėžti visuotinumą ir žmogaus gyvenimą pagal bendras, racionaliai pagrįstas taisykles. Konfucianizmas modernizavo Kiniją ir tuo būdu pastaroji ėmė klestėti. Tas pat pasirodė islamo revoliucijoje: visuotinumą, bendros taisyklės, individualizmas ir atsakomybė, aukšto lygio racionalumas (aišku be sekuliarizmo). Anot Kavolio, moderni Vakarų civilizacija nėra vienintelė, skleidžianti modernizavimą. Aišku, Kavoliui tokios kitų civilizacijų modernizacijos stokojo tikros žmogaus autonomijos ir jo „lemiamo sprendėjo ir apsisprendėjo“ padėties. Savo pranešimuose Kavolis visuomet pabrėždavo, kad kalbant apie modernizmą, dauguma jį supranta vien kaip modernių Vakarų padarą, bet iš tikrųjų reikia atsižvelgti ir į kitų nuopelnus.

Kai pasirodė ta didžioji „postmodernizmo“ banga, Vakaruose interpretuota kaip radikalūs pokyčiai, įvykę minėtoje civilizacijoje, ir kai įvairiausių kitų civilizacijų jaunosius „intelektualus“ tuojau „papirko“ postmodernistų kritika ne tik modernizmo, bet ir visos Vakarų tradicijos atžvilgiu, Kavolis ramiai perspėjo dėl tokio postmodernistų išsišokimo. Anot jo, kiekvienas modernizmas turi savo postmodernizmą. Konfucianizmas išugdo daoizmą, islame iškyla sufizmas, Vakaruose išnyra nihilizmas ir įvairios jo atmainos, paneigiančios sąmonę, racionalumą, žmogaus esmę, jo tapatybę ir pranašumą. Po Dievo mirties dingsta bet koks klausimas apie „tikrovę“, nes visa, ką atveria patirtys, yra arbitralūs kalbos kūriniai, priklausantys kultūroms ir jų lemiančiai įtakai. Aišku daoistai, kaip konfucianizmo modernizavimo postmodernistai, nebuvo tokie banalūs ir kiekvienam neišvengiamą tapatybę turinčiam individui leido kalbėti „pilnu balsu“. Kadangi Kavolis suvokė filosofiją kaip vieną Vakarų civilizacijos klodą, jam iš viso nereikėjo klausti, kokia yra bendra postmodernizmo filosofija. Be to, patys postmodernistai atsisakė filosofijos, nuvertinę ją iki vienos iš pasakų, lygios su kitomis. Trumpai tariant, jiems pasaulis yra sudarytas ne iš branduolių, bet iš pasakų. O tų filosofinių pasakų gali būti daugybė, nes nė vienas postmodernistas neįsivelia į sokratiškus visų teiginių apklausinėjimus; jie gyvena teiginiais ir jiems tų teiginių nereikia paremti argumentais. Kaip sociologui, Kavoliui tokie teiginiai yra priimtini kaip kultūros duotys – juk reikia priimti visa, kas yra sakoma, ar tie sakymai ateitų iš pranašų, fizikų, filosofų, šamanų, ar sociologinių teorijų. Jis nekėlė klausimo, ar George'as Herbertas Meadas (Mead 1964) ar Talcottas Parsonsas (Parsons 1967, 1968) mėgina „paaiškinti“ bendruomenę, ir koks paaiškinimas geriausiai atvaizduoja tikrovę; Kavoliui visi priklausė specifinėms, nors ir skirtingoms, simbolinėms sistemoms, priklausančioms vienai ar kitai civilizacijai. Jis panašiai žvelgė ir į civilizacijų teorijas, nuo Pitirimo Sorokino (Sorokin 1957) iki Shmuelio Noaho Eisenstadto (Eisenstadt 1987) ir Louiso Dumont'o (Dumont 1986). Aišku, Kavolis iškelia klausimus, kurie nėra argumentai prieš kokią teoriją, bet reikalauja daugiau faktorių, kurių specifinė teorija stokoja. Pavyzdžiui, kodėl Sorokino binarinė sistema neturi „dinamikos“, kuri sudarytų galimybę binariams pokyčiams atsirasti? Anot Kavolio, modernūs Vakarai yra dinamiški, nes ne tik pačią istoriją suvokia „progresyviai“, bet ir visą medžiaginę plotmę susieja su žmogaus nauda. Individas tarnauja ne kokiai nors transcendencijai, valdovui, ir net ne neracionaliems impulsams, bet „racionaliam savanaudiškumui“. Kaip minėta, viena tokio racionalumo išraiškų yra „fabrikas“.

Kavoliui civilizacijų teorijos pasitarnavo kaip jo paties teorinių diskusijų šaltinis, o ne kaip priemonė sukurti dar vieną teoriją. Problema sykiu ir paprasta, ir sudėtinga. Modernių Vakarų civilizacijoje specializavosi daugybė sričių ir jų žinovų, ir kiekvienas saugojo savo „teritoriją“. Tai reiškia, kad sociologas, imdamas

kalbėti apie fiziką, psichologiją, genetiką, tiesiog daugybę kitų sričių, peržengia savo kompetencijos ribas, o visi teiginiai apie tas kitas sritis yra išsakyti mėgėjo, o ne žinovo. Taip pat tai reiškia, kad kiekviena sritis turi savo metodus, netinkančius kitoms, todėl nėra įmanoma paimti vieną metodą ir jį „pritaikyti“ kitų sričių mokslams. Toks užmojis, anot Kavolio, sukurtų ironišką sąmonę. Šioje plotmėje kalbėti apie tarpdiscipliniškumą būtų banalybė. Bet be tarpdiscipliniškumo, civilizacijų studijos tampa neįmanomos. Todėl reikia surasti kitą klotą, kurio struktūros būtų priimamos visų disciplinų ir kultūrų. Kita bėda atsiranda paklausus, ar viena civilizacijos dalis – kaip joje atsiradusi teorija ar metodas – galėtų būti platesnė už civilizaciją, iš kurios ji yra iškilusi. Ši problema dar platesnė, nes vienoje civilizacijoje išsivysčiusios teorijos ir metodai iš viso gali netikti kitų civilizacijų sąmoningumui tyrinėti, ir todėl gali vesti prie tokių teiginių apie kitus, kurie nepastebimai interpretuoja kitus ne iš jų pačių sąmonės ir yra klaidingi. Juk Indija nekūrė teorijų ar metodų, bet savo svarbiausius tekstus – *Ramajaną* ir *Mahabharatą* – laikė visa įtraukiančiais ir „išaiškinančiais“ tekstais. Su šiomis problemomis Kavolis grūmėsi visą kūrybinį gyvenimą: jis nekėlė filosofinių klausimų, bet rinkdamas daugybę kitų civilizacijų istorijos, jų raštų, menų, bendruomenės sistemų duomenų mėgino surasti klotus, kurie, nors aptinkami civilizacijų ir jų kultūrų duomenyse, yra „neutralūs“ ir visiems prieinami – tačiau prieinami kaip simboliai, o ne kaip visur priimta tikrovės sąvoka. Pati tikrovės sąvoka priklauso vienai civilizacijai ir negali būti matas visoms.

Civilizacijos ir liberalizmas

Visos minėtos problemos gali būti esmiškai suvoktos Kavolio užmojuose suprasti civilizacijas ir liberalizmą, pasirodžiusias ir greitai paplitusias Vakarų modernizmo, postmodernizmo sroves. Pastarosios glaudžiai susijusios su kultūrų ir tautų tapatybės klausimu, keliančiu Kavoliui daug intelektualinių rūpesčių. Iš Kavolio studijų jau žinome, kad randasi įvairovė modernizmų ir jų pačių rėmuose iškilusių postmodernizmų, bet dabartinėje globalizacijos srovėje tik Vakarų postmodernizmas tapo visuotine mantra. Kavolio diskusijos – pranešimuose, seminaruose, ir privačiuose pokalbiuose – telkiasi ties šiuo klausimu. Būdamas atidus skaitytojas, Kavolis tuojau suprato, kad negalima kalbėti apie postmodernizmą kaip filosofiją ar teoriją, nes patys postmodernistai paneigė filosofiją ir taip pat atmetė galimybę rasti kokius nors aprėpiančią teorijai. Pastarosios irgi priskirtinos pasakoms, neturinčioms jokios išaiškinimo galios. Remdamasis šia tendencija, Kavolis teigė, kad nėra postmodernizmo, bet yra tiek postmodernizmų, kiek yra eseistų, rašan-

čių postmodernistiškai. Tai reiškia, kad visi diskursai ir visos kultūros yra lygios, ir nesant vienos tiesos, visos tiesos yra lygios, arba, dar radikaliau, nei tiesos, nei teisybės klausimas net negali būti keliamas. Galima sakyti, kad ir reliatyvumas turi dingti. Taip pat dingsta tarpdiscipliniškumo problemos, nes bet kokios disciplinos diskursas ne atitinka „tikrovę“ (juolab kad ir žodis „tikrovė“ priklauso nuo specifinio diskurso), bet sukuria „pasakojimus“, ir todėl juose gali įvesti kokią tik nori „discipliną“ ir jos terminiją. Michelio Foucault egzotiškai psichodramų aprašymai yra įdomesni, bet tai nereiškia kad Foucault „surado kitą tikrovę“; jis sukūrė kitokį diskursą ir jo ribose galėjo kalbėti apie ką tik norėjo ir kaip tik norėjo – be jokio reikalo tokią diskursą pateisinti (Foucault 1998). Anot Kavolio, postmodernistai atveria duris visko sakymui apie viską su prielaida, kad tie sakymai neatstovauja jokiai ontologijai. Žiūrint iš filosofinio taško, postmodernizme kiekvienas eseistas tampa „filosofu“, nes jis / ji gali teigti, kad „čia mano filosofija“, o kiti turi savąias.

Aišku, daugeliui kosmopolitiškumo pasekėjų čia atsiveria visų diskursų, visų kultūrų, ir visų tekstų lygybė, reikalaujanti visuotinės tolerancijos. Tai reiškia, kad kiekviena tauta, gentis, turi savo diskursus, savo kultūras, savo tapatybes, ir joms negali būti primestos kitų tapatybės. Taigi ir Lietuva atsirado tokių teiginių apsupty, gal todėl Lietuvoje postmodernizmas ir yra taip įsigalėjęs. Apie matomą priešpriešą minėtam komunizmui kalbėsime vėliau. O dabar pasvarstykime, su kokiomis civilizacijų studijų bėdomis susiduria Kavolis, ypač norėdamas būti nuoseklus. Reikia atsiminti, kad Kavolis sokratiškus apklausinėjimus priskyrė filosofijai, o ne sociologijai, ir todėl loginiai prieštaravimai jam nerūpėjo; jam rūpėjo, kaip galime suvokti toleranciją ir liberalizmą postmodernizmo srovėse. Pradėkime nuo modernaus liberalizmo, sukurto politinės ir mokslo Apšvietos, reikalaujančios, iš principo, įvairių laisvių, teisių, lygybių ir atsakomybių, net kultūrinių teisių, ir paklauskime, kas atsitinka su visais tokiais reikalavimais. Civilizacijų lygmenyje Kavolis tokius reikalavimus priskiria moderniai Vakarų civilizacijai, turinčiai galias savivaldos tradicijas, siekiančias net Antiką, kurioje vieša erdvė įgijo principinę reikšmę. Visi turi balsą ir teisę kalbėti viešai apie viską. Toks modernių Vakarų liberalus būvis Kavoliui atrodė esąs postmodernizmo „daugiadiskursyvumo“ ir reikalavimo, kad visi kiti turėtų „teisę“ puoselėti savo kultūrą ir būti toleruojami, sąlyga.

Kol kas viskas atrodo savo vietoje ir liberalizmas sutampa su visuotine tolerancija – bet tik savo – Vakarų – ribose. Kavoliui viešint Atėnuose (Ohajo valstijoje) su pranešimais apie postmodernizmą ir tautų tapatybes (1996), seminaro dalyviams, įvairių kultūrų ir disciplinų doktorantams, labai imponavo Kavolio erudicija ir tolerantiškumas. Bet jie / jos iškėlė nejaukius klausimus, susijusius su kultūrų ir civilizacijų studijomis kaip tik, anot daugumos klausimų, netinkamomis kitų civilizacijų suvokimui. Hessah Lootah ir Mona Al Bahar, abi iš Jungtinių Arabų

Emyratų, kaip pavyzdį pateikė vakariečių, liberaliausių feminisčių reikalavimus, kad islamo šalyse moterys įgytų visuotines teises, lygybes, laisves, kurios buvo „iškovotos“ Vakaruose. Bet, anot abiejų, visi šie reikalavimai yra vakariečių modernios civilizacijos kūriniai, neturintys nieko bendra su Artimųjų Rytų civilizacija. Jos argumentavo taip: „Net ir tokios sąvokos kaip „tolerancija“ yra „mums“ nepažįstamos ir nereikalingos. Tai reiškia, kad jūsų – modernių vakariečių – reikalavimai yra paslėptas kolonializmas, kuriuo užkraunama mums svetima – sekuliari – sistema ir sunaikinama mūsų civilizacija“. Į diskusiją įsikišo ir vakariečių feminisčių atstovės, anot kurių, visos „visuotinės žmonių teisės“ yra „baltųjų vyrų“ kūrinys ir nebūtinai turi būti priimtinas vakariečių moterims. O afroamerikietės tam antrino sakydamos, kad joms, ypač dabartiniams Afrikos gyventojams ir jų kultūroms, nėra jokio reikalo „paklusti baltųjų vyrų rasizmui“. Kola Delapupu iš Kenijos pareiškė, kad Afrikos kultūros yra pranašesnės už vakarietišką „individualizmą“, nes jų bendruomenės ryšiai glaudūs ir kiekvienas jaučiasi jaukiai žinodamas, kas jis / ji yra ir kam priklauso savo genties aplinkoje. Vakarietės feministės staiga pasijuto „šokiruotos“, kai Kola papasakojo apie kiekvieno asmens būklę ir integravimąsi į jo genties tradicijas. Anot jo, ten esama taisyklės, pagal kurią įvairios „skolos“ turi būti gražinamos ar apmokamos nebūtinai to paties asmens arba kartos, bet tęsiasi, kol viskas atlyginama. Pavyzdžiui, seno vyro prosenelė davė trylikametės mergytės močiutei ožką, ir pagal minėtą taisyklę ta mergytė turi tapti tos skolos gražinimu, pereidama to seno vyro nuosavybėn.

Tada visi pažvelgė į Kavolį laukdami jo atsakymų. Dar kartą reikia priminti, kad jam nerūpėjo filosofinės problemos, pasirodžiusios diskusijose. Filosofijoje tokios problemos atrodytų taip: pirma, visi diskusijos dalyviai laikėsi prielaidos, kad žodžio laisvė, laisvė reikšti savo poziciją, ją pateisinti yra modernių Vakarų filosofinio liberalizmo rezultatas. Tai reiškia, kad jie priima liberalizmą, ir reikalauja visuotinės tolerancijos, bet tuo pačiu teigia, kad visa tai tinka tik Vakarams, o ne jų kultūroms ir civilizacijoms. Kitaip tariant, jie savo kultūrose atmetę tokią toleranciją. Antra, tai, kad liberalizmas (su visomis jo iškovotomis teisėmis ir tolerancija) yra vakariečių baltųjų vyrų kūrinys ir todėl netinkamas net moterims, yra neformali filosofinė klaida. Mat argumentuojant teigiama, kad specifinė pozicija yra nepriimtina, nes ji buvo atverta specifinių žmonių. Tai reiškia, kad specifiniai argumentai, pavyzdžiui, matematikoje negalioja, nes jie buvo atrasti kam nors nepatinkančių žmonių – baltųjų, arabų ar indų. Tokie principų atsisakymai argumentuojami parodant ne principų klaidingumą, o neapykantą kokiai nors žmonių grupei. Trumpai tariant, Alberto Einsteino fizika nepriimtina, nes jis buvo žydų kilmės. Tačiau Kavolis nesivėlė į tokius filosofinius argumentus ir įvairias priešpriešas, bet, pirma, iškėlė įvairių kultūrų struktūrų istoriškumą ir laikinumą. Juk

randasi dokumentų, raštų ir net svarbių asmenų pasisakymų, kuriuose tolerancija, racionalumas, teisės yra pripažinti ir net palaikomi. Antra, ar dabartyje yra įmanoma surasti ir išlaikyti gryną civilizacijos ar specifinės kultūros tapatybę? Jau pati diskusija apie toleranciją ir jos nereikalingumą islamo šalyse ar Afrikos genčių rėmuose parodo neišvengiamą „užteršimą“ ir sąmonės atvėrimą kitoms galimybėms. Trečia, dauguma kultūrų tekstų yra „migloti“, ir kiekviena epocha nutaria, kas bus tokiose tekstuose esmiška, ir tokias tekstų vietas vartoja interpretuodama save ir kitus. Prie sociologo teiginių galima pridėti ir vieną hermeneutinį „kanoną“, kur sakoma, kad specifinės tradicijos tekstai yra interpretuojami pagal interpretatorių supratimą ir todėl nėra absoliutūs.

Norint suprasti Kavolį ir jo mokslinį tolerantiškumą, reikia pažvelgti į porą įvykių, iš kurių paskutinis įvyko Vilniuje, po Kavolio mirties. Tai buvo 2001 m. UNESCO tarptautinė konferencija „Civilizacijų dialogas“. Vienoje sesijoje, kurioje dalyvavo Japonijos, Pietų Amerikos, Šiaurės Amerikos ir islamo šalių pranešėjai, kalbant apie dialogą, kaip reikalaujantį tolerancijos visų pasisakymams, Irano ir Egipto atstovai pareiškė: kol Vakarai toleruos homoseksualus ir duos jiems lygias teises, tol tarp islamo ir Vakarų nebus dialogo. Šis pasisakymas nuveda mus į Tarptautinės lyginamųjų civilizacijų studijų bendrijos konferenciją (1994 m.), kur vienoje iš pagrindinių sesijų apie metodologiją, iškilo gan aštrios (nors nepiktos) diskusijos apie pagrindinį civilizacijų vaidmenį, studijuojant savo ir kitas civilizacijas. Tose diskusijose Kavolis teigė, kad modernių Vakarų civilizacija sukūrė mokslinę Apšvietą, paremtą politinės Apšvietos visuotinėmis teisėmis ir visuotinio liberalaus išsilavinimo reikalavimu. Mokslo srityse įsigalėjo nuostata, kad visi fenomenai turi būti priimami objektyviai – taip, kaip jie yra. Tai reiškia, visi humanitariniai mokslai, pavyzdžiui, sociologija, antropologija, kultūrologija, turi priimti visas kitas civilizacijas taip, kaip jos yra, leisti joms visoms būti lygiomis kitoms civilizacijoms, ir studijuoti jas be jokių vakarietiško prielaidų. Bet visa tai, anot kitų civilizacijų diskutuotojų, yra modernių Vakarų civilizacijos prielaidos, neturinčios nieko bendra su kitų civilizacijų morfologijomis, ir todėl visas moksliskumas kyla iš Vakarų perspektyvos (reikia priminti, kad žodis „perspektyva“ yra modernių Vakarų teorinis kūrinys). Kavolis sutiko su tokia „nuteisimu“, bet tuoju „apsidžiaugė“, kad bus galima surengti daug konferencijų, kuriose reikės diskutuoti, kaip lyginamųjų civilizacijų studijos atrodys iš kitų perspektyvų. Jis tęsė diskusiją taip: paimkime Artimųjų Rytų simbolines struktūras ir paklauskime, kaip jų rėmuose reikėtų suprasti kitas civilizacijas – ypač tą modernią vakarietišką, jos liberalizmą, humanizmą ir toleranciją? Nors jis nenorėjo nieko užgaunančio teigti, bet diskutavo tokiais klausimais: ar tokia simbolinė struktūra neturėtų suprasti Vakarams būdingą sekuliarizmą kaip blogį, ereziją, Šėtono tarną, dekadentišką ir

nupuolusį? Ar būtų įmanoma kitų civilizacijų tolerancija, ir net, ar tolerancija iš viso būtų priimtina? Ar būtų leidžiama diskutuoti apie Bibliją, Evangelijas, Koraną kaip įdomias pasakas, ir teigti, kad gal jų rašytojai, daugelyje savo tekstų buvo išprotėję? Jei tokia simbolinė struktūra taptų visuotine metodologija, jai gal reikėtų uždrausti diskusijas apie toleranciją, nes pastaroji veda į dekadansą ir nuopuolius. Kavolis iš viso nekėlė loginių klausimų apie kitų reikalavimus būti toleruojamais, o patiems – neigiančiais toleranciją, bei jų kaltinimus vien Vakarams kaip „imperialistiniams“, neprisipažįstant dėl savo pačių imperializmo.

Po ilgokos tylos Kavolis pasuko diskusiją kita kryptimi, būtent – kodėl kitų civilizacijų piliečiai, siekiantys pokyčių, visuomet reikalauja tų modernių vakariečių teisių, tolerancijos ir Vakarų dėmesio bei pripažinimo. Aš įsiterpiau pastebėdamas, kad man daug keliaujant, akademikai ir studentai neklausdavo, ar Kinija, Indija, Naujoji Zelandija ką nors apie juos žino, bet domėdavosi – ar vakariečiai kreipia į juos dėmesį, ir kodėl vakariečiai nepasiskubino juos „išgelbėti“ arba teikdami pašalpas, kad būtų galima pasipriešinti ekonominiam režimo spaudimui, arba sudarydami sąlygas ištempti daugiau jaunimo studijuoti Vakaruose. Kavoliui tokie dalykai buvo aiškūs ir jis tęsė diskusijas apskritai liberalizmo ir tolerancijos link. Liberalizmas, anot jo, turi būti sekuliarus ir toleruoti pažiūrų įvairovę, bet nepriimti tokių pažiūrų, kurios norėtų patapti absoliučiomis ir paneigti liberalizmą bei toleranciją. Konkrečiai kalbant, galime moksliskai abstrakčiai toleruoti kitus, analizuoti jų simbolines struktūras, bet negalime pritarti jų reikalavimams, kad jų pažiūros taptų vienintelėmis konkrečiame gyvenime. Viena iš šio reikalavimo „priežasčių“ – tai Kavolio susižavėjimas tokiomis civilizacijomis, kuriose klestėjo ir klesti kūrybiškumas, dinamika, pokyčiai, o visa tai yra paremta „agonalia“ simbolika, anot kurios, būtina kultūrinė įtampa, visose bendruomenės srityse lemianti audringą raidą. Jo žodžiais tariant, toks „karas“ nesukuria „priešų“, bet kaip tik skatina patį save ir „priešus“ tapti kūrybingais, o toks visapusiškas kūrybingumas yra pagrindinė laisvės, tolerancijos ir kruvinų susirėmimų išvengimo sąlyga. Kaip pavyzdžius jis nurodė klasikinę Kiniją ir Graikiją, kuriose „apsišvietę“ valdovai ir mąstytojai klestėjo ir reikalavo kitų klestėjimo. Anot jo, net ir sociologijos teorija neturėtų atrodyti kaip vidurinėsios klasės amerikiečių kiemas – su gražiai nupjauta žole ir nudažyta tvora, bet veikiau su šiek tiek neapkarpytų krūmų ir laukinių žolių plotais. Jo nuomone, kartais tvarka gali būti bloga, o netvarka gera. Mūsų asmeninėse diskusijose jam visuomet patikdavo Friedricho Nietzsche's pasisakymas apie kūrybiškumą: kiekvienoje sieloje turėtų gludėti šiek tiek chaoso². Šios

² Turimi omenyje Nietzsche's veikalo *Štai taip Zaratustra kalbėjo* žodžiai iš įžanginės Zaratustros pralabos: „Aš jums sakau: chaoso dar savy turėti reikia, kad žvaigždę šokančią įžiebt galėtum“ (Nietzsche 1991: 28) (*red. past.*).

metaforos Kavoliui – tai išraiškos liberalizmo, kuris nėra teorija, bet „agonalinė“ kūrybos erdvė visiems laikiniems kultūros dariniams. Ir priešpriešų, ir klaidingumo nebijančioms teorijoms. Čia jau turi būti aišku, kodėl Kavoliui komunizmas, kosmopolitizmas ir fašistinis nacionalizmas tampa nepriimtini.

Nors jis „nesikišo“ į filosofiją, mūsų diskusijose jam buvo patrauklios filosofijos, kurios nebijojo pripažinti sąmonę, sąmoningumą, ir sąmoningumo trajektorijas ir jų simbolines civilizacijų struktūras. O man, kaip filosofijos krypties, kurioje sąmoningumas ir sąmonė turi pirmenybę, „atstovui“ buvo jauku diskutuoti įvairiomis temomis su sąmoningu žmogumi. Jei neužrūstinsiu skaitytojų, norėčiau pateikti pora pavyzdžių, liudijančių Kavolio atkaklumą ginant sąmonės pirmenybę. Labai seniai, gal 9-ojo dešimtmečio pradžioje, su vienu savo studentu vykau pasiimti Kavolio ir Ralpho Slotteno (Kavolio kolegijos kolegos), o paskui visi kartu turėjome važiuoti į lyginamųjų civilizacijų konferenciją, organizuojamą Haverhilo kolegijoje, Masačusetso valstijoje. Kelionė nuo Kavolio namų iki tos mokslo įstaigos trunka 11 valandų. Taigi su studentu pernakvojome pas Kavolius, ir po gausių skaniausių pusryčių, pagamintų Ritos Kavolienės, iškeliavome. Čia reikia paminėti dar vieną Kavolio „ydą“: jam nebuvo svarbus žmogaus rangas, amžius, ar mokslinis laipsnis. Jam buvo svarbus asmens kūrybingumas ir drąsa ieškoti, atverti ir kurti kitokias galimybes. Taip į šią konferenciją buvo pakviestas mano studentas Timothy Widmanas, skaitęs pranešimą pirmojoje Gebserio konferencijoje, kurioje dalyvavo Kavolis ir Lingis bei daug europiečių. Widmano pranešimas buvo skirtas aptarti deivės Atėnės vaidmenį Trojos kare. Po jo pranešimo tuojau prabilo Kavolis ir paklausė, ar pateikta interpretacija paremta kokių nors graikų klasikų žinovų tekstais? Widmanas atsakė: aš neskaitau komentarų – skaitau originalus. Matote, tas vaikinaiš išmoko klasikinę homerišką graikų kalbą ir suprato graikų tradiciją pats interpretuodamas originalą. Kavolis iš karto paklausė, ar Widmanas yra „postdoktorantas“ Ohajo universitete? Widmanas atsakė, kad jis esąs Mickūno magistrantas. Kaip minėjau, į Tarptautinės lyginamųjų civilizacijų studijų bendrijos konferenciją Kavolis paprašė pakviesti Lingį, taip pat jis pakvietė ir Widmaną, magistrantą, pasaulinėje konferencijoje skaityti pranešimą apie graikų klasiką. Taigi visi keturi ir iškeliavome.

Toje konferencijoje dalyvavo garsusis Harvardo sociologas Parsonsas, Tarptautinės lyginamųjų civilizacijų studijų bendrijos prezidentas Benjaminas Nelsonas ir kitos žvaigždės. Man teko skaityti pranešimą apie „Magišką sąmonę“, o toje pačioje sesijoje pranešimą skaitė ir Nelsonas. Moderavo Parsonsas. Kaip dera, save ir draugus laikantys ypatingais, žmonės noriai priskiria juos aukščiausiam rangui. Šį kartą mano atžvilgiu buvo rodoma didžiausia pagarba. Parsonsas visą laiką pristatydamas mane ir Nelsoną arba diskusijų metu kartojo: „Ponas Mickūnas

ir profesorius Nelsonas“. Po mudviejų pranešimų klausytojams buvo pasiūlyta paprašyti pranešimų kopijų iš kalbėtojų; visi susirikiavo priešais mane ir man reikėjo nemažai paplušėti, kad užsirašyčiau visų adresus; prie Nelsono nepriėjo nė vieno, norinčio jo pranešimo kopijos. Staiga iš auditorijos pasigirdo balsas, kaip paaikškėjo – Widmano: „Atleiskite, tai ne tik ponas Mickūnas, jis yra mano graikų klasikos profesorius“, o paskui antrasis balsas – Kavolio: „Gal mūsų konferencijose neturėtų galioti tokie keisti klasių skirtumai“. Bendrame posėdyje Slottenas ir aš pasiūlėme, kad kitu Tarptautinės lyginamųjų civilizacijų studijų bendrijos prezidentu būtų išrinktas Kavolis. Už jį balsavo 80 procentų dalyvių. Grįžome šypsodamiesi į Kavolio namus ir pareiškėme Ritai: „Būk pagarbi, nes dabar parvežėme Tarptautinės lyginamųjų civilizacijų studijų bendrijos prezidentą“. Bet iš principo Kavoliui rūpėjo sąmonė, nepaisant to, kokioje plotmėje ji yra, ar maginė, ar mitologinė, ar net romantiška.

Kitas atvejis, kai iškilo sąmonės ir jos pagrindinės struktūros klausimas, buvo Tarptautinės lyginamųjų civilizacijų studijų bendrijos konferencijoje Milvokio universitete, Viskonsino valstijoje. Kavolis paprašė, kad pranešime išaiškintčiau, kas yra „transcendentalinė sąmonė“ Vakaruose ir Rytuose. Nelengva užduotis, bet jam atrodė būtina po mūsų susitikimų jo ir mano namuose. Čia ir teko atskleisti Edmundo Husserlio fenomenologijos pagrindą, vadinamąją „gyvenamą dabartį“, kuri, kaip sąmonė, turi neišvengiamai dvi skirtingas ir neišskiriamas plotmes: pastovumą ir tėkmę, ir jų variantus skirtingose civilizacijose, besireiškiančius kultūrinių pasakų, teorijų, mitų ir mokslų įvairove. Iš šio fenomenologinio lauko išvystėme daugybę galimų civilizacinių analizių, bet aišku, ne galutinių, nes Kavoliui ir man rūpėjo, ar viskas patenka į tokią gyvenamąją dabartį. Nors, anot Kavolienės, buvome „amžini draugai“, niekada nepasakojau Kavoliui, kad esu dzenbudistas ir kad dzen peržengia transcendentalinės sąmonės ribas, ir todėl analizės reikia stumti toliau. Bet tai nebuvo kliūtis, nes dzen, turintis glaudų sąlytį su daoizmu, ir kaip minėta, su Lietuvos ūkininko sąmone, leido mums bendrauti daugybę metų.

Dėkoju šio rinkinio redaktoriams už garbę pristatyti Kavolį jo konkrečios veiklos ir asmeninių rūpesčių moksle ir gyvenime aspektais. Jis niekada nedings iš Lietuvos sąmonės trajektorijos – jis yra toji sąmonė. Nors išėjusiam, bet niekada neužmirštamam, pagoniškai tariant, „bendruvi“, Vytautui Kavoliui.

*Gauta 2011 09 20
Priimta 2011 10 04*

Literatūra

- Eisenstadt, S. N. 1987. *European Civilization in a Comparative Perspective: A Study in the Relations Between Culture and Social Structure*. Oslo: Norwegian University Press.
- Dumont, L. 1986. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: University of Chicago Press.
- Foucault, M. 1998. *Aesthetics, Method, and Epistemology*. Ed. by J. D. Faubion. New York: The New Press.
- Kavolis, V. 1998. *Civilizacijų analizė*. Vertė A. Gelūnas, M. Žiedas. Vilnius: Baltos lankos.
- Lingis, A. 1983. „Black Gods“, in Lingis, A. *Excess, Eros and Culture*. Albany: State University of New York Press, p. 89–109.
- Lingis, A. 1996. „Juodieji dievai“. Vertė T. Čepaitis, R. Mėlinskaitė. *Baltos lankos*, nr. 7, p. 176–198.
- Mead, G. H. 1964. *Selected Writings: George Herbert Mead*. Ed. by A. J. Reck. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Nietzsche, F. 1990. *Štai taip Zaratustra kalbėjo*. Vertė A. Tekorius, in Nietzsche, F. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis, p. 21–314.
- Parsons, T. 1967. *The Structure of Social Action*. Vol. 1. New York: Free Press.
- Parsons, T. 1968. *The Structure of Social Action*. Vol. 2. New York: Free Press.
- Sorokin, P. 1957. *Social and Cultural Dynamics: A Studies f Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*. New Brunswick and London: Translation Publishers.

Algis Mickūnas

PHILOSOPHY AND CIVILIZATIONS

Summary

This essay discusses the question of philosophy in Vytautas Kavolis' sociology. To be more specific, the question in consideration is whether and in what sense Kavolis can be viewed as “Lithuanian Socrates”. Methodological diversity of Kavolis' analysis of civilizations shows that he had no intention to attach himself to any particular theory. For Kavolis, every theory was too narrow and too broad, because he saw the danger of reduction of the researched phenomena or that of neglect of their connections. Such attitude enabled Kavolis to leave space for a rich diversity of his own and other civilizations. For Kavolis, theories of civilizations were employed as a source of insights for his own theoretical discussions, but not as a means of creating a new theory. Similar aspect can be found in his concern about liberalism, which for him is not a theory but an “agonistic” space of creation for all temporary cultural formations. Finally, with reference to personal contact, an attention to particularity, to the individual and his/her creativity is shown in this essay as a fundamental living attitude of Kavolis.

KEYWORDS: Kavolis, philosophy, civilization, modernity, liberalism, consciousness.

Darius Kuolys

LIETUVIŲ KULTŪROS ISTORIJA KAIP BENDRUOMENĖS SĄMONINGUMO DIRBTUVĖ

Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas
Antakalnio g. 6, Vilnius, LT-10308
El. paštas: darius.kuolys@gmail.com

Vytautas Kavolis lietuvių kultūros istoriją įsivaizdavo kaip skirtingus mokslus jungiančią ir jiems kontekstą teikiančią discipliną, kuri gali išjudinti akademinės bendruomenės intelektualinę energiją, perimti dalį viso Lietuvos intelektualinio gyvenimo iniciatyvos. Metodologiškai atnaujintai kultūros istorijai, jo manymu, turėtų priklausyti ne tik ypatingas akademinis, bet ir socialinis vaidmuo. Tokias idėjas 1989–1996 metais Kavolis dėstė Lietuvos mokslininkams, kultūros ir švietimo politikams. Tyrimais, paskaitomis, moksliniais pranešimais moderniai lietuvių kultūros istorijai jis angažavosi ir asmeniškai.

Lietuvių kultūros istorija buvo Kavolio pasirinktas būdas veikti atsikuriančios Lietuvos visuomenės tikrovę, dalyvauti lietuvių visuomenės ir kultūros kūryboje. Kultūros istorijos sureikšminimą greičiausiai lėmė Kavolio egzistencinė pozicija ir jo turėtas kultūros tyrimų, kaip dabartinės bendruomenės gyvenimui reikšmingų simbolinių formų rekonstravimo, supratimas. Jam atrodė svarbus nepriklausomo žmogaus įsišaknijimas savo bendruomenės praeityje: žemėje namų netekęs XX amžiaus žmogus turi atrasti savo vietą istorijoje – „susikurti savo priklausomybės istorijai sąmonę“. Kultūros istorija iškeliamą kaip reikšmių ir vaizdinių šaltinis, iš kurio individas ir bendruomenė gali semtis medžiagos savo tapatybės rėmams užpildyti. Kultūros istoriją Kavolis taip pat suprato kaip dirbtuvę ar laboratoriją, kurioje brandinamas žmogaus ir bendruomenės sąmoningumas. Taigi kultūros istoriją jis laikė svarbia Lietuvos visuomenės intelektualinio savarankiškumo ir kūrybingumo sąlyga. Kad galėtų savo socialinį vaidmenį atlikti,

lietuvių kultūros istorijos tyrimai, Kavolio nuomone, turi būti metodologiškai atnaujinti. Jis pats stengėsi sukurti „naują kultūros istoriją“ ir kitiems aiškino tokios istorijos rašymo principus. Kultūros raidą, Kavolio teigimu, istorikas turi tirti kaip nesibaigiantį sąmoningumo kaitos vyksmą, kaip nuolatinį simbolinių formų rekonstravimą, ir pats būti aktyvus šio proceso dalyvis.

RAKTAŽODŽIAI: kultūros istorija, simbolinės formos.

Kultūros istorija sociologui Kavoliui rūpėjo ir kaip akademinis, ir kaip visuomeninis laisvėjančios tautinės bendruomenės projektas. Ši tyrimų sritis įsivaizduota kaip skirtingus mokslus jungianti ir jiems kontekstą teikianti, visą lituanistiką dinamizuoti ir lietuvių intelektualinę energiją išjudinti galinti disciplina, kaip dalykas, ateityje perimsiantis bent dalį Lietuvos intelektualinio gyvenimo iniciatyvos. Vytauto Didžiojo universiteto atkūrimo iniciatoriams 1989 metų vasario 10 dieną rašytame laiške Kavolis dėstė:

Pagrindiniu tiltu tarp „visuomeninių“ ir „kultūrinių“ (o iš dalies ir gamtos bei techninių) mokslų vaizduojuos kultūros istoriją. Tai vienintelė autentiškai jungianti ir kontekstualizuojanti disciplina, išsaugojanti empiriškai pagarbų santykį su visų kultūros sričių, epochų ir tekstų specifiniais duomenimis, bet taip pat ir ieškanti juos siejančių savybių ir juos formuojančių bei deformuojančių jėgų suvokimo. Neliūdėčiau, jei universiteto steigimo planai pradėtų realizuotis interdisciplinarinio, metodiškai pliuralistinio, problemiška orientuoto, atvirų ribų lietuvių kultūros istorijos instituto sukomplektavimu. Reiktų apskritai dinamizuoti lituanistinius dalykus, skatinant juos vystytis į intelektualiai vis svaresnes disciplinas, lietuviškuose kontekstuose svarstančias visuotines problemas ir tų kontekstų duomenimis išbandančias ir tradicines, ir vėliausias mokslines teorijas. Ar įmanoma įsivaizduoti lituanistinių studijų agregatą kaip ne vien darbščiausią universiteto dalį ir emocinį židinį, bet ir jo, vėsią, tarptautiniais kriterijais vertinant, intelektualinį branduolį? (Kavolis 2000b: 426–427).

Taigi siūloma naująjį Vytauto Didžiojo universitetą pradėti kurti įsteigiant Lietuvių kultūros istorijos institutą, o krašto kultūros istoriją paversti lituanistikos ir viso „tautinio universiteto“ šerdimi – „lituanistinių studijų agregatu, darbščiausia universiteto dalimi, emociniu židiniu, intelektualiniu branduoliu“. Tačiau šį kartinį akademinį ir visuomeninį vaidmenį, Kavolio teigimu, galėsianti atlikti tik iš esmės atnaujinta kultūros istorija. Kita vertus, kultūros tyrimų atnaujinimui reikalingos akademinės struktūros, kurių Lietuvoje pasigesta. 1989-ųjų vasario 28 dienos laiške šių eilučių autoriui *Metmenų* redaktorius rašė:

Kaip tik tokiu būdu – gelmine, juos atšviežinančia tekstų analize, per juos siekiant atsikurti holistinį laikotarpio sąmoningumo vaizdą – reikėtų atnaujinti šiaip jau per

daug techninę ir faktografinę kultūros istoriją. Reiktų, manau, serijos kolektyvinių leidinių, kurių kiekvienas tomas sukauptų naujus požiūrius į kurį nors lietuvių kultūros istorijos laikotarpį. Nujaučiu galimybę kultūros istorijai perimti bent dalį intelektualinio gyvenimo iniciatyvos, kuri iki šiol priklausė literatūrologijai. Pastaroji atrodo kiek stabilizavosi, bet kultūros istorija turės ieškoti naujų kelių, o ir Vakaruose (ypač Prancūzijoje ir JAV) tai nepaprastai gyvas studijų laukas. Stebiuosi, kad Lietuvoje nėra akademinų postų, skirtų specifiskai lietuvių kultūros istorijai. Ar net institutų. Savo laiške Kauno universiteto atkūrimo konferencijai siūliau nuo tokio instituto ir pradėti universiteto atstatymą (Kavolis 2000b: 429).

Moderniai lietuvių kultūros istorijai angažuotasi asmeniškai. Studijiniais straipsniais *Metmenyse* ir jų pagrindu leistomis knygomis mėginta grįsti kelią būtent tokiai istorijai. 1990-ųjų rugsėjį iš Kavolio rankų gavau dovanų 1986 metais išleistą jo knygą *Sąmoningumo trajektorijos. Lietuvių kultūros modernėjimo aspektai* su įrašu: „pakeliui į naują kultūros istoriją“. 1991-aisiais išėjusios *Epochų signatūros* priskirtinos prie tų pačių pastangų modernią lietuvių kultūros istoriją kurti. Šiam studijų laukui Lietuvoje plėtoti Kavolis buvo ketinęs telkti išeivijos intelektualinę bei finansinę paramą ir pasiryžęs pats vykti į Vilnių Lietuvos kultūros instituto steigti. 1991-ųjų liepos 14-osios laiške svarstė:

Tabor Farmoj [ten rugsėjį vykiančiame „Santaros-Šviesos“ suvažiavime – D. K.] gali iškilti klausimas, kur kreipti kai kuriuos išeivijoje į mokslinį darbą galimus orientuoti išteklius. Matyti reikalas ir natūrali galimybė skatinti socialinių mokslų – kartu su filosofija – vystymąsi. Mane daugiau trauktų galimybė – jeigu tokia būtų – Lietuvos kultūros istorijos instituto (gal prie Vilniaus universiteto, bet pusiau autonomiško) steigimas. Išeivijoje tam yra mažiau kompetentingų jėgų, negu socialinių mokslininkų ir filosofų. Bet kas galėtų būti smagiai, negu dalyvauti tokio instituto steigime, skaityti paskaitas jo programos rėmuose? Nežinau, ar pavyktų tam išeivijoje rasti naujų finansinių išteklių. Bet gal (Kavolis 2000a: 435).

Įsidėmėtina, kad bičiulių pakviestas skaityti paskaitų Lietuvoje, Kavolis Vilniaus universitetui pasiūlė ir 1992 metais dėstė būtent kultūros istorijos kursą – *Moterys ir vyrai lietuvių kultūroje*. Šio kurso įžanginėse pastabose programiškai aptarė kultūros istorijos tyrimų metodologines prielaidas (Kavolis 1992: 12–20). Kryptingai prie šiuolaikinių kultūros sampratų, sykiu ir prie kultūros tyrimų metodų, Kavolis grįžo 1995 metais Vilniaus universitete skaitytame kurse *Kultūros dirbtuvė*. Jo įvade metė iššūkį tradiciniams lietuvių kultūros tyrimams, pareikšdamas: „Lietuviškas kalbėjimas apie kultūrą panašus į provincijos bažnyčioje giedamas giesmes“ (Kavolis 1996a: 10). Kultūros istorijos metodologiniams klausimams buvo skirtas ir paskutinis Lietuvos auditorijai rengtas Kavolio tekstas – Pasaulio lituanistų bendrijos

konferencijai parašytas pranešimas „Reikšmių rėmai, veiksmų srautai: analitinės kultūros istorijos galimybės“. Šis pranešimas, po netikėtos autoriaus mirties, perskaitytas Vilniuje vykusioje konferencijoje 1996-ųjų liepos 4 dieną.

Taigi lietuvių kultūros istorija buvo ne tik Kavolio pasija, bet ir jo pasirinktas būdas veikti atsikuriančios Lietuvos visuomenės tikrovę, dalyvauti lietuvių visuomenės ir kultūros kūryboje. Kodėl būtent tokiu keliu eita? Kodėl sociologas Kavolis laikė kultūros istoriją svarbiausia humanitarine disciplina Lietuvoje? Kodėl pats jai taip stipriai angažavosi? Regis, netiesioginį atsakymą galime rasti ankstesniuose jo tekstuose. 1968 metais išleistoje studijoje *Nužemintųjų generacija. Egzilio pasaulėjautos eskizai* tarp kitų klausimų aptariamas ir lietuvių egzilių intelektualų santykis su istorija. Pasak Kavolio, jis esąs esminis: nužemintas, nuo žemės atplėštas egzilis yra „žmogus istorijoje“. Istorija iš žmogaus tyčiojasi, jį triuškina ir sykiu – žadina jo sąmoningumą, jį brandina (Kavolis 1968: 13–20). Istorijos patyčias nužemintieji asmenys, kartu ir nužemintųjų generacija, gali įveikti tik įsikurdami istorijoje, atirasdami joje savo namus.

Kaip ir Czesławui Miłoszui, Kavoliui atrodė svarbus nepriklausomo žmogaus išsisknijimas savo bendruomenės praityje, išpareigojimo ryšių tarp išėjusių, gyvųjų ir ateisiančiųjų užmezgimas. Interpretuodamas Algimanto Mackaus *Chapel B*, jis teigė: „Ji [mirtis] nesunaikina žmogaus neužmirštamumo. Gyvieji yra už tai atsakingi. Ir kiekvienas labiausiai atsakingas už neužmirštamumą tų, kuriuos tik jis tegali prisiminti. Mes gyvename, kad išsaugotume žmonijai tą žmogiškąją patirtį, kurios vieninteliais sargais esame“ (Kavolis 1968: 52). Įsidėmėtina šios studijos pastaba: „Nužemintųjų generacija dar neturi savo vietos istorijoje. Ji turi susikurti savo priklausomybės istorijai sąmonę“ (Kavolis 1968: 58). Iš tiesų, Kavolio rašytą lietuvių kultūros istoriją galime perskaityti kaip kryptingą tokios nepriklausomųjų priklausomybės sąmonės kūrimą, kaip pastangas įkurdinti savo generaciją tautos istorijoje – aprašytame prieštaringame visuomenės laisvėjimo ir modernėjimo vyksme, tarp praityje atrastų ir atskleistų giminingų nepriklausomų sielų. Vaizdžiai tokią nuostatą iliustruoja laiško citata: „Mielas Prieteliau, (...) Būčiau dėkingas už Ročkos str.[aipsnio] apie Radvilos [Juodojo] laišką atšvietą. Ieškau pirmojo nepriklausomą dvasinę evoliuciją išgyvenusio lietuvio pėdsakų“ (Kavolis 2000a: 433). Taigi atsigręžimas į lietuvių kultūros istoriją rėmėsi egzistencine Kavolio pozicija, asmeniniu ir savosios kartos gyvenimo prasmės rūpesčiu. 1988 metais, apibūdinamas *Sietyne* savo generaciją, rašė:

manajai kartai savojo lietuviškumo turinį reikėjo atrasti kaip kokį nežinomą žemyną, tuštokus tautinės tapatybės rėmus pripildant savo pačių iš įvairių šaltinių, dažnai atsitiktinai sugraibstytais istorijos ir dabarties fragmentais (ir figmentais). Mes nieko, kas

mums būtų reikšminga, neturėjome paveldėję ir nematėme aplink save, viską turėjome patys surasti ir sukraustyti nuomojamom mūsų sielų erdvėn (Kavolis 1988: 165).

Kultūros istorija šiuo atveju išskyla kaip reikšmių ir vaizdinių (figmentų) aruodas, iš kurio įmanoma semtis fragmentų asmeninės ir bendruomeninės tapatybės rėmams užpildyti. Sykiu kultūros istorija tampa svarbi kaip dirbtuvė ar laboratorija, kurioje reikšmių ir vaizdinių ansambliai analizuojami, vertinami, skaidrinami, gaivinami, atsirenkami, grupuojami, kurioje brandinamas žmogaus ir bendruomenės sąmoningumas. Spėtina, kad egzistencine egzilio patirtimi buvo grįstas Kavolio siekis iškelti lietuvių kultūros istoriją į atsikūrusios Lietuvos visuomenės intelektualinio gyvenimo centrą. Matyt, suprasta, kad politinę nepriklausomybę įgijusi, laisvėjanti Lietuvos tautinė bendruomenė neišvengiamai susidurs su poreikiu susikurti namus savo istorijoje, joje sąmoningai išsakyti. Kultūros istorija, analizuojanti ilgalaikes simbolines struktūras, galinti suteikti krašto visuomenei daugiau tvarumo bei tvirtumo, negu kitos istorijos šakos. Reikšminga 1992-aisiais Vilniuje skaitytos paskaitos pastaba: „Politinėje istorijoje nebesugrįžta tai, kas yra sugriuvę. Kultūros istorijos logika visai kitokia: simbolinės struktūros turi amžinybės potencialą. Syki įkurdintos žmonių vaizduotėje, jos ten kažkaip ir palieka, bent kaip galimybės, kultūrinis archyvas, iš kurio nuolat išnyra ar atgimsta kokiu nors nauju pavidalu tai, kas buvo palaidota“ (Kavolis 1992: 55). Kultūros istorija esanti galimas bendruomenės problemų sprendimo būdas ir jos energijos šaltinis. Istorikų tiriamos simbolinės formos turinčios ryšį su politika – jos veikiančios galios santykius. Tad kultūros praeities tyrimai galintys duoti impulsų politiniam tautinės bendruomenės raidos projektui:

Kultūros istorijoje reikalinga, gausėjant žinioms ir keičiantis analitinio galvojiimo kategorijoms, nuolat iš naujo persvarstyti politikos (t. y. galios pratybų) ir kultūros (t. y. tikėjimo apraiškų) santykius. Kultūros istorijos, kaip specifinio žmogiškos veiklos būdo, dėmesio centre – simbolinės formos, dalyvaujančios kolektyviniame gyvenime ir kaip to gyvenimo gaminys, jo problemų sprendimo būdas (nebūtinai vaizduotės „laisvai pasirinktas“) ir kaip jo energijos (ar inertiškumo) šaltinis, jį ribojanti, transformuojanti ar transcenduojanti jėga (Kavolis 1991: 15).

Akivaizdu, kad savos kultūros istoriją Kavolis laikė esminiu Lietuvos visuomenės intelektualinio savarankiškumo ir kūrybinės energijos šaltiniu. Būtent į šio lauko studijas žvelgta kaip į tautinės bendruomenės sąmoningumo kultivavimo būdą, kaip į savarankiškos visuomenės sąmoningumo dirbtuvę. Kultūros istorijos metodologijai skirtomis paskaitomis, straipsniais, pranešimais Kavolis ragino Lietuvos akademinę bendriją tokią dirbtuvę įsisteigti. Tam, jo įsitikinimu, būtina naujomis

prieigomis, naujomis metodologinėmis nuostatomis atnaujinti lietuvių kultūros istorijos tyrimus.

Kuo nauja buvo Kavolio kurta ir raginta kurti kultūros istorija? Kuo jis praturtino pasakojimą apie lietuvių kultūrą? Visų pirma, pasakotojo pozicija: nuostata, kad pats kultūros istorikas yra jo rašomos kultūros istorijos aktyvi dalis, kad pasakotojas priklauso pasakojimui, kad savo pasakojimu jis dalyvauja kultūrą kuriant. Pasak Kavolio, nuo kitų istorijos šakų kultūros istorija skiriasi *dalyvavimo savo studijų lauke būdu*. Politikos ar ūkio istorikas aprašęs tiriamus dalykus nesistengdamas jų paveikti. Tuo metu *kultūros istorikas, aprašydamas kultūrą, ją ir kuria*. Tirdamas logikų ir sampratų istoriją, kaip nesibaigiantį sąmoningumo kaitos vyksmą, kaip nuolatinį simbolinių formų rekonstravimą, kultūros istorikas pats turįs būti šio proceso centre (Kavolis 1996b: 4–5). Kadangi kultūros istorijos rašymas yra ir kultūros kūryba, šios srities istorikams svarbu įsisąmoninti, kaip kultūra kuriama – reflektuoti savo paties kūrybinius veiksmus: „Tai, ką kultūros istorikai daro, tampa mikrokosmine laboratorija to, apie ką jie rašo. Todėl kultūros istorijoje reikalinga itin kruopšti savo pačių sąmoningumo veiklos analizė“ (Kavolis 1996b: 5). Taigi bendruomenės sąmoningumo dirbtuvėje plušantys istorikai yra ir savojo sąmoningumo tyrėjai.

Antra, Lietuvos istorijai Kavolis pasiūlė platesnę ir atviresnę kultūros sampratą: kultūra nėra nei kūrinių ir įvykių rinkinys, nei griežta, priežasties ir pasekmės ryšiais sutvirtinta sistema, ji veikia – asmeniui ir bendruomenei svarbių reikšmių bei įvairių veiklos praktikų atvira visuma. Žmogaus genėzė, jo moraliniai apsisprendimai, egzistencijos prasmės paieškos paverčiamos lietuvių kultūros istorijos dalimi. Kultūra esanti ne tiek mus apibrėžiantys *privalomi rėmai*, kiek *įrankių dėžutė*, iš kurios kiekvienas pagal sugebėjimus renkamės mums svarbių reikšmių ansamblius bei simbolines formas (Kavolis 1992: 13–14).

Trečia, simbolines formas tirianti kultūros istorija tapo iškelta kaip ypatinga žmogiška veikla, atkurianti ir generuojanti bendruomenei svarbius reikšmių ansamblius, kultivuojanti bendruomenės sąmoningumą, teikianti tiek galimus gyvenimo problemų sprendimo būdus, tiek tvaresnes egzistencines atramas.

Ketvirta, Kavolis ragino keisti tyrėjo požiūrį į lietuvių kultūrą, skverbimosi į kultūros istoriją būdus. Istoriko žvilgsnis neturi tenkintis vien faktais ir išankstinėmis techninėmis schemomis, bet privalo įsiveržti į tekstus. Tyrėjui būtina imtis *gelminės tekstų analizės*, kuri išryškintų reikšmių ansamblius bei jų atveriamus sąmoningumo horizontus, užčiuoptų simbolinių formų kaitą bei jos ryšius su žmonių veiksmis ir elgsenomis. „Analitinės kultūros istorijos tikslas – ne kultūros aparatūros aprašymas, bet vidinio pergyvenimo, kuris per ją atsiveria, įvairiųjų trajektorių atskleidimas“ (Kavolis 1986: 9). Tokiai analizei svarbios galvojimą provokuojančios

ir tekstus atveriančios metaforos. Kita vertus, tokia analizė pagrįsta dėmesiu detalei, elementui, kurie tyrimo metu gali atsiskleisti kaip tam tikri visumos reprezentantai:

Analitinę kultūros istoriją reikėtų suvokti ne kaip kurios nors **grupės** kultūros raidos atpasakojimą, bet kaip kurio nors kultūros organizacijos **elemento** kaitos vienoje ar kitoje aplinkoje rekonstrukciją. Pavyzdžiui, tvarkos ir netvarkos, judėjimo, laiko ir erdvės, dalies ir visumos, struktūros ir energijos, gamtos ir dvasios, vidaus ir išorės paradigmų kaita lietuviškuose pamoksluose (Kavolis 1996b: 5).

Kultūros istorikui nepakanka remtis vien binarine logika – jam derėtų telktis ir „purios“ (*fuzzy logic*), adaptyvios arba nepertraukiamos logikos kodus: „Adaptyvi logika veikia ne **arba–arba** principu, bet atpažindama, **koku laipsniu, kuriuo atžvilgiu ir kokios patirties praeityje veikiamas** kas nors dalyvauja nagrinėjamame tikrovės gabale, t. y. dokumentacijos rinkinyje, kuriuo patikrinamos visos interpretacijos“ (Kavolis 1996b: 7).

Penkta, Kavolis savo tyrimais ne tik esmingai išplėtė lietuvių kultūros istorijos lauką, įtraukdamas į pastarąjį poezijos tekstus bei jų egzistencialistinio pobūdžio analizę, asmens dvasinę biografiją bei psichoanalizę paremtą jos perskaitymą, bet ir sukūrė naują, intriguojantį, provokatyvų šios kultūros raidos vaizdinį. Lietuvių poeziją vertino kaip „atviriausią lietuvių sąmoningumo kitimo sceną“ (Kavolis 1986: 10). Iškeliant detales, atskirus reikšmių ansamblius, tiriant jų kaitą, Kavoliui pavyko išryškinti gana vientisą lietuvių kultūros istorijos vaizdinį. Šio vaizdinio šerdis – lietuvių kultūros modernėjimo drama, vykstanti „nuolatinėje išsilaisvinimo ir prisirišimo įtampoje“. Tautinės bendruomenės kultūros raida – tai „iniciatyvinis žygis išsilaisvinimo kryptimi“, susietas su „gilesnio išisaknijimo ieškojimu“ (Kavolis 1986: 10). Kavolio pasakojimas natūraliai sujungė XX amžiaus lietuviškojo sąmoningumo raidą su Martyno Mažvydo, Mikalojaus Radvilo Juodojo ir Kristijono Donelaičio epochų sąmoningumu. Tautinės bendruomenės kultūros istoriją šis pasakojimas atvėrė kaip šiandien vykstančią, dabartyje veikiančią. Neperskiriamas praeities ir dabarties ryšys, senų amžių ir šiandienos sąmoningumo trajektorijų pynės, skirtingų epochų reikšmių sąskambiai buvo Kavolio kaip kultūros istoriko dėmesio centre:

Mielas Prieteliau, (...) Jeigu Jus domintų, galėčiau *Sietynui* atiduoti skyrių iš būsimos knygos *Epochų signatūros*. Knyga turbūt neišeis iki 1990 m. antrosios pusės. Būtų, be abejo, įdomiausia lyginti kai kuriuos tų laikų procesus su dabartiniais, bet tai jau ne mano kompetencijoje. Rekonstruojant dabarties pergyvenimą, tikriausiai atsišviežintų ir praeitis (Kavolis 2000a: 431–432).

- Kavolis, V. 1968. *Nužemintųjų generacija. Egzilio pasaulėjautos eskizai*. Cleveland: Algimanto Mackaus knygu leidimo fondas.
- Kavolis, V. 1986. *Šamoningumo trajektorijos. Lietuvių kultūros modernėjimo aspektai*. Chicago: Algimanto Mackaus knygu leidimo fondas.
- Kavolis, V. 1988. „Profesorius Vytautas Kavolis „Sietynui““. *Sietynas*, nr. III, p. 160–166.
- Kavolis, V. 1991. *Epochų signatūros*. Chicago: Algimanto Mackaus knygu leidimo fondas.
- Kavolis, V. 1992. *Moterys ir vyrai lietuvių kultūroje*. Vilnius: Lietuvos kultūros institutas.
- Kavolis, V. 1996a. *Kultūros dibtuvė*. Vilnius: Baltos lankos.
- Kavolis, V. 1996b. „Reikšmių rėmai, veiksmy srutai: analitinės kultūros istorijos galimybės“. *Kultūros barai*, nr. 10, p. 4–8.
- Kavolis, V. 2000a. „Laiškai Dariui Kuoliui“, in Kavolienė, R.; Kuolys, D. (sud.). *Vytautas Kavolis: asmuo ir idėjos*. Vilnius: Baltos lankos, p. 428–439.
- Kavolis, V. 2000b. „Laiškas Gediminui Kostkevičiui“, in Kavolienė, R.; Kuolys, D. (sud.). *Vytautas Kavolis: asmuo ir idėjos*. Vilnius: Baltos lankos, p. 423–427.

Darius Kuolys

THE HISTORY OF LITHUANIAN CULTURE AS A WORKSHOP OF COMMUNITY AWARENESS

Summary

Vytautas Kavolis envisaged the history of Lithuanian culture as a discipline that links different fields of knowledge and provides a context for them; a discipline that is capable of stirring the intellectual energy of the academic community and assuming part of the initiative of Lithuania's entire intellectual life. In his view, methodologically renewed history of culture should undertake not only a special academic role but also a social role. From 1989 to 1996, Kavolis expounded these ideas to Lithuanian scholars and politicians involved in culture and education. With his research, lectures and academic papers he became personally engaged in modern history of Lithuanian culture.

The history of Lithuanian culture was Kavolis' path towards making an impact on the reality of the regenerating Lithuanian society and participation in the creation of Lithuanian society and culture. Attaching importance to the history of culture was most likely determined by Kavolis' existential standpoint and his understanding of cultural research as a reconstruction of symbolic forms significant to the life of the existing community. Important to him was the rooting of the independent human in the past of the community: the twentieth-century human, who has lost his home on earth, must find his place in history, that is, "create the awareness of his belonging to history". The history of culture is highlighted as a source of

meanings and images from which the individual and the community can draw material to fill the framework of their identity. Kavolis also perceived the history of culture as a workshop or a laboratory in which the awareness of the human and the community is matured. Thus he considered the history of culture an important condition for the intellectual independence and creativity of Lithuanian society. Kavolis maintained that in order to carry out its social role, research into the history of Lithuanian culture must be methodologically updated. He attempted to create “a new history of culture” himself, and explained the principles of writing such a history to others. According to Kavolis, a historian should research the evolution of culture as a never-ending process of the change in consciousness, as a permanent reconstruction of symbolic forms, and be an active participant in this process.

KEYWORDS: history of culture, symbolic forms.

Naglis Kardelis

ASMENS IR VISUOMENĖS SĄMONINGUMAS: TEORINIŲ VYTAUTO KAVOLIO PRIEIGŲ AKTUALUMAS

Šiuolaikinės filosofijos skyrius
Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius
El. paštas: naglis.kardelis@gmail.com

Pasiremiant Vytauto Kavolio veikaluose aptarta skirtimi tarp sąmoningumo istorijos ir civilizacijų analizės, straipsnyje mėginama klausti, ar ir kokia prasme sąmoningas gali būti ne tik paskiras asmuo, bet ir visa visuomenė, kaip individų visuma. Atkreipiamas dėmesys į skirtingas lietuviško žodžio „sąmoningumas“ reikšmes, parodoma, kad pats Kavolis asmeninį sąmoningumą siejo ne tik su grynuoju mąstymu, bet ir su individo gebėjimu empatiškai atjausti kitą asmenį, kitaip tariant, asmeninį sąmoningumą, kaip kritinės refleksijos galia pasižyminčią etinę savižiną, visų pirma siejo būtent su sąžine ir asmenine atsakomybe už kitą asmenį: sąsaja tarp savižinos ir sąžinės ypač ryški angliškame žodyje *consciousness*; ši sąsaja, deja, gerokai sunkiau išvelgiama lietuviškajame atitikmenyje „sąmoningumas“. Siekiama argumentuoti, kad tam tikra perkeltine prasme sąmoningumas (kaip tradicijoje kristalizuota išmintis) yra būdingas ir visai visuomenei, bet jis negali būti veiksmingas be sąlyčio su individualia sąmone ir asmeniniu sąmoningumu. Visuomeninį sąmoningumą galima sieti su moraliniais visuomenės rezervais, tačiau etiškumą (ypač suvokiamą ne tiek sociologijoje, kiek šiuolaikinėje kontinentinėje filosofijoje vartojama prasme), kuris savo prigimtimi yra esmingai individualus, pagrįsta sieti tik su individualia sąmone bei asmeniniu sąmoningumu. Akcentuojant tradicijos svarbą, parodoma, kad, siekiant filosofškai apmąstyti santykį tarp asmeninio ir visuomeninio sąmoningumo, teorinės Kavolio prieigos, jei tik jos

nėra nekritiškai suabsoliutinamos, gali išlikti labai aktualios ir dvidešimt pirmajame šimtmečiuje.

RAKTAŽODŽIAI: Vytautas Kavolis, asmuo, visuomenė, sąmoningumas, sąmoningumo istorija, civilizacijų analizė, tradicija, laisvė, egzistencinis mąstymas.

Dvidešimt pirmojo šimtmečio pradžioje esmingai pasikeitusi visuomeninių pokyčių dinamika, su technologine pažanga ir jos nulemtais civilizaciniais iššūkiais susijęs socialinių inovacijų poreikis, tradicijos vaidmens bei reikšmės socialinei pažangai sampratos pakitimai reikalauja asmens ir visuomenės santykio kontekste naujai apmąstyti pačią sąmoningumo sąvoką. Šiuo požiūriu labai įdomios ir heuristiškai vaisingos yra teorinės Kavolio priegios, nužymėtos įvairiuose jo tekstuose, tarp kurių lietuviams ypač aktualus programinis šio autoriaus veikalas *Sąmoningumo trajektorijos* (Kavolis 1994: 121–354). Daugelyje mąstytojo darbų išplėta civilizacinių tipų klasifikacija atskleidė ar naujai išryškino problemas, susijusias su individo sąmonėjimo ir laisvėjimo galimybėmis tradicinėse skirtingos socialinės ir kultūrinės sanklodos visuomenėse. Kavolio atlikta analizė atskleidė visų pirma tradicinėms visuomenėms būdingą socialinę ir kultūrinę inerciją, įvairiais pavidalais besireiškiančią skirtinguose civilizacijų tipuose. Tikro, autentiško sąmoningumo, kurio retas apraiškas ir pavidalus Kavolis vaizdingai įvardijo „sąmoningumo trajektorijomis“, galimybę mąstytojas susiejo su asmeninėmis individo pastangomis bei pajėgumu išsiveržti iš visoms tradicinėms visuomenėms būdingos socialinės inercijos traukos lauko¹.

Vis dėlto šiuolaikiniame pasaulyje, kenčiančiame nuo nežabotos laisvės ekscesų ir visuomeniškai neatsakingo, taigi ir visuomeniškai *nesąmoningo*, nors, žvelgiant iš konkretaus individo ir jo interesų požiūrio taško, visiškai sąmoningo ir siaurąją prasme racionalaus elgesio, tenka, pasiremiant teorinėmis Kavolio priegomis, naujai klausti apie sąmoningumo daigus – jei tokie apskritai egzistuoja – ne tik konkretaus individo, bet ir *visos visuomenės* elgesyje. Antai galime pagrįstai teirautis, ar kultūrinei ir civilizacinei tradicijai galima priskirti tai, ką įvardytume kaip *tradicijoje kristalizuotą sąmoningumą*, kuris nėra tiesiogiai pastebimas tradicijos ir visuomeninio gyvenimo paviršiuje. Šį kristalizuotą sąmoningumą galėtume suvokti kaip per ilgus šimtmečius ir tūkstantmečius bandymų ir klaidų keliu visuomenės atrastus optimalius savo egzistavimo parametrus ir optimalias tolesnės raidos galimybes, kurios tradicijoje dažniausiai niekada nebūna išsakomos tiesiogiai, eksplicitiškai ir pakankamai aiškiai, o atsiskleidžia kaip įvairiais būdais

¹ Arvydas Šliogeris yra gražiai apibūdinęs skirtumą tarp *laisvai brėžiamos* sąmoningumo trajektorijos ir tos *būtinybei paklūstančios* nelaisvo mąstymo trajektorijos, kuria neautentiškai mąstančiųjų mintys juda tradicijos suformuotame traukos lauke (Šliogeris 2011: 29–30).

užkoduotos pačioje visuomenės sanklodoje, visuomeninių santykių audinyje, kultūroje ir ideologijoje.

Tokius visuomeninės patirties išaugintus kolektyvinio sąmoningumo kristalus įmanoma atpažinti iš pirmo žvilgsnio visiškai nesąmoningoje ir tarsi veikiant aklam atsitiktinumui susiformavusioje visuomeninėje tradicijoje, tačiau, kita vertus, aiškiai juos atpažinti ir tinkamai panaudoti asmens bei visuomenės pažangai pajėgia ne anoniminis kolektyvas, ne minia, kuri garbina vėlgi tos pačios tradicijos sukurtus stabus, o tik laisvos, kritiškai mąstančios asmenybės, *sąmoningi individai*. Turint tai galvoje, problemą galima formuluoti dar paprasčiau: ar sąmoningumas iš esmės gali būti priskirtinas tik konkrečiam asmeniui, konkrečiam individualiam subjektui, ar tam tikra prasme – bent iš principo – taip pat ir visai visuomenei bei visuomeninei tradicijai, kurią visuomenė ilgus amžius kūrė bandymų ir klaidų keliu.

Klausimas nėra toks paprastas, koks atrodytų iš pirmo žvilgsnio. Juk šiaip akivaizdu, kad sąmonė, subjektyvi vidujybė ir subjektyvi santykio su objektyvia išorine tikrove galia bei patirtis yra būdinga tik paskiram žmogui, o visuomenė – bent jau įprastine, siaurąja ir tiesiogine prasme – negali būti laikoma kokiu nors sąmoningumo subjektu – nebent tik metaforiškai, tam tikra perkeltine prasme. Sąmoningumą mes esame linkę sieti su subjektyvios vidujybės patirtimi, kritinės refleksijos galia ir vidiniu dvasios gyvenimu, o bet kokiam kolektyviniam organizmui nėra būdinga nei kritinė refleksija, nei apskritai jokia subjektyvios vidujybės patirtis. Apskritai žvelgiant, tai, ką vadiname skambiais visuomenės, bendruomenės, kolektyvo ir tautos vardais, tėra hipostazuotos kalbinės abstrakcijos, ne gyvenančios įprastinio paskiriems individams būdingo subjektyvaus – juo labiau sąmoningo – gyvenimo.

Tačiau, jei sąmoningumą suvoktume ne tik kaip individualią sąmonę, paskiriems individams būdingą subjektyvų dvasios gyvenimą ir ypač kritinės refleksijos galią, bet ir kaip visuomeninę patirtį, išmintį bei atsakomybę su įvairiais istoriškai kristalizuotais jos pavidalais, atpažįstamais tradicijoje, tuomet galėtume teigti, kad tam tikri *netiesioginio sąmoningumo elementai* ar *latentinės sąmoningumo potencijos* gali būti būdingi ne tik konkrečiam asmeniui, bet ir visai visuomenei. Nors visuomenė, akivaizdu, nėra koks nors hipostazuotas kolektyvinės sąmonės ar kolektyvinio sąmoningumo subjektas, juo labiau kolektyvinis kritinės refleksijos turėtojas, visuomeninėje tradicijoje galima įžvelgti ne tik socialinę bei kultūrinę inerciją, trukdančią tolesnei visuomenės pažangai ir individų laisvėjimui, bet ir tam tikrus kristalizuoto kolektyvinio sąmoningumo daigus, kurie nėra ir negali būti aktyvūs patys savaime, be individualios sąmonės sąlyčio su jais, o privalo būti paskirų sąmoningų asmenų atpažinti visuomeninės sanklodos audinyje, vaisingai interpretuoti ir pritaikyti.

Minėtos kristalizuoto kolektyvinio sąmoningumo potencialo, tinkamai suvoktos ir pritaikytos paskirų sąmoningų individų, gali esmingai išplėsti individualaus sąmoningumo ribas, praturtinti ir pagilinti kiekvieno paskiro asmens sąmoningumą. Tam tikra netiesiogine prasme kristalizuotas kolektyvinis sąmoningumas, kurio apraiškos atpažįstamos tradicijoje, kai kuriais atžvilgiais gali pranokti siauroju racionalumu besivadovaujančių ir kultūrinei tradicijai abejingų paskirų individų sąmoningumą. Kitaip tariant, visuomenė, kurios gyvenimas grindžiamas šimtmečių išbandymus atlaikiusiomis tradicinėmis vertybėmis, kai kuriais atžvilgiais – be abejo, netiesiogine prasme – gali būti laikoma sąmoningesne už paskirus asmenis, kurie, veikdami ir vertindami konkrečią gyvenimo situaciją, remiasi tik asmenine kritinio mąstymo galia, vadovaujasi siauroju racionalumu ir asmeninių interesų motyvais, tačiau stokoja šimtmečiais išsikristalizavusios išminties, įgytos bandymų ir klaidų keliu.

* * *

Vis dėlto, kalbant apie kavoliškąją *konkretaus asmens* sąmoningumo sampratą, būtina nepamiršti, kad asmeninį sąmoningumą Kavolis suprato ne tiek kaip grynai intelektinę galią, šaltai kalkuliuojančiu racionalumu pagrįstą kritinę refleksiją, o veikiau kaip empatinę kito asmens *atjautos galią*: kritinė refleksija Kavolio suvokiama ne kaip šalto ir absoliučiai skaidraus sąmoningumo būseną, kokią galėtume priskirti nebent save patį mąstančiam Aristotelio dievui ar dekartiškajam *ego*, o kaip *savižina*, besiremianti įsiklausymu į *sąžinės* balso bylojimą². Sąžinė besivadovaujančios asmeninės savižinos kritiškumas pasireiškia visų pirma tuo, kad sąmoningas asmuo pajėgia įveikti būtent savo paties egoizmą, siekį rūpintis vien saviimi ir paisyti tik savo asmeninių interesų. Šis kritiškumas toli gražu nereiškia vien paprasčiausio gebėjimo *racionaliai* (kitai tariant, *kritiškai*) mąstyti, nes siaurai suvokiamas racionalus kritiškumas be kito asmens atjautos elemento, kritiškumas kaip vien į asmeninius interesus atsižvelgianti šalta ir bejausmė intelektinė laikysena, gali įkalinti subjektą jo egoizmo kiaušte. Gebėjimas kritiškai įvertinti savo mąstomas mintis formalaus numanomo jų teisingumo ar klaidingumo požiūriu anaipol nėra tas pat, kaip pajėgumas dvasios žvilgsniu pamatyti save tarsi iš šalies ir *kritiškai* įvertinti būtent savo *elgesį*, taip pat ir savo *mąstymą*, kaip praktines pasekmes sau ir kitiems turintį savitą elgesio modusą, o ne tik savo mąstomų minčių

² Sąsaja tarp *sąžinės* ir *savižinos* aiškiai išvystoma sąžinę įvardijančiuose graikiškame ir lotyniškame žodžiuose. Antai senosios graikų kalbos žodyje *suneidēsis* „sąžinė“ nesunkiai išvystoma šaknį *eid-/oid-*, reiškiančią „žinoti (esant išvydus savo akimis)“ (plg. *oida* „žinau (= esu išvydęs)“) ir priešdėlį *sun-*, „su“, šiame kontekste turintį akivaizdų refleksyvinį (sangražinį) atspalvį, nurodantį į savižinai būdingą *kritinę refleksiją*. Panašiai ir lotyniškasis *conscientia*, iš kurio kilę panašiai skambantys Vakarų Europos kalbų žodžiai, yra padarytas iš daiktavardžio *scientia* „žinojimas, pažinimas“ su priešdėliu *con* „su“.

turinį. Juk akivaizdu, kad net ir genialiu teoriniu protu pasižymintis individas, gebantis *kritiškai* spręsti apie savo paties ir kitų žmonių mąstomų minčių *turinį*, gali visą gyvenimą išlikti emocine ir socialine prasme infantilus, negebantis *būtent į save patį* kritiškai pažvelgti iš šalies ir adekvačiai suvokti savo elgesį socialinio bendravimo ir visuomeninių įsipareigojimų kontekste.

Tokia asmens sąmoningumo samprata neišvengiamai įtraukia *pasijinį*³ elementą: tikrasis asmens sąmoningumas, anot Kavolio, neįmanomas, viena vertus, be *kančios* patirties, kuri pačia savo prigimtimi yra ne teorinė, o egzistencinė, o kita vertus – be *aistros*, kurią būtina suvokti kaip giliai išgyvenamu jausmu pagrįstą emocinį angažavimąsi savajai idėjai. Įdomu tai, kad lotyniškas žodis *passio*, labai tinkantis kavoliškai asmeninio sąmoningumo sampratai apibūdinti, turi iš karto abi šias reikšmes – *kančios* reikšmę ir *aistros* reikšmę. Turint tai omeny, nesunku suvokti, kodėl kavoliškai asmeninio sąmoningumo sampratai tokia svarbi *tremties*, *egzilio* dimensija: viena vertus, gimtosios *žemės, kurioje būtų galima jaukiausiai jaustis ir gyventi kaip savosios tautos atstovui bei piliečiui*, kitaip sakant, *žemės* kaip Tėvynės, ir, kita vertus, ontologinės Tikrovės, kaip metafizinės *žemės, kurioje iššaknijama būtiškai*, prarastis bei skausminga asmens *bešakniškumo* – imanentine ir transcendentine prasmėmis – patirtis, kylanti iš tokio žemiškosios ir dangiškosios Žemės prarasties išgyvenimo⁴, lėmė tai, kad asmeninio sąmoningumo galimybės sąlygą Kavolis visada siejo su vienokia ar kitokia egzistencinės tragedijos, negailestingai griaujančios bet kokias iliuzijas, patirtimi, su vienokia ar kitokia asmenį išblaivinančia ribine situacija, netgi su tam tikru metafiziniu nuopoliu iš transcendencijos plotmės į imanencijos plotmę. Be tokio egzistenciškai tragiško dvasios „krikšto“ joks autentiškas asmeninis sąmoningumas, Kavolio įsitikinimu, nėra įmanomas, ir būtent šis „krikštas“, išvadavęs asmenį nuo įsipareigojimų jį apleidusioms aukštesnėms jėgoms bei transcendencijos plotmei apskritai, leidžia jam laisva valia – *iš kilnios atjautos* – įsipareigoti kitoms mirtingoms būtybėms, tokioms pat stokojančioms ir taip pat apleistoms aukštesnių jėgų. Nesunku pastebėti, kad šitokia asmeninio sąmoningumo bei įsipareigojimo kitoms stokojančioms ir esmingai mirtingoms būtybėms samprata savo etosu yra akivaizdžiai egzistencinė, besiremianti egzistencinių mąstytojų, visų pirma Jeano Paulio Sartre'o, įžvalgomis (Sverdiolas 2000: 71–77).

Būtina pabrėžti dar ir tą aplinkybę, kad Kavolio vartojamas angliškas žodis *consciousness*, kurį verčiame lietuvišku atitikmeniu „sąmoningumas“, turi ir kitą – būtent *sąžinės* – reikšmę, kuri yra ne mažiau svarbi, o kasdienės kalbos kontekstuose

³ Savo darbuose, skirtuose Kavolio mąstymui ir asmenybei, kavoliškosios sąmoningumo sampratos sąsajas su *pasijįškumu* yra išsamiausiai analizavęs Arūnas Sverdiolas.

⁴ Plačiau apie Kavolio kartos „nužeminimą“ žr.: Sverdiolas 2000: 58–61; Kavolis 1994: 63–120.

net dominuojanti, tuo tarpu lietuviškame žodyje „sąmoningumas“ atpažįstame tik semantines nuorodas į mąstymo budrumą bei proto guvumą, kitaip tariant, į grynai intelektines galias – grynąją *mintį*, *manymą*, *nuomonę*, *sumanumą* ir pan. Jei jame ir ataidi su sąžine susijusios semantinės konotacijos, jos pasilieka antrame ar net trečiame plane. Kavolio vartojamas angliškasis žodis *consciousness* turi veikiau etine prasme kritinės *savižinos*, paremtos *sąžine*, nei grynojo, etiškai neangažuoto intelektualinio *guvumo* ar paprasčiausio proto *budėjimo*, reikšmę. Skaitydami šio autoriaus tekstų vertimus į lietuvių kalbą, šią esminę aplinkybę privalome visada turėti galvoje.

Savo esė *Sąmoningumo istorija ir civilizacijų analizė* Kavolis taikliai apibūdina šių abiejų metodologinių prieigų – būtent *sąmoningumo istorijos* ir *civilizacijų analizės* – skirtumus, kurie yra labai svarbūs siekiant suvokti asmens ir visuomenės sąmoningumo panašumus ir skirtumus. Nors, kaip pabrėžia autorius, kalbėdamas apie sąmoningumo istoriją, kaip metodologinę prieigą, „[s]ąmoningumo 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 egzistuojančius paskiruose tekstuose“ (Kavolis 1998: 9), skaitant tiek paties Kavolio, tiek kitų panašiai samprotaujančių teoretikų veikalus, nesunku padaryti išvadą, kad sąmoningumo istorija analizuoja būtent tas kolektyvines mąstymo formas, kurios atsiranda kaip bendrasis paskirų individų kultivuojamo *asmeninio* sąmoningumo rezultatas ar tendencija. Tai toli gražu nėra *kolektyvinės* mąstymo formos, kylančios dėl kokio nors hipotetinio *kolektyvinio* sąmoningumo veikimo.

Būtent dėl to sąmoningumo istorija visuomenės gyvenime siekia išvelgti naujai besiformuojančias *dinamines* tendencijas, visuomeninio *kismo* elementus, o ne visuomenę stabilizuojančius inertiškus elementus. Sąmoningumo istorija siekia atpažinti ir apibūdinti tas kolektyvinio mąstymo formas, atsirandančias dėl *kolektyvinio* sąmoningų ir *asmeniškai*, o ne *kolektyviškai* atsakingų individų veikimo, kurios laiduoja visuomenės gebėjimą keistis, „sąmonėti“. Kaip pažymi autorius, „[s]ąmoningumo istorikai dažniausiai nukreipia savo dėmesį ten, kur vyksta esminiai dvasingumo pokyčiai. „Inertiška masė“, stabilizuojantis „balastas“, kuris daugiausia sudaro kultūrinės sistemos, paprastai jų nedomina“ (Kavolis 1998: 10). Dinaminį sąmoningumo istorijos etosą išryškina dar ir ta aplinkybė, kad, anot Kavolio, sąmoningumo istorikų tekstai „paprastai įtaigauja benamiškumo, nestabilumo pojūtį, normų ir matų stoką, žaismės malonumą“ (Kavolis 1998: 12).

Skirtingai nei sąmoningumo istorija, kuriai rūpi dinaminiai visuomenės gyvenimo elementai, civilizacijų analizė, kaip teigia Kavolis, kreipia dėmesį į tuos

visuomenės organizmo elementus, kurie užtikrina visuomenės stabilumą ir simbolinę jos kultūrinės tradicijos koherenciją, be to, visus šiuos visuomenės organizmą stabilizuojančius elementus civilizacijų analizės adeptai suvokia kaip vieningą *sistemą*. Kitaip tariant, civilizacijų analizei rūpi išliekantys, daugiau ar mažiau *statiški*, bet visuomenės dvasinę gyvybę palaikantys civilizacinės (visų pirma simbolinės) tapatybės elementai. Anot Kavolio, „[c]ivilizacijų analizę aiškiausiai apibūdina jos rimtas požiūris į tai, kad simbolinės struktūros gali būti pamatinė tikrovė, kuri laikui bėgant išlaiko savo tęstinumą (netgi tada, kai keičiasi), apriboja ir suteikia kryptį individualiai ir kolektyvinei energijai ir suteikia pavidalą patyrimo reikšmėms“ (Kavolis 1998: 12). Metaforiškai nusakydamas skirtumą tarp sąmoningumo istorijos ir civilizacijų analizės, mokslininkas teigia, kad „sąmoningumo istorijoje *struktūras projektuoja ir išskaido energijos*, o civilizacijų analizėje *energijos glūdi struktūrose, kurios jas skleidžia*“ (Kavolis 1998: 11).

Kavoliškąją šių dviejų metodologinių prieigų skirtumo analizę susiedami su klausimu apie asmens ir visuomenės sąmoningumo skirtumus, galime pastebėti šiuos dalykus.

Pirma, tik asmeninis sąmoningumas, kurio kolektyvines formas nagrinėja sąmoningumo istorija, gali būti laikomas visuomeninio gyvenimo inovacijų šaltiniu. Vis dėlto, net ir suvokiant, kad šių inovacijų turinys gimsta tik asmeninio sąmoningumo plotmėje, kartu būtina pripažinti, jog, kurdama šias inovacijas, paskirų individų sąmonė gali semtis energijos iš tų simbolių išteklių, kurie užkonservuoti tam tikros civilizacijos tapatybę palaikančioje sistemoje.

Antra, civilizacijų analizei atstovaujančių teoretikų tiriamos simbolinės sistemos, užtikrinančios civilizacijų tapatybę ir stabilumą, gali būti suvokiamos – be abejo, tik netiesiogine prasme – kaip visuomenės organizmui būdingo ir kolektyvinėje tradicijoje kristalizuoto „sąmoningumo“ latentiniai rezervai, tam tikros sąmoningumo sėklos ar potencialūs sąmoningumo daigai, kurie aktualių pavidalų tegali išaugti paskirų individų sąmonėje.

Trečia, nors pats Kavolis etinę dimensiją linkęs labiau sieti su civilizacijų analize nei sąmoningumo istorija, vis dėlto būtina pripažinti, kad, remiantis šiuolaikinėje kontinentinėje filosofijoje nubrėžta skirtimi tarp *etikos* ir *moralės*, tampa visiškai akivaizdu, jog autentiškas etiškumas gali būti siejamas tik su *asmeniniu* sąmoningumu, kurį tiria sąmoningumo istorija. Nors sąmoningumo istorija, instinktyviai nepasitikėdama totalizacijomis, universalumais ir sistemiškumais kaip įvairiais *visuotinybės* pavidalais, atmeta objektyvių etinių standartų galimybę ir šia prasme, anot Kavolio, „tegal sukurti mažiau atsakingą etinę poziciją, nei tai leidžia padaryti civilizacijų analizė“ (Kavolis 1998: 15), nesunku pastebėti, kad iš tiesų čia kalbama ne apie *etikos*, o apie *moralės* etalonus, kurie ir rūpi veikiau civilizacijų

analizės teoretikams. Turint omeny tai, kad autentiško etiškumo plotmė nepaklūsta visuotinybei ir visada yra susijusi su konkretaus etinio apsisprendimo konkrečioje situacijoje neapibrėžtumu ir egzistenciniu sunkumu, tampa visiškai akivaizdu, kad būtent *asmeninio* – ir *tik* asmeninio – sąmoningumo sfera vienintelė tegali būti laikoma autentiško etiškumo pasireiškimo lauku, tuo tarpu visai visuomenei būdingas sąmoningumas gali būti siejamas ne su *etiškumu* kaip tokiu, kuris pačia savo prigimtimi yra individualus ir asmeninis, o su tradicijoje kristalizuotais *moraliniais* visuomenės rezervais. Konkretus asmuo, sėdamasis dvasinių jėgų iš šių moralinių rezervų, neturi teisės pastaraisiais naudotis akla ir etine prasme nekritiškai, o kiekvienoje konkrečioje situacijoje, remdamasis savo *etine* įžvalga ir moralinės tradicijos precedentais, formuoti savąją *etinę* poziciją.

* * *

Galutinė visos mūsų analizės *išvada* būtų tokia: paskiro asmens sąmoningumas, kurio pagrindas – kritinė refleksija ir asmeninės atsakomybės jausmas, neturi būti primityviai suvokiamas vien kaip visuomeninei tradicijai būdingos socialinės ir kultūrinės inercijos įveika ar jos instrumentas, o privalo įtraukti ir pozityvų santykį su tradicinėmis visuomenės vertybėmis, kurių kritiškas, tačiau iš esmės joms palankus apmąstymas ir šiose vertybėse atpažįstamų kolektyvinio sąmoningumo daigų išvelgimas gali esmingai praturtinti asmeninį, paskiriems individams būdingą sąmoningumą.

Tad naują kavoliškai suvokiamo asmeninio sąmonėjimo pakopą turėtume sieti su paties nežabotą laisvę garbstančiai epochai būdingo *įsivaizdavimo*, kad paskiras asmuo visada ir visais atžvilgiais išmintingesnis už visuomenę, o visuomeninė tradicija visada sietina tik su individo laisvėjimą varžančia socialine ir kultūrine inercija, *inercijos* įveika. Tačiau ši nauja sąmonėjimo pakopa, be abejo, neturėtų reikšti ir atkritimo į ankstesnę nekritišką bet kokios tradicijos priėmimą bei aklą tradicijos garbstymą, nes be sąmoningo ir kritiško visuomeninės patirties apmąstymo, kuriuo pasižymi tik laisvos asmenybės, pagaliau be individualios sąmonės sąlyčio su tradicijoje išalusiais sąmoningumo kristalais, visuomeninė tradicija, kaip ir ją suformavusi visuomenė, pati savaime niekada nebuvo ir negalės būti sąmoninga.

Tai reiškia, kad, sąmoningumo sąvoką ir sampratą svarstant mūsų epochai būdingo asmens ir visuomenės santykio kontekste, teorinės Kavolio prieigos ir šiandien, dvidešimt pirmojo šimtmečio pradžioje, išlieka kaip niekada aktualios. Kartu tai reiškia, kad ir paties Kavolio įžvalgos neturėtų būti priimamos akla ir nekritiškai, o privalo būti kūrybingai plėtojamos ir savitai interpretuojamos skirtinguose kontekstuose ir skirtingomis istorinėmis aplinkybėmis.

- Kavolis, V. 1994a. „Nužemintųjų generacija“, in Kavolis, V. *Žmogus istorijoje*. Vilnius: Vaga, p. 63–120.
- Kavolis, V. 1994. „Sąmoningumo trajektorijos. Lietuvių kultūros modernėjimo aspektai“, in Kavolis, V. *Žmogus istorijoje*. Vilnius: Vaga, p. 121–354.
- Kavolis, V. 1998. „Sąmoningumo istorija ir civilizacijų analizė“, in Kavolis, V. *Civilizacijų analizė*. Vilnius: Baltos lankos, p. 7–28.
- Sverdiolas, A. 2000. „Vytauto Kavolio kultūros filosofija“, in Kavolienė, R.; Kuolys, D. (sud.). *Vytautas Kavolis: asmuo ir idėjos*. Vilnius: Baltos lankos, p. 51–93.
- Šliogeris, A. 2011. „Laisvojo šaulio taku“, in Šliogeris, A. *Lietuviškosios paraštės*. Vilnius: Vilniaus universitetas, p. 29–45.

Naglis Kardelis

PERSONAL CONSCIOUSNESS AND THE CONSCIOUSNESS
OF SOCIETY: THE RELEVANCE OF THEORETICAL APPROACHES
OF VYTAUTAS KAVOLIS

Summary

The author of the article, employing the distinction between the history of consciousness and the analysis of civilizations, as two different theoretical approaches in the field of sociology elaborated upon in the works of Vytautas Kavolis, posits a question *whether* and, if *yes*, *in what sense* some sort of consciousness (understood, of course, in some figurative, not literal, sense) might be predicated of the society in general, as personal consciousness is predicated of an individual person. It is shown that the English word *consciousness* and the corresponding Lithuanian word *sąmoningumas* (which has essentially the same meaning as its English counterpart), nevertheless have slightly different connotations: the English word has both the meaning of mental alert and that of self-critical ethical attitude (in the sense of Latin *conscientia*), while the Lithuanian word has a significant bias towards strictly cognitive (or strictly intellectual) attitude, meaning both the mental alert and moral responsibility, but not simply *conscientia*, or *consciousness* as an ethical attitude. Instead, the Lithuanian word *sąžinė*, not *sąmoningumas*, is used when speaking of *consciousness* as *conscientia*. It is argued that the understanding of personal consciousness characteristic of Vytautas Kavolis is much closer to the range of meanings inherent in the English word *consciousness* than to that of its Lithuanian counterpart, *sąmoningumas*: this circumstance ought to be always kept in mind while discussing the Kavolian concept of personal consciousness, especially when the starting point of our discussions is the corpus of Vytautas

Kavolis' works in Lithuanian translation, not in English original. Elucidating the Kavolian understanding of personal consciousness, the author of the article draws to the fore the semantical and etymological affinity between two Lithuanian words, *sąžinė* (meaning, as already mentioned, *consciousness* as *conscientia*) and *savižina* (meaning the self-critical knowledge of oneself, which is also meant by the Latin word *conscientia* in its primary etymological sense).

While the author of the article underscores the significant role and suprapersonal wisdom of tradition as a repository of *moral* values, nevertheless he is of the opinion that the *ethical* attitude *sensu stricto*, which is strictly individual and personal in nature (especially as the nature of ethical attitude or what constitutes the domain of the ethical in general is understood in Continental philosophy), is what distinguishes the individual person, as the locus of personal consciousness, from human society in general, which also has the quality of consciousness, yet not in strictly literal, but only in some sort of figurative sense.

The author comes to a conclusion that the works of Vytautas Kavolis wherein he presents an analysis of the difference between the history of consciousness and the analysis of civilizations, as two different methodological approaches in the field of theoretical sociology, might appear to become quite relevant in the 21st century.

KEYWORDS: Vytautas Kavolis, person, society, history of consciousness, analysis of civilizations, tradition, freedom, existential philosophy.

Vytautas Kavolis

MORALINIŲ KULTŪRŲ ELEMENTAI

„Moralinė kultūra“ – tai didžiausia suvokiama socialiai bendra (*shared*) konstrukcija, skirta laiduoti atsakingą elgesį santykiuose tarp individų ir grupių.

Būtų klaidinga lyginamąjį istorinių civilizacijų moralinių kultūrų tyrimą grįsti prielaidomis, išvestomis iš religijos sociologijos (kadangi moralinė kultūra gali būti arba religinė, arba pasaulietinė, arba abiejų orientacijų mišinys) arba iš filosofinės moralinių kultūrų analizės (kadangi moralinę kultūrą sudaro daugiau nei vien moralės taisyklės, kodai ar logika), arba iš antropologinio paprastesnių visuomenių ar bendrijų (t. y. kolektyvumų, savo simbolinėje sandaroje teturinčių palyginti nedaug pasirinkimo alternatyvų) tyrimo.

Siekdami apibūdinti moralinę kultūrą taip, kad pakankamai suprastume jos varomąją jėgą ir palygintume su kitomis moralinėmis kultūromis, turime išskirti aštuonis sistemiskai organizuotų turinių tipus, kuriuos tikimės surasti bet kurioje istoriškai išsivysčiusioje moralinėje kultūroje, kiekvienas šių turinių tipų gali ribotai keistis nepriklausomai nuo kitų. Šie tipai tai:

1. Moralinei kultūrai svarbiausias tvarkos vaizdinys.
2. Moralinės kultūros blogio dinamikos (blogio kilmės ir žmonių patiriamų jo vystymosi tendencijų) bei tinkamo atsako į blogį teorija.
3. Moralinės kultūros pateikiamas moralinio veiksmo esmės – jį apibūdinančių sąvobybių – supratimas.
4. Hipotezės apie žmogaus moralines galimybes ir ribotumus.
5. Nurodymai, kaip bendrauti su kitais žmonėmis.
6. Kaltumo sampratos.
7. Aparatas, neprieštarinantis moralinės kultūros veikimą visuomenėje.

8. Moralizavimo sistemos (kosmologinės ar natūralistinės prielaidos, kuriomis moralinė kultūra ir jos konstruojamos socialinės institucijos pasikliauja, kad paskatintų daugybę žmonių būti atsidavusiems jos moraliniams lūkesčiams ir deramai reaguoti į tarp jų pasitaikantį moralinį sugedimą).

Be šių bendriausių moralinių kultūrų sandaros sudedamųjų dalių, galima išskirti moralines priežastis ir taisykles, tiksliai nusakančias jų pritaikymą konkreitiems atvejams, grupėms ir situacijoms. Tačiau apie tai čia nebus kalbama.

Moralinės tvarkos vaizdiniai

Tvarką galima suvokti kaip atsirandančią iš sąmoningo žmogaus veikimo arba kaip egzistuojančią nepriklausomai nuo žmogaus veikimo (tik žmonių atpažįstamą / pripažįstamą). Jei tvarka kuriama žmogaus veikimu, ji gali atsirasti, kaip intuityviai derantis meno kūrinys (graikų *polis*), arba kaip techniškai tiksliai apibrėžtas fabrikas (biurokratinė ar technocentrinė tvarkos samprata). Jei tvarka egzistuoja nepriklausomai nuo žmogaus veikimo, ji egzistuoja kaip įstatymiška prigimtis – hierarchinė pareigų struktūra, būdinga save amžinai išsaugančiai visatai (induizmas), arba ima egzistuoti Dievo įsakymu (monoteistinėse religijose), arba kaip spontaniška prigimtis – sukylančių polinkių srautas (daoistinė ir anarchistinė tvarkos sampratos) (Kavolis 1974: 69–84).

Tačiau žmonėms ėmus suvokti, bent jau nuo rašto išradimo, kad jie turi kažką, kas jiems yra duota (prigimtis), ir kažką, ką jie įsteigia savo pačių veikimu (kultūra), *moralinė* tvarka reprezentuoja tam tikrą sampratą, kurioje moralumas įkurdinamas santykyje tarp gamtos ir kultūros. Įsteigiant moralinę tvarką, kultūrą judaizme, krikščionybėje ir islame, privalu tvirtai laikytis įstatymais nustatytos prigimties kaip vadovaujamos Dievo. O dėl konfucianistų ir liberalų, tai jiems svarbiausias tvarkos vaizdinys – spontaniška prigimtis, tačiau tai, kas duota kaip spontaniška prigimtis, numato galimybę (liberalams) arba linksta (konfucianistams) būti *užbaigta* žmogiškuoju veikimu.

Blogio teorija

Blogio teorijos ryškiai atskiria „sakralias“ moralines kultūras nuo „sekuliarių“. Tradicinių religijų „sakraliose“ dalykų padėty vaizduojančiose scheme blogis laikomas valingu *sukilimu* (varomu iškreiptos motyvacijos, „bjauraus užsispyrimo“, palaikomo „išorinių agitatorių“), nukreiptu prieš normatyvias taisykles, kurios,

tariama, galioja universaliai (kaip judėjų-krikščionių-islamo pasaulyje ir jo „sekuliaruose“ vediniuose). Arba blogis suvokiamas kaip „nevalingas“ *nukrypimas*, atsitraukimas nuo moralinės tvarkos, sąlygotas tam tikros nežinojimo ir geismo samplaikos (kaip Indijoje ir Kinijoje bei kai kuriose nekaltesnėse Vakarų „jaunimo kultūros“ formose, pavyzdžiui, autentiškoje hipių kultūroje). Arba blogis interpretuojamas kaip gėrio dalis, arba kaip vienas kitam prieštaraujančių gėrių rezultatas, kaip šaltinis, leidžiantis išvelgti vertybių prigimtį visatoje, kurioje galutiniai sprendimai ir pilnutinė harmonija yra neįmanomi, kaip *iššūkis*, *reikalingas nebrandžiam gerumui* (pavyzdžiui, keltų mitologijoje, graikų tragedijoje ir Freudo mąstyme).

„Sekuliarus“ blogis suvokiamas kaip *deformacija* to, kokie vyrai ir moterys, kaip individai ir grupės, natūraliai, nevadovaujami aukštesnės valdžios, yra (arba kokie, teisėtai, savo pačių pasirinkimu nepakenkdami kitiems, siekia būti), kaip terapeutinėse (ir liberaliose) blogio teorijose. Arba blogis yra *trūkumas* pamatinių sąlygų ir priemonių, reikalingų prigimtiniam žmonių buvimui arba tokiam buvimui, kurio žmonės teisėtai siekia, kaip sociologinėje blogio sampratoje (kuri taip pat yra liberalios tradicijos dalis). Arba blogis yra *prigimtinis polinkis*, veikiantis žmonėse arba visuomenėje, arba gamtoje, nebūdamas sukurtas jokių valios aktu, polinkis į griovimą ir chaosą, kaip įvairiose mąstymo mokyklose, pradedant markizu de Sade'u, marksizmu ir baigiant biheviorizmu. (Vis dėlto marksizmas blogio kaip deformacijos ir trūkumo teorijas taip pat įtraukia į sudėtinę visumą, kurioje ikikomunistinių visuomenių natūralios vystymosi tendencijos privalo sukurti sociologinį nepriteklių, iš kurio kyla žmogiškos deformacijos.) Galiausiai blogis gali būti suvokiamas kaip *plano nesėkmė*, laikinas racionalios žmogaus kontrolės nepakankamumas, kaip, pavyzdžiui, technokratinėje logikoje (ir kituose mąstymo tipuose, kiek jie buvo jos veikiami) (Kavolis 1979: 13–39; 1985: 189–211).

Blogio logika, kuria pasikliaujama susidorojant su pasaulio įvykiais, gali modifikuoti arba netgi pakirsti žmogaus atsidasimą konkrečiai moralinės tvarkos sampratai. Taip liberalai ne taip jau retai nuo savo išsipareigojimo moralinei tvarkai kaip spontaniškai prigimčiai būdavo atitraukiami technokratinės blogio kaip racionalios kontrolės nesėkmės logikos. Tik anarchistų negalima taip atitraukti. Tačiau jie negali ir organizuoti visuomenės gyvenimo.

Moralinio veiksmo esmė

Moralinio veiksmo „esmė“ – kurią galima apibrėžti kaip (a) žmogaus elgesio skiriamąjį požymį, kuriuo moralinė tvarka yra palaikoma, atnaujinama ar pagerinama, arba (b) elgesio kokybę, kuri neapibrėžtumo atvejais lemia, ar jis yra peiktinas

ar girtinas – gali būti mąstoma kaip taisyklių laikymasis (induizmas, islamas, ortodoksinis judaizmas, o sekuliarinė forma – biurokratija)¹; intencija daryti gera (budizmas, mažiau „institucionalizuotos“ krikščionybės formos, romantizmas ir apskritai „mistinės“ orientacijos, religinės ir sekuliarios, kiek jos iš viso susijusios su atsakomybe socialiniuose santykiuose)²; lojalumas kitų žmonių atžvilgiu nepaisant to, ko jie nusipelno (tradicinė japonų ir didžia dalimi viduramžių riteriškoji bei Viduržemio jūros ir Lotynų Amerikos kultūros)³; vidinis ugdymas ir veikimas, remiantis universaliais dvasiniais-prigimtiniais polinkiais (Konfucijaus Kinija); savitvarda kaip meno kūrinys (klasikinė Graikija, Renesansas)⁴; į rezultatus orientuotas socialinių santykių suregulavimas bendruomenėje (tradicinės Afrikos visuomenės, amerikietiškas pragmatizmas); politinė kova su jėgomis, kurios giliai išgyvenamos kaip engėjiškos ir išnaudotojiškos, arba politinių lyderių tapatinamos su tokiomis (marksizmas, įvairaus pobūdžio išlaisvinimo judėjimai, įskaitant išlaisvinimo teologiją); faktinė pagalba kitiems, mažinant kančias ir didinant jų šansus visiškai išskleisti jų potencines galimybes („humanistinė“ etika).

Visos etinės tradicijos didesniu ar mažesniu mastu pripažįsta moralinio veikimo taisyklių svarbą (net jei kai kuriais atvejais taisyklė yra įsipareigojimas „veikti spontaniškai“, norima to ar ne). Reikia skirti: a) *prideramumo* taisykles, reikalaujančias paklusniai atitikti socialiai nusistovėjusias veikimo normas ir b) *principų* taisykles, kurios reikalauja įvykdyti moralinę pareigą, pretenduodamos į pranašumą nusistovėjusio papročio atžvilgiu. Ortodoksinis induizmas atskirų kastų priedermių atveju priartėja prie veikimo tik pagal prideramumą (ir šiuo atžvilgiu jis yra

¹ Apie partikuliaristines orientacijos taisykles induizme žr. Christoph von Furer-Haimendorf (1967). Judaizmui ir islamui „yra bendras įsitikinimas, kad detali (visuotinė) įstatymo ir įsakymų sistema yra vienintelis būdas perkelti Dievo norą į kasdienį gyvenimą“, nors islamas, atrodo, turi „techniškesnę“ įsakymų ir atpildo sampratą (Lazarus-Yafeh 1984: 185–186). Tiek islamas, tiek judaizmas siekia „moraliai sutvarkyti prigimties pasaulį“, priešingai krikščioniškam reikalavimui „sugedusiame pasaulyje būti asmeniškai jautriam atperkančiajai meilei“ (Hodgson 1974: 337).

² „Normatyvioje budistinėje mintyje nuopelno (ir veiksmo apskritai) sampratai lemiamą rolę yra intencija (...) nuopelnas įgyjamas ir karma pagerinama ne pačiu veiksmu, bet už jo esančia intencija (...) nuopelno pasidalijimas (...) – tai ypatinga davimo forma, ir nors ji ir negali pasiekti savo nustatyto tikslo – kadangi nuopelnu negali būti dalijamasi – intencija suteikti naudą kitiems pati yra pagirtina“ (Spiro 1970: 125).

³ „Kiniečių supratimas, esą visi žmonės pajungti moraliniams įstatymams ir kiekvieno tikro konfucianisto pareiga prieštarauti piktnaudžiavimams, netgi imperatoriaus, niekada neįsigalėjo Japonijoje. Čia ištikimybė buvo svarbiausia dorybė...“ (Shapiro 1976: 446). Pasiaiškinti ištikimybės svarbai tradicinėje politinėje Lotynų Amerikos kultūroje žr. Glen Caudill Dealy 1977.

⁴ Apie dvi, ganėtinai skirtingas tradicijas, kuriose savęs pavertimas meno kūriniumi yra aukščiausias moralinis įsipareigojimas, žr. Michel Foucault 1985; ir Clifford Geertz 1980. Apie dvi drumstesnes ar silpnesnes šio įsitikinimo versijas žr. Stephen Greenblatt 1980 ir Domna C. Stanton 1980. Kai kurios islamiškosios tradicijos įtraukia šio tipo nuostatą kaip plačiai paplitusį papildomą idealą. Žr. Barbara Daly Metcalf 1984.

panašus į moralinio veiksmo sampratą, palaikomą biurokratinėje organizacijoje, išskyrus tai, kad biurokratijose elgesio normos yra kintamos). Konfucianizme vien prideramumo pakanka tik „doram valstiečiui“ – niekingam sutvėrimui. Ten, kur esama etinės pranašystės ar utopinės etikos, principas turi pirmenybę prideramumo atžvilgiu, kaip kad yra ir sekuliarajame liberalizme (individualaus žmogaus teisių viršenybė). Moralinės kultūros skiriasi, laikydamos taisykles be galo įpareigojančiomis (judaizmas, islamas) arba nužemina jas iki spontaniškai kilusių proto būsenų ar praktikos būdų (daoizmas, romantizmas).

Krikščionybė ir sekuliarusis liberalizmas smarkiai nesutaria moralinės tvarkos sampratos atžvilgiu (pirmuoju atveju ji laikoma įstatymais nustatyta prigimtimi, antruoju – spontaniška prigimtimi, gimdančia geresnę „antrąją prigimtį“). Tačiau savojoje moralinio veiksmo pobūdžio sampratoje jie abu pripažįsta vadovavimąsi taisyklėmis ir intencionalumą. Liberaliojoje moralinėje kultūroje pirmenybė gali būti teikiama arba taisyklėms (universalaus įstatymo), arba individualiai sąžinei (kurią vis dėlto, nebent liberalai būtų paveikti romantinės tradicijos, linkstama suvokti kaip taisyklių, privalančių būti universaliomis, davėją, kantiškąją „kategorinių imperatyvų“ atradėją). Krikščionybė iš principo, bet nebūtinai linkusioje biurokratinėje institucinėje bažnytinėje praktikoje, teikia pirmenybę intencionalumui.

Tai, kad sykiu su įstatymiška prigimtimi pabrėžiamas ir laisvas pasirinkimas (krikščionybėje), o su spontaniška prigimtimi yra sukibusios bendrai pripažįstamos taisyklės (sekuliarajame liberalizme), rodo abeiose šiose moralinėse kultūrose esantį polinkį išlaikyti pusiausvyrą tarp stipraus spaudimo viename simbolinės sistemos organizavimo lygmenyje ir veržimosi priešinga kryptimi kitame lygmenyje. Toks pusiausvyros išlaikymas moralines kultūras turėtų padaryti pajėgiomis kritiškai save vertinti, pasitaisyti ir augti.

Žmogaus moralinės galimybės ir ribotumai

Žmogaus moralinių galimybių ir ribotumų sampratos skiriasi keturiais esminiais atžvilgiais. Pirmasis – neišnaikinamo blogio buvimas arba nebuvimas žmogaus prigimtyje (Vakarų Azijos ir krikščionybės ypatybė, galinti padėti paaiškinti atlaidesnį elgesį su vaikais Amerikoje nei Indijoje) (Roland 1984: 170–191). Antrasis – svyravimas tarp galimybių savo paties gyvenime pasiekti tobulumą ir pasiduoti sugedimui (taip pabrėžiant nepaprastą individualaus gyvenimo svarbą), arba (kaip Pietų Azijos religijose) daugelyje gyvenimų. Trečiasis – individų moralinių gebėjimų lygybė arba jų priklausomybė nuo buvimo konkrečios grupės nariu (socialinė lytis: moterys paprastai buvo laikomos moraliai žemesnėmis, tačiau anglų-amerikiečių

protestantizme nuo aštuoniolikto amžiaus pradžios jos imtos laikyti moraliai aukštesnėmis⁵; socialinis sluoksniš; ideologinių specialistų kūnai). Ketvirtasis – moralinio pasitikėjimo savimi mastas veiksme (ypač pabrėžiamas liberaliose tradicijose) arba kitų pagalbos (dvasinių vadovų, bendruomenės, tam tikrų rašytinių tekstų korpusų, antgamtinių veiksnių) reikalingumas, siekiant pasistūmėti tobulumo link ir išvengti sugedimo.

Neišnaikinamo blogio sampratos gali pasitaikyti tik moralinėje tvarkoje, suvokiamoje kaip įstatymiška prigimtis arba kaip žmogiškas fabrikas (pastaruoju atveju „neišnaikinamas blogis“ tampa „defektyviomis prekėmis“, tačiau poveikis su jomis susijusiems individams gali būti net stipresnis). Svarstomos tobulumo-sugedimo problemos kyla visose moralinės tvarkos koncepcijose, tik traktuojamos skirtingai. Tobulumo galima siekti, pasitelkiant visus moralinio veikimo tipus (griežtai laikantis taisyklių, laisvai pasirenkant gėrį, elgiantis lojaliai, ugdantis vidujai, per ekstatinę išraišką arba harmoningą prisiderinimą), ir sugedimas įvyksta arba kaip motyvuota, arba kaip atsitiktinė nesėkmė, atliekant šiuos veiksmus.

Moralinėje kultūroje tobulumas ir sugedimas nebūtinai yra vienodai svarbios problemos, kaip, pavyzdžiui, jos yra svarbios induizme ir krikščionybėje. Išskyrus sufizmą, islame, palyginus su krikščioniškuoju fundamentalizmu, sugedimo baimė paprastai yra ryškesnė nei tobulumo viltis. Konfucianizme sugedimas dažniausiai mažiau svarbus nei tobulumas (bendras nuodėmės sampratos nebuvimas, išskyrus šešiolikto amžių) (Wu 1979: 5–38).

Dvidešimto amžiaus liberaliojoje kultūroje daroma prielaida, kad sugedimas yra neišvengiamas, o tobulumas liaujasi buvęs privalomas. Arba problema perkeliama į teisėtų taisyklių ir politinio valdymo kontrolės sritį. Tačiau postuluoti universalų moralinį pasitikėjimą savimi – grindžiantį liberaliosios demokratijos principą – be universalios pareigos siekti moralinio tobulumo – tai natūraliai nesubalansuota pozicija (kurioje Lawrence'o Kohlbergo⁶ moralinės raidos teorija atsirado kaip siekiamas, ne visiškai patenkinantis, sprendimas).⁷

⁵ Apie šio pasikeitimo prielaidas žr. Edmund Leites 1986.

⁶ Savąją moralinės raidos teoriją Kohlbergas sukūrė įkvėptas Jeano Piaget vaikų moralumo raidos tyrimų (1958 m. Čikagos universitete Kohlbergas apgynė daktaro disertaciją „Mąstymo būdų ir pasirinkimų raida 10–16-aisiais gyvenimo metais“ (*The Development of Modes of Thinking and Choices in Years 10 to 16*). Kohlbergo eksperimentai parodė, kad moralinių samprotavimų raidoje galima išskirti 6 stadijas, grupuojamas į tris lygmenis: iki-konvencionalų (jame vaikai vertina elgesį pagal jo padarinius), konvencionalų (šiam lygmenyje visuotinai priimtos vertybės yra viršesnės paties vaiko interesų atžvilgiu) ir post-konvencionalų (šiam lygmenyje žmonės moralinius samprotavimus grindžia principais, kuriuos patys sukūrė ir priėmė) (*vert. past.*).

⁷ „Moralinė raida“ buvo centrinis reformos siekusių, tiek religinio, tiek sekuliariojo, judėjimų tikslas devyniolikto amžiaus Amerikos visuomenėje. Religiniai judėjimai siekė palengvinti ją apeliuodami į individą, sekuliarūs judėjimai – daugiausia kurdami moralinei raidai palankias (arba mažiau nepalankias) socialines sąlygas. Dvidešimto amžiaus pirmosios pusės reformos siekiančiuose judėjimuose

Kaip minėta, stokojant gilios sugedimo neišvengiamumo prasmės – arba nesant būtinybės žmogiškame veikime atsirasti kaltei – ankstesnės „metafizinės gelmės“ sekuliariojo liberalizmo versijos buvo atsisakyta ir paskatintas deformuojantis pasitikėjimas socialine inžinerija – visuomenės „remontavimu“ – kaip visų problemų sprendimu (Niebuhr 1932; Tinder 1985).

Išankstinės bendravimo nuostatos (*prescriptions for relatedness*)

Tai, ko reikalaujama iš individo jo ar jos santykiuose su kitais, pirmiausia priklauso nuo to, ar individas laikomas neatskiriama grupės dalimi (ir todėl pareigos visai grupei turi pirmenybę individualių teisių atžvilgiu), ar, priešingai, grupė suvokiama kaip atsirandanti iš savanoriškų individų veiksmų (ir todėl individo teisės turi pirmenybę pareigų kitiems atžvilgiu, išskyrus tas pareigas, kurios buvo nustatytos laisvu pasirinkimu) (Dumont 1970; Dumont 1977; Baum 1980). Vis dėlto holizmas – įsipareigojimas moralinei grupės pirmenybei – nebūtinai panaikina erdvę individualiai interpretuoti, ko reikalauja pareiga visumai. Tokio pobūdžio individualizmas buvo stipresnis konfucianistinėje, ypač neokonfucianistinėje, Kinijoje nei islamiškose tradicijose arba Japonijoje (ar netgi Indijoje, kur individualizmas apsiriboja veikimo būdu siekiant nušvitimo).⁸

Antra, tai, ko reikalaujama iš individo santykiyje su kitais, dar priklauso nuo perskyros tarp universalistinio ir partikuliaristinio pareigos kitiems lauko (vienodos pareigos visiems arba aukštesnis įsipareigojimas savo paties grupės nariams) (Nelson 1949; Nelson 1981). Moralės universalizavimas ir individualizavimas sudaro nuosekliausią kultūrinės modernizacijos kryptį. Tačiau netgi universalizavimą subalansuoja vis iš naujo išskylantis ir atpažįstamas partikuliarumas, o „dirbtiniam“

atsirado tendencija teikti pirmenybę „techninei ekspertizei“, o ne „moralinei raidai“. Moralinės sistemos atmetimą iš dalies nulėmė tai, kad Amerikoje „moralinės raidos“ idėja buvo siejama su protestantiškąja aukštuomene ir jos bažnyčiomis (Boyer 1978). Tačiau įtarumas „moralizmo“ atžvilgiu atsirado ir dėl bendresnio įtarumo mesianistinės moralinės raidos sampratos atžvilgiu ir dėl jos tapatinimo su socialine kontrole. Panaši „antimoralistinė“ reakcija į komunistų visuomenės moralinės indokrinacijos monopolį kilo Rytų Europoje. Tačiau ten ji sugyvena su potraukiu religiniam moralumui, kuris daugelio suvokiamas ne tik kaip tikrai žmogiškesnis, bet ir kaip savo sąžiningumu labiau nepriklausomas nuo visų jėgų nei valdžios remiamas moralizmas.

⁸ Williamas Theodore'as de Bary (Bary 1983: 16, 57, 89) kalba apie neokonfucianistinį „herojiško individo idealą“, realizuojamą vėl atrandant ir atgaivinant Kelią „savo paties“ autoritetu, o tada vertinant savo valdovą pagal tai, ką mokslininko (*scholar's*) protas laiko esant valdovo pareiga. Idealiai neokonfucianizmo mokslininkas yra autonomiškesnis santykiyje su savo tekstais ir aktyviau atsakingas būdamas savo vyriausybės moraliniu teisėju negu dvidešimto amžiaus Amerikos teisininkas, su kuriuo pirmąjį sieja panaši centrinė padėtis politinėje sistemoje. Vis dėlto, Amerikos teisininkas disponuoja efektyvesniais mechanizmais, įvedant politinės valdžios apribojimus.

individualizmui meta iššūkį „natūralus“ grupavimasis. Pastaruoju metu vis daugiau pastangų dedama siekiant mums priminti, kad netgi liberaliojoje kultūroje turi būti ir partikuliaristinis, ir universalistinis moralės lygmuo – ištikimybė istoriškai specifiškai susiklosčiusiam gyvenimo būdai, o taip pat įsipareigojimas universaliam teisingumui (Hampshire 1983).

Beveik visos istorinės ir modernios moralinės kultūros iš savo šalininkų reikalauja herojiško pasiaukojimo. Liberalioji kultūra kelia nuosaikius reikalavimus, išskyrus savignos ir individualaus sąžiningo protesto reikalavimą. Tačiau jos reikalavimų užmojis yra universalistinis, panašiai kaip ir budizmo bei krikščionybės, tik sistemingiau, nei buvo istorinės krikščionybės atveju, išplėstas ne tik į santykius tarp šalininkų, bet ir tarp ne šalininkų.

Liberaliosios tradicijos egalitarizmas nelabai leidžia jai reikalauti kažko daugiau nei to, ką pajėgus atlikti kiekvienas. Galbūt liberaliojoje tradicijoje būta daugiau pasipriešinimo „dvasiniam elitizmui“ nei to reikalauja liberali idėja. Kadangi tam tikras hierarchinis veikimo būdų išdėstymas pasitaiko bet kokioje moralinėje kultūroje, įtarinėjimas dvasiniu elitizmu sąlygoja tai, kad, normaliai klostantis įvykiams, moralinius herojus keičia profesionalūs ekspertai, – ir šis procesas, vykstantis ir Vakarų bažnyčiose, nėra, bendrai paėmus, pagerinimas.

Reikalaujamas santykis su kitais žmonėmis gali kisti nepriklausomai nuo moralinės tvarkos sampratos: Vakarų krikščionybė didžia dalimi perėjo nuo viduramžių požiūrio į individą kaip savo socialine kompetencija pareigingą grupės dalį prie modernaus požiūrio į individą kaip grupių (kuriose jis gina savo teises) formuotoją, nors moralinės tvarkos, kaip įstatymais nustatytos prigimties, samprata lieka pamatinė krikščioniškajai moralinei kultūrai (nors praktikoje ji galbūt susilpnėjusi).

Kaltumo sampratos

Tai, dėl ko individai ar grupės gali būti kaltinami, moralinėje kultūroje gali būti suvokiama religiniais ar kvazi-religiniais terminais kaip suteršimas arba kaltumas (Ricoeur 1969), sekuliariais terminais – kaip atsakomybė už peiktiną veiksma. Moralinis suteršimas, atsirandantis dėl veiksmo ar įvykio, gali apsiriboti tik individu, įvykdžiusiu veiksma ar paliestu įvykio, gali būti užkrečiamas (arba persiduodantis to žmogaus situoktiniui ir giminaičiams, galbūt įtraukiant ir jau mirusius, ir dar gimiančius, arba persiduodantis per fizinius kontaktus, arba, valdovo atveju, persiduodantis jo pavaldiniams), arba esmingai kolektyvinis (kai bendrija kaip visuma matoma kaip moralinis veikėjas).

Tai, kas religinėje sistemoje yra suteršimo padarinys arba kaltumas, atsirandantis dėl draudžiamo veiksmo (iš tiesų atlikto arba to, kuriam „laisvai pritariama“ mintyse), sekuliariame mąstyme tampa atsakomybės už jau atliktą kenksmingą veiksmą, arba tikėtinai ateityje atliksimą, klausimu (šioje perspektyvoje atsižvelgiama tik į veiksmo atlikimą, tačiau žmogus laikomas atsakingu, jei nenumatė savo veiksmų tikėtinų padarinių, netgi savo kalbėjimo pasekmių, tolesniam įvykių plėtojimuisi).

Kaip religiniame mąstyme esama įvairių požiūrių į socialinę gyventojų padėtį, taip ir sekuliariame mąstyme esama besiskiriančių atsakomybės sampratų. Moderni teisės teorija remiasi izoliacine koncepcija, esą individas yra atsakingas, tačiau visiškai atsakingas jis tėra už savo paties laisvai pasirinktus atlikti veiksmus. Tačiau viešajame prote šis požiūris konkuruoja su įvairiomis labiau socializuotomis atsakomybės sampratomis, kurios remiasi tam tikra idėjų samplaika, 1) esą moralinis sprendimas yra daugiau ar mažiau kolektyvinis ir istorinis produktas, o ne izoliuoto individo veiksmas, ir 2) esą moraliai tinkamas veiksmas vargu ar yra visiškai laisvas arba vien tik priverstinis. Todėl veikiantis individas yra visada atsakingas už tai, kas gali būti laikoma jo ar jos prasižengimais, o kiti (nebūtinai visi kiti, bet įtraukiant kai kuriuos kitus, seniai mirusius) taip pat yra atsakingi padarę tuos nusižengimus labiau tikėtinus.

Koordinavimo būdas

Tiek, kiek moralinei kultūrai reikia dalyvauti organizuotos visuomenės reikaluose ir gintis nuo jos kėsinių, ji privalo įvaldyti koordinavimo būdą, kad savo veiklai suteiktų nuoseklumo. Pirmiausia reikia išskirti keturis moralinių kultūrų koordinavimo būdus: 1) hierarchiškai organizuotas aparatas (kaip Bažnyčia katalikybėje arba partija komunistine prasme), 2) kongregacionalizmas, pagal kurį tikinčiųjų ar piliečių visuma – arba jų atstovų visuma – bendrai turi teisę daryti autoritetingus sprendimus moraliniais klausimais (valstiečių bendruomenė, kongregacinė bažnyčia, „tikroji demokratija“), 3) ilgalaikių disciplinuočių konkretaus moralinės literatūros korpuso studijų tradicija, kai pagal šią literatūrą reikalaujama ir vidinio asmenybės ugdymo, ir veikimo tobulinimo (kaip, pavyzdžiui, palyginti sekuliariu būdu tai įgyvendinama konfucianistinėje Kinijoje ir stoicizme bei religiniais būdais – induizme, budizme, judaizme ir kontempliatyvioje krikščioniškoje bei sufijų mistikoje), ir 4) spontaniškai reaguojantis procesas, veikiantis per panašius įsitikinimus turinčių žmonių susivienijimus, abipusį kritiškumą ir švytuoklės reakcijas (kaip „viešasis gyvenimas“, kuriame politinės, moralinės, literatūrinės ir

intelektualinės perspektyvos sudėtos drauge ir kuris veikia – arba turėtų veikti – kaip žemesnis organizuojantis bažnyčios atitikmuo tiek klasikinių Atėnų, tiek modernaus liberalizmo moralinėse kultūrose, tačiau pirmajai būdingi „kongregaciniai“ elementai).

Katalikybėje neabejotinai esama ir kitų trijų koordinavimo būdų, ir ji tampa vis imlesnė spontaniškai reaguojančiam procesui, tačiau oficiali jos struktūra lieka hierarchinė. Islamas iš esmės yra kongregacinis – tačiau jame yra svarbi išskilių mokslininkų, o ne paprastos bendruomenės kongregacija – su stipriai pabrėžiama disciplinuotų studijų būtinybe ir tam tikrais hierarchiniais elementais (stipriausiais šių tradicijoje) bei spontaniškomis tendencijomis.

Verta iširti hipotezę esą moralinės kultūros nukenčia, jei savo koordinavimui pernelyg pasikliauja vienu mechanizmu. Liberalioji moralinė kultūra gali susilpnėti pastaruoju metu pasikliaudama beveik tik spontanišku jautrumu. Romantinė moralinė kultūra pasirodytų neturinti jokio visiems romantikams privalomo koordinavimo mechanizmo ir iš dalies dėl šios priežasties negalėtų išlaikyti ilgalaikės moralinio elgesio tradicijos.

Moralinės kultūros, priklausančios nuo viešosios diskusijos kaip savo koordinacijos mechanizmo, – Atėnų ir liberalioji – neturi priverstinių priemonių paveikti privataus elgesio moralumą (nebent tokias priemones parūpina bendruomeninė tradicija, į kurią viešojoje diskusijoje galima tik apeliuoti) ir organizuoti psichologinio nubaudimo sistemas, galinčias veikti nepriklausomai nuo visuomenės atsako. Jų generuojamos moralinės nuostatos gali būti lankstesnės, nes prie jų būtų sąmoningai prieita individams reflektvyviai sąveikaujant, bet jos gali būti ir labiau linkusios pasiduoti besikeičiančioms madoms.

Panašu, kad elektroninės komunikacijos priemonės turi didžiausios įtakos šiam koordinavimo tipui ir gali paskatinti atsirasti lokaliai ir istoriškai neįsaknytas – todėl laikinas – „moralines bendrijas“ ir judėjimus, o sykiu fundamentalistinių pasipriešinimą joms. Ilgainiui tokios medijos gali pastūmėti atskiras moralines kultūras – arba jų pačių vidinius koordinavimo būdus – vis labiau dalyvauti pasaulinėje viešojoje diskusijoje, kurioje kiekvienos iš jų pretenzijos yra visų kritiškai įvertinamos.

Politinės ar ekonominės kovos situacijoje įvairių partijų sekėjai manipuliuoja moralinėmis kultūromis siekdami skirtingų tikslų. Hierarchiškai organizuota moralinė kultūra turėtų turėti didesnę pajėgumą apginti savo autonomiją nuo tokios manipuliacijos, tačiau jei jau šį organizavimo būdą nuo viršaus iki apačios užgrobia viena iš besivaržančių partijų, jis gali būti lengviau kontroliuojamas negu moralinės kultūros, koordinuojamos kitais būdais.

Moralizavimo sistemos

Moralinių kultūrų priemonių spektras, pasitelkiamas siekiant paskatinti daugybės jų šalininkų tinkamas nuostatas ir elgesį, nusidriekia nuo kosmologinių iki sociologinių. Williamas Theodore'as de Bary priminė mums analogijas tarp liberaliosios ir konfucianistinės, ypač neokonfucianistinės, kultūrų (Bary 1983: 16, 57, 86). Tačiau jų moralizavimo sistemos smarkiai skiriasi.

Liberalioji moralinė kultūra pasikliauja universaliu švietimu, viešaisiais teismais, psichiatrinėmis ekspertizėmis, socialiniu mokslu ir tiriamąja žurnalistika, poveikio aplinkai reikalavimais, etikos komisijomis – socialinėmis institucijomis, kurios, išskyrus švietimo komisiją, yra sudaromos tam, kad darytų specializuotą, ne bendrai moralizuojantį poveikį, ir kuriose sudaryta būtinybė įtraukti susikertančias nuomones. Konfucianistinė moralinė kultūra remiasi prielaida, kad individas turi racionalaus jautrumo gebą (savo „protu / širdimi“) atpažinti principus, pagal kuriuos veikia moralinė tvarka, ši geba yra įgimta, tačiau visiškai išvystoma tik mokantis istorijos, filosofijos ir poezijos klasikos bei sąžiningai nuolat tiriant save patį.

Priešingai konfucianistinei, liberalioji moralinė kultūra nesiremia jokiais kosminėmis prielaidomis, kaip kad, pavyzdžiui, moralinių polinkių visoje gamtoje, įskaitant žmogaus prigimtį, prielaida bei harmonizuojančio Dangaus veikimo prielaida, tačiau ji tikrai remiasi prielaidomis apie prigimtinius visų suaugusiųjų gebėjimus⁹. Gebėjimai moraliai pasitikėti savo jėgomis ir dalyvauti demokratiname valdyme dvidešimto amžiaus liberalų buvo suvokiami esą iš principo nepriklausomi nuo jų mokymo raidos laipsnio, priešingai konfucianistinei tradicijai, postulavusiai glaudų santykį tarp mokymo pasiekimų ir dorybės įgijimo. Kad kontroliuotų tuos, kurie nėra pakankamai giliai išsimokslinę, konfucianistai nenoriai pasitikėjo baudžiamąja teisine sistema. Tai labai nutolę nuo egalitarinio legalizmo, centrinio liberaliajai moralinei kultūrai.

Devyniolikto amžiaus liberalai visišką individo galimybių išvystymą laikė savo aukščiausiu tikslu¹⁰. Tačiau dvidešimto amžiaus pabaigos liberaliojoje kultūroje

⁹ Kai kurie liberalai įvairiais laikais rėmėsi vienokia ar kitokia prielaida apie žmogaus prigimtį (Johno Stuardo Millio „aukštesnio“ ir „žemesnio“ malonumų hierarchija), visuomenę (Adamo Smitho nematomą ranka), „progresuojančios“ civilizacijos tikslus ir „žmonijos sutarimą“ dėl pagrindinių vertinimo standartų, kad palaikytų moralizavimo sistemas, kurias patys siekė sukurti. Liberalai buvo linkę nepastebėti, kad pagrindinė problema, susijusi su šiomis prielaidomis – ne apibrėžti, ar jos galioja, ar negalioja universaliai (kaip kad sakralių moralinių kultūrų prielaidos turėjo galioti), bet tiksliai nusakyti, kokiomis sąlygomis jos turi didesnę veikimo tikimybę (t. y. apsigina nuo priešingų tendencijų).

¹⁰ Žr. Gerald F. Gaus 1983. Pavyzdinis prancūzų pareiškimas, 1819 m. išsakytas Benjaminio Constanto: „Mūsų likimas nekviečia mūsų vien į laimę, bet į savęs tobulinimą; o politinė laisvė – tai galingiausia ir veiksmingiausia savęs tobulinimo priemonė, dovanota mums dangaus“. Cituojama pagal Stephen Holmes 1984. Savastis turi būti tobulinama išimtinai individualiais būdais, o ne pagal bendrai galiojantį charakterio tipą.

nebeteikiama daug reikšmės dvasiniam suaugusiųjų prigimtinių *polinkių ugdymui* konfucianistine maniera, ilgalaikiam „mokymui savo paties labui“ ir „nuolatiniam dėmesingumui moraliniam ir dvasiniam individo gyvenimui“ (Bary 1983: 25–27, 31), net jeigu tai labiau atitiktų liberaliąją moralinės tvarkos kaip spontaniškos prigimties sampratą negu ją atitinka masinė lengvai apdailintų „diplomuotų specialistų“ ir „piliečių“ gamyba. Liberalioji kultūra gali stengtis pasiekti suaugusiuosius ir ugdyti jų polinkius tik per literatūrą, žiniasklaidą ir „suaugusiųjų mokymą“ – tačiau šios veiklos formos nėra būtina orientuotos į liberaliąsias vertybes arba prigimtinių polinkių vystymą, arba turi kokį nors ugdomąjį poveikį daugumai suaugusiųjų. Ar liberalioji kultūra prailgino paauglystę, nes stokojo priemonių padidinti suaugusiųjų sąmoningumą?

Dalyvavimas gyvame „idėjų judėjime“, nuolatinis estetinis-politinis-moralinis pokalbis, nepaliaujamos gyvenimo formų ir išraiškų kritikos tradicija gali sudaryti būtiną sociologinę sąlygą, palaikančią pastangas, nukreiptas į moralinį savęs tobulinimą „sekuliarizuotoje“ visuomenėje. Tačiau kaip daugelis kitų, ne intelektualų (kurių profesija – būti kritiškais savo civilizacijos atžvilgiu), galėtų dalyvauti tokiame judėjime? Ar suaugusiųjų vystymosi *tradicija*, priklausanti nuo dalyvavimo tokiuose judėjimuose, yra galima?

Lieka galioti klausimas, ar moralizuojančios insitucijos, sukonstruotos dvidešimto amžiaus sekuliarinio liberalizmo, atitinka pagrindinę jo moralinės tvarkos prasmę, o galbūt moralizuojančios insitucijos skatina poslinkį jo moralinės tvarkos sampratoje.

Moralumo vieta ir galia

Kinų pasiklojime moralumo gebėjimu įkvėpti sekimą pavyzdžiu ir indų tyrumo kaip kažko, ką reikia apsaugoti barjeriais, kad neužsiterštų „stipresniu“, didėjančiu suteršimu, suvokime įkūnytą skirtingą prielaidą apie moralumo galią. Empiriniame pasaulyje moralumas gali būti matomas kaip glūdintis viešose pareigose (kaip Japonijoje) arba vidinėje savastyje (kaip didžia dalimi yra Vakaruose) (Maruyama 1969: 1–24). Kiekvienu atveju jis gali būti suvokiamas kaip galingas (kaip devyniolikto amžiaus rusų literatūros pateiktas moters vaizdinys) arba bejėgis (kaip devyniolikto amžiaus amerikiečių literatūros pateiktas vidurinėsios klasės moters vaizdinys) (Sandomirsky-Dunham 1960: 459–483; Welter 1978: 313–333).

Moralios moters trapumo vaizdinys devyniolikto amžiaus amerikiečių literatūroje liudija vystymąsi už krikščioniškosios moralinės kultūros ribų arba pokyčius jos viduje, kultūroje, kurioje moralumas anksčiau buvo suvokiamas kaip galingas.

Ar asmeninės moralės trapumo samprata yra pasekmė krikščioniškosios moralinės kultūros susidūrimo su kapitalistine rinkos padėtimi, kurioje, kaip be kitų pažymėjo Marxas ir Simmelis, piniginiai santykiai „desubstancializuoja“ moralinių principą?

„Moralinės energijos“ reiškia tam tikroje grupėje ar judėjime vykstantį moralumo galios stiprėjimą (o taip pat galbūt tam tikrus kokybinius normatyvios struktūros ir veikimo būdo pokyčius).

Moralinių kultūrų socialinis įsitvirtinimas

Sykį simbolinė (arba „vidinė“) moralinės kultūros organizacija jau aprašyta, galima tiksliau paanalizuoti jos išitraukimą į socialinio gyvenimo tėkmę (jos „išorinius santykius“). Tai suteikia galimybę klausti apie kiekvieną moralinės kultūros sudedamąją dalį.

1. Kokia buvo jos socialinė aplinka (patikimumo kontekstai, taikymo sritys, eksploatacijos galimybės).
2. Prie kokio socialinio ir psichologinio poveikio konkrečių institucijų ir praktikų raidai bei kolektyvinei sąmonei ir emociniam klimatui kūrimo ji prisidėjo konkrečioje socialinėje aplinkoje.
3. Kokie istoriniai pokyčiai įvyko joje arba per vidinius visuomenės procesus, arba tarpvisuomeninius ir tarpcivilizacinius susidūrimus, tiek „normaliais“ lėto pasikeitimo laikais, tiek moralinių kultūrų „irimo“ ir „atsigavimo“ laikotarpiais.
4. Kaip konkretūs individai susiduria su ja savo pačių patirtyje.

Išvada

Civilizuotose visuomenėse tiek pagrindinės tendencijos, tiek apie jas susidarantis įvairovės diapazonas gali būti priskirtos kiekvienam jų moralinių kultūrų organizacijos turinio tipui. Moralinę kultūrą apibūdinantys modeliai laikui bėgant išsiplėtojo, įvairiu tempu vykstant pokyčiams jų skirtingame turinyje. Tai, ką ilgalaikė doktrina nurodo, reikia matyti santykyje su tuo, kokį iššūkį meta ir ką siūlo trumpalaikiai moralinės vaizduotės judėjimai, santykyje su implicitiniais supratimo ir praktikų pasikeitimais. Moralinės kultūros tikrovės negalima adekvačiai suvokti, vietoje visumos aprašant tik vieną jos struktūros sudedamąją dalį.

Toliau galima būtų ištirti apribojimus, kuriuos konkrečios struktūros per vieną moralinės kultūros sudedamąją dalį primeta kitoms jos sudedamosioms dalims,

iššūkius, kuriuos vienos sudedamosios dalies turinys kelia kitoms tos pačios „sistemos“ sudedamosioms dalims, ir sąveikas, vykstančias tarp jų istorinio laiko eigoje ir konkrečioje socialinėje aplinkoje.

Iš anglų kalbos vertė Danutė Bacevičiūtė

Versta iš: Kavolis, Vytas. 1992., „Elements of Moral Cultures“. *Review Journal of Philosophy & Social Science*, Vol. 17, p. 1–18.

Literatūra

- Bary, de W. Th. 1983. *The Liberal Tradition of China*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Baum, R. 1980. „Authority and Identity: The Case for Evolutionary Invariance“, in Robertson, R.; Holzner, B. (Eds.). *Identity and Authority Exploration in the Theory of Society*. Oxford: Basil Blackwell, p. 61–118, 271–274, 287–293.
- Boyer, P. 1978. *Urban Masses and Moral Order in America, 1820–1920*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Dealy, C. 1977. *The Public Man: An Interpretation of Latin American and Other Catholic Countries*. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Dumont, L. 1970. *Homo Hierarchicus: An Essay on the Caste System*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dumont, L. 1977. *From Manderville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, M. 1985. *The Use of Pleasure*. New York: Pantheon Books.
- Furer-Haimendorf, von, Ch. 1967. *Morals and Merit: A Study of Values and Social Controls in South Asian Societies*. Chicago: The University Chicago Press.
- Gaus, G. F. 1983. *The Modern Liberal Theory of Man*. London: Croom Helm.
- Geertz, C. 1980. *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Greenblatt, S. 1980. *Renaissance Self-fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hampshire, St. 1983. *Morality and Conflict*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hodgson, M. G. S. 1974. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Vol. II. Chicago: The University of Chicago Press.
- Holmes, St. 1984. *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*. New Haven: Yale University Press.
- Kavolis, V. 1974. „Paradigms of Order: Nature, the Factory, Art“. *Salmagundt*, No. 26 (Spring), p. 69–84.
- Kavolis, V. 1979. „Models of Rebellion: A Civilization-Analytic Essay“. *Comparative Civilizations Review*, No. 3 (Fall), p. 13–39.
- Kavolis, V. 1985. „Logics of Evil as Secular Moralities“. *Soundings*, 68 (Summer), p. 189–211.
- Lazarus-Yafeh, H. 1984. „Some Differences Between Judaism and Islam as Two Religions of Law“. *Religion*, 14, p. 175–191.
- Leites, E. 1986. *The Puritan Conscience and Modern Sexuality*. New Haven: Yale University Press.
- Metcalf, B. D. (ed.) 1984. *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*. Berkeley: University of California Press.
- Maruyama, M. 1969. *Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics*. Expanded Ed. London: Oxford University Press.
- Nelson, B. 1949. *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*. Princeton: Princeton University Press.

- Nelson, B. 1981. *On the Roads to Modernity: Conscience, Science, and Civilization. Selected Writings* (Ed. by Toby Huff). Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield.
- Niebuhr, R. 1932. *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*. New York: C. Scribner's Sons.
- Ricœur, P. 1969. *The Symbolism of Evil*. Boston: Beacon Press.
- Roland, A. 1984. „The Self in India and America: Toward a Psychoanalysis of Social and Cultural Contexts“, in Kavolis, V. (ed.). *Designs of Selfhood*. Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press, p. 170–191.
- Sandomirsky-Dunham, V. 1960. „The Strong-woman Motif“, in Black, C. E. (Ed.). *The Transformation of Russian Society: Aspects of Social Change Since 1861*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, p. 459–483.
- Shapiro, S. 1976. „Morality in Religious Reformations“. *Comparative Studies in Society and History*, 18.
- Spiro, M. E. 1970. *Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*. New York: Harper and Row.
- Stanton, D. C. 1980. *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.
- Tinder, G. 1985. „Liberalism and Liberty“, in Abbot, Ph. Levy, M. B. (Eds.). *The Liberal Future in America: Essays in Renewal*. West-port, Conn.: Greenwood Press, p. 17–35.
- Welter, B. 1978. „The Cult of True Womanhood: 1820–1860“, in Gordon, M. (Ed.). *The American Family in Social-Historical Perspective*, 2nd ed. New York: St. Martin's Press, p. 313–333.
- Wu, P. 1979. „Self-Examination and Confessions of Sin in Traditional China“. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 39 (June), p. 5–38.

Algimantas Valantiejus

VYTAUTO KAVOLIO VAIZDUOTĖS SOCIOLOGIJA

Sociologijos katedra, Filosofijos fakultetas
Vilniaus universitetas
Universiteto g. 9/1, LT-01513, Vilnius
El. paštas: Algimantas.Valantiejus@sf.vu.lt

Straipsnyje nagrinėjami metodologiniai Vytauto Kavolio vaizduotės sociologijos bruožai drauge keliant pragmatinį klausimą, kaip tęsti savitą civilizacinės analizės kaip kultūros sociologijos tradiciją? Pagrindinė straipsnyje formuluojama idėja yra ta, kad gilus istorijos ir sociologijos, meno ir sociologijos santykių pajautimas ir supratimas leido Kavoliui artikuliuoti vaizduotės sociologijos, arba istorinės fenomenologijos, metodologiją, kurios sudėtinės dalys yra kognityvinės estetikos metodas, analitinio minimalizmo, analogiško abstrakčiajam ekspresionizmui dailėje, stilius, estetikos ir etikos simetrijos idėja, kitokios modernybės idėja.

RAKTAŽODŽIAI: Vytautas Kavolis, vaizduotės sociologija, istorinė fenomenologija, analitinis minimalizmas, estetikos ir etikos simetrijos idėja, kitokia modernybė.

Kartų panašumai ir skirtumai

Sociologu aš tapau 1949 metais, kai, stojant į Wisconsinso universitetą, reikėjo nurodyti specialybę, kurios sieksi. Įrašiau sociologiją, galvodamas, kad ji yra istorijos, filosofijos ir politikos junginys, tais dalykais tuomet domėjausi (Kavolis 2000: 15).

Klausimas yra esminis: kaip tęsti *vaizduotės sociologijos* (Kavolis 1968: 190–208) tradiciją, kuri, turtindama sociologinio pažinimo išteklius, nuosekliai taiko *estetines*

ir *etines* kategorijas, nuo pradžios kryptingai apibrėždama tyrimo dalyką, *simbolinę socialinių sąveikų raišką*, ir atitinkamą metodologinę orientaciją, *sociologinę meninės / simbolinės raiškos analizę*?¹ Kaip tęsti *civilizacinės analizės*, kurią subrandino *vaizduotės sociologijos* idėjos, tematiką, apimančią daugelį sudėtinių dalių – nuo dailės sociologijos iki moralinių kultūrų (Kavolis 2000: 15)?

Nors antiestetinės socialinių mokslų konvencijos, ypač septintajame ir aštuntajame XX amžiaus dešimtmečiuose, yra labai įtakingos, Kavolio *kognityvinės estetikos* kategorijos supratingai taikomos dailės (1968; 1972), o paskui literatūros, kultūros istorijos (1994), moralės sociologijos (1993), civilizacinės analizės (1995a), politikos sociologijos (2006), istorinės psichologijos (1995b) srityse. *Vaizduotės sociologijos* akiratis, skverbdamasis už savaime suprantamos Vakarų civilizacijos, yra platus ne tik erdviškai, – ir laikiškai užkabina skirtingų modernybės formų genealogijas. Kavolis matuoja erdvės ir laiko santykį dialektiškai, klausdamas: kaip dabartį formuoja praeitis, o praeitį – dabartis?

Dar prieš būsimų intelektualinių lingvistinių / retorinių sąjūdžių pradžią, kuri atvers kelią Haydeno White'o, Stepheno Greenblatto, Richardo Harvey Brown'o ir daugelio kitų intelektualų istorinės, literatūrinės ir sociologinės vaizduotės *poetikoms*, Kavolis apibrėžia poetinės *analitinio ekspresionizmo* sociologijos metmenis. Taigi: kaip puoselėti tradiciją, kuri nuo pirmųjų žingsnių ieško darnos *gyvenamojo pasaulio* ir *profesinio pašaukimo* srityse? Ieško darnos, pirma, tarp *įsitikinimų etikos* ir *atsakomybės etikos*, antra, tarp *vaizduotės* (meninių išvalgų) ir *sociologijos* (mokslinių principų).

Kavolio meninė jausena ir *ne biurokratinė*, veikiau antibiurokratinė, nuostata (žr. poskyrį „Biografinio pagrindo paraštės – ir plėčios, ir gilios“) svarbios ir metodologiniu požiūriu, nes skatina vengti tiesmukų priežasties ir padarinio ryšių. Vengdamas deterministinių dedukcinės kilmės Arnoldo Hauserio, Lucieno Goldmano korelacijų, Kavolis lygiai taip pat skeptiškai traktuoja ir indukcinės kilmės empiristinio determinizmo formas². Nors *modernus mokslas* kaip industrinės civilizacijos komponentas, pažymi Kavolis, darydamas poveikį meninės raiškos stiliams, labiausiai atitinka *analitinius stilius*, tokius kaip *kubizmas* ir *Mondriano plasticizmas*, o psichoanalizė – *siurrealistinį stilių*, tačiau *abstrakčiojo ekspresionizmo* stilius turi skiriamųjų bruožų. Norint juos suprasti ir paaiškinti, reikia metodologinio (lyginamuoju požiūriu) lankstumo ir atidos³.

¹ Žr. pirmąją Vytauto Kavolio knygą *Meninė išraiška: sociologinė analizė* (Kavolis 1968).

² Kad *pagrįstą teoriją* galima *nuosekliai apibendrinti*, arba „išvesti“ (kaip deklaruoja naivieji empiristai), remiantis pavienių atvejų *stebėjimo-teiginiais* (vartojant Karlo Popperio terminą).

³ Pasak Kavolio, norint suprasti abstrakčiojo ekspresionizmo fenomeną, menkai tepada *politinio, industrinio* (pavyzdžiui, *masinės visuomenės*, netgi *socialinio mobilumo*, padedančio išlaisvinti *formą*, kaip Jacksono Pollocko tapyboje) pobūdžio veiksniai. Ir netgi lanksčios socialinės psichologinės

Kodėl abstraktus ekspresionistinis tapybos stilius atsirado anksčiau vargu ar meniškoje Amerikos visuomenėje ir šių visuomenę sutaikė su menu? (Kavolis 1968: 167).

Kavolio *hipotetinis atsakymas* į šį integralų sociologinį klausimą turėtų būti atskaitos pradžia mums visiems, siekiantiems suprasti ir, pagal galimybes, tęsti *vaizduotės sociologiją*. Abstraktusis ekspresionizmas, kaip teigia sociologas menininkas, tapo stipriausia labiausiai išsivysčiusios industrinės visuomenės meno forma ne todėl, kad kažkaip mistiškai atspindėjo industrinės visuomenės funkcionavimo dėsningumus, o todėl, kad artikuliuo savo pasaulėjautą atliepdamas *vertybines orientacijas*, įtakingas tiek formuojantis moderniajai civilizacijai, tiek ir dabartiniu laikotarpiu (Kavolis 1968: 167).

Kavolio atsakyme slypi subtilus papildomas klausimas: kaip civilizaciniai ir analitiniai pasiekimai bei praradimai susiję su *žmogaus, meno ir moralės* santykių artikuliuojimu (gerokai dažniau – *šių santykių* nepaisymo) problema? Nėra paslaptis, kad mokslininkai, kaip ir žmonės kasdieniame pasaulyje, mielai tapatinasi su tariamai indiferentišku vaidmeniu, įskaitant metodologinius projektus, apskritai vengiančius sąlyčio su estetika ir etika, arba moralistiniu vaidmeniu, būdingu amoraliai *determinizmo kultūrai* (Kavolis 1993: 48). Abi šios grupės *estetinio* vertinimo kategorijų arba nepaiso, arba laiko šališkomis ir netgi pavojingomis, „grynojo mokslinio“ arba „moralinio“ aiškinimo tvarkos požiūriu.

Kavolio vaizduotės sociologijoje randame *estetinės* ir *etinės* idėjų *sąveikos* sampratą. *Ekspresionizmas* jungia meninę išraišką ir įsitikinimų / atsakomybės etiką: radikalūs *formos* pokyčiai susiję tiek su socialinėmis kultūros saviraiškos sąlygomis, tiek su egzistenciniu *nerimu*⁴. *Abstraktusis*, arba *analitinis*, ekspresionizmo bruožas apima egzistencinę ir metodologinę *ribų savivoką*.

Meno ir moralės santykio svarbą liudija *dialektinė įtampa*, formuojanti civilizacinį fenomeną, turintį išliekamąją vertę *už kartos laiko*. Abstraktusis ekspresionizmas, kaip teigia Kavolis, įgyja *universalijų* bruožų ne tik radikalčiai atsiskirdamas nuo „laiko ir vietos“ tradicijų, bet ir pabrėždamas nevaržomą radikalalaus *individualizmo* saviraišką (Kavolis 1968: 168), o kartu „pateisindamas tą laisvės privilegiją, kurios individualizmas sau **griežtai** reikalauja“ (Kavolis 2006d: 259; pajuodinta – V. K.). Metodologiškai, antropologiškai ir egzistenciškai gindamas

teorijos, susiejiančios stilius *de-formavimo* ir psichologinio *nerimo, susvetimėjimo, nepritapimo* visuomenėse veiksnius, „nepaaiškina visiško atsiribojimo nuo apčiuopiamų *kūno formų*“ (Kavolis 1968: 166–167).

⁴ *Ekspresionizmas* XX amžiuje, kaip tikslina Kavolis, cituodamas Radhakamalą Mukerjee, susijęs su emociine asmeniško sutrikimo būkle, kuriai poveikį daro *nesaugumo* jausmas (Kavolis 1968: 255). Santykio tarp abstrakcionizmo ir susvetimėjimo reikšmingumą liudija ir didelis skaičius „marginalių žmonių“ tarp abstrakčių menininkų (Kavolis 1968: 256), kitaip sakant, *egzily*, imigrantų ir imigrantų vaikų.

analitikos, meno ir moralės sąveiką Kavolis apibrėžia *integralumo* idealą, kurio pats visą gyvenimą nuosekliai laikosi:

Ar tai ne tas pats, ką daro Algirdas Julius Greimas, kai jis, sukūręs pasaulinio garso semiotikos mokyklą, grįžta į lietuvių mitologijos studijas? (Kavolis 1994c: 303).

Intriguoja, netgi kelia nuostabą vaizduotės sociologijos pradžia, lopšys, ištakos – *istorijos, filosofijos ir politikos jungtis*. Pasirinkta trinarė jungtis atliepia *bendrą* socialinių ir humanitarinių mokslų metodologinį pagrindą (Kavolis 1995a: i): *empirinę orientaciją, metodą (filosofinį, o ne komercinį – „nuomonių surinkimo“)* ir *praktinę etiką*. Trinarės jungties ištakos – reflektyvus laiko suvokimas, derinamas su situaciniu atsakingumu detalėms. Arūno Sverdiolo patikslinimas kalbant apie Kavolio filosofinę pusę, kad filosofavimas yra ne tiek *dalykų* reprezentavimas, kiek reflektyvus *situacijų* apmąstymas (Sverdiolas 2000: 52), dera su Kavolio giliu dėmesingumu *situacijoms*. *Situacijų orientacija*, be to, tinkamai atskleidžia – paties Kavolio plačiau neartikuliuojamą – filosofinio pragmatizmo ir simbolinio interakcionizmo svarbą, nes šios kryptys daugiau dėmesio skiria vizualinei situacijų patyrimo analizei ir interpretacijai.

Trys pagrindinės sudedamosios dalys – *laikas, egzilis, įsitikinimo etikos ir atsakomybės etikos* santykis – rodo, kad dabartis yra unikali, nes jos tapatumą formuoja ir praeities, ir ateities (socialinių lūkesčių) laikas. Todėl metodologija vertintina ne kaip „objektyvus“ mokslinių pastangų rezultatas, o kaip pažinimo pradžios, rodančios, *kaip tęsti*, kelias. Kompleksiška dabartis, kaip ir euristiniai jos tyrimų metodai, yra ne objektyvi, bet intersubjektyvi. Todėl kritinis moralinės vaizduotės atsakingumas svarstomas kaip atvirų metodologinių galimybių klausimas. Estetikos kaip kognityvinių žmogiško patyrimo išteklių artikuliuojimas yra kritinė Kavolio programa, besipriešinanti deterministinėms tendencijoms – griežtai *atskirti* mokslo, meno, etikos, politikos sritis.

Skirdamas *kultūros sociologijos* tipus, Kavolis įvardija, jo požiūriu, didžiausią sociologijos kaip visumos – išskyrus geriausius *istorinės fenomenologijos* pavyzdžius – trūkumą: nepakankamą dėmesingumą klausimams, iš ko sudaryta kultūra – nuo konkrečių kokybių iki esamų simbolinės organizacijos lygmenų ir jų aspektų (Kavolis 1995a: 10). Vaizduotės sociologija – ir konkreči, ir universali: svarbu *atnaujinti lietuviybę* (Kavolis 2006e: 131) ir universalius akademinės veiklos uždavinius – *kritiškumą ir toleranciją skirtingų elementų atžvilgiu* (Kavolis 2006f: 136)⁵.

⁵ Jau ankstyvame 1952-ųjų Kavolio tekste „Jaunojo akademiko dilema“ pabrėžiamos ir atsakomybės etikos, susiejiančios žmogaus *veiksma* ir jo *padarinius*, vertybės (*realizmo, pragmatizmo ir organizacinių gebėjimų*), ir įsitikinimo etikos, pasirenkančios *tikslius*, vertybės: „Reikia išdrįsti pralaužti abejingumo ir rutinos tradiciją, reikalaujančią daug, bet neduodančią nieko“ (Kavolis 2006g: 27). Idealai,

Ne, *kad tęstum*, o *kaip tęsti* tradiciją, kuri nuo pačios pradžios konstituojama kaip *vaizduotės sociologija*, *abstraktaus ekspresionizmo* dailėje analogija, autoriui „ypač artima“ (Kavolis 2000: 17)? Kaip tęsti dialoginę *gyvenimo* ir *meno kūrinio* santykio poetiką, pasitelkiančią ekspresyvius potėpius – skirtumus, fragmentus, alternacijas, išnašas, palyginimus – kaip *estetines* ir *semantines* priemones. Ir dar. Kaip išsaugoti pirminę atsieto teorinio mąstymo *ląstelę*: empirinę ir ekspresyvią, jungiančią *tekstą veiksmo situacijoje* (Kavolis 1995a: 18; kursyvas – V. K.)?

Šie probleminiai klausimai kyla tada, kai subjektyvus interpretacinis *laikas* į dienos šviesą iškelia *tapatumo* paradoksą. Unikalioms tradicijos formoms ir turinio *santykis* yra *tapatus sau pačiam*. Jei tradicija yra *unikali*, nes turi savitą simbolinę formą ir jos istorinę trajektoriją (Kavolis 1995a: 17), *kaip* galima tikslinti, koreguoti, interpretuoti *tapatumo* tradiciją, galbūt netgi *keisti ją tęsiant*?

Tęsti galima natūraliai: loginė santykio kategorija rodo į save pačią, o interpretacinė santykio kategorija yra istorinė, intersubjektyvi, tęstinė. Tačiau, *kaip tęsti*? Tai autobiografinis klausimas, kuris kyla, svarstant intelektinių idėjų perimamumo problemas ir sudėtingus aksiologinius bei epistemologinius kartų tarpusavio santykius. Jei tos pačios kartos cikle cirkuliuoja daug *natūralių* idėjų⁶, santykis tarp kartų – *maištingesnis*. Dažnai iš gilaus miego pažadintas *egzilio laikas* ne tik išpėja apie senojo dokumentinio metodo pabaigą ir „tipiškų“ simbolių pertekliaus pavojų, bet ir tampa negailestingas bet kokių *panašumų* ar *analogijų* atžvilgiu. Tikriausiai todėl vyresnių ir jaunesnių kartų santykis apibrėžiamas, vartojant dialektinius terminus, kaip *barbarų* ir *civilizatorių* problema (Kavolis 2006a: 71).

Visada tenka prisiminti Walterio Benjamino ištarbę, kad kiekvieno civilizacijos laimėjimo pamatuose slypi barbarystė (Kavolis 1992: 15).

Kalbant konkrečiai, kaip tęsti *civilizacinės analizės* tematiką, kurią diferencijuodamas apibrėžė ir įžvalgiai interpretavo lietuvių ir pasaulinės sociologijos klasikas Kavolis? Klasikas, kurio *analitinė*, *kritinė*, *pilietinė* nuostatos ir *gyvenimiška praktika* yra *klasikinės*. Darančios didesnę ar mažesnę, tačiau, svarbiausia, tęstinę įtaką mūsų gyvenamajam pasauliui, kuris savo ruožtu gali ir turi mėginti užmegzti

atliepiantys Maxo Weberio *individualistinės herojiškos etikos* principus (Kavolis 2006i: 320), formuluojami kartu su apmąstyta *kritine* nuostata: nesame penktasis ratas sparčiai į pakalnę riedančiame visuomeninės veiklos vežime, o viena iš ašių, įprasminančių entuziazmą veikti (Kavolis 2006g: 26). Šiek tiek perfrazuosime Kavolio pateikiamą konkretų pavyzdį. *Studijuoti sociologiją reikia ir dėl profesinės atsakomybės, ir dėl profesinio pašaukimo: dėl to, kad dalykas švietjiškai svarbus ir privačiame gyvenime, ir dėl to, kad sociologai reikalingi Lietuvai* (Kavolis 2006g: 23–24).

⁶ Kaip pažymi Kavolis, – „mūsų kartos dokumentų“, „tipiškų simbolių brolių“. Nors kartų cikluose gyvename *kitaip*, vis dėlto atpažįstame *tipišką tos kartos „dokumentinį metodą“*. Pavyzdžiui, Antano Škėmos *Antanas Garšva* „gali būti pajaustas kaip skaudi kiekvieno galimybė“ (Kavolis 2006h: 377).

kūrybišką pokalbį su klasikinės minties sandais, kurie „jau atiduoti“ (Kavolis 2000: 31) tiems, kurie gali ir nori tęsti dialogą. *Kaip* naujai formuluoti ryšio „tarp“ klausimą, kurio unikali probleminė gija – *specifinių kultūros orientacijų ir meninių vaizduotės polinkių* santykis (Kavolis 2000: 18)?

Skiriamasis klasiko minties bruožas – gilus *istorijos* ir *sociologijos*, *meno* ir *sociologijos* santykių pajautimas ir supratimas. Kad klasiko sociologinės vaizduotės akiratis – ir platus, ir gilus, rodo jau pirmoji knyga *Meninė išraiška – sociologinė analizė*. Čia randame kritiškai apmąstytą meno analizės kryptį vertinimą ir drąsią idėją: pribrendo laikas keisti konvencinį socialinių mokslų filosofijos požiūrį – kad *meno* svarba sociologijai yra tik „marginali“ (Kavolis 1968: 3)⁷.

Kavolio koncepcija siekia derinti istorinius, tarpkultūrinius ir eksperimentinius duomenis ir bendrąją analitinę struktūrą, kuri sudarytų galimybes įtraukti į ją *vaizduotės subjektyvumą* (Kavolis 1968: 208). Platus ir gilus akiratis atsiskleidžia ir civilizacinės analizės metodologijoje. Kavolio požiūris į civilizacinius procesus skeptiškai tikrina visas *savaime suprantamas, natūralistines* civilizacijų traktuotes, nes tik *istorinė sociologinė* analizė gali atskleisti *tęstinius* specifinių socialinių struktūrų, kultūros reiškinių ir socialinio tapatumo formavimosi požymius, išsikristalizuojančius konkrečiose socialinėse sąveikose.

„Kaip tęsti?“ – ne tik intersubjektyvus (*kartos*), bet ir subjektyvus (*autobiografinis*) klausimas. Ar gali asmuo, kad ir šio straipsnio autorius, tinkamai suprasti ir analizuoti civilizacinius reiškinius, jei esminiai civilizaciniai pasikeitimai jo suvokti ir išgyventi ne civilizacijų *centruose*, o jų *periferijose*? Ar gali jis vertinti brandaus – ir *intelektualiniu*, ir *egzilio patyrimo* požiūriais – sociologo, kad ir artimo jam profesiniu atžvilgiu, akademinis darbus, jei sociologinis ir socialinis jūdvių patyrimas skiriasi, galbūt netgi radikaliai?

Ar galima kelti *civilizacinio analitinio* pobūdžio klausimus vietoje, kurias civilizacijos analitikai vadina *semi-periferijomis*, „stipriai susijusiomis su centru, tačiau jaunesnėmis, pakraštinėmis, nutolusiomis, neseniai prijungtomis, silpnesnėmis, neturtingesnėmis, atsilikusiomis“ (Wilkinson 1993: 229)? Ar gali *semi-periferinis* patyrimas – liudijantis, kad civilizacinės energijos būklė iš *realios*, kaip teigia oficialioji statistika, transformavosi, kaip spėjama, į *nominalią*, – vertinti ar bent jau suprasti, tarkim, autoritarinę metafizinę *slavų ortodoksų civilizacijos* (pagal Samuelio Huntingtono klasifikaciją) politiką arba libertarinę, tačiau vulgariai

⁷ *Vaizduotės sociologijos* idėja (Kavolis 1968: 190–208), derinanti formalius mokslinius ir vaizduotę išlaisvinančius meninius tikrovės pažinimo komponentus, anuometinėje sociologinėje Amerikoje, besivaržančioje su pirmaujančiu ekonomikos mokslu dėl prestižinių modernizacijos teorijos laurų, atrodė svetima: „Dar laikant doktorato preliminarinius egzaminus man buvo pasakyta, kad tokios dailės sociologijos iš viso nėra!“ (Kavolis 1968: 17).

empiristinę *Vakarų civilizacijos* ekonomiką, „vertinančią tik stebimus faktus, tik duotas kainas“ (Amin 1978: 33)?

Asmenys, kartos, kultūros įpročiai – kinta. Netgi *visuomenė, nemirtingas Durkheimio dievas*, 1988–1990-aisiais, per keletą trumpų metų, išėikvojęs sistemingai repressuotą energiją, jau slysta iš empirinės regos lauko. O ką jau kalbėti apie *civilizacijas* ar *civilizacinius procesus*, apimančius simbolines figūracijas, kurios yra *itin plačios apimties* ir tęsiasi *labai ilgai* (dėl šito sutaria Arnoldas Toynbee's, Samuelis Huntingtonas, Fernandas Braudelis, Kavolis ir daugelis kitų civilizacinių procesų tyrėjų). *Kultūra* ir *civilizacija* nėra savaime suprantamas dalykas. Taigi *klausimas* sudėtingėja: kaip tęsti sociologiją, kurios tema – egzistencinė, ekspresyvi, politiška:

Žmogus yra nužemintas – atplėštas nuo žemės ir nuo prigimties. Tai šiandieninėje civilizacijoje beveik universalus išgyvenimas. Egzilis jį tik paryškina. Egzilis – žmogaus istorijoje, o ypač industrinės epochos žmogaus likimo simbolis. Todėl egzilio reikšmę nusakanti poezija tampa svarbi visiems (Kavolis 1994a: 71).

„Egzilis – egzistencinės fenomenologijos kategorija, ne reikalaujanti, o skatinanti bręsti arba tęsti [kitaip]. Suskliausti tai, kas *natūralu*, netgi [lietuvišką] žemę: „Aš niekada nemylėjau žemės“, – sako Algimantas Mackus knygoje *Jo yra žemė*“ (Kavolis 1994b: 69). „Suskliausti savo „centrą“, arba „aš“ [tai viena ir tas pat]: „tai ne aš, – sako Liūnė Sutema, – ji tikrai panaši į mane“ (Kavolis 1994b: 69).

Civilizaciniai procesai, – drąsina Klasikas, – konstituojami ne abstrakčioje erdvėje ir laike, bet žmonių patyrimė, socialinėse sąveikose, kartų santykiuose... 1961-aisiais⁸, kai šio teksto autoriui tebuvo treji, Kavolis publikavo abipusiai reikšmingą, vaizduotės sociologijos požiūriu, straipsnį apie *kartų* skirtumus – „Generacijų tikrovė“.

Jaunoji generacija yra strategiškoje padėty būti novatoriška. Karl Mannheim tai ir laiko specifine jaunosios kartos funkcija istoriniame vyksme. Bet ji gali būti novatoriška tik tai tada, jei ji nėra per daug vyresniosios kartos sucivilizuota, t. y. tradicijos užštampuota ir perdėm indoktrinuota. Nekintančioje bendruomenėje tėra vienas pavojus generacijų santykyje: kad jaunoji paliks barbarais, nebūdama pakankamai sucivilizuota (Kavolis 2006a: 71).

Anuometinė ekspresyvi politinė suirutė nuo žemės ir nuo prigimties plėšė bemaž viską, o žmones nejučia vertė filosofiniais egzistencialistais, „randančiais save“ ne

⁸ „Generacijų tikrovė“ ir dauguma kitų Kavolio tekstų, publikuotų rinkinyje *Vytautas Kavolis. Nepriklausomųjų kelias* (Kavolis 2006), – tikslina Daiva Dapkutė, – parašyti ir pirmąkart paskelbti 1951–1963 m.: „Juos rašyti pradėjo dvidešimtmetis Viskonsino universiteto sociologijos studentas, o baigė ketvirtą dešimtį bepradedęs profesorius“ (Dapkutė 2006: 7).

savo vietose, o gal ir kituose laikuose, todėl be perstojo kalbančiais apie laisvę, veiksmą ir tapatumą. Šio straipsnio autorius anuomet gyveno kitos, statiškos ir „dar barbariškos“ kartos laike, kitoje politinės geografijos vietoje – Intos mieste, Komijoje (čia, beje, gimė Kavolio mokytojas Pitirimas Sorokinas, Lenino įkalintas ir 1923-aisiais išprašytas iš Sovietų Sąjungos, paskui – dėka mūsų klasikui lemtingo atsitiktinumo – tinkamu laiku atsidūręs Harvarde).

Nors objektyvūs civilizaciniai skirtumai tarp nutolusių erdvės ir laiko atžvilgiais padėčių gali būti milžiniški, vis dėlto, kad ir koks politinis geografinis nuotolis skirtų konkrečius žmones, kad ir koks objektyvus laikas skirtų kartas, subjektyvios interpretacinės kartų pertrūkių ir tęstinumo detalės arba sąmoningai, arba nejučia (veikiau intencionaliai) susišaukia.

Taip tikriausiai yra todėl, kad interpretacijos yra *intersubjektyvios*. Jei Kavolis, interpretuodamas kartų santykius, prasmingai perskaito Karlą Mannheimą (Kavolis 2006: 71), šio straipsnio autoriaus noras – atitinkamas: prasmingai perskaityti Kavolį išsaugant, kaip moko Mokytojas, interpretacinės inovacijos galimybes.

Biografinio pagrindo paraštės – ir plėčios, ir gilios

Piliētis nēra piliētis vien dēl to, kad gyvena tam tikroje vietoje [...] (Aristotelis 1997: 133; [1275a: 6–7]).

Brėkstančiame globalizacijos priešaušryje egzilis lieka bene vienintelė konkretaus žmogiškumo nuosavybė (Kavolis 1994: 70).

1968-ųjų dailės sociologijos knygoje *Artistic Expression – A Sociological Analysis* (ją man maloniai patikėjo Kavolio žmona ir gyvenimo bendražygė Rita Kavolienė) radau įdėtą papildomą puslapį, kuriame – autoriaus ištaisyta redakcinė spaudos klaida. Atsitiktinė vizualinė Ritos ir Vytauto asmeninės bibliotekos detalė, netikėtai išnirusi veiksmo *situacijoje*, ragino nepalikti jos amžinam užmiršimui. Klaida – atsitiktinė, tačiau svarbi tiek Kavolio pasaulėjautos, tiek konceptualiui požiūriui.

136-ame knygos (Kavolis 1968) puslapyje sudarytoje lentelėje „Veiksmo orientacijos ir meno formos“ apibendrinamos *vaizduotės-veiksmo orientacijų* ir *meninio stiliaus ypatumų* koreliacijos. *Sąryšių seką* devintame punkte nutraukia redakcinė klaida. Kairė lentelės pusė (*tolerancija nepanaudojamų išteklių atžvilgiu*) klaidingai gretinama su dešine puse – „*siauromis* pagrindo paraštėmis“. Kavolio šitaip taisyta: ne „siauros“ (šis žodis išbrauktas), o *plėčios* pagrindo paraštės.

Galima numanyti, kokia svarbi ši atsitiktinė redakcinė klaida Kavoliui ir apskritai visiems, pažinusiems jį kaip asmenį, *itin tolerantišką* tiek konceptualioms,

ties gyvenimiškoms alternacijoms. Pridurtina, jog *koreliacijos* – reikšminga dialoginė Vytauto gyvenamojo pasaulio ir sociologijos dalis. (Analogiškai žr. *veiksmo-vaizduotės orientacijų* ir *literatūros mokslo* koreliacijas; Kavolis 1994d: 540.)

Galima supratingai spėti, žinant Vytauto žmogiškos tolerancijos gylį ir apimtį, jo polinkį kūrybiškai įsmukti į paraštes (Kavolis 2000: 15). Įsiklausant į jo bičiulių liudijimus apie entuziastišką Vytauto nusiteikimą priimti kitokias projekcijas ir jo provokacijas analitinės minties atžvilgiu, – loginės minties struktūras pralenkti „kone onomatopėjiškais išsireiškimais bei pauzėmis“ (Nyka-Niliūnas 2000: 270). Įsisąmoninant platų jo požiūrį į politiką ir nusistatymą gerbti pažiūras, su kuriomis nesutiko (Šmulskštys 2000: 260–261). Įvertinant tai, kad jis ne visada žengė koja kojon su normaliąja patriotine daugumos linija (Vepštas 2000: 254). Atiduodant tinkamą pagarbą jo dialektiniam gebėjimui – ilgai atlaikyti šnekos „kermošių“ (Ostrauskas 2000: 273), jo norui „šnekėtis prieš pietus, per pietus ir po pietų“ (Drunga 2000: 274). Atliepiant *pirmojo lietuvių feministo* (Staknienė 2000: 286) pastangas suprasti ir gerbti moters ir vyro santykius. Suvokiant meninį jo polinkį savaip vertinti, o gal net ilgėtis tam tikros nekaltos anarchijos, chaoso, žaismės apraiškų kasdieniame gyvenime (Kelertienė 2000: 291).

Darkart įsitikinant – šįkart drauge su Ralphu Slottenu ir Algiu Mickūnu – jo pomėgiu viename pokalbyje „apkelti visą visatą“ ir visa, ką tik įmanoma, „gretinant susieti“ (Slotten 2000: 314). Mėginant aprėpti jo istorinio akiračio gylį: „Profesorius Kavolis sakydavo, kad susidūrus su problema – tiek asmeniniame gyvenime, tiek ir moksle – nereikia pamiršti istorinės perspektyvos“ (McKain 2000: 331). Tinkamai įvertinant jo atkaklumą – ginti komparatyvinį požiūrį (Bledsoe 2000: 339)⁹.

Ir dar. Svarbu ne tik profesiskai, bet ir egzistenciškai įvertinti Kavolio autobiografinės naracijos *pabaigą*, kurioje randame drąsą, žinių ištroškumą, atvirą dvasią. „Sykį užrašęs, jau nebesigrumi su tais klausimais savyje, jie jau atiduoti, jau priklauso kitiems. Pačiam pasidaro nebeįdomu, nes užbaigta“ (Kavolis 2000: 31). *Klausimas* – egzistenciškai autobiografinis. *Pabaiga*, – kaip rašo Kavolis *Civilizacijų analizėje*, – „rodo kitiems, ką jo gyvenimas jam reiškia tada, kai jis yra

⁹ Svarbūs akademinės aplinkos žmonių, supusių Kavolį, prisiminimai: „Nesilioviau stebėjęsis estetinių jo pažiūrų – ir iš esmės antropologijos – sąsaja su chaoso teorija. Žmogiškieji santykiai, jo supratimu, idealiai paklūsta „pirmykštėje pelkėje“ spontaniškai gimusiam dėsniui“ (Slotten 2000: 315). „Į mūsų universitetą plūstelėjus kontrkultūrai, Vytautas liko nuošalyje, bet esu girdėjęs sakant, kad susižavėjimo verta pati studentų energija“ (ten pat: 316). „Šitas pokalbis atvėrė man esminę žmoniškąją profesoriaus Kavolio prigimtį. Stop! Tik meilė filosofijai – tai kiekvienam turėtų būti aišku – įkūnija mūsų žmogiškumo esmę“ (Sider 2000: 319). „Kavolis laikėsi antibiurokratinių, Nelsonas – probiurokratinių pažiūrų, ir abu ISCS reikalus tvarkė savais metodais“ (Melko ir Leites 2000: 341). „Ypač gerbiau Vytautą už tai, kad neatsidėjo akademiniam politikavimui – nors gabumų būtų užtekę. Jis buvo tikras intelektualas, ištikimas minties pasauliui. Nesusigundė bergždžiomis kalbomis“ (Gilb 2000: 343).

pasirengęs jį palikti (Kavolis 1998: 42). Vadinasi, savirefleksija skatina ne sustoti, o tęsti atvirą ir atsakingą dialogą: *ką jis pasakytų ir ką tu pasakytum*¹⁰.

Kavolio dialoginė pamoka yra ta: vargu ar pakaktų tekstų analizę pradėti ir baigti tik *aprašymu*. Aprašę turėtume reprezentacinį požiūrį, „beveik pabaigą“. Tačiau „pabaigos“ reprezentacija būtų sustingusi. O pačiam klasikui – tai būtų liūdniausia – darytūsi neįdomi, „nes užbaigta“. Taigi vargu ar galima tęsti kažkada pradėtą, gana neskubrą, dar netgi neįpusėtą, pašnekesį su klasikų pakartotinai nesuabejojant savo galimybėmis atrasti šiame metodiškame abejojime abejojančią save, tiksliau, „kūrybiškas galimybes, apie kurias nieko nežinojai, darydamas tą ar kitą sprendimą“ (Kavolis 2000: 15).

Metodiškai suabejoti šnekos užbaigtumu – lygu suskliausti natūralias savo prielaidas apie „sociologiją“, o paskui naujai pažvelgti į civilizacinę analizę kaip *kitokią sociologiją*. Abejojantis žvilgsnis, išjudinęs savaime suprantamą nuostatą (ilgainiui pripratusią prie smulkios ir vidutinės apimties sociologinės analizės), atrastų, tikėtina, nuostabią (kitokią) analitinio ekspresionizmo sociologiją, apimančią *visumos kontūrus* ir vos pastebimus *prasmės, ribos* ir *santykiškumo* fenomenus.

Kavolio pažinimo būdas „netgi“ paraštėse leidžia fiksuoti reikšmingus biografinius jo pasaulėjautos bruožus, be kurių būtų sunkiau praverti turiningas civilizacinės analizės duris. Turtingi ir minties, ir polėkio požiūriu, Kavolio *analitiniai sintetiniai* ir *eseistiniai* tekstai liudija teminę dalykų įvairovę, dėmesingumą tiek visumai, tiek detalėms, o kartu atskleidžia žmogišką kultūros sociologo ir kritiškai įsipareigojusio piliečio laikyseną.

Vien šiais atžvilgiais Kavolio kultūros sociologija yra *tęstinė*. Šiandieną *globaliai technokratinei sistemai* vis atkakliau kolonizuojant *gyvenamąjį pasaulį*, stiprėjant civilizacinio ir pilietinio susvetimėjimo sąlygoms, klasikinė kavoliškoji tradicija – ją vertina tiek reflektvyvi sociologų bendruomenė, tiek įvairūs meno ir kūrybos žmonių sluoksniai, kuriems artima jo žmogiška ir pilietinė nuostata, – ir gali, ir turi kūrybiškai tęstis. Kavolio kultūros sociologijos paskirtis, – tinkamai apibrėžia Johnas Mandalios, – iškristalizuoti savitus kultūrinius, hermeneutinius *savimonės* ir *pliuralistinio pasaulio* santykio aspektus (Mandalios 1997: 298).

¹⁰ *Istorinė fenomenologija ir sociologinis egzistencializmas* – metodas ir žmogiškai jautrus šio metodo pagrindas – sudaro neperskiriamą *kavoliškos nuostatos* junginį. Kavolio profesinio pašaukimo ir gyvenimo *klausimai – laisvė* ir *atsakomybė*. O drauge – vulgarių, determinisinių galvojimo būdų kritika. Tai – *egzistencialistų* gyvenimo ir profesinio pašaukimo *klausimai*, pavyzdžiui, Jeano-Paulio Sartre'o (Solomon 1981: 4).

Metodologiniai vaizduotės sociologijos metmenys

Dailė ir sociologija: estetinio ir semantinio sąryšio diagnostika

Aš bandžiau išaižyti visuomenę į ją sudarančius elementus ir ieškoti ryšių tarp tam tikrų visuomenės elementų ir specifinių dailės stiliaus savybių. Svarstoma, kaip, sakykime, stabili bendruomenė sukuria tam tikrą vaizduotės polinkį, išreiškiamą tam tikromis meno formomis, o nestabili bendruomenė sukuria kitokius vaizduotės polinkius ir išreiškia juos kitomis meno formomis (Kavolis 2000: 18).

Kaip rašo Kavolis, autobiografijų *raktas* pateikiamas šių unikalių rašinių *pradžiose* ir *pabaigose*. Tiesa, atrakinti *jas* nėra lengva. „Norint suprasti, kas sieja pradžią su pabaiga, privalu perskaityti viską“ (Kavolis 1998: 42). Reikalingos ir meninės išvalgos: ypač svarbu tirti *asmeninių prasmų ribų* struktūras ir *emocines tonacijas* (Kavolis 1998: 42). Ir „netgi iš fragmentų“, – priduria Kavolis. Jei, žinoma, laikysimės dviejų svarbių sąlygų: kad šie duomenys yra itin svarbūs: a) iškeltai analitinei problemai, b) tiriamai socialinei istorinei aplinkai (Kavolis 1998: 42).

Kavolio, įgudusio biografijų sociologo, *autobiografinių fragmentų*, susijusių su čia nurodytais kriterijais, nedera išleisti iš akių¹¹. „Nuo seno domėjausi dailė“, „pirmoji mano studijų šaka buvo dailės sociologija“, – prisipažįsta Kavolis (2000: 17). Šis fragmentas, liudijantis tapatybės formavimosi struktūrines stygas ir emocines tonacijas, leidžia formuluoti atsargius teiginius apie autobiografiškai reikšmingus, abipusiai orientuotus ryšius tarp specifinių *moderniojo meno pasaulėjautos* bei *stilistikos bruožų* (ypač artimų Kavoliui) ir jo plėtojamų *vaizduotės sociologijos komponentų*.

Darytina prielaida, kad ankstyvas domėjimasis *abstrakčiojo ekspresionizmo* kryptimi, kurią drauge su kitomis modernizmo formomis nuo 1936-ųjų plėtojo Amerikos abstrakčiųjų menininkų AAA sąjūdis, artikuliuavęs ir meninę, ir konceptualią *abstrakcijos* idėją, darė mažų mažiausiai stilistinį poveikį kavoliškai *formų ir socialinių jėgų santykio* sociologijai, o kartu ir *abstraktaus mąstymo* komponentams, būdingiems *civilizacinės analizės* metodui, jungiančiam mokslinę ir meninę puses. Sistemingas paskirų šio stiliaus komponentų plėtojimas yra reikšmingas ne tik ankstyvuojui, bet ir paskesniais laikotarpiais: konceptualiai sintetinti *dviejų abstrakčiausių XX amžiaus sociologų* – Talcotto Parsonso ir Pitirimo Sorokino –

¹¹ Puikus nacionalinis metodologinio dėmesingumo *fragmentams* pavyzdys – reflektyvūs britų sociologai, kurie, paraginti Peterio Wincho (1990 [1958]), šeštojo dešimtmečio pabaigoje sutelkė dėmesį į Ludwigo Wittgensteino *Filosofinių tyrimų fragmentus* plėtodami reflektyviosios sociologijos formas. „Galima pasakyti: prasmingai klausia pavadinimų tik tas, kuris jau žino, ką su jais daryti“ (Wittgenstein 1995: 135).

konceptijas padeda kognityvinė *vaizduotės sociologija*¹², o kryptingai orientuotas savitų spalvinių išpūdžių ir ekspresyvių stiliaus bruožų struktūrizavimas suteikia analogiškų – abstrakčių ir, stiliaus požiūriu, minimalistinių, ypač angliškai rašytuose tekstuose, – bruožų kavoliško samprotavimo lygmenims.

Kavolis pažymi, kad dailės istoriją (kaip ir civilizacinę analizę), reikėtų plėtoti nesiremiant *vardais* – „vien formos ir socialinės jėgos, kurios tas formas įtakoja“ (Kavolis 2000: 17). Tai jokių būdu nereiškia, kad asmenys, jų tikslai ir pastangos nėra svarbūs dalykai. Galima sakyti, programiniame 1952-ųjų tekste „Menas, mokslas ir erezija“ Kavolis samprotauja *herojinės individualizmo etikos* balsu. *Eretiška individualistų dvasia nesileidžia kolonizuojama, – net ir persodinta, ji neprigyja* (Alexis de Tocqueville'is panašiai rašo apie kolonizuojančio pobūdžio *lygybės grėsmę laisvei*, o Jūrgenas Habermasas – *instrumentinės racionalizacijos grėsmę gyvenamajam pasauliui*):

Kai besileidžiančios kultūros gyvybinė energija tiek išsenka, kad jinai nebebajėgia savyje išauginti tikrų, gilių ir didžiųjų eretikų – tada sakoma, kad kultūra yra mirusi. Jos menas ir mokslas tampa plaukais ir nagais, numirėlio dar kurį laiką paauginamais. Kultūra, nebeturinti eretikų, yra praradusi didesnę (ir geresnę) dalį savo dvasios. Ir kaip nebegalima sugrąžinti į nirvaną išskridusios dvasios, taip nebeprisishautini išmirę eretikai; tai egzotiška padermė, kuri nesileidžia kolonizuojama ir persodinta neprigyja (Kavolis 2000k: 355).

„Abstraktus ekspresionizmas, ne vaizduojantis, energingas tapybos stilius, atstovaujamas Jacksono Pollocko ir Franzo Kline'o, yra vienas iš keleto moderniųjų stilių, visiškai neturinčių jokių analogijų ankstesnėse civilizacijose“ (Kavolis 1968: 165). Tokių individualistų, kaip Pollockas, kurio „stilius neturi ankstesnių analogų“, meniniai atradimai, „beveik visada sužadinantys jausmų intensyvumą“ (Mattick 2003: 152), paprastai žengia koja kojon su veržliomis socialinėmis jėgomis. 6-ojo dešimtmečio pradžioje JAV intelektualų ir menininkų bendruomenė plačiai svarsto meninį moderniojo eretiko polėkį, rutininį buržuazinį *normalumą* traktuodama kaip savo priešininką (Mattick 2003: 153).

Kryptingai orientuotas ir prasmingai, energingai pajautas Kavolio susidūrimas su *abstrakčiuoju ekspresionizmu*, tikėtina, yra svarbus jam abstrakčiai apmąstant ir stilistiškai artikuliuojant metaforiškas analogijas tarp dailės ir sociologijos. Ypatingą spalvų trauką, – tikslindamas priduria Vytautas Vyresnysis (tikriausiai

¹² Kognityvinė estetika yra svarbi dviejų istorijos sociologijų – „dviejų oponentų (Parsonso ir Sorokino) sintezės“ (Kavolis 2000: 17) – dalis. Parsonso moderniosios visuomenės *racionalumas* yra struktūrinio funkcionalizmo – prisitaikančios, daugiadimensinės istorinės raidos – padarinys. Sorokino *istorinių ciklų* teorijos idėjos pataria vengti nekritiškos *racionalizmo* raidos traktuotės, todėl Kavolis sutelkia dėmesį į *ekspresyvias praktinio racionalumo formas*.

paskatintas Jaunėlio prisiminimų), – jaučiau viename Harvardo muziejuje: „Ypač artimas man buvo abstraktusis ekspresionizmas – vokiečių mokykla, kurios daug pavyzdžių buvo viename Harvardo muziejuje“ (Kavolis 2000: 17)¹³.

Čia, konkrečių spalvinių išpūdžių ir abstrakčių asociatyvinių ryšių aplinkoje, derėtų ieškoti pirmųjų sociologinės vaizduotės eksperimentų, kurie palaipsniui bus išplėtoti į brandžią pažinimo teoriją bei metodologiją, glaudžiai susijusią su menine gyvenamojo pasaulio pasaulėjauta: išsiūrėkite į pirminį „vaiko“ patyrimą ir „pirmuosius žodžius, kurie pažadina snaudžiančias jo minties galias“ (Tocqueville 1996: 38). Kitaip sakant, skiriamieji Kavolio sociologijos bruožai – ne tik brandžioje *civilizacinėje analizėje*, bet ir autobiografinėse *analitinio ekspresionizmo* ištakose.

Betarpiškas, situacinis (verta pakartoti, jog Kavolio analizės filosofinį aspektą sudaro reflektyvus *situacijų* apmąstymas) spalvinių išpūdžių ir asociatyvių abstrakcijų patyrimas, dalintinas į *estetinę* ir *semantinę* puses, padeda, tikėtina, subrandinti pagrindines *santykių* ir atitinkamų *įtampų* idėjas. Pavyzdžiui, sociologas, svarstydamas santykį tarp abstraktaus ekspresionizmo ir puritonizmo, išvelgia reikšmingą analogiją tarp Weberio puritoniškos *išganymo neužtikrintumo motyvacijos* ir įtampos, arba *emocinės energijos*, būdingos abstrakčiojo ekspresionizmo pradininkams (Kavolis 1968: 170).

Formalioji sociologija, kaip ir dvi pagrindinės moderniojo meno tendencijos – *abstrakcija* ir *ekspresija*, perkeliama į aukštesnes, pakylėtas sferas: muzikines meno arba civilizacines sociologijos. Įtampos, reljefiškai išraižančios *visumų kontūrus* (Kavolis 1995a: 43–56) arba *tvarkos paradigmas* (ten pat: 57–86), simboliškai atliepia energijos tėkmę milžiniškose drobėse (Kavolio – *civilizacinėse*, Pollocko – *tapybos*), todėl partikuliariose formose išsaugo savirefleksiją: ir prasmines emocijas tonacijas, ir abipusį, holistinį santykį. Formos įgauna ekspresiją, individualizuojasi asociacijose. Kai šiose asociacijose atgyja individualūs spalvų ir formų santykiai, turime abstrakčią ekspresyvią dailės rūšį, o kai atgyja lyginamos ekspresyvos asociacijos, turime originalią formaliąją sociologiją. Nors ir abstrakčios, šios meno bei sociologijos formos – visiškai priartėjusios prie kasdienės tikrovės. Todėl reikšmingų fragmentų ir abstrakčių linijų santykiuose galima išvelgti stratifikacinius meno sociologijos potėpius – simetriją ir asimetriją, artimą ir tolimą nuotolį, padėčių tarpusavio santykius, meninio stiliaus ir socialinių vaidmenų arba kultūros orientacijų santykius.

¹³ Ankstyvosios moderniosios „vokiečių mokyklos“ abstraktus posūkis didele dalimi susijęs su I pasaulinio karo suirutės sukelta *socialine ir dvasine krize*. Kaip ir brandžiausias ankstyvojo šaltojo karo laikotarpio amerikiečių abstrakčiojo ekspresionizmo proveržis, „sudarantis pirmąjį didelį šios visuomenės įnašą vaizduojamojo meno srityje“ (Kavolis 1968: 165–166).

Ne turinys, o forma: ši metodologinė nuostata būdinga kantiškai (Kavolis 1995a: 78) Kavolio tradicijai, sutelkiančiai dėmesį į *perskyrą* tarp *formos* ir *turinio*¹⁴, susisieja su kai kuriais svarbiais „metodologiniais“ abstrakčiojo ekspresionizmo principais. Pollockas „elegantiškai gretina priešpriešines kategorijas, kuriomis remiantis moderniuoju tarpsniu kalbama apie meną: *avangardą* ir *meną*, *abstrakciją* ir *reprezentaciją*, *autonomiją* ir *dekoraciją*, *tapybą* ir *fotografiją*, *kūrybą* ir *vartojimą*, *vyrishumą* ir *moterishumą*, *meną* ir *komerciją*“ (Mattick 2003: 153). Kavolio sociologijoje priešpriešinės – skirtingų *maišto* modelių, *struktūros* ir *energijos*, *gamtos*, *fabriko* ir *meno*, *romantizmo* ir *racionalizmo* – kategorijos taip pat elegantiškai gretinamos ir kritiškai lyginamos įvertinant kiekvienos jų privalumus ir trūkumus.

Jokių būdu nenorima pasakyti, kad Kavolis *tapatinasi* su estetinė ir ideologine abstrakčiojo ekspresionizmo – vadinamosios *veiksmo tapybos* – pasaulėjauta. Veikiau jis siekia suprasti santykius tarp *socialinių kultūrinių raidos sąlygų*, *meno turinio* ir *meno stilių*: „Meno turinys paprastai labiau susijęs su socialinėmis sąlygomis, o stilius – su kultūros orientacijomis“ (Kavolis 1968: 199). Ši elegantiška perskyra tarp meno turinio ir meno stiliaus lygmenų leidžia kelti hipotezę, kad meno turinys sietinas su socialinio elgesio *vaidmenų* vaizduotės tyrimais, o stilius sietinas su emocinių *orientacijų* vaizduotės tyrimais (Kavolis 1968: 199). Moderniose visuomenėse vis labiau atsiskiriant socialinėms struktūroms ir kultūroms, reikia ieškoti subtilesnių pažinimo būdų, gebančių tirti „intymesnius ir mažiau socializuotus“ (Kavolis 1968: 201) kultūrinių orientacijų aspektus.

Nors Kavolį domina Arnoldo Hauserio *socialinių jėgų ir formų* santykis, tačiau neįtikina vienpusiškas determinizmas (Hauseris „beveik viską galų gale kilidina iš socialinių klasių istorijos, jų evoliucijos ir kovos“; Kavolis 2000: 17). Jei Hauserio pažinimo būdą galėtume pavadinti *analitiniu realizmu*, Kavolio – *analitiniu ekspresionizmu*: Kavolis, kaip ir abstrakčiojo ekspresionizmo meistrai, atsieja prasmes (spalvas) nuo pavienių empirinių atvejų (realaus vaizdavimo): „mano dailės sociologijoje egzistuoja tiksliai tokie neasmeniniai santykiai“ (Kavolis 2000: 17). Individualios spalvos (asmeniniai santykiai) atgyja ne tada, kai jos mechaniškai sukabinamos į visumą, o tada, kai paskiri elementai susiejami su visuminių kontūrų *ribomis*.

Analitinio ekspresionizmo nederėtų siaurinti į metodą: epistemologinė, analitinė, estetinė, etinė ir nuosaiki prognostinė (normatyvinė) dalys sudaro vieningą

¹⁴ Šios perskyros svarba – ne tik metodologinė, bet ir politinė. *Formos* nepaisymas, turinio privilegijavimas, empirizmas (ne lyginamasis, o monistinis pavienių, atsijusių nuo formos atvejų, turinių detalizavimas) išleidžia iš akių ir pavojingas politinės kilmės tendencijas, įskaitant meną. Jų tikėtina kulminacija – vadinamoji *fabriko logika*. *Meno* (plačiąja prasme) logika yra ne universali, o *partikuliarizuojanti*, kalbant apie tradicijas, žanrus, individus (Kavolis 1968).

visumą. Vienos dalies problema nagrinėjama atsižvelgiant į jos santykį su kitomis dalimis. Šis diferencijuotas, tačiau *integralus* pagrindas padeda išvelgti dalių tarpusavio ryšius ir kelti atitinkamas hipotezes. Darytume klaidą, jei paskiras vaizduotės sociologijos idėjas traktuotume izoliuotai, o ne integraliai. Dinamiškos visumos sudarytos iš dialektinių opozicijų (Kavolis 1972: 171).

Istorinė lyginamoji analizė padeda išvelgti *vienpusiškas* tendencijas. Pavyzdžiui, abstraktusis ekspresionizmas, kaip pažymi Kavolis, derina sugestyvų socialinį mobilumą (neformalumą, dinamiškumą) ir orientaciją į ateitį (atmeta aiškiai apibrėžtą erdvę, formalų griežtumą). Šios krypties formoms būdingas individualistinių vertybių ekspresyvumas, romantizuotas puritonizmas, kultūros ir socialinės struktūros atskyrimas, abstrahavimas, atsitiktinumas (Kavolis 1972: 171). Tačiau kai šiam įsipareigojimui – išreikšti tai, kas sąmoningai apibrėžiama kaip *ateities kryptis*, – subordinuojamas *menas*, nukenčia kūrybiškumas (Kavolis 1972: 174). Tuomet pavojų kelią ir politinės dogmos, ir estetinės avangardizmo, suinteresuoto *pačiu judėjimu*, o ne kūryba, tendencijos (Kavolis 1972: 171–174).

Avangardo kryptys, nors jų spontaniškumas, energija, veržlumas atliepia kavoliško *individualistinio heroizmo* idealą, nereflektuodamos savo prielaidų gali tapti aklomis. Prielaidų nereflektavimas sukuria vėlavimo efektą. Modernybė, pernelyg pavėluotai reaguodama į vienpusiškas tendencijas, konstruoja „teatrines“ formas: bendrasis „postmodernizmo“ vardiklis, išskyrus nuosaikias postmodernizmo variacijas, yra sąmoningas modernizmo atmetimas, formuojantis dualistines mąstymo formas, vertybių hierarchiją, universalias formas (Kavolis 1995a: 184).

Svarbu suprasti, jog Kavolio sociologijos, kaip ir visos akademinės, visuomeniškos ir gyvenimiškos veiklos perskaitymas yra interpretacinis uždavinys. Kavolis yra vaizduotės sociologas, analizę jungiantis su plataus akiračio ir gilaus kultūros, socialinio, politinio patyrimo išvalgomis. Svarbu suvokti, kad *minimalistinis* jo kalbos stilius glaudžia *alternacijas*. Kelia nuostabą *kitoks* empiriškumo, duomenų, faktų – pateikiamų ne izoliuotai, o koherentiškai, – traktavimas, kitoks turinio medžiagos skaidymas į detales ir smulkių sudėtinių dalelių sintetinimas, grindžiamas struktūriniu simbolinių prasmių sluoksnių skyrimu.

Analitinis minimalizmas

Kavolio sociologinis stilius turi savitų bruožų, kurių reikia paisyti, norint geriau suprasti sudėtinę jo minties struktūrą. Kitaip nei sociologai, linkę maksimaliai panaudoti interpretuojamo teksto *turinio medžiagą*, sunerti ją į tankų idėjų, teiginių, argumentų, lyginamųjų pavyzdžių interpretacinį nėrinį, Kavolis numanomai didesnę turinio dalį dažnai suskaidžia *minimalistinėse formose*, kurios, potencialiai

apimdamos turtingą sąvokų istoriją, savo ruožtu žadina sociologinę vaizduotę. Tam tikros Kavolio tekstų vietos skleidžiasi *mašliai*, kaip *prasmingos tylos* pertrūkiai. *Tai* vaizduotės sociologijos *išnašos*, kuriose tik numanomai išskleidžiamas turinys, nes nurodoma minimali *istorinė dialoginė* forma. Šiose miniatiūrinėse formose elegantiškai įrakinamos simbolinės reikšmės, kurių, kaip minėta, pririekia norint supratingai tęsti jo minties kryptį.

Formaliai taupias, bet, supratimo požiūriu, sodrias miniatiūrinės formas randame tiek anglų, tiek lietuvių kalbomis rašytuose tekstuose. Sakykim, veikale *Dorovinancios kultūros* Weberis paminimas tik *vieną* kartą: šioje minimalistinėje vienkartinėje formoje įrakinama semantiškai turtinga *etinio pranašavimo* tezės (Kavolis 1993: 46) medžiaga. Kitoje minimalistinėje formoje (*Žmogaus genezė*) analogiškai įrakinamos reikšmingos Vinco Kudirkos ir Weberio etinių nuostatų *sąsajos*: „Religinėje Kudirkos psichologijoje galima išvelgti bruožų, tiesiog primenančių Maxo Weberio išnagrinėtąjį kalvinistinį mentalitetą“ (Kavolis 1994a: 43). Platus ir gilus laisvės supratimo kontekstas *Nužemintųjų generacijoje* susklyaudžiamas minimaliame apibrėžime: „Laisvė dviprasmiška. Neabejotini tėra mūsų įsipareigojimai“. Greta taupiai nurodoma simbolinė šio apibrėžimo *forma* – Sartre'o (Kavolis 1994b: 95) *egzistencializmas*. *Sąmoningumo trajektorijose*, tarp daugelio kitų, randame minimalią, tačiau, *civilizaciniu* požiūriu, reikšmingą struktūrinę simbolinę *aš tapatumo* formą: „gana panašią į Maironio bendralaikio prancūzų sociologo Emil'io Durkheimio suformuluotą anonimiško žmogaus modelį“ (Kavolis 1994c: 205). Glaustai apibendrinant pasakytina: Kavolio skiriamasis stilistinis bruožas yra *analitinis minimalizmas*¹⁵.

Kaip ir abstrakčiojo ekspresionizmo dailininkai, Kavolis atsisako analitinio realizmo idėjos – vaizduoti (aprašyti) *viską* šitaip abejotinai kaupiant pažinimo turinį. *Analitinis minimalizmas*, abstrakcijose gebantis apimti unikaliam konkrečias detales supratinguose simbolinės organizacijos lygmenyse (Kavolis 1995a: 10), – tinkama stilistinė *istorinės fenomenologijos* priemonė. Kognityvinės estetikos priemonė, grakščiose minimalistinėse formose analitiškai susiejanti meną, asmens individualistinės etikos pašaukimą, atsakomybę, bendruomeninio gyvenimo etiką,

¹⁵ Weberis, sociologas, padaręs akivaizdų poveikį Kavolio kultūros sociologijai (netgi *civilizacinės analizės metodo* skiriamieji bruožai apibūdinami remiantis Weberio metodologija; Kavolis 1995a: iii), trijuose pagrindiniuose veikaluose cituojamas po vieną kartą (Kavolis 1968; Kavolis 1972; Kavolis 1993), vieną kartą ir sudarytame publicistikos straipsnių rinkinyje (Kavolis 2006), o rinkinyje, parengtame net iš keturių knygų, – tik tris kartus (Kavolis 1994). Pagrindiniame civilizacinės analizės veikalė (Kavolis 1995a) Weberis cituojamas dažniau (tačiau tik lyginant su minėtaisiais). Abiejose dailės sociologijos studijose jam artimiausi abstrakčiojo ekspresionizmo dailininkai taip pat cituojami minimaliai: Jacksonas Pollockas – tris kartus (Kavolis 1968) ir du kartus (Kavolis 1972), Franzas Kline'as – vieną kartą (Kavolis 1968) ir nė vieno karto (Kavolis 1972), Oskaras Kokoschka – vieną kartą (Kavolis 1968) ir nė vieno karto (Kavolis 1972), Willemas de Kooningas – vieną kartą (Kavolis 1968) ir nė vieno karto (Kavolis 1972). Ir t. t.

kultūrą, politiką. Galima sakyti metaforiškai: civilizacinėje analizėje spontaniška energija (raudona ir geltona spalvos ir šviesūs atspalviai; Kavolis 1968: 136), pasiekusi itin abstrakčius spalvų ir muzikos santykio lygmenis, kalbinės raiškos lygmenyje (tapant žaliomis ir mėlynomis spalvomis, o apibrėžiant tamsesniais atspalviais; ten pat) afektyviai suvaržoma.

Skirtis, kuria remdamasis Kavolis apibūdina *minimalistinį* rumunų kilmės prancūzų skulptoriaus Constantino Brancusi abstraktųjį, ne natūralistinį, stilių, didele dalimi taikytina ir jo minimalistiniam ekspresionizmui. Metalinėse Brancusi skulptūrose – *elegantiškas paprastumas*, medinėse – *nerangumas* (Kavolis 1968: 68–69), arba *mąslus kompleksiskumas*. Kavolio „metalinėse“ sociologinėse skulptūrose (dažniau anglų kalba rašytuose tekstuose) – *elegantiškas paprastumas*, „medinėse“ skulptūrose (dažniau lietuvių kalba rašytuose tekstuose) – *mąslus kompleksiskumas*. Kavolis kaip egzilis gyvena susidvejinusio moderniojo laiko erdvėse, todėl jį domina kintantys ryšiai tarp skirtingų gyvenimo būdų ir estetinių jausenų. Skirtumai tarp šių dviejų stilių ir atitinkama įtampa, viena vertus, atskleidžia elegantišką paprastumą, racionaliai apskaičiuojamų spalvų derinius, jų veržlumą, herojiškos individualistinės etikos imperatyvus, skaidrią, intuityvią, asociacinę vaizduotę, kita vertus, abstrakčią kontempliaciją, filosofinę abejonę, skepticizmą „realaus“ gyvenimo vaizdavimo atžvilgiu.

Taupus stilius afektyviai suvaržo potencialiai gyvybingą turinį kartu atskleisdamas formos ekspresyvumą. Turinys drobėje arba tekste turi iškilti reljefiškai, kaip ekspresyvi forma. Matyt, todėl Kavolis kritiškai vertina kaupiamąjį pažinimą, be saiko plečiantį pavienių atvejų aprašymus, dažnai redukuojamus į pasyvią, indiferentišką, monologinę formą. Svarbu ne dauginti žinias, bet svarstyti skirtingų pažinimo būdų santykį su *jau turima* empirine medžiaga (darkart verta prisiminti lygiavertį Kavolio požiūrį į *antrinius šaltinius, atsitiktinumus, reikšmingus fragmentus*) drauge kritikuojant kultūros determinizmo formas, nuo XVIII amžiaus rengiamas *savaime suprantamų* pažinimo prielaidų rūbais (Kavolis 1993: 48).

Kavolio stilistika, kurioje ekspresyvūs empirinio turinio fragmentai asociatyviai sukimba su interpretacinėmis formomis, iš dalies susišaukia su berlyniečio Georgo Simmelio *formaliąja sociologija*, padariusia akivaizdžią įtaką simbolinės sąveikos koncepcijoms Amerikoje. Nors Simmelis, kaip, beje, ir simbolinio interakcionizmo tradicija, Kavolio tekstuose minimi tik keletą kartų, civilizaciniu požiūriu, Simmelio formalioji simbolika – svarbi. Tinkamas minimalios metodologinės formos pavyzdys – *Simmelio ir Borgmanno išnaša*. Išnaša yra labai taupi: „Simmel (1978); Borgmann (1984)“ (Kavolis 1995a: 71). Ją randame Kavolio knygos *Civilizacinės analizės kaip kultūros sociologijos* septyniasdešimt pirmame puslapyje.

Pirma. Ši lakoniška išnaša reikšminga kaip formalus *minimalistinės, tačiau potencialiai turiningos* („matomos, bet dažnai nepastebimos“) išnašos-nuorodos pavyzdys. Formaliu požiūriu, *išnašos* padeda racionaliai struktūrizuoti teksto turinį, įgaubdamos potencialiai išsišakojančią tekstūrą minimaliuose skliaustuose. Apgalvotas santykis tarp rašto *centro* (pagrindinės dalies) ir jo *periferijos* (šalutinės dalies, arba paraščių) harmonizuoja santykius tarp paskirų teksto dalių, neleidžia pažeisti struktūrinės dalių pusiausvyros¹⁶.

Antra. *Išnašos* yra giminingų formų – fragmentų, detalių, užuominų, tikslinių skliausteliuose, dedikacijų, kursyvų, kabučių ir t. t. – draugijos narės. Jos yra integralios Kavolio civilizacinės metodologijos, apimančios fragmentišką postmodernią formą, gretinamą su *kubizmu* (Kavolis 1995a: 109–110), dalis¹⁷. Maždaug nuo aštuntojo XX a. dešimtmečio prasidėjusios istorikų diskusijos, susijusios su vadinamuoju *lingvistiniu posūkiu*, skatina Kavolį diferencijuoti sąmonės struktūras drauge apmąstant fragmento ir visumos santykio, arba *integracijos problemą*.

Trečia. Dar svarbiau yra tai, kad šios trumputės išnašos šeimininkai – sociologas Georgas Simmelis ir filosofas Albertas Borgmannas – sistemingai analizuoja *moderniosios kultūros prieštaravimus*, tarp kurių išsiskiria *gamtos užkariavimo, susvetimėjimo, subjektyvios meninės raiškos sudaiktinimo* temos; kaip ir Kavolio sociologijoje, atitinkamai, *anomijos* (Kavolis 1995a: 81) ir *egzilio* – temos.

Simmelis ir Borgmannas – akylūs metropolio gyvenimo būdo stebėtojai. „Metropolio“ gyvenimo būdo šaknys, – tęsia technologinio determinizmo kritiką Borgmannas, – „natūralus“ smurtinis gamtos užkariavimas, skatinamas beikoniško agresyvumo, suporuoto su socialinio karteizianizmo logika (Borgmann 1984: 27, 35). Metropolyje, – primena Simmelis, – taip pat „natūraliai“ susiporuoja *piniginis ūkis* ir *intelektu dominavimas* (Simmel 2007: 283). Nustatoma šios ūkiškos poros *mainomoji* vertė į santykių tarp žmonių apklausos lapą įrašant vienintelį klausimą – „Kiek kainuoja?“ (Simmel 2007: 283). Subjektyvios savimonės likučiams mėginant priešintis natūralioms šios *poros* taisyklėms, gimsta naujosios gyvenimo

¹⁶ Neperkrauna pagrindinio teksto potencialiai išsišakojančia medžiaga, tačiau drauge pateikia skaitytojui reikšmingų nuorodų apie trūkstamas pažinimo grandis. Besiplečianti tekstūra suglaudžiama minimaliose išnašose, kurios numanomai atskleidžia papildomų prasmų laukus ir jų tonacijas, teikia procesinį pulsavimą gana statiškai – reprezentacinei sceninei – rašto struktūrai. Tekstūros akys neturi būti nei pernelyg tankios, nei pernelyg retos. Rašantysis privalo laikytis pasirinktų rašymo stiliaus taisyklių: vengti reikšmių infliacijos, potencialiai griaušančios struktūrą, ir, reikalui esant, paraštėse nuraminti nekantriai besiveržiančias sąvokų ir teiginių prasmės tikslinimo figūras. Taigi *išnaša* – svarbi (šio straipsnio autorius dėkingai prisimena pokalbį su Kavoliu apie *išnašas*).

¹⁷ Šią formą, remdamasis Jeano Gebserio klasifikacija, Kavolis vadina *integralia* sąmonės struktūra. Jai būdinga perspektyvų įvairovė (kartais netgi perspektyvų stygius), intensyvumas ir kintamumas, intuityvus fenomenų suvokimas, žvelgiant iš visų galimų požiūrių taškų, *subjekto, erdvės* ir *laiko*, išcentravimas (Kavolis 1995: 110).

tvarkos kentaurai – *vienodumas, atbukimas, antipatija, objektyvaus pasaulio nuvertinimas, abejingumas netgi sau pačiam* (Simmel 2007: 288–289).

Minimalistinė išnaša skaitytoją ragina susikaupti. Šios *Simmelio-Borgmanno išnašos* svarbą liudija gretimuose Kavolio knygos puslapiuose plėtojama *fabriko tvarkos* metafora (Kavolis 1995a: 69–74), susidedanti iš dviejų pagrindinių dalių – *mašininio gamybos būdo* ir *biurokratijos*. Fabriko tvarka ir socialinė, politinė, ekonominė, kultūrinė jos aplinka turi savo pirmtakus ir tęsėjus, atitinkamus intelektualinius pranašus bei organizacinius sergėtojus. Civilizacinius šio fabriko pagrindus kloja, be daugelio kitų, „Machiavelli“, „Hobbes“, „prancūzų revoliucija“, „utilitarizmas“, „nevaržoma pinigų ekonomija“, „modernaus metropolito gyvenimo įgūdžiai“, „universalus mechaninių įrankių paplitimas“, „madingų reklamų visuotinumumas“, o ypač „populiari išvystytų industrinių visuomenių sąmonė“, natūraliai, besąlygiškai paremianti fabriko tvarkos koncepciją (Kavolis 1995a: 71). Dar daugiau: populiarī sąmonė lengvai prijaukina dinamišką *meno kūrinio tvarkos* metaforą, linkusią paklusti technologiniams modernizacijos imperatyvams (Kavolis 1995a: 80).

Simmelio ir Borgmanno išnaša taip pat liudija *estetinę* ir *etinę* vaizduotės sociologijos integraciją. Kognityvinė estetika puoseleja *analitiškai indiferentišką* požiūrį, vienodai traktuojantį *alternatyvas*, o normatyvinė etika analitinį požiūrį papildo dialektine *kritika*, skatindama daugiau dėmesio skirti civilizacinės raidos prieštaravimams ir *tylioms* arba *tildomoms* (potencialioms) raidos galimybėms. Integralumo nuostata liudija: jei mechaniškai atskirtume analitiką, estetiką ir etiką, sunyktų ir vaizduotės sociologija, kurios paskirtis – tirti *meno* ir *visuomenės* sąveikos ryšius (Kavolis 1968: 7). Eksperimentiniai mėginimai rasti *tik analitiškai indiferentišką* mokslinių tyrimų bendrą vardiklį susidurtų su problema: būtų tiriami „vidutiniški“ subjektai dirbtinėse situacijose, atribotose nuo normalios socialinio gyvenimo struktūros (Kavolis 1968: 207). Meno stiliaus poveikis visuomenės dinamikai, skverbdamasis kartu su šiomis mažomis susvetimėjusiomis elito grupėmis, turinčiomis galią įgyvendinti socialinių kultūrinių pokyčių strategiją taktiškai, gali būti didesnis, negu atskleidžia moksliniai „vidurkių“ tyrimai, dažnai atsiję nuo meninės savivokos ir atitinkamų lankstesnio tyrimo galimybių (Kavolis 1968: 207).

Galima, pasak Kavolio, daryti prielaidą: kiek estetinės teorijos daro poveikį meninei išraiškai, jos daro įtaką ir spontaniškai atsirandantiems ryšiams tarp bendrųjų socialinių kultūrinių sąlygų ir meno stilių, kuriems savo ruožtu daro poveikį egzistuojančios meninės tradicijos. Todėl estetinės teorijos, įtraukdamos papildomus veiksnius, gali sumažinti arba dirbtinai padidinti „natūralų“ meno visuomenės ryšių artumą (Kavolis 1968: 202). Šios nuostatos gyvybingumą skaity-

tojas jaučia beveik kiekviename procesinėse, bergsoniškos Kavolio sociologijos puslapyje. Kavolis, pažymėdamas, jog kai kurių išvalgiausių socialinių meno istorikų, konkrečiai, Arnoldo Hauserio ir Frederiko Antalo (Kavolis 1968: 211), aiškinimus riboja socialinis ekonominis determinizmas, teikia alternatyvą – tirti socialines ir kultūros meninės raiškos sąlygas, tinkamai diferencijuojant ir nustatant tikimybinės koreliacijas (Kavolis 1968: 1).

Iš principo neatsisakydamas *apibendrinimų*, pavyzdžiui, kad radikalūs ekonomikos pokyčiai, sužadindami emociinę įtampą, teikia paskatą ekspresionizmui, kad ekonominė racionalizacija skatina *klasicizmo* ir *geometrismo* tendencijas (Kavolis 1968: 22), Kavolis žymiai daugiau dėmesio skiria stratifikacinei socialinei ir stilistinei kultūrinei įvairovei, atidžiau apibrėždamas tikimybinės koreliacijas ir vengdamas pernelyg griežtų priežasties ir padarinio ryšių¹⁸.

Gilus istorijos ir sociologijos *santykio* pajautimas ir supratimas skatina atsargiai ir subtiliai elgtis su istorija (*praeitimi*) ir sociologija (*dabartimi*). Kavolio klausimas yra procesinis, užkabinantis genealoginius klodus, – „Kas yra ir kaip randasi kultūra; kaip randasi kultūros istorija?“ Šis klausimas ir panašus į kitų sociologijos klasikų klausimus, ir skiriasi nuo jų: plg. su Kavolio mokytojo Talcotto Parsonso formuluote – „Kas yra ir kaip randasi socialinė tvarka?“ Civilizaciniu, arba kultūros istorijos, požiūriu, svarbu ne tik ir ne tiek socialinė politinė architektonika („tvarka“), kiek konkrečių egzistencinių žmonių sąveikos būdų analizė, patyrimo analizė (Kavolis 1995a: 118).

Vaizduotės sociologija vengia istoriją sudaiktinti, redukuoti į „vieną bendruomeninę tvarkos paradigmą“ (Kavolis 1995a: 78). Netgi meninis požiūris, klaidingai suprantamas kaip *meno logika* arba *politikos estetizacija*, globalėjančią istoriją gali paversti *fabriko tikrove*, kitaip tariant, totalitarizmu (ten pat). Štai kodėl pagrindinė problema, kurią sprendžia civilizacija, – ginti *visa tai*, nuo ko priklauso žmogaus egzistavimas: *meno kūrinius, fabrikus*, suteikiančius išlikimo priemones ir kaitos instrumentus, *normatyvinius bendruomeninio gyvenimo projektus* (Kavolis 1995a: 84)¹⁹.

¹⁸ „Nors istoriškai specifinių stilių skalė susijusi su mobiliomis stratifikacinėmis tvarkomis, duomenys rodo, kad aukštas socialinio mobilumo laipsnis yra susijęs su neformaliais ir dinamiškais veiksniais vaizduojamųjų menų srityje“ (Kavolis 1968: 59). Ypač svarbu diferencijuoti subtilius lygmenis, pavyzdžiui, spalvų spektro elementų ir kultūros orientacijų skirtumus vakarietiškoje ir kitose kultūrose (Kavolis 1968: 135).

¹⁹ Šiandieną ne tik sudėtinga, bet ir pavojinga ginti laisvės sąlygas, remiantis tik vienos kurios nors civilizacijos (tiksliau, vienos civilizacijos „elitų“) brandintomis kategorijomis ir veiksmo priemonėmis. Laisvės sąlygų įgyvendinimui labiausiai priešinasi ne bet kas, o *funkciniai* moderniosios technologinės civilizacijos imperatyvai, besiskverbiantys į gyvenamąjį pasaulį standartizuotais globalizacijos pavidalais, įskaitant matomas, tačiau nepastebimas represijos formas. Biurokratiniai-administraciniai milžiniškų fabričių „elitai“ siekia kontroliuoti ir civilizuoti (prijaukinti) socialinę aplinką bet kuriomis priemonėmis, neatsisakydami palankių galimybių provincializuoti istorijas į vieną istoriją, politiką,

Kultūros sociologija kaip *kitokios modernybės* projektas

Darkart verta pakartoti australų sociologo Johno Mandalios'o (*svetimasis*, – priimana mums Simmelis, – turi *objektyvumo* savybę; Simmel 2007: 236) apibrėžimą: Kavolio sociologijos paskirtis – iškristalizuoti savitus kultūrinius, hermeneutinius *savimonės* ir *pliuralistinio pasaulio* santykio aspektus (Mandalios 1997: 298). Šis apibrėžimas profesionaliai užgauna 1) *analitinę*, 2) *kritinę*, 3) *empatinę* kavoliškos *vaizduotės sociologijos* stygas, kurių dermėje visada atpažįstame moralinės „savigny nos alternatyvas“ (Kavolis 1996: 21).

Šis *sąskambis* svarbus universalioja prasme: kai kurie vėlyvosios modernybės sukurti globalizacijos pavidalai, plačiai išgarsėję „erdvės-laiko susitraukimo“ vardu, formuodami hegemonišką vienos standartizuotos kultūros ir veiksmo technokratiją, šiam sąskambiui suteikia privalomą metalinį girgždesį. Kai standartizuotos ideologijos, institucijos ir praktikos susiduria su vietinėmis aplinkomis, pastarosios neišvengiamai keičiasi. Jei daugelio globalizacijos teorijų uždaviniai – „tiesiog“ moksliskai aprašyti *netikėtus* ir *keistus* šių susidūrimų padarinius, remiantis dominuojančia „Vakarų“ pasaulėjauta ir šios paradigmos terminais,²⁰ Kavolio vaizduotės sociologijos paskirtis – tirti pliuralistinių egzistavimo sąlygų *kontūrus*, nes po globalizacijos-lokalizacijos susidūrimų „nužemintųjų generacijos dar neturi savo vietos istorijoje“ (Kavolis 1994b: 107). Jei globalizacijos teorijų analitinis lygmuo per gana trumpą savo egzistavimo laikotarpį pasiekė esminį nesusikalbėjimo lygmenį („Mes susilaikome nuo konceptualios globalizacijos termino analizės, kadangi konsensus šiuo atžvilgiu praktiškai neišsivaizduojamas; Boli and Lechner 2009: 321), Kavolio metodologija, konsenso požiūriu, yra skaidri. Jos paskirtis – *atpažinti moralinės savigny nos alternatyvas ir tirti jų egzistavimo sąlygas*.

Kad ir kokia minimalistinė, analitiškai subalansuota Kavolio akademinės kalbos stilistika, negalima išleisti iš akių, kad Kavolis yra *kritiškas* moderniojo Švietimo projekto *tęsėjas*. Esminis klausimas, – formuluoja jis, kritikuodamas kritišką Louis'o Dumont'o koncepciją, *ikimodernumą* laikiančią tipišku atveju, o *modernumą* išimtimi (Kavolis 1995a: 33), – yra tas: kaip analizuoti *kitokius* civilizacinius projektus nenuslystant į pernelyg apibendrinančią schematizaciją ir išsaugant ana-

ekonomiką, estetiką, etiką. Nors istorikai sutaria, kaip pažymi Dipeshas Chakrabarty's, kad jau nuo XII a. vidurio vadinamasis „Europos amžius“ modernioje istorijoje pradeda užleisti vietą kitoms regioninėms ir globalioms figūracijoms, iki šių dienų neatsisakoma palankių galimybių istoriją provincializuoti, kaip konkrečiai siūlo, sakykim, Franciso Fukuyama'os istorinė Hegelio vulgarizacija (Chakrabarty 2007: 3).

²⁰ Biurokratiniais įpročiams pasiekus tam tikrą laipsnį, padedama atmesti ne tiek pačias empirines studijas, kiek empirinių atradimų moralinių vertinimų substancyvumo – nešališko pasvėrimo bei svarbos – pojūtį“ (Kavolis 1995b: 56).

litinės kalbos privalumus tarp-kultūrinių lyginimų atžvilgiu (Kavolis 1995a: 34). Galima ir šitaip klausti: kaip išsaugoti moralinį stuburą, vadinamą *atsakinga moraline kultūra* (Kavolis 1993: 21), paliekant kitoms civilizacinėms perspektyvoms *savigynos alternatyvas*?

Artikuliudamas etikos, estetikos ir visuomenės ryšius, jis kritikuoja tiek *idealistinę sąmonės filosofiją*, kuri „sunkiai teoriškai kontempliuoja dvasingumo ir visuotinybės absoliutus kaip objektyvias duotybes“ (Kavolis 1993: 9), tiek *instrumentinį protą*, naikinantį energetinę, *tarpžmogiško jautrumo* (Kavolis 2006l: 368), meninės ir moralinės gyvenamojo pasaulio savivokos, funkciją:

Ar gali moralinė tvarka, suvokiama kaip meno kūrinys, atsilaukti prieš moderniose visuomenėse paplitusią galingą *fabriko* paradigmos invaziją (ši paradigma su masinės informacijos priemonių pagalba įsibrauna netgi į meninę kūrybą, skleisdama estetinį pasyvumą tarp tų, kurie nėra profesionalūs menininkai)? (Kavolis 1998: 211).

Primintina, kad elementariausias civilizacinių procesų analizės vienetas – *tekstas veiksmo situacijoje*. Menas, skatindamas tarpžmogišką jautrumą, dalyvauja bendruomenės integracijoje pačioje subtiliausioje plotmėje“ (Kavolis 2006l: 368). *Meno tvarką*, – formuluoja *kritinę normatyvinę* tezę Kavolis, – sunku suderinti su *fabriko* tvarka, kuri savo implikacijomis (sakykim, *deskriptyvumu*, aprašymu dėl aprašymo) yra destruktivi: „Jei pasirodys, kad šios problemos išspręsti neįmanoma, modernioji Vakarų civilizacija žlugs“ (Kavolis 1998: 214). Juk instrumentinio *fabriko* implikacijos potencialiai apima plačiausios apimties simbolinių figūrų lygmenis, *civilizacinius reiškinius*, arba *visumų kontūrus*, drauge su pagrindinių jų *alternacijų konsteliacijomis* (Kavolis 1995a: i, 43–56).

Kritinė vaizduotės sociologija analizuoja vėlyvosios modernybės prieštaravimus, atskleisdama, kad fabriko *implikacijos* – dažnai neidentifikuojama ir netikrinama mūsų gyvenimo dalis. Nors šios *dar neįgyvendintos implikacijos* nėra būtina istorijos logika, tačiau šią logiką natūraliai remia estetinės ir etinės fabriko tvarkos iliuzijos drauge su deskriptyvine *aprašymo dėl aprašymo* kultūra.

Integrali Kavolio vaizduotės sociologija yra *socialinių pokyčių*, analizuojančių prieštarigus modernybės raidos aspektus ir potencialias alternacijas, koncepcija. Istorinė sociologija yra *dabarties* laiko – erdvinio ir laikinio *tęstinumo* – savimonės analizė. Būtent ši, stiprioji, integralios Kavolio sociologijos dalis dar nepakankamai įsisąmoninta ir interpretuota. Kavolio sociologija – ne istorinė aprašomoji, o konceptuali vėlyvosios modernybės *socialinių pokyčių* analizė. Civilizacinės regos lauke – dinamiška dabarties istorija: skirtingos „postmodernųjų“ tekstų formos, jų tarpusavio sąveikos ir raidos galimybės.

Daugiau nei prieš šimtmetį *abstraktusis menas*, vienas pirmųjų empatiškai pajautęs socialinių pokyčių, ypač fragmentizacijos, svarbą anuometiniam gyvenamajam pasauliui, atsisakė pasyvaus *aprašymo dėl aprašymo*, arba *vaizduojamojo realizmo*. *Vokiečių ekspresionizmas*, – rašo Kavolis, – ir „natūralistinis“ (K. Kollwitz ir G. Grosz), ir „romantinis (E. Nolde ir O. Kokoschka), tačiau netgi romantiniai elementai nėra perteikiami remiantis *idealizuoto realizmo* idioma (Kavolis 1968: 35). Originali, ekspresyvi, energinga meno ir mąstymo forma, ieškojimas ryšio su vertybinėmis orientacijomis, padėjo „sutaikyti“ pokario amerikiečių *visuomenę su menu*. Šiomis dienomis panašų empatišką gebėjimą atskleidžia *reflektyvioji kultūra*, kurios svarbi dalis – Kavolio vaizduotės sociologija. Reflektyviosios vaizduotės tekstuose *abstrakcijos* ir *empatijos* santykis – dialektiškas, skylantis į *pozityvią empatiją*, atspindinčią spontanišką emocijų supratimą ir perteikimą, ir *negatyvią empatiją*, atliepančią universalesnę *socialinių pokyčių krizės* savivoką. Nekritišką deskriptyvumą civilizacinės analizės lygmenyse šiandieną vis dažniau papildo „globalizmo klaidų“ analizė (Beck 2000), nes pasyvi intelektinė kultūra, liudijanti ryškius ideologinio lengvabūdiškumo požymius, reikalauja *analitinio-kritinio griežtumo* (Robertson 2001: 459).

Tiek anuomet, tiek šiomis dienomis tradicija pertraukiama *radikaliai*. Kaip tik todėl, neišderinant 1) analitinio, 2) kritinio, 3) empatinio sąskambio, svarbu saugoti *moralinės savignyos alternatyvas*. Radikalus pertrūkis turi ryškų polinkį išsilaisvindamas tapti vienpusišku subjektyvybės principu. Todėl Kavolis, kaip ir nuoseklus „postmoderniosios“ kultūros kritikas Jürgenas Habermasas („Ekspresyvi savęs realizacija tampa gyvenimo forma besireiškiančio meno principu“; Habermas 2002: 28) atmeta *redukcines* emancipacijos vizijas: moderni meninė saviraiška pati sukuria dvi ideologijas – populiarią saviraiškos romantiką ir menininko vaidmens siurrealizmą (Kavolis 1995a: 80). Paskiros diferencijuotos gyvenamojo pasaulio sritys, įgyjančios autonomiškos saviraiškos laisvę, šiandien linkusios dar labiau atsiriboti viena nuo kitos, o kartu – prarasti civilizacinius, išliekamuosius (bent už *kartos* ribų) tarpusavio saitus. Dabarties žmogaus rinkimasis tarp dievų, skirtingų moderniosios visuomenės sferų, gerokai intensyvesnis, negu anksčiau, o todėl dramatiškesnis, nes nėra visa jungiančio principo (Kavolis 1992: 17).

Šiuose moderniojo dualizmo – liberalaus *autonomiškumo* siekimo ir indifertiškos *fragmentacijos* – sąlytuose atsidūrusios *liberali, terapeutinė, natūralistinė, technokratinė* modernybės logikos (Kavolis 1993: 104–116) ne visada pajėgia apmąstyti *reliatyvias* civilizacinių perspektyvų susidūrimo problemas ir nuosekliai įgyvendinti socialines bei kultūrinės programas. Konvencinės *politinės* koncepcijos – liberalizmas, konservatizmas, marksizmas – vargu ar gali pratęsti savo strategijas, esant kokybiškai naujoms pliuralizmo ir reliatyvizmo sąlygoms. Pritardamas Alas-

dairo MacIntyre'o liberalizmo – formaliosios fragmentacijos – kritikai, Kavolis įžvalgiai pataria nenaikinti *liberalios moralinės kultūros vaizduotės*: „Bet liberali valstybė nėra tas pat, kaip ir liberali kultūra (...)“ (Kavolis 1995a: 121). Štai kodėl, svarstant fragmentacijos ir autonomiškumo santykį, svarbi *tarpininkaujanti Kavolio vaizduotės sociologija*. Turėdama integralius analitinius ir empatiškus (*reikšmių ansamblių*, kurios jungia ne kognityviniai, o gilesni emociniai ryšiai tarp kultūros dalykų; Kavolis 1992: 16) dėmenis ši sociologija pajėgi būti *civilizaciniu tarpininku* tarp skirtingų šiuolaikinių modernybės koncepcijų.

Svarstydamas *racionalios etikos ir emocijų organizavimo* figūracijas skirtingose civilizacijose Kavolis lygina *emocinius* konfucianizmo ir Vakarų liberalizmo aspektus. Įvardydamas *tolerancijos* nuostatų panašumus, drauge, remdamasis *pagarbos alternatyvoms* kriterijumi, nurodo ir skirtumus: *pirma*, žmogiškas širdingumas, didžiadvasiškumas, *paskui*, Johno Stuardo Millio jausmų kultivavimas (Kavolis 1992: 95)²¹.

Vaizduotės sociologijos idėja ragina atsisakyti redukcinių kategorijų, kurios „liberalizmą“, „socializmą“ ir pan. sieja tik su „Vakarų“ civilizacija, o taip pat vadinamųjų savaimė suprantamų nacionalinio lygmens „visuomenės“ ir „kultūros“ sąvokų. Tiek populiariuose, tiek moksliniuose diskursuose *nacionalinio lygmens* sąvokos neretai traktuojamos kaip *savaimė suprantamos*, natūraliai susiformavusios *Vakarų diskurse*, kaip tik todėl sutelkiant dėmesį į *tarp-nacionalinius* (sąveikų tarp „kultūrinių visumų“ aspektus). Kitaip nei konvenciniai socialiniai mokslai, nacionalinę visuomenę laikantys „savaimė suprantama“ analitine atskaitos pradžia, Kavolio vaizduotės metodologija renkasi lankstesnę analizės pagrindą: *civilizacinius kontūrus*, istorinius tekstus *tarp-civilizacinėse* situacijose. Šis

²¹ Kavoliui svarbu ne tik ir ne tiek sąlygų, puoselėjančių, kaip politinio liberalizmo tradicijoje, *formalius skirtumų principus* išsaugojimas, kiek sąlygų, toleruojančių *opozicijų principus*, puoselėjimas. Kavolis, kaip jis pats dažnai pabrėždavo, – ne politinis liberalas, o *kultūrinis liberalas*. Lygindamas Louis'o Dumont'o ir Shmuelio Eisenstadto civilizacines paradigmas, Kavolis daro išvadas: Dumont'as kviečia mus įžvelgti pagrindinių ideologinių principų alternatyvas kultūros figūracijose, savitus kultūros dokumentus, santykių kismą ir ypač politinės organizacijos *pavojus*. „Dumont'as analizuoja politiką todėl, kad ji yra *pavojinga*, o Eisenstadtas todėl, kad ji *galinga*“ (Kavolis 1995: 35). Eisenstadto teoriniam požiūriui trūksta *pavojaus jausmo*. Dumont'o koncepcija, atkurianti sociologiją gilesne prasme, siekia įveikti moderniosios kultūros trūkumus: „Kai sociologija suvokiama remiantis šiais principais, ji įgyja savarankišką civilizacinį reikšmingumą“ (Kavolis 1995: 39). Kultūra yra *kultūros istorija*. Norint suvokti moderniosios kultūros pavojus, nepakanka turėti sąlygas ir galimybes rinktis *priemones*, siekiant individualių tikslų. Savo individualius tikslus renkamės ne tik kultūros priemonių rinkoje, užtikrinančioje pirmiausiai formalias teises ir laisves, o *kultūros istorijoje, kontekstinėje aplinkoje*: „(...) Individualizmas turi bendruomenės akse pateisinti tą laisvės privilegiją, kurios jis sau griežtai reikalauja. Todėl individualistas ir turi būti bendruomenei už kitus naudingesnis!“ (Kavolis 2006d: 259). Tikriausiai todėl Kavolio tekstuose *labai retai* cituojami politinio liberalizmo teorijos ankstyvieji ir šiuolaikiniai klasikai. „(...) Bebaigdamas tvarkyti šią liberalizmo studiją, įsitikinau, kad iš esmės individualistas ir esu, o liberalas tik todėl, kad, be liberalinės santvarkos, kurią turi juk žmonės sukurti, individualistui nėra vietos bendruomenėje“ (Kavolis 2006d: 258).

tikslinimas padeda suprasti, kodėl „visuomenės“ ir „kultūros“ sąvokas Kavolis dažnai suskliaudžia kabutėmis.

Galima pasakyti stiprinant interpretacinius aspektus: *kultūros dabartis* (empiristinė faktografija) yra iliuzinė tol, kol ji neapmašoma istoriškai, o *kultūros praeitis* yra iliuzinė tol, kol neįtraukiama į sociologinius modernybės koncepcijų diskursus. Kavolio sociologijoje svarbūs ne *tarp*-sisteminiai aprašymai, o civilizaciniai *kontūrai*: prasiskverbiantis civilizacinės sąveikos istoriškai atpažįstamuose, konkrečiuose asociaciniuose – socialinių struktūrų ir kultūros santykio – lygmenyse. Istorija vaizduotės sociologijoje – ne „empirinis“ sociologijos papuošimas, bet dabarties formų civilizacinio gyvybingumo supratimas ir atsargus, lyginamasis, ateities galimybių konstituavimas.

Integrali Kavolio sociologija turi *klasikinį pagrindą* (šis pagrindas XX amžiuje laipsniškai nyko), jungiantį *analitinę, kritinę* ir *normatyvinę* dalis. Kaip ir kitų sociologijos klasikų, Kavolio nepavyktų įsprausti į siaurėjančią procedūrinę „discipliną“. ²² Reikėtų deramai įvertinti Kavolio *reliacionistinę metodologiją*, reikalaujančią istoriniuose tekstuose ieškoti *alternacijų*: užuot pritaikęs savo reikmėms intelektualiai madingą *globalizacijos* kategoriją ir atitinkamus aiškinimo būdus, primenančius ankstyvuju šaltojo karo laikotarpiu madingą „vieningo mokslo“ koncepciją, jis atidžiai artikuliuoja *civilizacinę analizę kaip kultūros sociologiją*, integraliai apimančią sociologijos, istorijos, filosofijos, literatūros, socialinės psichologijos, istorinės fenomenologijos, politikos filosofijos, meninės krypties kultūros sociologijos dėmenis.

Kavolis – modernybės prieštaravimų diskurso sociologas, kaip ir Jürgenas Habermasas, Pierre’as Bourdieu, Jeffrey Alexanderis, Ulrichas Beckas, Anthony Giddensas, keliantis esminius *modernybės tęstinumo, naujo laiko* ir *naujos erdvės* savivokos klausimus. Kavolis teikia nuorodą mums, jo interpretuotojams, kad Habermaso nesuvaržytas diskursas apima *kognityvinio, moralinio praktinio, estetinio ekspresyviojo* kultūros veiksnių sąveiką svarstant *egzistencinius* klausimus (Kavolis 1993a: 110). Kavolis (kaip ir Habermasas, *tęstinumo* klausimus keliantis į pirmą vietą; Kavolis 1993a: 94), nesuvaržyto diskurso *sąskambiams* teikia pirmenybę bet kurios tikėtinos redukcijos atveju. Šį sąskambį dažnai jis perteikia dialektiniu *sąžinės* (etikos) ir *vaizduotės* (estetikos) santykiu (Kavolis 1993b: 121). Kasdieniame pasaulyje, kaip pažymi Kavolis, mes dažnai vienas iš kito atimame revoliucijos *galimybes*, kurių reikia, norint jungti savo egzistencijos prasingumo sąmonę su grupinės priklausomybės pajutimu:

²² Kavolis, kaip ir jo pasirinktas civilizacinės analizės *pirmtakas* Weberis (tik paskesniu biografijos laikotarpiu save identifikavęs kaip sociologą), derina skirtingus pažinimo būdus. Du (Weberis ir Eliasas) iš šešių jo nurodytų istorinės fenomenologijos pirmtakų yra sociologai, o kiti keturi – kultūros istorikai (Kavolis 1995a: 10).

Dvi pagrindinės temos šiandieninės kultūrinės kūrybos avangarde – sukrėtimo dinamika ir bejėgiškumo patologija. Iš jų antroji giliau pergyventa, ryškiau išreikšta. Šiandieninio tikėjimo simboliai turės sujungti abi šias šiandieniško pergyvenimo puses koku nors dialektiniu santykiu (Kavolis 1993b: 120).

Vėlyvojo Kavolio, 1993-ųjų *Dorovinančių kultūrų*, veikale randame tą patį *sąskambį*, perteikiamą analitine kalba: „Keliu hipotezę, kad žmogiškai susaistytas moralės pobūdis reikalauja derinti keletą veiksnių: a) paveldėtus tradicinius pagrindus, kuriais remiantis galima kurti, b) realią bendruomenę, o ne tik bendrus moralinius supratimo, būdingo amžininkams, pagrindus, c) lokalizacijos konkrečiuose istorijos procesuose jauseną, teikiančią individui atsakingą galimybę tobulėti, d) žmogaus gyvenimo, apimančio moralinę saviugdą, koncepciją“ (Kavolis 1993: 121).

Čia reikėtų atkreipti dėmesį į keletą svarbių dalykų. *Pirma*. Fragmentiškuose ir nenuspėjamuose „postmodernizmo civilizacijos“ procesuose reikėtų tinkamai įvertinti *integruotos* ir *vengiančios redukcionizmo* Kavolio metodologijos svarbą. O ypač *semi-periferijoje*, kurios, įskaitant Lietuvą, natūraliai linkusios paremti pseudo-optimistinę istorijos pabaigos tezę. Kaip rašo Mandalios, „Už Šiaurės Amerikos ribų globalizmas dažnai remia šiuolaikinės Amerikos liberalią ideologijos pabaigos utopiją, vadinamosiose naujai besivystančiose šalyse konkrečiai reprezentuodamas kitą, ekstensyvesnę, transformacinę imperinės modernizacijos fazę, tik šį kartą vadinamą ‚demokratija‘“ (Mandalios 2003: 78).

Antra. Nors Kavolis labai kritiškai vertina deterministines marksistinio aiškinimo prielaidas, kritinės Karlo Marxo tradicijos jis nenagrinėja (knygų rodyklėse rasime ne *Marxą*, bet *marksizmą*), pirmenybę teikdamas Weberiui kaip civilizacinės analizės pradininkui. *Kritinių marksizmo* – civilizacijų analizės, istorinės sociologijos, kultūros sociologijos – tradicijos komponentų, Kavolio tekstuose, reikia pripažinti, yra mažai. Todėl, svarstant kavoliškos tradicijos *tęstinumo* klausimą, svarbu pripažinti, kad, *metodologiniu* požiūriu, santykį su kritine marksizmo analitika reikėtų traktuoti atidžiau. Istorinės sociologijos kaip sistemingos paradigmos susiformavimui didžiausia įtaką daro kritinio ir analitinio neomarksizmo kryptys.

Naujoji, didžiąja dalimi *neomarksistinė*, istorinės sociologijos pradžia į akademinę sceną iškelia arba marksistus, arba asmenis, liudijančius, kad abipusis santykis tarp Marxo ir Weberio palikimų yra svarbus: Marcą Blochą, Michaelą Manną, Immanuelį Wallersteiną, Jürgeną Habermasą, Anthony Giddensą, Charlesą Tilly'į, Pierre'ą Bourdieu, Fernandą Braudelį²³. Vien jau šių istorinių sociologų grupė reikalauja tęsti istorinę sociologiją, kritiškai atsižvelgiant į marksizmo

²³ „Ar kalbėtume apie aprangą, pinigus, miestus, ar kapitalizmą, jau neįmanoma, po Marxo Weberio, vengti palyginimų, nes Europa niekada nesiliovė apibrėžti save pagal santykį su kitais žemynais“ (Braudel 1985: 509).

tradiciją, o drauge įtraukiant kitas išvalgas, pavyzdžiui, Charles'io Montesquieu, Alexio de Tocqueville'io, Giambattista'o Vico, Adamo Fergusonso ir, vartojant Luis'o Dumont'o apibūdinimą, Leibnizo ir Herderio „sodo“ (į kurį kiekvienas augalas įneša savąjį grožį, savaip išreikšdamas universalumą; Dumont 2002: 222), tradicijas.

Trečia. Kavolio sąmoningai pasirinkta *kultūros sociologijos* kryptis (tai rodo svarbaus veikalo pavadinimas – *Civilizacinė analizė kaip kultūros sociologija*, 1995) reikalauja papildomai įtraukti skirtingas *kultūros sociologijos* – hermeneutinės, fenomenologinės, šnekos analizės, diskurso analizės, kritinės teorijos, feminizmo, literatūros kritikos, kultūros antropologijos – formas, įskaitant diurheimišką, o kartu fenomenologiškai orientuotą, Jeffrey'io Alexanderio *kultūros sociologijos* variantą (Alexander 2003), priešpriešiais egzistuojančioms aprašomųjų ir aiškinamųjų kultūros tyrimų konvencijoms.

Kavolio metodologinė koncepcija turi skiriamųjų bruožų, kuriuos svarbu identifikuoti. Panašios – Maxo ir Alfredo Weberių, Norberto Eliaso, tyrusio galios figūracijų (sociogenezės) ir žmogiškųjų prasmų subjektyvumo (psichogenezės) santykius, Benjamino Nelsono, analizavusio tarpcivilizacinius simbolinių ribų susidūrimus ir tarpusavio prasiskverbimus, antropologo Louis'o Dumont'o, nagrinėjusio holizmo ir individualizmo santykį, – koncepcijos, viena vertus, leidžia priskirti lietuvių sociologą šiai turtingai ir reikia pripažinti, „aristokratiškai“ lyginamosios istorinės sociologijos tradicijai, kita vertus, reikalauja nurodyti skiriamuosius Kavolio civilizacinės sociologijos bruožus.

Netgi tada, kai pats klasikas nurodo civilizacinės analizės modelių esminius panašumus, turime būti atidūs esamiems skirtumams. Pavyzdžiui, skirtumams tarp Kavolio ir Maxo Weberio metodologijos: antrosios paskirtis – tirti „Vakarų“ raidos, pavyzdžiui, Europos kapitalizmo, ypatumus, o pirmosios – abipusišką tarpcivilizacinių sąveikų prasisverbimą ir vidinius struktūrinius prasmų išsikristalizavimo lygmenis. Skirtumams tarp Kavolio ir Eliaso (tyrusio ilgalaikių civilizacinių procesų, ypač afektų ir kūno suvaržymų, internalizaciją) metodologijų: antroji sutelkia dėmesį į sąmoningumo istoriją, o pirmoji tiria sąveiką tarp civilizacinės analizės ir sąmoningumo istorijos. Šiuo požiūriu, tiek Eliaso, tiek Foucault metodologijos laikomos vienpusiškos analizės pavyzdžiais (Kavolis 1995: 134).

Kitaip nei sociologai, į pirmą vietą iškeliantys *globalizacijos, pasaulio-sistemos analizės, galios* teorijų architektoniką ir abstrakčius *visuminių* procesų lygmenis (atskleidžiančius *standartizacijos* tendenciją šiuolaikiniame pasaulyje, pelnytai užsitarnavusią *glokalizacijos – globalizuotų standartų masiško įvietinimo* – vardą), Kavolis atidžiau domisi *detalemis* neišleisdamas iš akių ir kompleksišku simboliu civilizacinių procesų bei jų figūracijų, nes *civilizacinėje analizėje* svarbu socialinė

genezė, socialinė psichologinė genezė, kultūros ženklų genezė, kitaip tariant, *procesai*. Atsisakydamas nebevaisingų „visuminių“ civilizacijų aprašymų jis artėja prie kasdienio gyvenamojo pasaulio patyrimo. Kavolis netampa deskriptyviuoju *kasdienybės sociologu*, kaip, pavyzdžiui, Eliasas arba Braudelis. Tačiau jis išsaugo dėmesingumą empirinėms detalėms, drauge analizuodamas kintančias civilizacines egzistencijos formas, klasifikuodamas ir tipologizuodamas jas „su didesne analitine atida“ (Kavolis 1998: 155).

Šie *santykiški skirtumai* skatina ieškoti *panašumų*, tačiau ne civilizacijų analizės, o *kultūros sociologijos* srityje. Pripažindami *šio interpretacinio posūkio* riziką galimybę vis dėlto pažymėsime, kad iš pažiūros simetriškas metodologinis santykis tarp *civilizacinės analizės* ir *kultūros sociologijos* vis dėlto teikia pirmenybę *antrajai* daliai. Kavolis yra ne tik ir ne tiek civilizacijų analitikas, kiek *kultūros sociologas*, sąmoningai atsiribojantis nuo „visuminių“ socialinių struktūrų aprašymų ir sutelkiantis dėmesį į vėlyvosios modernybės *istorinę dabartį*, kurios prieštaringas pobūdis reikalauja svarstyti „integralumo“ problemą, kurią, remdamasis Jeano Gebserio pavyzdžiu, Kavolis vadina „postmodernia“ (Kavolis 1995a: 191). Civilizacinė analizė yra labai svarbi *lyginamojo* pobūdžio metodologija, labiausiai tinkama analizuoti alternacijoms, įskaitant „šizofreniškus“ dabarties – ir fragmentiškos, ir globalios – požymius. Tačiau pagrindinė kavoliška problema – kultūros srityje. Tęsdamas literatūros teoretiko Fredricko Jamesono „šizofrenijos“ temą, Kavolis aiškiai apibrėžia pagrindinę kultūros sociologijos, su kuria susiduria visos šiuolaikinės visuomenės, problemą: „Šiomis sąlygomis jokia asmeniška tapatybė ir, kaip mes pridurtume, jokie patikimi socialiniai santykiai, nėra galimi“ (Kavolis 1995a: 192).

Atkreipdami dėmesį į kitą interpretacinį niuansą (pats autorius apie dviejų metodologijų santykį, rodos, nerašė) pažymėsime: *istorijos psichologija*, kuriai Kavolis skyrė ypač daug dėmesio, ir *istorijos fenomenologija* yra dvi simetriškos, netgi, manytume, sukimbančios metodinės linijos. Ir vienu, ir kitu atveju svarbūs trys pagrindiniai dėmenys ir jų tarpusavio santykiai: *asmenybės modeliai*, *socialinės organizacijos pokyčiai* ir *objektyvuojamos simbolinės sistemos* (Kavolis 1995b: 9). Prometėjiška Kavolio kultūros sociologijos tema – „tiek palankus, tiek nepalankus spontaniškas vaizduotės grūmimasis su pagrindinėmis egzistencijos sąlygomis, nulemiančiomis tos visuomenės gyvenimo būdą“ (Kavolis 1995b: 24). Ir 1) *istorijos psichologija*, susidedanti iš *istorinės-socialinės* psichologijos (identifikuojama Davido Riesmano tradicija), ir *istorinės-kultūrinės* psichologijos (Ericho Frommo tradicija), ir 2) *istorinė fenomenologija* priešinasi *vyraujančiai* socialinių mokslų tendencijai – „pernelyg monolitiškais terminais apmąstyti istorijoje pasireiškiančius psichinius procesus, tarytum tam tikru istorijos periodu būtų vykęs tik vienas, pagrindinis procesas“ (Kavolis 1995b: 7).

Šias interpretacines tezes, tiesa, šiek tiek apsunkina autobiografinė problema: Kavolio aiškiau apibrėžtas *civilizacinės analizės* santykis su *klasikine tradicija*, negu *kultūros sociologijos* santykis su *klasikine*, ypač sociologijos, *tradicija*. Jei pirmuoju atveju nurodomas neabejotinas pirmtakas, Weberis, antruoju – tik gausios minimalistinės (aptartąja prasme) užuominos. Be jau minėtų istorinės fenomenologijos autorių, darskart atkreiptume dėmesį į Simmelį ir Habermasą. Kavolis, kaip ir Simmelis, yra *kultūros formų* teoretikas. Kaip ir Simmelis, ankstyvuoju klasikiniu laikotarpiu sąmoningai atsakęs kalbėti apie socialines „visumas“ ir sutelkęs dėmesį į prieštarigus psichologinius *modernybės* kultūros aspektus, Kavolis formuluoja panašią euristinę tezę: *postmodernizmą* reikia nagrinėti kaip socialines psichologines koliažo formas, *reikšmingiausias* ankstyvųjų globalių diskursų formas, pernelyg neužsižadžiant jų *turiniais* (Kavolis 1995a: 191), kaip psichologinio neaiškumo, ontologinio saugumo nebuvimo patirtis (Kavolis 1995b: 13). Kavolis, kaip ir Habermasas, į pirmą vietą keldamas *civilizacinį praktinį diskursą*, o ne *sisteminį žmonių diskursą*, nurodo pagrindines sudedamąsias šio diskurso dalis – *moralinę, politinę, mokslinę, literatūrinę* orientacijas. „Šiuo požiūriu, Dumont’as galbūt netgi sutartų su Habermasu“ (Kavolis 1995a: 190–191).

Taigi, metodologiniu požiūriu, skirtumai tarp klasikinės *lyginamųjų civilizacijų tyrimų tradicijos* ir *civilizacinės analizės* yra svarbūs. *Klasikinės tradicijos* dėmesio centre – koherentiškai struktūrizuoti, vyraujantys istorinių civilizacijų pavyzdžiai ir jų *alternatyvos*. *Civilizacinė analizė*, be šių dalykų, žymiai daugiau dėmesio skiria *istorijos* ir *dabarties* ryšiams. „Postmoderni“ šiuolaikinės civilizacijos būklė reikalauja sutelkti dėmesį į fragmentiškas tęstinumo formas, arba, vartojant Kavolio etnometodologinio stiliaus intarpą, „fragmentiškumą-tęstinėse-transformacijose“ (Kavolis 1995a: ii). Kavolio vartojamas terminas *civilizaciniai kontūrai* nurodo abipusiai prasiskverbiančius *visuomenės* ir *kultūros* sąveikų lygmenis (Kavolis 1995a: i). Jei „klasikinės“ koncepcijos išsamiau tiria *istorines civilizacijas*, civilizacinė analizė – *dabartinę postmodernią civilizaciją*, sudarytą iš autonomiškų tekstų ir diskursyvių įgyvendinimo būdų (Kavolis 1995a: iii). Kitaip sakant, civilizacinė analizė yra *šiuolaikinė kultūros sociologija*, analizuojanti simbolinių reikšmių kontūrus, *fragmentiškų-sąveikų-tęstines-transformacijas* skirtinguose abstrakcijų lygmenyse.

Kavolis save priskiria istorinės fenomenologijos „kongregacijai“, kurią sudaro Maxas Weberis, Norbertas Eliasas, Bernardas Groethuysenas, Martinas Greenas, Jacksonas Learsas (Kavolis 1995a: 10). Kitaip nei *istorinis struktūralizmas*, *istorinė fenomenologija* kultūros struktūras traktuoja ne kaip kognityvines žinojimo organizavimo struktūras, o kaip lankstesnes *psichines*-kultūros struktūras, glaudžiai susijusias su pamatinėmis žmoniškų psichinių reikmių prielaidomis. Svarbu ir tai, *kaip*

kultūros struktūros konstituojaamos konkrečiuose gyvenamuosiuose pasauliuose, svarbu procesai, kurie atskleidžia, kaip susidaro struktūros (Kavolis 1995a: 9–10).

Kavolio metodologija yra pranašesnė už šiomis dienomis vyraujančią globalizacijos teorijų diskursą, dažnai pabrėžiantį universalus – „vieno vienodinančio“ – proceso metmenis. Tarp-civilizacinė analizė, įsisažmonindama skiriamuosius moderniosios civilizacijos kaip *vitališko* „postmoderniojo“ pasaulio bruožus, apima *Vakarų* ir *ne Vakarų* civilizacines formas, o taip pat artikuliuoja *praktinius socialinius būdus*, rodančius, kaip, esant naujoms sąlygoms, įgyvendinti skirtingų požiūrių jungtį (Kavolis 1995a: 193).

Kitaip negu civilizacinis *Vakarų požiūris*, tradiciškai linkęs vertinti *ne Vakarų* pavyzdžius, remdamasis „savaiame suprantamu“ *Vakarų raidos* požiūriu arba, priešingai, radikaliai neigiantis (kai kurių postkolonializmo, feminizmo teorijų atvejais) „visą“ *Vakarų* tradiciją, Kavolio civilizacinis požiūris yra *tarp-civilizacinis*, diferencijuojantis simbolinių organizacijų formas *abipusių prasiskverbimų* lygmenyse kaip *istorinius tekstus*. *Civilizacijos* sąvoka yra iš principo *monistinė* kategorija, o Kavolio vartojama *civilizacinių kontūrų* sąvoka – reliacionistinė, apimanti tarp-civilizacinės sąveikos formuojamų gyvybingų, energingų simbolinių reiškinių lygmenis. *Simbolinių kontūrų* samprata apima prasminius specifinio, intensyvaus patyrimo lygmenis, kurių skiriamieji bruožai – istoriškumas, tekstualumas, civilizacinis simbolinių formų atsparumas, gyvas dabarties reikšmių turinio ir istorinės formos santykis, skirtingų požiūrių derinimas, veiksmo situacijose konstituojamas tekstas (Kavolis 1995a: 10–18).

Universalumas ir *konkretus žmogiškas patyrimas* – dvi pagrindinės analitinio ekspresionizmo ašys – Kavolio sociologijoje papildo viena kitą. Universali moderniosios civilizacijos problema – *egzilis*. Todėl kompleksiška *egzilio* tema nagrinėjama įvairiuose – civilizacinės analizės, istorinės sociologijos, kultūros sociologijos, meno sociologijos, kultūros psichologijos, moralės sociologijos ir netgi metodologijos – lygmenyse. Kitaip sakant, Kavolio *istorinė fenomenologija* socialinius ir kultūros fenomenus tiria *istoriškai*: reflektuodama istoriškumą, skatindama vaizduotės sociologiją ir atitinkamus klausimus „kaip *kitaip* įvykiai galėjo klostytis praeityje ir kaip *kitaip* galėtų plėtotis ateityje?“, o ne fiksuodama datas, įvykius, vardus.

Skirdamas keturis *moderniųjų dorovinančių sistemų* tipus, Kavolis ne tik tipologizuoja, bet ir nurodo trūkumus bei prieštaravimus: 1) liberalioji kultūra neigia emocinį individų tarpusavio susietumą ir tradicinio solidarumo šaknis; 2) romantinė kultūra neigia socialinio egzistavimo pavyzdžių pastovumą; 3) nacionalistinė kultūra – individualią laisvę; 4) revoliucinė kultūra – įvairovės teisėtumą (Kavolis 1993: 47). Penktasis, besiformuojančios *ekologinės kultūros* tipas, pasak Kavolio, galėtų tapti tinkamu pagrindu „postmoderniai retradicionalizacijai“ (Kavolis

1993: 48), tačiau jos socialinis pagrindas – pirmiausia vakarietišku visuomenių elito sluoksniai. Negana to, kultūros determinizmo variantai vidujai persmelkę įvairias visuomenes: bent jau Vakarų akademiniai sluoksniai kartais laikosi prielaidos, kad liberalioje moralinėje kultūroje egzistuoja *tik jie* (išsilavinę vyrai) ir kad kultūros determinizmo kultūra būdinga tik jų tiriamiems „dalykams“ (moterims, žemesnėmis klasėmis, „pacientams“): „Bihevioristinio mokslo terapeutinis sąjūdis – esminė neatsakingo determinizmo kultūros dalis“ Kavolis 1993: 49), – itin kritišką išvadą (Vakaruose *dominuojančio socialinio mokslo atžvilgiu*) daro Kavolis.

Nuoseklus dėmesingumas *istoriniams* dabarties pagrindams reikšmingai suartina Kavolį su klasikine intelektine tradicija, kurią nuo XIX a. iki šių dienų formuoja Alexis de Tocqueville's, Karlas Marxas, Friedrichas Nietzsche, Fustelis de Coulanges, Werneris Sombartas, Fernandas Braudelis, Ericas Voegelinas, Jürgenas Habermasas, Haydenas White'as, Lewisas Mumfordas, Samuelis Huntingtonas, Pierre'as Manent ir daugelis kitų. Labai svarbu, kad ekspresyvus analitinis Kavolio pažinimo būdas į savo akiratį įtraukia *modernybės* ir jos *krizės* problematiką. *Civilizacinės analizės* ir *vaizduotės sociologijos* jungtis teikia galimybę skverbtis už eurocentriškų modernybės teorijų ir svarstyti struktūrinės kaitos – tiek simboliinių sistemų, tiek socialinių struktūrų – idėjas laikantis pagrindinės metodologinės nuostatos: *dabartį* reikia suprasti remiantis *istorinės* ir *lyginamosios* sociologijos sąvokomis.

Kitoks turinio ir formos santykio supratimas, dėmesingumas detalėms, perskyroms, konkretiems lyginamiesiems aspektams, ekspresyviai išraižomos istoriškumo tekstūros, minimalistinis sudėtinių dalių sintetinimas, apimantis plačiausios apimties simbolinių figūracijų lygmenis, visumų kontūrus, arba civilizacinius reiškinius drauge su pagrindinių jų *alternacijų konsteliacijomis* (Kavolis 1995a: i, 43–56), leidžia traktuoti Kavolio vaizduotės sociologiją ir metodologiją kaip kritinę normatyvinę *kitokios modernybės* koncepciją. Istorinė lyginamoji koncepcija galėtų praturtinti modernybės ir jos prieštaravimų diskursą, nuo devintojo XX a. dešimtmečio modernybės *pabaigą* derinantį su *nauja pradžia*, tęstiniame pokalbyje skatinančia saugoti abipuses savigynos alternatyvas.

Gauta 2011 09 01
Priimta 2011 09 20

Literatūra

- Alexander, J. C. 2003. *The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- Amin, S. 1978. *The Law of Worldwide Value*. Transl. by B. Pearce and Sh. Mage. New York: Monthly Review Press.
- Aristotelis. 1997. *Politika*. Vertė M. Strockis. Vilnius: Pradai.

- Beck, U. 2000. *What Is Globalization?* Cambridge: Polity Press.
- Bledsoe, W. M. 2000. „Atmenant bičiulį ir mokytoją“, in Kavolienė, R.; Kuolys, D. (sud.). *Vytautas Kavolis. Asmuo ir idėjos*. Vilnius: Baltos lankos, p. 339–340.
- Boli, J.; Lechner, F. J. 2009. „Globalization Theory“, in Turner, B. S. (ed.). *The New Blackwell Companion to Social Theory*. Chichester: Wiley-Blackwell, p. 321–340.
- Borgmann, A. 1984. *Crossing the Postmodern Divide*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Braudel, F. 1985. *Civilization and Capitalism. 15th–18th Century. Vol. I. The Structures of Everyday Life. The Limits of the Possible*. Transl. By S. Reynolds. London: Williams Collins Sons & Co Ltd.
- Chakrabarty, D. 2007 [2000]. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Dapkutė, D. 2006. „Laisvė, moralybė ir jos šėtonai“, in Aleksandravičius, E.; Dapkutė, D. (sud.). *Vytautas Kavolis. Nepriklausomųjų kelias*. Vilnius: Versus aureus, p. 5–20.
- Drunga, M. 2000. „Kas dainuos tau mano dainą, kai manęs nebus“, in Kavolienė, R.; Kuolys, D. (sud.). *Vytautas Kavolis. Asmuo ir idėjos*. Vilnius: Baltos lankos, p. 274–285.
- Dumont, L. 2002. *Esė apie individualizmą. Modernioji ideologija antropologiniu požiūriu*. Vertė J. Skersytė. Vilnius: Baltos lankos.
- Gilb, C. L. 2000. „***“, in Kavolienė, R.; Kuolys, D. (sud.). *Vytautas Kavolis. Asmuo ir idėjos*. Vilnius: Baltos lankos, p. 343.
- Kavolis, V. 1968. *Artistic Expression – A Sociological Analysis*. New York, Ithaca: Cornell University Press.
- Kavolis, V. 1992. *Moterys ir vyrai lietuvių kultūroje. Žmogus istorijoje*. Vilnius: Lietuvos kultūros institutas.
- Kavolis, V. 1993. *Moralizing Cultures*. Lanham, New York, London: University Press of America, Inc.
- Kavolis, V. 1993a. „Neaiškūs žmogus ir istorijos dviprasmybė“, in Kavolis, V. *Metmenų laisvieji svarstymai*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, p. 84–104.
- Kavolis, V. 1993b. „Prisikėlimo ir revoliucijos metaforos“, in Kavolis, V. *Metmenų laisvieji svarstymai*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, p. 105–121.
- Kavolis, V. 1994a. „Žmogaus genezė. Psichologinė Vinco Kudirkos studija“, in Kavolis, V. *Žmogus istorijoje*. Vilnius: Vaga, p. 11–62.
- Kavolis, V. 1994b. „Nužemintųjų generacija. Egzilio pasaulėjautos eskizai“, in Kavolis, V. *Žmogus istorijoje*. Vilnius: Vaga, p. 63–120.
- Kavolis, V. 1994c. „Šašmoningumo trajektorijos“, in Kavolis, V. *Žmogus istorijoje*. Vilnius: Vaga, p. 121–354.
- Kavolis, V. 1994d. „Epochų signatūros“, in Kavolis, V. *Žmogus istorijoje*. Vilnius: Vaga, p. 355–566.
- Kavolis, V. 1995a. *Civilizational Analysis as a Sociology of Culture*. Lewiston / Queenston / Lampeter: The Edwin Mellen Press.
- Kavolis, V. 2005b. *Kultūrinė psichologija*. Vilnius: Baltos lankos.
- Kavolis, V. 1996. *Kultūros dirbtuvė*. Vilnius: Baltos lankos.
- Kavolis, V. 1998. *Civilizacijų analizė*. Vertė A. Gelūnas ir M. Žiedas. Vilnius: Baltos lankos.
- Kavolis, V. 2000. „Nuo dailės sociologijos iki moralinių kultūrų“, in Kavolienė, R.; Kuolys, D. (sud.). *Vytautas Kavolis. Asmuo ir idėjos*. Vilnius: Baltos lankos, p. 15–31.
- Kavolis, V. 2006a. „Generacijų santykis“, in Aleksandravičius, E.; Dapkutė, D. (sud.). *Vytautas Kavolis. Nepriklausomųjų kelias*. Vilnius: Versus aureus, p. 71–72.
- Kavolis, V. 2006b. „Laisvo žmogaus tiesa“, in Aleksandravičius, E.; Dapkutė, D. (sud.). *Vytautas Kavolis. Nepriklausomųjų kelias*. Vilnius: Versus aureus, p. 202–219.
- Kavolis, V. 2006c. „Vertybės ir socialinė politika“, in Aleksandravičius, E.; Dapkutė, D. (sud.). *Vytautas Kavolis. Nepriklausomųjų kelias*. Vilnius: Versus aureus, p. 181–184.
- Kavolis, V. 2006d. „Laisvės samprata socialiniuose moksluose“, in Aleksandravičius, E.; Dapkutė, D. (sud.). *Vytautas Kavolis. Nepriklausomųjų kelias*. Vilnius: Versus aureus, p. 238–259.

- Kavolis, V. 2006e. „Atsisveikinimas su Lietuva – ir susitikimas su lietuvybe“, in Aleksandravičius, E.; Dapkutė, D. (sud.). *Vytautas Kavolis. Nepriklausomųjų kelias*. Vilnius: Versus aureus, p. 124–133.
- Kavolis, V. 2006f. „Kovoje dėl Vakarų“, in Aleksandravičius, E.; Dapkutė, D. (sud.). *Vytautas Kavolis. Nepriklausomųjų kelias*. Vilnius: Versus aureus, p. 134–136.
- Kavolis, V. 2006g. „Jaunojo akademiko dilema“, in Aleksandravičius, E.; Dapkutė, D. (sud.). *Vytautas Kavolis. Nepriklausomųjų kelias*. Vilnius: Versus aureus, p. 23–27.
- Kavolis, V. 2006h. „Šimtmečio skeveldros žmoguje“, in Aleksandravičius, E.; Dapkutė, D. (sud.). *Vytautas Kavolis. Nepriklausomųjų kelias*. Vilnius: Versus aureus, p. 376–380.
- Kavolis, V. 2006i. „Religiniai motyvai lietuvių istorijoje“, in Aleksandravičius, E.; Dapkutė, D. (sud.). *Vytautas Kavolis. Nepriklausomųjų kelias*. Vilnius: Versus aureus, p. 313–327.
- Kavolis, V. 2006k. „Menas, mokslas ir erėzija“, in Aleksandravičius, E.; Dapkutė, D. (sud.). *Vytautas Kavolis. Nepriklausomųjų kelias*. Vilnius: Versus aureus, p. 355–359.
- Kavolis, V. 2006l. „Menas ir bendruomenė“, in Aleksandravičius, E.; Dapkutė, D. (sud.). *Vytautas Kavolis. Nepriklausomųjų kelias*. Vilnius: Versus aureus, p. 366–369.
- Kelertienė, V. 2000. „Vytauto Kavolio dionisiškoji pusė“, in Kavolienė, R.; Kuolys, D. (sud.). *Vytautas Kavolis. Asmuo ir idėjos*. Vilnius: Baltos lankos, p. 288–291.
- Mandalios, J. 1997. „Historical Sociology“, in Turner, B. S. (ed.). *The Blackwell Companion to Social Theory*. Oxford, Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd., p. 278–302.
- Mandalios, J. 2003. „Civilizational Complexes and Processes: Elias, Nelson and Eisenstadt“, in Delanty, G.; Isin, E. F. *Handbook of Historical Sociology*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, p. 65–81.
- Mannheim, K. 1952. *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Mannheim, K. 1954. *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge* (expanded version; transl. by L. Wirth and E. Shils). New York: Harcourt, Brace and Company.
- Mattick, P. 2003. *Art In Its Time. Theories and Practices of Modern Aesthetics*. London and New York: Routledge.
- Marcuse, H. 1958. *Soviet Marxism. A Critical Analysis*. New York: Columbia University Press.
- McKain, J. F. 2000. „***“, in Kavolienė, R.; Kuolys, D. (sud.). *Vytautas Kavolis. Asmuo ir idėjos*. Vilnius: Baltos lankos, p. 331–332.
- Melko, M.; Leites, E. 2000. „***“, in Kavolienė, R.; Kuolys, D. (sud.). *Vytautas Kavolis. Asmuo ir idėjos*. Vilnius: Baltos lankos, p. 341–342.
- Nyka-Niliūnas, A. 2000. „Vytautas Kavolis: keletas atsiminimų puslapių“, in Kavolienė, R.; Kuolys, D. (sud.). *Vytautas Kavolis. Asmuo ir idėjos*. Vilnius: Baltos lankos, p. 269–273.
- Ostrauskas, K. 2000. „***“, in Kavolienė, R.; Kuolys, D. (sud.). *Vytautas Kavolis. Asmuo ir idėjos*. Vilnius: Baltos lankos, p. 273.
- Robertson, R. 2001. „Globalization Theory 2000+: Major Problematics“, in Ritzer, G.; Smart, B. (eds.). *Handbook of Social Theory*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, p. 458–471.
- Simmel, G. 2007. *Sociologija ir kultūros filosofija*. Vertė A. Lozuraitis. Sud. Z. Norkus. Vilnius: Margi raštai.
- Sider, R. D. 2000. „***“, in Kavolienė, R.; Kuolys, D. (sud.). *Vytautas Kavolis. Asmuo ir idėjos*. Vilnius: Baltos lankos, p. 319–320.
- Slotten, R. 2000. „***“, in Kavolienė, R.; Kuolys, D. (sud.). *Vytautas Kavolis. Asmuo ir idėjos*. Vilnius: Baltos lankos, p. 312–318.
- Staknienė, A. 2000. „***“, in Kavolienė, R.; Kuolys, D. (sud.). *Vytautas Kavolis. Asmuo ir idėjos*. Vilnius: Baltos lankos, p. 286–287.
- Solomon, R. C. 1981. *Introducing the Existentialists. Imaginary Interviews with Sartre, Heidegger and Camus*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company.

- Sverdiolas, A. 2000. „Vytauto Kavolio kultūros filosofija“, in Kavolienė, R.; Kuolys, D. (sud.). *Vytautas Kavolis. Asmuo ir idėjos*. Vilnius: Baltos lankos, p. 51–93.
- Šmulskštys, J. 2000. „Santarą kuriant“, in Kavolienė, R.; Kuolys, D. (sud.). *Vytautas Kavolis. Asmuo ir idėjos*. Vilnius: Baltos lankos, p. 255–262.
- Tocqueville, A. de. 1996. *Apie demokratiją Amerikoje*. Vertė V. Petrauskas. Vilnius: Amžius.
- Vepštas, V. 2000. „***“, in Kavolienė, R.; Kuolys, D. (sud.). *Vytautas Kavolis. Asmuo ir idėjos*. Vilnius: Baltos lankos, p. 252–254.
- Wilkinson, D. 1993. „Civilizations, Cores, World Economies, and Oikumenes“, in Frank, A. G; Gills, B. K. (eds.). *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?* London, New York: Routledge, p. 221–247.
- Winch, P. 1990 [1958]. *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London: Routledge.
- Wittgenstein, L. 1995. *Filosofiniai tyrinėjimai. Rinktiniai raštai*. Vertė R. Pavilionis. Vilnius: Mintis.

Algimantas Valantiejus

THE SOCIOLOGY OF IMAGINATION OF VYTAUTAS KAVOLIS

Summary

The aim of this article is to identify and explore the key methodological principles of sociological imagination of Vytautas Kavolis and systematically assess the original project of *civilizational analysis as a sociology of culture*. The article attempts to provide an understanding of the conceptual connections between *history* and *sociology*, *art* and *sociology*. The author argues that the sociology of imagination of Vytautas Kavolis should be considered as a methodology of *historical phenomenology*. The article turns to Vytautas Kavolis' systematic attempts to explicate (1) the method of cognitive aesthetics, (2) the language and style of *analytic minimalism*, (3) the idea of symmetrical relations between aesthetics and ethics, (4) the idea of *Another Modernity*.

KEYWORDS: Vytautas Kavolis, the sociology of imagination, historical phenomenology, the analytic minimalism, Another Modernity.

Alvydas Noreika

VYTAUTO KAVOLIO KULTŪROS IR ASMENYBĖS TYRIMUS VIENIJANTI TEMA

Šiuolaikinės filosofijos skyrius
Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius
El. paštas: alvydasn@gmail.com

Straipsnis skirtas Amerikos lietuvių sociologo Vytauto Kavolio mokslinės kūrybos tematiniam sąryšingumui nagrinėti. Atkreipiamas dėmesys į Kavolio mokslinių interesų įvairovę ir klausiami, ar egzistuoja tema, kurią mokslininkas būtų tyrinėjęs ilgiau ir intensyviau nei kitas. Ginama pozicija, kad tokia tema egzistuoja: tai kolektyvinis emocionalumas ir simbolinė jo raiška. Ši tema formuluojama ir svarstoma remiantis freidistiniu, egzistencialistiniu ir neofreidistiniu požiūriu. Straipsnyje aptariama Kavolio plačiausiai naudoto neofreidistinio požiūrio ypatybės, juo grindžiamos temos plėtojimo intensyvumas ir jos tyrimo būdai. Argumentuojama, kad minėtu požiūriu paremta kolektyvinio emocionalumo ir simbolinės jo raiškos tema skirtinguose Kavolio tyrimų laukuose plėtojama nevienodai intensyviai. Intensyviausiai ji nagrinėjama vaizduojamojo meno sociologijoje, kultūrinėje psichologijoje, socialinės patologijos studijose ir literatūros sociologijoje. O civilizacijų analizėje ir lituanistinėse studijose, vykdytose XX amžiaus 8–10 dešimtmečiais, minėtoji tema tampa sudėtine didesnės temos dalimi: pirmojoje ji subordinuojama civilizacijos temai, o antrojoje – sąmoningumo temai.

RAKTAŽODŽIAI: kultūra, asmenybė, emocinės nuostatos ir simbolinė jų raiška, kultūros sociologija, socialinė psichologija.

Savo darbuose Vytautas Kavolis nagrinėja daugybę temų. Jam rūpi vaizduojamasis menas, revoliucijos, modernizacijos procesas, avangardinė kultūra, revizionizmas,

literatūra, civilizacija ir jos organizacija bei dinamika, lietuvių kultūros raida ir t. t. Kyla klausimas, ar egzistuoja tema, kurią mokslininkas būtų tyrinęs ilgiau ir intensyviau nei kitas?

Straipsnyje laikomasi pozicijos, kad bene ilgiausiai ir intensyviausiai Kavolis analizuoja *kolektyvinio emocionalumo ir simbolinės jo raiškos temą*. Daugelyje dalyvinių temų mokslininkas tiesiogiai nagrinėja tam tikros socialinės grupės nariams bendras emocines nuostatas, jų kilmę bei objektyvavimo kultūros kūriniuose būdus.

Formuluodamas ir svarstydamas kolektyvinio emocionalumo ir simbolinės jo raiškos temą Kavolis remiasi trimis požiūriais – froidistiniu, egzistencialistiniu ir neofroidistiniu. Paskutinis yra neabejotinai reikšmingesnis už pirmuosius du. Froidistinis požiūris pasitelkiamas tik kartą – analizuojant Vinco Kudirkos asmenybės formavimosi istoriją (Kavolis 1994a). Egzistencialistinis aiškinimas taikomas kiek plačiau: be egzilio pasaulėjautos studijos (Kavolis 1994b), kur vadovaujamas tik juo, pėdsakų taip pat galima aptikti ir kituose sociologo darbuose, pavyzdžiui, svarstymuose apie revizionizmą (Kavolis 1995a) ar lietuvių sąmoningumo istoriją (Kavolis 1994c). Visais kitais atvejais vyrauja neofroidistinis požiūris. Todėl, atsižvelgiant į jo taikymo mastą, straipsnyje bus apsiribota tik neofroidistiniu požiūriu į kolektyvinį emocionalumą ir simbolinę jo raišką. Nagrinėjant šį požiūrį bus siekiama išsiaiškinti ne tik jo ypatybes, bet ir juo grindžiamos temos plėtojimo intensyvumą bei tyrimo būdus.

Teorinės temos svarstymo prielaidos

Kavolio neofroidistinis požiūris į kolektyvinį emocionalumą ir simbolinę jo raišką remiasi tam tikromis prielaidomis apie asmenybę ir jos santykius su visuomene bei kultūra. Tad toliau jas ir aptarsime.

Kaip ir daugelis Kavolio metodologijos dalykų, asmenybės sąvoka yra menkai eksplikuota. Jokiamė publikuotame tekste mokslininkas nėra sistemingai išdėstęs savo asmenybės teorijos. Vietoj jos susiduriame su aibe iš dalies išaiškintų ar iš konteksto numanomų asmenybės teorijos aspektų. Remiantis šiais aspektais Kavolio plėtojamą asmenybės sampratą galima apibrėžti taip: **asmenybė – tai motyvacinė individo struktūra**. Siedamas asmenybę su motyvacija mokslininkas atsiriboja nuo biheivioristinės asmenybės interpretacijos, pagal kurią asmenybę sudaro elgesio modeliai, susiformavę stimulo-reakcijos pagrindu. Asmenybė yra tai, kas glūdi individo viduje ir ko negalima išoriškai stebėti. Pagal jį, asmenybę sudaro *nuostatos*, ar *orientacijos*. Kaip nurodo apibrėžime figūruojantis žodis „struktūra“, asmenybė yra ne nuostatų samplaika, bet sąryšinga jų organizacija.

Apibrėždamas mažiausią asmenybės elementą Kavolis neigia nuostatų substancialumą¹. Anot sociologo, jos egzistuoja ne atskirai, bet sudarydamos binarines opozicijas. Pavyzdžiui, hierarchinė ir egalitarinė nuostatos, kurios asmenybėje reiškiasi preferencijų sistemos priėmimu ir atmetimu, egzistuoja ne savarankiškai, bet tik per vienos santykį su kita. Autoriaus įsitikinimu, aukštesnio lygmens dariniai asmenybėje susiformuoja būtent iš tokių nuostatų opozicijų. Pastarasis procesas išsamiai aptariamas kultūrinėje psichologijoje (Kavolis 1995b, 1995c).

Kavolio požiūris į asmenybės organizaciją nevienareikšmis. Laikui bėgant jis keičiasi. Atsižvelgiant į tai, kas atsiranda nauja, mokslininko pažiūrų raidoje galima išskirti du etapus. Pirmasis etapas apimtų meno sociologiją, įskaitant vaizduojamojo meno ir literatūros tyrimus, socialinės patologijos studijas ir kultūrinę psichologiją, o antrasis – civilizacijų analizę².

Meno sociologijoje ir kultūrinėje psichologijoje asmenybė traktuojama kaip sistema. Joje išskiriamos 4 posistemės – emocijų, pažinimo, moralės ir pasaulėžiūros sistemos. Pirmosios dvi sistemos reguliuoja emocinį ir pažintinį individo santykį su aplinka. Moralės sistema sprendžia nuostatų konfliktus – nurodo, kuriai iš alternatyvių nuostatų teikti pirmenybę. Kaip moralinės nuostatos pavyzdį galima nurodyti *laiko orientaciją*. Ši orientacija nulemia, kurį iš trijų laiko momentų – praeities, dabarties ir ateities – individas rinksis. Renkantis pirmąjį bus manoma, kad visa, kas reikšminga, jau įvykę praeityje, o toliau vyksta tik to paties kartojimasis. Orientuojantis į dabartį, praeitis ar ateitis bus ignoruojama ir pirmiausia vertinama tai, kas dedasi šiuo konkrečiu momentu. Teikiant pirmenybę ateičiai, svarbiausia – ne kas buvo ar yra, bet kas dar tik bus. Ir to, kas bus, ne pasyviai laukiama, bet aktyviai siekiama. O pasaulėžiūros sistemą sudaro nuostatos tikrovės ir moralinių įsipareigojimų pagrindų atžvilgiu. Pavyzdžiui, nuo šios sistemos priklauso, kaip individas suvoks tikrovę: monistiškai, dualistiškai ar pliuralistiškai.

Civilizacijų analizėje Kavolis atsisako sisteminio požiūrio į asmenybės organizaciją. Jo požiūriu, sistemiškos gali būti atskiros asmenybės dalys, bet ne jos visuma. Asmenybės organizacijos nesistemiškumas pabrėžiamas dvejopai. Pirmiausiai atsisakoma nuostatos skirstyti į sistemas. Vietoj sistemų kalbama apie asmenybės organizacijos lygmenis, nesusaistytus loginiais pavaldumo ryšiais. Galiausiai asmenybės organizacijos nesistemiškumas dar labiau sustiprinamas

¹ Bene plačiausiai nuostatų nesubstancialumo idėją asmenybės teorijos kontekste plėtoja amerikiečių psichologas George'as A. Kelly (Kelly 1955, 1963). Nors Kavolis savo tekstuose nemini Kelly, tačiau neatmestina prielaida, kad jis buvo susipažinęs su šio autoriaus pažiūromis.

² Pirmojo etapo pažiūros rekonstruojamos remiantis Kavolio plėtojama meno funkcijų koncepcija bei išskiriamais kultūriniais meno bei socialinės patologijos determinantais, o antrojo – autoriaus bendrąja civilizacijos organizacijos teorija (Kavolis: 1998a: 15–20). Pastaruoju atveju atsižvelgiama į Kavolio civilizacijos kaip kultūros sampratą, iš kurios plaukia asmenybės ir civilizacijos sandaros izomorfiškumo idėja.

tariant, kad net ir tame pačiame lygmenyje gali egzistuoti loginiu požiūriu nederančios nuostatos ir jų dariniai.

Asmenybės santykį su visuomene ir kultūra Kavolis apibrėžia remdamasis prielaida, kad visi trys yra reikšmingi socialinės tikrovės aspektai, susipynę taip, kad juos įmanoma atskirti vieną nuo kito tik analitiškai. Jų tarpusavio ryšiai aiškunami taip: individas visada egzistuoja per santykį su kitais individais, iš jų sąveikos atsiranda visuomenė, o kad sąveika būtų sėkminga ir iš jos atsirastų visuomenė, turi egzistuoti normos, kurios suderintų individų nuostatas sąveikos kontekstą sudarančių objektų atžvilgiu ir jų tarpusavio lūkesčius. Kad normos galėtų atlikti savo paskirtį, jos turi būti internalizuotos sąveikaujančių individų asmenybėse bei institucionalizuotos visuomenės struktūroje ar, kitaip sakant, sukurti mechanizmai, kurie priverstų jų laikytis. Tačiau normos turi būti ne tik internalizuotos bei institucionalizuotos, bet ir objektyvuotos *simboliuose*, ar struktūralistiškai suprantamuose *ženkluose*. Internalizuotos ir institucionalizuotos normos sudaro vidinį kultūros aspektą, o simboliai – išorinį aspektą, ir pastarasis ne mažiau reikšmingas nei pirmasis.

Asmenybės, visuomenės ir kultūros ryšiai jokių būdu nėra suprantami statiškai. Pripažįstama, kad tarp jų vyksta dinaminiai mainai. Kavolio įsitikinimu, visuomenė veikia individo asmenybę ir šis poveikis objektyvuojamas kultūrą sudarančiuose *simboliuose*. Ir atvirkščiai, formuodami asmenybę, simboliai turi galią keisti ir pačią visuomenę. Svarbiausiu asmenybės elementu, dalyvaujančiu šiuose mainuose, laikomos emocinės nuostatos. Jos traktuojamos kaip pagrindinis mainų tarp visuomenės ir kultūros kanalas. Autoriaus požiūriu, visuomenė ir kultūra gali sąlygoti viena kitą tik veikdamos individo emocijas. Visuomenės poveikio kultūrai atveju šis procesas aiškinamas taip: socialiniai veiksniai ir institucionalizuotos bei internalizuotos normos (kultūriniai veiksniai) lemia individo emocijas, o pastarosios paskatina kūrybinę vaizduotę rinktis tam tikras simbolines išraiškos priemones (išraiškos formas, prasmes ir vaizdinius). Panašus požiūris plėtojamas ir į kultūros poveikio visuomenei mechanizmą. Tariama, kad į naują socialinę ir psichologinę aplinką patekę kultūros simboliai pirmiausiai performuos emociines individų nuostatas, o šios savo ruožtu veiks kitas asmenybės posistemes ir skatins individus imtis žygių pakeisti savo visuomenės organizaciją taip, kad ji atitiktų jų psichologinę sandarą. Šiuo atveju remiamasi dviem prielaidom. Pirma, įkūnydami tam tikras emocijas, simboliai įgyja galią jas kontroliuoti – susieti su socialinėmis sąlygomis, į kurias reaguojant jos atsirado, sustiprinti ar netgi sužadinti jas tuose, kurie jų neturėjo. Antra, kultūra, asmenybė ir visuomenė turi derėti tarpusavyje. Jei to nėra, pavyzdžiui, vienas elementas neadekvatus kitiems dviem, tai anksčiau ar vėliau jie susiderins tarpusavyje. Kaip tokio proceso pavyzdį būtų galima

svarstyti Vakarų populiariosios kultūros ar verstinės grožinės literatūros vaidmenį dainuojančiose ir aksominėse Rytų Europos revoliucijose. Kavolio įsitikinimu, visuomenės ir kultūros mainuose asmenybė dalyvauja ne pasyviai, o aktyviai. Iš dalies ir nuo jos priklauso, kokios emocinės nuostatos joje susiformuos. Jei tam tikras veiksnys dėl kokių nors priežasčių pasirodys priimtinas, joje susiformuos vienokia (teigiama) nuostata jo atžvilgiu, o jei nepriimtinas – kitokia (neigiama) nuostata.

Kolektyvinio emocionalumo ir simbolinės jo raiškos temos nagrinėjimas paremtas vieno iš minėtų visuomenės, asmenybės ir kultūros ryšių aspektų analize. Tiriant visuomenės poveikio kultūrai procesą, siekiama išsiaiškinti emociškai ir kultūriniu požiūriu reikšmingiausius veiksnius, jų poveikį socialinių grupių narių emocionalumui bei pastarojo įkūnijimo kultūros kūriniuose būdus. Būtina pažymėti, kad iš tyrimų lauko pašalinamos idiosinkraziškos, konkrečiam individui būdingos emocinės nuostatos. Neneigiama, kad tokios nuostatos egzistuoja ir kad taip pat atsispindi kultūros simbolizme, tačiau jos laikomos antraeilėmis ir savaime nenusipelnančiomis dėmesio. Pavyzdžiui, *Kultūrinėje psichologijoje* Kavolis rašo:

Suprantama, dar nėra aiškios sampratos, kokie turėtų būti istorinės psichologijos tikslai, kaip ji siejasi su gretimomis disciplinomis, o kur nuo jų atsiriboja. Man istorinė psichologija – tai psichinio funkcionavimo būdo, apėmusio tam tikru istorijos periodu didelį individų skaičių, pokyčių tyrinėjimas. Kiek turėtų būti tokių individų, kad atkreiptų istorpsichologo dėmesį, yra mažiau svarbu nei tai, kad istorpsichologas pirmiausia turi reikalą ne su atskiru asmeniu, nors pastarasis yra iš tiesų svarbus istorijos veiksnys. Istorpsichologas tyrinėja atskiras asmenybes tiek, kiek į atskirą individą galima žiūrėti kaip į svarbių kolektyvinių polinkių reiškėją arba kaip į įnešusį ryškų įnašą tokius polinkius formuojant (Kavolis 1995d: 8).

Temos plėtojimo intensyvumas

Kolektyvinio emocionalumo ir simbolinės jo raiškos tema, grindžiama neofroidistiniu požiūriu, Kavolio vaizduojamojo meno sociologijoje, kultūrinėje psichologijoje, socialinių patologijų studijose, literatūros sociologijoje, civilizacijų analizėje ir lituanistinėse studijose plėtojama nevienodai intensyviai.

Bene intensyviausiai ji plėtojama vaizduojamojo meno sociologijoje, kultūrinėje psichologijoje, socialinės patologijos studijose ir literatūros sociologijoje. Visi jų tyrimai skirti šiai temai gvildinti, nėra nė vieno klausimo, kurio svarstymo vienaip ar kitaip nebūtų įmanoma sieti su ja: visi vaizduojamojo meno vaizdinių,

išraiškos formų ir jų tobulumo, krizės asmenybės, revoliucijos metaforų, psichologinių modernizacijos pasekmių, revizionistinės etikos, avangardinės meno kultūros, socialinės patologijos ir literatūros tyrimai skirti temai nagrinėti. Todėl, kalbant apie pagrindinę temą, minėti Kavolio tyrimų laukai vienijami loginiu požiūriu.

Kolektyvinio emocionalumo ir simbolinės jo raiškos temos padėtis civilizacijų analizėje ir lituanistinėse studijose, vykdytose XX amžiaus 8–10 dešimtmečiais, kitokia, nei meno sociologijoje, kultūrinėje psichologijoje ar socialinės patologijos studijose. Šiuose tyrimų laukuose ji pati subordinuojama didesnei temai: civilizacijų analizėje – *civilizacijos temai*, o lituanistinėse studijose – *sąmoningumo temai*.

Civilizacijų analizėje Kavolis siekia sukurti bendrąją teoriją, kuri sudarytų sąlygas įvairiais aspektais analizuoti civilizacijų organizaciją bei jų dinamiką. Todėl joje autorius sprendžia daugybę klausimų. Kokią vietą užima kolektyvinio emocionalumo klausimas? Atsakymą į šį klausimą galima rasti Kavolio pateiktoje civilizacijos organizacijos lygmenų koncepcijoje. Šioje koncepcijoje išskiriami septyni lygmenys, kurie išdėstomi, atsižvelgiant į jų artimumą intuityviam suvokimui ir nutolimą nuo objektyviai stebimo veiksmo. Kuo labiau tam tikras lygmuo yra nutolęs nuo intuityvaus suvokimo ir priartėjęs prie objektyviai stebimo veiksmo, tuo aukštesnę vietą jis užima civilizacijos organizacijoje. Ir atvirkščiai, kuo labiau lygmuo yra nutolęs nuo objektyviai stebimo veiksmo ir priartėjęs prie intuityvaus suvokimo, tuo giliau jis glūdi civilizacijos organizacijoje. Kartu nuo lygmens vietos civilizacijos organizacijoje priklauso jo universalumo mastas. Link intuityvaus suvokimo artėjantys lygmenys aprėpia vis didesnę civilizaciją sudarančių simbolinių konstrukcijų dalį. Ir atvirkščiai, artėjantys stebimo veiksmo link sociokultūriniai lygmenys aprėpia vis mažiau sociosimbolinių konstrukcijų. Kavolis rašo: „Didėjančią gelmę sąlygoja kokybiniai reikšmės struktūrų skirtumai kalbant apie tolydžią skalę, kuri prasideda specifiniais, čia pat aptiktais, pavieniais ir pritaikomais aspektais ir baigiasi bendraisiais ir visa apimančiais“ (Kavolis 1998a: 17). Atitinkamai 7 lygmenys išrikiuojami taip: *gestų, specializacijos, kasdienio elgesio struktūrų, integracijos židinių, diferencijuotos organizacijos vienetų kalbų, pažinumo pradų ir emocijų išteklių* lygmuo. Tokiu būdu gestų lygmuo yra pats partikuliariausias, o emocijų išteklių lygmuo pats universaliausias. Į jį tiesiogiai ar netiesiogiai nurodo visi likusių sociokultūrinių lygmenų elementai.

Mintį apie emocinio lygmens universalumą patvirtina ir ontologinis civilizacijos ir meno kūrinių suliginimas. Autorius rašo:

Individualistinė vakarietiško estetikos teorijų orientacija neleido tinkamai pripažinti, kad visos tikros tradicijos **ir ištiesos civilizacijos** (paryškinta A. N.) yra kolektyviniai

meno kūriniai ir kad, išskyrus dar neužbaigtą gyvuojančių tradicijų struktūrą, bendriausias individualių meno kūrinių savybes galima įžvelgti 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 (Kavolis 1998b: 204).

Kad turimas mintyje ir emocinis patyrimas, atsiskleidžia Kavoliui keliant civilizacijos elementų – *simbolinių konstrukcijų* – kilmės klausimą. Spręsdamas šį klausimą, mokslininkas pabrėžia emocijas sudedamųjų civilizacijos dalių ištakas:

Simbolinių konstrukcijų labiausiai reikia (ir todėl labiausiai tikėtina, kad jos bus sukurtos (...)) tuomet, kai individe ar visuomenėje ypatingai sustiprėja įtampa tarp socialinės tikrovės atspindėjimo ir neigimo asmenybėje. Labiausiai tikėtina, kad tokios įtampos ryškiausios „civilizacinės krizės“ laikotarpiais, kai socialinė sistema ir jos kultūrinė struktūra patiria staigius ir psichologiniu požiūriu grėsmingus pokyčius (...). Reaguojant į tokias krizes sukuriama istoriškai įtakingiausias simbolinės konstrukcijos (Kavolis 1974: 135–136).

Atsižvelgiant tiek į civilizacijos organizacijos lygmenų koncepciją, tiek į minėtą sulyginimą, galima teigti, kad kolektyvinio emocionalumo ir simbolinės jo raiškos tema turėtų būti, jei ne pati svarbiausia, bent jau viena iš svarbiausių civilizacijų analizės temų. Tokią išvadą patvirtina ir skaičiai. Parašyto teksto apimtimis svarstymai apie kolektyvinį emocionalumą nusileidžia tik individualios savivokos ir moralinių kultūrų tyrimams.

Apibrėžti kolektyvinio emocionalumo ir simbolinės jo raiškos temos vietą lituanistinėse studijose yra gerokai kebliau nei civilizacijų analizėje. Jos nustatymą apsunkina tai, kad *Sąmoningumo trajektorijose* (Kavolis 1994c) ir *Epochų signatūrose* (Kavolis 1994d) sąmoningumo struktūras sudarančios moralinės, pažintinės ir emocinės orientacijos savės, kitų žmonių, gamtos, transcendencijos bei istorijos atžvilgiu analizuojamos nepakankamai diferencijuotai. Todėl norint tiksliai pasakyti, kiek, palyginti su kitomis nuostatomis, emocijoms orientacijoms skiriama dėmesio, būtina atlikti minėtų darbų turinio analizę³. Šiuo atveju apsiribosime tik bendro pobūdžio pastebėjimu, kad sąmoningumui skirtuose darbuose žodžiai *emocija*, *emocinis*, *emociškai*, *jausmas*, *jausminis* ir emocijų pavadinimai kartojasi ganėtinai dažnai, bei juo paremta preliminarია išvada, kad reikšmingą vietą svarstoma tema užima ir lituanistinėse studijose.

³ Plačiau apie turinio analizės metodą žiūrėti Fiske (1998: 156–165).

Temos plėtojimo strategijos

Kolektyvinį emocionalumą ir simbolinę jo raišką Kavolis tiria vadovaudamasis dviem strategijomis. Pirma, nagrinėjami visi reikšmingi šios temos elementai: nurodomi ženklų poveikį psichikai ir kūrybai darantys socialiniai bei kultūriniai veiksniai, apibrėžiama, kokios, paveiktos jų įtakos, susiformuoja individų grupėi bendros emocinės nuostatos, ir aiškinamasi, kokios simbolinės išraiškos priemonės naudojamos šias nuostatas įkūnijant kultūros kūriniuose. Ši strategija plačiai taikoma meno sociologijoje ir kultūrinėje psichologijoje. Antra, analizuojami ne visi, o tik kai kurie temos elementai.

Pirmosios strategijos pavyzdžiu gali pasitarnauti Kavolio atlikta pasaulėžiūros poveikio vaizduojamojo meno stiliui analizė (Kavolis 1968: 107–128).

Mokslininkas išskiria tris emociškai ir meninės kūrybos požiūriu svarbius pasaulėžiūros aspektus – *afektyvumą*, *autoritarizmą* ir *pasaulio kaip visumos vaizdą* (*image of the universe*). Pirmuosius du pasaulėžiūros aspektus autorius sieja su požiūrio į jausmų ir doktrinos santykį skirtumais. Afektyvumo atveju pirmenybė teikiama jausmams, o ne doktrinai: svarbiau išgyventi su įsitikinimais susijusius jausmus, o ne besąlygiškai paklusti doktrinos reikalavimams. O autoritarizmo atveju viskas yra atvirkščiai – pirmenybė teikiama doktrinos laikymuisi. Pasaulio kaip visumos vaizdas, mokslininko įsitikinimu, priklauso nuo požiūrio į *griaunančiojo principo* (blogio) ir *kuriančiojo principo* (gėrio) santykį. Jei pirmasis subordinuojamas antrajam ar kraštutiniu atveju, kaip kad Aurelijaus Augustino teodicėjoje, neišskiriamas kaip savarankiškas principas, turime *harmoningą pasaulio vaizdą*. Jei griaunantysis principas suprantamas kaip daugiau ar mažiau nepriklausomas nuo kuriančiojo principo bei su juo besivaržantis kovoje, „kurios baigmė neaiški“, tuomet susiduriame su *neharmoningu pasaulio vaizdu*. Kavolis nurodo, kad mi-nėti pasaulio kaip visumos vaizdai lemia nevienodą emocinį individo santykį su aplinka. Harmoningas pasaulio vaizdas nežadina antgamtinių veiksnių (religinių pasaulėžiūrų atveju) ar socialinių jėgų (sekuliarių pasaulėžiūrų atveju) baimės, o tai savo ruožtu lemia teigiamą pasaulio vertinimą ir pasitikėjimą juo. O neharmoningas pasaulio vaizdas sukelia didelę antgamtinių ar socialinių jėgų baimę bei nepasitikėjimą išorine aplinka. Autoriaus požiūriu, afektyvumas lemia tokias stilistines ypatybes, kaip jausmingumas (helenistinis menas ir katalikiškas barokas), neformalus lankstumas ir eskiziškumas (Indijos religinis menas), o autoritarizmas – asketiškumas (konfucianistinis menas ir protestantiškas barokas), formalus griežtumas ir masyvumas (Egipto ir Tarpupio menas). Harmoningą pasaulio vaizdą lydi gamtos formas pamėgdžiojantis stilius (natūralizmas), o neharmoningą pasaulio vaizdą – gamtos formas deformuojantis stilius (ekspresionizmas).

Sąmoningumo struktūrų raidos aprašymas *Sąmoningumo trajektorijose* gali pasitarnauti antrosios strategijos pavyzdžiu. Šiame aprašyme nenagrinėjamas socialinis sąmoningumo sąlygotumas. Nenurodomi socialiniai ir kultūriniai veiksniai, į kuriuos reaguojant, susiklosto aprašomos struktūros. Šie veiksniai didelio dėmesio susilaukia tik *Sąmoningumo trajektorijų* tęsinyje *Epochų signatūros*.

Išvados

Kavolio neofroidistinio požiūrio į kolektyvinio emocionalumo ir simbolinės jo raiškos temą pagrindą sudaro idėja, kad visuomenė, asmenybė ir kultūra yra trys tarpusavyje sąveikaujantys socialinės tikrovės aspektai. Daroma prielaida, kad jos sąveikauja dviem kryptimis. Viena vertus, visuomenė veikia asmenybę ir šis poveikis objektyvuojamas kultūrą sudarančiuose *simboliuose*. Ir atvirkščiai, formuodami asmenybę, simboliai turi galią keisti ir pačią visuomenę. Svarbiausiu asmenybės elementu, dalyvaujančiu šiuose mainuose, laikomos emocinės nuostatos, būdingos ne vienam kuriam individui, bet visai jų grupei. Tik veikdamos jas visuomenė ir kultūra gali sąlygoti viena kitą. Pripažįstamas ir tam tikras asmenybės aktyvumas šiuose visuomenės ir kultūros mainuose. Asmenybės emocinės nuostatos formuojasi priklausomai nuo jos požiūrio į ją veikiančius veiksnius.

Savo tyrimuose Kavolis apsiriboja tik viena visuomenės, asmenybės ir kultūros sąveikos kryptimi – kaip visuomenė veikia kultūrą. Nagrinėdamas šį procesą mokslininkas siekia išsiaiškinti psichologiniu ir kūrybiniu požiūriu reikšmingiausius socialinius ir kultūrinius veiksnius, jų poveikį socialinių grupių narių emocionalumui bei pastarojo įkūnijimo kultūros kūriniuose būdus.

Kolektyvinio emocionalumo ir simbolinės jo raiškos tema, grindžiama neofroidistiniu požiūriu, skirtinguose mokslininko tyrimų laukuose plėtojama nevienodai intensyviai. Bene dažniausiai ji nagrinėjama vaizduojamojo meno sociologijoje, kultūrinėje psichologijoje, socialinės patologijos studijose ir literatūros sociologijoje. Visi jų tyrimai skirti šiai temai nagrinėti, nėra nė vieno klausimo, kurio svarstymo vienaip ar kitaip negalima būtų sieti su ja: visi vaizduojamojo meno vaizdinių, išraiškos formų ir jų tobulumo, krizės asmenybės, revoliucijos metaforų, psichologinių modernizacijos padarinių, revizionistinės etikos, avangardinės meno kultūros, socialinės patologijos ir literatūros tyrimai pasitelkti temai plėtoti. Beje, civilizacijų analizėje ir lituanistinėse studijose, vykdytose XX amžiaus 8–10 dešimtmečiais, minėtoji tema tampa sudėtine didesnės temos dalimi. Civilizacijų analizėje ji subordinuojama *civilizacijos*, o lituanistinėse studijose – *sąmoningumo temai*.

Kolektyvinę emocionalumą ir simbolinę jo raišką Kavolis tiria vadovaudamasis dviem strategijomis. Pirma, nagrinėjami visi reikšmingi šios temos elementai: nurodomi ženklų poveikį emocionalumui ir kūrybai darantys socialiniai bei kultūriniai veiksniai, apibrėžiama, kokios, veikiamos jų įtakos, susiformuoja individų grupei bendros emocinės nuostatos, ir aiškinamasi, kokios simbolinės išraiškos priemonės (išraiškos formos, prasmės ir vaizdiniai) naudojamos šias nuostatas įkūnijant kultūros kūriniuose. Antra, analizuojami ne visi, o tik kai kurie temos elementai.

Gauta 2011 09 10
Priimta 2011 09 20

Literatūra

- Fiske, J. 1998. *Įvadas į komunikacijos studijas*. Vertė V. Gudonienė, E. Mackevičiūtė. Vilnius: Baltos lankos.
- Kavolis, V. 1968. *Artistic Expression – A Sociological Analysis*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Kavolis, V. 1974. „A Reconsideration of Symbolic Authority“. *Indian Journal of Social Research*, no. 15, p. 128–136.
- Kavolis, V. 1975. „Aesthetic Education in Civilizational Perspective“. *The Journal of Aesthetic Education*, no. 9, p. 5–10.
- Kavolis, V. 1994a. „Žmogaus genezė. Psichologinė Vinco Kudirkos studija“, in Kavolis, V. *Žmogus istorijoje*. Vilnius: Vaga, p. 10–62.
- Kavolis, V. 1994b. „Nužemintųjų generacija. Egzilio pasaulėjautos eskizai“, in Kavolis, V. *Žmogus istorijoje*. Vilnius: Vaga, p. 63–120.
- Kavolis, V. 1994c. „Sąmoningumo trajektorijos. Lietuvių kultūros modernėjimo aspektai“, in Kavolis, V. *Žmogus istorijoje*. Vilnius: Vaga, p. 121–354.
- Kavolis, V. 1994d. „Epochų signatūros“, in Kavolis, V. *Žmogus istorijoje*. Vilnius: Vaga, p. 355–566.
- Kavolis, V. 1995a. „Revizionistinė etika, postkonvencinė moralė“, in Kavolis, V. *Kultūrinė psichologija*. Vilnius: Baltos lankos, p. 109–127.
- Kavolis, V. 1995b. „Psichokultūriniai atsakai į modernizaciją“, in Kavolis, V. *Kultūrinė psichologija*. Vilnius: Baltos lankos, p. 49–96.
- Kavolis, V. 1995c. „Dialektinė psichologinės modernizacijos teorija“, in Kavolis, V. *Kultūrinė psichologija*. Vilnius: Baltos lankos, p. 97–108.
- Kavolis, V. 1995d. „Apie istorinę psichologiją“, in Kavolis, V. *Kultūrinė psichologija*. Vilnius: Baltos lankos, p. 7–10.
- Kavolis, V. 1998a. „Civilizacijos analizė kaip kultūros sociologija“. *Sociologija. Mintis ir veiksmai*, nr. 2, p. 9–20.
- Kavolis, V. 1998b. „Tvarkos paradigmos: gamta, fabrikas, menas“, in Kavolis, V. *Civilizacijų analizė*. Vilnius: Baltos lankos, p. 183–214.
- Kelly, A. G. 1955. *The Psychology of Personal Constructs*. Vol. I–II. New York: W.W. Norton & Company, Inc. Prieiga internetu: www.archive.org/details/psychologyofpers028199mbp ir www.archive.org/details/psychologyofpers012796mbp
- Kelly, A. G. 1963. *A Theory of Personality. The Psychology of Personal Constructs*. New York: W.W. Norton & Company, Inc.

Alvydas Noreika

**THE UNIFYING THEME OF VYTAUTAS KAVOLIS' STUDIES
OF CULTURE AND PERSONALITY**

Summary

The article focuses on the question of thematic coherence of the Lithuanian-American sociologist Vytautas Kavolis' studies of culture and personality. Diversity of Kavolis' scientific interests provokes one to ask the question about the possibility of existence of one particular theme to which the scholar might have paid more attention than to other ones. The existence of such a theme is confirmed. It is the theme of collective emotionality and its symbolic expression. Kavolis approaches this theme from three different perspectives – Freudian, Existential and neo-Freudian one. The article exclusively examines Kavolis' neo-Freudian perspective on collective emotionality and its symbolic expression. Its theoretical presuppositions are clarified, and the intensity and ways of its application in practice are discussed as well.

KEYWORDS: culture, personality, emotional attitudes and their symbolic expression, cultural sociology, social psychology.

Laura Varnauskaitė

TEORIJŲ SINTEZĖ IR SAVITUMO PAIEŠKOS VYTAUTO KAVOLIO KULTŪROS SOCIOLOGIJOJE: METODOLOGINIŲ PRIELAUDŲ ANALIZĖ

Sociologijos katedra, Filosofijos fakultetas
Vilniaus universitetas
Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius
laura.varnauskaite@gmail.com

Straipsnyje teigiama, kad Vytauto Kavolio kultūros sociologijos samprata yra sintetinė. Kavolio kultūros sociologiją formavo įvairių socialinių ir humanitarinių mokslų sričių teorijų lyginamoji analitinė peržiūra, savitas skirtingų elementų derinimas, jungiantis ir bendruosius, ir papildomus teorinius principus. Kavoliui teoriškai ir metodologiškai artimi socialiniai mokslininkai, atstovaujantys sociologijos, antropologijos, psichologijos disciplinoms. Maxas Weberis, Michelis Foucault, Émile'is Durkheimas, Luis'as Dumont'as, Cliffordas Geertzas, Shmuelis Eisenstadtas, Norbertas Eliasas, Sigmundas Freudas – tai mokslininkai, kurių teorinės ir metodologinės prielaidos, viename ar kitame tyrimų etape Kavolio buvo išnagrinėtos, revizuotos ir patikslintos. Straipsnyje analizuojamos sudedamosios metodologinės Kavolio kultūros sociologijos dalys: lyginamoji analizė, tarpdalykiškumas, istoriškumas, tekstiškumas, struktūrinė-energetinė metodologija, hermeneutinis metodas, kultūrinė dokumentacija, visumos ir detalės ryšiai. Šie principai apibrėžiami kaip būdas struktūriškai organizuoti Kavolio kūrybos lauką. Šio straipsnio tikslas – lyginamosios analizės būdu nustatyti ir aprašyti metodologinius, mąstytojo kūrybos lauką organizuojančius principus.

RAKTAŽODŽIAI: lyginamoji analizė, tarpdalykiškumas, istoriškumas, tekstiškumas, struktūrinė-energetinė metodologija, hermeneutinis metodas, dokumentacija, visumos ir detalės tyrimas.

Lyginamoji analizė: ir bendrumo, ir alternatyvos paieškos

Lyginamoji analizė, arba komparatyvistinės studijos, skirtingai nei kitos Kavolio tyrimų kryptys¹, yra sritis, kurioje mokslininkas sulaukė tarptautinio pripažinimo. Kavolis savo komparatyvistinėse studijose imasi lyginamosios „civilizacinių konstrukcijų“ analizės. Lietuvių išeivijos sociologas „civilizacines konstrukcijas“ suvokia kaip *sąryšingus* tekstus. Tuo būdu Kavolis pabrėžia civilizacinių konstrukcijų bendrumo dimensiją: civilizacinės konstrukcijos gali būti apibrėžiamos kaip „bendrieji tekstai“, sudaryti iš konkrečių kultūrinės tradicijos tekstų. Siekiant atlikti civilizacijų analizę, reikia šiuos tekstus lyginti tarpusavyje, o ne traktuoti kaip savarankiškus kūrinius: „[k]ai į paskirą tekstą žiūrima kaip į visiškai savarankišką kūrinį, jis atsiskleidžia kaip tam tikras bendrųjų tekstų – leidžiančių tokią galimybę – iškraipymas“ (Kavolis 1998c: 156). Todėl, remiantis Kavoliu, į kiekvieną kultūros reiškinių reikia žiūrėti kaip platesnės civilizacinės konstrukcijos dalį, ir analizuoti paskirą tekstą tik lyginant su kitais kultūrinės tradicijos tekstais, kur galimas analizės rezultatas – bendros civilizacinių konstrukcijų savybės.

Kita vertus, sociologas, atlikdamas lyginamąją civilizacijos tekstų analizę, neapsiribojo vien civilizacinių konstrukcijų *bendrumų* paieškomis. Mokslininkas kartu siekė nustatyti ir alternatyvias civilizacijų konfigūracijas ir jų maršrutus. Pasak Kavolio, „[l]yginamaisiais civilizacinių konstrukcijų tyrimais siekiama nustatyti pagrindinių alternatyvių konfigūracijų ir maršrutų tapatybę“ (Kavolis 1998c: 156). Vienas tokių reikalavimų kultūros tyrėjams – atsakyti, kodėl tam tikras reiškinys įvyko būtent čia ir neįvyko kitur.

Kavolis pabrėžia, jog bet kokios analizės pradžia – kruopštus skaitymas. Antrasis etapas – alternatyvių tekstų skaitymas, tekstų lyginimas tarpusavyje – „kad būtų galima suprasti visą kultūroje egzistuojančią alternatyvų įvairovę, t. y., kokie tekstų ansambliai, kokie jų organizacijos variantai gali būti atpažįstami šioje kultūroje šiuo metu“ (Kavolis 1997: 7). Ši komparatyvistinė perspektyva yra labai svarbus mokslininko įgūdis – atpažinti reikšmingas vienoje ar kitoje kultūroje, istoriniame laikotarpyje egzistuojančias prasmes, kaip Kavolis sako, „tiksliai perskaityti tekstą“. Taigi remdamasis alternatyvomis grįsta lyginamąją civilizacijų analize, Kavolis siekia atskleisti ne tik tai, kas bendra vienai ar kitai civilizacijai, bet kartu iškelia sudėtingesnį reikalavimą – ieškoti civilizacinių konstrukcijų *skirtingumo*.

¹ Dailės sociologija, literatūros analizė, socialinės patologijos studijos sukėlė kliūčių Kavolių pozicionuojant kaip konkrečios srities mokslininką (Kavolio kūrybos autobiografinį eskizą galima rasti jo straipsnyje „Nuo dailės sociologijos iki moralinių kultūrų“) (Kavolis 2000: 15–31).

Tarpdalykiškumas – sociologinis aspektas

Pastaruoju metu netyla socialinių ir humanitarinių sričių mokslininkų diskusijos dėl atstovaujamos disciplinos mokslinio žinojimo kriterijaus atsakymo, sudarant galimybę plėsti tyrimo lauką². Tyrimo objektas, metodai, tyrėjo ir tiriamojo santykis peržiūrimi siekiant atrasti naują požiūrį į mokslą, pereiti nuo įsitvirtinusio dogmatiškumo kriterijaus prie reliatyvumo pajautimo. Kavoliui tarpdalykiškumas buvo siekis išvengti prisirišimo prie „vieno rakto teorijų“, išsaugoti savyje reliatyvumo pajautimą: „[s]avo išvadas bandydavau grįsti kelių rūšių šaltiniais. Formulodamas hipotezes siekdavau jas paremti dailės istorijos, kultūros antropologijos, eksperimentinės psichologijos, sociologijos duomenimis“ (Kavolis 2000: 17). Todėl, remiantis kavoliška logika, mokslas turi būti apibrėžiamas per tyrėjo santykį su atstovaujama disciplina, į mokslinio žinojimo lauką įtraukiant tokias dimensijas kaip kūrybiškumas, abejonė, refleksija.

Durkheimas, vienas pirmųjų sociologų, prabilusių apie tarpdalykiškumo reikalavimą, siekė ne tik užtikrinti sociologijos mokslo statusą kitų mokslų hierarchijoje, bet ir laikė sociologiją visų „socialinių mokslų sistema“. Tokiu būdu sociologija interpretuojama kaip „mokslų mokslas“, siekiantis sociologizuoti įvairias mokslų sritis: filosofiją, gnoseologiją, logiką, etiką, istoriją, ekonomiką ir t. t. (Andrijauskas 1999: 505). Pats Kavolis, neišskirdamas kurio nors socialinio mokslo pirmumo vienas kito atžvilgiu, reikalavo iš sociologų kratytis uždarumo kitų mokslų atžvilgiu. Skirtingai nei Durkheimui, Kavoliui sociologija yra veikiau tiltų tiesimo tarp mokslų galimybė³, o ne skirtingas disciplinas susintetinęs „mokslų mokslas“.

Sociologiją lietuvių išeivijos sociologas suvokė kaip istorinę-komparatyvistinę-kultūrologinę discipliną. Kaip ir žymus amerikiečių socialinis antropologas Geertzas, pabrėžiantis, jog tiriant įvairius žmogaus būties aspektus, reikia atlikti

² Lietuvos socialinių ir humanitarinių mokslų problemos aptariamoms Leonido Donskio, Algimanto Valantiejaus, Giedriaus Viliūno ir kitų mokslininkų (Lietuvos humanitarinių ir socialinių mokslų strategijos rengimo darbo grupės veiklos medžiagos pagrindu parengtuose straipsniuose, išspausdintuose rinkinyje „Lietuvos humanitarinių ir socialinių mokslų plėtros problemos“). Valantiejus aiškina, jog Lietuvoje sociologijos mokslas remiasi mokslinio žinojimo kriterijumi, pamirštant mokslui būtino kritinio mąstymo poreikį. „Sociologija, kaip mokslas, nuo savo atsiradimo pradžios gamtotyros pavyzdžiu formuoja kaupiamąjį mokslo (veikia *naujų žinių*, bet ne *problemiško žinojimo*) modelį, siekdama pabrėžti griežtų tikrinimo procedūrų – metodo – svarbą. Tuo tarpu kitos svarbios mokslo dalys – kritinis mąstymas, kūrybiškumas, abejojimas, reflektyvumas – neretai užgožiamos, susiaurinant metodologiją iki paprasčiausio „normalaus metodo“ (Valantiejus 2004: 227).

³ Paskutiniame pateiktame spausdintame straipsnyje „Civilizacijos analizė kaip kultūros sociologija“ Kavolis pabrėžė, jog labai svarbu „specialus dėmesys sociologijos ryšiams su kaimyninėmis disciplinomis – istorija, literatūros mokslu, filosofija, dialogine laikysena“. Kartu mokslininkas siūlė „kiekvienam [besikuriančio žurnalo „Sociologija. Mintis ir veiksmas“] tome panagrinti sociologijos santykius su viena kuria disciplina, tam pakviečiant kelis autorius, nebūtinai apie tai teoriškai rašančius, bet ir dirbančius toje tarpdalykinėje srityje“ (Kavolis 1998d: 9).

sintetinę analizę, „kuri biologinius, psichologinius ir socialinius veiksnius laikytų vientisų analizės sistemų kintamaisiais“ (Geertz 2005: 83), taip ir Kavolis siekė atrasti bendrą socialinių mokslų kalbą. Pasak Kavolio, „sociologija neturėtų būti ribojama „konkrečiais empiriniais tyrinėjimais“ (...). Sociologija yra istorinė-komparatyvistinė-kultūrologinė disciplina, arba jos iš viso nėra“ (1989: 16). Taigi tarpdalykiškumas kavoliška esme yra siekis dialogo forma, o ne varžymusi, integruoti skirtingas teorijas ir sąvokas į bendrą socialinių mokslų žinią.

Tekstiškumas

Tekstiškumas yra būdingas postmoderniai (poststruktūralistinei) kritinei teorijai (šiuo atveju kultūros teorijai). Jis kilo kaip opozicija siekiui objektyviai išreikšti pasaulį. Buvo atsigręžta į tekstą ir rašymo būdą kaip „žinojimą konstruojančią tikrovę“, reikalingą išskleidimo, interpretacijos. Vienas geriausiai žinomų pavyzdžių, neigiančių objektyvios tiesos socialiniuose moksluose galimybę – Foucault diskursų logika, kurioje pabrėžiama, jog „tikros“ institucijos ir praktikos gali būti matomos, tam tikra prasme, kaip pamatiniai diskursyvūs modeliai“ (Smith 2001: 238).

Gerokai anksčiau Maxas Weberis kėlė mokslinio objektyvumo klausimą. Kaip teigia Lawrence'as A. Scaffas, „[ž]odį „objektyvumas“ Weberis beveik visada rašydavo kabutėse, lyg norėdamas atkreipti dėmesį į *hiatus [hi-ey-tus] irrationalis* [iracionalią prarają], kuri skiria idėją nuo tikrovės“ (1995: 112). Vėlesni kultūros tyrinėtojai mokslinio objektyvumo kritiką iš idėjų lygmens perkėlė į tekstus ir autorius santykį su tikrove.

Mokslinio objektyvumo problematiką XX a. 7–8 dešimtmečiais iš esmės peržiūrėjo postpozityvizmas. Vienas pagrindinių Jeffrey Alexanderio apibėžtų postpozityvizmo principų teigė, jog moksliniai įrodymai neturi remtis tik empiriniu pagrindimu. Remiantis Alexanderiu, mokslinis mąstymas yra *dvikryptis kontinuumas*, apimantis empirinę / analitinę ir „neempirinę metafizinę“ / vertybinę dedamąsias. Kultūros stebėtojas „faktualizuoja“ tikrovę, atsižvelgiant į tai, kokią padėtį užima „struktūriniame visuomenės audinyje“. Vadinas, „realaus pasaulio“ koncepcija, anot Alexanderio, visada turi būti įspraudžiama į kabutes (Valantiejus 2010: 86–88). Socialiniai-kultūros mokslininkai negali užtikrinti, kad faktai atitiktų realybę. Taigi postpozityvizmas, išreikšdamas „mokslinio neutralumo“ ir „realaus pasaulio“ idėjų kritiką, siekia panaikinti griežtą socialinių mokslų metodų redukciją į „objektyvius empirinius“ duomenis.

Kavolis šia prasme priskirtinas postpozityvizmo epistemologinei paradigmai. Lietuvių išeivijos sociologo objektyvumo kritika reiškiasi nagrinėjant „autorius“

santykį su socialine tikrove. Prieštarą objektyvumui jis išreiškia *Civilizacijų analizėje* teigdamas: „[t]ekstas 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“ (1998b: 39). Ši „teksto autoriaus savimonė“ gali būti palyginta su Geertz „tirštuuju aprašymu“, kuris susideda iš to, ką etnografas laiko savo duomenimis, „kurie iš tiesų yra jo konstruktai, pagrįsti kitų žmonių konstrukcijomis, išreiškiantys tai, ką jų kraštiečiai daro“ (Geertz 2005: 9). Tai suponuoja skirtingus interpretacijos laipsnius: pirmasis visada priklauso čiabuviiui, nes tai „jo kultūra“, antrasis, trečiasis ir aukštesni konstrukcijos laipsniai – tyrėjui etnografiui. Vadinasi, autorius, nesvarbu, antropologas, istorikas ar sociologas, niekada (nebent tyrimo objektu būtų pats tyrėjas) negali išreikšti pirminio santykio su tikrove. Socialinė realybė tekste neišvengiamai yra išreiškiamą per autoriaus požiūrį bei jo asmenybę.

Istoriškumas

Istoriškumą, kaip Kavolio kultūros teoriją struktūruojantį metodą, apibrėšime kaip visa, kas reikšminga žmonėms ir yra jų laikui bėgant sukurta. Šis įreikšminimo procesas turi būti suvokiamas ne kaip praeityje atrandamų „paminklų“ surašymas, bet tų „paminklų“ generavusių reikšmių struktūrų rekonstravimas. Todėl kultūros istoriko uždavinys, pasak Kavolio, yra ne kaupti istorinius faktus, bet juos analizuoti.

Knygoje *Moterys ir vyrai lietuvių kultūroje* autorius pabrėžia, jog norint tirti kultūros istoriją, reikia tirti ne faktus, izoliuotus reiškinius, bet reikšmių ansamblius, t. y. juos suprasti visos to meto mąstymo sistemos kontekste. Tam, kad būtų galima rekonstruoti mąstymo sistemas, reikia tirti visuomenę, atsižvelgiant į tiriamo objekto istorinį kontekstą, kartu pabrėžiant, kad kultūros istorijos logika turi amžinybės ir nuolatinio atsinaujinimo potencialą: „[s]ykį įkurdintos žmonių vaizduotėje, jos [simbolinės struktūros] ten kažkaip ir pasilieka, bent kaip galimybės, kultūrinis archyvas, iš kurio nuolat ir vėl išnyra ar atgimsta kokiu nors nauju pavidalu tai, kas buvo palaidota“ (Kavolis 1992: 55).

Kavolio dėmesys istoriškumui buvo kartu ir jo egzilio pasaulėjautos išraiška. Istorijos stoka⁴ lietuvių išeivijos mokslininkas kompensavo lietuviškoje sąmoningumo analizėje. Savo lietuvių istoriografijos studijoje Kavolis analizavo

⁴ Skaitydamas pranešimą „Nuo dailės sociologijos iki moralinių kultūrų“ Kavolis teigė, jog sociologijos studijų Harvarde metu pasigedo istorijos: „trūko istorijos – esminio elemento, kuris vėliau tapo, ypač lietuviškose studijose, pagrindiniu mano tyrinėjimų lauku“ (2000: 16).

lietuvių poeziją (rečiau prozą) siekdamas parodyti „sąmoningumo paradigmu, giliausiai atskleistų esminiuose tekstuose, istorinę reikšmę“ (Kavolis 1986: 10).

Istoriškumas yra viena iš penkių veiklos ir galvojimo krypčių – šalia individualizmo, racionalumo, universalizmo ir humanizacijos – Kavolio sociologinėje modernizmo sampratoje. Istoriškumas čia reiškia visa, kas reikšminga žmonėms ir yra jų laikui bėgant sukurta. Istoriškumą, Kavolio teigimu, įgyja kultūros elementai. Kultūros elementai gali būti „išsiskaniją natūraliose kalbose“ arba sukurti „abstraktesniu būdu“. Visi kultūros elementai „turi savo istorijas ir kinta istorijoje“, šia prasme jie yra istoriški (Kavolis 1996: 88). Taigi istoriškumo prielaida mokslininko teorijoje suponuoja, jog visi kultūros elementai turi būti svarstomi nustatant, kaip jie kinta istorijoje, kur istorijos dinamiką sudaro kultūros elementų reikšmės įgijimo ir nuvertėjimo procesai.

Hermeneutinis metodas

Terminas hermeneutika kilęs iš graikiško žodžio *hermēneutikos*, nurodančio į ką nors gebantį interpretuoti arba aiškinti dalykus. Hermeneutikos objektas yra tekstai (Berger 1995: 20–21). Polinkį interpretuoti socialinį gyvenimą, kaip tvarkomą simbolių (ženklų, įvaizdžių, signifikatų), socialinis antropologas Geertzas įvardija kaip dabartinį socialiniuose moksluose vykstantį reiškinį – „žanrų maišymąsi“.

Geertzas interpretacinį aiškinimą apibrėžia kaip atskirą aiškinimo būdą, kreipiantį dėmesį į tai, ką visi įprasti socialinių mokslų domėjimosi objektai: institucijos, veiksmai, posakiai, įvykiai, papročiai ir kt., reiškia tiems, kurių šie domėjimosi objektai ir yra. Taip aiškinant dalykus, gaunami ne dėsniai, jėgos ar mechanizmai, o konstrukcijos, kaip Weberio ar Freudų, kur Weberis modeliuoja, Freudas diagnozuoja, „kaip viena ar kita tauta, vienas ar kitas asmuo, vienu ar kitu laikotarpiu suvokia save, ir iš to imasi spręsti, ką mes iš viso suprantame apie socialinę santvarką, istorinius pokyčius ir apskritai psichikos funkcionavimą“. Tokių tyrimų tikslas, anot Geertz, surūšiuoti žmogiškosios patirties medžiagą (Geertz 2005: 55).

Panašiai kaip amerikiečių antropologas, Kavolis hermeneutiniu keliu eina tirdamas kultūros reiškinius bei žmonių būties pavidalus joje. Tekstuose lietuvių iševijos sociologas randa užkoduotas reikšmes, tam tikrus kultūrinius simbolius, kuriuos siekia atverti paties teksto ir kitų tekstų, arba pačios kultūros ir kitų kultūrų kontekste. „Kultūra – visa tai, kas žmonėms reikšminga. Reikšmės atsiranda ir išnyksta individų patirtyje. Jos tampa kultūra, kai vieno išsiųsta reikšmė yra kito atpažįstama – kai reikšmės išreiškiamos kokia nors tarp žmonių suprantama kalba“ (Kavolis, 1993a: 61). Kavoliui rūpi „reikšmių, pojūčių ir emocinių niuansų

struktūrinis išsidėstymas, objektyvuotas kultūros dokumente – mite, meno kūrinyje ar filosofinėje sistemoje“ (Kavolis 1998a: 215). Todėl mokslininkui būdingas hermeneutinis socialinių reiškinių aiškinimas skleidžiasi kaip Lietuvių tautos istoriniai mentaliteto formavimosi tyrinėjimai, sąmoningumo istorijos studijos, kuriose individualių „reikšmių, pojūčių ir emocinių niuansų“ analize lietuvių išėivijos sociologas siekia atskleisti, kaip tam tikru laikotarpiu tam tikroje kultūroje asmuo ar individų grupė (tauta) suvokia save, ir pasitelkiant šį modelį suprasti socialinę santvarką, istorinius pokyčius ir psichikos funkcionavimą.

Kultūrinė dokumentacija

Ilgą laiką socialiniai mokslai vadovavosi pozityvaus mokslo idėja, mokslėškumo kriterijumi laikančia gamtos mokslų metodais paremtus empirinius tyrimus. Pozityvizmo srovė neabejotinai tapo pozicija, kritikuojančia antrine dokumentų analize besiremiančių mokslininkų darbus. Viena pavyzdinių figūrų sociologijoje, sulaukusių aštrios kritikos dėl naudojimosi antriniais šaltiniais, yra Kavolis.

Kavolis savo kultūros teoriją rentė analizuodamas sukauptą vizualinę, literatūrinę, istoriografinę medžiagą, kurią galima būtų pavadinti *kultūrine dokumentacija*⁵. Informacijos šaltiniais jam tapo knygos, biografijos, laišakai, laikraščiai, paveikslai, literatūra ir poezija, sudarę Kavolio „reflektyvių sociologinių apmąstymų medžiagą“ (Valantiejus 2005: 30). Dėl empirinių duomenų stokos jis buvo kritikuojamas ne kartą. Antanas Musteikis, Kavolio išleistos knygos *Artistic Expression: A Sociological Analysis* recenzijos autorius, lygina Kavolio taikytą kruopštaus duomenų atrankos metodą⁶ su Weberio visuotinėmis religijų studijomis, įrodančiomis, jog modernusis kapitalizmas įsitvirtino veikiamas kalvinistinių dogmų.

Weberis, padaręs reikšmingą įtaką Kavolio kultūros sociologijai⁷, kaip ir lietuvių sociologas, buvo kritikuotas dėl naudojimosi antriniais šaltiniais. Ginčė dėl

⁵ Kultūrinė dokumentacija yra Donskio vartojama sąvoka Kavolio kultūros analizei apibūdinti. Pasak Donskio, Kavolis bene pirmasis visoje Vakarų sociologijoje suprato *kultūrinės dokumentacijos* svarbą sąmonės tendencijų ir sąmoningumo trajektorijų tyrinėjimui (Donskis 1996: 4).

⁶ Musteikis rašo: „[i]š tikrųjų autorius [Kavolis] yra artimesnis XIX a. teoretikams nei dabartiniams. Tada buvo madingas vad. žiogo metodas. Bet yra per daug žolių stiebų, ant kurių žiogas neužšoka, yra per daug nežinomų istorinių ir kultūrinių veiksnių, kurie, jei būtų paversti kiekybiniais ar kokybiniais duomenimis, labai galimas dalykas, pagrindines autoriaus hipotezes apverstų aukštyn kojomis“ (Musteikis 1971: 43).

⁷ Ne viename savo veikalų (*Civilizacijų analizė, Moterys ir vyrai Lietuvių kultūroje*) bei straipsnių („Abstraktus ekspresionizmas ir puritonizmas“ ir kt.) Kavolis cituoja Weberį. Čia analizuojami svarbūs Kavoliui klausimai, į kuriuos mokslininkas įtraukia Weberio racionalumo sampratą, modernios visuomenės gyvenimo sferų tipologiją, charizmos rutinizacijos teoriją, religijos ir kapitalizmo ryšių analizę.

naudojimosi vertimais lyginamajai civilizacijų analizei skirtuose darbuose jis argumentavo:

Juk aišku, kad visiškai pagrįstai savo darbą labai kukliai vertinti turi tas, kuris privertas remtis vertimais, o panaudodamas ir vertindamas monumentalius, dokumentinius arba literatūrinius, šaltinius turi orientuotis kartais labai prieštaringoje specialiojoje literatūroje, kurios įvertinti jis savarankiškai negali. Tuo labiau, kad „tikrųjų šaltinių“ (t. y. įrašų ar aktų) vertimų (ypač iš Kinijos istorijos) yra dar labai maža, palyginti su tuo, kas turima ir kas yra svarbu (Weber 1997: 20–21).

Tačiau nei Kavolis, nei Weberis neatsakė, kodėl kultūrinės dokumentacijos tekstai turėtų būti laikomi pirminės analizės vienetu. Tai padarė prancūzų antropologas Louis'as Dumont'as. Jis kėlė klausimą, kaip antropologas, supratęs tiriamą kultūrą, gali „išversti“ atrastus dėsningumus į kitos, galbūt net radikaliai skirtingos, kultūros kalbą. Tai gali padėti įgyvendinti palyginamasis metodas. *Antropologo turimi duomenys*, bent jau dauguma jų, pasak Dumont'o, yra tekstai. Teksto, kaip duomens, apibrėžimui mokslininkas išskiria dvi svarbias aplinkybes: 1) „mūsų civilizacija yra labai plačiai aprašyta, ir nėra ko net svajoti pačiam surinkti tokią daugybę palyginamųjų duomenų; 2) svarbiausias čia yra istorinis matmuo; individualistinė idėjų ir verčių konfigūracija, tokia įprasta mums, anaipol ne visada egzistavo ir atsirado ne per vieną dieną“ (Dumont 2002: 22). Todėl, pasak prancūzų mąstytojo, rašytiniai šaltiniai yra patikimiausias informacijos šaltinis antropologui. Jis teigia: „[a]ntropologijoje daugiausia pasitikėjimo vertos konkrečią visuomenę aprašančios ir analizuojančios monografijos. (...) kiekvienoje jų jau esama daugiau ar mažiau lyginimo – būtent fundamentalaus, t. y. „jų“ [tiriamųjų] ir apie juos kalbančių „mūsų“ lyginimo – vienaip ar kitaip keičiančio mūsų konceptualųjį aparatą“ (Dumont 2002: 17–18).

Taigi kultūrinių dokumentų analizė gali būti tinkamiausias metodas tirti socialinius reiškinius tada, kai tekstas yra duotas kaip pirminis vienaalytis analizės vienetas.

Struktūrinė-energetinė metodologija

Straipsnyje „Struktūra ir energija: civilizacinės analizės perspektyvos link“ Kavolis analizuoja struktūros ir energijos ryšius. Tiek struktūra, tiek energija yra nuolat egzistuojančios kategorijos visuomenėse. Šių koherencijos formų reikšmingas neatitikimas pasireiškia kaip socialinių pokyčių, „gyvybingumo stoka“. Pasak Kavolio, energijos, skirtingai nei struktūros, negalima tiksliai apibūdinti, ją galima tiktai

visuomet skirtingai interpretuoti. Tačiau „energijos nėra pakankamai stabilios, kad galėtų perduoti žinias, kurios išliktų ilgiau, nei trunka „energetinis momentas““, todėl energija negali funkcionuoti be struktūros, energija yra struktūrą papildanti kategorija (Kavolis 1998c: 170, išnaša).

Mokslininko teigimu, struktūrinė-energetinė metodologija nėra skirta kokio nors vieno visuomenės įvaizdžio analizei. Svarbiausias jos keliamas reikalavimas sociologiniams tyrimams yra „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“ (Kavolis 1998c: 179–180). Vadinasi, remiantis kavoliška logika, struktūrinė-energetinė metodologija reiškiasi per kiekvienos simbolinės trajektorijos erdvės ir laiko bei įtampos tarp struktūros ir energijos rodiklių matricą.

Kartu būtina paminėti, kad struktūros ir energijos derinimas Kavoliui – tai sociologijos ir psichologijos disciplinų vaisingas viena kitos papildymas, siekiant teorinio aiškumo ir išbaigtumo. Vadovaujantis struktūriniu-energetiniu požiūriu, tampa įmanomi lyginamieji teorijų tyrimai bei galimybė nustatyti, ko trūksta šioms teorijoms (Kavolis 1998c: 170). Ši sąlyga yra socialinių mokslų *synthesės* Kavolio kultūros sociologijoje išraiška.

Atidumas detalei kaip neatsiejamas visumos ir detalės tyrimas

Detalę Kavolis supranta kaip individualų socialinės arba kultūros sandaros elementą. Detalė gali vienodai priklausyti struktūrai arba procesui. Pasak lietuvių išėivijos mokslininko, civilizacijų analizės dalykas „tuo pačiu metu yra sociokultūrinė visata kaip visuma, jos struktūriniai lygmenys, aiškiai skiriamos alternatyvos ir individualus, istoriškai specifinis socialinės arba kultūros sandaros elementas [detalė], turint galvoje jo santykį su tokia visuma“ (Kavolis 1998d: 19).

Lietuvių išėivijos mokslininkas pirmenybę teikia detalei kaip pamatiniam analizės vienetui dėl jo gebėjimo atverti sąmonės struktūrų bei jausenos būdų pokyčius laike. Kavolis teigia: „susitelkimas į reikšmingas detales leidžia jautriau įžvelgti simbolių konstrukcijų ir su jomis susijusių sąmonės struktūrų bei jausenos būdų pokyčius laike“ (Kavolis 1998a: 216).

Kartu Kavolis pabrėžia ne tik mokslinio žinojimo, bet ir etinės mokslininko laikysenos svarbą. Produktyvaus tyrimo siekis, pasak Kavolio, mokslininką įpareigoja atsižvelgti į „*visus* esminius civilizacijos komponentus“. Antraip tyrėjas

praranda atsakomybę, liaujasi rūpintis civilizacijos reikalais, neįstengdamas susitelkti į individualų socialinės arba kultūros sandaros elementą – išsamią struktūros arba proceso detalę – praranda sugebėjimą atlikti produktyvų tyrimą (Kavolis 1998d: 19).

Iš tiesų tik „atidumas detalei“, be holistinio socialinės struktūros vaizdo, yra nieko vertas: „reikia žinoti, kur ir kaip gelminę įžvalgą atverianti detalė priklauso pasauliui“ (Kavolis 1991: 79). Autorius, kalbėdamas apie simbolinių konfigūracijų lyginamąją analizę, teigia, kad „mažiausiai yra tiek naudinga (...) pradėti nuo reikšmingos detalės, kiek stengtis suprasti visą struktūrą, kurioje yra ši detalė. Kai tik tiriantysis ima analizuoti „reikšmingas detales“, jo analitinis pagrindas būtinai išsiplėčia iki tiesiogiai su detale susijusios „totalinės struktūros““ (Kavolis 1993b: 63). Taigi ne tik „detalės išaišymas“, tačiau ir neatsiejamas detalės ir visumos tyrimas, nustatant, kur ir kaip ji priklauso pasauliui, atveriant simbolinių konstrukcijų bei sąmonės struktūrų pokyčius laike yra svarbus Kavolio kultūros sociologijos metodologinis principas.

* * *

Šiame straipsnyje buvo teigiama, kad Kavolio kultūros sociologijos samprata yra sintetinė. Kavolio kultūros sociologiją formavo įvairių socialinių ir humanitarinių mokslų sričių teorijų lyginamoji analitinė peržiūra, savitas skirtingų elementų derinimas, jungiantis ir bendruosius, ir papildomus teorinius principus. Lyginamoji analizė, tarpdalykiškumas, istoriškumas, tekstiškumas, struktūrinė-energetinė metodologija, hermeneutinis metodas, dokumentacija bei neatsiejamas visumos ir detalės tyrimas – tai keletas esminių lietuvių išėivijos sociologo kultūros teorijos metodologinių principų, kurie apibrėžia ir struktūrina Kavolio kūrybos lauką.

Gauta 2011 09 01
Priimta 2011 11 20

Literatūra

- Andrijauskas, A. 1999. „Emilė'io Durkheimio sociologizmo principai“, in Durkheim, E. *Elementarios religinio gyvenimo formos: toteminė sistema Australijoje*. Vilnius: Vaga, p. 494–514.
- Berger, A. A. 1995. *Cultural Criticism: A Primer of Key Concepts. Foundations of Popular Culture*. Vol. 4. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Donskis, L. „Didžiojo civilizacijų teoretiko netekus“. *Portr. Mokslas ir mokslininkai. Akiračiai*, 1996, nr. 8, p. 4–5.
- Dumont, L. 2002. *Esė apie individualizmą: modernioji ideologija antropologiniu požiūriu*. Vertė J. Skersytė. Vilnius: Baltos lankos.
- Geertz, C. 2005. *Kultūrų interpretavimas*. Vertė A. Danielius, I. Tatolytė, E. Platelis, A. Gelūnas. Vilnius: Baltos lankos.
- Kavolis, V. 1986. *Sąmoningumo trajektorijos*. Chicago: Algimanto Mackaus knygų leidimo fondas.

- Kavolis, V. 1989. „Universitetas ir tradicija“. Laiškas Kauno Vytauto Didžiojo universiteto iniciatoriams. *Akiračiai*, nr. 10, p. 16.
- Kavolis, V. 1991. *Epochų signatūros*. Chicago: Algimanto Mackaus knygų leidimo fondas.
- Kavolis, V. 1992. *Moterys ir vyrai lietuvių kultūroje*. Vilnius: Lietuvos kultūros institutas.
- Kavolis, V. 1993a. „Daiktų ir reikšmių kautynės“. *Metmenys*, nr. 64. Chicago, Illinois: M. Morkūno spaustuvė, p. 60–68.
- Kavolis, V. 1993b. „Civilizational Rebels“, in *Moralizing Cultures*. New York, London: Lanham, p. 63–84.
- Kavolis, V. 1997. „Šiandieninės kultūros tyrimų plotmės“. *A. J. Greimo centro studijos. Semiotika*, 4. Vilnius: Baltos lankos, p. 7–10.
- Kavolis, V. 1998a. „Maišto modeliai“, in Kavolis, V. *Civilizacijų analizė*. Vertė A. Gelūnas. Vilnius: Baltos lankos, p. 215–241.
- Kavolis, V. 1998b. „Savojo „aš“ istorijos, socialumo žemėlapiai“, in Kavolis, V. *Civilizacijų analizė*. Vertė M. Žiedas. Vilnius: Baltos lankos, p. 29–151.
- Kavolis, V. 1998c. „Struktūra ir energija: civilizacijų analizės perspektyvos link“, in Kavolis, V. *Civilizacijų analizė*. Vertė A. Gelūnas. Vilnius: Baltos lankos, p. 153–182.
- Kavolis, V. 1998d. „Civilizacijos analizė kaip kultūros sociologija“. *Filosofija. Sociologija*, p. 9–20.
- Kavolis, V. 2000. „Nuo dailės sociologijos iki moralinių kultūrų“, in Kavolienė, R.; Kuolys, D. (sud.). *Vytautas Kavolis: asmuo ir idėjos*, p. 15–31.
- Kavolis, V. 2006. „Populiarinimas Lietuviškos literatūros“, in Aleksandravičius, E.; Dapkutė, D. (sud.). *Nepriklausomųjų kelias: publicistikos straipsniai (1951–1965)*. Vilnius: Versus aureus, p. 358–359.
- Musteikis, A. „Meno sociologija“. *Aidai*, 1971, nr.1, p. 41–44.
- Scaff, L. A. 1995. *Veržiantis iš geležinio narvo: Max Weber ir moderniosios sociologijos atsiradimas*. Vertė Z. Norkus. Vilnius: Pradai.
- Smith, P. 2001. *Cultural Theory: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Valantiejus, A. 2004. „Sociologija“, in Viliūnas, G. (sud.). *Lietuvos humanitarinių ir socialinių mokslų plėtros problemos*. Vilnius: Lietuvos institucijos instituto leidykla, p. 224–240.
- Valantiejus, A. 2005. „Vytauto Kavolio istorinė sociologija: metodologiniai aspektai“. *Sociologija. Mintis ir veiksmas*, nr. 2, p. 26–40, [žiūrėta 2008 m. spalio 29d.]. Prieiga internete: http://www.ku.lt/sociologija/files/2005_nr.02.26-40.pdf.
- Valantiejus, A. 2010. „Sociologijos teorija“ (IV). *Sociologija. Mintis ir veiksmas*, nr. 2, p. 48–105, [žiūrėta 2011 m. rugpjūčio 11 d.]. Prieiga internete: http://www.ku.lt/sociologija/files/2010_-_2_p.48-105.pdf
- Weber, M. 1997. *Protestantiškoji etika ir kapitalizmo dvasia*. Vertė Z. Norkus. Vilnius: Pradai.

Laura Varnauskaitė

SYNTHESIS OF THEORIES AND SEARCH FOR INDIVIDUALITY
IN VYTAUTAS KAVOLIS' SOCIOLOGY OF CULTURE:
ANALYSIS OF METHODOLOGICAL ASSUMPTIONS

Summary

The author of the article argues that the conception of cultural sociology of Vytautas Kavolis is synthetic one. Kavolean cultural sociology was formed by way of comparative analytic review of various theories in social sciences and humanities,

distinctive approximation of different elements that consolidate common and collateral theoretical principles. Various representatives of sociology, anthropology, and psychology were theoretically and methodologically allied to Kavolis. Weber, Foucault, Durkheim, Dumont, Geertz, Eisenstadt, Elias and Freud are those scholars, whose theoretical and methodological assumptions were analyzed, revised or itemized by Kavolis in one or another period of his studies. The methodological elements of Kavolis' cultural sociology that are analyzed in the article are comparative analysis, interdisciplinarity, historicity, textuality, structural-energetic methodology, hermeneutical method, cultural documentation, integral investigation of the whole and the detail. These principles are described as the means to structurally organize the Kavolean field of research. The aim of the article is to determine and describe the methodological principles uniting the whole research field of Vytautas Kavolis.

KEYWORDS: comparative analysis, interdisciplinarity, historicity, textuality, structural-energetic methodology, hermeneutical method, cultural documentation, integral investigation of the totality and the detail.

Alvydas Noreika

SOCIALINIO DETERMINIZMO PROBLEMA VYTAUTO KAVOLIO KULTŪROS SOCIOLOGIJOJE

Šiuolaikinės filosofijos skyrius
Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius
El. paštas: alvydasn@gmail.com

Straipsnyje nagrinėjama Amerikos lietuvių sociologo Vytauto Kavolio pozicija socialinio kultūros sąlygotumo atžvilgiu. Siekiama išsiaiškinti, ar Kavolis yra griežtas socialinis deterministas. Teigiama, kad sociologas siekia atsiriboti nuo griežto determinizmo pripažindamas keturis dalykus – nevienareikšmį determinizmą, kūrėjo individualybės vaidmenį kultūros kūrimo procese, kultūrinių tradicijų bei kultūrinės veiklos organizacijos įtaką kūrybai ir grįžtamąjį kultūros poveikį socialinei tikrovei. Klausinama, ar Kavolio pozicijoje kultūros sąlygotumo klausimu nelieka jokios loginės vienareikšmio determinizmo galimybės. Be to, argumentuojama, kad Kavolis nėra ekonominis deterministas. Ekonominiai veiksniai jam yra vieni iš daugelio kultūros determinantų.

RAKTAŽODŽIAI: kultūros sociologija, socialinis determinizmas, kultūros determinantai, kultūros sąlygojimo mechanizmas.

Socialinį kultūros sąlygotumą nagrinėjantys tyrinėtojai, nepriklausomai nuo jų teorinio rafinuotumo, nuolat kritikuojami dėl socialinio determinizmo bei dėl tariamo ar tikro sociologinio redukcionizmo. Vienų kritikų netenkina prielaidos, kad socialinė tikrovė veikia kultūrą, pagrindimo laipsnis. Pasak jų, socialiniai tyrinėtojai tik postuluoja, o ne pagrindžia, o jei bando pagrįsti egzistuojant ryšį tarp kultūros

ir socialinės tikrovės, tai nepakankamai. Dažnai tokie kritikai apskritai linkę abejoti tokio ryšio buvimu, o tai reiškia ir pačia socialinių kultūros tyrimų galimybe. Kitiems užkliūva nurodomas kultūros sąlygotumo mastas. Šiuo atveju socialiniai tyrinėtojai kaltinami, esą jie pernelyg apriboja kūrėjo laisvę ir visą kūrybą daro pavaldžią socialinei tikrovei, ir taip supaprastintai aiškina pačią kultūrą.

Kaltinimo socialiniu determinizmu neišvengia ir Amerikos lietuvių sociologas Kavolis. Štai Paulius Subačius, reaguodamas į Kavolio atliktus Lietuvos kultūros tyrimus, rašo: „Galima spėti, kad Kavolio priimtinumas sovietinėje ir postsovietinėje Lietuvoje yra sąlygojamas pagrindinės jo kultūrologinių studijų paradigmos, kurią galima apibūdinti, siejant su sociologizacijos, materializmo ir pozityvizmo dimensijomis, nes dvasinių pastangų, „sąmoningumo“ raida, psichologiniai pokyčiai, kultūros epochos profesoriaus sąmonėje privalomai koreliuoja su ekonominiais bei atitinkamais politiniais pokyčiais (...)“ (Subačius 1992: 64-65). Šioje citatoje duodama suprasti, kad Kavolio pozicija kultūros sąlygotumo klausimu sutampa su ortodoksinio marksizmo pozicija. Kitaip sakant, jam priskiriamas griežtas ekonominis determinizmas. Tačiau kyla klausimas: kiek pagrįsta Kavolį laikyti griežtu deterministu? Ar tikrai kultūrą jis laiko izomorfišku socialinės tikrovės, ypač jos ekonominio aspekto, atspindžiu?

Kultūros sąlygojimo mechanizmas

Kavolis atvirai pripažįsta socialinę kultūros sąlygotumą, ir šis pripažinimas nelieka tik bendro pobūdžio teorine deklaracija. Mokslininkas siekia išsamiai paaiškinti kauzalinės sąveikos tarp kultūros ir socialinės tikrovės mechanizmą. Apibrėždamas, kaip socialinė tikrovė sąlygoja kultūrą, Kavolis derina sociologinį ir psichologinį požiūrį. Tarp socialinės tikrovės ir kultūros jis įterpia kūrėjo asmenybę. Socialinė tikrovė veikia kūrėjo asmenybę ir lemia patį kūrybos procesą bei jo rezultatus. Turėdamas mintyje vaizduojamojo meno stiliaus sąlygojimo procesą mokslininkas rašo: „Socialinės sąlygos ir institucionalizuotos kultūrinės orientacijos formuoja asmenybės organizacijos ir funkcionavimo būdus ir (...) konkretaus tipo asmenybė vienas meninės išraiškos formas suvoks kaip labiau atitinkančias jos struktūrą, ar psichologiškai labiau derančias su ja, nei kitas (...)“ (Kavolis 1968: 192).

Iš pateiktos citatos plaukia kelios svarbios išvados apie kultūrą ir jos kūrimą. Pirma, pabrėžiamos emocinės visos kultūrinės kūrybos ištakos. Reikšmingiausias kūrybai asmenybės elementas yra ne kognityvinės, moralinės ar pasaulėžiūrinės, bet emocinės nuostatos. Būtent veikdama šias nuostatas socialinė tikrovė sąlygoja ir pačią kultūrą. Antra, simbolinės išraiškos priemonių, pavyzdžiui, meninės išraiškos

formų ar vaizdinių, pasirinkimas kūrybinio proceso metu nėra sąmoningas veiksmas. Veikiamas socialinės tikrovės kūrėjas pajunta sąmoninį potraukį tam tikrai išraiškos priemonei ir ją objektyvuoja meno kūrinyje. Tokiu būdu autorius vadovaujasi sociologizuota kūrybinio įkvėpimo samprata. Trečia, visi kultūros kūriniai, o ne tik, kaip tradiciškai manoma, menas, išreiškia tam tikras emocijas. Ši mintis primena ekspresyvinę meno teoriją, pagal kurią meninė kūryba – tai menininko individualios emocinės saviraiškos sritis. Tačiau vargu ar pagrįsta būtų teigti, kad Kavolis plėtoja visiškai analogišką pastarajai ekspresyvinę kultūros teoriją. Jis tvirtai laikosi pozicijos, kad kultūros kūriniai atspindi ne tik individualias psichologines kūrėjo savybes, bet ir savybes, kuriomis šis dalinasi kartu su kitais savo socialinės grupės nariais, ar *kolektyvinį emocionalumą*; psichologinį kūrėjo bendrumą su savo socialinės grupės nariais lemia tai, kad jis veikiamas tų pačių socialinių veiksmų kaip ir jie. Štai vaizduojamojo meno sociologijoje Kavolis teigia, kad individualias menininko asmenybės savybes išreiškia unikalios stiliaus ypatybės: „Iš principo, subtiliausi stiliaus niuansai iš viso negali būti sociologiškai paaškindinti – čia turi padėti (jei gali) individualios asmenybės psichologija“ (Kavolis 1968: 200-201). Tuo tarpu kolektyvinio emocionalumo stilistinę raišką jis apriboja meno istorijoje nuolat pasikartojančiomis ir daugumai tam tikros epochos menininkų bendromis stiliaus savybėmis. Būtent jas mokslininkas paskelbia sociologinių meno tyrimų objektu: „Meno sociologija iš esmės nesidomi unikaliais meninės išraiškos aspektais, kad ir kokie jie svarbūs būtų identifikuojant istorinius stilius ir aiškinant jų reikšmę meninių tradicijų raidai. Tik tipiškos, pasikartojančios meno ir visuomenės savybės sudaro meno sociologijos objektą“ (Kavolis 1968: 7). Unikaliomis stiliaus ypatybėmis, jo įsitikinimu, privalo užsiimti menotyra.

Kultūros istorijoje gausu atvejų, kai kūrėjas nepriklauso tai socialinei grupei, kuri naudoja jo kūrinius. Todėl tariant, kad socialinė grupė palankiai vertina tokius kultūros kūrinius, kurie išreiškia jos kolektyvinį emocionalumą, lieka neaišku, kokiais kanalais tas emocionalumas pasiekia tuos kūrinius. Šiuo atveju reikalinga universalesnė nei Kavolio suformuluotoji sociopsichologinio mechanizmo samprata, kuri apimtų tiek tuos atvejus, kai kūrėjas tiesiogiai dalyvauja tam tikros socialinės grupės kolektyviniame emocionalume, tiek tuos atvejus, kai tiesiogiai nedalyvauja. Tokia mechanizmo samprata galėtų būti išplėta Kavolio požiūrį papildant Edwardo B. Henningo idėjomis (Henning 1960). Henningas nurodo tris būdus, kaip tam tikra meną globojanti socialinė grupė (*patronai*) paskatina menininką kurti tokius kūrinius, kurie išreikštų jos kolektyvinį emocionalumą ir menines preferencijas: *susitarimą (stipulation)*, *patraukimą (attraction)* ir *atranką (selection)*. Pirmuoju atveju, menininkui tiksliai nurodoma, ką ir kaip jis turi atlikti. Nurodoma ne tik tema, bet ir bendrasis stilius bei konkrečios jo ypatybės. Antruoju,

menininkas palenkiamas savo pusėn „palankiu moraliniu ar intelektualiniu klimatu bei materialine parama“. Trečiuoju atveju, menininkams nenurodinėjama, bet atsirenkami tie jų kūriniai, kurie geriausiai atitinka patronų psichologines nuostatas bei estetinį skonį.

Kavolio svarstymai apie kultūrą kaip emocionalumo išraišką leidžia padaryti pirmąją išvadą apie jo santykį su griežtu socialiniu determinizmu. Kiek tai liečia kūrėjo individualybės vaidmenį kultūros kūrimo procese, autorius nėra griežtas deterministas. Griežtas deterministas, aiškindamas kultūrą, kūrėjo individualybei neteikia jokios reikšmės, ar geriausiu atveju ją ignoruoja. Kultūra jam tėra socialinės tikrovės ir/ar kūrėjo padėties joje projekcija. Štai *meno menui* reiškinių rusų marksistas Georgijus Plechanovas aiškina menininko susvetimėjimu su socialine tikrove. Jis rašo:

(...) Menininkų ir žmonių, gyvai susidomėjusių meno kūryba, polinkis į meną menui atsiranda beviltiškos jų nesantarvės su juos supančia visuomenine aplinka pagrindu. (...) Vadinamoji utilitarinė pažiūra į meną, tai yra polinkis teikti jo kūriniams nuosprendžio gyvenimo reiškiniams reikšmę ir visada jį lydįs džiaugsmingas pasirengimas dalyvauti visuomeniniuose mūšiuose, atsiranda ir sustiprėja ten, kur yra savitarpio sutarimas tarp žymios dalies visuomenės ir žmonių, kurie daugiau ar mažiau aktyviai domisi meno kūryba (kursyvas autoriaus – A. N. past.) (Plechanovas 1960: 262).

O Kavolis, teigdamas, kad kultūros kūriniai išreiškia ne tik kolektyvinį, bet ir individualų emocionalumą, pripažįsta kūrėjo individualybės vaidmenį kultūros kūrimo procese.

Toliau gilindamiesi į Kavolio poziciją kultūros sąlygotumo klausimu aptarsime jo požiūrį į tris dalykus – pagrindinį kultūros determinantą, kultūros sąlygotumo laipsnį ir grįžtamąjį jos poveikį socialinei tikrovei.

Kultūros determinantai

Kaip sprendžiama pagrindinio kultūros determinanto problema, bene ryškiausiai atsiskleidžia Kavolio vaizduojamojo meno stiliaus determinantų sampratoje, išdėstytoje monografijoje *Meninė išraiška – sociologinė analizė* (Kavolis 1968). Pastarojoje išskiriamos šios socialinės ir kultūrinės stiliaus sąlygos:

1. *ekonominiai veiksniai* (ekonomikos tipas (medžioklė-rinkimas, žemdirbystė, urbanistinė-komercinė ekonomika, industrinė gamyba), ekonomikos dinamiskumas, radikalūs ekonominiai pokyčiai (pavyzdžiui, prekybos padidėjimas ar ekonominė krizė), ekonominė visuomenės gerovė ir meno rinka);

2. *politiniai veiksniai* (politinių sistemų tipai (demokratija ir autokratija), sociopolitinės įtampos ir politiniai procesai, pavyzdžiui, valdžios koncentracija ar difuzija);
3. *bendruomenės struktūros veiksniai* (išorinė tarpusavio priklausomybė, vidinis sąryšingumas ir struktūrinis stabilumas);
4. *stratifikacijos sistemų veiksniai* (socialinė hierarchija ir socialinis mobilumas);
5. *socialinės klasės* (aristokratija, valstietija, vidurinioji klasė (buržuazija) ir darbininkija);
6. *vaidmenys* (instrumentiniai ir ekspresyviniai vaidmenys);
7. *socialinės evoliucijos procesai* (žmogaus viešpatavimo gamtoje stiprėjimas, socialinės struktūros diferenciacija, gyventojų skaičiaus didėjimas, populizmo augimas, meno auditorijos plėtimasis, tarpkultūrinių kontaktų stiprėjimas ir sociokultūrinės kaitos greitėjimas);
8. *religinė orientacija* (religijos afektyvumas ar autoritarizmas, pasaulio kaip visumos vaizdas);
9. *veiklos orientacija* (buvimo, tapimo ir veikimo orientacija);
10. *santykio orientacija* (individualistinė, sulyginanti ir linijinė orientacija);
11. *laiko orientacija* (praities, dabarties ir ateities orientacija);
12. *orientacija gamtos atžvilgiu* (pasidavimo gamtai, harmonijos su gamta ir viešpatavimo gamtai orientacija);
13. *orientacija žmogiškos prigimties atžvilgiu* (požiūris į žmogų, kaip iš prigimties blogą ar gerą, turintį savyje tiek gėrio, tiek ir blogio (mišrios prigimties) ar nesantį nei gerą, nei blogą (etiniu požiūriu neutralios prigimties), linkusį keistis ar nesikeisti).¹

Apibrėždamas jų tarpusavio santykius Kavolis užima griežtą antiredukcionistinę poziciją. Nė vienas determinantas neišskiriamas kaip pats svarbiausias ir jam nesubordinuojami visi kiti determinantai.

Loginis minėtų determinantų lygiavertiškumas nereiškia faktinės jų lygybės. Pagal Kavolį, jie skiriasi savo galia daryti poveikį stiliui. Autorius kelia uždavinį, atsižvelgiant į jų galią sąlygoti stilių, determinantus surikiuoti į tam tikrą hierarchinę tvarką. Šį uždavinį siūloma įgyvendinti atskaitos tašku pasirenkant kurį nors vieną iš daugelio stilių lemiančių veiksnių ir tiriant, kokia determinantų galios hierarchija susiklosto atskirais pasirinkto veiksnio vystymosi etapais. Tokiu atskaitos

¹ Vertybinės orientacijos prie stiliaus sąlygų priskiriamos vadovaujantis tokia socialinės tikrovės samprata, pagal kurią socialinės struktūros neįmanoma atskirti, nebent analitiškai, nuo kultūros, pastarąją suprantant kaip vertybinės orientacijas, institucionalizuotas socialinėje struktūroje bei internalizuotas individų asmenybėse. Vieni ryškiausių tokios sampratos plėtotojų – amerikiečių sociologai Talcottas Parsonsas ir Pitirimas A. Sorokinas.

tašku, mokslininko nuomone, gali būti ir ekonomikos tipas, kurį marksistinė meno sociologija laiko svarbiausia stilių lemiančia sąlyga. Jis rašo: „Pagrindinės socioekonominio vystymosi pakopos gali būti veiksminga pagrindine linija tokiam tyrimui, su sąlyga, kad nebus manoma, kad šio veiksnio įtaka visose socioekonominio vystymosi pakopose yra pagrindinė ar bent jau nesikeičiančios santykinės svarbos veikiant meninį stilių“ (Kavolis 1968: 195–196).

Mokslininko determinantų galios tyrimas yra ribotas. Paliečiamas tik klausimas, kokie veiksniai – socialiniai ar kultūriniai – stipriau lemia stilių. Sprendžiant šį klausimą pirmenybė teikiama kultūriniais veiksniais. Kavolis rašo:

Nors socialinės sąlygos tikrai lemia meninę išraišką bei prisideda prie kultūrinių orientacijų apibrėžimo, bet pasirodo, kad kai socialinės sąlygos ir kultūrinės orientacijos tarpusavyje nedera, pastarosios, greičiausiai, turi daugiau įtakos apsprendžiant meninės išraiškos formas. Kadangi kultūrinės orientacijos negali būti pilnai kildinamos iš socialinių sąlygų, jos atrodo esančios ne tik svarbesni *tiesiogiai veikiantys* veiksniai, bet ir, kol kas neišaiškintu mastu, reikšmingesni *pirminiai* veiksniai (Kavolis 1968: 194–195).

Štai aptardamas socialinės hierarchijos įtaką stiliui mokslininkas pripažįsta, kad didesnę įtaką stiliui daro ne pats socialinės stratifikacijos tipas, bet požiūris į ją: „Atrodo, kad lemiant stilių požiūris į socialinę stratifikaciją turi prioritetą prieš stratifikaciją kaip objektyvią tikrovę“ (Kavolis 1968: 55). Kaip pavyzdį, Kavolis nurodo abstraktųjį ekspresionizmą. Sprendžiant pagal stilistines ypatybes, abstraktusis ekspresionizmas turėtų būti atsiradęs beklasėje visuomenėje². Tačiau, pasak sociologo, „„beklasė visuomenė“, neabejotinai, labiau būdinga visuotiniam įsivaizdavimui, o ne materialiai Amerikos socialinės tvarkos tikrovei“ (Kavolis 1968: 54). Atsižvelgdamas į tai, kad tiek požiūrį į socialinę hierarchiją, tiek pačią socialinę hierarchiją išreiškia tos pačios stiliaus ypatybės, autorius teigia, kad stilius tik tada atspindi tikrąsias stratifikacijos sistemos ypatybes, kai visuomenės nariai pritaria egzistuojančiai socialinei tvarkai. Taip būna tik lėtų socialinių permainų metu. O greitų socialinių permainų metu stilius atspindės ne objektyvią socialinę tvarką, o visuomenės narių požiūrį į ją.

Antiredukcionistinės pozicijos determinantų ryšių klausimu Kavolis laikosi per visą tolesnį savo kūrybos laikotarpį. Nei meninės išraiškos formų tobulumo tyrimuose, nei kultūrinėje psichologijoje, nei literatūros sociologijoje, nei civiliza-

² Hierarchinių visuomenių vaizduojamojo meno stiliai pasižymi trimis ypatybėmis. Pirmą, jie sudėtingi. Antra, meno kūrinuose formų kontūrai yra labai išryškinti. Trečia, šiems stiliams nebūdingas reguliarius elementų pasikartojimas bei simetriškumas. Nepanašūs elementai yra išdėstomi asimetriškai. O egalitarinių visuomenių vaizduojamojo meno stiliams būdingos priešingos savybės. Jie pasižymi paprastumu, reguliariu elementų pasikartojimu, simetriškumu ir nestiprių formų išryškiniu.

cijų analizėje, nei lituanistinėse studijose jis nesivadovauja jokia teorine schema, kurioje koks nors determinantas būtų išskirtas kaip pats svarbiausias ir nuo jo priklausytų visi kiti determinantai. Todėl jau dabar galima teigti, kad kaltinti Kavolį ekonominiu determinizmu nepagrįsta. Kad toks kaltinimas būtų pagrįstas, ekonominius veiksnius mokslininkas turėtų laikyti svarbiausiomis socialinėmis kultūros sąlygomis. O to kaip tik jis ir nedaro. Ekonominiai veiksniai Kavoliui yra vieni iš daugelio kultūros determinantų.

Analizuojant kultūrinės kūrybos sąlygotumą neapsiribojama tik struktūrinėmis socialinės tikrovės ypatybėmis bei institucionalizuotomis vertybinėmis orientacijomis. Tyrinėtojai taip pat siekia nustatyti, kokį poveikį naujų kultūros kūrinių atsiradimui daro kultūrinės (meninės, filosofinės, mokslinės) tradicijos, socialinė kultūrinės veiklos organizacija, įvairūs socialiniai dariniai (pvz., religinės bendruomenės ar politinės partijos) ir socialiniai bei kultūriniai judėjimai. Koks Kavolio požiūris į šiuos determinantus?

Kalbant apie Kavolio poziciją kultūrinių tradicijų, kultūrinės veiklos organizacijos, socialinių darinių bei judėjimų atžvilgiu būtina skirti teorinį ir praktinį lygmenį. Teoriniame lygmenyje mokslininkas jau nuo pat savarankiškos mokslinės veiklos pradžios pripažįsta, kad ir šie veiksniai turi įtakos kultūros kūrimui. Į stiliaus ir meninės tradicijos ryšį jis nurodo 1965 m. publikuotame straipsnyje „Vertybinė meninio stiliaus teorija“, kuriame aptaria vertybinių orientacijų poveikį meninių išraiškos priemonių pasirinkimui: „Galimas dalykas, kad spontanišką vertybinių orientacijų reiškimą meno stiliuje apribos (tai yra, primes tradicinę kalbą) meninės tradicijos, institucionalizuotos kultūroje, kuri gali atspindėti ankstesnį vertybinių orientacijų profilį. Atrodo, įmanoma, kad dėl šios ar kitų priežasčių įvairios kultūros gali teikti pirmenybę alternatyviems panašių vertybinių orientacijų reiškimui meniniame stiliuje būdams (...)“ (Kavolis 1965: 17). Ta pati mintis pakartojama ir po trijų metų pasirodžiusioje monografijoje *Meninė išraiška – sociologinė analizė*: „Konkrečią stiliaus konfigūraciją veikia ne tik didelis skaičius sąveikaujančių socialinių bei kultūrinių veiksnių, bet ir ne mažiau svariai už juos susidariusios meninės tradicijos (...)“ (Kavolis 1968: 200). Taip pat atvirai Kavolis sutinka ir su tuo, kad meno institucijos gali veikti kūrybą:

Paprastai analizuojami ryšiai [tarp sociokultūrinių veiksnių ir stiliaus savybių] mezgasi tam tikros institucinės struktūros, socialinės meno veiklos organizacijos, kontekste ir gali būti įvairiausiai būdais veikiami jos struktūrinių ypatybių. Tikėtina, kad meno publikos sudėties, meno rinkos veikimo ar politinių bei religinių institucijų suvartojamo meno kiekio pasikeitimas sukels meno stiliaus pasikeitimus, net jei bendrosios sociokultūrinės stilių veikiančios sąlygos (taip pat ir pačių menininkų estetiniai tikslai) ir nepasikeistų (Kavolis 1968: 6).

Svarstydamas apie galimybę nuspėti, koks stilius galėtų būti sukurtas tam tikrame sociokultūriniame kontekste, mokslininkas netiesiogiai pripažįsta ir filosofinės tradicijos bei socialinių organizacijų reikšmę stiliaus susiformavimui:

Meno stiliaus numatymo, žinant pagrindines sociokultūrinės sąlygas, problemą (...) komplikuoja estetinių teorijų poveikis meninei kūrybai. (...) Taip pat betarpišką sociokultūrinių sąlygų atsispindėjimą stiliuje gali sumažinti ar sustiprinti 1) ritualiniai reikalavimai, 2) politinės valdžios veiksmai, 3) socialinių išteklių paskyrimo meninei kūrybai modeliai ir 4) istoriškai kintančios menininko asmenybės savybės, pavyzdžiui, vieniems laikotarpiams būdingas jautrumas kitų lūkesčiams ar kitais laikotarpiais jaučiamas poreikis pabrėžti savo „asmeninį gaivalą“ (...) (Kavolis 1968: 201–202).

Laikui bėgant minėtų kultūros determinantų reikšmės įsisąmoninimas ne tik neišblėsta, bet, atvirkščiai, išauga. Ypač didelį dėmesį Kavolis skiria socialinei meninės veiklos organizacijai. Jis analizuoja šios organizacijos istorinę raidą bei jos poveikį meninės išraiškos formų tobulumui (Kavolis 1969, 1971, 1979) ir pateikia meninės veiklos organizacijų, ar *meninių kultūrų*, tipologiją (Kavolis 1974: 106–109).

Praktiniame lygmenyje Kavolio santykis su tuo, ką pripažįsta teoriškai, nevienodas. Vaizduojamojo meno stiliaus ir turinio analizėje bei literatūros sociologijai skirtoje studijoje *Literatūra ir modernizacijos dialektika* (Kavolis 1973) kultūrinės tradicijos, meninės veiklos organizacija, socialiniai dariniai ir judėjimai ignoruojami. O meninės išraiškos formų tobulumo analizėje, kultūrinėje psichologijoje, civilizacijų analizėje, lituanistinėse studijose ir literatūros sociologijos darbuose, paskelbtuose 1988–1992 m., į juos atsižvelgiama, nors nekompleksiškai ir nevienodu mastu. Atsisakymą tiriant meną nagrinėti ir kultūrinių tradicijų, meninės veiklos organizacijos, socialinių darinių bei judėjimų poveikį Kavolis grindžia tuo, kad pastarieji yra antraeiliai (savo galia veikti meninę kūrybą) veiksniai. Jis rašo: „Vargu ar socialinė meninės veiklos organizacija gali būti traktuojama kaip pagrindinis sociologinis stiliaus veiksnys ir dėl to nebus sistemiškai analizuojama šiame tyrime“ (*Meninė išraiška – sociologinė analizė – A. N. past.*) (Kavolis 1968: 7). Nors kituose tyrimų laukuose autoriaus požiūris į jų statusą pasikeičia.

Tai, kas pasakyta apie Kavolio poziciją kultūrinių tradicijų, kultūrinės veiklos organizacijos, socialinių darinių bei judėjimų atžvilgiu, leidžia daryti antrą dalinę išvadą apie autoriaus santykį su griežtu socialiniu determinizmu. Pripažindamas kultūrinių tradicijų ir kultūrinės veiklos organizacijos poveikį kūrybai Kavolis aiškiai atsiriboja nuo griežto determinizmo, kuris šiuos veiksnius atmeta kaip nereikšmingus.

Nevienareikšmio determinizmo peripetijos ir grįžtamasis kultūros poveikis socialinei tikrovei

Aptarus požiūrį į pagrindinį kultūros determinantą galima imtis klausimo, kaip Kavolis vertina socialinės tikrovės poveikio kultūrai apibrėžtumo laipsnį. Atsakymas leis išsiaiškinti, kokio tipo socialiniu deterministu jis save laiko: vienareikšmiu ar nevienareikšmiu.

Sociologo požiūris į kultūros sąlygotumo laipsnį grindžiamas *nevienareikšmiu determinizmu*. Autoriaus įsitikinimu, socialiniai veiksniai bei institucionalizuotos vertybinės orientacijos kultūrinės kūrybos besąlygiškai nelemia. Kas bus sukurta, priklauso ir nuo kūrėjo. Jei koks nors socialinės tikrovės aspektas kūrėjui, kaip tam tikros socialinės grupės atstovui, pasirodys psichologiniu požiūriu priimtinas, jis lems vienas jo psichologines savybes bei jas kultūros kūrinyje įkūnijančias simbolines išraiškos priemones, o jei nepriimtinas – kitas savybes bei priemones. Pavyzdžiui, vaizduojamojo meno sociologijoje mokslininkas laikosi pozicijos, kad ekonominė revoliucija, kurios metu stipriai išauga žmogaus viešpatavimas gamtai, gali paskatinti geometrizuotą arba natūralistinį stilių. Geometrizuotas stilius atspindės emocinį menininko pritarimą vykstantiems ekonominiams pokyčiams, o natūralistinis stilius – nepritarimą.

Gilinantis į Kavolio nevienareikšmį determinizmą būtina atsižvelgti į jo vidinę diferenciaciją bei kaitą laike. Nevienareikšmis determinizmas nevienodai taikomas apibrėžiant psichologinio ir simbolinio kultūros aspektų sąlygotumo mastą; psichologinį aspektą sudaro kultūros kūriniuose išreikštas kolektyvinis emocionalumas, o simbolinį aspektą – pasirinktos kolektyviniam emocionalumui išreikšti priemonės. Psichologinio aspekto atveju užimama *dvireikšmio determinizmo* pozicija, kuri išlaikoma per visą mokslinės veiklos laikotarpį. Anot Kavolio, kiekvienas socialinis veiksnys gali sąlygoti tik dvi psichologines savybes – arba teigiamą, arba neigiamą to veiksnio atžvilgiu. Pavyzdžiui, psichologinės modernizacijos teorijoje teigiama, kad valdymo centralizavimo procesas gali paskatinti arba asmenybės centralizaciją (pritarimą procesui), arba decentralizaciją (nepritarimą) (Kavolis 1995a: 62–66). Autorius taria, kad socialinių veiksnių poveikis individų asmenybės yra universalus. Nepriklausomai nuo vietos ir laiko, asmenybės, veikiamos to paties veiksnio, išgyvens tokias pat emocijas. O štai simbolinio aspekto atveju pripažįstamas daug didesnis neapibrėžtumas. Daroma prielaida, kad kūrėjas, siekdamas išreikšti teigiamą ar neigiamą emocinę nuostatą kokio nors socialinio veiksnio atžvilgiu, gali pasirinkti daugiau nei vieną simbolinės išraiškos priemonę.

Kavolio požiūris į kūrėjo laisvės rinktis simbolinės išraiškos priemones mastą laikui bėgant pasikeičia. Palyginti su kitais tyrimų laukais, vaizduojamojo meno

sociologijoje pripažįstamas mažesnis socialinės tikrovės poveikio simboliniam meno aspektui neapibrėžtumas. Taria, kad kiekvienas veiksnyš lemia tam tikrą universaliai galiojančių meninės išraiškos formų ir vaizdinių rinkinį, iš kurio visų laikų ir visuomenių menininkai renkasi siekdami išreikšti pastarojo poveikį jų asmenybėms. Autorius atkreipia dėmesį, kad tokį rinkinį sudarančios formos ir vaizdiniai skiriasi savo įtaigumo laipsniu. Ši mintis visą savo jėgą įgauna meninės išraiškos formų analizėje. Joje apsiribojama tik dviem pačiomis įtaigiausiomis formomis. Pavyzdžiui, minėti geometrinis ir natūralistinis stiliai laikomi dviem įtaigiausiomis ekonominės revoliucijos nulemtomis meninės išraiškos formomis; pirmasis išreiškia pritarimą vykstančiai ekonominei revoliucijai, viešpatavimo gamtai jausmą, o antrasis – nepritarimą, gamtos jėgų baimę ar harmonijos su gamta poreikį.

Kultūrinėje psichologijoje, literatūros sociologijoje, civilizacijų analizėje ir li-tuanistinėse studijose atsisakoma minties, kad emocijos išreiškiamos tam tikromis universaliai galiojančiomis simbolinės išraiškos formomis ir vaizdiniais, ir pripa-žįstamas visiškas simbolinio kultūros aspekto sąlygojimo neapibrėžtumas. Tei-giama, kad neįmanoma iš anksto nuspėti, kokias simbolines priemones pasirinks konkretus kūrėjas, siekdamas išreikšti socialinės tikrovės poveikį jo asmenybei. Pirmą kartą toks požiūris į simbolinio kultūros aspekto sąlygotumą išdėstomas kultūrinėje psichologijoje:

Iš dalies į atskirai paimtą kultūros produktą galima žiūrėti kaip į seriją unikalų „pasi-rinkimų“ – nebūtinai sąmoningų – tarp socialinės aplinkos skatinamų psichologinių polinkių. Psychokultūriniai elementai, tarp kurių individas gali (ir, daugiau ar mažiau, privalo) rinktis, jam prieinami jo socialinėje aplinkoje; simbolinė konfiguracija, į kurią individas juos sumontuoja, kaip visa apimantis modelis priklauso jam pačiam, todėl ja negalima naudotis, norint atskleisti individo aplinkoje egzistuojančias psychokultūrinės ypatybes. Tam gali būti naudojami tik elementai – psychokultūrinė vaizduotės žaliava, – kurie įeina į konfiguraciją, tačiau ne jų „redagavimas“, kurį atlieka kūrybingas individas (ar grupė) (Kavolis 1995b: 98).

Kartu Kavolis atkreipia dėmesį, kad nors egzistuoja visiška kūrybinė laisvė, tačiau mažai tikėtina, kad tam tikroje socialinėje aplinkoje atsirastų nieko bendro tarpu-savyje neturintys kultūros kūriniai:

Galimybę pagaminti iš esmės skirtingus darinius (*assemblages*) iš prieinamų psycho-kultūrinių duomenų sumažina egzistuojančios formalizuotos kalbos, kuriomis būtina naudotis kuriant šiuos kūrinius, ir galios, kuria naudojamosi paremiant vienus simbo-linius modelius prieš esamus ar potencialius jų varžovus, nelygybė, taip pat ir skirtingas įvairių modelių „patrauklumas rinkoje“ („*saleability*“). Patrauklumas rinkoje apima tradicijos ir mados palankumą, taip pat atsižvelgiama, kad modelis būtų materialiai bei psichologiškai naudingas ir kitiems, o ne tik jo kūrėjui (Kavolis 1995b: 99).

Ar visiško socialinės tikrovės poveikio simboliniam kultūros aspektui nepibrėžtumo pripažinimas nereiškia išėjimo už determinizmo ribų? Iš tikrųjų kūrybos neprognozuojamumo idėja yra kertinė indeterminizmo nuostata. Tačiau ir šiuo atveju Kavolis visiškai nenusisuka nuo determinizmo. Nors atsisako minties apie kūrybos prognozuojamumą, tačiau išsaugo pačią priežastinio ryšio idėją. Ją išlaiko tardamas, kad kūrėjo vaizduotė pradeda veikti („pajuntamas pašamoninis potraukis tam tikrai simbolinės išraiškos formai ar vaizdiniui“) ne pati savaime, bet „užvedama“ socialinės tikrovės.

Galima kelti klausimą, ar Kavolio nevienareikšmio determinizmo pozicijoje nelieka jokios loginės vienareikšmio determinizmo galimybės? Pats savaime dvi-reikšmis determinizmas nėra nesuderinamas su vienareikšmiu determinizmu. Jų suderinimo galimybė atsiveria iškėlus klausimą apie individų ir jų grupių santykio su socialine tikrove, kuris įkūnijamas kultūros kūriniuose, sąlygotumą: nuo ko priklauso, kad vienais atvejais tam tikri socialinės tikrovės aspektai emociškai palankiai vertinami, o kitais jie pasirodo emociškai atstumiantys? Paprastai, atsakant į šį klausimą, kultūros sociologijoje nurodoma į individo ar socialinės grupės užimamą vietą socialinėje struktūroje. Taria, kad užimama vieta paaiškina, koks santykis, teigiamas ar neigiamas, susiklosto su socialine tikrove. Jei užimantis tam tikrą vietą kokį nors tikrovės aspektą suvoks kaip naudingą sau, jam pritaris ir, atvirkščiai, jei pasirodys nenaudingas, nepritars.

Vietos konstrukto reikšmę aiškinant socialinį kultūros sąlygotumą viename iš savo tekstų pripažįsta ir pats autorius. Straipsnyje „Dialektinė psichologinės modernizacijos teorija“ jis iškelia idėją, kad individai emociškai priims ar atmes modernizacijos procesus priklausomai nuo savo padėties socialinėje struktūroje. Vietos konstrukto reikšmė pripažįstama nurodant, kokios socialinės grupės bus palankios modernizacijai ir kokios ne:

Galima hipotetiškai teigti, kad tokioje situacijoje, kai socialinės modernizacijos rezultatai pasirodo greitai ir yra ekstremalus, modernistiniai psichologiniai atsakai bus „priimtinesni“ tokiems asmenims, kurie iš šių tendencijų tikisi sulaukti vis daugiau ekonominės, politinės, statusą užtikrinančios ar emocinės naudos, arba tiems, kurie bijo, kad šios tendencijos gali atimti jų dabartinę gerovę. Priešingai, antimodernistinę reakciją labiau linksta pasirinkti tie, kurie arba yra paveldėję modernizacijos suteiktą naudą ir toliau laiko ją savaime suprantamu dalyku (ir dėl to psichologiškai ją „nuvertina“), arba tie, kurie jaučia, kad nesugeba gauti naudos iš modernizacijos (arba iš kai kurių jos procesų). Į pastarąją grupę gali įeiti tiek bejėgiškiausi, tiek turintys intuityvią vaizduotę – tie, kurie turi būti labiausiai įsisąmoninę žmogaus pasitenkinimo, kurį gali pasiūlyti bet kokia socialinės kaitos tendencija, ribas. (...) Šiek tiek supaprastinant galima teigti, kad individai, kurie save suvokia kaip žengiančius aukštyn arba

žemyn socialinėmis pakopomis, turėtų dažniau būti „modernistai“, o individai, kurie save suvokia kaip socialiai stipriai įsitvirtinusių (pasiturinčiųjų vaikai) arba beviltiškai atstumtuosius (*liumpenproletariatas*), persekiojamos rasinės mažumos ir, gana didele dalimi, moterys, turėtų dažniau tapti antimodernistai (Kavolis 1995b: 100–101).

Deja, teorinės vietos konstrukto implikacijos lieka neapmąstytos, o sociologo pozicija kultūros sąlygojimo apibrėžtumo klausimu nė kiek nepasikeitusi. Tai aiškiai matyti 1996 m. skaitytame paskaitų cikle kai mokslininkas apibrėžė savo santykį su amerikiečių antropologu Johnu L. Fischeriu, kaltintu dėl vienareikšmio determinizmo:

Kuris iš mano straipsnių – apie dailę ir jos politinius kontekstus ar apie literatūrą ir modernizacijos dialektiką – artimesnis sociologiniam variantui, pagal kurį visuomenė įspraudžia save į dailės arba šiaip kultūrinį tekstą? Be abejo, pirmasis, 1968 metų. Bet vis dėlto tame straipsnyje mąstoma skirtingai nuo Fischerio tuo, kad santykis tarp socialinės aplinkos ir dailės stiliaus mano studijoje nėra griežtai deterministinis, veikiau dualistinis. Santykis tarp visuomenės ir kultūros šiuo atveju aiškinamas kaip dviejų galimybių rinkinys: kūrybinga vaizduotė turi galimybę sakyti „taip“ arba „ne“ socialinei aplinkai. Sakydama „taip“, ji imituoja tai, kas jau yra aplink ją, ir savin priima aplinkos savybes, projektuoja jas į savo dailės kūrinius. (...) Bet tai ne viskas. Dailininkas gali nesutikti su savo aplinka ir sakyti „ne“ tam, kas jau egzistuoja jo politiniame kontekste. Tada kūrėjas sieks išreikšti tai, ko aplinkoje labiausiai trūksta (Kavolis 1996: 66–67).

Vietos konstruktas implikuoja, kad dvireikšmis determinizmas yra ne daugiareikšmio, bet vienareikšmio determinizmo atmaina. Mat individo užimama vieta socialinėje struktūroje griežtai sąlygoja socialinių veiksnių poveikį jo asmenybei. Remiantis šia implikacija galima teigti, kad dvireikšmis determinizmas, kurio Kavolis laikosi vaizduojamojo meno sociologijoje bei kituose tyrimų laukuose psichologinio kultūros aspekto atžvilgiu, iš tikrųjų yra ne daugiareikšmio, kaip kad mano pats mokslininkas, bet vienareikšmio determinizmo porūšis. Prie nevienareikšmio determinizmo galima priskirti tik Kavolio poziciją dėl simbolinio kultūros aspekto sąlygotumo.

Nuo griežto socialinio determinizmo Kavolis siekia atsiriboti ne tik pabrėždamas nevienareikšmį kultūros sąlygotumą, bet ir pripažindamas grįžtamąjį kultūros poveikį socialinei tikrovei. Pavyzdžiui, sociologinėje stiliaus analizėje mokslininkas rašo: „Galimas dalykas, kad meno stilius veikia nuostatas ne tik sustiprindamas egzistuojančias ar besiformuojančias vaizduotės dispozicijas, bet ir paskatindamas emociškai įsitraukusiuose meno vartotojuose papildomą laikiną vaizduotės veiklą, kuri, jei tuojau pat nenutrūksta, links sukurti psichologiškai adekvačius kultūrinių orientacijų ir veiksmų preferencijų tipus“ (Kavolis 1968:

196). Šiuo atveju reikėtų nagrinėti kultūrinio determinizmo klausimą, tačiau tai būtų jau kito straipsnio tema.

Išvados

Atsakant į klausimą, kiek pagrįsta Kavolį laikyti griežtu socialiniu deterministu, galima teigti, kad nepagrįsta. Nuo griežto socialinio determinizmo autorius siekia atsiriboti pripažindamas *nevienareikšmį determinizmą*, varijuojantį nuo dvireikšmio ir iki visiškai neapibrėžto determinizmo, *kūrėjo individualybės vaidmenį kultūros kūrimo procese, kultūrinių tradicijų ir kultūrinės veiklos organizacijos* įtaką kūrybai bei *grįžtamąjį kultūros poveikį socialinei tikrovei*. Ekonominių veiksmų mokslininkas nesureikšmina (jie yra vieni iš daugelio kultūros determinantų), todėl nepagrįsta jį laikyti ekonominiu deterministu, kad ir negriežtu.

Nevienareikšmio determinizmo atveju klausama, ar Kavolio pozicijoje kultūros sąlygotumo klausimu nelieka jokios loginės vienareikšmio determinizmo galimybės. Teigiama, kad Kavolio *dvireikšmis determinizmas*, kurio jis laikosi apibrėždamas psichologinio kultūros aspekto (kultūros kūriniuose objektyvuoto socialinės grupės emocionalumo) sąlygotumo mastą, iš tikrųjų yra ne daugiareikšmio, kaip kad mano pats mokslininkas, bet vienareikšmio determinizmo porūšis. Prie nevienareikšmio determinizmo galima priskirti tik poziciją dėl simbolinio kultūros aspekto sąlygotumo, pagal kurią simbolinės išraiškos priemonių pasirinkimo kūrybos proceso metu socialiniai veiksniai vienareikšmiškai nenulemia. Vis dėlto, nepaisant visų nevienareikšmio determinizmo peripetijų, Kavolio bendroji pozicija dėl socialinio kultūros sąlygotumo išlieka nepakitusi. Atsižvelgiant į tai, kad pripažįsta ne tik didesnę ar mažesnę simbolinio kultūros aspekto sąlygojimo neapibrėžtumą, bet ir kūrėjo individualybę, kultūrinių tradicijų ir kultūrinės veiklos organizacijos įtaką kūrybai bei kultūros galią veikti socialinę tikrovę, jį galima traktuoti kaip negriežtą socialinį deterministą.

Gauta 2011 09 15
Priimta 2011 09 25

Literatūra

- Henning, B. E. 1960. „Patronage and Style in the Arts: A Suggestion Concerning their Relations“. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, no. 18 (4), p. 464–471.
- Kavolis, V. 1965. „The Value-Orientations Theory of Artistic Style“. *Anthropological Quarterly*, no. 38 (1), p. 1–19.
- Kavolis, V. 1968. *Artistic Expression – A Sociological Analysis*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Kavolis, V. 1969. „Social Evolution. The Organization of the Artistic Enterprise And Creativity“. *ARIS*, no. 2, p. 1–8.

- Kavolis, V. 1971. „Social Conditions of Artistic Creativity: an Analytical Scheme“. *The Western Canadian Journal of Anthropology*, no. 2 (3), p. 90–102.
- Kavolis, V. 1973. „Literature and the Dialectics of Modernization“, in *Literary Criticism and Sociology*. Ed. by Joseph P. Strelka. University Park, London: The Pennsylvania State University Press, p. 89–106.
- Kavolis, V. 1974. „Arts, Social and Economic Aspects of Arts“, in *The Encyclopedia Britanica*, Vol. 2, 15th edition, p. 102–122. (Vertimas į lietuvių k.: Kavolis, V. 2007. „Meno sociologija. Socialiniai ir ekonominiai menų aspektai. I“. *Baltos lankos*, nr. 27, p. 152–198; Kavolis, V. 2008. „Meno sociologija. Socialiniai ir ekonominiai menų aspektai. II“. *Baltos lankos*, nr. 28, p. 137–170).
- Kavolis, V. 1979. „Social Evolution of the Artistic Enterprise“. *Research in Sociology of Knowledge, Sciences and Art*, no. 2, p. 155–183.
- Kavolis, V. 1995a. „Psichokultūriniai atsakai į modernizaciją“, in Kavolis, V. *Kultūrinė psichologija*. Vertė R. Naujokaitis. Vilnius: Baltos lankos, p. 49–96.
- Kavolis, V. 1995b. „Dialektinė psichologinės modernizacijos teorija“, in Kavolis, V. *Kultūrinė psichologija*. Vertė R. Naujokaitis. Vilnius: Baltos lankos, p. 97–108.
- Kavolis, V. 1996. *Kultūros dirbtuvė*. Vilnius: Baltos lankos.
- Plechanovas, G. V. 1960. „Menas ir visuomenės gyvenimas“, in Plechanovas, G. V. *Literatūra ir estetika*. Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, p. 247–332.
- Subačius, P. 1992. „Įžvalgos ir konstrukcijos“. *Naujasis Židinys*, nr. 5, p. 64–65.

Alvydas Noreika

THE PROBLEM OF SOCIAL DETERMINISM IN VYTAUTAS KAVOLIS' SOCIOLOGY OF CULTURE

Summary

The article deals with the position of the Lithuanian-American sociologist Vytautas Kavolis on social determination of culture. It aims to ascertain whether Kavolis is a strict social determinist. It is argued that he dissociates himself from strict social determinism in four-fold way. Firstly, according to Kavolis, the impact of social reality on culture is not strictly defined. Secondly, the culture creation reflects not only the social structure, but also the individuality of its creator. Thirdly, cultural traditions and social organization of cultural activities influence the creation of culture. Fourthly, there is an inverse impact of culture on social reality. The question is raised whether there is any logical possibility of a strict determinism in Kavolis' position on social determination of culture. It is also argued that Kavolis is not a proponent of economical determinism. According to him, the economical factors are important determinants of culture, but there are some other significant determinants.

KEYWORDS: sociology of culture, social determinism, determinants of culture, mechanism of determination of culture.

Gintautas Mažeikis

NEOEVOLIUCIONIZMO PARADIGMA VYTAUTO KAVOLIO KULTŪRINIUIOSE TYRINĖJIMUISE

Socialinės ir politinės teorijos katedra
Vytauto Didžiojo universitetas
Gedimino g. 44, LT-44240 Kaunas
El. paštas: mazeikis@yahoo.com

Straipsnyje aptariami neoevoliucionizmo paradigmos elementai Vytauto Kavolio samprotavimuose apie sąmoningumo istoriją, trajektorijas ir konfigūracijas. Tuo tikslu neoevoliucionizmas yra nagrinėjamas daugialiniškumo ir poststruktūralizmo teorijų požiūriu. Kavoliškasis poststruktūralizmas aiškinamas dviem būdais: tipologijų (modeliavimo) ir vaizduotės kritikos. O evoliucinės daugialiniškumo teorijos, atsižvelgiant į Kavolio siūlytą klasifikaciją, skirstomos į materialiąsias ir simbolinių organizacijų. Atskirai lyginamas Edmundo Gendrolio ir Kavolio neoevoliucionizmas. Materialiosios daugialiniškos evoliucijos teorijos (Leslie'o A. White'o, Juliano Stewardo, Gerhardo Lenski), kurios remiasi skirtingomis technologinėmis, energetinėmis, informacinėmis perspektyvomis, formuoja paralelizmo, bet ne alternatyvų galimybes, ir dar mažai kuo pakeičia tiesinę istorijos ir evoliucijos sampratą. Simbolinių organizacijų ir mąstymo neoevoliucinės teorijos (Victoro Turnerio, Marshallo Sahlinso, Cliffordo Geertzo) kalba apie istorines simetrines ir asimetrines alternatyvas ir istorinio proceso trūkinėjimus. Trūkio ir įsivaizduojamo (*Imaginary*) sampratos atveria galimybę palyginti simbolinės antropologijos, kuriai Kavolis buvo labai artimas, koncepcijas su poststruktūralizmo (Michelio Foucault) ir postmodernizmo paradigmą.

RAKTAŽODŽIAI: Kavolis, Sahlinsas, Geertzas, Foucault, simbolinės organizacijos, vaizduotės trajektorijos, sąmoningumo istorija, linijškumas, nelinijškumas, daugialiniškumas, poststruktūralizmas.

Evoliucionizmo doktrina buvo stipriai kritikuojama neoevoliucionizmo ir poststruktūralizmo teoretikų darbuose, kuriems priskiriami ir vėlyvieji Kavolio tyrinėjimai. Ankstyvoji Kavolio sociologija daugiau rėmėsi Talcotto Parsonso veiksmo, voliuntarizmo ir analitinio realizmo teorijomis, kurios buvo derinamos su struktūrinio funkcionalizmo paradigma, tipinių kintamųjų tyrinėjimais. O vėlyvojo Parsonso kūriniai sujungė utilitarinį pozityvizmą su hermeneutinėmis ir psichoanalitinėmis interpretacijomis bei gerokai atitolo nuo klasikinio struktūrinio funkcionalizmo. Todėl tokia pažiūrų dinamika ir įvairovė skirtingai nuteikė jo mokinius struktūralizmo atžvilgiu, bet atvėrė naujų galimybių diskutuoti konflikto ir simbolinių organizacijų teorijas bei, ilgainiui, socialinės-kultūrinės evoliucijos daugialiniškumą ir palyginamumą. Vėlyvojo Parsonso polinkis į tipologizmą ir hermeneutiką artimai siejosi ne tik su Maxo Weberio tipologijomis, bet ir atvėrė galimybes diskutacijai su Michelio Foucault tyrinėjimais ir jo diskursyvių formacijų idėja, taip pat su Cliffordo Geertzo plėtota radikalia Vakarų kultūros schemų kritika. Kavolio dalyvavimas šiose diskusijose aprėpė sociologines, socialinės antropologijos, filosofijos teorijas, skatino peržiūrėti įvairias hegemonines koncepcijas, įskaitant evoliucionizmą. Pitirimo Sorokino tyrinėjimai šiuo požiūriu papildė bendrąjį Parsonso ir, atitinkamai, Kavolio, teorijų, susijusių su struktūriniais procesais ir dinamika, kompleksą bei atvėrė platesnes perspektyvas diskutuoti dialektinį požiūrį į konfliktų paradigmą. Visa tai tapo svarbia prielaida Kavoliui įveikti evoliucionizmą, kuris daugiau yra susijęs su struktūrinio funkcionalizmu, ir kalbėti apie neoevoliucionizmą, turintį įtakos diskursyvių organizacijų kritikai, hermeneutikai, reikšmių kompleksų modeliavimui ir kritikai.

Nors neoevoliucionizmas daugiausiai siejamas su daugialiniškos raidos teorijomis, mes samprotaudami pastarąjį taip pat aktyviai siejame ir su poststruktūralistine nelinijškumo koncepcija, skirta reikšmių ir simbolinėms organizacijoms apibūdinti. Abi šios doktrinos – ir daugialiniškumas, ir nelinijškumas – kartu yra taikomos postmodernėjančioje Vakarų sociologijoje ar socialinėje antropologijoje jau nuo XX amžiaus aštuntojo dešimtmečio pradžios ir smarkiai veikė Kavolio samprotavimus.

Poistorinis modeliavimas ir tipologizavimas

Poststruktūralizmas nagrinėja reikšmių ir vaizduotės įgalinimo ir organizavimo procesus bei įvykius, kuriuose atmintis, vaizduotė, pasikartojimai, kūrybingos interpretacijos ir įvairūs pavyzdžiai vaidina svarbų vaidmenį. Vėlyvasis poststruktūralizmas, apibendrinamas reikšmių organizavimo būdus, be kitų temų, kalba ir apie poistorinį modeliavimą, kai atsisakoma kurti nuoseklius, daugelį šimtme-

čių apimančius aiškinamuosius, paprastai deterministinius, naratyvus ir dažniau modeliuojamas įvairios perspektyvos, analizuojamas tų modelių patikimumas, svarstomos skirtingų civilizacijų, bažnyčių ar kultūrų raidos trajektorijos, nesiekiant jas apjungti kokiais nors vieningais teleologiniais saitais. Poistoriškumas nereiškia neistoriškumo, o tik istorijos linijiškumo ar cikliškumo gilų revizavimą ir pirmiausia nelinijinių santykių pabrėžimą (Rusen 2007: 253). O teleologiškumas išlieka apibūdinant tik vieno ar kito šimtmečio kultūrinę perspektyvą, nulemtas specifinės raidos trajektorijos, viešpataujančių simbolinių mąstymo formų bei elgesio schemų. Visos minėtos tendencijos yra plėtojamos vėlyvuosiuose Kavolio kūriniuose, pavyzdžiui, studijose *Moterys ir vyrai lietuvių kultūroje* (Kavolis 1992), *Kultūros dirbtuvė* (Kavolis 1996), kuriose jis cituoja ir diskutuoja neoevoliucionizmo šalininkų idėjas, aktyviai modeliuoja socialines ir kultūrinę praktikas, tiria nelinijinius tautų vaizduotės ryšius. Modeliavimo poistoriškumas pasireiškia tuo, kad gali būti lyginamos mąstymo ir elgesio schemas ir randamos tapatybės, nors jų subjektus skiria šimtmečiai ir kontinentai. Mokslininkas, pavyzdžiui, drąsiai lygina senąją konfucianistinę kinų tradiciją su tokia pat sena, bet nieko bendra neturinčia Indijos vedų tradicija ir, galiausiai, su viduramžiška Europos ar barokine Lietuvos kultūros istorija. Svarbiau nei istorinis ar erdvinis nuoseklumas yra laisvos lyginamosios tipologijų ir modelių perspektyvos.

Pastebėtina, kad kavoliška modeliavimo nuostata išauga iš jo ankstesnės, dar labai artimos struktūralizmui, moralinių kultūrų ir jų meninių raiškų tipologizacijos, kurios patirtį jis nuosekliai plėtojo iki pat paskutinių savo kūrinių. Štai kodėl svarbu nurodyti ir apmąstyti modeliavimo bei tipologizavimo metodų raidą Europos moksluose.

Pirmiausia modeliavimo principas buvo taikomas tik gamtos moksluose. Pavyzdžiui, Galileo Galilei'aus tyrinėjimuose ir vėliau šis metodas buvo suvokiamas kaip bandymo ar eksperimento supaprastinimas, reglamentavimas, siekiant prognozių tikslumo ir dėsnų atradimo. Modeliavimas buvo siejamas su eksperimento ir matavimo principais. Ir nors eksperimentinio modeliavimo siūlomos išvados dažniausiai neatitikdavo sudėtingos gamtinės tikrovės, o kelias nuo tiksliai matuojamų eksperimentų, apibendrintų dėsnų ir praktinio taikomumo buvo ilga bandymų praktika, vis dėlto eksperimentinis modeliavimas tapo Naujųjų amžių mokslo ir technikos pažangos priemone. Tačiau greitai modeliavimo principai buvo perkelti ir į dailę. Istoriniai tyrinėjimai rodo, kad vienas pirmųjų dailėje šį metodą taikė Leonardo da Vinci, kuris pirkdavo ir preparuodavo lavonus, paversdamas juos eksperimentine savo skulptūros ar tapybos prielaida.

Teologijoje ir viduramžių scholastikoje bei humanistinėse ir socialinėse aiškinimų praktikose bei teorijose pirma paplito tipologizacija, o ne modeliavimas.

Tipologijos (retorinis, semantinis figūratyvumas) buvo siejamos su simbolių interpretacija, su Aristotelio poetika ir Romos laikų retorika, vėlesne egzegetika ir hermeneutika, simbolinių organizacijų aiškinimu bei šiam aiškinimui tinkamų taisyklių parinkimu (Auerbach 2003). Svarbiu biblijinės tipologijos pavyzdžiu buvo laikomas Senojo ir Naujojo Testamentų santykis, tariant, kad Senojo Testamento teiginiai slaptai liudija Naujojo Testamento tvirtinimus. Šios ypatingos reikšmės buvo siejamos su prefigūracijos veiksmu, menant, kad Kristaus Geroji Naujiena buvo teleologiškai pažymėta senųjų pranašų žodžiuose.

Jau Viduramžių pradžioje buvo sugretinta biblijinė tipologija ir loginis formalizmas. Šie du pradai: egzegetinė tipologizacija ir argumentų formalizacija tapo visos scholastikos ir vėlesnės europietiškosios kultūros pagrindu. Aristoteliškoji formalizmo teorija nuolatos konkuravo su platoniška *eidologija* (idėjų teorija), iš to kilo ne tik tipologija, bet ir scholastikos siekis derinti tipologijas su formaliąja logika. Pirmuoju atveju didesnis dėmesys buvo skiriamas loginiams samprotavimams ir jų formoms, kitu atveju – dieviškojo Logo raiškai. Pastaruoju atveju dieviškasis Žodis buvo aiškinamas egzegetiškai, o ne logiškai. Tačiau egzegetinis dėstymas turėjo būti suprantamas ir nuoseklus. Todėl tipologija ir formalizmas pradžioje – šventuosiuose tekstuose, vėliau – šventuosiuose paveiksluose, o paskui – nuo Renesanso – ir visuose didžiuosiuose tekstuose, ir mene buvo tvirtai siejami. Formalizmo principai estetikoje bei vėlesnė ikonologija tapo šios egzegetinės ir hermeneutinės tipologizacijos ir dialektikos jungčių pavyzdžiais: pirmu atveju, paveiktais daugiau Kanto *Sprendimo galios kritikos*, o kitu – hėgeliškos dialektikos.

Nors Naujųjų amžių dailėje buvo taikomi tie patys modeliavimo principai kaip ir architektūroje, kartografijoje ir net matematikoje, tik XIX–XX amžiuose hermeneutinė ar poetinė, lingvistinė tipologizacija buvo susieta su modeliavimu ir kaip tokia jungtinė teorija veikė filosofiją, socialinę antropologiją, sociologiją. Plačiai modeliavimo galimybes socialiniuose ir humanitariniuose moksluose, lygintinai su gamtos ir tiksliaisiais, nagrinėjo Marxas Williamas Wartofsky knygoje: *Modeliai: reprezentacija ir mokslinis supratimas* (Wartofsky 1979). Nežinia, ar Kavolis buvo susipažinęs su šio autoriaus modeliavimo teorija, tačiau pastarojo principai buvo plačiai taikomi nuo XX amžiaus vidurio socialiniuose moksluose.

Kavolis yra linkęs savo samprotavimus sieti su simbolinių mąstymo formų ar sociologinių (literatūrinių, estetinių, politinių ir kt.) modelių analize. Sociologas rašo:

Pagrindinis Donelaičio modelis vyrų ir moterų santykiams aprašyti, kaip matėme, yra sociologinis. XVIII a. tai pakankamai pažangu, nes sociologijos mokslo dar nėra, tačiau sociologiniais modeliais jau naudojamosi (Kavolis 1992: 49).

Kitaip tariant, jis analizuoja rašytojų atskleistus sociologinius elgesio modelius, kuriais vadovaudamiesi to laikotarpio žmonės galėjo suprasti tikrovę ir kuriuos atskleisdami mes galime suvokti jų mąstymą. Tipologizacijos ir modeliavimo principo taikymas padeda išvengti linijinių istorinių schemų ir atveria įvairias daugialinijines ir nelinijines perspektyvas.

Daugialinijinės evoliucijos paradigma Kavolio tyrinėjimuose

Linijinė evoliucijos paradigma išauga iš teologinių samprotavimų apie žmogaus prigimtinę nuodėmę, jos atpirkimą per Kristaus auką bei Paskutiniojo teismo laukimą. Kaip ir Carolus Linnæus (Carl von Linné), Charles'as Darwinas neketino pažeisti ar kvestionuoti šios pamatinės krikščioniškosios doktrinos, o tik patikslinti tiesinio laiko ir gyvūnų pasaulio raidą. Transformacijos ir mutacijos sąvokos neturėjo apklausti pagrindinių Bažnyčios teiginių. Prisiminkime, kad nors krikščionybė (visos šiai konfesijai atstovaujančios bažnyčios) ir pripažįsta stebuklo galimybę ar net skelbia ją masiniu reiškiniu (šventųjų vaidmuo katalikų, stačiatikių, anglikonų ir kitų konfesijų požiūriu), tačiau mano, kad tokie dalykai nepažeidžia pranašystės apie Paskutiniojo teismo artėjimą. Gamtinės ir socialinės mutacijos ir transformacijos ne tik buvo pripažįstamos Katalikų Bažnyčios XIX a. pradžioje, bet ir puikiai atitiko Dievo ar angelų dalyvavimo istorijoje įrodymą ir tik turėjo patvirtinti tiesinį, teleologinį laiką ir atitinkamus procesus. Linnæus'o ir Darvino evoliucijų teorijos, kiek jos nesiskirtų, yra linijinės ir numano žmogaus ir kitų gyvūnų raidą, visas nerealizuotas galimybes vadina aklomis šakomis, kurios laipsniškai miršta. Aklos šakos draudimas ir marinimas tapo prielaida įsitvirtinti sekuliariai linijizmo doktrinai. Žmogaus kilmės iš beždžionės teorija buvo suvokiama kaip hipotezė, iššūkis, galbūt dar viena krikščioniška erezija, bet ne tiesinio laiko revizavimas. Atitinkamai archeologinių kasinėjimų duomenys turėjo patvirtinti šį naują tiesinį determinizmą: ir šiandien siekiama atrasti visas trūkstamas evoliucijos grandis. Panašia tiesine doktrina vadovavosi ir Georgas Hegelis bei Karlas Marxas, daugiau dėmesio skyrę vaizduotės, mąstymo raidai, fizinio ir mąstomo pasaulio atskirai ir dialektinėms jungtims. Marxo ir Friedricho Engelso samprotavimai apie kultūrą, nors ir yra giliai dialektiški, tačiau juose visos sintezės turi vieną ir tą pačią istorinių dėsningumą kryptį ir veda socialistinės revoliucijos ir komunizmo istorinių įvykių link.

Linijinis evoliucionizmas buvo patogus ir kolonijinėms sistemoms, hegemoniškai iškraipiusioms kitų kultūrų pasaulio ir savęs suvokimą, ir sovietinei santvarkai, aiškinusiai savo pirmavimą ir pažangą bei neigusiai trečią pasirinkimą. Todėl

neoevoliucionizmas iškart pasirodė ir kaip Vakarų sistemos kritika, ir kaip iššūkis sovietinei doktrinai.

Vis dėlto Lietuvoje neoevoliucionizmo paradigma sunkiai skynėsi kelią. Ją vienu metu (1990–1995 metais) platino du nesusiję asmenys: Edmundas Gendrolis ir Kavolis. Neoevoliucionizmas tapo vėl aktuali paradigma tik plintant sociokultūrinėms antropologijos studijoms, pradėdant apytiksliai 2000 metais.

Kultūros dirbtuvės seminarų Vilniaus universitete laikotarpiu, o tai buvo 1995 metai, Kavolis nesirėmė Lietuvos filosofo, antropologo, ryškaus neoevoliucionizmo paradigmos gynėjo Gendrolio samprotavimais, nediskutavo jų, nors daugelis jų buvo paskelbti iki 1995 metų straipsnių ar knygų pavidalu. Gendrolis daugelyje savo kūrinių, įskaitant veikalus *Socialinė ir kultūrinė antropologija: pagrindinių krypčių ir metodų apžvalga* (Gendrolis 1984) bei *Kultūros ištakos: nuo Homo habilis iki Homo sapiens sapiens* (Gendrolis 1994), nuolatos ir plačiai referuoja ir diskutuoja antropologų Leslie A. White'o, Juliano Stewardo, Marshalo Sahlinso kūrinius (Mažeikis 2008). Tiesa, jis daug daugiau dėmesio skiria materialiams nei mąstymo evoliucijos faktoriams, tačiau taip pat gilinasi į tikėjimo, totemizmo, ritualų raidą, kalbos ir informacinių sistemų formavimąsi. Sunku paaiškinti šio idėjų prasilenkimo priežastis, kaip ir tai, kad Gendrolio analogiškos idėjos Lietuvoje buvo mažai girdimos, o Kavolio – labai populiarios. Viena galimų priežasčių – Kavolis niekad nebuvo tapatinamas su neoevoliucionizmo paradigma, nors jo lyginamųjų civilizacijų idėjos bei simbolinių struktūrų trajektorijų analizė buvo siejama su Louis'o Dumont'o, Norberto Eliaso ir Shmuelio N. Eisenstadto teorijomis. O Eisenstadtas yra laikomas vienu ryškiausių neoevoliucionizmo atstovų. Gendrolis buvo siejamas ir su evoliucionizmu, kuris buvo asocijuojamas su marksizmo-leninizmo dialektika, ir su materialistiniu neoevoliucionizmu, apie kurį menkai kas išmanė, o Kavolis šia kryptimi mažiau domėjosi nei simbolinių organizacijų ir supratimo evoliucija. Manau, kad bendras evoliucionizmo doktrinos atmetimas ir buvo viena iš daugelio priežasčių, kodėl Kavolio darbai apie kultūros raidą tapo populiarūs, o Gendrolio – mažiau žinomi.

Kavolis skiria materialiąsias ir simbolines neoevoliucionizmo teorijas. Pirmyčių atžvilgiu, pavyzdžiui, nagrinėdamas Darcy Ribeiro idėjas, jis yra skeptiškas, manydamas, kad techninės neoevoliucijos teorijos, vienu metu stipriai paveikusios istorijos raidos koncepcijas sociologijoje, socialinėje antropologijoje ir istorijoje, šiandien nepasako ir negali pridurti iš esmės nieko nauja. Kavolis apie Ribeiro knygą *Civilizacijos procesas* (Ribeiro 1968) rašo:

Kiekvienas stambesnis technologijos pažangos žingsnis gali susieti su keliomis skirtingomis kultūrinėmis alternatyvomis, ir toji konkreti technologinės pažangos ir kurio

nors kultūros varianto sintezė ir sudaro, anot Ribeiro siūlomos sampratos, kurią jis yra paskolinęs iš Alfredo Weberio 1965 metų knygos, civilizaciją. Manau, kad tai šiuo metu labai daug susidomėjimo nekeliantis veikalas (Kavolis 1996: 207).

Be Ribeiro, materialiąsias neevoliucionizmo teorijas plėtojo White'as, knygoje *Kultūros evoliucija* (White 1959) aprašęs socialinės raidos priklausomybę nuo technologinių sistemų diegimo ir vystymo. Svarbiausiu modernizacijos matu jis laikė energijos vartojimo mastą ir technologijas. Todėl jo teorija kartais vadinama energetine kultūros evoliucijos teorija. White'as žmonijos raidą susiejo su gyvūnų jėgos naudojimu, juos prijaukinant; su agrarine revoliucija, panaudojant žemdirbystės reprodukuojamus energetinius išteklius; su energetine visuomenės raida dėl vis platesnio natūralių iškasenų naudojimo: anglies, naftos, dujų; su atominė energija ir ją eksploatuojančių visuomenių kompetencija. Tačiau, nežiūrint technologinių skirtumų, White'o koncepcija iš esmės artima Ribeiro požiūriui ir jai gali būti taikomas Kavolio epitetas, kaip apie mažai ką naujo pasakančią.

Kitas autorius, plėtojęs materialiąsias neevoliucionizmo koncepcijas, buvo Gerhardas Lenski. Savo knygoje *Galia ir prestižas* (Lenski 1966) ir *Žmogiškosios visuomenės: įvadas į makrosociologiją* (Lenski 1974) jis nagrinėjo informacinę-technologinę evoliuciją. Lenski svarbiausia žmonijos raidos prielaida laikė gebėjimą kurti ir akumuliuoti naujas žinojimo ir informacinės sistemas. Jo požiūriu, reikia tirti informacinių technologijų ir žmonijos evoliucijos sąsajas. Juk atrodo akivaizdu, kad platesnė ir tikslesnė informacija, žinios apie žmogaus aplinką ir pažinimo sistemų raida sąlygojo visuomenių evoliuciją. Komunikacijų pažanga tiesiogiai atspindi, o gal ir veikia visuomenės istoriją ne mažiau nei energetika ar kitos technologijos. Pirmąją informacinės raidos pakopą jis sieja su žmonių genetinė sistema, kuri paskatino antrąją vystymosi pakopą: informacinę mokymąsi ir atminties raidą. Trečioji raidos pakopa yra susijusi su dirbtinių ženklų išradimu ir jų ryšių, logikos aiškinimu. Ketvirtoji akcentuoja sąmoningą simbolinę, kalbinę ir rašymo kūrybą. Pažangiausios komunikacinės sistemos tiesiogiai veikė ekonominių ir politinių sistemų, gėrybių akumuliacijos ir paskirstymo, saugumo ir diplomatijos raidą.

Nors minėta technologinė-informacinė neevoliucionizmo paradigma yra linijinė ir modernistinė, tačiau kiekviena iš jos teorijų ne neigia, o numano ir kitus, alternatyvius ar lygiagrečius, technologinius ir materialiuosius procesus. Kitaip tariant, tik visos kartu jos rodo alternatyvų visumą ir leidžia kalbėti ne apie vieną, o apie keletą materialistinių-informacinių raidos linijų. Vis dėlto šiems materialistiniams evoliucijos modeliams oponavo ir juos papildė simbolinės-daugialinijinės neevoliucionizmo teorijos. Jų pradininku kartais laikomas Ferdinandas Tönniesas. Lietuvoje jis dažniausiai minimas dėl padarytos aiškios ir mažai kvestionuojamos

perskyros tarp visuomenės ir bendruomenių raidos. Pasak Tönnieso, būtent bendruomenės, jų sąlyginis trumpalaikiškumas, dinamiškumas, decentracija ir visuomenės daugiacentriškumas lemia socialinę ir politinę evoliuciją, revoliucijas, greitas mutacijas ar laipsniškus pokyčius. Vis dėlto aš ryškesniais tokio požiūrio pradininkais laikyčiau antropologus Stewardą, Sahlinsą ir vėlyvąjį Parsoną, kurie sąmoningai ir aiškiai išskyrė evoliucijos daugialiniškumą ir stipriai oponavo linijiniams raidos modeliams.

Stewardas plačiai išskleidė daugialiniškos evoliucijos sampratą knygoje *Kultūrinės kaitos teorija: daugialiniškos evoliucijos teorija* (Steward 1974), kur suformulavo lygiagrečios raidos, jos analogijų ir pasikartojimų, konvergencijų koncepciją, leidusią lyginti įvairių laikotarpių kultūras ir įvardyti skirtingus kelius panašiai organizacijos formai pasiekti. Jis nekalbėjo apie nepanašias, alternatyvias raidos linijas, todėl, nežiūrint visos paralelizmo koncepcijos svarbos, jo teorija veikia panašėja į tiesinę, su daugeliu lygiagrečių linijų, teoriją, o ne į daugialiniškos alternatyvų teoriją. Stewardas pastebėjo, kad jo argumentai yra ne dedukciniai, besiremiantys vieninga idėja, o empiriniai, nesuteikiantys pakankamo pagrindo kalbėti apie vieningą raidą (Steward 1974: 19–20) ir savo prielaidas grindė Franzo Boaso difuzionizmo bei Lewiso H. Morgano nelineinės rekonstrukcijos (*unlinear reconstruction*), White'o ir kitų autorių idėjomis. Tiesa, jis, kaip ir technologinės, energetinės ar informacinės teorijų atstovai, mano, kad reikšmingiausias raidos veiksnys yra technologijos ir ekonomika, bando rasti daug priežastinių ryšių, nors gana rimtu ir įtakingu veiksniu laiko ir politines sistemas, ideologijas bei religijas.

Vis dėlto Kavoliui įdomesni yra Sahlinso ir Geertzo (pastarąjį jis apibūdina kaip „sąmoningumo istorijos“ tyrinėtoją) (Kavolis 1998: 290) samprotavimai, aprėpiantys ir kultūrinės evoliucijos daugialiniškumo ir nelineiškumo problematiką, ir atskirų pagrindinių linijų ir šakų interpretacinį dialogą, ir simbolinių mainų funkcijas. Ir Sahlinsas, ir Geertzas nagrinėjo tikrovę kaip dinaminę simbolinę organizaciją, su ja susijusius simbolinius mainus bei komunikacinius procesus ir jų formas, be kurių reikšmių suvokimas yra negalimas. Todėl neoevoliucionizmas turi būti nagrinėjamas kaip simbolinių organizacijų, vaizduotės schemų ir pasaulėjautos būdų kaitos santykis. Leidinio *Evoliucija ir kultūra* (Sahlins 1960) autorius Sahlinsas, Lietuvoje geriau žinoma jo knyga *Istorijos salos* (Sahlins 2003). Jis daugiau dėmesio skiria įvairiausių naratyvų ir diskursų tvarumo bei komunikacinių aktų ir supratimo raidos analizei. Supratimo formas ir komunikacijos tvarkas jis laiko svarbiais simboliniais daugialiniškos evoliucijos elementais ir aiškiai atskiria nuo technologinių linijinių neoevoliucionizmo teorijų. Sahlinsas suskirsto evoliucijos visuomenes į dvi grupes: pagrindines (*general*) ir specifines (*specific*). Evoliucijos kamienus lemia pagrindinių kultūrų raida, kuri ir turi įtakos civilizacijų

atsiradimui. O specifinės šakos ne tik veikia kamienus, bet užtikrina kamienų dialogą, konkurenciją, tarpcivilizacinius mainus ir sintezes. Kamienų ir šakų sąveikos pirmiausiai yra supratimo aktai, tam tikros interpretacinės praktikos, adaptuojant vienus ar kitus pranešimus turimai simbolinei organizacijai ir informacijos san-kaupai, bet keičiant šią organizaciją ir informacines sankaupas. Technologiniai ir energetiniai dalykai čia atsiduria antroje vietoje, nes nė viena atvežta technologija neveikia be ją atitinkančio žmonių elgesio ir mąstymo.

Kavolis nenagrinėjo šiuolaikinių komunikacinių technologijų kaip dar vieno materialistinių neevoliucionizmo teorijų pavyzdžio, o sutelkė dėmesį į jam arti-mą simbolinę antropologiją, kuri daugiausiai dėmesio skiria civilizacijų ir kultūrų sąmoningumo raidai dėl spontaniškų ar laipsniškų, nuoseklių ar dramatiškų sim-bolinių organizacijų pokyčių.

Simbolių mąstymo teorijų, diskursų analizės ir neevoliucionizmo sąsajos nėra atsitiktinės. Naujoji žmonijos raidos teorija kalba apie simbolių sistemų ir supratimo, suvokimo formų nelineinius, įvairiakrypčius santykius. Todėl ji ir su-sieja, pavyzdžiui, filosofų Jeano Gebserio ir Ernsto Cassirerio, antropologų Sahlinso ir Geertzo teorijas.

Kultūros dirbtuvėje Kavolis plėtoja ir pritaiko Sahlinso interpretaciją apie XVIII a. Havajų salos vietinių gyventojų ir kapitono Jameso Cooko atstovaujamos Apšvietos diskurso tragišką lenktyniavimą su havajiečių mitologija, komunikacijos tvarka, aiškina abipuses nesupratimų serijas. Sahlinsas pastebi, kad tarpcivilizaci-nei ar radikaliai skirtingų kultūrų komunikacijai būdingas, pirma, agonališkumas, o vėliau – trauminis prisitaikymas. Simbolinis neevoliucionizmas aiškina šiuos santykius kaip didžiųjų kamienų šakų susidūrimus ir pokyčius dėl intervencijų, simbolių mainų, pasakojimų, tvarkų ir galios konkurencijos, sudėtingos supрати- mo raidos. Kavolis, apibendrindamas Sahlinso samprotavimus, teigia:

Du pagrindiniai humanitarinio modelio variantai: 1) senos reikšmės perorganizuo-jamos į naują klasifikacinę sistemą; 2) nauja patirtis išspraudžiama į senas kategorijų sistemas, to proceso kartais neatlaikančias ir sugriūvančias, perkrovus naujų patirčių, kurių negali suvokti, intelektualiai sutvarkyti (Kavolis 1996: 61).

Dideli diskursų skirtumai, esant neišvengiamai komunikacijai ir kultūrinei difuzijai, sunkiai kontroliuojamiems simboliniams mainams (Cooko jūreivių ir Havajų moterų meilės sandoriai, prekybiniai mainai) skatina simbolių ar katego-rinių sistemų transformacijas ir grūtis, mito ar ideologijos trūkius, įsivaizduojamo (*Imaginary*) aiškinimą, bet ir skatina kurti naujus vaizdus, kategorijas ir spartinti supratimą.

Kavolis cituoja ir simbolinės antropologijos atstovus Mary Douglas ir Victorą Turnerį. Turneris svarbus savo struktūros ir antistruktūros supriešinimu, o dvasiškai yra ypač artimas Sahlinsui ir Geertzui. Pasak Turnerio, kuriuo seka Kavolis, antistruktūra – tai chaoso elementai kultūroje, kurie gali būti siejami su dionisiškais kultais, su viduramžių karnavalu, su ekstatinėmis religinėmis apeigomis, lydymomis aukojimo, ritualinių šokių, griauunančių visas vertybių ir tvarkos sistemas. Turnerio išskirtas antistruktūros reiškinys tapo Kavolio samprotavimams reikšmingu postulatu (Kavolis 1996: 77). Kavolis taip pat pateikia daoistinių samprotavimų apie pirminio, motininio chaoso svarbą bei įveda darbinę sąvoką: „beformė pirmykštė košė“ (Kavolis 1996: 143). Kažin, ar šią antistruktūrą būtų galima sieti su Vakarų nihilizmu. Atrodo, Kavolis kiek vengia Lietuvoje jau tuo metu (1990–1995 m.) populiarios nihilizmo temos, nors, sakyčiau, filosofų (pavyzdžiui, Arvydo Šliogerio) nihilistinės nuostatos gali būti laikomos antistruktūros apraiška filosofinėje kultūroje, tačiau nereikėtų suteikti Vakarų nihilizmui visuotinio pobūdžio. Kita vertus, cituodamas antropologės Douglas knygą *Tyrumas ir pavojus* (Douglas 1988), jis parodo antistruktūros baimę visuomenėje ir atvejus, kai tai, kas asocijuojama su struktūriniu nukrypimu, yra prievartiniu būdu šalinama. Tokiu atveju antistruktūra pasireiškia kaip chaoso kultas, kaip ekstatinių apeigų ar karnavalo elementas bei kaip atskirties ir šalinimo principas. Grįžtant prie neoevoliucionizmo, atskirties ir chaoso motyvų, galima tarti, kad diskutavimas leido Kavoliui, sekant Eliasu, vartoti „decivilizacijos“ sampratą, padedančią atskleisti simbolių struktūrų evoliuciją dėl įvairiausių išorinių ir vidinių įtampų, konkurencijos, lūžių ir trūkių. Antistruktūros ir decivilizacijos konceptai suteikė galimybę žvelgti į kultūros evoliucijos kamienus dinamiškai, o ilgainiui – poststruktūralistiškai.

Sociologas, kultūros komparatyvistas Eisenstadtas, itin artimas Kavolio tyrimams, kalba apie vidinius civilizacijų raidos principus, lemiančius civilizacijų ir jų kultūrų ateitį. Įvairiausios įtampos (ne tik prieštaravimai) yra tokios raidos pagrindas. Pastebėtina, kad Eisenstadtas dinaminės įtampos sąvoką vartoja kitaip nei marksistai ar neohėgeliečiai, dialektiškai kalbėję apie sisteminius konfliktus. Neoevoliucionizmas įtampas randa autonominėse (ne sisteminėse) simbolinėse struktūrose ir jų vidinėse opozicijose, pavyzdžiui, antistruktūrose, arba išoriniuose faktoriuose, intensyvaus susidūrimo su kita simboliu sistema atvejais, arba dėl vidinių politinio lauko ar proceso įtampų. Tokiu būdu išsaugomi konflikto, įtampos, lenktyniavimo principai, bet atsisakoma linijinės prognostikos, būdingos ir neohėgelizmui, ir marksizmui. Eisenstadto požiūriai yra žymiai artimesni Kavolio autonominei tipologizacijai, tipų dinamikai ir socialiniams-kultūriniais modeliams nei marksistinis holistinis požiūris.

Kavolis išskiria dešimt civilizacijos ir kultūrų raidai pamatinių įtampų: kontrolės ir išsilaisvinimo, internalizacijos ir eksternalizacijos, racionalumo ir vitalumo, susijungimo ir atsijungimo, empirikos ir transcendencijos, hierarchijos ir lygybės, natūralumo ir dirbtinumo, universalumo ir partikuliarumo, praeities ir ateities, plėtimosi ir stabilizacijos (Kavolis 1996: 219–220). Pastebėsiu, kad ši klasifikacija yra pavyzdys, o ne išsamus sąrašas. Juk galima, sekant Turneriu, kalbėti apie struktūrą ir antistruktūrą, o aptariant Douglas – apie tyrumą ir grėsmę, arba išskirti prometėjišką ir šėtonišką civilizacijos pradus, kaip tai daro Kavolis *Civilizacijų analizėje*.

Poststruktūralizmas ir nelijiniškumo įtaka neoevolucionizmo paradigmam

Kavolis nėra ryškus poststruktūralizmo atstovas. Greičiau jau priešingai: dauguma jo darbų veikia nagrinėja lygiagrečias struktūras, jų raidą, simetrines ir asimetrines alternatyvas, opozicijas. Šiuo požiūriu jis artimesnis Parsonso struktūriniam funkciniams samprotavimams, Stewardo ir Sahlinso daugialinijinio paralelizmo teorijoms, kadangi nenagrinėja pačių struktūrų suvokimo dėl lūkesčių, vaizduotės malonumų, propagandos ir baimės, nevaldomų skirtumų, geismo lūžių. Tačiau autoriai, kuriuos jis cituoja (Sahlinsas, Turneris, Geertzas, Foucault), objektai ir temos, kurias nagrinėja (literatūroje išreikšta moralinė ar estetinė vaizduotė ir atitinkamos dinaminės simbolinės organizacijos), neišvengiamai mus skatina kelti klausimą apie Kavolio artumą to laikotarpio poststruktūralizmui. Tiesa, nei didžiųjų poststruktūralizmo klasikų, pavyzdžiui, Julia'os Kristeva'os, Jacques'o Derrida, Gilles'io Deleuze'o, jis netyrinėja. Tačiau mokslininko tekstuose nuolatos referuojamos Foucault (dar vienas poststruktūralizmo klasikas) pažiūros, jos yra nuolatos derinamos su minėtų simbolinio mąstymo sociologų ir antropologų nuostatomis.

Dar iki 1990 metų pastebimas sparčiai didėjantis Kavolio susidomėjimas įvairiausiomis metodologinio anarchizmo (Noreika 2006), postmodernizmo (ypač susijusio su istorija ir kultūra) teorijomis. O postmodernizmas, pavyzdžiui, Jeanas Baudrillard'as, kuriuo Kavolis mažai remiasi, savo svarbiu komponentu, kaip ir viso poststruktūralizmo momentu, įvardija nelinijiniškumo sampratą. Nelinijiniškumo sąvoka jau neturi korelacijų su fizikine tiesinių ir netiesinių sąveikų ir procesų samprata, o atveria erdvę nenuoseklumams ir šokinėjančioms, spontaniškoms simetrinėms ir asimetrinėms alternatyvoms, kurios apibūdina žmonių mąstymą geriau nei nuoseklumo studijos.

Nelinijškumas buvo aptartas kaip intertekstualumas Kristeva'os ir Rolando Barthes'o kūriniuose ir asocijuojamas su skaitymo ir malonumo patirties, asociacijų laisve. O nuoseklumas yra susijęs su hegemonijos, arba kultūrinio viešpatavimo idėja (Antonio Gramsci). Struktūrinio funkcionalizmo paradigmos pabaiga sutapo su kolonializmo griūtimi ir teoriškai bei praktiškai atvėrė galimybes įvairiausioms alternatyvoms, spontaniškumams ir intertekstinėms kompozicijoms, kurias siekė apmąstyti Kavolis vėlyvesniuose kūriniuose. Apie tokią galimybę užsimena ir Arūnas Sverdiolas svarstydamas Kavolio samprotavimų praktikas ir siekinius:

Netiesa, kad Kavolis laiko modernizaciją nenutrūkstama, nes tuomet būtų neįmanoma kalbėti apie jos alternatyvas, o Kavolis nuolatos tai daro; be alternatyvos sąvokos jo kultūros teorija apskritai sunkiai įsivaizduojama. Kitas dalykas, kad jo atsekamos mąstysenos raidos trajektorijos yra teleologiškai organizuotos, tam tikru būdu orientuotos, o to organizuojančio teloso ar orientyro jis kultūros istorijai skirtuose tekstuose metodologiškai nesvarsto (Sverdiolas 1992: 8).

Kavolio samprotavimams būdingas nuolatinis istorinis, indeterministinis trūkinėjimas, įsivaizdavimo (*Imaginary*) analizė, kai svarbiausia yra atskleisti lyginamąją kultūrinės vaizduotės, o ne priežastinę perspektyvą. Pavyzdžiui, jis lygina XVI ir XVIII a. apibendrintus literatūrinius požiūrius į burtininkaujančią moterį Lietuvoje:

Pas XVI a. burtininkę kaimo vyrai mielai eidavo atlikti pagoniškos apeigos. Bet burtininkė giminytės struktūromis, privalomais saitais nesusieta su kaimo žmonėmis. Ji simbolizavo, kaip mes aiškinomės, tradicijos ir laisvės jungtį. (...) Dabar, Donelaičio tekste, moteris yra žmona, kuri susieta su savo vyru kasdieninės tarpusavio priklausomybės ryšiais ir atstovauja tradicijai, kurios vyras nepažįsta: ji moka gydyti, turi vyrui neprieinamą paslaptį. Kaip ir mažvydiškoji burtininkė, ji irgi atstovauja tradicijai, bet šiuo atveju tradicija jungiama su priežiūra, o ne su laisve (Kavolis 1992: 47).

Kavolis sukuria schemą: XVI a. moteris simbolizuoja tradiciją-pagonybę-laisvę, o XVIII a. moteris jau reprezentuoja tradiciją-krikščionybę-priežiūrą. Šios schemas nėra susietos jokiais determinizmo ryšiais ir atskleidžia tik lyginamąją, skirtumo perspektyvą, be jokio įvardijimo, kuri iš šių vaizduotės schemų yra patrauklesnė ar autentiškesnė. XVI amžiaus schemą Mažvydas kviečia įveikti, kaip iš pagonybės ateinančią blogį, o XVIII a. Donelaičio schema yra pateikiama Apšvietos perspektyvoje, kaip tamsybės reliktas. Nei aksiologinis, nei istorinis-linijinis požiūris nepadaeda paaiškinti simbolinių organizacijų skirtumų ir jų įgalinamo pasaulio suvokimo. Todėl tik poststruktūralizmo nagrinėjamos vaizduotės trajektorijos, jų schemas ir alternatyvų gausa, gali padėti aiškinti sąmoningumo ir supratimo procesus ir įvykius.

- Auerbach, E. 2003. *Mimezis. Tikrovės vaizdavimas Vakarų pasaulio literatūroje*. Vertė A. Gaičius. Vilnius: Baltos lankos.
- Douglas, M. 1988. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Ark Paperbacks.
- Gendrolis, E. 1984. *Socialinė ir kultūrinė antropologija: pagrindinių krypčių ir metodų apžvalga*. Vilnius: Mintis.
- Gendrolis, E. 1994. *Kultūros ištakos: nuo Homo habilis iki Homo sapiens sapiens*. Vilnius: Mintis.
- Kavolis, V. 1992. *Moterys ir vyrai lietuvių kultūroje*. Vilnius: Lietuvos kultūros institutas.
- Kavolis, V. 1994. *Žmogus istorijoje*. Vilnius: Vaga.
- Kavolis, V. 1995. *Kultūrinė psichologija*. Vertė R. Naujokaitis. Vilnius: Baltos lankos, ALK.
- Kavolis, V. 1996. *Kultūros dirbtuvė*. Vilnius: Baltos lankos.
- Kavolis, V. 1998. *Civilizacijų analizė*. Vertė A. Gelūnas, M. Žiedas. Vilnius: ALK/Baltos lankos.
- Lenski, G. 1966. *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*. New York: McGraw-Hill.
- Lenski, G. 1974. *Human Societies: An Introduction to Macrosociology*. New York: McGraw-Hill.
- Mažeikis, G. 2008. „E. Gendrolio bendruomeninės žmogaus raidos teorija“. *Problemos*, p. 27–47.
- Noreika, A. 2006. „Vytautas Kavolis – metodologinio anarchizmo atstovas?“ *Santalka. Filosofija*. 2006, t. 14, p. 88–95.
- Ribeiro, D. 1968. *The Civilizational Process*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Sahlins, M., Service, E. 1960. *Evolution and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Sahlins, M. 2003. *Izstorijsos salos*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.
- Sverdiolas, A. 1992. „Įvadas. Figūros balsas“, in Kavolis, V. *Moterys ir vyrai lietuvių kultūroje*. Vilnius: Lietuvos kultūros institutas.
- Steward, J. 1974. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press.
- Rusen, J. 2007. *Istorika: istorikos darbų rinktinė*. Vilnius: Margi raštai.
- Wartofsky, M. 1979. *Models: Representation and Scientific Understanding*. Dordrecht: Reidel.
- White, L. A. 1959. *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*. New York: McGraw-Hill.

Gintautas Mažeikis

PARADIGM OF NEO-EVOLUTIONISM IN VYTAUTAS KAVOLIS' CULTURAL RESEARCH

Summary

The author of the article analyses the elements of neo-evolutionary paradigm in Vytautas Kavolis' reflections on history and the trajectories and configurations of consciousness. Kavolis' poststructuralism is discussed from two points of view: that of the typological (modeling) approach and that of the criticism of imagination.

Multilinear theories of evolution, according to Kavolis' proposed classification, are divided into material and symbolical organizations. Separately, the neo-evolutionism of the Lithuanian anthropologist Edmundas Gendrolis is compared to relevant Kavolean considerations. The theories of material multilinear evolution (that of Leslie A. White, Julian Steward, and Gerhard Lenski) based on various technological, energetic, and information perspectives presuppose the possibilities of parallelism but not the alternatives and do not significantly change the conceptions of linear history and evolution. Neo-evolutionary theories of symbolical organizations and consciousness (those of Victor Turner, Marshal Sahlins, Clifford Geertz) examine the symmetric and asymmetric alternatives and discontinuities of historical process. Conceptions of discontinuity and the imaginary open the possibility of comparison of the symbolical anthropology interpreted and developed by Kavolis with the relevant paradigms of poststructuralism of Michel Foucault and postmodernism.

KEYWORDS: Kavolis, Sahlins, Geertz, Foucault, symbolical organizations, trajectories of imagination, history of consciousness, linearity, nonlinearity, poly-linearity, poststructuralism.

Lilijana Astra

KAVOLIŠKOJO MODERNIZACIJOS DISKURSO TRAJEKTORIJOS IR NAUJOJO SAKRALUMO PARADIGMA

Šiuolaikinės filosofijos skyrius
Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius
El. paštas: adastrum7@gmail.com

Straipsnyje analizuojamos Vytauto Kavolio modernizacijos teorijos ištakos fundamentinėje kultūros normų ir pasakojimų tradicijoje, kurioje sakralinės ir pasaulietinės konstrukcijos įgalina modernizuoti dabartį pagal tam tikrą sąmoningumo struktūrų santykį su praeitimi ir ateitimi. Kavolio metodologijos ir teorinių įžvalgų susiformavimui yra svarbios kintančios istorinio pasakojimo ir kitų naratyvų formos, romantinio individualizmo, kolektyvinio heroizmo, tragedijos, komedijos, realizmo ir ironijos žanrai. Apžvelgiama Kavolio multidisciplininiu aspektu tiriama civilizacinių sociokultūrinių paradigmų kaita bei diferencijuotas jų epistemų poveikis globaliai pasaulinei apjungčiai, struktūriniai ryšiai tarp simbolinių konstrukcijų ir socialinės aplinkos, tarp skirtingo pobūdžio simbolinių konstrukcijų. Straipsnyje ginamas požiūris, kad mokslininko plėtoti sąmoningumo istorijos tyrimai tapo metodologiškai nepakeičiamu civilizacinio diskurso komponentu, siekiant apibūdinti reikšmių visumos pokyčius ir jų funkcionavimą visuomenėje, teoriškai tipologizuojant ir modeliuojant orientacijas į save, gamtą, visuomenę, transcendenciją bei pažinimo organizavimo formas. Kavolio tiriamos naujojo sakralumo formos pasauliniame civilizacinių procesų kontekste implikuoja humanistinę ateities viziją.

RAKTAŽODŽIAI: sąmoningumo struktūros, modernizacija, polilogas, civilizacija, meta-kultūra, globalusis diskursas, sakralumas.

Vytauto Kavolio sistemiškai plėtojama kultūrinės modernizacijos teorija remiasi tvirtais teoriniais pamatais ir turtinga intelektualine tradicija, analizuojant giluminį šiuolaikinių socialinių kultūrinių pokyčių kodą, naratyvą bei suartinant skirtingas teorines alternatyvas ir perspektyvas. Praėjusio šimtmečio 8-ojo dešimtmečio viduryje Amerikos sociologų asociacijos diskusijoje buvo kilęs principinis ginčas dėl modernizacijos teorijos, aiškiai įvardijęs iškilusias pamatines socialinių ir kultūrinių pokyčių raidos problemas postmodernaus globalumo laikotarpiu (Alexander 1994). Modernizacijos teorija ilgus dešimtmečius buvo vertinama kaip mokslinė, turint galvoje jos pozityvistinę sampratą: visuomenės apibūdinamos kaip darnios ir tvarkingos sistemos, kurių posistemės yra glaudžiai susijusios; istorijos raida skaidoma į tradicinę ir moderniąją formas, lemiančias atitinkamų visuomenės posistemų funkcionavimą. Šiame kontekste *modernumo* sąvoka apibrėžiama, remiantis specifine vakarietiška visuomenės socialine sankloda ir kultūra, kartu diferencijuojant šių visuomenių – individualistinių, demokratinių, kapitalistinių, mokslinių, pasaulietinių – raidos pokyčius. Remiantis klasikiniu Talcotto Parsonso apibrėžtu socialinės teorijos modeliu, modernizacijos procesas tapo permanentiniu raidos arba „prisaikankčiojo vystymosi“ siekiniu, kurio svarbiausias tikslas ir paskirtis ta, kad tradicinės visuomenės būtų aprūpintos ištekliais, kuriuos jis įvardijo kaip ekonominės sferos industrializavimą, įstatymais paremtą demokratijos įteisinimą, lavinimu pagrįstą mokslo pažangą bei sekuliarizaciją (Parsons 1966).

Tačiau pastarajame dešimtmetyje ši linijinė konceptuali schema jau buvo vertinama gerokai ironiškai, Jūrgenas Habermasas pabrėžė, kad modernumas visada buvo gana reliatyvi sąvoka, atsiradusi penktame amžiuje, kai naujai pakrikštyti romėnai panoro atskirti savo religiją nuo barbariškų ir dvasiškai neatsinaujinusių senųjų stabmeldžių (Habermas 1981: 3–14). Viduramžiais modernumas kaip teorinė epistema buvo atrastas iš naujo, o Apšvietos amžiuje jis sutapatintas su racionalumu, mokslu ir pažanga. Šie semantiniai ryšiai išlieka ir pagrindžiant vakarietiškos visuomenės binarines priešpriešas, sukurtas pagal erdvės ir istorijos gretimumo principus. Todėl šiuolaikinė modernizacijos teorija implikuoja ryškias ir nevienalytes intelektualines alternatyvas, apimančias postmoderniąją kryptį, romantinį liberalizmą, antimodernizacijos teoriją ir herojinį radikalizmą.

Kavolis savo ruožtu pastebi, kad ankstyvoji ar vėlyvoji kultūrinė modernizacija turėtų būti suprasta kaip procesas, kuris vyksta keliais lygiais ir gali skleisti priešingomis kryptimis skirtingu ar tuo pačiu laiku. Pirmiausia čia pasireiškia modernizuojančios jėgos, stumiančios individualizmo link (t. y. pripažįstami atskirų individų reikalavimai), istorizmas (sąvoka, reiškianti, kad svarbu viskas, kas sukurta žmonijos), objektyviai sistematizuotas ir funkcionuojantis racionalizmas,

universalumas (vienodų normatyvų ir teisinių standartų taikymas visai žmoni-
jai) ir humanizacija (Kavolis 1992: 15). Šios jėgos sukelia tokią diferencijuotą,
abstrakčią ir tariamai dirbtinę mąstymo ir veiksmo praktikų įvairovę, kad „ar-
chajiniame“ bet kurios tradicijos, išgyvenančios modernizaciją, lygyje lokals ir
nediferencijuotos hierarchijos – religinės, politinės ar net medicininės – pakar-
totinai atsinaujina.

Analizuodamas modernumo proceso raišką, Kavolis įvardija jo binarinę
opoziciją, t. y. priešybę (ar, tiksliau sakant, nenuspėjamą priešybių pasirinkimą).
Tai, kas yra patvirtinta modernizacijos procese, atmetama antimodernistinių re-
akcijų. Kartu modernizacijos poveikis atsispindi antimoderniose pažiūrose, netgi
prieštarinčiausiuose dalykuose, nes *sui generis* antimodernistinis reiškinys nėra
„organiškai“ vientisas. Kitaip tariant, jis pasireiškia kaip vienos ar kelių moder-
nistinių jėgų nepripažinimas (Kavolis 1996: 242). Taigi *antimodernizmui* esant
modernumo priešybe, jis išlieka toje pačioje „sistemoje“ kaip ir modernizacija ir,
kaip teigia Kavolis, bent jau tame reikšmių areale, kur modernumas plėtojasi šalia
archajiškumo, kai antimodernistinė dvasia atsiskiria nuo modernizuojančios „sis-
temos“, atmesdama archajines jos prielaidas. Antimodernumas atsisako hierarchi-
jos ir dualizmo, kuriais pasikliauja modernistai, besiremiantys „sistema“, ir dau-
gelis senovės rekonstruotojų, ypač tų, kurie išpažįsta monoteistinę religiją. Pasak
mokslininko, antimodernumas siekia arba modernumo simbolių inversijos, arba
bando juos visiškai sunaikinti. Pastaruoju atveju, kaip archajinių ir modernistinių
principų ir modernizmo krypties nepripažinimo rezultatas („metanaratyvas“) an-
timodernistinėje kultūroje susiklosto akivaizdi minties nenuoseklumo tendencija.
Tai iškyla kaip ryškus kontrastas įvairioms modernizuojančios kultūros versijoms,
kurios gali konfliktuoti ir nėra ontologiškai ar metafiziškai pagrįstos, bet kiekvienu
atveju, ideologiškai glaudžiai susijusios. Šiuo požiūriu antimodernumas yra virtu-
aliai sinchroniškas su modernumu, jo formos istoriškai ir kultūriškai kinta.

Kavolis pabrėžia, kad antimodernistinės reakcijos paprastai nevertina kul-
tūrinės integracijos kaip rimto dalyko (arba ją traktuoja kaip painią mįslę). Anti-
modernizmas yra stipriai motyvuota reakcija prieš įtvirtintą tiek archajinės, tiek
modernistinės kultūrų hegemoniją, pagrįstą Dievo ar gamtos globa, ar istorinėmis
priežastimis. Ir atvirkščiai, modernizuojanti jėga turi milžiniškus destruktivius,
bet kartu save koreguojančius gebėjimus. Antimodernistinės reakcijos labai daug
prisideda prie ekspresyvos šių dienų kultūros gyvybingumo, tačiau palaiko ir pa-
radoksalias šiuolaikinio gyvenimo tendencijas, ir tai yra „normatyvinė reakcija į
normalumą“.

Svarbu pabrėžti, kad sociologas kultūrinę modernizaciją vertina kaip civili-
zacinio lygmens procesą, besiskiriantį šiuo konstituojančiu „visuotinės apimties“

požymiu: modernėjimas vyksta ne kurioje nors vienoje civilizacijoje, bet visoje žmonijoje (Kavolis 1996: 233). Tuo būdu kultūrinė modernizacija tampa neišvengiamu procesu, nors pasireiškia ne visada vienu metu visuose trijuose lygmenyse: modernizuojančio – antimodernistinio skilimo proceso viduje; archajinės restauracinės programos gelmėje ir išorinėje kultūrinėje erdvėje, kurioje postmodernios rekonfiguracijos priklauso nuo subjektyvių nuostatų ir kūrybingumo.

Kavolio manymu, didžiausi kultūrinės modernizacijos pavojai kyla iš politizuotos moderniškumo ir archajiškumo jungties, kai kultūra, siekdama modernizuotis, organizuojasi archajiniu būdu, kaip buvo Sovietų Sąjungoje, arba kai archajinė kultūra savo tikslams pasitelkia modernias technines priemones kaip nacių Vokietijoje (Kavolis 1996: 244).

Šiame kontekste, jo požiūriu, analitiškai prasminga ir efektyvu šiuolaikinėje socialinėje teorijoje rezervuoti *postmodernumo* sąvoką, kuri padėtų suvokti greta modernizacijos projektų esančius nemotyvuotus elementus ir antimodernistines reakcijas į juos (tai – susidaranti ar besiklostanti postmodernizmo fazė) ir – kas svarbu – nustatyti santykius tarp jų. Kavoliškąją postmoderniąją kultūrą galima geriausiai apibūdinti kaip didelę, potencialiai neribotą diskusijos metodų kolekciją, kur nėra vienas metodas nėra kontroliuojamas kurio nors kito. Ji įgauna savitą kultūros integracijos versiją per nelauktus rezonansus tarp diskusijos metodų, kuriuos modernizacijos projektas buvo išskirstęs į estetikos, moralės ir politikos sritis ar į religinio bei pasaulietinio mąstymo metodus, ar į opozicijas tarp „tradicijos“ ir „novacijos“, „globalumo“ bei „lokalumo“. Štai todėl, Kavolio įsitikinimu, postmodernioje kultūroje gyvenimo ir kultūros sferų išskirstymas, įvykdytas modernizacijos, yra laikomas ne tik savaime suprantamu, bet ir teigiamu dalyku, kaip liberalus progresas.

Lietuvių kultūros modernėjimas, sąmoningumo struktūros ir jų transformacijos

Išskirtiniai kavoliškosios metodologijos bruožai, sujungiantys daugialypį, daugiaprasmių kultūros fenomenų ir civilizacinių procesų raidos audinį, atveria naujas teorines galimybes gilintis į menkai tyrinėtą ir dar mažiau reflektuotą senosios lietuviškos kultūrinės sąmonės pokyčių reiškinį. Šiam tikslui Kavolis pasitelkia struktūrinį savo koncepcijos modelį, kuriame ankstyvoji ar vėlyvoji kultūrinė modernizacija yra suprantama kaip sudėtingų sąveikų procesas, kuris vyksta keliais lygiais ir gali skleistis priešingomis kryptimis skirtingu, ar netgi tuo pačiu laiku (Kavolis 1992:15).

Šioje daugialypėje socialinėje ir kultūrinėje sąveikoje pasireiškia giluminės modernizuojančios jėgos, kurios iškelia individualizmo vertę (kai pripažįstami atskirų individų reikalavimai), istorizmo dimensiją (kai svarbu viskas, kas sukurta žmonijos), objektyviai sistematizuotą ir funkcionuojantį racionalizmą, universalumą (vienodų normatyvų ir teisinių standartų taikymą visai žmonijai), ir humanizaciją kaip etinių normų ir taisyklių įvertinimą, ir įgyvendinimą (kiek jos padeda ar kenkia žmonėms).

Remdamasis šiais sisteminiais kriterijais, Kavolis pagrindžia savitai klasifikuojamus ir istoriškai susijusius, tačiau prieštaringus lietuvių kultūrinės sąmonės sluoksnius, kuriuose pirmiausia įvardijamas pamatinis – seniausias ir autentiškiausias lietuviškos kultūrinės savimonės lygmuo bei iš jo kylantys saviti sąmoningumo reiškiniai. Kavoliškai žvelgiant, archajiniu sluoksniu lietuvių kultūroje galima laikyti visa, kas atsiradę prieš krikščionybės atėjimą ir vėlesnių sąjūdžių, tradicijų paplitimą Lietuvoje. Jo manymu, šis giluminis archajinis sluoksnis išliko ir po krikščionybės įvedimo ir, bent iki Reformacijos (XVI–XVII a.) tebebuvo dar labai stiprus, vertinant net iš valstybinės galios pozicijų, nors jau ir „eliminavus jo pagrindinius reiškinėjus“ (Kavolis 1992: 21).

Kavolis kūrybiškai modeliuoja šių pagrindinių XVI amžiaus kultūros modernizacijos elementų sąveikos procesus: **pirma**, kodifikuojami Lietuvos įstatymai (kanceliarine slavų kalba); **antra**, įkuriamos pirmosios aukštojo mokslo įstaigos (dėstoma lotynų kalba); **trečia**, paskelbiami pirmieji gamtos mokslų tekstai ir pradamos spausdinti lietuviškos knygos; **ketvirta**, pasirodo pirmos rašytinės socialinės kritikos užuomazgos, ir **penkta**, valstybėje sukuriama išskirtinė religinės tolerancijos erdvė (Kavolis 1991: 44). Visa ši kylančio kultūrinio aktyvumo banga tapo ne tik išskirtiniu įvairių sričių – religijos, gamtos mokslų, teisės, literatūros ir pasaulietinės kritikos – kultūriniu proveržiu. Šį procesą lydėjo ir ne mažiau unikalios daugiakalbystės fenomenas, nes lietuviškoji kultūrinė modernizacija vyko iš karto net keturiomis kalbomis: kanceliarine slavų (vėliau virtusia senąja baltarusių), lotynų, lietuvių ir lenkų kalbomis.

Kavolio pastebėjimu, šiame lietuviškajame aukso amžiuje beveik nebuvo religinio antisemitizmo apraiškų ir todėl, remiantis svarbiausiais kultūros modernizavimo kriterijais, galima teigti, kad Naujųjų amžių pradžioje „Lietuva buvo liberališkumo centras Europoje, ypač 1550–1580 m.“ (Kavolis 1991: 47). Taigi ši viduramžių valstybės kultūrinio modernizavimosi ypatybė sietina ne tik su ekonominių sąlygų pagerėjimu, bet ir su politinės brandos pokyčiais, stiprėjant politinio valdymo kompetencijai, socialinei kritikai ir vidiniam poreikiui tvarkytis teisiškai.

Lietuviškoji pragmatinė politinė kultūra, susiformavusi senosios Lietuvos valdymo laikais, išsilaikė net po etninių lietuvių krikšto, ir būtent dėl to atsirado

sąlygos sėkmingai funkcionuoti unikaliai daugiareliginei valstybei net europinių viduramžių nepakantos laikais.

Jos skiriamieji kultūros modernizacijos bruožai susiformavo istorinėje sandūroje su senąja baltiškąs-lietuviškąs kilmės valdymo tradicija, ir iš naujaušią vakarietiškąs Renesanso bei Reformacijos kultūrinių srovių kilusiomis bei perimtomis idėjomis, lėmusiomis politinį brendimą arba sėkmingai racionalėjantį valstybės kūrimo reiškinį. „Tik tuo metu Lietuva galėjo šviesti – mokyti tolerancijos ir pažangiausios teologijos Angliją (lygiai taip pat tik tuomet lietuviai galėjo išleisti Bibliją Lenkijai; praėjus dar tik amžiui, lietuviškąją Bibliją teks spausdinti Anglijoje). Tokie laimėjimai svarbesni už imperijas, besidriekiančias nuo Baltijos ligi Juodosios jūros. Žinoma, Vilniaus kultūros spindesys išblėso anksčiau, negu išseko Didžiosios Kunigaikštystės galybė“ (Kavolis 1991: 48).

Kavolis pabrėžia, kad dauguma XVI amžiaus lietuviškosios kultūros modernizacijos aspektų, išskyrus įstatymų kodifikaciją, yra susiję su religiniu Reformacijos proveržiu: pirmą aukštąją mokyklą Vilniuje įkuria protestantai, kurie kiek vėliau yra išstumiami iš valstybės gyvenimo, tačiau visgi pirmoji lietuviška knyga yra liuteroniškas katekizmas, o religinės tolerancijos įstatymą priima Seimas, kuriame dominuoja kilmingieji kalvinistai. Ir vis dėlto – tai Kavolis pabrėžia itin aiškiai – šių dviejų Naujųjų amžių pradžios lietuviškosios kultūrinės modernizacijos bruožų – įstatymų pasaulietiško bei religinės tolerancijos – nepavyks paaiškinti, jei nebus atsižvelgta į politinę senosios ikikrikščioniškos lietuvių valstybės patirtį, valdant nepalyginamai didesnę stačiatikišką Rusiją.

Taigi brandi ir racionali politinė kultūra, susiformavusi senosios LDK valdymo pagrindu, išsilaikė ir po vėlyvo etninių lietuvių krikšto, todėl šis esminis veiksnys padėjo atsirasti sąlygoms, lėmusioms sėkmingą daugiareliginės valstybės funkcionavimą – išskirtinį reiškinį viduramžiškoje Europoje. O šią autentišką lietuvių politinę kultūrinę tradiciją bei unikalią pasaulėjautą papildžius Renesanso ir ypač Reformacijos idėjomis, atsirado iškilus kultūrinės modernizacijos reiškinys, kurį Kavolis apibūdina kaip XVI amžiaus Lietuvos unikalumą, lygintiną tam tikra prasme su XX amžiaus Japonijos unikalumu (Kavolis 1991: 51).

Dėl politinių priežasčių – valstybei nepalankių 1569 m. Lenkijos–Lietuvos unijos sąlygų – praktiškai čia jau nevyksta Lietuvos įstatymų plėtra. Kavolis atkreipia dėmesį, kad sustabarėja ir socialinė struktūra, nes po 1611 m. jau nepasitaiko testamentinių baudžiauninkų paleidimo atvejų. Kultūrinio gyvybingumo nuosmukis simbolizuoja didžiąją perkaitą nuo „begalinės visatos ligi uždaro pasaulio“, nuo nuojautos, kad viskas pasiekama drąsuoliams, XIV amžiuje paskelbusiems, kad „visa Rusija turi priklausyti Lietuvai“, o šešioliktame amžiuje bandžiusiems vienu ypu aprėpti gausybę dar neišmėgintų religinių horizontų (Kavolis 1991: 52).

Kavolis įdėmiai ir giliai vertina esmingiausius Lietuvos kultūros dinamikos pokyčius bei nuopoliūs: valstybės ankstyvosios modernizacijos žlugimas bent ke- liems amžiams pavertė lietuviškąją kultūrinę erdvę Europos užkampiu.

Civilizacinė įtampa globalioje erdvėje ir laike

Kaip minėta, sociologas modernizaciją suvokia kaip civilizacinio lygmens procesą, todėl, norint suprasti jo kultūrinės modernizacijos teoriją, o sykiu galimybę apie ją kalbėti globalioje perspektyvoje, reikėtų atidžiau pažvelgti į kavoliškąją civilizacijų analizę. Mokslininkas pabrėžia, kad civilizacinė prieiga išsiskiria iš kitų sociali- nės teorijos paradigmų pirmiausia pamatiniu tyrimo objektu, t. y. simbolinėmis konstrukcijomis, kuriose suvokiamas ir įvardijamas socialinis veiksmas (Kavolis 1995: 160). Šios teorinės konstrukcijos arba modeliai tiriami, siekiant suprasti jų empirinį specifiškumą bei istorines trajektorijas. Civilizacines konstrukcijas Kavolis apibūdina kaip istorinei civilizacijai esmingiausias simbolines konfigūracijas, kurios savame socialiniame kontekste būtų laikomos aktyviomis jėgomis. Inter- pretuodamas *simbolines konstrukcijas*, jis įvardija „reikšmių, pojūčių ir emocijų niuansų struktūras, kurias galima laikyti pastovių civilizacijos „vidinių savybių“ liudijimais – civilizaciją čia laikysime didžiausia sociokultūrine žmogaus elgesio istorinėse visuomenėse organizacija“ (Kavolis 1997: 11). Tuo būdu civilizacijų analizė yra metodas, padedantis atverti „gelminius-simbolinius“ istorinių procesų lygmenis ir bet kokio mąstymo paradigmas. O lyginamaisiais civilizacinių kons- trukcijų tyrimais siekiama nustatyti pagrindinių alternatyvų konfigūracijų ir marš- rutų tapatybę. Sudėtinga civilizacinio objekto tyrimo specifika lemia poliloginį šio fenomeno tyrimo pobūdį, todėl neatsitiktinai kavoliškajame civilizacinių procesų tyrimo diskurse ryškėja keletas metodų. Toks būtų ir savitas sociologinis metodas – juo tyrinėjami struktūriniai ryšiai tarp kultūros elementų bei socialinio elgesio bruožų, taip pat – istorinis metodas, kai tiriami svarbiausi pokyčiai kultūros reiškinių erdvėje. Taip pat panaudojamas literatūrologinis metodas, būtinas mokslini- ninkui esmingai gilinantis į įvairių tekstų konstrukcijas, ir pagaliau – lyginamasis civilizacinis metodas.

Pasak Kavolio, susiejus pastangas suprasti šiuolaikinio gyvenimo ypatumus su šia intelektine tradicija, pirmiausia būtina įvardyti, kaip civilizacijų sociologai suvokia ir konstruoja savo tyrimų objektą – civilizacijas, kaip jie apibrėžia jo iš- skirtinumą. Pavyzdžiui, kaip tai daro socialinės teorijos klasikas Pitirimas Soroki- nas, tipologizavęs sociokultūrinės alokacijas, bei civilizacijų analizei atstovaujan- tys Maxas Weberis, Norbertas Eliasas, Louis Dumont'as, Benjaminas Nelsonas,

Shmuelis N. Eisenstadtas ir kiti (Сорокин 1920; Sorokin 1937; Tiryakian 1970). Remdamasis dinaminio Eisenstadto civilizacinio vyksmo modeliu, Kavolis apibrėžia pamatinę civilizacijų įtampos tarp transcendencijos ir šio pasaulio sampratą, kurią tolimesnėje analizėje vadina „metafizine įtampa“ (Kavolis 1996: 98–99). Metafizinė įtampa – tai sociologo interpretacijoje – civilizaciją apibūdinantis bruožas, todėl visose civilizacijose ji atpažįstama, nes yra tapusi esminiu civilizacijos komponentu.

Įdėmiai analizuodamas civilizacinio diskurso bruožus, Kavolis atkreipia dėmesį, kad lyginamojoje civilizacijų perspektyvoje yra tikslinga apibrėžti konceptualią struktūrinės-energinės diferenciacijos problemą, kuri išryškina esminius struktūros ir energijos *santykio* sampratų skirtumus: harmoningą struktūriškumo ir energijos sambūvį (kaip konfucianistinėje Kinijoje), jų išsidėstymą laikino, kintančio dominavimo sekos atžvilgiu (tai primintų induistų mitologiją), griežtai hierarchinę tarpusavio kontrolę (būdingą Europai viduramžiais ar ankstyvosios modernybės laikais), žūtbūtinę jų kovą (atsispindinčią marksistinėje revoliucijos teorijoje), požiūrį, kad energija yra taip despotiškai įkalinta nekintamoje ir nejudamoje struktūroje, todėl galįs patenkinti tik visiškai išsigelbėjimas iš struktūros (gnosticizmas), arba įsitikinimas, esą struktūriškumas yra nereali mažiau nerealaus energiškumo forma (kaip budizme) (Kavolis 1998: 160).

Pačią civilizaciją ir jos svarbiausią komponentą – sąmoningumo (ir jausmų) istoriją – Kavolis siūlo suvokti atsižvelgiant arba į struktūras, arba į energiją, nes konceptualus struktūrinis-energinis požiūris suteikia pamatą lyginamiesiems psichologinių ir sociologinių teorijų tyrimams. Beje, ši struktūrinė-energinė metodologija, atskleista visu lyginamųjų civilizacijų mastu, gali padėti nustatyti, ko trūksta tam tikroms teorijoms, ir šitaip išvengti klaidingų išvadų ar jų padarinių. O kadangi struktūrinės-energinės diferenciacijos ir jų simbolinės asociacijos persmelkia visas metafizinės, socialinės ar psichologinės organizacijos sritis, Kavolis jas metodologiškai tipologizuoja kaip: 1) *palaiKANČIAS gyvybę*, arba „vitališkas“, 2) *naikinANČIAS*, arba „demoniškas“ (*thanatos*, beprotybė,), 3) *pirmaPRADES*, arba „dionisiškas“ (proveržis moderniąja prasme, galintis būti destruktivus arba kuriantis), 4) *agonistines* (aptinkamas aristokratinėse tradicijose, intelektualų pokalbiuose ir paauglių gaujose), 5) *civilizuojANČIAS* (stimulus kurti ir laikytis simbolių konstrukcijų, socialinių sistemų arba etiketo kanonų), 6) *pamalDŽIAS* (tai prisirišimo prie konkrečių asmenų ar objektų arba lojalumo jiems energija – dėl tokio atsidavimo šie asmenys ar objektai tampa nepakeičiami), 7) *eterišKASIAS* (tai „moralinio-estetinio jautrumo“, gebėjimo įvertinti grožį ar užjausti kenčiantįjį energija, atsirandanti netikėtai tam tikrų poelgių ar patyrimo metu ir susijusi su įsimenančiu išgyvenimo aštrumu ar pikantiškumu; arba tai – *ch'i-yiin*, „dvasinė

harmonija“, kurios padedami išsilavinę tradicinės Kinijos tapytojai siekė intuityvaus susiliejimo su dvasiniais gamtos pradais), 8) *transcenduojančias* (noras transcendentuoti esamas egzistavimo sąlygas), 9) *animistines* (gausybė laisvai sklindančių, pastovių dvasingumo srautų), 10) *impulsyvias* (atsitiktinai kylančios, trumpalaikės pastangos ar judėjimo tendencijos, nesusijusios su jokiais esminiais „poreikiais“, neturinčios nieko bendra su ilgalaikiais „tikslais“) ir 11) *mechanines* (kaip jėga, kurios traukos ar atostūmio stiprumą galima nuspėti remiantis artimumu ar kompozicija – kaip magnetizmo ar asociatyviosios psichologijos atveju) (Kavolis 1998: 163).

Šiame kontekste civilizacinę energiją galima suvokti dvejopai: kaip spontaniškai kylančią iš „gamtos“ arba kaip įlietą į ją „stebuklingo proveržio“ (Kavolis 1998: 165). Pasak mokslininko, kiekvieną energijos tipą čia galima laikyti įvairdžiu, aprėpiančiu daugybę procesų ir juos interpretuojančių skirtingų, bet iš dalies susijusių teorijų. Kiekviena civilizacija ar jos svarbiausia tradicija turi tik jai būdingas ilgalaikes, bet kintančias, simbolines konstrukcijas, kuriomis suvokiama energija (pvz., vyraujanti istorinės Kinijos energijos samprata apytikriai atitiktų gyvybę palaikančios energijos tipą; konfucianistams, bet ne daoistams, šis tipas būtų neatskiriamas nuo civilizuojančios energijos, etc.).

Kavolis kelia įdomų etnometodologinį klausimą: kaip skirtingos energijos sampratos yra pasiskirsčiusios civilizacijos socialinėje organizacijoje ir kaip toks pasiskirstymas ilgainiui kinta? Jo manymu, civilizacijoje esama keleto alternatyvių svarbių energijos suvokimo būdų, todėl tampa problemiški ne tik struktūros ir energijos, bet ir skirtingų energijos sampratų tarpusavio santykiai (Kavolis 1998: 167). O tam tikri struktūrų tipai gali funkcionuoti kaip skirtingų energijos rūšių jungtys ar perskyros: indų kastų sistema yra struktūra, kuri atskiria transcenduojančią „tyrumo“ energiją nuo destruktuvios, plintančios kaip infekcija „nešvaros“ energijos; tokios perskyros griežtumą lemia padėtis sistemos hierarchijoje. Šiame kontekste 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. Taip pat galima tarti toje pačioje socioistorinėje aplinkoje egzistuojant įvairių rūšių struktūras, todėl ryšiai tarp skirtingų struktūrų yra tokie pat problemiški kaip ir tarp skirtingų energijų. („Ar struktūrų tipai, kuriuos nustato „sąmonė“ ar „įstatymas“, įvairiose visuomenėse ir tradicijose yra skirtingi ir ar jie ilgainiui kinta?“) (Kavolis 1998: 170–174).

Skirtingai nuo civilizacijų analizės, kuri siekia nustatyti civilizacinių procesų veikimo principus ir būdus, susiedama civilizacines visumas, *sąmoningumo istorija* daugeliu atvejų prasideda atskirų sričių analize, todėl ją domina sąmoningumo

struktūros, pasireiškiančios tam tikrose „patirties arenose“ (Kavolis 1998: 11–16). Šios skirtingos sąmoningumo patirtys – tai ir situacijų rūšys, kurios jas supančiose kultūrinėse tradicijose laikomos reikšmingai skirtingomis nuo kitokios rūšies situacijų, t. y. apie jas kalbama skirtinga aprašomąja kalba. 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, numanomus arba neabejotinai egzistuojančius paskiruose tekstuose.

Kavolio projektuojamas tarpdisciplininis bei lyginamasis-civilizacinis pagrindas teoriškai naujai modeliuoja visų gelminių-simbolinių istorinių procesų lygmenis, pakildamas į konceptualų *visuotinumą* lygmenį. Šia linkme jo kreipiamos pastangos mus priartina prie to, ką pats mokslininkas kėlė kaip bendrą edukacinį tikslą – „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 redukcjonistus, Marxą ir Freudą“ (Kavolis 1998: 182).

Civilizacinių paradigmų kaita globaliojoje modernybėje

Kavolis išskirtinį dėmesį skyrė vakarietiškos kultūros raidai, būdamas giliai įsitikinęs, kad šiuolaikiniai Vakarai labiau už kitas civilizacijas susiduria su civilizacijos vidinės struktūros problema. Intensyvesnis jų modernėjimas, lygia greta egzistuojančios išsivysčiusios religinė ir pasaulietinė kultūros, meninių eksperimentų formų gausa, feminizmo iššūkiai ir apskritai visa intelektualinės savikritikos tradicija ragina kelti klausimą, kiek (ir kam) šiuolaikiniai Vakarai yra „tradiciniai“ tuo atžvilgiu, kad jie dar gali ką nors išsaugoti, o kiek (ir kam) jie „postmodernūs“ tuo atžvilgiu, kad jau dabar turi pakloti struktūrinius pagrindus to, ką galėtų pripažinti savo tapatybe? (Kavolis 1998: 279).

Globalioji perspektyva įgalina apibrėžti daugybę diferencijuotų sociokultūrinių skirtumų, atsiradusių bendrame žmogiškajame socialinės veiklos ir patirties interpretavimo kontekste. O globaliosios modernybės ir jos naujojo diskurso ribų – tautinių, teritorinių, vertybinių, chronologinių – nustatymas yra vienas iš problemiškesnių teorinių uždavinių, iškilusių globalizacijos kontekste. Beje, ši sąvoka buvo pradėta vartoti tik apie 1990 metus įvairiuose teoriniuose kontekstuose, įvardijant šiuolaikinę technologinę ir egzistencinę pasaulio apjungtį (*Compression*).

Globaliojo diskurso atsiradimą kaip tik ir lėmė debatų apie modernybę (*Modernity*) ir postmodernybę (*Postmodernity*) tęstinumas, analizuojant jau naują – globaliąją – technologinę realybę (Featherstone 1995: 25).

Giddensas vienas iš pirmųjų pasaulinę apjungtį ir technologinės pažangos suponuojamą sąryšingumą įvardijo kaip globaliąją modernybę, kurios dinamizmas yra geriausiai suprantamas kaip išreiškiantis institucinių refleksyvumą, iškūnijimo mechanizmus (sudaromus iš simbolinių ženklų, ekspertinių sistemų), pamatinius laiko ir erdvės nutolinimo aspektus (Giddens 2000: 35). Šiame kontekste globalizuojančias modernybės tendencijas sieja integralūs ryšiai, kai lokalieji (nacionaliniai) įvykiai vienoje geografinėje erdvėje gali sukelti tam tikrus įvykius jau kitoje, kad ir nutolusioje per tūkstančius kilometrų. Pasaulinio globalumo dimensijoje įvairūs modernybės elementai susiejami visai naujomis šiuolaikinio mentalumo formomis ir santykiais: būtent pats globalumas lemia ne tik jau minėtųjų šiandieninių pasaulio gyvenimo sričių organizavimo principus, bet ir nustato kitokius subjektyvių santykių su jais būdus. Technologinė elektroninio tinklo kultūra pasireiškia visai nauju skirtingų kultūrų organizavimu, kai visos nacionalinės kultūros tampa subkultūromis platesniu kontekstu, t. y. tokiomis, kurios yra adekvačiai suvokiamos jų pačių kultūrinės aplinkos visumoje. Akivaizdu, kad jau šiandien į globaliosios modernybės procesą yra technologiškai įtraukiama ar net „įkinkoma“ daugybė skirtingų, įvairiuose savo istorinės raidos etapuose kintančių kultūrinių epistemų bei mentalumo formų, sociokultūrinių kodų ir paradigms, tarpusavyje nuolat sąveikaujančių ar net konfliktuojančių.

Teorinei globaliosios sąmonės ar naujo technologinio mąstymo fenomeno refleksijai jau netinka įprastinės metodologinės skirtys, nes naujosios mentalinės kategorijos, kaip šiuolaikinio elektroninio „mąstymo ir jausmų“ turinys, atsiranda ne įprastoje, o virtualiojoje erdvėje. Mūsų pasaulis kur kas dinamiškesnis ir daugiau prisipildęs betarpiškos priklausomybės negu klasikinės civilizacijos, tad įvairios mitologinės ypač subglobalaus lygmens prieštaros negalės būti nei savipakankamos, nei susilieti taip, kaip tai vykdavo sinkretizmo laikais, prieš įsigaliojant monoteizmui ir kategorizuotam mąstymui. Dabartinėmis sąlygomis konkrečiai mitologijai teks, viena vertus, pasiteisinti (kalbama apie praktinius rezultatus) visą pasaulį apimančiam diskursui, o antra vertus, karštai kritikuoti šio diskurso pradines prielaidas bei tendencijas savų tradicijų požiūriu. Kartu su transkultūrinės pasaulio kaitos procesu ne mažiau yra svarbus ir naujo technologinio mąstymo aspektas arba globaliosios sąmonės atsiradimo reiškinys (Robertson 1985: 17).

Iš įvairių ir skirtingų sričių bei konfiguracijų atsirado šios globalizacijos įprasminimo binarinės priešpriešos: prieštaringos sąvokos ir dichotomijos (globalizacija–lokalizacija arba globalizacija–unifikacija, globalizacija–integracija), pozityvios

ar negatyvios globalizacijos interpretacijos, teorinis neišbaigtumas, eschatologinės mistifikacijos ir įvairios spalvingos literatūrinės versijos. Šiame kontekste institucinė galia kaip *sui generis* yra itin istoriškas reiškinys, neišskiriant net jos funkcijų globaliojoje sistemoje, nes ši galia pirmiausia yra santykis. Tačiau šis ir kiti poreikiai, kylantys iš „mirties, skurdo ir kitų negandų baimės“, sukelia didžiulį galios troškimą. Dar Thomas Hobbesas, susiejęs šį pamatinį poreikį su garbės, turto ir įtakos troškimu, nustatė bendrą visos žmonijos nuolatinį ir nepaliaujamą polinkį – vis didesnės galios troškimą. O, kaip pabrėžia Foucault, *visa* galia kaip tik ir kyla iš tam tikros reikšmių organizacijos – simbolinės technologijos – įsitvirtinusios savotiškoje mikropatirtyje, kasdienybėje ir formuojančios žiaurių reikšmių reprezentaciją: „Žiaurumas sukrečia atskleista tiesa ir demonstruojama valdžia. Tai – kvotą užbaigiantis ritualas ir valdovo triumfo ceremonija. Žiaurumas juos abu sujungia ties kankinamu kūnu“ (Foucault 1998: 69). Istoriniu požiūriu institucinės galios veikimo panorama smarkiai keitėsi, pradedant nedaloma galia, kurią reprezentavo popiežius, imperatorius, valdovas ar aukščiausioji valdžia (Hobbesas), ar tiesiog valdžia (Foucault), baigiant virtualiais globaliosios pasaulinės galios santykiais, kuriems dabar atstovauja vien abstraktus pripažinimas ir technologinis susitarimas, o ne teisė – dieviškoji ar pasaulietinė.

Kavolio įsitikinimu, postmodernumas ir globalumas, yra du alternatyvūs modeliai, kuriais galima suvokti vakarietiško pokyčių fazę. Jau gilindamasis į civilizacijų konstrukto problemas ir jų raidos galimybes, skiriančias vieną civilizaciją nuo kitos, sociologas apibrėžė esmingiausius struktūrinius ryšius tarp simbolinių konstrukcijų ir socialinės aplinkos, sistemiškai lygindamas ir analizuodamas ryškiausias raidos modelius. Civilizacijų skirtumai ryškėja jo išvalgoje apie vakarietiškosios ir kitų civilizacijų skirtumus. Anot jo, Vakarų kultūros mentalitetai nuolat išgyvena radikalius svyravimus tarp idėjų ir pojūčių. O juk yra dar net penkios gajos civilizacijos. Induizmo, budizmo ir daoizmo kultūros „per visą ilgą savo egzistenciją išliko daugiausia idealios (tiesa, ne be kartais pasitaikančių neryškių svyravimų)“. Egipto ir konfucianizmo tradicijos buvo „mišrios“. Islame idėjiškumas buvo „viską apimanti, pagrindinė sistema“ ir tik dviem laikotarpiais „jis apsilpdavo, užleisdamas vietą juslinei tiesai“ (Kavolis 1998: 21). Šiomis civilizacijų skirtybėmis ir galima paaiškinti, kodėl Vakarai, laikui bėgant, neprarado įvairiapusiško kūrybiškumo: pasiekus ribas to, ką leidžia vienos kultūros mentalitetas, persijungiama į kitą, pakeičiant kūrybinės veiklos kryptį ir atgaivinant jos šaltinius. Tačiau Kavolis kelia klausimą, kodėl Vakarai šią galimybę persijungti turi, o kitoms civilizacijoms jos trūksta. Kas sudaro šį persijungimo mechanizmą?

Ir čia iškyla pamatiniai civilizacijų raidos klausimai, kuriuos Kavolis vadina ryškiausiai permainų tipais, dažniausiai suvokiamais kaip ekonomikos ir techni-

kos pažanga, demokratizacija ir totalitarizmas, kultūros sekuliarizacija. Juo labiau kad tradicinės civilizacijos nepateikia modernybės laikams tinkamų sprendimų (nors irgi dalyvauja modernybėje), bet jos supranta pamatinę kultūrinio konstrukto problemą, kurios modernybė iki šiol nėra aiškiai suvokusi. Lyginamoji Kavolio civilizacijų analizė parodo, kad vadinamasis „žmonijos diskursas“ sunkiai gali tapti sistema (net sistema, sukurta kaip „kosmopolitiška ideologija“ arba kaip „pasaulio pilietinė religija“) ar būti kildinamas iš religinės arba pasaulietiškos sistemos. Aukštesnį lygmenį galima išivaizduoti tik kaip visą pasaulį apimančią praktinę diskursą su būtinomis sudedamosiomis dalimis – moralinėmis, politinėmis, mokslinėmis ir literatūrinėmis orientacijomis.

O šiuolaikinę postmodernybę nuo ankstesnių vadinamojo „sinkretizmo“ periodų, su kuriais apskritai galima juos palyginti, skiria globaliai susiformavęs sąmonės – abipusiai suprantamos ir politiškai gana veiksmingos reakcijos į skirtumus, siejamos su savu ir svetimu diskurso būdu, – komponentas. Viena iš techninių šio proceso prielaidų yra medijų globalizacija. Stipriausių jos intelektinių elementų – universalių kalbų, skirtų aplinkosaugos, ekonomikos, medicinos, mitybos, taikos ir žmogaus teisių klausimams, – plėtra. Kavolio įsitikinimu, įvairių religinių tradicijų mėginimai bendradarbiauti ne tik plėtoja tokias kalbas, bet jas ir skatina jų sklaidą, todėl postmodernizmas iš tikrųjų gali pasirodyti reikšmingiausias globalinio diskurso ankstyvųjų formų (tačiau daugeliu atveju ne jo turinių) generatorius. Kavolis, kaip ir vienas iš įtakingiausių globalizmo teoretikų – Rolandas Robertsonas – išskėlė prielaidą, kad globalusis tautinių valstybių ekonomikos ir jų technologinių procesų sąryšingumas – tai tik vienas pamatinių pasaulio apjungties aspektų. Šios pamatinės prielaidos atsiradimui turėjo įtakos Edwardo A. Tiryakiano teorinės išvalgos apie vakarietiško mąstymo svarbą ir diferencijuotą vakarietiško metakultūrų poveikį globaliosios modernybės procesams (Tiryakian 1994: 1–14).

Tiryakianas teigė, įvairūs konkuruojančių civilizacijų ir demografinių kultūrinių kataklizmų scenarijai iš pagrindų yra klaidingi, nes visiškai neatsižvelgia į specifinį globalizacijos procesą, apimančią vis didėjančią tarptautinę migraciją, naujas ryšių technologijas ir medijas, sparčią transporto plėtrą, globalias produkcijos ir vartojimo prekių sistemas, bet kartu ir Vakarų civilizaciją, kilusią iš nacionalinių ištakų, kartu paverčiant ją imlia kitų civilizacijų poveikiui. Tiryakianas teigia, kad per amžius skirtingų civilizacijų įtaka nulėmė pačios Vakarų civilizacijos, kuri jo požiūriu visai nėra homogeniška, o atvirkščiai, nuo seno siejanti įvairias nacionalines kultūras bei jų kultūrinės infrastruktūras, pokyčius. Kritiškai vertindamas teorinius Franciso Fukuyamos ar Samuelio Huntingtono „besivaržančių civilizacijų“ modelius (Huntington 1993), Tiryakianas kuria globalinės Vakarų civilizacijos raidos koncepciją, kurioje daugiausia reikšmės teikiama metakultūros sąvokai.

Pasak Tiryakiano, *metakultūra* – tai giliausias ontologinis kultūros lygmuo, įvardijamas kaip įvairiausių tikėjimų, simbolių ir pamatinių vertybių visuma, kuri suteikia žmogaus veiklai tvirtus kultūros pamatus, iš kurių vėliau išauga ir kiti kultūrinės savivokos bei infrastruktūros reiškiniai – institucijos, nacionalinė savimonė, elitinė, masinė kultūra ar kitos grupinio mentalumo formos (Tiryakian 1994: 3). Kitaip tariant, metakultūra – tai giluminė ir savita paradigminė epistema, dėl kurios yra susiejami tolimų amžių jausmai ir sąvokos su šiuolaikinėmis vertybėmis bei pažinimo, vertinimo principais. Tad metakultūra tampa ne tik savita, bet ir integralia kokybe, kiekvienoje istorinėje epochoje ar civilizacijoje skatinančia kūrėjo sąmoningumą. Vertybiniu požiūriu metakultūra tampa sisteminė ir veiksmingiausia civilizacine ašimi, todėl šiuolaikinė Vakarų civilizacija nėra ir niekad netaps vieningu kontinuumu, nes joje istoriškai kūrėsi ir įsitvirtino įvairūs šių metakultūrų skaičius. Pagal tai būtų tikslinga apibrėžti tris įtakingiausias mentales metakultūras – krikščioniškąją, gnostinę, chtoninę – kurios amžiams bėgant nuolat konfliktavo dėl geopolitinės erdvės, institucijų, pasekėjų, kol pagaliau nulėmė šiandieninės vakarietiškosios kultūros ir mentaliteto pobūdį (Tiryakian 1994: 3). Tiryakianas pabrėžia, kad visos šios anksčiau minėtosios – krikščioniškoji, gnostinė, chtoninė – metakultūros yra ašinės vakarietišką civilizaciją sudarančios dalys, kurios nuolat daro įtaką viena kitai, o jų idėjinis sąlytis pasireiškia įvairiose populiacijose dėl natūralios žmonių migracijos, mišrių vedybų ir pan. Todėl akivaizdu, kad ir dabartinis intracivilizacinis šių skirtingų ilgaamžių metakultūrų sąveikos indėlis į globaliosios modernybės suponuojamą pasaulinį procesą yra labai reikšmingas.

Tiryakiano koncepcijos požiūriu, krikščioniškoji, gnostinė ir chtoninė metakultūros yra pagrindinės veikliosios globaliosios modernybės jėgos, veikiančios tarsi pagrindinės srovės, iš kurių kyla visos alternatyvios paradigmos bei sociokultūriniai ir instituciniai pokyčiai, lemiantys ir visų būsimų globalizmo raiškos paradigmu ateitį. Šiandien ši sudėtingą procesą jau galime įvardyti kaip heterodoksiją, t. y. visai naujų skirtingų religinių dogmų, idėjų ir pažiūrų raišką globaliajame diskurse. Intensyviai plėtojant šiuolaikinės globaliosios modernybės vertybes, gnostinė ir chtoninė metakultūra vėl įgyja lygias galimybes (kartu su krikščioniškąja), o jų sąveika ar galimas konfliktavimas, taip pat kaip ir tarpusavio prisitaikymas, ir vėl tampa pagrindiniu kultūriniu vakarietiškosios civilizacijos varikliu. Tiryakiano manymu, sunku pasakyti, kuri iš anksčiau paminėtų metakultūrų vyraus ateityje, nes visos jos varžosi dėl kultūrinės erdvės ar įtakos sričių pasauliniu mastu. Tai – savita civilizacinė globaliosios modernybės radikalizavimosi fazė, kai ankstesnės sociokultūrinės vertybės ar įvairios alternatyvios moralumo paradigmos atsidūrė neapibrėžtoje globaliojo diskurso erdvėje. Neatsižvelgiant į tiesos ir teisingumo principus, deideologizuotas globalumas kartu su dinamišku technologiniu pro-

veržiu lemia struktūriškai neapibrėžtus šiuolaikinio pasaulio sričių organizavimo principus ir nustato naujus subjektyvių santykių su jais būdus.

Globalioji modernybė atveria savitas mentalines globaliojo diskurso ir naujos pasaulinės (institucinės, technologinės) patirties sąsajas. Ir čia Kavolis kelia esminę hipotezę, kad į globalizacijos iššūkius perspektyviai reaguoti įstengs tikrai kultūriškai susisluoksniavę subjektai, t. y. tautos, Bažnyčia ar civilizacijų sąjūdžiai, nes jie simboliškai vienija modernistinį ir antimodernistinį suskaldymą, archajiško restauravimo programas ir postmoderno rezonansus – nors jis dar nebuvo įsitikinęs dėl jų turinio skirtumų ir svarbiausių bruožų, kurie rodo arba griežtą susiskaldymą, arba sąstingį.

Naujojo sakralumo paradigma: žmogiškosios perspektyvos link

Pamatinių simbolinių civilizacinių struktūrų atsparumas modernizacijos jėgoms – tai turbūt svarbiausia dar neišspręsta civilizacinių studijų problema. Kavolio manymu, nepanašu, kad bet kuri religinė tradicija gali imtis efektyviai tvarkyti modernios visuomenės praktinių poreikių patenkinimo sritį, nes nė viena iš jų, lygiai kaip ir kuri mokslo šaka ar sekuliari ideologija jau nebegali dėtis sugebėsiančios adekvačiai spręsti šiuolaikinių civilizacijų problemas – tokias kaip karas ir taika, aplinkos išsaugojimas, narkotikai, skurdas, gyventojų perteklius, vyrų ir moterų santykiai, nuobodulys (Kavolis 1998: 274). Jo įsitikinimu, čia atsiranda net keli tokio neadekvatumo šaltiniai: 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 intelektinių ar materialų išteklių, kad pajėgtų pavieniui išspręsti bet kurią iš globalizacijos ir modernizacijos keliamų problemų.

Ideologinis išnaudojimas pasireiškia tada, kai žmogaus sąmonė, užuot laisvai pasirinkusi, kaip naudotis kultūrinėmis sistemomis saviems tikslams, gyvenimo versmės palaikymui, paverčiama įrankiu, padedančiu palaikyti minėtų sistemų galią. Polinkis į ideologinį išnaudojimą yra itin akivaizdus monoteistinėse religijose ir jų sekulariose atšakose. Vakaruose labiau nei islamiškose kultūrose pastebimas polinkis atpažinti ideologinį išnaudojimą ir juo piktintis – 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.

Ir čia Kavolis kelia naują konceptualų klausimą: 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? Juk „akivaizdybė įtaigauja sudėtingesnę rinkinį procesų, kurių neišvengiama dalis yra „sakralumo sugrįžimas“ (tačiau ne to paties, ligtolinio sakralumo)“ (Kavolis 1998: 263). Juolab kad po to, kai įvyksta rimta sekuliarizacija, resakralizacija nesugrąžina mūsų į išėities tašką. Vykstant procesui, kurį tegalime suvokti kaip „modernizavimą“ (lydimą iš dalies alternatyvių programų), resakralizacija įvyksta aukštesniuose sekuliarizacijos lygiuose ir dėl to pakinta. Šitai atsiradęs globalus civilizacinis procesas labiau primena spiralinį, o ne linijinį (evoliucinį) ar svyruojantį (ciklinį) judėjimą. Ir čia pat Kavolis prognozuoja, kad vertinant sekuliaras moralines kultūras pagal jų gebėjimą transformotis, galima numatyti, jog liberali moralinė kultūra, jei prie jos priskirsime ir demokratinį konservatizmą bei socialinę demokratiją, turės ilgalaikį pranašumą prieš sekuliaruosius varžovus. Tačiau jis pabrėžia, kad humanizavimo galimybės menkėja, jei religinė tradicija labiau akcentuoja objektyvią normatyviąją tvarką, o ne visų pirma rūpinasi asmeniniu subjektyviu jautrumu (Kavolis 1998: 275).

Ir globaliojoje postmodernybėje jokia religija jau nebėra pajėgi moraliai vadovauti, adekvačiai tenkinant praktines žmonių reikmes šiuolaikinėje visuomenėje, nes 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 susiję su žmogiška patirtimi. Ir čia 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“ (Kavolis 1998: 276).

Kavolio manymu, simbolinio autoriteto sukūrimo ir atkūrimo procesai yra daug glaudžiau susiję su sakraliomis, o ne su sekuliariomis moralinėmis kultūromis, todėl dėl nuolat atsinaujinančio simbolinio autoriteto poreikio sakralios moralinės kultūros tik kils (ar atgims) netgi ir tokiuose kraštuose, kokia šiuo metu yra agnostiška Kinija. Remdamasis aukščiau išdėstytomis teorinėmis išvalgomis ir prielaidomis, mokslininkas iškelia hipotezę dėl galimybės atsirasti naujojo sakralumo paradigmai: *sekuliari* žmogiškojo pasirinkimo kultūra Vakaruose yra tapusi *apglėbiančiąja*, o religinė vidinių įsipareigojimų kultūra – *apglėbtąja* kultūrinės organizacijos kaip visumos plotme (Kavolis 1998: 282). Nors ši struktūra yra netvirta, ir

todėl religiniai aktyvistai gali kritikuoti atskiras sekuliarios kultūros dalis bei siekti jas pakeisti intelektualiais argumentais ir socialiniu spaudimu. Jo manymu, Kinijoje, įveikus maoistinę sekuliarąją religiją, tiek oficialiai, tiek konkrečiomis žmonių kultūrinio dalyvavimo formomis, regis, yra įsitvirtinusi kietesnė, kolektyvistinė tokios struktūros (sekuliarioji kultūra kaip apglėbiančioji, religinė – apglėbtoji) versija. Todėl panašu, kad kiniškasis modelis išliks skirtingas nuo vakarietiškojo pirmiausia tuo, jog bus daug labiau varžoma pasirinkimo laisvė *sekuliariojoje* kultūroje (ir laisvė iš sekuliarios sferos pasisemti religinių veiksmo implikacijų). Priešingo tipo struktūrą (religija kaip apglėbiantysis komponentas, sekuliarumas – apglėbtasis) Kavolis aiškiai regi musulmonų pasaulyje ir Indijoje, nors santykių konfigūracija abiem atvejais yra skirtinga. O islamas, jo požiūriu, iš principo nepripažįsta religinės visumos ir sekuliarios dalies atskyrimo. Praktikoje įvairioms sekuliaroms dalims, jeigu jos nepamiršo išreikšti pagarbos religinei visumai, buvo suteikta tam tikra autonomija. Ši aplinkybė galėtų leisti juntamai humanizuoti moralinę ir intelektualinę islamo kultūrą.

Pasak Kavolio, indiškasis variantas taip pat skiriasi nuo vakarietiškojo, 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, indų valstybės įstatymai, sprenddami šeimynines ar paveldėjimo problemas, ne visuomet nekreipia dėmesio į „indų, musulmonų, krikščionių ar kai kurių kitų religinių grupių skirtingas asmeninių įstatymų sistemas“ – šis faktas aiškiai liudija apie sekuliariosios 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.

Kavoliškoje religijos ir kultūros santykio koncepcijoje, palyginti su klasikine sakralumo-sekuliarumo teorijomis, akcentuojami du pamatiniai principai – tai *esmių vienovė* ir *visapusis reikšmių suvokiamumas*, o ne senuosius amžius primenantys konfliktai ir problemos, pavyzdžiui, valstybės kova su Bažnyčia ar mokslo kova su religija. Akivaizdžiausia kavoliškoji implikacija yra ta, kad religiniai atgimimai, vykstantys Vakarų rėmuose, kuriuose kultūra yra apglėbiančioji, o religija – apglėbtoji plotmė, turi mažesnę galimybę tapti despotiškais nei religiniai atgimimai, vykstantys tuose civilizaciniuose rėmuose, kuriuose religija išlieka kaip apglėbiantysis, o kultūra – apglėbtasis realybės lygmuo.

Kavolio manymu, bet kuriai grynai sekuliariai tradicijai, esančiai tam tikrose šių civilizacinių modelių sistemose tebebus sunku patenkinti šiuolaikinės vaizduotės poreikius. Su lygiai tokiais pat sunkumais susidurs bet kuri religija (ar „sekuliar

religija“), ketinanti savomis išgalėmis patenkinti praktinius žmonijos poreikius, nes jai teks susidurti su įvairiais, netikėtai išskylančiais ir ne visuomet aiškiai įvardijamais postmodernaus gyvenimo sunkumais. Žvelgdamas giliau į ateitį, Kavolis numatė, kad pagrindinėse būsimose kultūrinėse kovose nebebus „sakralumo“ ir „sekuliarumo“ priešpriešos, nes visuose gyvybinguose protuose, nepaisant jų ideologinės orientacijos, vyks kova tarp mitologijos ir praktinio humanizmo. Pagal šį naują civilizacinį modelį, kuris pasirodo esąs būtina „pasaulinės žmonijos“ atsiradimo sąlyga, ir mes esame pašaukti *grįsti* savo buvimą *partikuliarumu* – tuo, ką vis labiau esame linkę suvokti ne kaip visumą, bet kaip tą jos dalį, kuri mums yra reikšmingiausia (Kavolis 1998: 286–288).

Gauta 2011 10 01
Priimta 2011 10 10

Literatūra

- Alexander, J. C. 1994. „The Return of Civil Society“. *Contemporary Sociology* 23, p. 797–803.
- Parsons, T. 1966. *Societies*. New York: Prentice Hall.
- Kavolis, V. 1992. *Moterys ir vyrai lietuvių kultūroje*. Vilnius: Lietuvos kultūros institutas.
- Kavolis, V. 1996. *Kultūros dirbtuvė*. Vilnius: Baltos lankos.
- Kavolis, V. 1995. „Civilizacinės paradigmos nūdienos sociologijoje: Dumont versus Eisens-tadt“. Vertė L. Donskis. *Baltos lankos*, nr. 6, p. 144–167.
- Kavolis, V. 1997. „Maištininkų mitologijos“. Vertė A. Gelūnas. *Baltos lankos*, nr. 8, p. 11–38.
- Kavolis, V. 1991. „Nationalism, Modernisation, and the Polylogue of Civilizations“. *Comparative Civilizations Review*, No.25. (Fall), p. 124–143.
- Kavolis, V. 1998. *Civilizacijų analizė*. Vertė A. Gelūnas, M. Žiedas. Vilnius: Baltos lankos.
- Robertson, R.; Lechner, F. 1985. „Modernization, Globalization and the Problem of Culture in the World-Systems Theory“. *Theory, Culture and Society* 2 (3).
- Sorokin, P. 1937. *Social and Cultural Dynamics*. New York: American Book Company, vol. I–II.
- Habermas, J. 1981. „Modernity versus Postmodernity“. *New German Critique*, no 22, p. 3–14.
- Featherstone, M.; Lash, S. 1995. „Globalization, Modernity and the Spatialization of Social Theory: An Introduction“, in Featherstone, M., Lash, S., Robertson, R. (eds.) *Global Modernities*. London: Sage.
- Foucault, M. 1998. *Disciplinuoti ir bausti*. Vertė M. Daškus. Vilnius: Baltos lankos.
- Giddens, A. 2000. *Modernity ir asmens tapatumas: asmuo ir visuomenė vėlyvosios modernybės amžiuje*. Vertė V. Radžvilas. Vilnius: Pradai.
- Hobbes, T. 1999. *Leviatanas*. Vertė K. Rastenis. Vilnius: Pradai.
- Huntington, S. 1993. „The Clash of Civilizations“. *Foreign Affairs* 72, Summer, p. 22–49.
- Tiryakian, E. 1970. „Structural Sociology“, in: Tiryakian, E., Makinney, I. (eds). *Theoretical Sociology. Perspectives and developments*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Tiryakian, E. 1994. *Three Metacultures of Modernity: Christian, Gnostic, Chthonic*. Durham NC: Duke University Press.
- Сорокин, П. 1920. *Система социологии*. Петроград: Издательское т-во „Колос“, Т. I.

Lilijana Astra

TRAJECTORIES OF VYTAUTAS KAVOLIS' DISCOURSE ON MODERNIZATION AND THE NEW PARADIGM OF SACRALITY

Summary

The article deals with Lithuanian-American sociologist Vytautas Kavolis' approach to modernization, globalization and religious revival. His approach is based upon constructive discourse wherein problems can be formulated from both Western and non-Western perspectives. In Kavolis' writings, Western forms of thought are insightfully compared to Chinese, Indian, Islamic, African and other forms of thinking.

According to Kavolis, cultural modernization should be thought of as a universal multidirectional process. It takes place not only in one particular, for example, Western civilization, but also in other (practically, in all) cultures and civilizations. This process takes place on several levels and is multidirectional in terms of space and time. The most obvious conclusion of Kavolean analysis is that religious revivals and upheavals taking place in the West are less likely to become despotic because Western civilizational framework tends to subordinate religion to secular culture. As a consequence, one might ask a question whether the process of secularization should be interpreted as a much more general development towards secular morality. The author of the article suggests that Kavolis' humanistic vision hopefully predicts that the future of our global culture will not be described in terms of a strife between the "sacred" and the "secular" (irrespective of ideological differences and political orientation that might spell out both these terms – the sacred and the secular), because this cultural future will simply be described in terms of an interaction between mythology and practical humanism.

KEYWORDS: structures of consciousness, modernization, civilizational dialogue, metaculture, global discourse, the sacred, the secular.

Juozas Algimantas Krikštopaitis

SOCIOKULTŪRINĖS IŽVALGOS MOKSLO ISTORIJOSE, PASITELKUS VYTAUTO KAVOLIO METODOLOGIJĄ: KONKRETUS PAVYZDYS

Šiuolaikinės filosofijos skyrius
Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius
El. paštas: krikstop@ktl.mii.lt

Straipsnio autorius siekia nustatyti sociologo Vytauto Kavolio metodologijos galimybes analizuoti mokslo istorijos ir mokslo filosofijos tyrimo tematikos klausimus. Šiam tikslui pasiekti pasirinktos civilizacijų analizės ir sąmoningumo istorijos programos. Kavolis jas išplėtė ir pagilino, parodydamas, kad jos veiksmingesnės tada, kai tyrime naudojamos drauge, o ne atskirai. Šis jungtinis tyrimo metodas padeda atskleisti, kas slypi už istorinių faktų horizonto ir kokį reikšmės turinį šis metodas atskleidžia. Neatsitiktinai mokslinės raidos analizės sąlygotos interpretacijos, pasirodžiusios XIX a. antroje pusėje, sulaukė visuotinio susidomėjimo. Sujungdamos istorinį kontekstą su filosofine refleksija jos įprasmino mokslą žmogiškoje kultūroje. Be to, tai atskleidė mokslą kaip kultūros fenomeną.

Įvertinus Kavolio siūlomą tyrimo programą, straipsnio autoriui parūpo pritaikyti ją analizuojant konkretų mokslo istorijos objektą. Tad pasirinkta žymaus tyrinėtojo Theodoro von Grotthusso mokslinė veikla. Ji nagrinėjama įvertinant to laikotarpio socialinę, politinę ir kultūrinę situaciją. Tyrimas parodė, kad šio mokslininko veiklai buvo lemiami keletas veiksnių: a) konfliktas su šalies elitu, b) Napoleono karinės kampanijos prieš Maskvą padariniai, c) darbo su iškiliausiais Paryžiaus mokslininkais metu įgyta patirtis, d) įgimta lėtinė liga. Šie veiksniai privertė mokslininką tapti asmeniu, atskirtu

nuo mokslinės bendruomenės ir izoliuotu nuo savo šalies visuomenės. Nepakeliama fizinė ir socialinė veikla bei gyvenimo sąlygos pastūmėjo jį pasirinkti savižudybę. Atlikta analizė empiriškai patvirtino autoriaus prielaidą, kad Kavolio metodas gali atskleisti skirtingus individualios mokslinės veiklos aspektus ir jos priklausomybę nuo socialinio-kultūrinio to laikotarpio konteksto.

RAKTAŽODŽIAI: Kavolio metodologija, antropologija, Grotthussas, mokslo filosofija ir istorija.

Kavolis, gilindamasis į civilizacijų ir su jomis susijusių temų problematiką, pasirinko dvi jo tikslams naudingas mokslines programas – civilizacijų analizės ir sąmoningumo istorijos. Jomis jis rėmėsi tolimesnėse pasirinktos krypties studijose. Kultūros antropologijai priskirtinų tyrimų autorius argumentuoja savo metodologinį pasirinkimą teigdamas, 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 veikiau plačios intelektinės bei žmogiškos orientacijos“ (Kavolis 1998: 8). Kalbėdamas apie sąmoningumo tyrimus, jis pažymi, kad ši kryptis formavosi iš literatūrų ir filosofų siekio apčiuopti tai, kas jų dalykuose yra daugiau nei apie juos byloja jų istorijos. Aptardamas civilizacijų analizę ir derindamas ją su sąmoningumo istorija, Kavolis mano, kad šiose kryptyse jam pavyko išskirti būdingų ir unikalių raidos bruožų, aptinkamų civilizacijos istorijoje. Jis įsitikinęs, kad toks sprendimo būdas yra ir geriau pagrįstas, „ir prasmingesnis intelektinis uždavinys nei tas, kurį siūlo sąmoningumo istorija. Svarbiau ne nusitverti to, kas patiriama, o paaiškinti tai, kas daroma“ (Kavolis 1998: 9).

Metodologinės priegigos

Dėmesys minėtam metodologinio pasirinkimo klausimui išprovokavo teorinį poreikį atidžiau nagrinėti Kavolio darbus pirmiausia dėl vienos pasirinktai temai svarbios priežasties: visi XX a. mokslo istorikai nesitenkino tik savos disciplinos istorija; jiems rūpėjo mokslo įvykių potekstė – jų filosofinė refleksija. Būtent skverbiantis „už istorijos rėmų“ buvo kuriamos pagarsėjusios mokslo revoliucijų (Thomas Kuhn), tematinės analizės (Gerald Holton) ir keletas kitų iki šiol analizuojamų koncepcijų. Analogiška tendencija vyrauja ir dabar. Išsakytą teiginį patvirtina pastarojo dešimtmečio mokslo istorikų aptariamoms temoms, skelbiamoms tarptautinių ir pasaulinių forumų programose. Šių eilučių autorius yra buvęs ne tik minėtuose pasauliniuose forumuose vykusių diskusijų liudininkas, bet ir dalyvis.

Suprantama, viena vertus, paminėtas literatų bei filosofų ir, kita vertus, – mokslo istorikų siekių sutapimas pagrįstai kelia mintį, kad Kavolio metodologinis dviejų programų pasirinkimas, kaip logiškai pateisinamas sprendimas, galėtų būti vaisingas ne tik mokslo istorijos sociokultūrinei, bet ir filosofinei refleksijai. Tad pasukant tuo keliu reikėtų įsidėmėti svarbią Kavolio tezę: „Sąmoningumo istorija skiriasi nuo tradicinės idėjų istorijos tuo, kad visų pirma domisi ne individualiu mąstymu, o kolektyvinėmis mąstymo formomis, kurios glūdi pavienių individų mąstyme“ (Kavolis 1998: 9). Be to, jis yra įsitikinęs, kad abi nurodytos programos „viena kitą papildo“ (Kavolis 1998: 15). Remdamiesi šiuo „papildomumo“ principu, ženkime pasiūlytos temos link.

Pamėginkime savimonės, kitaip tariant „savojo Aš istoriją“ aptarti *Atskirumo* ir *Bendrumo* dichotominės skirties išklotinėje, kitaip tariant, vieno asmens ir bendrijos (kolektyvinio subjekto), kurios narys jis (tas asmuo) yra, santykių plotmėje. Pasirinksime mokslo filosofijai ir mokslo istorijai įdomų asmenį – Lietuvoje gyvenusį ir dirbusį pasaulinio masto mokslininką Theodorą Grotthussą (1785–1822), kuris priklausė elitui – kilmingų Kuršo krašto baronų bendrijai. Įdomu dar ir tai, kad mūsų tėvynainis, ignoruodamas šeimos priklausomybę minėtam luomui, save ideologiškai susiejo su Europos mokslininkų bendrija, kurioje vyravo demokratiško pobūdžio santykiai.

Kalbant apie Grotthussą tenka susidurti su akivaizdžiais keblumais. Reikalas tas, kad pastarasis mokslo vyras nepaliko savo biografijos. Ją nagrinėti galima tik rankiojant išlikusius jo paties tekstų fragmentus. Tad pirmu žingsniu tapo jo mokslinius tyrimus apibendrinančių straipsnių, kelių išlikusių laiškų bei dokumentų skaitymas. Toliau plečiant tyrinėjimų lauką buvo pasinaudota: a) Kavolio išplėtotą analize, skirta XVII–XIX a. biografiniams tekstams, b) remtasi jo metodologijos principais.

Aptariamos temos savitumas

Pradedant tyrimą svarbu įsidėmėti vieną ypatybę, susijusią su civilizacijų analizės problematika. Tai pačiai civilizacijai priklausantys geografiškai skirtingi regionai gali būti tam tikrais atvejais charakterizuojami kaip pagal laiką prasilenkusios kultūrinės struktūros. Tai nutinka, kai istoriškai susiklosto kultūrinė bei ūkinė tikrovė, kurioje dvi ar daugiau sociokultūrinės plotmės egzistuoja vienoje civilizacijoje. Taip nutiko Kuršo kraštui: čia veikė švietimo bei mokslo sistemos, atitinkančios akademiniam to meto Europos modeliams, o technologija ūkyje ir silpnai išvystytos gamybos sferoje rėmėsi Europos civilizacijos pasiekimų rezultatais. Galima

sakyti, kad šis regionas civilizacine prasme buvo koherentus visai Europai. Tačiau Kuršo krašto elitas, kilęs iš riterių, atkeliavusių kryžių karų laikais, priklausė žemvaldžių luomui, gyvenančiam pagal tradiciją, suformuotą feodaliųjų santykių (Ulrich 1996). Ši uždara kilmingųjų bendrija gyveno keliais šimtmečiais vėluojančioje sociokultūrinėje terpėje. Nusakyta situacija siūlo mintį, kad Kavolio metodologinė dviejų programų (civilizacinių ir sąmoningumo tyrimų) kryptis turėtų vaisingai pasitarnauti pasirinktos temos svarstymui.

Aptariant temą pagal pasirinktos metodologijos principus, sunku būtų išvengti kelių Kavolio pamėgtų sąvokų. Jomis verta remtis, nes jų turinys palengvina kalbinę minčių išraišką tyrimo metodologijos apibrėžtuose rėmuose. Atraminė mūsų sociologo sąvoka „sąmoningumo istorija“ nusako tyrėjo domėjimąsi asmeninio ir kolektyvinio mąstymo formų raida, jų struktūriniais modeliais. Kavolis atkreipia dėmesį į tai, kad sąmoningumo istorija nepaaiškina simboliųjų konstrukcijų raidos pokyčių. Į pagalbą čia ateina civilizacijų istorija, atskleidžianti svarbų jo metodologijai faktą: simbolinė struktūra, tapdama pirmine tikrove, išlaiko istorinį tęstinumą ir suteikia patyrimo reikšmėms konkretų pavidalą (Ulrich 1996: 12).

Sąvokos „simbolinė konstrukcija“ turinys išryškėja įdėmiai skaitant Kavolio studijas. Apibendrinus jo analitinį palikimą galima sakyti, kad simbolinės konstrukcijos sąvoka aprėpia reikšmių bei pagavų spektrą, fiksuojamą civilizacijos kultūros tekstuose – mitologijoje, meno kūrinuose ir filosofiniuose sampratoje. Taip pagal sociologą nusakomas kultūrinių tekstų struktūras galima vadinti in-variantinių civilizacijos savybių išraiškomis. Dabar, jau nusakius metodologines prielaidas, galime pradėti aptarimą.

Pasipriešinimo tradicijai iššūkis

Gamtos reiškinių tyrinėtojas Grotthussas yra tipiškas savo epochos sūnus, pakylėtas romantiško patoso. Jis, kaip ir Jeanas Jacques'as Rousseau, pasisukęs veidu į visuomenę (šiuo atveju, į mokslinį elitą), nekantraudamas laukia skubaus atsako į jo mokslinėje spaudoje skelbiamus tyrimų rezultatus (Ulrich 1996: 82–83); jis tikisi iš Europos mokslininkų bendrijos nors menkiausio dėmesio asmeninei jo veiklai. Apie tai byloja susirašinėjimas su to meto garsėjančiu švedų mokslininku Jönsu Jakobu Berzeliusu, (1779–1848): „Laiškas, kurį Jūs turėjote garbės atsiųsti man, suteikė man didžiulį džiaugsmą“ (Страдынь 1964)¹.

¹ Citatą vertė J. A. Krikštopaitis.

Grotthusso asmeninis dramtizmas atsiveria akivaizdžiai, kai jis pradeda realizuoti savo apsisprendimą – pasiaukoti pasaulio pažinimo reikalui. Šventai, pagal jį, mokslo Idėjai mūsų gamtos tyrėjas skiria ne tik intelektines galias, bet ir savo silpnas iš prigimties fizines galimybes; jis lieka nevedęs, tuo tarsi atsisakydamas genties tęstinumo prievolės, ypatingai svarbios Kuršo krašto didikų šeimos tradicijai. Įtampą gilino giminių ir motinos priešinimasis mokslinei veiklai. Dar daugiau, dvarininkų aplinkoje kilo nepasitenkinimas jaunojo mokslininko akibroksčiu – mat jis išdrįso oficialiai lotynizuoti savo Dietricho vardą (pasivadino Theodoru) ir, atsisakydamas kilmingos pavardės priesagos „von“, paniekino Kuršo barono titulą.

Konfliktas tarp didikų tradicijos, suformuotos viduramžiais, ir asmenų nepriklausomumą deklaruojančios elgsenos, išsikristalizavo po Prancūzų revoliucijos. Kalbant apie mūsų temos herojų, galima teigti, kad prielaidos bręsti įtampai prasidėjo nuo pat ankstyvos būsimio mokslininko Christiano Johanno Dietricho von Grotthusso jaunystės, kai jis ryžtingai griebėsi gamtos sandaros tyrinėjimų problematikos. Grotthussų gentainių istorija – tai karinių ir politinių veikėjų istorija, kurios patirtis tapo jų išskirtinumo ir privilegijų garanto simboliu. Jaunasis Dietrichas – vėliau netikėtai pagarsėjęs mokslo vyras Theodoras Grotthussas, privalėjęs dėl bręstančio karinio konflikto tarp dviejų imperijų – Prancūzijos ir Rusijos – sugrįžti iš Paryžiaus į tėvų dvarelį Lietuvoje. Savajame krašte jis atsidūrė tarp tyliai jį ignoruojančių dvariškių ir indiferentiškai nusiteikusių kaimiečių, paklusniai vykdančių dvaro prievoles. Tik valdinga motina – tikroji dvaro savininkė baronienė Elizabeth fon Grotthuss, su nerimu stebėjusi sugrįžusio sūnaus bėdas, mintyse ieškojo kompromiso tarp galingai visuomenės elitą veikiančių dviejų simbolių sistemų – Viduramžių ir Apšvietos. Reikalą sunkino dar vienas faktas: iš Paryžiaus sugrįžęs jaunuolis jau buvo susipažinęs su to meto Europos naujiena – Napoleono Teisynu, atveriančiu plačias galimybes plėsti individualią veiklą ir šalinti luominės nelygybės barjerus. Tačiau Kuršo baronų Grotthussų valdose veikė feodalinių santykių modelis. Realiai Pabaltijyje įsikūrusių vokiečių elitas, atkakliai priešindamasis išoriniam naujų idėjų poveikiui, gyveno pagal praeityje susiklosčiusias tradicijas.

Individualumo manifestacija

Grotthussų giminės palikuonis, tramdantis maištingas mintis, gilinosi į knygas, į mineralų, augalų ir kitas šeimoje sukauptas kolekcijas, siekė pažinti tėvų dvarelio aplinkos kraštovaizdį, suvokti jo gamtos sandaros bruožus. Remiantis skurdžiu epistoliniu palikimu ir įvairių autorių surinktomis žiniomis (Bidder 1822: 105–

108), galėtume atsargiai tvirtinti, kad būsimasis mokslininkas bendravo su gamtos kūrinija, nesiedamas jos su krašto istorija ir kultūra. Kavolio tyrimų rezultatai rodo (Kavolis 1998: 114), kad egzistuoja Rytų europiečiams būdingas istorijos „išišaknijimas“ krašto gamtovaizdyje. Jis tą ypatybę aptinka Jono Basanavičiaus ir Czeslawo Miłoszo autobiografijose. Kalbant apie Grotthussą ir jo tekstus, tokio „vietinės“ istorijos bruožo šiame asmenyje neįmanoma pastebėti. Tačiau jo rašytiniame palikime atrandame kitą jo biografijai reikšmingą ir Vakarų europiečiams būdingą bruožą – individualių intencijų manifestacijas. Štai pavyzdys: Grotthussas, išdėstęs savo fundamentalią teoriją, pagrįstą materijos tvarumo principu, deklaruoja, kad elektros reiškinius privalome pripažinti „vienu galingiausių gamtos procesų variantų“ (Grotthuss 1805: 22). Jis, deklaruodamas šią tezę, susieja savo teorijos esminę idėją tik su kosmologinio laiko dimensija, kurios panoramoje žmogaus gyvenimo kelias – faktas, neturintis pastebimos reikšmės Visatos raidos panoramoje.

Sprendžiant pagal Grotthusso mokslinius straipsnius, kuriuose kartais prasi-veržia žodžiai, atspindintys socialinę pirmosios XIX a. pusės aplinką, galima būtų teigti, kad jo individuali savimonė priklausė nuo Europos mokslininkų bendrijos sąmoningumo terpės. Jam asmeniškai reikšminga tai, kas konkrečiu momentu vyksta pirmosiose gamtos sandaros pažinimo linijose. Istoriškai ir socialiai nulemta aplinkos tikrovė atsiveria jam tarsi lygiagrečiai egzistuojanti tikrovės plokštė, nereikšminga jo intelektinei savasčiai. Grotthussas atstovauja ne jį supantiems žmonėms, bet Europos mokslininkų bendrijai ir iškiliam idealui – Mokslui, kuriam jis aukojasi be išlygų. Būtent mokslo turinyje jis regi pažinimo istoriją, kuriančią jo paties lemtį, ir visą tai, kas motyvuoja jo egzistenciją. Motyvacija jam yra reikšmingas esinys, ne vien tik kaip žadinantis tyrinėjimų aistrą, bet ir kaip paskata tęsti fizinį gyvenimą, nuolat patiriant skausmingus, kasmet vis aštresnius įgimtos ligos simptomus. Apie mokslininko sąmonės sumaištį liudija laišakai švedų mokslininkui Berzeliusui. Štai citata iš 1821 m. rašyto laiško: „Aš jaučiu, kad mano kelias artėja prie galo, jau nebeturiu pakankamai fizinį jėgų, kantrybės ir ramybės daugiau kaip dveji metai; todėl nebepajėgiu atlikti gerų bandymų ir jaučiu, kad man tuoj teks nutilti“ (Страдынь 1964: 109)². Ši citata ir kiti laiškų fragmentai rodo, kad jų autorius pasitiki savo intelektualiais gebėjimais ir racionaliai apmąstytais veiksmais, kaip tai būdinga to meto šviesuoliui. Tačiau jaučia akivaizdžią grėsmę: nesustabdomai senkančius savo gyvasties šaltinius. Būtent fizinio ribotumo savivoka atskleidžia romantizmo vėlavą iškėlusio herojaus „Aš“ pažeidžiamumą.

Beje, Kavolis pažymi, kad pasitikėjimas savimi ir racionaliais sprendimais jau pastebimai nyksta antroje XIX a. pusėje. Tai buvo susiję su socialinėmis ir

² Citatą vertė J. A. Krikštopaitis.

politinėmis permainomis – su totalitarizmo, kolonializmo išsivystymu, teisingumo iškraipymu. Kavolis yra įsitikinęs, kad ypatingą poveikį čia darė žymieji filosofai: „pasitikėjimas savimi buvo pakirstas galingų intelektualų Marxo, Nietzsche’s ir Freudo analizių – kiekvienas jų savaip siekė sumenkinti racionaliai organizuoto individo jaučiamą pernelyg didelį pasitikėjimą savimi ir savo viešpatavimu“ (Kavolis 1998: 117).

Asmenybė – epochos kūrinys

Nepaisant mokslininko individualumo, pasišventimo didžiajai Idėjai ir jo atskirtumo nuo socialinės kasdienybės, Grotthussas buvo realios visuomenės dalis – jos unikalus vienetas, pažeidžiamas sociume kylančių kolizijų. Šalia Paryžiaus mokslininkų bendrijoje įgytos patirties jam įtaką darė įvairūs kasdienybės rūpesčiai: dvarelio kumetyno problemos bei artimuose kaimeliuose įsikūrusių valstiečių gyvenimo reikalai. Rūpinosi žemdirbystės tobulinimo dalykais, gyventojų sveikata; jis dažnai gydydavo valstiečius, pats paruošdavo jiems vaistus, išbandydamas naujų preparatų veikimą ragaudamas juos ir stebėdamas savajame kūne fiziologinio poveikio simptomus.

Gilų sukrėtimą mokslininkas išgyveno įsivėlęs į daugiau nei metus trukusias peripetijas, susijusias su gautu kvietimu užimti Dorpat (Tartu) universiteto profesoriaus pareigas. Nesėkmingai užsibaigęs akademinis reikalas įstūmė jį į socialinių, politinių įvykių ir individualaus sąmoningumo bei atsakomybės jausmų painiavą. Čia jis pajuto, kad jo iškovota individuali nepriklausomybė yra pažeidžiama priklausomumo vyraujančiam Kuršo krašte vokiečių elitui, kuri Rusijos imperijos valdžios struktūros stengėsi eliminuoti iš akademinės veiklos. Laiškai liudija, kad jis skaudžiai suvokė savo tariamos laisvės ribas.

Asmeninis *nepriklausomumas* nuo krašto istorijos, ryškėjantis bręstančio Grotthusso veikloje, išprovokuoja alternatyvą – šioje situacijoje neišvengiamą *priklausomumą* pasirinktai Idėjai. Ši priklausomybė laipsniškai įgyja fanatizmo ypatybių, gesinančių fizinės egzistencijos poreikius. Galop *Priklausomybės / Nepriklausomybės* dichotominė kolizija, užsibaigusi tragišku savižudybės aktu, demonstruoja priklausomybės galios pergalę. Individo priklausomybės gamtai, jo neatskirtumo nuo gyvūnijos pasaulio faktą, kuri kaip visuotiną materijos tvarumo principą, paskelbtą savo pirmajame moksliniame veikle, Grotthussas patvirtina asmeniniu poelgiu. Jis, vieninteliu pistoleto šūviu išsilaisvindamas iš kolizijos varžtų, sugrįžta į pirmąją gamtos prieglobstį, palikęs sociumo apyvartoje egzistuoti savo (jau jam fiziškai nepriklausomą) intelektinę savastį – mokslinius darbus. Jų tąsa, kaip

civilizacijos diskursui dovanotos savasties trajektorija, po aštuonių dešimtmečių buvo tinkamai įvertinta. Tai įvyko, kai šių tęsiamų tyrimų rezultatai, reikšmingi gamtos pažinimui, buvo apdovanoti aukščiausiu mokslinės bendruomenės simboliniu žymeniu, skiriamu Nobelio premijos laureatams (Krikštopaitis 2001). Nuo pat premijos įsteigimo XX a. pradžioje iki šių dienų (XXI a. antrojo dešimtmečio) ši metaforinė vizija kaip civilizacijos simbolinė konstrukcija tapo mokslininkų savimonės ypatybe ir jų bendrijose siaučiančių aistrų priežastimi; dar daugiau, ji taip pat pavirto reikšmingu konkurencijos motyvu ir veiklos prasmingumo iliuzija.

Grotthusso veiklos istorija – tai asmeninės savimonės istorija, liudijanti lemtingą simbolių veiksmų įtaką *Priklausomybės / Nepriklausomybės* įtampos erdvėje, sukonstruotoje kintančios sociumo struktūrų konfigūracijos.

Susidvejinusi individo figūra

Kavolio darbai liudija, kad lyginant civilizacijų simbolines konstrukcijas, atsiveriančias tam tikrais raidos etapais, galima apčiuopti sąmoningumo kaitos ypatybes, kurias formuoja simbolių konstrukcijų ir socialinių organizacijų būdų sąsajos (Kavolis 1998: 243). Remdamiesi šiuo metodologiniu požiūriu, pamėginkime konceptualizuoti mokslininko vienišiaus elgseną. Gilinantis į Grotthusso veiklą, pašvęstą mokslui, ir įvertinus jo akibrokštą, kilusį iš privilegijuoto luomo elgsenos taisyklių nepaisymo, galima pastebėti maištą, kylantį viduje uždaro Kuršo kilmingųjų bendruomenės, kuriai dar buvo toli iki visuomeninės santvarkos, toleruojančios individualistinę žmogaus saviraišką.

Maištingojo herojaus pozicija čia skleidžiasi kaip jo sąmoningumo trajektorijos kokybinė ypatybė, kelianti nuolatinės veiklos ir asmeninės egzistencijos problemas. Sąmoningumo raidos takas įgijo kokybiškai naują ypatybę, kai Grotthussas, ištrūkęs iš Kuršo bendruomenės vertybių arealo, atsidūrė Paryžiaus, Neapolio, Romos kultūrinėse terpėse. Jos priklausė tai pačiai Europoje vyraujančiai civilizacijai, tačiau Kuršo kultūrinė terpė pagal raidos laikotarpį nesutapo su Prancūzijos ir Italijos laikotarpiu. Socialinės ir politinės patirties turinio panoramoje Kuršas buvo atsilikęs veik dviem šimtmečiais. Sugrįžęs į šeimos ir giminės valdas, mokslininkas atsidūrė jam priešiškoje socialinėje aplinkoje, slopinančioje asmeninę nepriklausomybę. Tai buvo iššūkis, paskatinęs jo ryžtą dar giliau „nerti“ į gamtos pažinimo gelmes. Socialinės aplinkos atsakas buvo dvejopas: pavaldiniams ir valstiečiams tai kėlė pagarbą jaunajam, juos gydančiam ponaičiui, o elitinėje, normatyvinės tvarkos rėmuose gyvenančioje, bendruomenėje formavosi prielaidos mokslininką apšaukti išprotėjusiu asmeniu. Taigi hierarchinėje visuomenėje Grotthussas iškyla

kaip susidvejinusi figūra: vienaip žvelgiant jis – geradaris, veikiantis be jokios sau naudos, o kitaip – jis yra pamišęs niekdarys, teršiantis uždaros bendrijos vardą; todėl jo nusikaltimas tradicijai vertas pasmerkimo. Tokia dvilypė santykių tarp ty liai maištaujančio Mokslininko ir nepalenkiamų Valdančiųjų klanų (Kuršo didikų) schema sutampa su Prometėjaus (Gelbėtojo) ir Olimpo valdovo (Baudėjo) mitologinio pasakojimo modeliu. Ši prometėjiškos elgsenos samprata, vertinanti savąją misiją kaip pasiaukojimą žmonijos ateičiai (šiuo atveju mokslo pažangai), yra kilusi iš graikų civilizacijos palikimo, išplėto to vėliau Vakarų Europos minties raidoje.

Reikėtų pritarti sociologo Kavolio minčiai, kad, prasidėjus visuomenės struktūros irimo procesui, kylant vyraujančios simbolinės konstrukcijos atmetimo pavojui, individai, keliantys grėsmę tradicinėms vertybėms, tampa „atpirkimo ožiais“ (Kavolis 1998: 238–240). Mūsų pasirinkto asmens veiklos kelio nagrinėjimas tai patvirtina. Pirmas pasmerkimo susilaukęs akibrokštas – tai Grotthusso sprendimas atsisakyti priesagos „von“, įrašytos jo pirminėje pavardės eksplikacijoje (Christian Johann Dietrich von Grotthuss). Šis sprendimas sutampa su naujais, giliai išgyvenamais įspūdžiais Italijoje. Čia, regint antikinius monumentus, jo savimone užvaldė nustebimo pagava, privertusi permąstyti konservatyvią tėvų aplinkos vertybinę orientaciją. Kitas gentainius suerzinęs faktas – mokslininko prometėjiška maištininko laikysena, kelianti grėsmę feodalinei tradicijai.

Grotthusso intelektualinės kūrybos ir jo elgsenos tyrimas patvirtina Kavolio nuostatą, kad glūdinčios subjekto veiklos trajektorijose dinaminės galimybės „geriau atsiskleidžia, kai simbolinės struktūros susiduria su situaciniais faktoriais, kurie arba skatina, arba stabdo simbolinės konstrukcijų implikacijų aktyvias išraiškas ir atskleidžia vidinius jos ribotumus“ (Kavolis 1998: 241).

Grotthusso sąmoningumo pėdsakų, aptinkamų išblaškytuose tekstuose, analizė ir jų apibūdinimas pagal Kavolio teorinius samprotavimus išryškina požymius, leidžiančius mokslininką iš Gedučių dvarelio priskirti prie romantikų, išaugusių XVIII a. pabaigos kultūros terpėje. Jis – tai to meto Vakarų Europos žmogus, kuris, pasikliaudamas savo individualiais gebėjimais, siekia dermės su besivystančia visuma, kuri mokslininko sąmonėje pasireiškia kaip gamtos pasaulis.

Alternatyvas suvienijęs intelektas

Romantiko sąmonėje blogis yra susijęs su individualumo neigimu. „Romantikui nereikia teorijos, kuri jį suvaržytų doktrinomis, jam reikia įvaizdžio, kurį jis jaustų (kaip) būtinybę sukurti sau pačiam ir tiems, kurie prie šio kūrybos proceso prisideda“ (Kavolis 1998: 243). Ir tikrai, Grotthussas nepaisė esamų teorijų, jis kūrė

hipotetinių visą gamtos sandarą apimančio dėsnio įvaizdį, kuris pagrįstų universalų struktūros elementų sąveikų modelį. Šis siekis – tai tarsi neišvengiama būtinybė susikurti autentišką jo savimonei Idėją, vertą viso gyvenimo aukos. Šiandien turime pripažinti, kad tokioje iškilaus romantiko racionaliai vystytoje idėjoje jau glūdėjo konstruktyvūs svarbių XX a. gamtos mokslams teorinių konstrukcijų apmatai (Krikštopaitis 2006). Mokslininkas romantikas, kaip liudija jo laišakai, troško atviros savo išgyvenimų išpažinties, kad galėtų atskleisti savas sėkmes ir nesėkmes, kad pajėgtų priešintis tradicijos nuolankumui, privalomam Kuršo elitinės bendrijos nariui.

Mūsų aptarimo rėmuose verta atkreipti dėmesį į Kavolio pastabą, teigiančią, kad „[b]ūdinga romantinė metafora yra kažkas, kas tuo pat metu, bet visiškai skirtingais būdais yra ir dirbtina, ir natūralu“ (Kavolis 1998: 247). Citata mums padeda suprasti, kad Grotthusso biografinėje panoramoje jo sukurto universalaus dėsnio metafora turi dvi alternatyvias puses – dirbtinai sukonstruotą teorinį modelį ir iš jo plaukiantį natūralaus gamtos proceso paaiškinimą, įrodomą empiriškai. Čia romantizmo tėkmėje glūdinti vienišiaus sąmonė suvienija alternatyvias *Teorijos* ir *Empirikos* skirtis. Ši dviejų dėmenų alternatyvos visuma veikia tarsi romantinė pažinimo organizavimo forma, klojanti mokslininko sąmoningumo eigos taką.

Mokslo filosofijos padangėje gerai žinomas mokslininkas Michaelis Polanyi (1891–1976), plėtodamas „asmeninio žinojimo“ (*personal knowledge*) sampratą, pažymėjo, kad tyrėjas, įsigilinęs į savo tematiką, labai emociškai žvelgia į realybę. Tokioje pažinimo aistros prisotintoje daiktų ir reiškinių tikrovėje išblunka kritiškumo poreikis. Tyrėjas, nustatęs tam tikrą tvarkos principą ir toliau gilindamasis į rezultatų apibendrinimą, tarsi peržengia faktų užžymėtas ribas. Jo atradimo džiaugsmo šaltinis glūdi ateities panoramos vizijoje, kurioje mokslininkas regi žmonijai naudingus pritaikymus, plaukiančius iš jo atradime slypinčių galimybių (Polanyi 1985). Pasinėrimas į intelektualinio pasišventimo savam reikalui (*intellectual commitment*) gelmes, kurias atidžiai nagrinėjo „asmeninio žinojimo“ koncepcijos autorius, – tai Grotthusso charakteringa būseną, paaiškinanti šio mokslininko elgsenos ir gyvenimo būdo ypatybes. Baigiant pasirinktos temos aptarimą, vertėtų pastebėti, kad, skaitant tuos Kavolio tyrinėjimų epizodus, kuriuose dėmesys skiriamas mokslininkų bendrijų ir tyrėjų asmeninėms savybėms, galima aptikti Polanyi teorinių apibendrinimų (Polanyi 1962) ir Geraldo Holtono tematinės analizės (Holton 1978) koncepcijos įtakų žymes. Tai įdomi tema, verta atskiro ir atidaus aptarimo, kuris galėtų būti plėtojamas už šiame straipsnyje pasirinktos temos ribų.

Literatūra

- Bidder, H. 1822. „Auch Theodor von Grotthuss ist nicht mehr“. *Scherers Allgemeine Nordische Annalen der Chemie* (Bd. 8).
- Grotthuss, T. 1805. *Mémoire sur la décomposition de l'eau et des corps, qu'elle tient en dissolution à l'aide de l'électricité galvanique*. Rome.
- Holton, G. 1978. *The Scientific Imagination: Case Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kavolis, V. 1998. *Civilizacijų analizė*. Vertė A. Gelūnas, M. Žiedas. Vilnius: Baltos lankos.
- Krikštošpaitis, J. A. 2001. *Pralenkes laiką – Theodor Grotthuss*. Vilnius: Pradai.
- Krikštošpaitis, J. A. 2006. „Concerning the Origins of Charge Transfer in the Micro-Structure of Matter: The Contribution of Theodor von Grotthuss“. *Electrochimica Acta* 51, p. 5999–6002.
- Polanyi, M. 1985. *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago: Corrected edition of University of Chicago Press, 1962. Cituota iš rusiško leidinio: Страдынь, Я.П. 1964. Архивные документы о Теодоре Гротусе, in *Из истории техники Латвийской ССР*, т. 5. Москва.
- Ulrich im Hof. 1996. *Švietimo epochos Europa*. Vilnius: Baltos lankos.

Juozas Algimantas Krikštošpaitis

**SOCIO-CULTURAL INSIGHTS INTO THE TEXTS OF SCIENCE
HISTORY BASED ON THE METHODOLOGY
OF VYTAUTAS KAVOLIS: A CONCRETE CASE**

Summary

The author of this article seeks to determine the possibilities of the sociologist Vytautas Kavolis' methodology for analyses of case within the sphere of science history and the philosophy of science. For this purpose were chosen the programs used by Kavolis of the analysis of civilizations and the history of consciousness. Kavolis has broadened and deepened them by way of disclosing that they are more effective in the process of research when used together rather than separately. This combined research method helps to disclose what lies behind the horizon of historical facts and what meaningful content the method reveals. It was not accidental that the interpretations of resulting scientific development analysis, which appeared in the second half of the 19th century, attracted universal interest. These, by connecting the historical context with a philosophical reflection, gave meaning to science in human culture. Furthermore, it revealed that science was a phenomenon of culture.

After evaluating the research program proposed by Kavolis, the author of this article became curious to apply it to analysis of a concrete object of history of sci-

ence. The scientific activities of the renowned researcher Theodor von Grotthuss were selected for this purpose. They were analyzed, evaluating social, political and cultural situation of that time. During the research it was revealed that within the activities of this scientist several factors were decisive: a) a conflict with the elite of the country, b) the consequences of Napoleon's military campaign on Moscow, c) the experience gained in Paris while working with the most prominent scientists of Europe, d) a chronic illness from birth. These factors forced the scientist to become a person separated from the scientific community and isolated from the society of his country. Unbearable physical and social work and living conditions compelled him to choose suicide. The accomplished analysis empirically confirmed the author's assumption that Kavolis' method can disclose different aspects of individual scientific activity and its dependence on socio-cultural context of that time.

KEYWORDS: Kavolis' methodology, anthropology, Grotthuss, history and philosophy of science.

Danutė Bacevičiūtė

APIE DIALOGĄ

Mintautas Gutauskas.

Dialogo erdvė. Fenomenologinis požiūris.

Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2010, 296 p.

Dialogo fenomenas yra viena universaliausių ir įdomiausių patirčių, anksti tapusi tiek filosofinės refleksijos dalyku, tiek filosofavimo būdu. Dialogą aptinkame ne tik filosofijos ištakose – senovės graikų filosofijoje, bet ir kiekvieno iš mūsų įžengimo į filosofiją pradžioje. Ko gero, būtent sokratiškasis dialogas, kaip kelias tiesos link, patraukia su filosofija susidūrusius moksleivius ar studentus, įkvepia jų pačių pokalbius, peržengiančius auditorijų ribas ir persikeliančius į gatves, kavines, namus, galbūt besitransformuojančius į pokalbius su savimi, su didžiais filosofais, o paskui vėl atsinaujinančius auditorijose.

Tačiau filosofinis, dalykinis, tiesos ieškantis dialogas nėra vienintelė dialogo forma. Esama kur kas mažiau reflektuotų socialinio, politinio, tarpkultūrinio ir tarpreliginio dialogo formų, kuriose nekeliamas tikslas pažinti ar priėti bendrą tiesą, čia veikiau siekiama susitarti, sugyventi, išlaikyti savo poziciją galios santykių įtampos situacijoje arba paveikti kitą.

Ar šios skirtingos dialogo formos gali turėti bendrą jas siejantį „branduolį“ ar „esmę“? Į šį klausimą monografijoje *Dialogo erdvė. Fenomenologinis požiūris* teigiamai atsako Mintautas Gutauskas. Anot jo, „kiekviena su išlygomis išskirta forma priklauso nuo to, ką galėtume pavadinti dialogo esme“ (p. 14). Keldama klausimą, kaip galima apibrėžti šią numanomą dialogo „esmę“ ir kokia prasme fenomenologinis požiūris leidžia apie ją kalbėti, atidžiau panagrinėsiu šią monografiją. Taip pat

pamėginsiu pasvarstyti, ką dialogo sampratai duoda fenomenologinė prieiga, kokie dialogo aspektai patenka į jos akiratį, o kokie lieka neaptarti, ir svarbiausia – kaip monografijos autoriui pavyko įgyvendinti knygos sumanymą – išanalizuoti dialogą fenomenologinėje perspektyvoje.

Dialogo analizės prielaidų klausimas

Fenomenologinė prieiga prie dialogo toli gražu nėra savaimė suprantama ar vienintelė galima: dažnai dialogas svarstomas komunikacijos teorijos kontekste keliant klausimą apie informacijos perteikimo būdus ir formas (ieškant taisyklingo, paveikaus komunikavimo galimybių), taip pat gana dažnai dialogo, susikalbėjimo problema suvokiama kaip hermeneutinė problema, tuomet dėmesys sutelkiamas į kalbos plotmę ir klausama apie susikalbėjimo kaip bendros kalbos galimybę. Knygos įvade autorius fenomenologinį požiūrį į dialogą grindžia atsiribodamas tiek nuo komunikacijos teorijos, tiek nuo hermeneutikos (p. 16–17). Anot jo, fenomenologija orientuoja į dialogo patirties, dialogo vyksmo aprašymą, o komunikacijos teorija – į normatyvumą, taisyklių paiešką ir jų nustatymą. Todėl fenomenologinė prieiga prie dialogo yra kur kas tinkamesnė klausiant apie dialogo sąlygas ir pagrindus, ji neapsiriboja technine ar normuojančia dialogo puse¹. Savo ruožtu hermeneutika, skirtingai nuo fenomenologijos, susitelkia į kalbos ir tiesos problemas, dialogą kaip kūnišką sąveiką palikdama be dėmesio.

Vis dėlto, manyčiau, šis atsiribojimas, ypač nuo hermeneutikos, atlieka greičiau metodinę funkciją, mat keliamų klausimų ratas rezonuoja arba bent jau numato sąsajas, taigi nepaiso šių apribojimų. Beje, monografijos autorius taip pat pripažįsta, kad fenomenologinė ir hermeneutinė dialogo analizės turi bendras šaknis (žr. išnašą p. 270), čia veikiausiai turimos omenyje joms abiem svarbios pasauliško buvimo ir supratimo struktūros. Be to, pavyzdžiui, hermeneutinė bendros kalbos problema susijusi su fenomenologinėje perspektyvoje pasirodanti bendros prasmės sąlygų paieška kūniškoje sąveikoje, buvimo vienas priešais kitą situacijoje.

Kita vertus, gali būti, kad fenomenologinės ir hermeneutinės prieigų prie dialogo problemos santykio klausimas autoriaus sprendžiamas fenomenologijos

¹ Aptariant fenomenologinės prieigos pasitelkimą komunikacijos pagrindams atskleisti, verta priminti Gutausko minėtą kito lietuvių filosofo Algio Mickūno knygą *Komunikacijos mokslas: jo fenomenologinis pagrindas* (*Science of Communication: Its Phenomenological Foundation*. Hillsdale, NJ, Hove and London: Lawrence Erlbaum Associates, 1990), rašytą kartu su Josephu J. Pilotta. Joje iš fenomenologinės perspektyvos aptariami įvairūs komunikacijos problematikai svarbūs aspektai, pradedant prasmės, logikos, tapatybės klausimais, kūniško gesto ir išraiškos aprašymais, baigiant kritiniu savęs ir kito tarpkūniškai konstitucijai svarbių procesų suvokimu. Palyginus su Gutausko monografija, čia daugiau dėmesio skiriama fenomenologinei kalbos sampratai.

naudai vėl gi atsižvelgiant į dialogo ištakas ir pagrindus. Fenomenologinė prieiga prie dialogo jo sąlygas ir pagrindus sieja su tiesiogine sąveika, net jeigu atrodo, kad susikalbėjimas ar nesusikalbėjimas vyksta tik kalbos lygmeniu ir yra kalbos problema. Čia norėčiau pateikti pavyzdį, kuris, man regis, parodo, kad pokalbyje su kitu asmeniu paliečiama ne tik kalbos, bet ir užkalbinė plotmė, kurioje įvyksta mano centrinės pozicijos užklausimas, jos išcentravimas. Iš pirmo žvilgsnio situacija labai banali: visai šeimai skirtos radijo viktorinos vedėja pateikia klausimus ir laukia teisingų atsakymų. Viena iš užduočių – teisingai užbaigti patarlę „Dirbk taip, lyg..., gyvenk taip, lyg...“. Paskambinusi į studiją jauna klausytoja pateikia teisingą atsalyką: „Dirbk taip, lyg gyventum amžinai, gyvenk taip, lyg mirtum šiandien“. Viktorinos vedėja pasidžiaugia teisingu atsakymu ir prašo jį pakomentuoti. Toks prašymas sukuria hermeneutinę situaciją, mat plėtojantis pokalbiui paaiškėja, kad klausytoja yra linkusi šią patarlę suprasti kaip kvietimą mėgautis akimirka, džiaugtis gyvenimu, o viktorinos vedėja – kaip raginimą gyventi dorai ir sąžiningai. Ši hermeneutinė situacija ne tik leidžia suvoti, jog prasmė yra kryptinga ir, kaip teigia Gutauskas, „atitinka intencionalumo struktūrą“ (p. 162), bet, kaip galima buvo pajusti klausantis pokalbio, atskleidžia dviejų jo dalyvių sutrikimą ir sumišimą, parodo dialogą kaip kūnišką sąveiką. Taigi, viena vertus, čia susvyravo ir interpretacijos dalyku tapo tiesa, mat paprastas, „teisingas“ atsakymas buvo išklabinas interpretacijos bei pareikalavo apsisprendimo už vieną ar kitą tiesos siekiančią poziciją, tačiau kita vertus, tiesioginiame eteryje vykstantis laidos vedėjos ir klausytojos pokalbis bent minimaliu – pašnekovo esaties per sutrikusį ar trikdantį jo balsą – lygiu formavo dialogą kaip kūnišką sąveiką. Todėl ir atrodo, kad bendros prasmės, o sykiu ir bendros kalbos paieškos klausimas išskyla tik tada, kai mano prasminis horizontas pralaužiamas, užklauiamas kito, o toks išcentravimas, atveriantis naujas galimybes, gali įvykti tik susidūrus su kitu. Pasak Gutausko, „suvokimo *atvirumo* pagrindas yra ne anoniminis gyvenamojo pasaulio prasmų laukas, duotas per kalbą, kultūros istoriją ir t. t., bet kūniškoji patirtis“ (p. 50).

Grįsdamas fenomenologinės prieigos pasirinkimą dialogo analizei, Gutauskas argumentuoja, kad ši prieiga prie dialogo turi porą esminių pranašumų: 1) leidžia priartėti prie dialogo patirties tiesioginėje sąveikoje, 2) priartina prie pirmojo dalyvaujančio asmens – *aš* pozicijos ir leidžia aprašyti dialogą kaip įvykį, kuris pirmiausia įvyksta man (p. 15). Čia vėl pasitarnauja palyginimas su hermeneutine dialogo analize. Autorius nurodo, kad hermeneutinė dialogo samprata orientuoja į supratimo problemą: „hermeneutinis dialogas supratimu turi *surinkti tai, ką reikia suprasti, į vieną visumą*, todėl hermeneutinis dialogas iš esmės yra savirefleksyvus“ (p. 270, išnaša). O tai keičia paties dialogo prasmę, mat pasidaro „svarbu ne tiek dalyvauti ir sąveikauti, kiek suimti į vieną visumą“ (ten pat). Todėl, anot jo, her-

meneutinėje perspektyvoje dialogo įvykis tampa ne prasmės atvėrimu, o jos užbairgimu, supratimo įgijimu. Šioje vietoje autoriaus argumentacija rodo, kad fenomenologinė prieiga pasirenkama todėl, kad leidžia labiau užgriebti dialogo „savastį“, mat ji aprašo dialogo pradžią², steigti, jo vyksmą, o ne tai, kas įgyjama jo dėka ar tampa dialogo rezultatu (nors pastarojo momento, manyčiau, negalima eliminuoti, siekiant aprašyti dialogą, mat jis reiškia ne tik dialogo pabaigą, bet ir tikslą, ir šia prasme priklauso jo pradžiai). Kita vertus, fenomenologinis dalyvavimo dialoge aprašymas čia priešpriešinamas hermeneutiniam dialogui kaip skaitymo procesui, kuriame tiesioginė kūniškoji patirtis redukuota iki skaitymo akto.

Kalbant bendriau apie fenomenologinės prieigos prie dialogo prielaidas ir klausiant apie tai, kokie dialogo aspektai patenka į jos akiratį, o kokie lieka neaparti, galima konstatuoti, kad fenomenologinis požiūris kreipia į dialogo sąlygų, pagrindų ir vyksmo aprašymą, tačiau neužima pozicijos, iš kurios būtų siūloma „autorinė“ dialogo interpretacija arba gairės dialogo plėtotei. Gutauskas knygoje nuosekliai išpildo fenomenologinę prieigą prie dialogo, jis nemėgina siūlyti savo dialogo interpretacijos, nors labai intensyviai remiasi savo patirtimi, ją aprašo ir reflektuoja (antroje knygos dalyje itin gausu asmenine patirtimi paremtų seminariinio darbo aprašymų). Ko gero, būtent šioje vietoje fenomenologinis ir hermeneutinis požiūriai labiausiai susikerta, mat pirmasis reikalauja ištikimybės įvairialypei patirčiai ir jos aprašymui, o antrasis – apsispręsti ir užimti santykio su aprašomu dalyku poziciją, pateikti savąjį požiūrį į aprašomą dalyką. Gutauskas pasirenka pirmąjį, ragindamas skaitytoją pačiam patirti ir reflektuoti savo dialoginę patirtį. Ar to pakanka, kiekvienas skaitytojas turės atsakyti pats³.

² Dialogo pradžios klausimas neturėtų būti suvokiamas kaip absoliutus išeities taškas. Fenomenologijoje kalbama apie dialogą kaip kūnišką santykį, susitikimą su kitu, iš šio santykio užduotos perspektyvos klausama apie prasmės steigimosi vyksmą. Hermeneutikoje dialogo pradžios klausimas iš esmės nėra keliamas, mat visada aptinkame jau esą apsupti anoniminio prasmės sluoksnio, aptinkame jau esą kalboje. Pohuserlinė fenomenologija, patyrusi Heideggerio įtaką, taip pat pasuko šiuo keliu, atsiskydama Husserlio mąstymo be prielaidų kaip dekartiškojo išeities taško ieškojimo. Reflektuodamas šią situaciją ir pripažindamas beprielaidinio pradžios taško negalimybę, Gutauskas nurodo fenomenologinės dialogo analizės kryptį ir ribas: „Anoniminių prasmės duotybių pradžios nėra, galima nurodyti tik jų „mitinę“ pradžią – dialogą. Iš čia kyla teorinis aspektas – nagrinėjant dialogo ir pasaulio prasmių laukų ryšius, galimas tik atvirkštinis judesys – galima parodyti, kaip dialogas atsiskiria nuo esamo prasmių lauko, atskleisti jo artikuliacijas, tačiau negalima parodyti, kaip sedimentuojasi tai, kas dialogo įsteigta“ (p. 185).

³ 2011 m. kovo 15 d. VU vykusiame Gutausko knygos pristatyme Rita Šerpytytė ypač akcentavo fenomenologijos nepakankamumą ir hermeneutinės interpretacijos svarbą, o sykiu būtinybę užimti poziciją. Atsiliepdama į vykusią diskusiją galiu pasakyti, kad fenomenologijos ir hermeneutikos santykio apskritai klausimas pranoksta šios knygos svarstymą ir išveda į bendresnę plotmę. Tačiau dėl to jis nėra mažiau aktualus. Fenomenologinė prieiga atgręžia mane į mano paties patirtį, tačiau jos struktūra aprašoma neutraliu, nesuinteresuotu žvilgsniu, transcendentalinėje perspektyvoje. Pastarąjį momentą ir siekia užginčyti hermeneutika, apeliuodama į konkrečią interpretatoriaus situaciją. Fenomenologijos ir hermeneutikos ribą savo filosofijoje reflektavęs prancūzų filosofas Paulis Ricceuras, taip pat pabrėžė būtinybę neapsiriboti neutraliu aprašymu, bet kelti klausimą apie tiesą ir būtinybę ja tikėti,

Fenomenologinis žvilgsnis į dialogą

Toliau aptariant Gutausko monografiją būtina pažymėti, kad pačią jos struktūrą lemia dialogo problemos konfigūracija jau fenomenologinės tradicijos viduje. Tiesa, čia mėginama ne tiek pristatyti dialogo problemos istoriją fenomenologinėje tradicijoje (nors knygoje esti ir autoriaus savitai papasakotos dialogo problemos „istorijos“ fenomenologijoje lygmuo), kiek išryškinti esminius fenomenologinės dialogo analizės atramos taškus ir svarbiausius įtampas mazgus.

Pirmojoje knygos dalyje aprašoma tai, ką autorius pavadina „dialogo pagrindais“, t. y. patirties ir intersubjektyvumo struktūros. Siaurai suprantant dialoginį santykį, atrodo, kad analizė užgriebia temas, kurios yra gerokai platesnės ir išeina už dialogo problemos ribų: objekto konstitucija, supratimas kaip projektas, kūniškas įsitvirtinimas pasaulyje ir pan. Jei prisimintume knygos autoriaus priekaištą, išsakytą hermeneutikai, esą kalbos ir tiesos problemos peržengia dialogo problemos ribas (p. 17), galėtume šį priekaištą pakartoti jo paties pozicijai, mat suvokimo struktūrų ir kūniško buvimo pasaulyje aprašymas taip pat jas peržengia. Vis dėlto tai būtų pernelyg skubotas ir nepamatuotas teiginys, mat Gutauskas puikiai parodo, kad šiame lygmenyje užsimezga tai, ką vėliau dialogo struktūroje galima pavadinti dalykine dialogo orientacija, tarpkūniška sąveika, išiktimi. Šis dialogo sąlygų arba pagrindų išryškinimas yra originalus ir vykęs ėjimas, priverčiantis tradicinę fenomenologinę problematiką naujai suspindėti pasirinktame dialogo problemos kontekste.

Antroji ir trečioji knygos dalys gali būti įvardytos kaip fenomenologiniai dialogo statikos ir dinamikos tyrinėjimai. Antrojoje, remiantis Bernhardu Waldensu, išskiriama statiška, arba „gryna“, dialogo struktūra, kurią sudaro trejopo pobūdžio santykiai: santykis su kitu, santykis su dalyku ir santykis su pačiu savimi. Gutauskas nurodo, kad ši dialogo struktūra yra universali ir savitai išlaikoma įvairiose dialogo formose. Galima sakyti, kad ji ir leidžia fenomenologinėje perspektyvoje kalbėti apie dialogo „esmę“. Be to, šioje dalyje pasirodo ir dialogo „dinamikos“ momentai, tiesa, jie apribojami prasmės bendrumo steigimosi aprašymu ir veda link dalykinio dialogo. Trečiojoje knygos dalyje dar labiau išryškinama dialogo dinamika: jo laikinis pobūdis, santykio įvykiškumas, įvardytas „išikties“ sąvoka. Dialogo „statikos“

kad suprastum (Ricœur, P. 2001. *Egzistencija ir hermeneutika. Interpretacijų konfliktas*. Vilnius: Baltos lankos, p. 46–47). Remiantis Ricœur pozicija, fenomenologijos ir hermeneutikos santykis gali būti matomas kaip dviejų tyrimo etapų santykis: nuo fenomenologijos reikia eiti prie hermeneutikos, kad užmegztum „aistringą“ santykį su dalyku. Kita vertus, komunikacijos su skaitytoju atžvilgiu fenomenologinė prieiga „užkabina“ skaitytoją ne viena ar kita pasiūlyta interpretacija, bet raginimu pačiam gręžtis į savo patirtį. Beje, galbūt tai ir turėjo omenyje Tomas Sodeika, knygos pristatyme mįslingai užsiminęs apie fenomenologinį „metodą“?

ir „dinamikos“ išskyrimas rodo, kad autoriui rūpi ne priešpriešinti dalyko ir tarpusavio supratimo steigimąsi dalyko atžvilgiu dialoginio santykio su kitu ištikčiai, bet veikiau kuo niansuočiau aprašyti dialogo fenomeną. Todėl galima sakyti, kad dialogo „dinamikos“ tyrinėjimai apima tiek paties dialogo kaip vyksmo, kuriame pamažu steigiasi bendras prasminis laukas, aprašymą, tiek dialogo spontaniškumo, kuriame nutrūksta komunikacijos tolydumas, aprašymą. Grįžtant prie minėtos universalios trinarės dialogo struktūros, reikia pažymėti, kad, pasak monografijos autoriaus, ji išlieka ir tose dialogo formose, kuriose vyrauja ištiktis, tačiau „jos realizavimas išgrynintu pavidalu veda prie dalykinio dialogo“ (p. 138). Gutauskas nelinkęs priešpriešinti dalykinio (gadameriškojo) dialogo ir dialogo kaip santykio (buberiškojo), jis nemato jų kaip dviejų nesuderinamų alternatyvų. Anot jo,

fenomenologiniu požiūriu tai neturėtų būti traktuojama – „arba–arba“, t. y. arba santykis, arba dalykiškumas. Kaip minėta, dialogue yra trijų santykių – su kitu, dalyku ir pačiu savimi – vienybė, todėl radikalus santykio ir turinio supriešinimas gali būti priimtas veikiau kaip orientyras dialogo formoms diferencijuoti. Akivaizdu, kad tam tikrose dialogo formose santykis svarbesnis nei dalykiškumas ar turinys. Meilės pokalbyje turinys nėra svarbiausias, o dalykiniame pokalbyje negalime reikalauti gryno Aš–Tu (p. 142–143).

Nepaisant nuorodos į universalią dialogo struktūrą ar dialogo esmę, Gutausko pateiktos fenomenologinės dialogo analizės negalima vadinti esencialistine, mat statiškasis, struktūrinis momentas joje yra persmelktas dinaminio, atveriančio dialoginės patirties įvairovę. Mėginant apibrėžti, kokia gi prasme čia kalbama apie esmę, galima prisiminti prancūzų fenomenologo Maurice'o Merleau-Ponty ištarą: esmė yra „ne virš juntamo pasaulio, o po juo arba jo gelmėje, yra jo storis“.⁴ Taigi Gutausko atlikta fenomenologinė dialogo analizė nėra idealios dialogo esmės paieška, bet veikiau atidus ir niansuotas dialoginės patirties tyrinėjimas⁵.

Būtent dėl to atrodo, kad monografijos autorius, būdamas ištikimas patirčiai, sąmoningai atsirboja nuo teorinių ginčų, arba veikiau užima juose moderuotą

⁴ Merleau-Ponty, M. 1964. *Le visible et l'invisible, suivi de Notes de travail*. Paris: Gallimard, p. 269.

⁵ Manau, tą paliudija ir paties autoriaus prisipažinimas baigiamosiose knygos pastabose: „Tad ką parodė trinarė dialogo struktūra? Remdamiesi Waldenfelsu ir Mickūnu pamatėme, kad trinarė dialogo struktūra pateikia pagrindines santykių kryptis – santykį su kitu, su dalyku ir savimi pačiu. (...) Be abejo, čia kritiškai vertindami pačios struktūros universalumą, turime pripažinti, kad ji galioja tik schemiškumo sąskaita. Tikslindami ir gilindamiesi į niansus, turėtume iš karto pastebėti, kad pačios kryptys nėra vienareikšmės. (...) Tolesnė dialogo analizė negali būti paprasčiausia trinarės dialogo struktūros eksplikacija. Gilindamasi į niansus, ji turi labiau taikytis prie konkrečių dialogo būdų savitumo, todėl mes turėjome apsiriboti esminių dialogo plotmių atskleidimu nepretenduodami viską suvienyti viename universaliame dialogo fenomene“ (p. 275–276). Tokį autoriaus prisipažinimą reikėtų suvokti ne kaip pradinių teiginių atsisakymą, bet kaip fenomenologinio darbo savitumą.

poziciją. Šis momentas ypač svarbus keliant klausimą apie antrosios ir trečiosios knygos dalių santykį. Trečiojoje dalyje pristatomos Martino Buberio ir Emmanuelio Levino pozicijos linkusios iš esmės užklausti antrojoje dalyje aptariamo dalykinio dialogo prielaidas (arba net Vakarų mąstymo prielaidas apskritai), orientuodamos į santykį, arba „ištiktį“, išvengiančią tematizavimo. Svarstydamas dialogo ištikties ir dalykinio dialogo santykį, priimdamas minėtų autorių kritiką dalykinio dialogo atžvilgiu, Gutauskas pripažįsta, kad grynosios dialogo formos – Aš–Tu santykis ir dalykinis dialogas – skiriasi ir yra pagrindo jas supriešinti, tačiau didelė dalis supriešinimo kylanti iš teorinių nuostatų, nepaisančių konkrečios patirties aprašymo (p. 203). Taigi dalykinis arba pažintinis dialogas nėra siūlomas kaip universalus dialogo modelis, lygiai kaip neapsiribojama jo kritika ir nesiūlomas dialoginio (etinio) santykio modelis, veikia vienas ir kitas tampa fenomenologinio dialogo aprašymo kraštutinėmis ribomis, o konkreti dialoginė patirtis yra nevienalytė, todėl ir jos aprašymas turi būti gerokai niuansuotesnis.

Subjektyvus skaitymas: dialoginio gyvenimo link

Gutausko knyga man pačiai pirmiausia pasirodė aktuali ne tik tuo, kad čia pirmą kartą lietuvių kalba taip išsamiai ir kompetentingai iš fenomenologinės perspektyvos analizuojamas dialogo fenomenas, bet ir tuo, kad joje galima atpažinti dialoginio filosofo gyvenimo pėdsakus, reflektuotus ir įsisąmonintus. Lietuviškajame kontekste dialoginis filosofinio gyvenimo aspektas vis dar yra retenybė (o gal vis labiau tampa retenybe?), nepaisant gausybės mokslinių konferencijų, paskaitų, susitikimų, publikuojamų straipsnių ir knygų. Ne todėl, kad vienišo mąstytojo figūra yra įprastesnė mūsų intelektualinei akiai ar kad pajėgėme suvokti mąstytojo vienvetę transcendentinės tikrovės akivaizdoje, bet galbūt todėl, kad, nepaisant pokalbių ir diskusijų gausos, ne visada įsisąmoniname filosofinio, t. y. dalykinio, dialogo sąlygas, kurios išryškėja tik ilgamečio seminarinio darbo metu ir susiformuoja kaip savita dialoginė nuostata. Juk neįsisąmoninę šių sąlygų dialogą matysime tik kaip galių kovą ar žaismą, kur didesnė galia geba sužavėti ar įtikinti pašnekovą. Galių kovoje ar žaisme nėra jokio bendro atskaitos taško ar mato: tiesiog patraukia, pribloškia, sužavi viena, o ne kita (pvz., pokalbis, kuriame kiekvienas tiesiog išsako ar siekia išsakyti „savo nuomonę“). Besigrumiančių pašnekovų tikslas – parodyti savąjį pranašumą ir kito silpnumą, primesti savąjį požiūrį, užimti ir savajam centrui pajungti pokalbio erdvę. Tiesa, kartais šis galių santykis įgyja „politinio korektiškumo“ pavidalą, kai siekiama ne užvaldyti, o būti „draugiškiems“, bet ir tada dalykinė plotmė lieka nustumta į paraštes. Pastaruoju metu galių santykiu paremto dialogo

principus mėginama taikyti netgi ugdymo procesui, kuriame siekiama sužadinti ne studentų angažuotumą ir aistrą apmąstomiems dalykams (t. y. dalykiškumą giliaja prasme), o gebėjimus manipuliuoti žinojimo turiniais.

Filosofinio dialogo apmąstymas šiuolaikinės filosofijos kontekste, o sykiu filosofinių seminarų praktikos įtraukimas iliustruojant dalykinio dialogo vyksmą, gali padėti tiek dėstytojams, tiek studentams naujai pažvelgti į savo patirtį, todėl norėję Gutausko monografiją rekomenduoti paskaityti ne tik fenomenologinės filosofijos ar dialogo problematikos specialistams, bet pirmiausia filosofijos studentams ir dėstytojams. Juk filosofiniame dialoge, priešingai nei politiniame, centru tampa pats dalykas: supratimo siekiantys pašnekovai yra matuojami jo atžvilgiu, ir šia prasme nėra uždaromi ar neužsidaro įvairių nuomonių reliatyvume. Kaip rašo monografijos autorius,

Filosofijos seminare yra ypač sudėtinga išsiaiškinti dalyką ir pasiekti bendrą supratimą. Pokalbis sugriūtų, jei kiekvienas jo partneris nesiektų bendro tikslo ir nesielgtų pagal bendrą *logos*, t. y. pradėtų kalbėti, kas šauna į galvą, nuolat griebtųsi naujų nesusijusių temų, nesistengtų kalbėti kitiems aiškia ir suprantama kalba, nevartotų ir neieškotų bendrų sąvokų, siektų užvaldyti pokalbio erdvę, norėtų pasižymėti ir būti šaunuolis ar jausti savo galią, ne vietoj dalytųsi įvairiausiomis asociacijomis ir t. t. (...) Pagal dalykiškumo *logos* svarbesni tampa tie veiksmai, nuomonės, mintys, kurie padeda išsiaiškinti dalyką, atskleisti jo tiesą; mažiau vertingi ar nevertingi – tie, kurie nukrypsta nuo temos, gali būti priskirti neesminėms partnerių emocijų išraiškoms, nusikalbėjimams, minčių klaidžiojimams ir pan. Pagrindinė siekiamybė tampa dalyko tiesa ir dalykų pažinimas, o simetrija pateikia matą, kuriuo gali būti vertinamas kiekvieno partnerio dalyko supratimas, nuomonės, pasakymai, įtikinamumas. Kiekvienas pats turi matuoti save šiuo matu ir tai yra prievartos klausimo išsprendimo sąlyga. Tai turi tapti santykio su savimi pagrindu ir tik šis atsikreipimas į save turi padėti apriboti ar suspenduoti savo pretenzijas“ (p. 191–192).

Kita vertus, dialoginio filosofo gyvenimo neišsemia vien puoselėjama orientacija į dalyką ar dialogo pratybos, kita jo pusė – suvokimas, kad vien nuostata nelemia dialogo sėkmės, kad esama ir ištikties momento, kurio atžvilgiu visada liksime pasyvūs, kai tam tikras suvokimas ištinka arba ne.

Naglis Kardelis

DAUGIALYPUMO LOGIKA, ARBA KAIP ĮMANOMAS MĄSTYMAS TARP FILOSOFIJOS IR NEFILOSOFIJOS*

Audronė Žukauskaitė.

Gilles'io Deleuze'o ir Félixo Guattari filosofija: daugialypumo logika.

Vilnius: Baltos lankos, 2011. 268 p.

Michelis Foucault, praeitame šimtetyje pasakęs, kad „vieną dieną šis amžius greičiausiai bus vadinamas Gilles'io Deleuze'o vardu“, be abejo, turėjo galvoje XX amžių, bet ši jo pranašystė dvidešimt pirmajam šimtmečiui tinka net labiau nei tam, kurį minėjo pats ištarmės autorius. Beje, minėtoje Foucault pranašystėje konkretus šimtmetis nėra tiesiogiai įvardytas, o tik numanomas, todėl ši ištarmė tampa tarsi amžina, lieka *amžinai* galioti *visai dabarčiai* ir kiekvienam šimtmečiui, kuris, žvelgiant iš skaitytojo požiūrio taško, yra *dabarties* amžius. Akivaizdu, kad minėta pranašystė galios tol, kol pati Deleuze'o ir Guattari filosofija išliks aktuali.

Ir iš tiesų – būtent XXI amžius tiesiog mūsų akyse vis labiau ir labiau virsta Gilles'io Deleuze'o ir Felixo Guattari šimtmečiu. Taip yra ne todėl, kad šie mąstytojai staiga atrado tai, ko jokiame kitame filosofui nepavyko atrasti nuo pat filosofijos ištakų senovės Graikijoje, ir ne dėl to, kad jie staiga pradėjo mąstyti *teisingai*. Būtent priešingai – šie mąstytojai ir filosofai (ar veikiau *nemąstytojai* ir *nefilosofai* – o galbūt net *antimąstytojai* ir *antifilosofai*) sąmoningai iškrito iš du su puse tūkstančio metų dominavusio klasikinės filosofijos ir klasikinio mąstymo režimo,

* Recenzija buvo skelbta tinklalapyje „Filosofija Lietuvoje“: Kardelis, N. 2011. „Daugialypumo logika, arba Kaip įmanomas mąstymas tarp filosofijos ir nefilosofijos“. Prieiga internetu <http://www.filosofija.vu.lt> (žiūrėta 2011 12 13).

idant pajęgtų į šiuolaikinį pasaulį ir šiuolaikinį žmogų pažvelgti ne įprastu matymu ir mąstymu, o tartum iš pačios žmogiško matymo ir žmogiško mąstymo *išorės*. Sakytume, jie pabandė išvysti šiuolaikinio žmogaus, kuris yra pasimetęs ir kankinamas įvairiausių sindromų, liguistumų ir krizių, būklę kitaip, kone *nežmogiškai*, tarsi *kitos būtybės* – *kito gyvūno* (arba tiesiog *gyvūno*, taigi *ne-žmogaus*) – akimis, nes žvelgimas į žmogiškąją būklę paties žmogaus akimis šiuolaikiniam žmogui jau nieko nerodo, nereiškia ir neapreiškia, būdamas visiškai aklas galbūt vien dėl to, kad yra, Nietzsche'ės žodžiais tariant, *žmogiškas, perdėm žmogiškas*.

Abu šie prancūzų intelektualai, tarsi atsiliepdami į kadaise Martino Heideggerio pasakytą mintį, kad mes kol kas *dar nemąstome* – *nepajėgiame mąstyti* – tikrąją šio žodžio prasme, ir darydami prielaidą, kad klasikinės reprezentacijų kūrimu pagrįstas mąstymas neleidžia mirtingajam ištrukti iš voverės ratą primenančio galios santykių ciklo, kuris lyg užburtas nuolat atsigamina dėl tam tikros jam būdingos vidinės logikos, herojiškai pamėgino atlikti jokiai žmogiškai būtybei neįmanomą judesį – *mąstyti anapus mąstymo* ir *filosofuoti anapus filosofijos*, sakytume, mąstyti ne-mąstymo būdu ir filosofuoti ne-filosofijos režimu.

Ir būtina pripažinti, jog tam tikru atžvilgiu jiems tai pavyko – pavyko sukurti *kažką*, ko tiesiogine prasme negalėtume vadinti nei mąstymu, nei filosofija, bet kas, nepaisant to, kažin koku keistu ir nesuvokiamu būdu vis tiek išlaikė ir net padaugino įprastam mąstymui ir įprastai filosofijai būdingą kūrybinę galią, įžvalgos aštrumą ir kritinės refleksijos skvarbumą.

Tačiau bene svarbiausia tai, kad Deleuze'o ir Guattari idėjos, nepaisant tariamo jų keistumo, (anti)filosofinio egzotiškumo bei avangardiškai elitarinio revoliucingumo, galingiausiai rezonavo su pačia šiuolaikinės epochos dvasia, atitiko šiuolaikinio žmogaus viltis ir neviltį, užčiuopė gyvąjį laikmečio nervą. Šios idėjos įvairių šiuolaikinės kultūros teoretikų ir pačių kultūros kūrėjų panaudojamos kaip universalus teorinis įrankis, leidžiantis netikėtu rakursu pažvelgti į teatrą, kiną, medijas, performatyvumą ir gerokai konceptualiau interpretuoti pačią vizualinės kultūros prigimtį. Kartu Deleuze'o ir Guattari įžvalgos padeda tarsi naujomis akimis išvysti pačiai politinei globalaus pasaulio sąrangai būdingą galios santykių subtilumą ir tuo pat metu nužmoginantį brutalumą, leidamos kūrybingai konstruoti teorines dabartinės politinės tikrovės alternatyvas.

Deleuze'o ir Guattari mąstymas – ar, tiksliau tariant, savitą mąstymo galią turintis *nemąstymas* ar net *antimąstymas* – yra savaip logiškas, tačiau jam nėra būdinga įprasta, tiesinė, vienalytė ir vienalypė logika, kuria pasižymi klasikinis mąstymas. Minėtų filosofų – ar filosofuojančių *nefilosofų-antifilosofų* – mąstymui būdinga *daugialypumo logika*. Tai logika, kurioje skirtumas logiškai pirmesnis už vienį ir tapatumą, o pats mąstymas – ypač kūrybingas, konceptus kuriantis mąs-

tymas – suvokiamas ne kaip sau pačiai tapati konsoliduota ir vienakryptė minties srovė, o kaip nuo pat pradžių daugiingas ir nuolat besiskleidžiantis pluoštas, kurio konceptuali tapatybė tėra momentinė iliuzija.

Ši savita logika, kuri, be abejo, netenkina ir negali tenkinti įprastų logiškumo kriterijų, (anti)filosofiniame Deleuze'o ir Guattari projekte kūrybingai pagrindžia naujo mąstymo (galbūt, kaip pranašavo Foucault, XX ar XXI amžiaus mąstymo), šokiruojančiai ir tuo pat metu virtuiziškai balansuojančio tarp filosofijos ir nefilosofijos (arba – tarp filosofijos ir antifilosofijos) polių, galimybės sąlygas.

Būtent šokiruojančiu minties virtuiziškumu pasižyminčios delioziškosios ir gvatariškosios daugialypumo logikos analizei ir skirta naujoji Audronės Žukauskaitės, iškiliausios šiuolaikinio poststruktūralistinio prancūzų mąstymo tyrinėtojos Lietuvoje, knyga. Mūsų krašte – tai pirmasis solidus monografijos apimties teorinis veikalas, skirtas Deleuze'o ir Guattari idėjoms ir jų įvairialypei raiškai šiuolaikinėje kultūroje. Aštuoniuose šios knygos skyriuose išvalgiai ir įdomiai aptariama Deleuze'o skirtumo samprata, psichoanalizės ir socialinių institucijų kritika Deleuze'o ir Guattari filosofijoje, Deleuze'o ir Guattari kūno samprata, tapsmo moterimi ir postfeministinių strategijų analizė, mažoji politika šiuolaikinės politinės teorijos kontekste, mažoji literatūra, mažasis teatras ir mažasis kinas, taip pat mažosios kasdienybės revoliucijos, kurias konceptualiai pagrindžia Guattari transversalumo samprata.

Žukauskaitės knygoje regime tą pačią daugialypumo logiką bei rizomatišką diskurso kerojimąsi bei skaidymąsi, kurie būdingi ir minėtų prancūzų intelektualų mąstymui, tačiau tiriamo objekto prigimties ir analitinės tyrimo prieigos atitikimo požiūriu, taip pat vidinės plėtojamo teorinio naratyvo logikos prasme monografija labai vieninga, o pati autorės analitiškai auginama diskurso rizoma atrodo elegantiškai architektoniška. Labai žavi Žukauskaitės gebėjimas kaitalioti analizės registrus, nuo abstrakčių teorinių svarstymų bei metodologinio ar apibendrinančio pobūdžio pastebėjimų sklandžiai pereinant prie konkrečių šiuolaikinės kultūros ir politikos realių.

Itin vertingas monografijos bruožas – tai labai įdomus ir išvalgus šiuolaikinės Lietuvos kultūros, visų pirma avangardinio lietuvių kino bei teatro bei vizualinės lietuvių kultūros apskritai interpretavimas remiantis Deleuze'o ir Guattari filosofijos kategorijomis, taip pat įvairių medijinių šiuolaikinės avangardinės lietuvių kultūros fenomenų aptarimas panašių pasaulinės kultūros reiškinių fone. Monografija labai praturtins ir Lietuvoje teorine prasme kol kas dar skurdoką feministinį ir postfeministinį diskursą.

Knyga ypač pravers profesionaliems kontinentinės filosofijos, ypač prancūzų postruktūralizmo ir postmodernizmo, tyrinėtojams bei šiuolaikinio lietuvių meno

mylėtojams, taip pat visiems besidomintiems politine filosofija, galbūt – norėtusi tikėtis – ir kai kuriems politologams – bent jau tiems, kurie savuoju mąstymu geba įveikti pasenusias politologines schemas ir aklaai nesivadovauja vadinamosios „politinės teorijos“ – ar veikiau įvairių (labai greitai besikeičiančiame globaliame pasaulyje jau, deja, beviltiškai neadekvačių) politinių teorijų – dogmomis.

Monografijoje gausiai pateikiama ir vertingos ikonografinės medžiagos, retų fotografijų, kurios toli gražu nėra vien dekoratyvios teorinio veikalo puošmenos. Priešingai – patys fotografijose regimi vaizdai tampa teorinės analizės atspirties tašku, dar įtaigiau paliudydami vizualinio elemento svarbą pačiam filosofiniam diskursui.

Ši knyga – tai ne tik monodinių apmąstymų apie šiuolaikinę filosofiją ir kultūrą rezultatas, bet ir vaisingo autorės bendradarbiavimo su užsienio šalių mokslininkais vaisius. Monografijoje sintetiškai apibendrinami ne vieną dešimtmetį trunkančių tyrimų rezultatai, autorės skelbti daugybėje Lietuvos ir užsienio spaudoje publikuotų straipsnių ir tarptautinėse bei respublikinėse konferencijose skaitytų mokslinių pranešimų. Be abejo, šie rezultatai pakylėjami į visiškai naują teorinį lygmenį.

Esu įsitikinęs, jog tai pati įdomiausia ir solidžiausia Audronės Žukauskaitės mokslinė monografija. Būtent su šia knyga Lietuvoje, tikėkimės, ir prasidės tikrasis Deleuze'o ir Guattari filosofijos, *nefilosofinės filosofijos*, kaip unikalaus šiuolaikinės kultūros fenomeno ir kartu teorinio instrumento, padedančio giliau reflektuoti įvairius šiuolaikinės kultūros reiškinius, gyvenimas.

APIE AUTORIUS

Lilijana Astra – Lietuvos kultūros tyrimų instituto Šiuolaikinės filosofijos skyriaus vyresnioji mokslo darbuotoja, Mykolo Romerio universiteto docentė. Knygų *Gyvenimo laikas* (Vilnius: Alma littera, 1993), *Šiuolaikinė lietuvių tautinė savimonė*, su Bronislovu Kuzmicku (Vilnius: Rosma, 1996) autorė. Moksliniai interesai: vertybių filosofija, šiuolaikinės sąmonės procesų analizė globaliosios modernybės procesų kontekste.

Naglis Kardelis – Lietuvos kultūros tyrimų instituto Šiuolaikinės filosofijos skyriaus vedėjas, vyresnysis mokslo darbuotojas, Vilniaus universiteto docentas. Knygų *Vienovės įžvalga Platono filosofijoje* (Vilnius: Versus aureus, 2007), *Pažinti ar suprasti? Humanistikos ir gamtotyros akiračiai* (Vilnius: Aidai, 2008), daugybės mokslinių ir mokslo populiarinimo straipsnių autorius. Platono veikalų (*Timajas, Kritijas, Faidras*) vertėjas ir komentatorius. Moksliniai interesai: Platono filosofija, dabartinė filosofija, kalbos filosofija, religijos filosofija, mokslo filosofija, lyginamoji kalbotyra, civilizacijų istorija, senosios kalbos, antikinė literatūra, kultūrinė antropologija, senovės istorija.

Juozas Algimantas Krikštopaitis – filosofijos profesorius emeritas, per 300 straipsnių ir 8 knygų autorius; paminėtinos šios, tematiškai su leidinio straipsniu susijusios: *Pralenkęs laiką: Theodor Grotthuss* (Vilnius: Pradai, 2001); *Pasakojimų sandara: struktūrinė tikrovę aiškinančių tekstų interpretacija* (Vilnius: Versus aureus, 2006). Mokslinių interesų sritys: mokslo istorija, mokslo filosofija bei sociologija, kultūrinė ir socialinė antropologija.

Darius Kuolys – Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto vyresnysis mokslo darbuotojas, Vilniaus universiteto Filologijos fakulteto docentas. Knygų *Asmuo, tauta, valstybė Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės istorinėje literatūroje* (Vil-

nius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1992) ir *Res Lituana. Kunigaikštystės bendrija. Respublikos steigimas* (Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2009) autorius. Mokslinių interesų sritys: Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės kultūra, literatūros ir kultūros istorija.

Gintautas Mažeikis – filosofas, antropologas, Vytauto Didžiojo universiteto Socialinės ir politinės teorijos katedros profesorius, vizituojantis profesorius daugelyje pasaulio ir Lietuvos universitetų. Jis yra monografijų *Renesanso simbolinis mąstymas* (Šiauliai: Šiaulių universiteto leidykla, 1998), *Paraštės: minčių voratinkliai* (Šiauliai: Saulės delta, 1999), *Filosofinės antropologijos pragmatika ir analitika* (Šiauliai: Saulės delta, 2005) autorius. Mokslinių interesų kryptys: istorijos filosofija, kultūrinė ir filosofinė antropologija.

Algis Mickūnas – Ohajo universiteto filosofijos profesorius. Knygų *Komunikacijos mokslas: jo fenomenologinis pagrindas*, su Josephu J. Pilotta (*Science of Communication: Its Phenomenological Foundation*. Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1990), *Fenomenologinė filosofija*, su Davidu Stewartu (*Exploring Phenomenology: a Guide to the Field and Its Literature*. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1990) – į lietuvių kalbą išversta 1994 m. (Vilnius: Baltos lankos), *Visa aprėpianti dabartis. Algį Mickūną kalbina Arūnas Sverdiolas* (Vilnius: Baltos lankos, 2004), *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos* (Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007), *Demokratija šiandien* (Vilnius: Versus aureus, 2007), *Filosofijos likimas*, su Arvydu Šliogeriu (Vilnius: Baltos lankos, 2009), *Summa erotica* (Vilnius: Apostrofa, 2010) autorius. Mokslinių interesų sritys: fenomenologija, šiuolaikinė europietiškoji filosofija, XIX–XX amžių Europos filosofija.

Alvydas Noreika – Lietuvos kultūros tyrimų instituto Šiuolaikinės filosofijos skyriaus mokslo darbuotojas. Lietuvos muzikos ir teatro akademijos Filosofijos ir kultūros mokslų katedros docentas, dėsto filosofijos kursą bakalaurams. 2008 m. apsigynė humanitarinių mokslų filosofijos krypties daktaro disertaciją „Bendrieji metodologiniai Vytauto Kavolio kultūros sociologijos principai“. Mokslinių interesų sritys: socialinė filosofija, filosofijos istorija, kultūros studijos.

Arūnas Sverdiolas – Lietuvos kultūros tyrimų instituto vyriausiasis mokslo darbuotojas, Vilniaus universiteto filosofijos profesorius. Knygų *Kultūros filosofija Lietuvoje* (Vilnius: Mintis, 1983), *Steigtis ir sauga. Kultūros filosofijos etiudai* (Vilnius: Baltos lankos, 1996), *Būti ir klausti. Hermeneutinės filosofijos studijos-1* (Vilnius: Strofa, 2002), *Aiškinimo ratas. Hermeneutinės filosofijos studijos-2* (Vilnius, Strofa, 2003), *Visa aprėpianti dabartis. Algį Mickūną kalbina Arūnas Sverdiolas* (Vilnius: Baltos lankos, 2004), *Apie pamėklinę būtį ir kiti*

etiudai (Vilnius: Baltos lankos, 2006), *Kultūros filosofija. Bendrauniversitetinio kurso medžiaga antrosios studijų pakopos studentams* (Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 2007) autorius. Išspausdino per 40 straipsnių moksliniuose leidiniuose, parengė ir išvertė per 20 knygų. Mokslinių interesų sritys: kultūros filosofija, fenomenologinė ir hermeneutinė filosofija, kultūros teorija, humanitarinių mokslų metodologija.

Algimantas Valantiejus – Vilniaus universiteto sociologijos profesorius. Knygų *Kritinis sociologijos diskursas. Tarp pozityvizmo ir postmodernumo* (Vilnius: VU leidykla, 2004), *Socialinė struktūra: nuo makro prie mikro modelių* (Vilnius: VU leidykla, 2007), *Sociologijos istorija: teorinės idėjos, problemos ir sąvokos. I d. Sociologijos filosofija* (Vilnius: VU leidykla, 2007) autorius. Išspausdino per 50 straipsnių moksliniuose leidiniuose. Į lietuvių kalbą išvertė Haroldo Garfinkelio, Anthony Giddenso veikalų. Mokslinių interesų sritys: metateorija, socialinių mokslų metodologija, sociologijos istorija, šiuolaikinės sociologijos teorijos.

Laura Varnauskaitė – Vilniaus universiteto Filosofijos fakulteto doktorantė. Rašo daktaro disertaciją „Teorijų sintezė ir savitumo paieškos Vytauto Kavolio kultūros sociologijoje“. Mokslinių interesų sritys: kultūros sociologija ir kultūros istorija, meno sociologija, laisvalaikio sociologija.

CONTRIBUTORS

Lilijana Astra is Senior Researcher at the Lithuanian Culture Research Institute (Vilnius, Lithuania) and Associate Professor at Mykolas Römeris University. She is the author of the books *Gyvenimo laikas* (Vilnius: Alma littera, 1993) (*Life Time*), *Šiuolaikinė lietuvių tautinė savimonė*, with Bronislovas Kuzmickas (Vilnius: Rosma, 1996) (*Contemporary Lithuanian National Self-Consciousness*). Research interests: philosophy of values, analysis of contemporary consciousness in the context of global modernity.

Naglis Kardelis is Senior Researcher at the Lithuanian Culture Research Institute (Vilnius, Lithuania) and Associate Professor at Vilnius University. He is the author of the books *Vienovės įžvalga Platono filosofijoje* (Vilnius: Versus aureus, 2007) (*The Insight of Unity in Plato's Philosophy*), *Pažinti ar suprasti? Humanistikos ir gamtotyros akiračiai* (Vilnius: Aidai, 2008) (*To Know or to Understand? The Horizons of Humanities and Natural Science*) and numerous scholarly articles. He is also a translator of Plato into Lithuanian. Research interests: Plato's philosophy, contemporary philosophy, philosophy of language, philosophy of religion, philosophy of science, comparative linguistics, history of civilizations, ancient languages, classical literature, cultural anthropology, ancient history.

Juozas Algimantas Krikštopaitis is Professor Emeritus of philosophy. In addition to 300 scientific articles, he is the author of 8 books; two of them are thematically connected with the article in this volume: *Pralenkęs laiką: Theodor Grotthuss* (Vilnius: Pradai, 2001) (*Left the Time Behind: Theodor Grotthuss*); *Pasakojimų sandara: struktūrinė tikrovę aiškinančių tekstų interpretacija* (Vilnius: Versus aureus, 2006) (*The Structure of Narratives: Structural Analysis of Reality Interpretations*). Research interests: science history and philosophy of science, cultural and social anthropology.

Darius Kuolys is Associate Professor of philology at Vilnius University, Researcher at the Institute of Lithuanian Literature and Folklore. He is the author of the books *Asmuo, tauta, valstybė Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės istorinėje literatūroje* (Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1992) (*Individual, Nation, and State in the Literature of the Grand Duchy of Lithuania*), *Res Lituana: Kunigaikštystės bendrija. Respublikos steigimas* (Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2009) (*Res Lituana: the Community of the Duchy. The Founding of the Republic*). Areas of specialization and competence: culture of the Grand Duchy of Lithuania, history of literature and culture.

Gintautas Mažeikis is Professor of philosophy at Vytautas Magnus University (Department of social and political theory), visiting Professor at various universities in Lithuania and abroad. He is the author of the monographs *Renanso simbolinis mąstymas* (Šiauliai: Šiaulių universiteto leidykla, 1998) (*Symbolic Thinking of the Renaissance*), *Paraštės: minčių voratinkliai* (Šiauliai: Saulės delta, 1999), (*On the Margins: Spider's Webs of Thought*), *Filosofinės antropologijos pragmatika ir analitika* (Šiauliai: Saulės delta, 2005) (*Pragmatics and Analytics of Philosophical Anthropology*). Fields of research: history of philosophy, cultural and philosophical anthropology.

Algis Mickūnas is Professor of philosophy at Ohio University (USA). He is the author of the books *Science of Communication: Its Phenomenological Foundation*, with Joseph J. Pilotta (Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1990); *Exploring Phenomenology: a Guide to the Field and Its Literature*, revised edition, with David Stewart (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1990; translated into Lithuanian in 1994 as *Fenomenologinė filosofija* (Vilnius: Baltos lankos); *Visa aprėpianti dabartis. Algį Mickūną kalbina Arūnas Sverdiolas* (Vilnius: Baltos lankos, 2004) (*All-encompassing Present. Algis Mickūnas in conversation with Arūnas Sverdiolas*), *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos* (Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007) (*Permanence and Flux. Essays on the Phenomenology of Culture*), *Demokratija šiandien* (Vilnius: Versus aureus, 2007) (*Democracy today*), *Filosofijos likimas*, with Arvydas Šliogeris (Vilnius: Baltos lankos, 2009) (*The Destiny of Philosophy*), *Summa erotica* (Vilnius: Apostrofa, 2010). Areas of specialization and competence: phenomenology, contemporary European philosophy, 19th and 20th century European philosophy.

Alvydas Noreika is Researcher at the Lithuanian Culture Research Institute (Vilnius, Lithuania). He defended his Ph.D. thesis *The General Methodological Principles of Vytautas Kavolis Sociology of Culture* at Vytautas Magnus University in

2008. He teaches a course in philosophy at the Lithuanian Academy of Music and Theatre. Areas of academic interests: social philosophy, history of philosophy, culture studies.

Arūnas Sverdiolas is Head Researcher at the Lithuanian Culture Research Institute (Vilnius, Lithuania) and Professor of philosophy at Vilnius University. He is the author of the books: *Kultūros filosofija Lietuvoje* (Vilnius: Mintis, 1983) (*Philosophy of Culture in Lithuania*), *Steigtis ir sauga. Kultūros filosofijos etiudai* (Vilnius: Baltos lankos, 1996) (*Constitution and Preservation. Studies in Philosophy of Culture*), *Būti ir klausti. Hermeneutinės filosofijos studijos-1* (Vilnius: Strofa, 2002) (*Being and Asking. Studies in Philosophical Hermeneutics-1*), *Aiškinimo ratas. Hermeneutinės filosofijos studijos-2* (Vilnius, Strofa, 2003) (*Circle of Interpretation. Studies in Philosophical Hermeneutics-2*), *Visaaprepianti dabartis. Algį Mickūną kalbina Arūnas Sverdiolas* (Vilnius: Baltos lankos, 2004) (*All-encompassing Present. Algis Mickūnas in Conversation with Arūnas Sverdiolas*), *Apie pamėklinę būtį ir kiti etiudai* (Vilnius: Baltos lankos, 2006) (*On Simulacric Being and Other Sketches*), *Kultūros filosofija Bendrauniversitetinio kurso medžiaga antros pakopos studentams* (Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 2007) (*Philosophy of Culture. The Material of General University Course for Master's Students*). He has published more than 40 scholarly articles, edited and translated more than 20 books of philosophy. Research interests: philosophy of culture, phenomenology and hermeneutical philosophy, theory of culture, methodology of humanities.

Algimantas Valantiejus is Professor of sociology at Vilnius University. He is the author of the books: *Kritinis sociologijos diskursas. Tarp pozityvizmo ir postmodernumo* (Vilnius: VU leidykla, 2004) (*Critical Discourse in Sociology. Between Positivism and Postmodernism*), *Socialinė struktūra: nuo makro prie mikro modelių* (Vilnius: VU leidykla, 2007) (*Social Structure: From Macro to Micro Models*), *Sociologijos istorija: teorinės idėjos, problemos ir sąvokos. I d. Sociologijos filosofija* (VU leidykla, 2007) (*History of Sociology: Theoretical Ideas, Problems and Concepts. Vol. I. Philosophy of Sociology*). He has published more than 50 scholarly articles, translated into Lithuanian the works of Harols Garfinkel, Anthony Giddens. Research interests: meta-theory, methodology of social sciences, history of sociology, contemporary theories of sociology.

Laura Varnauskaitė is PhD student at the Department of Philosophy (Vilnius University), working on a PhD thesis “Synthesis of Theories and Research of Individuality in Vytautas Kavolis sociology of culture”. Areas of academic interests: sociology of culture, cultural history, sociology of art, leisure sociology.

NURODYMAI AUTORIAMŠ

1. Leidinyje skelbiami atskirai temai skirti moksliniai straipsniai bei studijos, aprėpiančios įvairias šiuolaikinės filosofinės minties raiškos sritis – etiką, estetiką, kultūros, mokslo, kalbos filosofijos, filosofijos istorijos tyrimai. Leidinyje taip pat spausdinamos reikšmingų filosofijos darbų recenzijos bei filosofinio gyvenimo apžvalga.
2. Tekstai spausdinami lietuvių, anglų, vokiečių ir prancūzų kalbomis.
3. Straipsnių ar studijų struktūra: antraštė, autoriaus vardas ir pavardė, mokslo įstaigos, kurioje darbas atliktas, pavadinimas, adresas (įstaigos ar autoriaus namų), telefono ir fakso numeris, elektroninio pašto adresas, straipsnio tekstas, straipsnio santrauka anglų (antraštė, autoriaus vardas ir pavardė, ne trumpesnis kaip 1000 spaudos ženklų tekstas) arba lietuvių (jei straipsnis parašytas angliškai, vokiškai ar prancūziškai) kalba.
4. Pastabos pateikiamos išnašose puslapio apačioje.
5. Šaltiniai nurodomi pagal šiuos pavyzdžius:

Monografijos:

Degutis, A. 1998. *Individualizmas ir visuomeninė tvarka*. Vilnius: Eugrimas.

Leidimas nurodomas, jei cituojamas ar nurodomas šaltinio leidimas nėra pirmasis.

Straipsniai iš žurnalų:

Greimas, A. J. 1974. „Struktūra ir istorija“. *Problemos*, nr. 2 (14), p. 12–26.

Straipsniai rinkiniuose:

Hayek, F. 1984. „Competition as a Discovery Procedure“, in *The Essence Of Hayek*, ed. by Ch. Mishiyama and K. Leube. Stanford: Hoover Institution Press, p. 56–74.

Šaltiniai pateikiami originalo rašyba.

Kaip cituoti elektroninius šaltinius žr.:

[Http://www.bournemouth.ac.uk/using_the_library/html/harvard_system.html#Citation](http://www.bournemouth.ac.uk/using_the_library/html/harvard_system.html#Citation).

[Http://wwwlib.murdoch.edu.au/guides/harvard.html](http://wwwlib.murdoch.edu.au/guides/harvard.html)

6. Tekste literatūros šaltiniai nurodomi vadovaujantis Harvardo nuorodų sistema: skliausteliuose nurodoma šaltinio autoriaus pavardė, leidimo metai, puslapis ar puslapiai. Autoriaus pavardės galima neminėti, jeigu iš konteksto visiškai aišku, kuriam autoriui priklauso nurodomas darbas.
7. Pateikiama straipsnio (ar studijos) ir visų jo priedų 2 komplektai, išspausdinti popieriuje (dvigubu intervalu) ir įrašas į diskelį Winword formatu, ne mažiau kaip 20 000 spaudos ženklų arba 0,5 aut. lanko.
8. Straipsnis (ar studija) pristatoma su 2 recenzijomis arba su leidinio redakcinės kolegijos nario rekomendacija; straipsnio svarstymo mokslinės institucijos padalinyje protokolo išrašas prilyginamas recenzijai.
9. Straipsnius, studijas, vertimus, recenzijas, apžvalgas prašome atnešti į LKTI 223 kab. arba atsiųsti adresu LKTI, Saltoniškių g. 58, LT-08105, Vilnius, tel: 2755912, 2751898; faks. 2751898.

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS

1. Each edition of this periodical will be devoted to a concrete philosophical theme. Scholarly articles and studies published in each edition of *Athena* may discuss problems that are specific to particular domains of contemporary philosophy, be it ethics, aesthetics, philosophy of science, philosophy of language, history of philosophy, and so on. Yet all these articles and studies, while discussing different cases from different areas of contemporary philosophy, in each edition of *Athena* should have in common a particular philosophical theme chosen for that particular edition, so that all these different cases from different areas of philosophy might reveal different aspects of one chosen philosophical theme or problem. A new philosophical theme for each following edition of *Athena* will be announced for potential contributors in advance by electronic means. Reviews of important philosophical works and synopses of philosophical life in Lithuania and abroad will also be published in this periodical.
2. The texts will be accepted and published in Lithuanian, English, German, and French.
3. The structure of each submitted article or study should be as follows: the title, the author's full name, the name of the scholarly institution wherein the research was conducted, the address of the institution or the author's home address, the author's work or home phone number and, if available, fax number, e-mail address, the article's text, the article's summary in English (the title, the author's full name, and the text of article's summary, no less than 1000 symbols). If the article itself is submitted in English, German, or French, a summary in Lithuanian of indicated length is required.
4. The notes should be presented in the form of footnotes (that is, the notes at the bottom of the page).
5. Bibliographical sources of the text should be cited according to Harvard citation system, that is, in the brackets should be indicated the name of the source's author, the year of the source's publication, and the relevant page (or pages). The name of the author need not be mentioned if in the process of source's citation his/her identity is absolutely clear from the context. The sources should be indicated according to these examples:

Monographs:

Degutis, A. 1998. *Individualizmas ir visuomeninė tvarka*. Vilnius: Eugrimas.

The number of cited or indicated source's edition should be given, unless the edition of the source is the first one.

Articles from journals and other periodicals should be cited as follows:

Greimas, A. J. 1974. „Struktūra ir istorija“. *Problemos*, nr. 2 (14), p. 12–26.

Articles from collections of articles should be cited as follows:

Hayek, F. 1984. “Competition as a Discovery Procedure“, in: *The Essence Of Hayek*, ed. by Ch. Mishiyama and K. Leube. Stanford: Hoover Institution Press, p. 56–74.

All sources should be cited in the language (and writing) of the original.

If you need information about how to cite electronic sources, please consult these web-sites:

[Http://www.bournemouth.ac.uk/using_the_library/html/harvard_system.html](http://www.bournemouth.ac.uk/using_the_library/html/harvard_system.html)
Citation.

[Http://www.lib.murdoch.edu.au/guides/harvard.html](http://www.lib.murdoch.edu.au/guides/harvard.html)

6. The author should submit 2 copies of his/her article or study and all its annexes, both in paper form (printed at double interval) and electronic form (information in a floppy disc should be stored according to the Winword format). The length of submitted article should be no less than 20 000 symbols, that is, one half of an authorial printer's sheet.
7. The submitted article or study should be accompanied by written reviews of two scholars, both experts in the field, or with a recommendation of one of the members of the editorial board of *Athena*. If the article undergoes an expert scrutiny in the department of a scholarly institution, the extract from the minutes is required and will be considered equal to one written review.
8. Articles, studies, translations, reviews of books and synopses of events should be delivered to the Lithuanian Culture Research Institute (LCRI or, in Lithuanian, LKTI) in Vilnius, room 223, or sent by mail (the address is: LKTI, Saltoniškių str. 58, LT-08105, Vilnius, Lithuania).

ATHENA

Filosofijos studijos

2011 Nr. 7

Leidiny „Athena. Filosofijos studijos“ įtrauktas į šias tarptautines duomenų bases:

Portalas Vidurio ir Rytų Europai – CEEOL (Central and Eastern European Online Library,
<http://www.ceeol.com>)

EBSCO Publishing, Humanities International Index (<http://www.ebscohost.com>)

The Philosopher's Index (<http://www.philinfo.org>)

Lietuvių kalbos redaktorė / Lithuanian language editor Margarita Dautartienė

Anglų kalbos redaktorius / English language editor Naglis Kardelis

Viršelio dailininkas Adomas Matuliauskas

Maketuotoja Daiva Mikalainytė

Išleido Lietuvos kultūros tyrimų institutas, Saltoniškių g. 58, LT-08105, Vilnius
Spausdino UAB „Lodvila“, Sėlių g. 3A, LT-08125 Vilnius, Lietuva