

Lilijana Astra

KAVOLIŠKOJO MODERNIZACIJOS DISKURSO TRAJEKTORIJS 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 „prisisitaikantį 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
prieštariniausiuose 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 skeistis 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 sisteminiiais kriterijais, Kavolis pagrindžia savitai klasifikuojamus ir istoriškai susijusius, tačiau prieštarigus 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 naujaušų vakarietiškų 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 pasaulietiškoumo 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 įtampas 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 susiliejiimo 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 atveju 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, indiškoms, islamiškoms 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 paradigmu, 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 ryškiausius 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 ryškiausiais 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 intelektualinių 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. Kitiškai 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 ilgaaamžių 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 „induistų, 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.