

TOMAS VENCLOVA: ETINIS UNIVERSALIZMAS IR KITO ATRADIMAS

Tomą Venclovą turbūt galima laikyti įtakingiausiu visuomenės ir kultūros kritiku XX a. Lietuvoje. Pereidamas iš intrastruktūrinės į ekstrastruktūrinę kitamanystę, jis atkartoją Štromo puikiai aprašytą politinės kitamanystės stadijų seką. Galima teigti, kad Venclova – įžymus Lietuvos poetas, liberalus konservatyvaus nacionalizmo kritikas ir talentingas eseistas – visai teisėtai pritapo prie garbingos iškiliausių Vidurio ir Rytų Europos visuomenės ir kultūros kritikų draugijos – tokių kaip Czesławas Miłoszas (Česlavas Milošas), Adamas Michnikas, Václavas Havelas, Milanas Kundera ir Josifas Brodskis¹. Kaip komunizmo kritikas ir kaip žmogaus teisių gynėjas, jis buvo svarbi figūra žmogaus teisių sąjūdyje Sovietų Sąjungoje ir už jos ribų. Tačiau Venclovos kritika ir humanistiniai rūpesčiai toli pranoko įprastinės politinės kitamanystės ribas ir įsiliejo į savo visuomenės bei kultūros kritiško kvestionavimo sferą. Tendencingos nuostatos, prietarai, iracionali modernybės baimė, antisemitizmas, ksenofobija, egocentrizmas ir teisuoliškumas – tai yra raktažodžiai, apibrėžiantys jo kritikos taikinius Lietuvos visuomenėje ir kultūroje.

Tomas Venclova gimė Klaipėdoje 1937 m. rugsėjo 11 d. Jo tėvas Antanas Venclova buvo garsus Sovietų Lietuvos poetas ir rašytojas ir net aukšto rango valdžios žmogus sovietinėje galios struktūroje. Nuo 1940 iki 1943 m. Antanas Venclova buvo Lietuvos Sovietų Socialistinės Respublikos (LSSR) švietimo liaudies komisaras, t. y. ministras. 1943 m. jis dirbo Komunistų internacionalo (Kominterno) radijuje Maskvoje. 1944 m. sugrįžo į Lietuvą ir iki 1946 m. dirbo Kauno universiteto Istorijos ir filologijos fakultete. 1949 m. tapo LSSR Mokslų akademijos nariu-korespondentu. Nuo 1952 iki 1964 m. – Lietuvos komunistų partijos Centro komiteto narys. 1954 m. Antanas Venclova išrinktas LSSR Rašytojų sąjungos pirmininku.

Apie savo tėvą Tomas Venclova rašė: „Mano tėvas Antanas Venclova buvo įsitikinęs komunistas. Aš jį gerbiau ir tebegebiau kaip žmogų. Be kita ko, ištikimybės savo principams mokiausi ir iš jo. Bet dar jaunystėje, stebėdamas gyvenimą ir jame dalyvaudamas, susidariau kitokią, negu tėvas, pažiūrų sistemą, kurią vėlesnis patyrimas tik sutvirtino. Nei tėvui, nei kam kitam tai nebuvo paslaptis.“² Šiuos žodžius Venclova parašė savo garsiajame 1975 m. gegužės 9 d. laiške Lietuvos komunistų partijos Centro komitetui. Čia aiškiai parodoma jo politinė ir moralinė laikysena. Nebenorėdamas gyventi ir dirbti Sovietų Sąjungoje, kur jam buvo „užkirta platesnės ir viešos literatūrinės, mokslinės, kultūrinės veiklos galimybė“³, Venclova prašė, kad jam su šeima būtų leidžiama išvykti į užsienį.

Štromo ir Venclovos biografijos panašios tuo, kad tam tikra prasme jie abu atsimetė nuo ideologinių ir politinių įsipareigojimų, daugiau ar mažiau įsišaknijusių jų šeimose. Abu užaugo saugiame bei ramiame privilegijų ir stabilumo pasaulyje, bet abu šį pasaulį atmetė. Štromo motina labai didžiavosi savo šeimos genealogija ir savo aristokratine kilme. Venclovos senelis iš motinos pusės buvo garsus klasikinės filologijos profesorius Merkelis Račkauskas, kurio brolis Karolis Vairas-Račkauskas buvo išėivijos intelektualas, diplomatas ir grožinės literatūros vertėjas. Venclova augo knygų, rankraščių ir literatūrinių diskusijų apsuptyje. Jo aplinka buvo giliai persmelkta pasaulio literatūros ir intelektualinės kultūros. Tačiau Štromas – šešeriais metais vyresnis, vėliau tapęs Venclovos artimu bičiuliu – išgyveno holokaustą ir jau gyvenimo pradžioje patyrė ciniškiausius, labiausiai

¹ Tomas Venclova yra 13 poezijos knygų autorius – lietuvių, anglų, vokiečių, švedų, lenkų, vengrų ir slovėnų kalbomis; 6 esė knygos išleistos lietuvių, anglų, rusų ir lenkų kalbomis; 4 literatūrologijos knygos pasirodė angliškai, rusiškai ir lenkiškai, taip pat jis paskelbė apie 100 mokslinių publikacijų. Jo eilėraščiai išversti į daugiau kaip 20 kalbų.

² Tomas Venclova, *Vilties formos: eseistika ir publicistika* (V.: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 1991), p. 19. Šiek tiek kitokio turinio ši knyga išleista angliškai ir rusiškai: *Forms of Hope: Essays* (Riverdale-on-Hudson, NY: The Sheep Meadow Press, 1999); *Svoboda i pravda* [Laisvė ir tiesa] (Maskva: Progress, 1999).

³ Ten pat.

kriminalizuotų ir kruviniausių XX amžiaus režimų konfliktą, o Venclova ilgą laiką buvo atskirtas nuo politinės tikrovės brutalumo.

Nenuostabu, kad į šio pasaulio tikrovę jis įžengė kaip visai svetimas žmogus, vertinantis jį pagal kito pasaulio tikrovės intelektualines ir moralines normas – literatūros ir humanitarinių studijų, *Bildung* ir *das rein Geistige* sferos, kurioje jis jautėsi daug jaukiau negu barbariškame pasaulyje už savo bibliotekos sienų. Kaip įžvalgiai pastebėjo Štomas, Venclovos saviugdos ir atsidavimo pasaulyje lietuviškas etnocentrizmas buvo neįsivaizduojamas⁴. Tą patį galima pasakyti apie lietuvių nacionalizmą, kurį Venclovos tėvas ir kiti jo rato bei ideologinių šaknų žmonės laikė lietuvių provincialumo ir, jų nuomone, reakcingų pažiūrų, giliai įsišaknijusių tarpukario Lietuvoje, ženklu. O pats Venclova labai anksti išsiugdė etinį universalizmą, gilią bendražmogiškų vertybių pajautą – vertybių, kurios vėliau pasirodė nesuderinamos su komunistine ideologija.

1960 m. baigęs Vilniaus universitetą, vėliau Venclova buvo paskirtas literatūros, kalbotyros ir semiotikos dėstytoju savo *Alma Mater*. Šį darbą jis dirbo nuo 1966 iki 1973 m. Tuo pat metu pradėjo versti į lietuvių kalbą amerikiečių, anglų, valų, airių, prancūzų, graikų, rusų, lenkų bei kitų kontinentinės Europos tautų literatūrą ir gana anksti įgijo moderniosios literatūros vertimo meistro reputaciją. XX a. literatūros vertimo srityje Venclova buvo ir tebėra laikomas vienu geriausių Lietuvoje. Septintojo dešimtmečio antroje pusėje domėjimasis semiotika ir literatūros teorija paskatino jį vykti į Tartu, kur jis lankė Jurijaus Lotmano semiotikos ir struktūrinės poetikos seminarą. 1966–1971 m. Venclova Tartu universiteto aspirantūroje studijavo semiotiką ir rusų literatūrą. Jurijus Lotmanas – pasaulinio rango semiotikas ir literatūrologas, kuriam po antisemitinių valymų Leningrade Estija pasiūlė profesoriaus vietą, – pritraukė ne vieną rašytoją ir literatūrologą iš politinės kitamanystės sluoksnių. Todėl, ryžtingai priešinantį marksistinei-lenininei ideologijai, kartu buvo ieškoma alternatyvos dialektiniam ir istoriniam materializmui kaip privalomai humanitarinių ir visuomenės mokslų metodologijai. Tais laikais tokios metodologinės preferencijos ir tokių disciplinų kaip semiotika bei struktūrinė poetika pasirinkimas buvo akivaizdus ir reikšmingas kitamanystės elementas.

Venclovos politinį ir moralinį pasirinkimą apibūdina faktas, kad jis niekada nebuvo tipiškas lietuvių katalikiškos ir tautinės kitamanystės atstovas. Nors ir pagarbiai žvelgdamas į Lietuvos Katalikų Bažnyčios kroniką, lietuvių savilaidą ir kitas politinės kitamanystės formas, Venclova niekada negalėjo susiliesti su vyraujančia patriotine ir nacionalistine lietuvių kitamanyste. Savo dvigubą kitamanystę Venclova aprašė taip:

*Negalėjau savęs laikyti nei profesionaliu rašytoju, nei profesionaliu mokslininku: nebent profesionaliu vertėju. Visuomenės ir valdžios akyse buvau aiškus nekonformistas. Sakyčiau, netgi dvigubas nekonformistas. Man buvo svetimos ne tik oficialios vertybės, bet gana tolimos ir tos vertybės, kurios Pabaltijy ir Tarybų Sąjungoje paprastai ženklina protestą (pavyzdžiui, beveik nesidomėjau naujausiąją Vakarų muzika, technika, drabužių madomis; o jei pereisime prie rimtesnių dalykų – nebuvau nacionalistas ir ksenofobas). Įprastinį nekonformizmą tarybų valdžia laiko nelabai pavojingu, netgi yra išmokusi jį „kooptuoti“ ir panaudoti. Tuo tarpu mano atvejis jai buvo mįšlingesnis. Nelypatingai daug supratimo susilaukdavau ir iš Lietuvos inteligentijos.*⁵

1960 m. Venclova susipažino su Aleksandru Ginzburgu, kuris tuo metu redagavo pagrindinį literatūrinį žurnalą *Sintaksis* ir norėjo išleisti specialų žurnalo numerį lietuviškai. Venclova jam davė savo eilėraščių tai publikacijai. Maždaug tuo metu jis dalyvavo kuriant savilaidos leidybos grupę „Eglutė“ ir literatūrologijos bei kultūros studijų grupę. Kaip prisimena pats Venclova, visos šios iniciatyvos baigėsi tardymais. Laimė, buvo postalininis laikotarpis, ir niekas nesėdo į kalėjimą. Nors tada Venclovos pavardė buvo įtraukta į KGB juodąjį sąrašą, kurį laiką jį paliko ramybėje. 1968 m.

⁴ Daugiau šiuo klausimu žr. Aleksandras Štomas, „Universalizmas ir nacionalizmas: prieštaraujančios ir suderinamos koncepcijos? (Tomo Venclovos atvejis), *Politologija*, t. 2 (1991), p. 109–118.

⁵ Venclova, *Vilties formos*, op. cit., p. 10.

Venclova kartu su daugeliu rusų disidentų pasirašė protesto laišką dėl Aleksandro Ginzburgo ir Jurijaus Galanskovo bylos (buvo surinkti 224 parašai). Šį kartą jo nei tardė, nei kaip nors baudė, nors tikrieji jo kitamanystės padariniai dar laukė ateity. Prašymas priimti į LSSR Rašytojų sąjungą buvo atmestas. Jam taip pat neleido apsilankyti Vengrijoje, kur turėjo pasirodyti jo poezijos knyga.

Pasak Venclovos, jo disidentinės veiklos pradžioje nuo didelių nemalonumų jį apsaugojo tai, kad jis buvo Antano Venclovos sūnus. Nors pastarasis niekuo nepadėjo sūnui siekti karjeros ar užsitikrinti pripažinto poeto ir vertėjo padėtį, valdžia nenorėjo skriausti žinomo sovietinio poeto ir funkcionieriaus sūnaus. Tačiau padėtis pasikeitė po Antano Venclovos mirties 1971 m., juolab kad kaip tik tada ėmė stiprėti brežnevinė reakcija. 1973 m. Venclova prarado darbą Vilniaus universitete, keletas jo tekstų neįtikino politinei cenzūrai ir todėl buvo atmesti literatūrinių žurnalų redakcijų. (1974–1976 m. jis dirbo jaunesniuoju moksliniu bendradarbiu LSSR Mokslų akademijos Istorijos institute.) Tvirtai įsitikinęs, kad dauguma jo kūrybinių ir intelektualinių pastangų tiesiog ignoruojamos, Venclova nusprendė parašyti minėtąjį laišką Lietuvos komunistų partijos Centro komitetui – tai buvo ryžtingas ir tais laikais pavojingas žingsnis.

1975 m. gegužės 9 d. parašęs šį laišką, jis buvo tikras, kad nereikės ilgai laukti rūsčios valdžios reakcijos – galbūt net kalėjimo arba psichiatrinės ligoninės. Tad atrodė gana keista, kai vietoj bausmės buvo pateikti nauji darbo pasiūlymai, pavyzdžiui, versti Šekspyro *Audrą*. Jungtinėse Valstijose išeivijos istorikas Vincas Trumpa parašė Venclovai atvirą laišką, kuris buvo išspausdintas liberaliame Amerikos lietuvių mėnraštyje *Akiračiai*. Šiame laiške Trumpa perspėjo Venclovą apie galimus gyvenimo Vakaruose vargus ir sunkumus, jeigu jis, lietuvių poetas ir Rytų Europos intelektualas, išvyktų į Vakarų, užuot pasilikęs su savo tauta. Trumpa leido suprasti, kad svetimas kraštas neįvertins Venclovos talentų ir kad palikęs Lietuvą jis negalės savęs realizuoti kaip poetas ir vertėjas. Negana to, Trumpos laiškas įgavo moralinę plotmę, nes jame buvo peršama mintis, kad tikroji tautos poeto ir iškilaus intelektualo priedermė – padaryti viską, ką galima, kad pagerėtų jo šalies gyvenimas, o ne emigruoti. Paminėjęs Sokratą ir Ovidijų, kurių vienas pasirinko mirtį vietoj tremties iš Atėnų, o kitas atsidūrė Dakijoje tik todėl, kad, neturėdamas jokio pasirinkimo, buvo ištremitas iš Romos į Tomus, Trumpa stebisi šiuolaikinio poeto, tai yra Tomo Venclovos, noru palikti savo šalį, kai jis nėra per prievartą grūdamas lauk.

Venclovos atsakyme Trumpai, išspausdintame *Akiračiuose* (stebina tai, kad šis tekstas pasiekė Jungtines Valstijas), pateikti kai kurie svarbiausi jo moralės filosofijos – etinio universalizmo filosofijos ir kultūrinio dialogo – akcentai. Čia Venclova aistringai ir nedviprasmiškai atmeta mintį, kad dėl savo tautos kultūros ir jos išlikimo mes galime leisti moralinius kompromisus. Venclova taip pat primena, kokia svarbi išeivijos kultūra ir išeivio egzistencinė patirtis – šį reiškinį jis įvardija kaip antrąjį kultūros balsą, įgyjantį lemiamą reikšmę, kai pirmasis arba nutyla, arba traukia nederamą, primestą melodiją. Štai šis fragmentas nušviečia Venclovą kaip naujos rūsies lietuvių emigrantą, kuris, tariant pasigėrėtinais Kavolio žodžiais, pasirenka tremtį tik tam, kad galėtų sakyti tiesą ir likti ištikimas savo etiniams principams bei sąžinei.

Sakai, kad rašytojai pas mus yra lepinami. Rašytojai, verti to vardo, mūsų šalyje turi tokių egzistencinių patyrimų, kokių Tau tikrai nelinkėčiau.

Kalbi apie Sokratą ir Ovidijų. Deja, šios analogijos apgaulingos. Šalis, kurioje gyvenu, nedaug bendro teturi su Roma ir visiškai nieko bendro neturi su Atėnais. Tai absoliučiai naujas reiškinys pasaulio istorijoje. Apie jį galima būtų ilgai kalbėti, bet tai jau padarė rašytojai, daug geresni už mane, kuriuos Tau perskaityti nesunku. Mane taip pat stebina, kad būdamas, kiek žinau, istorikas, neprisiminei tokių emigrantų, kaip Adomas Mickevičius, Gercenas ir pagaliau daugelis lietuvių. Jų kelias skiriasi ir nuo Sokrato, ir nuo Ovidijaus kelio.

Tai, kad eilę metų (ne visus) sugebėjau dirbti nemeluodamas – mano didelė laimė. Tiesa ir tai, kad tokių žmonių yra ir daugiau (sakyčiau, net gana daug). Bet pastaruosiu metu (maždaug nuo 1968 metų) kultūrininkai nemarksistai ir nedogmatikai yra tokioje padėtyje, kad jiems belieka eiti į kompromisus su savo sąžine arba anksčiau ar vėliau atsidurti už borto. Esti nuomonė, kad

*kompromisai pateisinami ir net būtini nacionalinės kultūros labui. Mano manymu, jokia demoralizacija (o kompromisas yra demoralizacijos pradžia ir labai greitai neša liūdny vaisių) kultūrai niekad nebuvo, nėra ir nebus naudinga.*⁶

Tuo metu Czesławas Miłoszas pakvietė Venclovą dėstyti JAV, Kalifornijos universitete Berklyje. Venclova pusantrų metų kovojo už teisę vykti į Berklį. Tą savo gyvenimo laikotarpį jis prisimena kaip intensyvų, neprognozuojamą, netgi malonų. Pasak Venclovos, sovietų valdžia būtų mielai atsikračiusi juo, bet nežinojo, kaip tai padaryti. Žaisdama katę ir pelę, valdžia įvarė save į kampą, todėl reikėjo ką nors daryti. 1976 m. Venclova prisijungė prie Lietuvos Helsinkio grupės, kurioje jis veikė kartu su Viktoru Petkumi – Lietuvos žmogaus teisių gynėju. Pirmoji Maskvos Helsinkio grupės konferencija, vykusį 1976 m. Jurijaus Orlovo bute Maskvoje, kur Venclova dalyvavo kartu su daugeliu kitų iškilų disidentų, pvz., savo senu pažįstamu Aleksandru Ginzburgu, sovietų valdžiai buvo ypač nepriimtina. Užtenka prisiminti, kad šioje Helsinkio grupės steigiamojoje konferencijoje Natanas (Anatolijus) Ščaranskis vertėjavo iš rusų į anglų kalbą. Reakcijos nereikėjo ilgai laukti. Kai kurie Helsinkio grupės nariai buvo įkalinti, o kiti – tarp jų Venclova – išvyti iš Sovietų Sąjungos.

1977 m. sausio 25 d. Tomas Venclova išvyko į Paryžių. Praleidęs Paryžiuje tris savaites, išskrido į Jungtines Valstijas. 1977 m. birželio 14 d. Aukščiausiosios Tarybos specialiu įsaku iš Venclovos buvo atimta Sovietų Sąjungos pilietybė „už veiksmus, juodinančius tarybinio piliečio vardą“. Netrukus po to Venclovai Jungtinėse Valstijose buvo suteiktas politinis prieglobstis. Tokia teisinė procedūra – Sovietų Sąjungos pilietybės atėmimas – buvo pritaikyta ne tik Venclovai, bet ir tokiems literatūros ir meno garsenybėms kaip Aleksandras Solženicynas, Vasilijus Aksionovas ir Mstislavas Rostropovičius.

Pats Venclova vėliau teigė galėjęs tik spėlioti, kokios priežastys lėmė sprendimą leisti jam emigruoti. Jis manęs, kad viena priežastis galėjusi būti jo šeimos pavardė, labai nepatogi sovietų valdžiai. Juk Venclovos atvejis buvo pernelyg gerai žinomas Vakaruose, kad būtų galima nepaisyti jų politinės ir moralinės nuomonės. Svarbiausia, kad KGB byloje pateiktame Venclovos psichologiniame portrete jis, regis, buvo pavaizduotas kaip išlepęs sovietinės privilegijuotos klasės berniukas – ištižęs, pažeidžiamas ir tam tikra prasme nestabilus. Galbūt tikėtasi, kad, nesugebėjęs prisitaikyti prie labai konkurencinės ir neįprastos Vakarų visuomenės, Venclova tikrai prašysiąs įsileidžiamas atgal į Sovietų Sąjungą, ir tai būsianti jo didžioji nesėkmė, o kartu – didis sovietų valdžios triumfas. Tačiau toks naivus ir nerealistiškas Venclovos portretas buvo valdžios, KGB ir sovietinės spaudos didžioji nesėkmė.

1977 m. padirbęs vieną semestrą slavų literatūrų *Regents* profesoriumi Kalifornijos universitete Berklyje, Slavų kalbų ir literatūrų katedroje, Venclova gavo dėstytojo vietą Slavų kalbų ir literatūrų katedroje to paties universiteto padalinyje Los Andžele, kur dirbo 1977–1980 m. Į Berklį jį pakvietė Czesławas Miłoszas, o paskyrimu Los Andžele pasirūpino Marija Gimbutienė – žymi lietuvių kilmės amerikiečių archeologė. 1978 m. jis buvo paskirtas Mortono profesoriumi Ohajo universiteto Filosofijos katedroje. Jungtinėse Valstijose Venclova pradėjo savo antrąją, dabartinę akademinę karjerą, 1980–1985 m. Jeilio universiteto Slavų kalbų ir literatūrų katedroje kartu būdamas ir doktorantas, ir dėstytojas, ir asistentas. Jeilio universitete gavęs daktaro laipsnį, toje pačioje katedroje dirbo lektoriumi (1985–1990). 1990–1993 m. jis buvo docentas. 1993 m. Venclovai Jeilio universitete buvo suteiktas slavų literatūrų profesoriaus vardas. Tarp jo garbės paskyrimų ir titulų yra dėstyimas Harvardo universitete ir garbės daktaro vardai Marijos Curie-Skłodowskos universitete Liubline 1991 m. ir Jogailos universitete Krokuvoje 2000 m.

Kai, suirus Sovietų Sąjungai, Lietuva ir Lenkija tapo nepriklausomos ir pasiekė tarpusavio santykių istorinį lūžį, abiejose šalyse prisimintas Venclovos politinis balsas ir humanistinės idėjos. Venclova buvo įvertintas aukščiausiais Lietuvos ir Lenkijos apdovanojimais. Lietuvoje už esminį indėlį gerinant santykius tarp lietuvių ir lenkų bei tarp lietuvių ir žydų 1995 m. Venclovai įteiktas Gedimino trečiojo laipsnio ordinas. 1999 m. jis apdovanotas ketvirtojo laipsnio Vyčio Kryžiumi už disidentinę veiklą.

⁶ Ten pat, p. 23.

Lenkijoje 1996 m. Venclovai įteiktas Komandoro Kryžius už abiejų tautų tarpusavio pasitikėjimo ir pagarbos stiprinimą. 2000 m. Venclovai paskirta Lietuvos kultūros ir meno nacionalinė premija už 1995–2000 m. laikotarpio poeziją ir eseistiką.

Jungtinėse Valstijose Venclova įsitraukė į „Santaros–Šviesos“ veiklą. Artimai draugaudamas su Czesławu Miłoszu ir Josifu Brodskiu (kuris Venclovai dedikavo savo poezijos šedevrą „Lietuviškąjį divertimentą“, brangindamas prisiminimą jūdvių diskusijų ir vakarų Vilniaus *Neringos* kavinėje – mėgstamoje rusų ir lietuvių disidentų bei intelektualų nonkonformistų vietoje), Venclova gerai jautėsi šiame liberaliame intelektualiniame ir kultūriniame lietuvių išėivių sąjūdyje. Sunku būtų įsivaizduoti jį kokiuose nors kituose Amerikos lietuvių sluoksniuose. Liberalas ir kosmopolitas Venclova, daugeliu lietuviškosios tapatybės ir laisvės klausimų nesutariantis su vyraujančiais lietuviams išėiviams Jungtinėse Valstijose, JAV lietuvių bendruomenės konservatyvios dalies dažnai buvo vadinamas rusofilu, polonofilu ir, *horribile dictu*, judofilu.

Nors nei Lietuvoje, nei už jos ribų niekas nekėlė abejonių ir kritiškai nekvestionavo jo esminio indėlio į žmogaus teisių sąjūdį ir į sovietinę politinę kitamanystę, sunku atsikratyti įspūdžio, kad Venclova sulaukė daugiau užuojautos, pagarbos ir supratimo Rusijoje bei Lenkijoje negu gimtojoje Lietuvoje. Kad ir kaip Lietuvoje vertinamas bei gerbiamas draugų ir disidentų, Venclova visada buvo atitrūkęs nuo vyraujančios lietuvių kultūros bei lietuvių inteligentijos. Ne veltui jo artimas draugas Vladimiras Bukovskis – viena ryškiausių asmenybių Maskvos atviros politinės kitamanystės sluoksniuose, kartą pajuokavo: „Lietuvių tauta du tūkstančius metų kamavosi, kol pagaliau iš savo pačios gelmių pagimdė pirmąjį žydą. Tas žydas –Tomas Venclova.“⁷

Gana anksti įgijęs pasaulio piliečio reputaciją, į savo lietuviškųjų politinių ir kultūrinių rūpesčių centrą Venclova iškėlė esminius etikos, politologijos ir žmogaus egzistencijos metafizikos klausimus. Ko gero, jį galima laikyti šių laikų lietuvių etinio universalizmo pradininku. Tuo pat metu jis kartu su Kavoliu ir Štromu paklojo lietuvių liberalaus nacionalizmo pamatus. Esama daug priešasčių laikyti Venclovą svarbia istorijos filosofijos ir moralės filosofijos figūra. Jo puoselėjama tautų kaip istorijos moralinių veikėjų samprata labai artima Štromo etinės nacionalizmo teorijos humanistiniam patosui, taip pat primena geriausias vokiečių ir rusų istorijos filosofijos bei kultūros filosofijos tradicijas ir dialogu grindžiamą etinį personalizmą nuo Nikolajaus Berdiajevo iki Martino Buberio. Su savo simboliškai pasaulio pilietybe, kurią papildė vidurio ir rytų europiečio intelektualinis ir moralinis jautrumas, Venclova atsiduria greta tokių didžiųjų emigrantų poetų ir mąstytojų kaip Adomas Mickevičius, Giuseppe Mazzini (Džiuzepè Madzini), Aleksandras Gercenas, Josifas Brodskis ir Czesławas Miłoszas. Iš tikrųjų Venclova neatskiriamas nuo šių Vidurio ir Rytų Europos intelekto ir kultūros herojų galerijos. Jis tikrai patenka į garbingą draugiją žmonių, kuriuos Kavolis pavadino postmodernistiniais nacionalistais. Tai taręs, aš turiu paaiškinti gana sudėtingą Venclovos požiūrį į nacionalizmą. Tai įmanoma tik jo etinio universalizmo filosofijos sferoje.

DIALOGU GRINDŽIAMAS PERSONALIZMAS IR ETINIS UNIVERSALIZMAS: TAUTOS KAIP MORALINIAI ISTORIJS VEIKĖJAI

Kavolis ir Štromas, nors ir dirbdami su savitomis teorinėmis idiomomis bei skirtingų disciplinų kontekstuose, bandė simboliškai sutaisyti nacionalizmą ir etinį universalizmą – tiek savyje, tiek lietuvių kultūroje. Galima sakyti, kad jų pastangos kulminaciją pasiekė Venclovos istorijos filosofijoje ir moralės filosofijoje. Štromo straipsnis apie universalizmą ir nacionalizmą Tomo Venclovos diskurso visatoje teikia interpretacinę struktūrą, kurioje galime kartografuoti šias sąmonės idėjines tendencijas ir trajektorijas. Čia Štromas netgi tiesiai pavadina Venclovą nacionalistu – pats Venclova tokiam

⁷ Tomas Venclova, *Kad išliktų bent vienas...* (Vilnius: Algimantas, 1995), p. 3.

apibūdinimui vargu ar džiaugsmingai pritartų, nes juk apskritai jis labai skeptiškai žvelgia į Vidurio ir Rytų Europos nacionalizmo pakilimus ir nuosmūkius. Vis dėlto Štomas bando pateikti skvarbų diskursinį Venclovos etinio universalizmo ir liberalaus nacionalizmo žemėlapij, kurio lietuvių filosofinėje ir sociologinėje literatūroje dar niekas nepranoko. Štomas teigia:

Tačiau iš kitų lietuviškų nacionalistų Tomas Venclova išsiskiria tuo, kad lietuvybė ir jos interesai niekada nebuvo jo idėjinio gyvenimo išeities taškas. Prie lietuviškojo nacionalizmo jis ėjo atsargiai, pamažu, kiekvieną žingsnelį jo kryptimi kruopščiai suderindamas su universalus etinio pobūdžio gairėmis, kurios visada buvo jo pasaulėžiūros pagrindas. Manau, pati idėja, jog nacionalizmas gali būti visiškai suderintas su bendrosios humanistinės moralės normomis, Tomo straipsniuose atsirado personalistinės R. T. Flewellingo (R. T. Fluelingo), E. Mounier (E. Munjė), J. Maritaino (J. Mariteno), o ypač N. Berdiajevo filosofijos įtakoje. Toji filosofija skelbia tautą kolektyvine asmenybe ir taiko jai tuos pačius bendrus etinius bei teleologinius kriterijus, kaip ir atskiram asmeniui (įskaitant neatimamas žmogaus teises, vienodai gerbtinas kiekvieno asmens atžvilgiu). Ji neabejotinai buvo savotiškas kelrodis, leidęs Tomui Venclovai, neatsisakius nei vieno iš savo ankstyvesnės pasaulėžiūros principų, tvirtai susitapatinti su nacionalizmu.⁸

Apibrėždamas dialogu grindžiamą personalistinę etiką kaip Venclovos moralės filosofijos atspirties tašką, Štomas pateikia Venclovos tautos sampratos raktą. Atskirdamas nacionalizmą nuo patriotizmo, Štomas apibūdina Venclovą kaip nacionalistą paradigmine prasme, t. y. kaip intelektualą, įtvirtinantį užuojautos etiką ir kolektyvinės tapatybės bei laisvės politinę strategiją. Tai, kad asmens laisvė, protas ir sąžinė yra svarbesni už kolektyvinę laisvę ir kitas kolektyvines jausenas, Štomo nuomone, yra neginčijamas faktas. Dėl to sutaria visi liberalūs nacionalistai: žmogus kaip individas ontologiškai ir etiškai yra pirmesnis už tautą kaip kolektyvinį individą ar kolektyvinę asmenybę. Tik konservatyvūs ir atsilikę nacionalistai linkę kildinti individą iš nenykstančios metafizinės substancijos, glūdinčios mistinėje tautos darnoje. Tuo taip pat pasižymi kraujo ir žemės nacionalistai.

Taigi, nacionalizmas kitoniškumo atžvilgiu įtvirtina užjaučiančio atvirumo etiką ir supratimą, o patriotizmas reiškiasi nekritišku sociopolitinės tikrovės pripažinimu – jo esmę išreiškia prielaida: „teisi ar ne, bet tai mano tėvynė“. Daugelis lietuvių ir rusų nacionalistų buvo iš esmės nusistatę prieš komunizmą ir norėjo, kad jis žlugtų, nejausdami jokio susirūpinimo Sovietų Sąjungos kaip savo tėvynės likimu. Patriotas nesugeba nubrėžti skiriamosios linijos tarp savo tėvynės ir jos politinio režimo. Nacionalistas priešingai – griežtai kritikuoja autoritarinį arba totalitarinį režimą, kadangi toks režimas nesuderinamas su jo vizija, kurioje tauta yra laisvas politinis ir moralinis istorijos veikėjas, atrandantis ir skleidžiantis save dermėje su kitomis tautomis. Tikras nacionalistas jokiū būdu netapatintų savo tėvynės su nedemokratišku politiniu režimu ar valdžia. Štomas daro išvadą, kad šiuo atžvilgiu visi rusų nacionalistai tarp politinių disidentų buvo ne patriotai. Štomo vertingos įžvalgos į tokius empiriškai sunkiai apčiuopiamus sąmonės reiškinius kaip nacionalizmas ir patriotizmas leidžia mums kritiškai persvarstyti prielaidą, kurios šiandien laikosi ne vienas šiuolaikinis lietuvių autorius ir politikas, – kad komunizmas buvo ne kas kita kaip viena iš rusiškojo imperializmo kaukių.

Antra vertus, nėra prasmės griežtai atskirti nacionalizmą ir etinį universalizmą. Pasak Štomo, būti internacionalistu nesant nacionalistu neįmanoma. Tikras internacionalizmas – nepainiotinas su transnacionalizmu, neigiančiu internacionalizmą ir pasisakančiu už abstrakčią globalizaciją bei įvairias viršnacionalines pasaulinės tvarkos sistemas, – yra logiškas nacionalizmo tęsinys ir padarinys. Šovinizmą, imperialistinį džingoizmą, totalinį bei radikalų kraujo ir žemės nacionalizmą reikia suprasti kaip nukrypimą nuo atviro ir liberalaus nacionalizmo etikos, kuri ne tik palieka erdvės kosmopolitinėms laikysenoms politikoje ir kultūroje, bet logiškai ir etiškai turėtų būti kildinama iš

⁸ Štomas, „Universalizmas ir nacionalizmas“, op. cit., p. 113.

universalizmo. Be to, tai yra vienas kitą papildantys reiškiniai, nes universalizmas be nacionalizmo pavirsta kažkokia visiškai nesocialia, bekrauje ir besiele visuotinybe, o nacionalizmas, atitrūkęs nuo etinio universalizmo, greitai degradoja į ksenofobiją, demonologinį šovinizmą, džingoizmą ir kitas socialinės patologijos formas. Štromo pastangos sutaikyti nacionalizmą ir etinį universalizmą Venclovos pasaulėžiūroje apogėjų pasiekia šiame fragmente:

Nagrinėdamas Lietuvos ir lietuvių tautos pagrindines egzistencijos problemas, Tomas Venclova, iš vienos pusės, visada žiūri į Lietuvą kaip kosmopolitiškas etikas ir humanistas, o iš kitos, lietuvių akimis mato ir pačias etikos bei humanizmo skelbiamas universalias vertybes. Tokia jo metodologija bei pozicija atveria lietuvių tautinės minties istorijoje naują puslapį. Anksčiau, pavadinęs Tomą Venclovą lietuvišku nacionalistu, aš lyg ir įjungiau jį į bendrąją lietuviškos tautinės minties tradiciją. Dabar pavadinsiu jį lietuvišku universalistu, siekdamas tuo apibrėžti naujovišką šioje tradicijoje srovę, kurios pradininkas ir reiškęjas jis neabejotinai yra. Esu įsitikinęs, jog ateities istorikai kalbės apie šią knygą [Lietuva pasaulyje, Chicago, 1981 – L. D.] ne kitaip, kaip apie lietuviškojo universalizmo ištakas. Mes, dabarties žmonės, – tie, kurie su Tomu Venclova bendradarbiaujame, polemizuojame ar tik paprastai sekame jo veiklą pastarųjų dešimtmečių ar bent kelerių paskutiniųjų metų bėgyje, galime didžiuotis tuo, kad kartu su juo prie tų ištakų stovėjome. Lietuviškasis universalizmas, mano supratimu, nė kiek neprieštarauja lietuviškajam nacionalizmui. Netgi daugiau – jis kaip tik ir turėtų būti laikytinas tobula ir nuoseklia gryna lietuviškojo nacionalizmo išraiška (p. 113–114).

Šiame kontekste galėtume prisiminti Venclovos pasakymą, kad nacionalizmas yra antroji po komunizmo jam nepriimtina doktrina. Jis ilgai nenorėjo pritarti nacionalizmui kaip gyvybingos moralinės tvarkos projektui. Kaip teisingai pažymi Štromas, Venclova kartu su kitais atviros kitamanystės praktikuotojais aiškiai suvokė, kad nacionalizmas yra sprogstamoji jėga ir kelia didelę grėsmę sovietiniam režimui. Šių dviejų reiškinų nesuderinamumas ir išskirtinis prieštaravimas paskatino daugelį liberalių demokratiškų kitamanių persvarstyti savo skeptišką ir kritišką požiūrį į nacionalizmą. Tačiau Venclovos mintis, kad visuotinėms žmogaus teisėms turėtų būti teikiama pirmenybė prieš nepriklausomybės bet kokia kaina siekį, kirtosi su didžiosios daugumos lietuvių inteligentų požiūriu, kad pagarba žmogaus teisėms, politinis pliuralizmas, atvirumas ir tolerancija savaime ateis su Lietuvos nepriklausomybe. Savo esė „Apie pasirinkimą tarp demokratijos ir nacionalizmo“ Venclova prisimena:

Dažnai susidurdavau su keista iliuzija. Lietuvių inteligentai man sakydavo: „Taip, mes suprantam jūsų taktiką: sovietinėmis sąlygomis jūs negalit atvirai ginti Lietuvos, todėl ginat žmogaus teises.“ (Atrodo, kai kuriose kitose tautinėse Helsinkio grupėse buvo būtent taip.) Man visada kainuodavo daug pastangų išaiškinti, kad mums žmogaus teisės yra ne taktikos, o principo klausimas. Kad ir kaip mes mylime Lietuvą, šis principas mums svarbesnis. Jeigu būsimoje nepriklausomoje Lietuvoje žmogaus teisės bus pažeidinėjamos, mums bus gana sunku ją mylėti. Į tai paprastai atsakydavo taip: „Bet tai neįmanoma. Nepriklausoma Lietuva tikrai bus laisva ir demokratinė.“ Belikdavo tarti: „Aš irgi to tikiuosi. Tačiau, deja, nesu įsitikinęs, kad vienas dalykas savaime seka iš kito.“⁹

Kai 1990 m. Lietuva atgavo nepriklausomybę, Venclova rašė, kad tautinė euforija nėra tinkamas atsakas į daugelį iššūkių, su kuriais Lietuva susidurs. Tautinė mistika, užėmusi marksizmo-leninizmo vietą, yra psichologiškai ir sociologiškai suprantamas reiškinys. Tačiau būtų naivumo viršūnė manyti, kad tauta yra aukščiausia vertybė arba tikslas savyje. Moralinio vakuumo ir anomijos sąlygomis daugeliui žmonių kyla pagunda žodį „tauta“ rašyti didžiąja raide. Venclova aiškiai teigė, kad yra vertybių, svarbesnių už tautą. „Ar nevertėtų pataupyti didžiųjų raidžių joms – tevaruoja krikščionis didžiąją raidę tik Dievui, liberalas Sąžinei.“¹⁰

⁹ Venclova, *Svoboda i pravda*, (Maskva: Progress, 1999), p. 104.

¹⁰ Venclova, *Vilties formos*, op. cit., p. 250–251.

Venclovos diskursas apie žmogaus teisių pirmenybę prieš abstrakčią nepriklausomybę nesutrukdė jam įspūdingai akcentuoti santykio tarp asmens teisių ir kolektyvo teisių. Čia turime pavyzdį liberalaus nacionalizmo, kurį Venclova traktuoja iš kosmopolitinės perspektyvos. Jis neatsitiktinai prieina iki liberalaus nacionalizmo etikos – čia padvelkia tautų pavasario epocha. Štai todėl sunku atsispirti minčiai, kad Venclova, kaip savo penkis pirštus pažindamas aristokratiškojo ir XIX a., romantiškojo nacionalizmo visus aspektus, atmeta jo virtimą doktrinierišku, į mases orientuotu ir gynybiniu reiškiniu, nutolusiu nuo tautų pavasario epochos intelektualinio ir moralinio jautrumo. Prisiminę Kavolio idėją apie nacionalizmo dorybių ir ydų ciklą, tai yra jo kaitą iš romantiškos užuojautos etikos ir Kito atradimo į zoologinį savo tautos gynimą, lydimą visiško nejautrumo visai likusiai žmonijai ir mirusiųjų kulto, galime lengvai suprasti, iš kur kyla jo pasibjaurėjimas totaliniu, radikaliu ir doktrinierišku nacionalizmu. Su tuo taip pat susijusi moralaus ir amoralaus nacionalizmo perskyra, glūdinti Venclovos ryžtinguose lietuvių nacionalizmo teorijos ir praktikos vertinimuose.

Žmogaus teisės – tai asmens teisės. Bet esama ir kolektyvo teisių, tarp jų–etninės grupės teisė išsaugoti (jeigu ji to nori) savo kultūrą ir kalbą, taip pat įkurti savo valstybę. Nepriklausoma tautinė valstybė – galbūt ne vienintelė, bet neabejotinai geriausia garantija, kad kalba ir kultūra bus išsaugotos. Čia galima suabejoti dėl labai mažų bei silpnų grupių ir grupių, gyvenančių pasklidai, bet lietuviai, kaip ir kitos Pabaltijo tautos, šiai kategorijai nepriklauso. Be to, Lietuva savo istorijoje jau du kartus buvo nepriklausoma valstybė. Pirmąją nepriklausomybę jėga užgniaužė carinė Rusija, antrąją – stalininė Sovietų Sąjunga. Kartais teigiama, jog Lietuva siekia nepriklausomybės tik todėl, kad nori „išsokti iš skęstančio laivo“, tai yra Lietuva pasilikty Sovietų Sąjungoje, jeigu ši klestėtų ekonomiškai ir dar būtų demokratinė. Tai nesąmonė. Šalia ekonominių sumetimų esama dar tokių dalykų kaip tautinė sąmonė, tautinės aspiracijos, siekis turėti nepriklausomą vaidmenį istorijoje ir galiausiai senos ir ne tokios senos skriaudos. Į šiuos dalykus reikia atsivėlgti, ir jie gali būti stipresni už grynai pragmatinius aspektus.¹¹

Tai pasakęs, Venclova šitaip apibendrina savo svarstymus: „Šios tautos teisės yra neabejotinos. Šia prasme nacionalizmas nėra neigiamas reiškinys. Tai natūralus siekis įtvirtinti savo teises. Tai neatskirama žmogaus ypatybė, kuri istorijoje dažnai duodavo nuostabių vaisių“ (p. 106). Bet tai nereiškia, kad nacionalizmas tėra kitas žmogaus teisių pavadinimas. Kad ir kaip susiję, bei vienas kitą papildantys, šie reiškiniai nėra tapatūs.

Tačiau nereikėtų užmiršti, kad asmens teisės yra logiškai svarbesnės už kolektyvo teises, tai yra žmogaus teisės yra logiškai svarbesnės už tautos teises (lygiai taip pat galima pasakyti, kad tautos teisės kyla iš žmogaus teisių, bet neatvirkščiai). Kadangi čia gali kilti konfliktai, pirmenybę reikia teikti žmogaus teisėms. Tai užmiršus, būna sunkių padarinių.

Mūsų kraštuose žmonės linkę teigti – atvirai, o dar dažniau tarp eilučių, – kad tarp demokratijos ir nacionalizmo apskritai negali būti prieštaravimų. Tai, žinoma, neteisinga. Demokratija toleruoja nacionalizmą ir leidžia laisvai plėtoti tautinę idėją, bet atvirkščiai būna ne visada. Nacionalizmas linkęs riboti demokratiją, ir šiai tendencijai priešintis reikia nuolatinių pastangų, visų pirma intelektualų pastangų (Ten pat.).

Apibrėždamas loginę ir metafizinę asmens teisių pirmenybę prieš kolektyvo teises, Venclova tarsi nužymi takoskyrą tarp liberalaus ir konservatyvaus nacionalizmo, nes pastarasis paremtas prielaida, kad žmogaus teisės, asmens protas ir asmens sąžinė yra logiškai bei teoriškai išvestiniai reiškiniai ir todėl ontologiškai ir net etiškai laikytini antrinais po mitopoetinės organiškos tautos substancijos. Šio skvarbaus įtampos tarp demokratijos ir nacionalizmo apibūdinimo antroji esminė implikacija yra ta, kad nacionalizmas gali būti demokratiškas ir atviras tik demokratinėje aplinkoje, kur jį papildo

¹¹ Venclova, *Svoboda i praveda*, op. cit., p. 105–106.

diskusijų bei opozicijos kultūra ir visuomenės bei kultūros kritika. Kaip teigė Kavolis, nacionalizmas būna modernizuojantis ir pažangus tada, kai politinė modernybė sudera su kultūrine modernybė. Neturėdamos liberalaus demokratinio jautrumo ir idėjinio bei etinio pliuralizmo, nacionalizmas pavirsta tiesiog vienalytiškumo kultu ir atitinkamai degraduoja į gentinių subordinacijų imperatyvų rinkinį. Antra vertus, nacionalizmas tebėra raktažodis, nusakantis žmonių įvairovės morfologiją – nuo istorinės atminties ir istorijos simbolinių kodų iki kolektyvinių sentimentų ir kasdienio – kalbinio, socialinio ir kultūrinio – solidarumo. Demonizuodami ar kitaip vaizduodami nacionalizmą kaip blogį, užmiršdami ar net ignoruodami jį kaip socialinę bei moralės filosofiją ir kaip raginimą kritiškai kvestionuoti savo visuomenę bei kultūrą, mes rizikuojame nuneigti ir galiausiai prarasti svarbų šių laikų žmogaus patirties aspektą.

Vertinant nacionalizmą, jo politinę ir kultūrinę kokybę, taip pat jo jautrumo ir žmoniškumo kitoniškumo atžvilgiu potencialą, svarbiausias veiksnys yra dominuojančios tautos požiūris į mažumas. Venclova pirmasis tarp lietuvių intelektualų išskyrė tai kaip vieną svarbiausių nacionalizmo vertinimo kriterijų. Tauta, negerbianči savo mažumų ir savo orumą bei pasididžiavimą tapatinanti vien su savo turima arba siekiama turėti teritorija, nesugeba atrasti ir pripažinti kitoniškumo, – tokia yra Venclovos etinė idėja nacionalizmo pakilimų ir nuosmukių klausimu. Blogiausia, kas gali atsitikti tautai, yra nepalaužiamas įsitikinimas savo teisumu. Jis teigia, kad

[v]yraujanti tauta, kuri dėl savo „šventų teisių“ spaudžia ir trypia mažumas, iš tiesų pati yra apgailėtina vergė. Kai kas nors akcentuoja „šventas tautos teises“ turėti tam tikrą teritoriją, skleisti arba išlaikyti savo įtaką, tai gali sukelti ir ne kartą sukėlė karą, taip pat ir pasaulinį. Apskritai tautos orumas neretai siejamas tik su žemių turėjimu ir jų plėtra (nors galėtų būti siejamas ir su apsiribojimu). Dažnai sakoma, kad maža tauta visada tik ginasi, o didelė tauta visada puola, todėl mažos visada teisios. Daugeliu atvejų taip ir būna. Deja, skiriamoji riba tarp gynybos ir puolimo yra labai nepatvari, ir tvirtinimas, kad mano tauta visada ir visiškai teisi, yra abejotinos vertės. Be to, valstybių, tautų ir etninių grupių tarpusavio santykiams nedera taikyti darvinizmo modelio, pagal kurį stipriosios „natūraliai“ siekia praryti silpnąsias, nes kitaip negali. Šis modelis buvo labai išplitęs XIX amžiuje ir XX amžiaus pirmoje pusėje. Net ir šiandien jis tebedaro įtaką daugeliui protų, kai kuriems ir Lietuvoje. Bet tai yra supaprastintas – tiksliau pasakius, primityvus – modelis ir gali būti žalingas (p. 106–107).

Ir tada Venclova apibendrina pabrėždamas: „Vakariečiams vertėtų žiūrėti į nacionalizmą ne taip atsargiai ir pripažinti, kad tam tikromis aplinkybėmis jis būna teisėtas ir pagrįstas. Bet mes, žmonės buvusioje Sovietų Sąjungoje, ir ne tik rusai, turime pripažinti, kad nacionalizmas gali būti neapsišvietęs, nekritiškas ir, įgijęs tokį pavidalą, ypač žalingas demokratijai“ (p. 107). Venclovos griežtą kritiką neliberalaus, nejautraus ir moraliai provincialaus nacionalizmo atžvilgiu, matyt, galima suvokti kaip politinį ir moralinį dviejų konfliktuojančių ir net vienas kitą neigiančių nacionalizmo veidų susidūrimą – aristokratiškos, didžiadvasiškos liberalaus nacionalizmo etikos, persmelktos tolerancijos bei visuotinės brolybės idealų, ir nelankstaus, karingo, doktrinieriško, orientuoto į mases, viktunizuoto, agresyviai gynybiško bei uždaro nacionalizmo. Žodžiu, Venclovos visuomenės kritika akivaizdžiai perteikia dviejų nesuderinamų nacionalistinės etikos modelių ir apskritai dviejų prieštarinių nacionalizmo būvio modusų susidūrimą.

Dialogu grindžiama personalistinė Venclovos etika iškyla kartu su jo moralinės atsakomybės samprata. Pritaręs Štromo minčiai, kad teisinė atsakomybė taikytina tik tiems asmenims, kurie tiesiogiai prisidėjo prie nusikaltimų žmoniškumui, moralinės atsakomybės galiojimą jis taiko visai tautai. Šiuo atžvilgiu Venclova labai artimas Karlui Jaspersui, kuris pokario esė kaltės klausimu aprašė teisinius, moralinius ir metafizinius kaltės aspektus. Venclovos požiūris taip pat primena Emanuelį Leviną (Emanuelį Leviną), sakiusį, kad moralės stebuklas išnyksta, vos tik paklausus: „Kodėl aš turėčiau būti moralus?“ Akivaizdi intelektualinė ir moralinė giminytė sieja Venclovą ir su Martinu Buberiu – būtent idėja, kad šiame pasaulyje aš galiu būti laisvas tiek, kiek Tu pripažįsti mano laisvę, ir kad buvimas pasaulyje yra dialogas. Štai čia Venclova ne tik patenka į iškilusių XX a. mąstytojų

egzistencialistų ir personalistų galeriją, bet ir praturtina dialogu grindžiamą personalizmo etiką išreiškdamas savo lietuvišką ir bendražmogišką jautrumą – žmogaus teisių gynėjo ir politinio disidentu, kuris net savo visuomenėje buvo ir tebėra nepritapėlis ir kitamanis.

Štai šis Venclovos garsiosios esė „Žydai ir lietuviai“ fragmentas yra bene labiausiai jaudinanti ir autentiškiausia iš visų pastangų simboliškai atkurti žydų ir lietuvių dialogą bei sambūvį po holokausto. Apie holokaustą Lietuvoje ir moralinę priklausymo savo tautai prasmę Venclova rašo:

Ką gi aš galiu pasakyti, išklauses šių liudijimų? Taip, totalitarizmas iškreipia žmogiškuosius bruožus ir motyvus; taip, prievarta gimdo prievartą; bet blogis visada lieka blogiu, žmogžudystė žmogžudyste ir kaltė kalte. Niekas pasaulyje neatšauks fakto, kad 1941 metų birželio gale lietuviai lietuvių minios akivaizdoje naikino beginklius žmones – netgi tas faktas, jog dvidešimtajame amžiuje daug tautų, gal netgi visos tautos darė kažką panašaus. Ir aš, būdamas lietuvis, privalau kalbėti apie saviškių kalbę. Sadizmas ir plėšikavimai, panieka ir gėdingas abejingumas žmonėms negali būti pateisinti; deja, negali būti net paaiškinti, nes slypi itin tamsiose asmeninės ir tautinės sąmonės kertėse, ir ieškoti viso to racionalių priežasčių yra bevaisis darbas. Kitas pasakys: „Ką gi, žydus žudė ne lietuviai, o padugnės (arba dar geriau – „buržuaziniai nacionalistai“), su lietuvių tauta neturinčios nieko bendro“. Aš pats panašiai kalbėdavau. Bet tai netikslu. Jei laikysime tautą didžiule asmenybe, – tiesioginis jausmas sako, jog šitas personalistinis požiūris yra vienintelis vertingas ir teisingas požiūris moralinėje plotmėje – tai ši asmenybė aprėpia visus, ir teisuolius, ir nusikaltėlius. Kiekviena nuodėmė sunaikina visos tautos ir kiekvieno jos nario sąžinę. Versti kalbę kitoms tautoms nederu. Savo kaltes jos pačios išsiaiškins. MŪSŲ kaltes reikia aiškintis ir apgailėti mums. Tiesą sakant, čia ir yra priklausymo vienai ar kitai tautai prasmė (p. 49–50).

Todėl bendros moralinio diskurso visatos prasmę Venclova nusako kaip ontologinį ir etinį pagrindą laikyti save vienos ar kitos tautos nariu. Savo bendruomenėje ir kultūroje asmuo ieško moralinio kodo. Tai darydamas jis rūšiai tęsia tuos savo bendruomenės ir kultūros bruožus, kurie, jo nuomone, deformuoja jo atminties ir dalyvavimo bendruomenės moralinį charakterį ir juo labiau jo asmeninį moralinį charakterį – Venclovos liberalaus nacionalizmo etiką čia padeda suvokti įžvalgus Kavolio nacionalistinės moralinės kultūros apibūdinimas. Pamanytum, kad Kavolis, turėdamas galvoje būtent Venclovą, rašė apie įsipareigojusį asmenį, kuris „kaip tik dėlto, kad jo bendruomenės patirtis tampa jo asmenine substancija, jo identiteto dalimi, – jis tą bendruomenę ir jos istoriją rūšiai teisia, atmesdamas joje tai, ką junta savo moralinio charakterio deformacija“, ir kuris „teisia [...] ir pats save, klausdamas, ar tai, ką jis atneša savo bendruomenei, sutampa su tuo, ko jai labiausiai reikia“¹².

Prie Štromo pastabos, kad Venclovai didelę įtaką padarė tokie personalistai moralės filosofai kaip Flewellingas, Mounier, Maritainas ir Berdiajevas – taip pat būtų galima paminėti Jaspersą, Leviną ir Buberį, – aš pridurčiau, kad Venclovos akcentas į tautą kaip į moralinį istorijos veikėją sietinas su rusų filosofu Piotru Čaadajevu – vienu pirmųjų iškilusių rusų visuomenės ir kultūros kritikų, taip pat viena dramatiškiausių ir tragiškiausių XIX a. Rusijos asmenybių (jo pirmtaką ir giminingą sielą Aleksandrą Radiščevą turbūt galima laikyti dramatiškiausia ir tragiškiausia XVIII a. Rusijos asmenybe). Savo garsiuosiuose *Filosofiniuose laiškuose* – tai buvo pirmasis tokio tipo intelektualo, kurį didysis rusų poetas Aleksandras Puškinas pavadino „nereikalingu žmogumi“, literatūrinis ir filosofinis manifestas – Čaadajevas rašė, kad „tautos yra moralinės būtybės taip pat kaip individai“¹³. Neatsitiktinai Aleksandras Gercenas patį Čaadajevą apibūdino kaip „pirmą nereikalingą žmogų“ rusų visuomenėje ir kultūroje.

Venclovos istorijos filosofijoje ir moralės filosofijoje glūdi istorijos kaip žmonijos ir tautų ugdymo proceso samprata, kurią išklė Herderis, o paskui perinterpretavo Čaadajevas. Giliai veikiamas to meto vokiečių socialinės filosofijos – Herderio istorijos ir kultūros filosofijos ir ypač Schellingo

¹² Venclova, *Vilties formos*, op. cit., p. 136–137.

¹³ Vytautas Kavolis, „Moralinės kultūros: žemėlapiai, trajektorijos, įtampos“, Virginijus Gasiliūnas, sud., *Metmenų laisvieji svarstymai: 1959–1989* (Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 1993), p. 183.

(Šelingo) organinių tautų idėjos, – Čaadajevas pateikė interpretacinę struktūrą, tinkamą tam tikrai visuomenės ir kultūros kritikai, pagrįstai istorijos kaip visuotinio ugdymo proceso samprata – proceso, kurį galima stebėti tik lyginamojoje ir kritiškoje perspektyvoje. O įsitraukti į šį procesą galima tik kritiškai apmąstant savo tautos politinę praktiką ir kultūros laimėjimus. Kad tai pasiektų, tauta turi veikti dermėje su kitomis tautomis. Čaadajevas stublinamai primena naujausiųjų laikų Vidurio ir Rytų Europos visuomenės ir kultūros kritikus. Čia galima sakyti, kad jis tarsi numatė Vidurio ir Rytų Europos esminį intelektualinį ir moralinį jautrumą: „Jeigu norime turėti perspektyvą, panašią į kitų civilizuotų tautų, turime kaip nors atkartoti visą žmonijos ugdymą. Čia mums gali padėti kitų tautų istorija, ir mes prieš save turime amžių vaisius.“¹⁴

Čaadajevo istorijos kaip visuotinio tautų ugdymo proceso sampratos esmę bene geriausiai išreiškia šis fragmentas:

Kiekviena tauta išgyvena audringo sujudimo, aistringo nerimastingumo, skubotos veiklos laikotarpį. Tokiu laikotarpiu žmonės tampa pasaulio klajūnais – ir kūnu, ir dvasia. Tai yra stiprių jausmų, didžiųjų užmojų, didžiųjų tautinių aistrų epocha. Tokiais laikais tautos smarkiai blaškosi be jokio matomo tikslo, bet tai nelieka be naudos ateities kartoms. Tokių stadijų perėjo visos bendruomenės. Toks laikotarpis joms teikia gyviausius atsiminimus, jų legendas, poeziją, didžiausias ir vaisingiausias idėjas; toks laikotarpis sudaro būtiną kiekvienos visuomenės pagrindą. Kitaip jos atmintyje neturėtų nieko vertingo ar puoselėjamo – puoselėtų tik savo gyvenamos žemės dulkes. Ši žavinga tautų istorijos stadija yra jų paauglystė – amžius, kai jų galios vystosi smarkiausiai, jo prisiminimas jų brandai teikia ir džiaugsmo, ir išminties (p. 110).

Venclova tikrai kai kuo artimas XIX a. rusų „vakariečių“ – zapadnikų dvasiai ir nusiteikimui, – pirmųjų liberalių rusų visuomenės ir kultūros kritikų, tarp kurių buvo tokie išėiviai filosofai ir rašytojai kaip Čaadajevas ir Gercenas. Tie žmonės buvo labai prisirišę prie savo tėvynės ir jai moraliai įsipareigoję, bet negalėjo iki galo išreikšti savęs ir todėl jiems buvo svetimi kai kurie esminiai jų šalies intelektualinės raidos ir politinės egzistencijos aspektai – toks yra rusų politinių emigrantų egzistencinės situacijos modelis, kurio atspalvių ir niuansų lengvai galima aptikti Venclovos gyvenime ir kūryboje. Emigruoti tam, kad galėtum sakyti tiesą ir likti ištikimas savo principams bei sąžinei – šis Kavolio pateiktas Venclovos emigravimo politinių motyvų ir etinės programos apibūdinimas puikiai tinka ir XIX a. vakarietiškiems rusų liberalams.

Aš netgi rizikuočiau palyginti Venclovą su ankstyvaisiais rusų politiniais emigrantais „nereikalingo žmogaus“ sampratos šviesoje. Tam tikra prasme Venclova taip pat buvo Lietuvos visuomenės ir kultūros „nereikalingas žmogus“. Mes apsigautume arba pasakytume ne visą tiesą teigdami, kad Venclova buvo „nereikalingas žmogus“ tik sovietiniam režimui. O tiesa yra ta, kad jis buvo vienodai nepriimtinas tikriems komunistams ir radikaliems nacionalistams. Čia yra toks atvejis, kai vienišas moralistas energingai ir narsiai prieštarauja miniai abejingųjų ir ideologiškai uoliam – arba ciniškai vaidinančiam uolumą ir šitaip žaidžiančiam sudėtingą žaidimą su režimu – elitui. Toks vienišas moralistas, tarsi sąmonės personifikacija, pasirodo beveik kaip Rytų Europos intelektualo archetipas.

Čaadajevo pateiktas „nereikalingo žmogaus“ dvasios būsenos aprašymas atrodo kaip kone pranašiška vizija, numatanti ne tik rusų inteligentijos, bet ir Vidurio ir Rytų Europos intelektualų likimą.

Apsidairyk. Ar nemanai, kad mes labai nerimastingi? Mes panašūs į keliautojus. Niekas neturi konkrečios būvio erdvės, neturime deramų įpročių, jokio naminio gyvenimo, nėra nieko, prie ko galėtume prisirišti, nieko, kas pažadintų mūsų užuojautą ar šiltus jausmus, – nieko tvaraus, nieko ilgalaikio, viskas teka, viskas praeina ir nepalieka pėdsakų nei mūsų išorėje, nei viduje. Savo namuose mes atrodome kaip svečiai, savo šeimose – kaip pašaliniai žmonės, savo miestuose – kaip klajokliai,

¹⁴ Peter Chaadayev, „Philosophical letters: Letter I“, in James M. Edie, James P. Scanlan, Mary-Barbara Zeldin, sud., bendradarbiaujant George L. Kline, *Russian Philosophy*, Vol. 1 (Knoxville, TN: University of Tennessee Press, 1994), p. 112.

netgi didesni klajokliai už tuos, kurie gano bandas mūsų stepėse, nes jie labiau prisirišę prie savo dykru negu mes prie savo miestų. Ir nemanyk, kad tai nesvarbu. Jeigu jau esame tokie bėdžiai, tai kitų savo vargų neapsunkinkime dar ir savęs nesupratimu, nesiekime gryno proto būvio – gyvenkime, kaip galime, savo turimoje tikrovėje (p. 109–110).

Reikšminga Venclovos etinio universalizmo dalis atėjo iš rusų literatūros ir filosofijos. Kartu atėjo ir skeptiškas požiūris į nacionalizmą – reiškini, kuris Rusijoje niekada nebuvo įsišaknijęs, jeigu nacionalizmo nesupainiosime su kitomis kolektyvinės tapatybės, kolektyvinės atminties ir kolektyvinio sentimentų formomis. Vietoj nacionalizmo Rusijos istorijoje, politikoje ir kultūroje išsirutuliojo tokie sąmonės reiškiniai kaip *Landespatriotismus* ir teritorinė tapatybė. Nacionalizmas, giliai įsitvirtinęs naujaisiu laikų pasaulietinėje sąmonėje ir moraliniame egalitarizme, rusiškajai religinei ir ideologinei sąmonei, ko gero, visada atrodė svetimas ir dirbtinis dalykas. Todėl nacionalizmo ir universalizmo gretinimas labai paplitęs Rusijoje, bet mažiau Vakarų ir Vidurio Europoje. Iš čia kyla idėja, kad bet koks nacionalizmas pavojingas žmogaus prigimties universalumui ir todėl atstovauja neišbaigtam žmoniškumui. Kaip matėme Kavolio ir Štromo atveju, liberalūs nacionalistai linkę teigti priešingai: nesocialų ir abstraktų universalizmą jie suvokia kaip neišbaigtą žmoniškumą ir todėl iš esmės iškreipiantį istorijos jausmo ir kolektyvinės tapatybės poreikį.

Nors rusų mąstyme perskyra tarp konkretybės ir visuotybės labai intensyvi, naujoji rusų filosofija ir vyraujanti intelektualinė kultūra teikia menką pagrindą subalansuotai ir daugiamatei nacionalizmo analizei. Atrodo, kad paradigminio pavidalo nacionalizmas yra užgniaužtas vyraujančioje rusų kultūroje ir nustumtas į rusų sąmonės pakraštį. Liberalaus nacionalizmo elementų galima rasti rusų visuomenės ir kultūros kritikoje, taip pat rusiškoje ir sovietinėje kitamanystėje. Pavyzdžiui, kaip socialinė ir moralės filosofija, nacionalizmas glūdi Čaadajevų reikštoje Rusijos politikos ir kultūros kritikoje. Tad nenuostabu, kad XIX a. rusų zapadnikai, tokie kaip Čaadajevs ir Gercenas, turi daug bendro su savo amžininkais Jules'u Michelet (Žiuliu Mišele), Edgaru Quinet (Egaru Kvine) ir Giuseppe Mazzini.

Turiu hipotezę, kad Venclovos etinis universalizmas kai kuo yra tipiškai rusiškas, nors jis visada nepaprastai eruditiniu ir tikslu būdu randa lietuviškų idiomų ir atskaitos taškų, perkeldamas savo universalizmą į Vidurio Europos politinių bei kultūrinių reikšmių rėmus ir konkrečiau – į lietuviškąją atskaitos sistemą. Įspūdingą Venclovos sugebėjimą permainingai nacionalizmą į universalizmą ir atvirkščiai galima laikyti jo mobiliu, daugialypių ir bendraujančių tapatybių fenomenu. Jis lengvai ir natūraliai kursuoja tarp lietuviškų, rusiškų, lenkiškų ir net žydiškų jausenų, šitaip susiedamas tas kultūras ir diskurso būdus. Šiuo atžvilgiu Venclova tebėra unikalus tarp lietuvių rašytojų ir mąstytojų. Savo politine ir moraline laikysena Venclova perinterpretuoja Renesanso ir baroko Lietuvos idealą – daugiatautį, daugiareligijį ir daugiakultūrį. Gimęs Klaipėdoje ir užaugęs Kaune, savo eseistikoje ir poezijoje jis projektuoja savo pasaulėžiūrą į Vilnių, tipiską Vidurio Europos miestą – atvirą, tolerantišką, daugiamatį ir kosmopolitišką, – aplink kurio poetinę viziją sukasi visas jo mąstymo žemėlapis. Tai atsiskleidžia Venclovos ir Czesławo Miłoszo epistolinio žanro šedevre „Vilnius kaip dvasinio gyvenimo forma“.

Venclovos puoselėjama Europos kaip vertybę skleidžiančio simbolinio esinio samprata taip pat kyla iš Vidurio ir Rytų Europos, ypač rusiškosios, jausenos. Čia užtenka pažvelgti į Čaadajevų Europos kaip vienijančio būties ir sukūrimo principo viziją, primenančią Schellingo istorijos filosofiją: „Tuo metu Europoje viską audrino gyvinantis vienybės principas. Iš jo viskas skleidėsi ir jį liejosi. Visas tų laikų intelektualinis judėjimas turėjo tendenciją kurti žmonių mąstymo vienovę, ir visos paskatos kilo iš šio galingo poreikio iškelti visuotinę idėją – naujųjų laikų dvasią“ (p. 117). Europos – kaip universaliai pagrįstos moralinės tvarkos projekto ir kaip vertybių bei idėjų konfigūracijos – įvaizdis savo ištakas turėjo ne vieno Vidurio ir Rytų Europos autoriaus eseistikoje. Šis įvaizdis taip pat gali tapti simbolinio ar net konkretaus uždarmo šaltiniu. Tačiau Venclova nepatenka į kategoriją rašytojų, kurie linkę kurti Europos mitą – nekritiškai girti ją ir apipilti superlatyvais. Visiškai priešingai negu Milanas Kundera, kuris gana stulbinamai pašalina Rusiją iš Europos simbolinės visatos, – toks intelektualinis

žingsnis nedovanotinas jo lygio rašytojui ir mąstytojui, Vaclavas Havelas ir Gyorgy Konradas jam nepritarė, o Josifas Brodskis veiksmingai sukritikavo, – Venclova Rusiją laiko šios simbolinio dalyvavimo, kūrimo ir koregavimo visatos neatskiriama dalimi.¹⁵

Prieštaraudamas požiūriui, gana populiariam Lietuvoje bei kituose pokomunistinės Vidurio Europos kraštuose ir liudijančiam ksenofobišką antirusišką sentimentą, būtent kad „rusai nėra europiečiai, o rusų-totorių-mongolų asimiliacinis mišinys, kuriam europinės kultūros apraiškos nesuprantamos, svetimos, o sovietiniu mastu net priešiškos ir pavojingos“, esė „Rusai ir lietuviai“ Venclova rašo:

Šis sakinytis man (ir turbūt kiekvienam racionalistui) kelia pasipriešinimą. Niekada nesutiksiu, kad Čaadajevas ar Nabokovas „nėra europiečiai“, ir jiems „europinės kultūros apraiškos nesuprantamos, svetimos“. Deja, lietuviai tokio masto europiečių dar neturėjo. Esu tikras, kad ir Solženicynas su Sacharovu realizuoja kaip tik tuos idealus, kurie per ilgus amžius susiklostė Europoje. Giliau pažvelgus, pati „europiečių“ ir „aziatų“ priešprieša yra abejotinas ir slidus daiktas – bet tiek jau to. Rusai gretinami su totoriais ir mongolais – o juk čia niekas nėra paprasta. Pirmiausia, dar neįrodyta ir tikriausiai nebus įrodyta, kad „asimiliacinis mišinys“ kuo nors esmingai blogesnis už gryną rasę. Antra, totoriai ir mongolai ne daugiau verti paniekos už kitą kurią tautą. Sakysime, Krymo totoriai, virtę genocido auka, pelnė visų pagarbą savo didvyriška (ir labai europiška) kova už žmogiškąsias ir tautines teises. O mongolai davė ne vien Čingischaną, bet ir rafinuotą budistinę kultūrą (lygiai kaip ir vokiečiai davė ne vien Hitlerį, bet ir Goethe (Giotę) su Hegeliu (Hėgeliu)). Dėl to, kad europinės kultūros apraiškos „sovietiniu mastu net priešiškos ir pavojingos“, irgi būtų galima pasiginčyti. Juk marksizmas, kuriuo ir šiandien prisiekinėja tarybiniai vadai, gimė ne kur kitur, o Europos universitetuose ir bibliotekose. Tiesa, čia dera prisiminti seną maskviečių sąmojų. Centrinė Maskvos gatvė – Markso prospektas – prasideda biblioteka ir universitetu, o baigiasi visiems žinomą Lubiankos pastatu. Bet pradžia vis dėlto ten – grynai europinėse įstaigose... Ir dauguma marksizmo žinovų pripažins, kad prospekto konfigūracija turi vidinės logikos.¹⁶

Vis dėlto Venclovos etinį universalizmą nelabai galima redukuoti į jo artimą santykį su rusų literatūra ir intelektualine kultūra. Kad ir kaip svarbus, rusiškasis universalizmas sudaro tik vieną iš daugelio aspektų ir perspektyvų Venclovos intelektualinio ir moralinio suvokimo pasaulyje. Jo universalizmas taip pat kyla iš dialogu grindžiamos personalistinės etikos ir kitoniškumo sampratos, savybingos tokiai moralinei refleksijai. Venclovos kitoniškumo sąvoka turi mažai ką bendra, o gal ir nieko, su Hėgelio kitoniškumo sąvoka; ji nesusijusi ir su Heideggerio (Haidegerio) bei Sartre'o (Sartro) kitoniškumo samprata. Užtat ji labai artima Levino pozicijai. Algis Mickūnas santykį su Kitu Levino dialogo, atsakomybės ir laisvės filosofijoje aprašė taip:

Santykį su kitu, suponuojamą reprezentavimo, Levinas priskiria etikos sferai. Šis santykis kyla ne iš empirinės tikrovės reprezentavimo, bet pasiekiamas kaip atsakas, pripažįstantis apskundimą, apklausimą, man reikalavimus keliantį imperatyvą, prašantį iš manęs pateisinimo, sąžinės ir atsiprašymo. Kritikos, užginčijimo, apskundimo ir pateisinimo judesys dialoge, kuriame suobjektinamas pasaulis, sudaro etinį pažinimo matmenį. Būtent šis dialogo procesas, šis pamatinis santykis su kitu kaip etiška būtybe, pasak Levino, galbūt paskatino Platoną iškelti Gėrį virš Būties. Etinė dimensija turi mažai ką bendra su elgesio taisyklėmis ar pareigos principais – veikiau tai yra dialoginis susitikimas, per kurį pirmiausia užginčijamas, apklausiamas, teisinamas ir apskundžiamas vienpusiškas bei apribotas supratimas ir taip bręsta etinė pažinimo dimensija.¹⁷

¹⁵ Ten pat, p. 111.

¹⁶ Daugiau apie Kunderos požiūrį į Rusiją žr. Timothy Garton Ash, *The Uses of Adversity: Essays on the Fate of Central Europe* (London: Penguin, 1999), p. 166; Milan Kundera, „The Tragedy of Central Europe“, *The New York Review of Books*, Vol. XXXI, No. 7 (April 26, 1984), p. 33–38.

¹⁷ Venclova, *Vilties formos*, op. cit., p. 151.

Užmegzdamas dialoginį santykį su Kitu – kita tauta, kita kultūra, kitu diskurso būdu, kitu jausenos būdu ar tiesiog kitu žmogumi, – Venclova atmeta monologu grindžiamą kalbėjimą ir mąstymą. Monologas – nesvarbu, individualus ar kolektyvinis – tolygus netolerancijai. Monologas – tai nuoroda į ideologinį diskursą, tokį diskurso būdą, kuriame kitų žmonių mintys, veiksmai, bendravimas, svajonės, vaizduotė ir kūrybinės pastangos tampa įrankiais manipuliuojant ir technologiškai-ideologiškai performuojant mus supantį pasaulį. Monologo metafizika remiasi prielaida, kad dialoge tiesos niekada negalima atrasti, kadangi tiesa esanti tai, kas siejama su nuolatine duotybe. Galiausiai monologas – puikus pagrindas politinei demagogijai, smegenų plovimui, indoktrinavimui ir manipuliaciniam bendravimui. Šiais būdais monologas iškreipia žmonių kaip individų ir intersubjektyvumo realybę. Nesugebėjimas dalyvauti dialoge reiškia atsakomybės nebuvimą, o kur nėra atsakomybės, nėra ir laisvės. Kaip teigia Mickūnas,

Tai, kas vadinama kalbėjimu ir mąstymu, dažnai tebūna vien žaidimas žodžiais ir sampratomis, sudėstytas iš egocentriškų monologų sekos. Į savo egocentriškas kategorijas mes galime įtraukti empirinę tikrovę, įvykius ir daiktus, bet kalbėjimas darosi rimtas tada, kai mūsų pažiūras, mūsų kategorijas ir net mūsų tiesas užginčija kitas. Reaguodamas į kitą, mūsų „aš“ patiria kitybę ir suvokia, kad nekritikuojamoje laisvėje pasiektos pažiūros yra arbitralinės, ribotos ir egocentriškos. Reaguodamas į kito iššūkį, „aš“ tampa atsakingas.¹⁸

Tokia yra Venclovos etinio universalizmo filosofinė substancija. Negalima manyti, kad socialinės kaitos vieningos jėgos ir beveidžiai procesai kada nors politiškai suvoks žmonių pasaulio pažeidžiamumą bei trapumą ir bus moraliai atsakingi už jį. Bet jeigu galima tarti, kad tauta yra didesnioji savastis ir žmogaus individualybės tęsinys, ją reikėtų laikyti moraliniu istorijos veikėju. Jeigu taip, ji yra moraliai suvokianti ir atsakinga. Monologas tegali nuvesti prie klišių, stereotipų, ksenofobinių nusistatymų ir Kito demonizavimo, o dialogas skatina atsakomybę, toleranciją ir Kito atradimą. Tomo Venclovos politinės esė mums geriau už viską primena šią tiesą.

PAVAIZDAVIMAI IR IŠKRAIPYMAI

Herderio tautos kaip kolektyvinio individo samprata, perfiltruota per Vidurio ir Rytų Europai būdingą Venclovos intelektualinį ir moralinį jautrumą bei per dialogu grindžiamą personalistinę etiką, leido šiam iškiliam lietuvių poetui ir literatūrologui patekti į šlovingą Rytų ir Vidurio Europos internacionalistų ir kosmopolitų galeriją – tokių kaip Tomasas Masarykas, Gyorgy Konradas, Vaclavas Havelas ir Adamas Michnikas. (Šia prasme Herderį ne veltui galima įsivaizduoti kaip pirmąjį Vidurio Europos mąstytoją.) Visi jie atstovauja liberaliausiam ir humaniškesniam nacionalizmo veidui. Toks kilnus, atviras ir subtilus nacionalizmas praskynė kelią tikram internacionalizmui – šį terminą sugadino ir sukompromitavo sovietinė propaganda, bet politiškai ir morališkai jis tebėra pagrįstas ir reikšmingas Rytų–Vidurio Europos intelektualinės kultūros kontekste...

Tačiau jų politinė ir moralinė laikysena nuspalvinta didingos izoliacijos, vienatvės ir aristokratiškos atsajos nuo liaudies sąmonės ir vyraujančios kultūros. Dėl to galimybė pasiekti platesnę publiką yra itin problemiška. Ir čia kyla klausimas: ar tokį liberalų ir subtilų nacionalizmą, tapusį menkos mažumos vakarietiškų intelektualų – kosmopolitų, pasauliečių humanistų ir racionalistų – politine bei moraline laikysena, įmanoma paversti gyvybingos moralinės tvarkos projektu? Apie šią Rytų–Vidurio Europos politinę ir moralinę dilemą Timothy Gartonas Ashas (Timoti Gartonas Ašas) rašo:

¹⁸ Algis Mickūnas, „Two Philosophers of Lithuanian Origins: Emmanuel Lévinas and Alphonso Lingis“, *Lituanus: The Lithuanian Quarterly*, Vol. 24, No. 1 (1978), p. 50.

Kita bendrosios kritikos linija būtų tokia (ir aš čia sąmoningai perduodu): Konradas, Havelas ir Michnikas yra tiesiog paskutiniai palikuonys tradicijos, kuri Vidurio ir Rytų Europoje gyvavo nuo Švietimo laikų: vakarietiškas, kosmopolitiškas, pasaulietinis humanistinis, racionalistinis elementas – Thomas Mannas tokius paniekinamai vadino Zivilisationsliteraten (kol pats tokiu netapo). Tiesa, Zivilisationsliteraten dabar sako kitokius dalykus negu prieš pusę amžiaus – iš tikrųjų esminiais atžvilgiais jie kalba priešingai. Bet vienas dalykas nepasikeitė: jie visada buvo menka mažuma. Jie buvo menka mažuma prieš Pirmąjį pasaulinį karą – bejėgiai prieš nacionalizmą, kuris sudraskė Vidurio Europą. Jie buvo menka mažuma prieš Antrąjį pasaulinį karą – bejėgiai prieš imperializmą, kuris sudraskė tą Vidurio Europą.¹⁹

Tomas Venclova, be abejo, yra vienas iš Vidurio ir Rytų Europos Zivilisationsliteraten. Visai skeptiškai žiūrėdamas į kolektyvinės sielos slėpinį ir į sodžiaus šlovinimą – dalykus, kurie neatskiriami nuo jokios nacionalizmo kaip į mases orientuoto politinio ir kultūrinio judėjimo apraiškos, – Venclova atsiribojo nuo provincialaus ir gynybinio nacionalizmo, giliai įsitvirtinusio XX amžiaus Lietuvoje. Jis tiesiai sako, kad jeigu mes norime gero savo tėvynei, negalime izoliuoti jos nuo šiuolaikinio pasaulio iššūkių. Lietuvių kultūra gali patirti ir išbandyti save tik veikdama dermėje su kitomis kultūromis. Prisirišimas prie savo tautos ir pagarba jai negali būti priežastis sumažinti arba net pašalinti jai keliamus moralinius reikalavimus ir juolab kritišką kvestionavimą reiškinių, kuriais mano visuomenė ir kultūra nutolsta nuo visuotinai galiojančių žmogaus teisių ir etinių normų.

Šalies dydis neturi būti dingstis pateisinti savo tendencingus nusistatymus ir prietarus. Iš principo negali būti dvilypių normų vertinant tai, ką laikome sava ir ką suvokiame kaip svetima. Kavolis laikėsi nuomonės, kad mes linkę kritikuoti dalykus, kuriuos gerbiame, nes tai, kas neverta pagarbos, nenusipelno kritikos ir turėtų būti ignoruojama. Venclova nenorą kritiškai kvestionuoti savo visuomenę ir kultūrą įvardija kaip intelektualinį ir moralinį provincialumą, kuris gali būti žalingas daugeliu atžvilgių. Pasak jo, esama dviejų rūšių provincialumo: provincija yra ta, kuri pretenduoja būti visatos centras – tokį globalų provincialumą Venclova taiko buvusiai Sovietų Sąjungai; ne mažesnė provincija yra ir ta, kuri save laiko provincija – tai toks papartinis provincializmas, kurio elementų jis randa lietuvių kultūroje. Vienintelis vaistas nuo tokio kolektyvinio nevisavertiškumo komplekso yra kritiškas požiūris. Svarbiausia, kad kritiškas požiūris į save padeda atrasti save, nes išskirtinis akcentas į tikras ar įsivaizduojamas kitų šalių ir jų kultūrų ydas liudija nenorą arba nesugebėjimą atsakingai atsigręžti į savo praeitį ir dabartį.

Pilnavertė asmenybė vienodai gerbia visas kitas; lygiai tas pats principas turi galioti ir kolektyvinėms asmenybėms. Ir jei mes pasisakome prieš totalitarizmą, turime atidžiai stebėti jo pėdsakus savyje. Be abejo, Dovydas sukelia daugiau simpatijų negu Galijotas; ginamasis, tegul ir agresyvus mažųjų nacionalizmas labiau pateisinamas negu hegemoniškas ir visada agresyvus didžiųjų nacionalizmas. Bet tautos negalima absoliutinti. Esti etinės vertybės, svarbesnės už tautą: krikščioniui tai Dievas, nekofesiniam liberalui – žmogiškumas ir tiesa. Išsaugoti tautą ir prarasti žmogiškumą yra blogiau, negu patirti atvirksčią procesą (tiesa, šiedu procesai paprastai siejasi). Totalitarizmas išprovokuoja tautos absoliutinimą, kuris pats yra totalitatinės sąmonės forma. Neretai paverčiame kitatautį visokeriopų blogybių – taip pat ir savųjų blogybių – projekcija. Tuo tarpu brandi pasiryžusi išlikti ir augti tauta turi būti kritiška ne vien užkariautojo ar kaimyno, bet ir savo atžvilgiu. Ir geriau tą kriticizmą perdėti, negu jį sumažinti.²⁰

Štai todėl Kito pavaizdavimo ir iškraipymo problema tampa esminė labiausiai tarptautiniu mastu pagarsėjusiose iš mąslių ir įžvalgių Venclovos politinių esė – „Žydai ir lietuviai“, „Rusai ir lietuviai“, „Lenkai ir lietuviai“. Būdamas talentingas rašytojas, mokslininkas eruditas ir skaidrus mąstytojas,

¹⁹ Ten pat, p. 51.

²⁰ Ash, *The Uses of Adversity*, op. cit., p. 186.

Venclova šiose politinėse esė formuluoja mintį ypač aiškiai ir suprantamai, tarsi sąmoningai stengdamasis būti išgirstas ir perskaitytas didesnės savo tautiečių auditorijos. Jis anaip tol nėra elitinis autorius. Stengdamasis pritraukti prie savo eseistikos kuo daugiau skaitytojų ir perteikti savo politinę ir moralinę įtaigą kuo didesniai skaičiui žmonių, Venclova esmingai skiriasi nuo Kavolio, kuris visų pirma buvo rafinuotas akademinis autorius. Venclova skiriasi nuo Kavolio taip pat ir kalbinės raiškos bei teksto kompozicijos požiūriu: Venclova palieka pagrindinėje teksto dalyje ir net išskiria kursyvu tai, ką Kavolis nukeldavo į savo straipsnių išnašas – nuorodas ir aliuzijas, susijusias su lietuviškuoju antisemitizmu, ksenofobija, sentimentais, tendencingais nusistatymais ir sąmokslų teorijomis. Tai nereiškia, kad dalykai, kurie Venclovai yra svarbiausi, Kavoliui buvo antraeiliai ar net marginaliniai. Taip yra todėl, kad Kavolio politiniai ir moraliniai rūpesčiai kontekstualizuojami jo platesnių socialinių tyrimų ir kultūros interpretacijų struktūroje, o Venclova visas svarbiausias temas ima iš savo tiesioginės patirties – ne tik rašytojo, bet ir žmogaus teisių gynėjo bei politinio disidento, daug laiko praleidusio Lietuvoje ir Rusijoje.

Nuo Štromo Venclova taip pat skiriasi ne vienu atžvilgiu, kadangi Štromas savo politinėse analizėse ir aistringose esė daugiau analitinio ir kritinio dėmesio skyrė komunizmui ir sovietiniam režimui, o ne tam, kaip lietuviai iškreiptai vaizduoja kitas tautas ir kultūras, – tuo jis parodė daugiau atlaidumo lietuvių tendencingiems nusistatymams ir prietarams negu Venclova ir Kavolis. Ir nors mes galime tik spėlioti apie trumpalaikį ir ilgalaikį Venclovos visuomenės kritikos poveikį Lietuvos visuomenei ir kultūrai, kaltinimai atotrūkiu nuo paprastų skaitytojų ar tuo, kad su savo perdėtu kalbiniu bei stilistiniu rafinuotumu jis neprieinamas platesnei publikai, Venclovos atveju būtų visiškai nepagrįsti. Jeigu net ir šiandieninėje Lietuvoje jis tebėra nepritapėlis ir kitamanis, priežastys glūdi kitur.

Tikriausiai viena iš priežasčių yra Venclovos kosmopolitizmas ir internacionalizmas – šios nuostatos šiandieninėje Lietuvoje dažnai klaidingai aiškinamos ir iškraipomos. Daugeliui lietuvių – neišskyrus nė rašytojų, menininkų, žurnalistų, akademikų, valdininkų ir politikų – internacionalizmas tebėra menkinamasis žodis, primenantis blogiausius sovietinės propagandos ir politinės demagogijos košmarus, – ir tai visai pateisinama, jeigu šis žodis matomas grynai sovietinės tikrovės kontekste. Deja, alternatyva sovietiniam interpretaciniam leksikonui Lietuvoje dar nesukurta. Tai visiškai pasakytina ir apie kosmopolitizmą, kuris vis labiau pateikiamas kaip grėsmė lietuviškajai tapatybei ir tautinei kultūrai, tad šis žodis vartojamas tiesiog kaip eufemizmas vietoj tariamo „žydiško nejautrumo ir abejingumo“ didžiausiems Lietuvos patriotų rūpesčiams ir teikia derlingą dirvą panašioms grupių stereotipų bei antisemitinės išminties perlams. Didžiajai daugumai dabartinių Lietuvos intelektualų Venclovos bei kitų disidentų internacionalizmas ir liberalus kosmopolitizmas atrodo mažų mažiausia keistai ir yra tiesiog nesuvokiami. Juos dėl to kaltinti – tai tas pats, kas kaltinti žmones, kad jie nemoka užsienio kalbos. Nenuostabu, kad Venclova atvirai meta iššūkį tokiai lyg ir išvirškščiai sovietinei demonologijai ar net kurioziškam sovietinio mentaliteto ir demonologinio nacionalizmo deriniui, rašydamas štai taip apie Maskvą ir Rusiją:

Daugelis lietuvių, girdėdami žodį „Maskva“, nepajunta nieko, išskyrus svetimumo jausmą; ir tai natūralu. Esu tam tikra išimtis – bet gal jau ne absoliuti išimtis. Man Maskva yra niūrus, vargingas, bet savotiškai puikus miestas – Pasternako, Solženicyno, Sacharovo miestas. Maskvoje gyveno ir Bukovskis – tais retais periodais, kai nekalėjo. 1977 metų sausio mėnesį, jau būdamas Vakaruose, jis pasakė: „Engdama kitas tautas, rusų tauta gali tik prarasti savo laisvę, bet ne ją įsigyti. Laimė, rusų tauta tatau vis geriau suvokia. Ta prasme mes jau seniai veikiamo drauge su Ukrainos, Armėnijos, Pabaltijo ir kitų tautiniais sąjūdžiais.“ O 1975 metais, dar kalėjime, pareiškė: „Aš – nacionalistas. Ukrainiečių, armėnų, žydų, lietuvių, čekų, lenkų, Naujosios Zelandijos, Peru.“ Prisipažinsiu, kai matau tokius žmones, o drauge stebiu totalitarinės sąmonės simptomus savo tautiečiuose, irgi darau si nacionalistas. Naujosios Zelandijos, Peru, vokiečių, žydų, lenkų. Kartais netgi rusų.²¹

²¹ Venclova, *Vilties formos*, op. cit., p. 156.

Šis mažytis internacionalizmo ir liberalaus kosmopolitizmo manifestas dar kartą parodo, kaip ir kodėl konservatyvių arba radikalių nacionalistų akyse Venclova vis dar atviras kaltinimui tėvynės išdavyste. Peržengdamas kultūrų ribas ir keldamas kardinalinius šiuolaikinės žmonių patirties ir egzistencijos politinius bei moralinius klausimus, jis visai natūraliai pralaužia vienintelio lojalumo reikalavimus. Tokia tapatybės formulė tiesiog neprieinama ir nesuvokiama doktrinieriškam, į mases orientuotam nacionalizmui. Vyraujančio lietuviškojo nacionalizmo sugestijuojamas ar net atvirai propaguojamas savo tautos gynimas bet kokia kaina, paminant bendražmogiškus moralinius kriterijus, Venclovai taip pat svetimas, kaip Kavoliui buvo svetima neatsakingo determinizmo idėja. Lygiai taip pat jam nepriimtina mintis, kad nepatogių tautos istorijos faktų kritikai turi ateiti „savas laikas“, nes tai gali pakenkti šalies įvaizdžiui. Pavyzdžiui, Venclova visada priešinosi minčiai, kad dar ne metas nuodugnai įvertinti Lietuvoje vykdytą holokaustą, nes tai būsią naudinga tik tiems, kas Lietuvai nelinki gero.

Nesunku įsivaizduoti, kad Venclovos internacionalizmas ir liberalus kosmopolitizmas kartu su jo Vidurio ir Rytų Europos kultūrų ir apskritai pasaulio literatūros išmanymu lietuvių tradicionalistų ir konservatyvių nacionalistų (arba – dar blogiau – antisemitų ir ksenofobų) akyse yra sovietinės ideologijos atsikartojimas arba, *horribile dictu*, jo toli siekiantys ketinimai įtikti įslaptintoms visagalėms tarptautinėms, t. y. žydu, organizcijoms. Kadangi šie du tapatybės ir laisvės diskursai tiesiog nesuliečia, Venclova savo tėvynėje ir tarp daugumos išėivių pasmerktas likti kitamani beveik tiek pat, kiek buvo buvusioje Sovietų Sąjungoje.

Kai dėl manęs paties, tai Lietuvoje prieš kokius dešimt metų būdavau, o emigracijoje, žinoma, būnu kaltinamas kažkuo panašiu į tautos išdavimą. Mat, esu kosmopolitas, judofilas, polonofilas, netgi rusofilas, o lietuviai mane dažnai pykina kaip tik dėl to, kad tai saviškiai. Pavyzdžiui, Lietuvos Helsinkio grupės silpnybė būdavo žiūrима štai kur: tai ne lietuvių, o „bendrasovietiniai“ disidentai. O kaipgi kitaip? Reikalas yra beviltiškas, jeigu jis nėra bendras; be to, jaučiamės emociškai susiję su tuo, kas ten vyksta. Ten – vadinasi, ne vien Sąjungoje, bet ir visoje Rytų Europoje. Esame Rytų Europos disidentai. Ar tiesiog Rytų Europos žmonės, – tai iš esmės yra tas pat (p. 205).

Kaip ir Štomas, Venclova griežtai atskyrė Rusiją ir Sovietų Sąjungą. Vienas blogiausių kitos visuomenės ir kultūros iškraipymų lietuviškojoje sąmonėje yra Rusijos kaip blogio įsikūnijimo vaizdavimas. Žmonės, ničnieko neišmanantys apie Rusijos istoriją ir kultūrą, neretai aiškina, kad Rusija kelia grėsmę Europai bei Vakarų civilizacijai ir yra negailestingo bei ciniško imperializmo įsikūnijimas. Ginčydamas šį barbariškos Rusijos, neva nesutaikomos su Europa ir savo europietiškais kaimynais, stereotipą, Venclova atmeta nepagrįstą ir klaidingą Rusijos tapatinimą su sovietine imperija. Žiūrėdami į Sovietų Sąjungą kaip į logišką carinės Rusijos tęsinį, mes neatsižvelgiame į globalinę, ideologinę, ideokratinę ir logokratinę sovietinio režimo prigimtį, nesuderinamą ir nesutaikomą su giliai religinga rusiškąja sąmone ir klasikine rusų kultūra. Pasak jo, carinė Rusija, nors ir kaip problemiška, su imperializmo ir imperialistinio šovinizmo atspalviu, buvo vis dėlto klasikinė, senamadiška imperija, daug kuo panaši į Britanijos ir Prancūzijos imperijas. Jeigu taip, jos negalima tapatinti su režimu, kuris yra *sui generis* fenomenas pasaulio istorijoje ir kuris nerodo nei pagarbos, nei gailesčio rusų intelektualinėms tradicijoms ir kultūrai.

Reikia pasakyti, kad rusų disidentai (o giliau paėmus – beveik visa rusų inteligentija, kurios vis dėlto likę nemažai) šitą padėtį gerai supranta. Ne tik sacharovininkai, bet ir dažnas rusų nacionalistas pripažįsta, jog tikrai imperijos atsakymas išgelbėtų jų tautą morališkai, ekonomiškai ir kultūriškai. Takoskyra eina ne tarp tautų, o tarp demokratinių (įskaitant tautines) jėgų ir totalitarinės sistemos (p. 162).

Dar vienas Kito pavaizdavimas, virtęs vienu ydingiausių iškraipymų, giliai įsišaknijęs lietuvių

sąmonėje, yra lenkų įvaizdis. Čia aš skubu pripažinti, kad jau praėjo nemažai laiko nuo „Vilniaus kaip dvasinio gyvenimo formos“ – šio epistolinės literatūros šedevro, parašyto Venclovos ir Czesławo Miłoszo 1979 m., – publikacijos, ir lenkų-lietuvių santykiai, sugadinti didžiulio abipusio priešiško ir nepalankių politinių prisiminimų, keliamų sudėtingo Lenkijos ir Lietuvos Respublikos palikimo ir ypač 1920 m. Lenkijos įvykdytos Vilniaus okupacijos, neatpažįstamai pasitaisė. Svarus Venclovos ir Miłoszo indėlis į naująją susitaikymo, abipusio supratimo, pagarbos ir tolerancijos politiką yra pernelyg akivaizdus, kad jį reikėtų akcentuoti. Juodu numatė ir formavo susitaikymo politiką, kurią vėliau aprobavo ir įgyvendino politikai. Literatūra buvo pirmesnė už politiką. Be to, juodu susiejo abiejų tautų naujausiųjų laikų literatūras ir intelektualines kultūras. (Nors garbingai paminėtinas ir Adamo Michniko bei jo kartos lenkų intelektualų, ypač dalyvavusių *Solidarumo* sąjūdyje, vaidmuo.)

Venclova savo politinėse esė kalbėjo apie polonofobinę nuostatą, kuri buvo ir tebėra būdinga ne vienam lietuvių akademikui bei politikui ir kuri jį giliai žeidė. Miłoszui jis rašė:

Man asmeniškai mūsų tautų antagonizmai atrodo didžiulė kvailystė, ir norėčiau tikėti, kad jie yra praeities reikalas. Manau, kad didelė, gal vyraujanti jaunosios kartos dalis Lietuvoje dabar neįjunta lenkams jokio priešiško. Įtariu, jog tas pat yra ir kitoje pusėje; gal dar kur užsiliko lenkų aristokratiškumo, poniškumo poza lietuvių atžvilgiu, o gal ir ne. Virš mūsų persirito tokia epocha, jog senieji ginčai atrodo mažareikšmiai (p. 200).

Lenkija ir Lietuva puikiai iliustruoja vieną didžiausių nacionalizmo paradoksų – istorinės atminties ir kolektyvinių sentimentų kova vyksta tarp istorijos veikėjų, kurie ilgai turėjo bendrą valstybę ir net bendrą kultūrą. Aišku, kad nacionalizmas kaip radikali istorijos reinterpretacija yra viena pagrindinių priežasčių, lėmusių Lietuvos ir Lenkijos išsiskyrimą ir gausias abipusės įtampos apraiškas per visą dvidešimtą amžių. Politinės ir kultūrinės istorijos reinterpretacijos abiejose pusėse blogiausias padarinys buvo tas, kad lemtingai nusilpo bendros istorijos, bendro intelektualinio bei kultūrinio paveldo ir bendros, t. y. Vidurio Europos, tapatybės jausmas, ir dar blogiau, kad atsirado polinkis matyti vienas kitame istoriškai susiformavusį ir amžiną priešą. Kaip pažymėjo Venclova ir daugelis jaunesnės kartos lietuvių istorikų, vienintelė šalis, laimėjusi iš šio Lenkijos ir Lietuvos konflikto, buvo Sovietų Sąjunga, ypač tarpukario laikotarpiu. Beprasmiškas lenkų demonizavimo procesas Lietuvai reikė tik tiek, kad buvo prarasta reikšminga Lenkijos-Lietuvos kultūros dalis. Deja, šių dviejų kultūrų skyrybos ne tik tragiškai susiaurino lietuviškąją atskaitos sistemą ir istorinį akiratį, bet ir atėmė iš Lietuvos jos daugiatautę bei daugiakultūrę praeitį ir tuo sukėlė pavojų jos, kaip Vidurio Europos šalies, statusui.

Užtenka pasakyti, kad kultūros ir valstybės jungties, t. y. nacionalizmo, ir dviejų tautų, kurių kultūros ilgai gyvavo bendroje sferoje, išsiskyrimo vienas iš padarinių buvo tas, kad Czesławas Miłoszas, kuris gimė Lietuvoje ir be kurio intelektualinio ir poetinio balso šiuolaikinis lietuviškasis tapatybės ir laisvės diskursas būtų neįsivaizduojamas, nebėgali būti laikomas didžiu lenkų-lietuvių poetu. Nutraukta intelektualinio polivokalumo ir daugiakultūriškumo tradicija – nutraukta ne tik dėl nacionalistinės istorijos reinterpretacijos bei tautinių tradicijų revizijos, bet ir dėl tragiškų holokausto padarinių – yra dramatiškiausias naujausiųjų laikų Lietuvos įvykis, ir šis faktas Lietuvoje dar nepakankamai suvokiamas.

Apie lenkų pranašumo ir lietuvių neįsivertinamumo jausmą, Venclova rašo:

Asmeniškai visai neįjunta, kad kaip lietuvis priklausyčiau antraeilei tautai; jaunoji Lietuvos karta nuo to pojūčio atsipalaiduoja, nes Lietuva dabar bet kuriuo atžvilgiu turbūt nenusileidžia kitoms Rytų Europos šalims; bet kai kurie archetipai išlieka ir gali atgimti, ypač todėl, kad totalitarizmo patirtis iš viso nėra palanki protingiems ir tolerantiškiems požiūriams. Esti kažkoks įprotis demonizuoti lenkus. Pagal šį mentalitetą (turintį įtakos, nors jau ne per didžiausios), tiems lenkams ištisus amžius rūpi vienintelis daktas: kaip čia Lietuvą prie Lenkijos prijungus, nutautinus ir aplamai sumaišius su purvais. Lenkai esą pavojingesni už rusus (nes juk jie katalikai ir europiečiai). Egzistuoja stereotipinis įvaizdis –

machiaveliškas lenkas, gal iš Ašmenos, gal iš Alpuharos, kuris visada pasieks savo tikslą, jei ne jėga, tai klasta. Šičia, emigracijoje, dažnai stebiu tą mentalitetą, ir man tada būna siaubingai gėda, nes juk tai kažkoks nesubrendimas daugmaž iš Gombrowicziaus romanų. Subrendusios tautos – o lietuviai dabar, be abejo, tokie yra – nutautinti tiesiog neįmanoma, net jei kas to labai norėtų. Visas šitas stereotipas – tai inercija ir traukimas atgal. Jis gali būti parankus tik režimui. Todėl negalima užmiršti, kad jo esama, ir reikia vengti – taip pat ir lenkams – veiksmų, galinčių stiprinti ar gaivinti panašius jausmus (p. 200–201).

Tačiau Venclovos reiškiamą Kito iškraipymų kritika pasiekia apogėjų jam interpretuojant holokaustą Lietuvoje. Ši interpretacija yra drąsiausia jo etinės programos dalis.

HOLOKAUSTO LIETUVOJE PERMAŠTYMAS: ŽYDŲ IR LIETUVIŲ DIALOGO LINK

Visiškai pritardamas Štromo požiūriui, Venclova pabrėžia: „Pirmiausia, kad apie jokią nusikaltimą nevalia tylėti. Antra, kad buvo ir yra kolaborantų, kartais gausingesnių, kartais nelabai gausių, žiūrint istorinės situacijos, bet nebuvo ir nėra tokio daikto kaip kolaboruojančios tautos“ (p. 203). Jis skiriasi nuo tų tarpukario Lietuvos intelektualų – tokių kaip rašytojai Vincas Krėvė-Mickevičius ir Juozas Tumas-Vaižgantas arba filosofas Stasys Šalkauskis, – kurie buvo palankūs žydams ir užjautė juos iš tikrų krikščioniškų pozicijų. Iš dalies Venclova skiriasi ir nuo pokario liberalaus humanistinio elemento lietuvių išėivijos kultūroje Jungtinėse Valstijose, pavyzdžiui, poeto Algimanto Mackaus, *Santaros-Šviesos* nario, kuris viename savo eilėraštyje aprašė tragišką žydo berniuko likimą. Venclovai holokaustas ir Lietuvos žydų kančios yra ne tik palankaus supratimo ir užuojautos reikalas, bet ir esminis Lietuvos dabarties ir ateities klausimas. Žydų bendruomenės Lietuvoje sunaikinimą Venclova suvokia kaip Lietuvos pilietinių ir moralinių pamatų sunaikinimą. Metafizinės kaltės jausmas čia aiškiai reiškia suvokimą, kad aš esu tragiškos istorijos dalis, nes priklausau šaliai, kurioje įvyko katastrofa, – mano kalba, istorinė atmintis ir kultūra yra tos šalies, kurioje įvykdytas nusikaltimas žmoniškumui.

Žydus žudė lietuviai, o aš lietuvis. Žydus žudė Kaune, o Kaunas – mano miestas, aš žinau kiekvieną jo namą, kiekvieną medį Laisvės alėjoje, žinau jo dulkėtus sodus, jo ankštus kino teatrus. Negaliu gyvuoti be lietuvių kalbos, tai mano natūralioji erdvė: eiles rašau tik lietuviškai. Yra kultūrų, žymiai galingesnių už lietuviškąją, bet man ji vis dėlto nesulyginama su jokia kita. Žinau, apie ją galima pasakyti daug gero. Mano tauta šimtus metų pasižymėjo savo vertės jutimu, dorove, atkaklumu, gerumu. Ji turi istorijos pojūtį, kuris gal būdingas ne kiekvienai tautai – atsimena savo praeitį ir paprastai moka pagal ją matuoti dabartį. Didžiuojuos ir tuo, kad lietuviai beveik visi kaip vienas garbingai laikėsi lageriuose: tai paliudijo garsiausias dabartinis rusų rašytojas – o jis, be abejo, žino²². Myliu ir žydų tautą. Jos kultūrinis vaidmuo ir pats jos likimas tokie didžiuliai, jog, mano manymu, geriausiai rodo esant transcendentinį planą, įrėminantį mūsų istorinę būtį. Tai, kas įvyko pirmosiomis karo dienomis, buvo katastrofa žydams, bet žymiai blogesnė katastrofa lietuviams (p. 131).

Venclovos humanizmas pasireiškia ne tik jo ypatingu jautrumu, bet ir tuo, kad jis atmeta racionalius ir deterministinius holokausto paaiškinimus. Kitame tekste jis primena, kad kiekviename nusikaltime, kaip ir kiekviename heroizmo veiksme, slypi tam tikra „transcendentinė liekana“, atspari racionalaus veiksmo ar racionalaus pasirinkimo paaišfanimams. Galiausia, tokie paaiškinimai nieko neverti²³. Pabrėžęs, kad Kauno pogromai prieštarauja visai Lietuvos istorinei tradicijai, pasižymėjusiai religiniu ir politiniu pakantumu žydams ar taikiu abiejų tautų sugyvenimu, Venclova sulaužo visus lietuvių politinius ir kultūrinius tabu, paliesdamas šios istorijos gyvą nervą.

²² Ten pat, p. 162–163.

²³ Čia Venclova turi galvoje Aleksandrą Solženicyną.

Vienas toks Lietuvos istorijos ir istorinės atminties tabu tebėra Lietuvių aktyvistų fronto (LAF) vaidmuo ir vieta 1941 m. sukilime, kuriuo buvo siekiama atkurti Lietuvos nepriklausomybę, ir antisemitinės propagandos skleidime. 1941 m. Lietuvos laikinoji vyriausybė ėmė žaisti sudėtingą žaidimą su naciais, nuoširdžiai tikėdamasi atkurti Lietuvos nepriklausomybę. Šis žaidimas, kaip pažymi Venclova, buvo neišvengiamai pasmerktas nesėkmei. Sunku įsivaizduoti ką nors įtartinesnio negu rinkimasis tarp Stalino ir Hitlerio. Niekas negali paneigti, kad laikinoji vyriausybė buvo inspiruota LAFo. O dalykas tas, kad būtent LAFo nariai paskleidė antisemitinę propagandą, pasitelkdami tokius nacių retorikos perlus kaip „žydų ir bolševikų sąmokslas“, „žydų bankininkų ir komunistų kėslai“, „žydų primestas jungas ir išnaudojimas“ ir pan. Tai nereiškia, kad visą 1941 m. sukilimą reikia laikyti holokausto uvertiūra. Bet jo paklydimus ir rimtas klaidas būtina pripažinti. Venclova tai padarė pirmasis. Savo straipsniuose jis atvirai metė iššūkį romantizuotai ir patriotinei Antrojo pasaulinio karo versijai, kurioje linkstama šlovinti ir LAFą, ir 1941 m. sukilimą, tuo ragindamas perkainoti tas vertybes. Cituodamas karo metų Lietuvos laikraščių vedamuosius, Venclova parodė juodu ant balto, kad karo išvakarėse kai kurie lietuvių politikai, intelektualai ir paprasti lietuviai buvo paveikti nacizmo²⁴. Savaime aišku, kad konservatyvūs ir ultrapatriotiniai sluoksniai, ypač tarp išeivių, sureagavo triukšmingai ir tuo tik paaitrino žaidimą.

Vis dėlto nuo propagandos, kad ir kaip nuožmios bei grėslios, iki masinių žudynių, regis, dar tolimas kelias. Tačiau Venclova savo interpretacinį akcentą ir moralinį vertinimą suteikia empiriškai sunkiai apčiuopiamam žmonių socialumo ir intersubjektyvumo pasauliui, o ne politinei istorijai, rašomai konvencionalia akademine maniera. Moralinio pasirinkimo ir etinio savęs tobulinimo sferoje nėra nesvarbių dalykų – kiekviena žmonių patirtis ar požiūrio smulkmena yra prasminga. Priartėdamas prie Štromo minties, kad daugelis XX a. tragiškų įvykių radosi iš žmonių skirstymo į „juos“ ir „mus“, Venclova akcentuoja dvasinį nutolinimą, pasireiškiantį žmones skirstant į kategorijas. Atsiribodami nuo kitų žmonių ar savo bendrapiliečių grupės, sukuriame tam tikrą politinį ir moralinį vakuumą, kurį anksčiau ar vėliau užpildys atstūmimo bei neapykantos teorija ir praktika, – tai yra dar viena politinė ir etinė Venclovos kitoniškumo, dialogo ir intersubjektyvumo teorijos idėja. Jis teigia:

*Nuo žodžio „žydai“ specifiško tarimo ligi pogromo nuotolis atrodo nedidelis. Bet dvasiniame pasaulyje – jeigu iš viso sugebame apie tą pasaulį spręsti – jis, matyt, sutrumpėja ligi begalinės mažybės. Kas išskiria kurią nors žmonių grupę – tautinę, religinę, klasinę, bet kokią – ir nejaučia jokių vidinių saitų su ja, tas iš esmės rengia pogromą, konclagerį, totalitarinę santvarką. Tai pakankamai elementari tiesa. Kaip ir kiekvieną elementarią tiesą, žmonės ją dažnai užmiršta.*²⁵

Štai čia mes vėl esame dialogo, intersubjektyvumo, Kito atradimo sferoje, priešingoje monologo etikai. Egocentrizmo, nejautrumo, nesirūpinimo Kito pasaulį, kuriame kokia nors grupė išskiriama kaip pavojingai svetima arba – dar blogiau – kaip priešė, galiausiai užvaldo monologo etika, tam tikras kolektyvinis solipsizmas. Tokia etika sugeba fabrikuoti sąmonę tik ten, kur nėra vietos Kito tolerancijai ir atradimui. Kodėl mums reikia Kito? Todėl, kad Kitas yra tai, kas užmezga dialogą ir intersubjektyvumą. Todėl, kad Kitas yra esminė žmogaus suvokimo dimensija, be kurios aš esu neišbaigtas žmogus. Todėl, kad be kitoniškumo aš nesugebu suvokti savęs. Todėl, kad Kitas yra tiesiog buvimo pasaulyje esmė. Galiausiai todėl, kad tinkamai suprastas Kito atradimas yra savęs atradimas. Jeigu tauta yra didesnioji savastis, kurioje individai ieško žmogaus egzistencijos

²⁴ Daugiau apie tai žr. Venclova, *Vilties formos*, op. cit., p. 147.

²⁵ Pavyzdžiui, Venclova cituoja *Naujosios Lietuvos* vedamąjį (1941 m. liepos 4 d.): „Didžiausias Lietuvos, kaip ir kitų tautų, parazitas ir išnaudotojas buvo ir kai kur tebėra žydai... Lietuvos žydija, kurios tikslas – tas pats žydiškiausias imperializmas, buvo užnėrusi kilpą and kiekvieno lietuvių kaklo ir tykojo jį galutinai pribaugti. Šiandien, Adolfo Hitlerio genijaus ir šauniosios vokiečių kariuomenės dėka, esame laisvi nuo žydiškojo jungo. Bet to dar maža. Žydija ir šiandien dar nenurimsta, ji visur kenkia. Žydija komunistų yra palikta kelti neramumams, žydai yra komunistų šnipai... Su tokiu priešu turi būti kovojama griežčių griežčiausiai... Kova prieš komunizmą – tai kova prieš žydiją... Komunizmui – galas, žydijai – galas! Naujoji Lietuva, įsijungusi į Adolfo Hitlerio Naująją Europą, privalo būti švari nuo žydų... Išnaikinti žydiją, o kartu su ja ir komunizmą, yra pirmasis Naujosios Lietuvos uždavinys.“ Žr. Tomas Venclova, „Penktieji laisvės metai“, *Metmenys*, Nr. 67 (1994), p. 38.

simbolinių konstrukcijų, diskurso būdų, įvaizdžių ir atminties, kad patirtų save visose istorijos ir kolektyvinės tapatybės dimensijose, ji irgi neįsivaizduojama be kitoniškumo.

Tai nėra [...] rūbų plėšymas sau ant krūtinės – atgaila vyksta žmogaus viduje. Bet turime kalbėti apie visa tai, kas įvyko, tuščiai nesiteisindami, be vidinės cenzūros, be propagandinių iškreipimų, be tautinių kompleksų, be baimės. Turime kartą visam laikui suprasti, jog žydų žudymas – tai ir mūsų žudymas, žydų ižeidimas – tai ir mūsų ižeidimas, žydų kultūros likvidavimas – pasikėsinimas į mūsų šeimą (p. 137).

Gretutinis lietuvių ir žydų kultūrų egzistavimas tarpukario Lietuvoje atskleidžia atotrūkį, o gal net prarają, skyrusią lietuvių ir žydus prieš Antrąjį pasaulinį karą. Lygiai tą patį būtų galima pasakyti apie neżydų ir žydų būvį kituose Rytų-Vidurio Europos kraštuose; sąlyginę išimtį sudarė Rusija, kur žydams ne tik buvo prieinama vyraujanti naujoji rusų kultūra, bet jie turėjo svarbų vaidmenį rusų literatūroje, teatre ir menuose. Kaip teigia Venclova, kultūrų susvetimėjimas gali turėti pavojingų politinių implikacijų. Visų pirma jis sukelia dvasinį nutolimą, kuris tampa daugelio nelaimių priežastimi. Nors abiejose pusėse buvo pastangų pralaužti šią abipusio abejingumo ir izoliacijos sieną, vienos pusės įspūdingiausi laimėjimai ir kultūriniai pasiekimai likdavo beveik nepastebėti kitos pusės. Tarpukario Lietuvoje net gerai išsilavinę lietuviai mažai žinojo apie žydų švietimą – Haskalą bei kitus žydų emancipacijos reiškinius ir beveik nieko – apie tokius dalykus kaip jidiščių sąjūdis ir jidiščių modernizmas apskritai. O Lietuvos žydai, su retomis išimtimis, mažai domėjosi savo tėvynainių neżydų intelektualinėmis dramomis ir kultūrine aplinka. Kaip teigia Venclova,

nepaisant ilgaamžės bendravimo patirties lietuviai ir žydai praktiškai gyveno tarpusavyje nesusiliečiančiuose pasauliuose. Mes, lietuviai, nemažai žinojome apie lenkų kultūrą, šį tą apie vokiečių ir rusų, bet apie žydų kultūrą, besikuriančią mūsų akivaizdoje, mūsų šalyje, neturėjome jokio supratimo. Religija, kalba, raidynas, papročiai pasirodė esą per didelė kliūtis. Žydų bendruomenė buvo suvokiama kaip egzotiškas intarpas, neturįs su mumis jokio dvasinio ryšio. Be abejo, tai buvo sunki klaida. Žydai irgi mažai nežinojo apie lietuvių tradiciją bei kultūrą. Tie, kurie asimiliuodavosi, paprastai imdavo kalbėti rusiškai, kartais vokiškai. Du tautiniai atgimimai – lietuvių ir žydų – vyko vienu metu ir greta, bet skirtingose erdvėse. Tautai primena Bradbury'o apsakymą apie kolonistus iš Žemės ir marsiečius, kurie gyvena vienoje ir toje pačioje planetoje, bet susitikti gali tik reto laimingo sutapimo dėka. Pirmi nedrąsūs bandymai įveikti neperžengiamą barjerą, pažinti kito kultūrinį potencialą sutampa su tarpukario laikais. Inicijatyva tada kilo iš žydų. Pastaruoju metu atsirado ir žydų, lietuviškai rašančių apie savo problemas. Žinomiausias iš jų yra Icchokas Meras. Jis išvažiavo iš Lietuvos Izraelin, ir jo vardas Lietuvos spaudoje dabar neminimas (p. 133–134).

Venclova mano, kad šis dvasinis nutolimas, abejingumas ir susvetimėjimas Antrojo pasaulinio karo išvakarėse tarp lietuvių ir žydų iškėlė lemtingą tarpusavio nesupratimo sieną. Žinoma, galima teigti, kad lietuvių antisemitizmas daugiausia reiškesi ir tebesireiškia kaip abejingumas arba gynybiškumas tam tikrų praeities aspektų atžvilgiu. Taip pat galima priminti, kad šie dalykai radosi iš modernybės baimės – ypač tokių neišvengiamų modernybės aspektų kaip internacionalizmas, sekuliarizacija ir „bedievystė“, neva kliudančių išsaugoti lietuviškąją tapatybę bei tautinę kultūrą ir reiškiamų ar net įkūnijamų Europos žydų. Tačiau Venclova mažiausiai linkęs teisinti ir ginti savo tautą. Jis skverbiasi prie problemos esmės ir prieina prie svarbiausių etikos klausimų vartų.

Lietuvių mokslo, literatūros ir visuomenės kritikos kontekste Venclovos diskursas apie holokaustą yra unikalus. Jis pirmasis tiesiai pareiškė, kad žydų naikinimas reiškę Lietuvos naikinimą ir kad žydų pogromai Lietuvoje buvo ne tik katastrofa žydams, bet netgi didesnė katastrofa lietuviams. Jis akcentavo holokaustą kaip pamatinį lietuviškojo nacionalizmo ir jo brandos egzaminą. Be to, jis nusakė požiūrį į holokaustą kaip takoskyrą tarp vakarietiško, liberalaus demokratinio, universalistinio ir kosmopolitiško lietuviškumo ir agresyviai gynybiškos, uždaros tautinio homogeniškumo ir gentinės

subordinacijos bukysenos. Galiausiai jis pareiškė, kad holokaustas yra didelis iššūkis senai lietuviškai modernybės baimės tradicijai ir jos perkainavimas. Naujoviškai apmąstydamas holokaustą ir sukurdamas naują etinį diskursą apie jį, Venclova kartu pateikė ir naujo tapatybės ir laisvės diskurso struktūrą.

Svarbiausia, kad Venclovos diskursas apie holokaustą yra gairė kelyje į simbolinio žydų ir lietuvių dialogo atkūrimą. Simbolinio todėl, kad žemiškoje tikrovėje nėra tokio dalyko kaip žydų ir lietuvių dialogas. Lietuvos žydai, aktyviai dalyvavę Lietuvos politikoje ir kultūroje, tai darė ne todėl, kad buvo susirūpinę koku nors įsivaizduojamų kolektyvinių darinių dialogu, o todėl, kad jie buvo lietuviai, ne tik žydai. Simbolinio todėl, kad toks dialogas būtų neįmanomas šalyje, kurioje mažytė žydų mažuma nuolat tirpsta ir nebepajėgi dalyvauti dialoge arba intelektiniuose ir kūrybiniuose mainuose su vyraujančia kultūra. Todėl žydų ir lietuvių dialogas yra simbolinė nuoroda į Lietuvos politinį ir etinį savęs atradimą ir į Lietuvos dialogą su savo istorine praeitimi bei dabartimi. Tai taip pat yra nuoroda į Lietuvos dialogą su konkrečiais savo naujausiųjų laikų istorijos įvykiais. Be to, žydų ir lietuvių dialogas yra simbolinis kodas, leidžiantis iš naujo atrasti Lietuvos obsesijas, fobijas, baimes, troškimus, lūkesčius, nusivylimus ir traumas. Iš tikrųjų už tokio dialogo su savimi, arba savęs atradimo, nieko kito ir nebėra, ką galėtų reikšti žydų ir lietuvių dialogas. Venclova pateikia etinę struktūrą, kurioje gimsta šis dialogas.

Galima sakyti, kad Venclova, kartu su Kavoliu ir Štromu, pradėjo naują lietuvių intelektinės kultūros srovę, kuriai pastaruoju metu pritarė ir į ją įsitraukė keletas jaunų lietuvių istorikų ir literatūrologų, – lyginamasis ir kritiškas lietuvių visuomenės studijas, lydimas etinių apmąstymų apie tapatybės ir laisvės diskursą, pasireiškiantį visoje naujausiųjų laikų Lietuvos istorijoje.

NAUJO TAPATYBĖS IR LAISVĖS DISKURSO LINK

Pabrėždamas kiekvienos tautos istorinę atmintį ir savitą ateities projektą, Venclova įsivaizduoja Lietuvą, puoselėjančią savo įvairovę. Kartu jis nusako tautą kaip atvirą sistemą, turinčią laiko dimensiją.

Tautą galima suprasti kaip tam tikrą daugialypį vienetą, kurio dalys papildo ir palaiko, reguliuoja ir kartais pavaduoja viena kitą. Jos gali net kovoti tarpusavyje, neprarasdamos esmingos vienovės. Šis požiūris, manau, priimtinas tiek racionalistinės orientacijos mokslininkui (pavyzdžiui, kibernetikui), tiek religinės orientacijos mąstytojui: jie regi tą patį fenomeną skirtingomis, bet viena kitos nepaneigiančiomis perspektyvomis. Be to, tauta (kaip ir asmenybė) yra sistema su laiko dimensija. Ji tik tada verta savo vardo, jei turi istorinę atmintį ir savitą, skirtingą nuo kitų ateities projektą. Šiuolaikinio totalitarizmo pastangos denacionalizuoti, likviduoti tautas nukreiptos pirmiausia į šią laiko dimensiją: tautų istorinė atmintis visokeriopai pažeidžiama, praeitis iškraipoma ir cenzūruojama, o ateityje visoms žadamas vienas ir tas pats likimas (iš esmės dabartinio likimo įamžinimas). Kiek panašia kryptimi veikia „mass culture“ tendencijos demokratiniuose kraštuose, bet tai vis dėlto kita (ir paini) problema. Tautų panaikinimas arba susiliejęs neabejotinai reikštų pasaulinės kultūros pabaigą. Bent tos kultūros, kurią mes pažįstame, mylime, kurią tikrai verta mylėti. Laimė, atrodo, kad toks panaikinimas vis dėlto yra utopija (p. 154).

Akcentuodamas istorinę atmintį ir savitą ateities projektą, o ne etninę kilmę ar kraujo ir žemės kultūrinę logiką, Venclova atvirai meta iššūkį etniam nacionalizmui ir pasisako už pilietinį nacionalizmą – pilietiškos orientacijos, tolerantišką ir atvirą. Puikiai žinodamas apie istorines kovas už lietuvių kalbos išlaikymą ir atgaivinimą, Venclova savo svarstymų centrą vis dėlto paslenka link laisvo egzistencinio pasirinkimo kaip kelio į tautą, suvokiamą kaip atminties ir dalyvavimo bendruomenė. Iš tikrųjų iki XX a. pradžios lietuvių kalba buvo daugiausia valstiečių kalba, o lietuvių inteligentai, mokslus išėję lenkiškuose ir rusiškuose universitetuose, sudarė labai menką lietuviškai laisvai

kalbančių žmonių sluoksni. Lietuviams lietuvių kalba yra tiesiog jų natūrali erdvė, tariant pasigėrėtinais Venclovos žodžiais. Vis dėlto jis buvo mažiausiai linkęs teigti, kad tautos kalba ir kultūra visą laiką turėtų būti kovinėje parengtyje. Vietoj to Venclova akcentuoja tai, ką jis vadina kultūros „gravitaciniu lauku“, traukiančiu ir kviečiančiu dalyvauti kitų kultūrų žmones. Toks „gravitacinis laukas“, o ne kraujo grynumas ar nekritiškas savo kalbinės ir kultūrinės terpės pripažinimas, rodo tikrąjį kultūros potencialą.

Derėtų dar pasakyti, kad kiekviena tauta yra atvira sistema. Jos vertė ir galimybės matuojamos anaipol ne kraujo grynumu – veikiau yra priešingai. Į stipresnės kultūros „gravitacinį lauką“ visada patenka nemažas skaičius kitataučių. Tokie atvejai gerai žinomi rusų istorijoje: Gogolis buvo ukrainietis, Dostojevskis jei ne lietuvis, kaip kartais įrodinėjama, tai tikrai baltarusis, Mandelštamas žydas. [...] Įdomu, kad panašų „gravitacinį lauką“ turi ir lietuviai. Tatai kalba apie tautos stiprumą ir net galėtų mus pagydyti nuo vieno kito komplekso. Lietuvių kultūrą pasirinko kaip savąją ne vienas vokietis (nuo giesmyių rengėjų per Jurgį Sauerveiną ligi, sakykime, Juozo Ereto), ne vienas rusas (Levas Karsavinas), ne vienas žydas (Iščokas Meras), ne vienas lenkas (nors pastaruoju atveju stipresnis buvo atvirkštinis procesas).

Tautos, be abejo, gali normaliai bendrauti, stiprinti ir praturtinti viena kitą tik nedirbtinio suverenumo ir demokratijos sąlygomis (p. 155–156).

Venclovos diskurse apie tapatybę ir laisvę tapatybė tampa laisvo pasirinkimo ir apsisprendimo dalyku, o ne nuolatine esamybe. Pritardamas požiūriui, kad nusistovėjusios tapatybės neretai būna iš esmės tuščios, jis nusako tapatybę kaip veiklą, intensyvų pasirinkimo iš daugelio žmogaus išsipildymo ir savęs atradimo galimybių procesą. Pavyzdžiui, buvime lietuviu slypi svarbus laisvės aspektas, o ne istorinė lemtis ar etnis paveldėjimas. Iš keleto galimybių būti istorijos nuovoką turinčiu asmeniu bei atminties ir dalyvavimo bendruomenės nariu aš pasirenku vieną. Nors gali būti ir išimčių – aš galiu pasirinkti keletą savo, kaip istorijos ir kultūros veikėjo, egzistencijos būdų. Galiu apsiriboti viena žmogaus suvokimo ir patirties simboline konstrukcija, arba viena atminties ir dalyvavimo bendruomenė, su sąlyga, kad ji neprieštaraus mano dalyvavimui – bent teoriškai – kitose bendruomenėse. Niekas negali nulemti mano moralinės substancijos, išskyrus mane patį; tai taip pat pasakytina apie teisę nuspręsti, kaip būti žmogumi. Tapatybė ir laisvė papildo ir palaiko viena kitą: mano tapatybė, ir individuali, ir kolektyvinė, yra mano, kaip visuomenės ir kultūros veikėjo, tęsinys, o laisvė, atsieta nuo žmogaus tapatybės, pavirsta logiškai išvestu ir abstrakčiu principu. Be to, tapatybė ir laisvė iš esmės neįmanomos viena be kitos, nes kaip aš galiu būti laisvas nesuvokdamas, kas esu ir su kuo susijęs?

Venclovos visuomenės kritikos svarbiausios filosofinės ir politinės implikacijos glūdi tame, kad jis sutaiko lietuviškąjį nacionalizmą su etiniu universalizmu. Neatsitiktinai Štomas analizavo Venclovą kaip naujojo lietuviško universalizmo pradininką. Be to, Venclovą galima laikyti vienu iš lietuviškojo internacionalizmo ir liberalaus kosmopolitizmo pradininkų. Jeigu liberalų nacionalizmą galima nusakyti kaip visuomenės kritiką, tai būtent tuo ir pasižymi Venclovos eseistika bei kritinis mokslinis darbas. Venclovos raštų kontekste vyraujantis lietuviškasis nacionalizmas atrodo kaip nukrypimas nuo vertybių bei idėjų, kurias pripažįsta ir visiškai priima liberalaus nacionalizmo etika, tai yra pradinė lietuviškojo nacionalizmo stadija. Svarbiausia, kad diskursinėje savo filosofinių ir politinių esė visatoje Venclova sėkmingai sutaiko tiesą su vertybėmis, o tai yra didis, bet neįgyvendintas labai daugelio šiuolaikinių humanistų ir visuomenės mokslų atstovų siekis. Pradėjęs kaip vienišas moralistas ir Lietuvos sąžinės atstovas, jis įsiliejo į Rytų-Vidurio Europos emigrantų kosmopolitų draugiją – jų darbai, gyvenimas ir asmenybės teikia reikšmingas alternatyvas jų tėvynėms ir kultūroms.

Venclovos kritika atveria konfliktuojančias naujausiųjų laikų Lietuvos sąmonės ir kultūros tendencijas. Jo kultūros idėjinės ir politinės dramos buvo perkoštos per jo socialinę bei egzistencinę patirtį ir asmeniškai internalizuotos. Venclovos raiškos drąsą ir jo esė patrauklumą skaitytojams daug lemia jo įspūdingas stilius ir net kalbos virtuoziškumas. Venclova yra politinio esė meistras *par*

excellence. Kaip eseisto ir kritiko Lietuvoje jo niekas nepranoksta – turint galvoje Lietuvos rašytojų ir kritikų labai aukštą kalbinio ir apskritai filologinio subtilumo lygį, tai yra gana didelis laimėjimas. Venclovos dėmesingumas kalbai aiškiai matomas jo darbuose apie logocentrinę sovietinio režimo prigimtį ir apie sovietinę naujakalbę. Paprastumas, skaidrumas ir ryžtingumas – šios trys akademinio rašymo gracijos tapo ryškiais jo humanistinių idėjų bruožais ir jo eseistiką bei kritiką padarė ryškia dvidešimto amžiaus Lietuvos ir Europos visuomenės bei kultūros kritikos gaire. Vytautas Kavolis yra elipsės meistras, Aleksandras Štromas – tiesės, o Tomas Venclova pasiekia jų sintezę.

Leonidas Donskis, *Tapatybė ir laisvė. Trys intelektualiniai portretai*. Vilnius: Versus aureus, 2005, p. 157–202.