STOKOS REIŠKINYS:
BŪTIS, ŽMOGUS IR BENDRUOMENĖ

LITHUANIAN FREE MARKET INSTITUTE

LITHUANIAN CULTURE RESEARCH INSTITUTE

THE PHENOMENON OF SCARCITY:
BEING, MAN AND SOCIETY

Edited by

Elena Leontjeva, Aneta Vainė, Marija Vyšniauskaitė

This publication was made possible through the support of a grant from the John Templeton Foundation. The opinions expressed in this publication are those of the author(s) and do not necessarily reflect the views of the John Templeton Foundation, the editors and publishers.

LIETUVOS LAISVOSIOS RINKOS INSTITUTAS

LIETUVOS KULTŪROS TYRIMŲ INSTITUTAS

STOKOS REIŠKINYS:
BŪTIS, ŽMOGUS IR BENDRUOMENĖ

Vilnius

2016

UDK 316.42
St219

Leidinį sudarė:

Elena Leontjeva, Aneta Vainė, Marija Vyšniauskaitė

Leidinio recenzentai:

prof. dr.(hp) Tomas Sodeika
prof. dr. Paulius V. Subačius
dr. Stanislovas Juknevičius

Straipsnių recenzentai:

prof. dr. (hp) Tomas Sodeika
dr. Philip Booth
dr. Samuel Gregg
prof. dr. Rimantas Kočiūnas
dr. Daiva Bartušienė
prof. dr. Vincentas Giedraitis

Leidinį spaudai rekomendavo Lietuvos kultūros tyrimų instituto Mokslo taryba

Leidinį finansavo

Johno Templetono fondas. Leidinyje pateikiamas autorių požiūris, kuris nebūtinai sutampa su Johno Templetono fondo, sudarytojų ir leidėjų nuomone.

ISBN 978-9955-868-84-2

© Sudarymas, Elena Leontjeva, Aneta Vainė, Marija Vyšniauskaitė, 2016

© Lietuvos laisvosios rinkos institutas, 2016

© Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2016

Turinys / Contents

Pratarmė / Preface . . . 7

STOKOS PROBLEMA HUMANITARINIUOSE MOKSLUOSE / THE PHENOMENON OF SCARCITY IN THE HUMANITIES

NAGLIS KARDELIS
Pozityviųjų stokos aspektų įžvalgos senovės graikų filosofijoje / Insights into the Positive Aspects of Deficiency in Ancient Greek Philosophy . . . 10

ALBINAS PLĖŠNYS
Stoka ir jos vertybiniai aspektai / Privation and Its Value-Based Aspects . . . 39

KĘSTUTIS KĖVALAS
Stokos teologija / Theology of Scarcity . . . 54

ELENA LEONTJEVA
Stokos pradai Šventajame Rašte: hermeneutinė Pradžios Knygos interpretacija / The Origins of Scarcity in Holy Scripture: Hermeneutical Interpretation of the Book of Genesis . . . 84

HOLGER LAHAYNE
Blessings of Scarcity, Hope of Abundance / Stokos palaima, pilnatvės viltis . . . 110

PAVEL SYSSOEV
Stoka: teologinės įžvalgos Tomo Akviniečio tradicijoje / Scarcity: Theological Insights from the Tradition of Thomas Aquinas . . . 162

STOKOS PROBLEMA SOCIALINIUOSE MOKSLUOSE / THE PHENOMENON OF SCARCITY IN SOCIAL SCIENCES

ANDRÉ AZEVEDO ALVES, PEDRO GÓIS MOREIRA
Scarcity, Economics and Morality: the Contribution of the Late Iberian Scholastics / Stoka, ekonomika ir moralė: vėlyvųjų Iberijos scholastų indėlis . . . 184

STEPHEN DAVIES
Economic History, Scarcity, and Morality / Ekonomikos istorija, stoka ir moralė . . . 201

SAULIUS MATULEVIČIUS
Ontologinė stoka: antropologinis žvilgsnis ir jo ribos / Ontological Scarcity: An Anthropological Perspective and its Boundaries . . . 226

ALGIMANTAS VALANTIEJUS
Stokos paradoksas sociologijoje ir socialiniame gyvenime /
The Paradox of Scarcity in Sociology and Social Life 251

ALFREDAS LAURINAVIČIUS, RITA REKAŠIŪTĖ-BALSIENĖ
Asmenybės poreikių samprata skirtingų psichologijos krypčių teorijose /
The Concept of Human Needs in Psychological Theories 269

ŽILVINAS ŠILĖNAS, VYTAUTAS ŽUKAUSKAS
Scarcity as the Foundation of Economics /
Stoka kaip ekonomikos mokslo pagrindas 293

STUDIJŲ SINTEZĖ / RESEARCH SYNTHESIS

ELENA LEONTJEVA, MARIJA VYŠNIAUSKAITĖ
Tarpdisciplininio stokos tyrimo sintezė: prieigos ir perspektyvos /
A Synthesis of an Interdisciplinary Inquiry into Scarcity:
Research Approaches and Perspectives 316

RAMŪNAS AUŠROTAS, ELENA LEONTJEVA, ANETA VAINĖ
Stokos reiškinio tyrimas: sąvokų žemėlapis /
An Inquiry into the Phenomenon of Scarcity: A Concept Map 347

Baigiamasis žodis / Concluding Remarks 382
Apie autorius / About the Authors 384
Asmenvardžių rodyklė / Personal Name Index 392
Dalykinė rodyklė / Subject Index 398

Pratarmė

Pradėti stokos tyrimus įkvėpė kelios esminės aplinkybės. Pirmiausia tai, kad stoką kiekvienas patiria kasdien įvairiausiomis formomis. Šie patyrimai erzina, sukelia nesaugumo, beprasmybės pojūtį, sužadina susipriešinimą su aplinkiniais, pasauliu ir pačiu savimi. Žmonės nežino, kas už šių patyrimų slypi, iš kur jie kyla ir kur link veda. Stokojama visko, nuo maisto ir automobilio, iki draugystės ir prasmės. Taigi siekta išsiaiškinti, ar už šių patyrimų yra kas nors bendra, ar stoka – universalus reiškinys, pasirodantis įvairiais aspektais, o gal tėra pavienės nesusijos stõkos?

Antroji tyrimo pradžios aplinkybė akademinė – ekonomistai stoką mini įvairiuose kontekstuose kaip ekonomikos atsiradimo prielaidą, tačiau ši prielaida esmingai neužklausiama ir nepatenka į akiratį kaip tyrimo objektas. Nepatenka ji ir į kitų mokslų taikiklį, todėl neišvengiamai lieka nepažinta, bet aktuali ir pritraukianti plačiosios visuomenės dėmesį. Taip gimė tikslas suburti mokslininkų grupę ir iš humanitarinių bei socialinių disciplinų perspektyvų ištirti stokos fenomeną. Pirmiausia siekėme išsiaiškinti: stokos vietą būties struktūroje ir žmogaus prigimtyje; stokos paskirties klausimą; stokos formas ir apraiškas; patyrimą ir sampratų radimąsi bei funkcionavimą; žmonijos išrastus būdus reaguoti į stoką, jos įveikos perspektyvas ir pasekmes; moralės bei ekonomikos sąsajas su stokos fenomenu.

Studijos naujumą lemia pats objektas, kuris pirmą kartą iš akademinių paraščių buvo ištrauktas į tyrimo centrą. Kryptingai nagrinėjome stokos genezę, vietą būties struktūroje, paskirtį ir pasekmes. Neapsistota ties faktų konstatavimu ir reiškinių analize, gilinamasi į reiškinių priežastis. Ieškant atsakymų į klausimus, kodėl yra stoka, iš kur ji kyla ir kur veda, tyrėjų žvilgsniai nukrypo anapus stokos apraiškų, anapus „trūksta laiko, pinigų ir sveikatos“, anapus juslinio patyrimo – prie tik mąstymu pažįstamos būties sąrangos arba ontologijos. Maža to – pirmą kartą stokos reiškinys analizuojamas skirtingų disciplinų: ir tokių, kurios stoką yra artikuliavusios (ekonomika, senovės graikų filosofija, teologija), ir tų, kuriose stoka turi kitą vardą (psichologija, antropologija, sociologija).

Stoka kaip vienas iš būties pradų buvo nagrinėta senovės graikų: Anaksimandro, Herakleito, Demokrito, Platono, Aristotelio. Viduramžiais – Tomo Akviniečio ir scholastų. Ekonominiu požiūriu stoką Naujaisiais laikais analizavo Thomas Malthusas ir Lionelis Robbinsas. Ekonomistas Carlas Mengeris, naudodamasis stokos (trūkumo) kriterijumi, pagrindė nuosavybės, turto kilmę, paaiškino inovacijų poreikį. Psichologijoje, sociologijoje ir antropologijoje iki šiol daugiau kalbėta apie stokos vedinius: skurdą, poreikių nepatenkinimą, solidarumo trūkumą.

Studijoje pasitelkiama filosofinė analizė, kuri filosofams ir teologams padeda tirti ontologinę stokos dimensiją, ieškoti stokos vietos, vaidmens ir atitikimo būties tvarkai. Hermeneutika leidžia atkurti ir sutelkti stokos prasmes, interpretuojant iškiliausius minėtų mokslų autorius ir krikščioniškos teologijos įžvalgas. Istorinė ir antropologinė analizė atskleidžia stokos sampratos kitimą laike. Skirtingų disciplinų atradimus sujungėme – naujas prasmes ir jų papildymus radome gretindami skirtingų mokslų idėjas. Taip pat pasitelkėme tekstų kodavimą – tai leido sudaryti savotišką stokos prieigų žemėlapį, schemą.

Stokos studijoms būdingi keli turinio ypatumai. Pirmiausia, imdamiesi nagrinėti stoką kaip pasaulio ir žmogaus prigimties savybę, suvokėme, kad šie tyrimai, kaip toli bepasiektų, visada patys liks stokojantys. Užpildydami vienas pažinimo stokas, jie atveria naujų tyrimų gelmes.

Antrasis šių studijų ypatumas – polinkis visur atpažinti stoką, susijęs su išaiškėjusiu tyrimo objekto universalumu. Stokos universalumą lemia tai, kad ji yra radimosi ir kismo pradas, paliekanti pėdsakus, kuriuos įmanoma aptikti kone visuose tikrovės aspektuose. Tai ne tik pozityvus tyrimo aspektas, bet ir perspėjimas: studija negali tapti visa apimančiu tyrimu apie viską, mokslininko žvilgsnis turi būti sutelktas į tai, kas esmingai atsako į iškeltus klausimus, paliekant už akiračio įdomius, tačiau ne pačius esmingiausius niuansus. Būtent taip formuluoti sumanymo uždaviniai ir imtis.

Trečiasis niuansas susijęs su žmogišku polinkiu mąstyti tai, kas regima pro esinių ir objektų prizmę. Išties stoka nėra esinys, ji yra vienas iš būties struktūros elementų, tikrovės pradų. Ji savaime neturi pavidalo, bet reiškiasi, atsispindi kituose esiniuose ir reiškiniuose. Tapdama tyrimo objektu, ji nuolatos pretenduoja būti sureikšminama, priartinama prie esinio. Todėl studijos straipsniuose ar sintezėje aptikus užuominų, kreipiančių į stokos kaip esinio suvokimą, nereikėtų suteikti joms pernelyg daug svorio, mat fokusuodamiesi į tyrimo objektą, tyrėjai bemaž neišvengiamai linksta į jo įasmeninimą.

Autoriai savo tekstais kuria dialogą, jų skirtingos interpretacijos padeda sužadinti įžvalgas ir išgryninti studijuojamo dalyko supratimą. Todėl netobulumai ar prieštaravimai teneužgožia atradimų.

Šio tyrimo ir leidinio iniciatoriai nuoširdžiai dėkoja visiems prisidėjusiems – žiniomis, įžvalgomis, diskusijomis ir pastabomis. Taip pat dėkojame Lietuvos kultūros tyrimų institutui, sutikusiam bendradarbiauti rengiant straipsnių rinktinę ir viešinant tyrimo rezultatus. Už finansinę paramą esame dėkingi Džono Templetono fondui (John Templeton Foundation) ir Earhart fondui (Earhart Foundation).

Leidinio sudarytojos

STOKOS PROBLEMA
HUMANITARINIUOSE MOKSLUOSE

Pozityviųjų stokos aspektų įžvalgos senovės graikų filosofijoje

Naglis Kardelis

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

Straipsnyje analizuojamos pozityviųjų stokos aspektų įžvalgos senovės graikų filosofijoje, pradedant filosofais ikisokratikais ir baigiant Platonu bei Aristoteliu. Dėmesys kreipiamas į teminius filosofinio graikų mąstymo laukus, vienaip ar kitaip, tiesiogiai ar netiesiogiai susijusius su pačiais įvairiausiais stokos pavidalais. Įvade pagrindžiama būtinybė atsisakyti tradicinio negatyvaus požiūrio į stoką, kaip fatališką veiksnį, ribojantį žmogaus būtį, veiklą bei raišką, ir pamėginti antikinėje filosofijoje aptikti priešingo – pozityvaus – mąstymo apie stoką precedentų, kurie, tinkamai išplėtoti, galėtų atsiskleisti kaip aktualūs ir šiuolaikiniam žmogui. Siekiant kurti prielaidas pozityvesniam mąstymui apie stoką ir žmogiškąjį ribotumą, klasikinei mąstymo tradicijai atstovaujančių didžiųjų mąstytojų veikaluose siekiama atrasti pirmųjų vakarietiškų filosofinių įžvalgų apie pozityviuosius stokos aspektus. Trijuose pagrindinės straipsnio dalies skyriuose nagrinėjama: helenų mąstymo apie stoką sąsajos su graikiškąja filosofijos prigimties samprata, stokos ir substancinio individualumo ryšys, kosmologiniai ir teleologiniai stokos aspektai. Išvadų skyriuje ne tik atkreipiamas dėmesys į stokos sąsają su laisve bei šios sąsajos pozityvumą, bet ir daroma išvada, kad be stokos žmogaus laisvė apskritai nebūtų įmanoma.

Raktiniai žodžiai: stoka, senovės graikų filosofija, klasikinė graikų kultūra, Anaksimandras, Herakleitas, Demokritas, Platonas, Aristotelis.

Stokos pozityvumas: įvadinės pastabos

Žmogus yra ribota, stokojanti, bet kartu visokeriopos pilnatvės siekianti būtybė. Vakarų filosofijos istorijoje žmogaus ribotumas, pasireiškiantis įvairiausiais stokos pavidalais ir skausmingai kontrastuojantis su mirtingajam būdingu būtiškosios pilnatvės ir žemiškų siekių išsipildymo troškimu, nuo pat senovės graikų mąstytojų laikų buvo suvokiamas kaip esmingiausias žmogaus bruožas, atspindintis pačią egzistencinės jo būklės esmę. Žmogaus, kaip ribotos būtybės, būtiškąjį pavidalą, sakytume, patį žmogiškumo kontūrą brėžianti įvairios prigimties ir formų stoka buvo apmąstyta jau pačių pirmųjų Antikos filosofų, svarsčiusių apie gelminius tikrovės ir jos tvarumo pamatus. Remdamiesi graikų mąstytojų įžvalgomis ir jas originaliai plėtodami, apie stokos prigimtį vaisingai svarstė ir visų vėlesnių

epochų filosofai, savo veikaluose išryškinę tiek negatyviuosius, tiek ir pozityviuosius stokos aspektus.

Kasdieniame gyvenime dažniausiai kreipiame dėmesį į stokos negatyvumą, jos sąsają su įvairių pavidalu blogiu[1], todėl būtent pozityvieji stokos aspektai, išryškinti filosofų darbuose, leidžia pažvelgti į stoką visiškai kitomis akimis. Filosofija, atskleisdama stoką ne tik kaip neišvengiamą žmogiškosios būklės palydovę, kurios akistatoje turėtume rezignuoti ir su kuria privalėtume tiesiog apsiprasti ar beviltiškai susitaikyti, bet ir kaip esminį mūsų žmogiškosios savasties faktorių, formuojantį pačią mūsų žmogiškumo šerdį ir apibrėžiantį mus kaip žmogiškas būtybes, leidžia suvokti stoką kaip pozityvią prasmę turintį egzistencinį iššūkį, kurio drąsus priėmimas ir valingas atsakas į jį suteikia progą mūsų žmogiškumui pasireikšti kilniausiu ir didžiadvasiškiausiu būdu. Būtent stoka – jei tik apskritai turime jėgų priimti ją kaip savo egzistencinę dalią ir absoliučiai būtiną mūsų žmogiškosios savasties dalį, nestokodami išminties įžvelgti tai, kas stokoje pozityvu, – mus įkvepia siekti visokeriopos pilnatvės, būtiškojo išsipildymo, leidžia geriausiai atskleisti savo žmogiškąjį potencialą iki mums, kaip ribotoms žmogiškoms būtybėms, ontologiškai įmanomos tobulumo ribos.

Šiame straipsnyje, remdamiesi senovės graikų filosofijai atstovaujančių mąstytojų įžvalgomis ir kai kuriais atvejais jas šiek tiek paplėtodami, sieksime atskleisti, kaip stokos tema, būdama viena iš pamatinių Vakarų filosofijos temų, skatino mąstyti ne tik apie žmogaus – ribotos, mirtingos ir visais atžvilgiais stokojančios būtybės – prigimtį bei egzistencinę žmogaus būklę, bet ir apie pačios filosofijos tapatybę. Parodyti, kaip antikinių mąstytojų veikaluose aptinkamos tiesioginės ir netiesioginės nuorodos į pozityviuosius stokos aspektus galėtų būti apmąstytos šiuolaikiniuose filosofiniuose kontekstuose ir papildytos naujais teoriniais niuansais, būtų jau atskiro išsamaus tyrimo užduotis. Šiame straipsnyje sieksime tiesiog atkreipti dėmesį į tuos teminius senovės graikų filosofijos laukus, kuriuose atrandamos didžiųjų Antikos mąstytojų įžvalgos, tiesiogiai ar netiesiogiai susijusios su pozityviaisiais stokos aspektais, galėtų būti vertinamos kaip pozityvaus mąstymo

[1] Pakanka prisiminti vien ekonomikos teorijose plačiai vartojamą *išteklių ribotumo* (angl. *scarcity of resources*) sąvoką, besiremiančią nuostata, kad medžiaginė stoka yra vienas svarbiausių veiksnių, nulemiančių ekonominio žmonių elgesio logiką. Negatyvi stokos samprata labai prisidėjo prie ekonomikos, kaip „niūriojo mokslo“ (*dismal science*), nuolat atkreipiančio mūsų dėmesį į pačius įvairiausius žmogiškosios stokos pavidalus, apibūdinimo. Verta priminti ir tą neatsitiktinę aplinkybę, kad angliškas žodis *economy*, kilęs iš graikiškojo *oikonomia* „namų (*oikos*) tvarkymas (figūratyvine reikšme – „ganymas“ (*nomos*); plg. gr. *nemō* „ganau“); namų tvarkymo dėsniai (*nomoi*)“, gali reikšti ne tik šalies ar namų ūkį bei jo tvarkymą, bet ir *taupumą* (jau graikiškasis žodis *oikonomia* turėjo šią reikšmę greta kitų reikšmių), kaip dorybingą ūkvedžio (ekonomo) bruožą, o taupumas savo ruožtu yra padiktuotas *stokos*.

apie stoką precedentai, kurie privalėtų būti aktualizuojami bei toliau plėtojami šiuolaikiniam žmogui ir šiuolaikinei visuomenei svarbiomis kryptimis.

Mūsų požiūriu, kūrybingas klasikinės filosofijos rezultatų apmąstymas šiuolaikinės filosofijos ir mokslo perspektyvoje galėtų tapti aktualus ir šių dienų tarpdisciplininiam teoriniam diskursui apie stoką. Labai svarbu pabrėžti, kad jau pats dėmesio atkreipimas ne į negatyviuosius, kaip buvo įprasta anksčiau, o būtent į pozityviuosius stokos aspektus ženklintų ryškų metodologinį lūžį šiuolaikiniuose tarpdisciplininiuose stokos tyrimuose. Vaisingi stokos fenomeno tyrimai, kurie būtų vainikuojami nebanaliomis ir gerokai gilesnėmis teorinėmis išvadomis, mūsų įsitikinimu, yra neįmanomi be naujų metodologinių prieigų, kurios turėtų formuotis ne dykoje vietoje, o atsižvelgiant į viso Vakarų mąstymo raidą, taigi ir į Vakarų filosofijos istoriją.

Pradžioje mesime žvilgsnį į graikiškąją filosofijos prigimties sampratą, kurioje nesunku įžvelgti glaudų stokos ryšį su esmingiausia filosofijos savastimi, sakytume, pačia graikiškai suvokiamos filosofijos tapatybe ir autentiškam filosofiniam mąstymui būdingais bruožais.

Stoka ir graikiškoji filosofijos prigimties samprata

Siekdami parodyti stokos sąsają su filosofijos prigimtimi bei esme, trumpai aptarsime žodžio „filosofija“ etimologiją.

Graikiškas daiktavardis *philosophia*, davęs pradžią naujosiose kalbose, tarp jų ir lietuvių, vartojamam tarptautiniam žodžiui, kuriuo įvardijama filosofija, yra padarytas iš veiksmažodžio *phileō* „mėgstu, myliu“ ir daiktavardžio *sophia* „išmintis“, tad tiesioginė (pažodinė) graikiškojo *philosophia* reikšmė – „meilė išminčiai“[2].

Vis dėlto būtų naivu manyti, kad senovės graikai, tardami šį žodį, mintyje turėjo tiesiog paprasčiausią žavėjimąsi išmintimi, įvairiausių išmintingų dalykų, svarstymų ar kalbų pomėgį ar išminties meilę pačią savaime. Ką konkrečiai žodis *philosophia* reiškė graikams, patiriame skaitydami Platono kūrinius, kuriuose ne kartą akcentuojamas ir išsamiai aptariamas skirtumas tarp išminties (gr. *sophia*) ir meilės išminčiai (gr. *philosophia*).

[2] Apie graikiško daiktavardžio *philosophia* reikšmių spektrą ir semantinę raidą žr.: Liddell, H. G.; Scott, R.; Jones, H. S. *A Greek-English Lexicon* (toliau šiame straipsnyje – *LSJ*). 1996, p. 1939–1940, sv. *philosopheō*, p. 1940, sv. *philosophos*. Išsamiau apie šio žodžio etimologiją žr.: Beekes, R. 2010. *Etymological Dictionary of Greek* (toliau – *Beekes*). 2010, p. 1373–1374, sv. *sophos*, p. 1573–1574, sv. *philos*; Frisk, H. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* (toliau – *Frisk*). 1970–1973, Bd. 2, S. 754, sv. *sophos*, S. 1018–1020, sv. *philos*; Klein, E. *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language* (toliau – *Klein*). 1996. Vol. 2, p. 1174, sv. *philosophy*, p. 1173, sv. *philosopher*.

„Sokrato apologija“ ir „Puota“ yra tie Platono tekstai, kuriuose aiškiausiai brėžiama takoskyra tarp išminties, kurią turi tik nieko nestokojantys nemirtingi dievai, ir meilės išminčiai, kuria turi tenkintis mirtingieji, stokojantys dieviškosios išminties pilnatvės. Antai „Sokrato apologijoje“ skaitome, kaip bedievyste, jaunuolių tvirkinimu ir naujų dievybių garbinimu kaltinamas Sokratas teigia esąs išmintingas ne kažin kokia didesne nei žmogaus (suprask, dieviška) išmintimi, o tik žmogiška išmintimi, taigi iš esmės prisipažįsta esąs tik išminties mylėtojas, o ne išminčius[3].

Panašiai tvirtinama ir dialoge „Puota“, kuriame svarstoma apie pusdievio Eroto – būtybės, tarpinės tarp dievo ir žmogaus – prigimtį: dievai nusakomi kaip nemirtingi ir turintys tobulą išmintį, kuri nieko nestokoja, žmonės – kaip visiški neišmanėliai, kurių neišmanymas toks absoliutus, kad jie net nesuvokia esą visiški neišmanėliai, o tėvo Ištekliaus (gr. *Poros*) ir motinos Skurdybės (gr. *Penia*) sūnus pusdievis Erotas – kaip būtybė, kurios dvasinė būsena įkūnija tarpinę grandį tarp tobulos išminties ir visiško neišmanymo[4].

[3] Plat. *Apol*. 20 d7-e3: „Kokia gi toji išmintis? Ji, matyt, yra *žmogiškoji išmintis* (***anthrōpinē sophia***). Regis, aš iš tiesų esu išmintingas šiąja išmintimi. Tuo tarpu anie, apie kuriuos ką tik kalbėjau, veikiausiai yra išmintingi didesne išmintimi negu žmogaus, arba neturiu ką ir sakyti. Mat aš tikrai jos nesuprantu, o kuris sako priešingai, tas meluoja ir kalba, idant mane šmeižtų“ (kursyvai, graikiškojo originalo žodžių pateikimas skliausteliuose ir paryškinimai mano – N. K.). „Sokrato apologijos“ ištrauka cituojama pagal mano vertimą: Platonas, *Sokrato apologija*. 2009.

[4] Pusdievio Eroto prigimtis, tarpinė tarp dievo ir žmogaus prigimčių, atskleidžiama mantinėjietės Diotimos Sokratui papasakotoje Eroto gimimo istorijoje, kurią Sokratas savo ruožtu atpasakoja Agatono surengtos puotos dalyviams (Plat. *Symp.* 201d–204b, ypač 203b–204b). Dialoge „Puota“ ši istorija funkcionuoja įkvepiančio filosofinio mito režimu. Ypač verta atkreipti dėmesį į šią pasakojimo ištrauką (Plat. *Symp.* 203c–204b):
„Gimęs iš Išteklaus ir Skurdybės, Erotas susilaukė štai tokio likimo: pirmiausia, jis amžinas skurdžius ir toli gražu nei švelnus, nei gražus, kaip paprastai mano žmonės. Priešingai, jis grubus, šiurkštus, basas, benamis, miega be pastogės, ant žemės, nepasiklojęs, prie durų, pakelėse, – tikras savo motinos vaikas, *amžinas* ***stokos*** *sugyventinis* (kursyvai ir paryškinimas mano – N. K.). Antra vertus, tėvo pavyzdžiu taiko į tai, kas gražu ir gera, drąsus, ūmus, smarkus, nuostabus medžiotojas, nuolat rezgąs kokias nors pinkles, geidus pažinimo ir randąs į jį kelią, visą gyvenimą filosofuoja, nuostabus žyniuonis, burtininkas, sofistas. Gimęs nei nemirtingas, nei maruolis, jis tą pačią dieną tai gyvena klestėdamas, jei turi išteklių, tai miršta, bet vėl atgimsta dėl tėvo prigimties; visi jo ištekliai nuteka, tad Erotas niekad nebūna nei skurdus, nei išteklingas.
Be to, jis – tarp išminties ir neišmanymo. Šit kaip yra: joks dievas nėra nei filosofas – [išminties mylėtojas], nei geidžia tapti išminčiumi, – ir taip yra. Nėra filosofas nė kas kitas, kas jau yra išminčius. Antra vertus, neišmanėliai taip pat nei myli išmintį, nei geidžia tapti išminčiais, – tuo ir baisus neišmanymas: nebūdamas nei gražus bei geras, nei protingas vaizduojiesi, kad nieko tau netrūksta; o *neįtardamas* ***stokos*** *ir negeidi to, ko, paties manymu,* ***nestokoji*** (kursyvai ir paryškinimai mano – N. K.).
– Kas gi, – paklausiau, – imasi filosofijos, jei nei išminčiai, nei neišmanėliai išminties nemyli?
– Jau ir vaikas suprastų, – esantieji tarp šių dviejų. Vienas jų būtų Erotas. Juk išmintis – vienas gražiausių dalykų, o Erotas – meilė grožiui, tad jis privalo būti filosofu, o būdamas filosofu, išsitekti tarp išminčiaus ir neišmanėlio. Dėl to kalta jo kilmė: tėvas išmintingas ir išteklingas, o motina neišmintinga ir neištekli“ (Tatjanos Aleknienės vertimas su nežymiais pakeitimais

„Puotoje“ Erotas apibūdinamas kaip stokojantis, bet jo stoka parodoma kaip nesanti absoliuti: kaip Ištekliaus sūnus, Erotas turįs tam tikrą miglotą supratimą apie išmintį, todėl gebąs aistringai („erotiškai“) jos siekti, o kaip Skurdybės sūnus, jis esąs pasmerktas išminties siekti amžinai ir iki galo jos nepasiekti, taigi visada pasilikti išminties siekimo kelyje ir nuolatinėje – nors ir neabsoliučioje – stokos būsenoje. Erotas šiame Platono dialoge iškyla kaip kiekvieno tikro filosofo – aistringo išminties mylėtojo – prototipas ir etalonas: remiantis tokia samprata, filosofai yra daimoniškos (pusdieviškos) prigimties būtybės, viena vertus, nusileidžiančios tobulai išmintingiems dievams, kurių išmintis nieko nestokoja, ir, kita vertus, pranokstančios žmones, kurių neišmanymas toks didelis, o išminties stoka – tokia absoliuti, kad jie savosios išmanymo stokos net nejaučia ir apie ją nieko nenutuokia.

Kitaip tariant, dievai žino – ir žino, kad žino. Pusdievis Erotas ir jo dvasiniai įpėdiniai filosofai – įprastus žmones gerokai pranokstančios ir, perkeltine prasme tariant, pusdieviškos būtybės – turi netobulą, santykinį, išmanymą: santykine prasme jie šį tą žino, bet absoliučia (tobulo išmanymo prasme) jie nežino – tačiau žino, kad nežino (būtent šiame kontekste verta prisiminti garsųjį Sokrato posakį „Žinau, kad nieko nežinau“). Visų kitų mirtingųjų neišmanymas toks didelis, o išminties stoka – tokia absoliuti, kad jie ne tik nieko nežino, bet ir nežino, kad nežino. Sakytume, jų stoka tokia didelė, kad dėl jos didumo ir absoliutumo net nejuntama.

Platono kūriniuose, ypač „Puotoje“ ir „Sokrato apologijoje“, atskleista graikiškoji filosofijos prigimties samprata yra įdomi keliais atžvilgiais. Pirma, aiškiai matome, kad graikiškame žodyje *philosophia*, reiškiančiame meilę išminčiai, esminis semantinis akcentas yra susijęs ne su paprasčiausio žavėjimosi išmintimi (jos mėgimo, mylėjimo ir pan.) pabrėžimu, o su mirtingajam būdingos išminties *stokos diagnoze*[5].

Antra – ir tai gerokai svarbesnis dalykas – kartu su stokos diagnoze akivaizdžiai numanomas ryšys tarp (santykinės) stokos ir gebėjimo aistringai siekti (santyki-

cituojamas pagal: Platonas, *Puota, arba Apie meilę.* 2000, p. 47–48; taip pat žr. Vytauto Ališausko komentarą *ad locum* (p. 162–165).

5 Cicerono ir Diogeno Laertiečio liudijimu (žr. Cic. *Tusc.* 5.3.9 ir D.L. *Prooem.* 12), Pitagoras (apie 580–500 m. pr. Kr.) buvo pirmasis helenų mąstytojas, iš kuklumo pavadinęs save filosofu (gr. *philosophos*), t. y. išminties mylėtoju, o ne išminčiumi (gr. *sophos*). Nors Pitagoras, pasak antikinės tradicijos, pirmasis pavartojo patį žodį „filosofas“ ir pritaikė jį sau, garbė būti pirmuoju senovės graikų filosofu dažniausiai priskiriama šiek tiek anksčiau už Pitagorą gyvenusiam Jonijos mąstytojui Taliui Miletiečiui (apie 624–apie 545 m. pr. Kr.). Beje, kaip matome iš apytiksliai rekonstruojamų abiejų mąstytojų gimimo ir mirties datų, antroji Talio gyvenimo pusė persidengia su pirmąja Pitagoro gyvenimo puse.

nai) stokojamo dalyko. Kitaip tariant, be santykinės stokos nėra įmanoma jokia aistra, joks aistringas siekis, aistringas pomėgis ar aistringa meilė. Vadinasi – čia mes galime pratęsti Platono mintį – hipotetiniame pasaulyje, kuriame nebūtų stokos, labai tikėtina, nebūtų ir aistros, aistringos meilės, bet kokio aistringo siekio. Platono „Puotoje" teigiama, jog tobulą išmintį turintys dievai nėra ir negali būti filosofai – išminties mylėtojai, aistringai siekiantys išminties: neįmanoma aistringai mylėti – ar net apskritai mylėti ar mėgti – dalyko, kurį jau turi, jau esi pasiekęs ir įgijęs (arba turėjai jį iš pat pradžių), ypač jei disponuojamą dalyką turi visa apimtimi ir tobulu būdu, taip, kad net nekyla grėsmė jį prarasti. Taigi stoka mums dovanoja aistrą stokojamam dalykui ir aistringą santykinai stokojamo dalyko siekį.

Trečia – ir tai vėlgi ne mažiau svarbu – pats stokos pojūtis signalizuoja, kad stoka nėra absoliuti, nes jei ji būtų visiška, mes jos net nepajaustume – taip, kaip visiškai neišmintingi žmonės nejunta stokojantys išminties, ne tik nežinodami to, *ko* jie nežino, bet ir nežinodami, *kad* nežino, kitaip tariant, nenutuokdami apie patį savo neišmanymo faktą. Vadinasi, meilė išminčiai ne tik išduoda filosofui būdingą išminties stoką, bet ir parodo šios stokos *santykiškumą*, *neabsoliutumą*, atskleisdama tam tikros *dalinės* ar *santykinės* išminties turėjimo faktą: juk net pats pajėgumas išmintį mylėti ir aistringai jos siekti parodo ne tik tobulos (absoliučios) išminties stoką, bet ir jos poliarinės priešybės – tobulo (absoliutaus) neišmintingumo, tobulo (absoliutaus) neišmanymo – stoką. Pats vieno ar kito dalyko – ne tik išminties – stokos pojūtis mums atskleidžia stokojamo dalyko artimumą mūsų prigimčiai ir net tai, kad tam tikra santykine prasme mes jau iš anksto turime tai, ko stokojame ir ko aistringai siekiame.

Ši santykinės stokos logika yra universali ir gali būti apibendrinta daugybei kitų stokos pavidalų bei stokojimo kontekstų. Pavyzdžiui, remiantis šia universalia santykinės stokos logika, išeitų, kad ir Dievo stoka, kurią jaučia aistringai Dievo ieškantis, bet galbūt dar nelaikantis savęs tvirtai tikinčiu žmogus, liudija ne tik tai, kad jis *dar* nėra Dievo suradęs *absoliučia* prasme, bet ir tai, kad kažin kokia *santykine* prasme jis Dievą *jau* yra atradęs. Apie tai mąstant neįmanoma neprisiminti vienos Blaise'o Pascalio „Minčių" ištaros, tarsi paties Dievo vardu bylojančios „Minčių" autoriui": „Tu manęs neiškotum, jei nebūtum radęs"[6].

Komediografo Aristofano, vieno iš draminių dialogo herojų, lūpomis „Puotoje" pasakodamas žaviai poetišką, nors ir kiek ekscentrišką filosofinį mitą apie biologinių lyčių kilmę, Platonas net pačią kūninę aistrą, skirtingos ar net tos pačios

[6] Pascal. 1997, p. 163, fr. 553. Ši prancūzų filosofo mintis, beje, labai primena gerokai ankstesnę šv. Bernardo ištarą (*De Deo eligendo*, 7): „Tik tas gali tavęs ieškoti, kas tave jau rado" (*ibid.*, p. 284).

lyties asmenų juntamą vienų kitiems, kildina iš stokojančios, „padalytos“ dabar egzistuojančių žmogiškų būtybių prigimties ir aiškina erotinę meilę atsiradus dėl kadaise egzistavusių pilnatviškos (rutuliškos) formos būtybių „perpjovimo“ perpus: kūninę žmonių prigimtį užvaldžiusi erotinė aistra, kaip teigiama minėtame filosofiniame mite, yra atsiradusi dėl pirmapradės ontologinės vienovės, būdingos pirminei nepadalytai būtybei, praradimo ir iš šios prarasties – sakytume, santykinės ontologinės stokos – kilusio troškimo atgauti savo „antrąją pusę“ – prarastą pradinės vienoviškos būtybės, iki perpjovimo perpus turėjusios nestokiantį – rutuliškai tobulą – pavidalą, dalį[7].

Santykinės stokos pasireiškimo algoritmas, kuriuo fenomenologiškai aprašomos radikaliai priešingų stokos ir pilnatvės polių įtampos ir aistringa jų dialektika, Platono yra pateiktas net keliuose temiškai skirtinguose filosofiniuose kontekstuose. Nesunku įsitikinti, kad šis stokos ir bandymų ją įveikti algoritmas laikomas universaliu, apibūdinančiu tiek dvasinį, tiek ir fizinį žmogiškos būtybės funkcionavimą. Itin svarbu tai, kad stoka visuose Platono pasitelktuose kontekstuose, kuriuose stokojanti filosofijos prigimtis vaizduojama kaip analogiška stokojančiai žmogiškos ar pusdieviškos būtybės prigimčiai, nėra siejama su kokia nors „nuline“ arba artima „nulinei“ visiškos bejėgystės būsena, bet, priešingai, su aistringa, energiška, net erotiškai ekspansyvia dvasine ar fizine būsena. Būtent tai ir paliudija, kad net pačioje graikiškojoje filosofijos prigimties sampratoje stoka atsiskleidžia ne rezignaciją ir depresiją keliančiu negatyviu pavidalu, o kaip pozityvus egzistencinis iššūkis ir aistringo dvasinio nuotykio katalizatorius, net kaip tam tikra pozityvi gairė, kuri dėl pačios santykinėje stokoje esančios pilnatvės liekanos geba nurodyti į tobulą, nestokojančią pilnatvę ir atsiskleidžia kaip egzistencinis eventualaus stokos įveikimo orientyras.

Pozityvi stokos samprata apibūdina ne tik graikiškąjį filosofijos prigimties suvokimą, bet ir, sakytume, visos Vakarų civilizacijos, kurios ištakos didžia dalimi yra graikiškos, etosą ir iššūkių nebijančios vakarietiškos dvasios ekspansyvumą: ten, kur kitų kultūrų atstovai įžvelgtų akivaizdų pagrindą nusivilti bei rezignuoti, vakariečiai visada mato dvasinio nuotykio galimybę, pozityvią egzistencinę ar net eschatologinę vertę turintį iššūkį, ugdantį asmens charakterį, auginantį visas dvasines ir fizines žmogaus jėgas.

Taip pat verta pabrėžti, kad stokos ir pilnatvės dialektika, kurią rekonstravome remdamiesi graikiško daiktavardžio *philosophia* etimologija, yra implicitinė – ją

[7] Plat. *Symp.* 189c–193d. Žr. puikų Vytauto Ališausko komentarą filosofiniam Aristofano mitui jau cituotame lietuviškajame Platono „Puotos“ leidime (p. 134–141).

įmanoma įžvelgti tik netiesiogiai, nes minėtame dvišakniame žodyje nėra jokios akivaizdžios semantinės nuorodos į stoką – nepaisant to, kad tiek pats Platonas, tiek ir kiti graikų mąstytojai, filosofavę prieš Platoną ir po jo, turėjo gausų stoką eksplicitiškai nusakančių sinonimų arsenalą.

Aptarę stokos sąsają su graikiškąja filosofijos prigimties samprata, netrukus apibūdinsime stokos ryšį su graikų mąstytojų svarstymais apie ribą, individualumą, substancinį individą ir individualią substancinę formą.

Stoka ir substancinis individas

Žmogaus mirtingumas, būties stoka, negebėjimas prilygti dievams tiek tobulumu, tiek dvasinėmis ir fizinėmis galiomis nuolat pabrėžiami senovės graikų mituose: juose pasakojama, kaip mirtingieji, nejaučiantys saiko, bandantys neteisėtai įveikti ar paneigti savo žmogiškos prigimties ribas ir įgyti nemirtingųjų statusą, yra dievų negailestingai baudžiami. Daugeliui gerai žinomuose ir pasaulinėje literatūroje įvairiai interpretuotuose graikų mituose apie Tantalą, Sizifą, Belerofontą, Iksioną ir kitus herojus, nepripažinusius savo žmogiškos prigimties ribų ir dievų akivaizdoje demonstravusius neleistiną įžūlumą (*hubris*), vaizduojama, kaip saiko nejaučiantys mirtingieji užsitraukia kerštingų dievų pavydą (*phthonos*) ir jų žiauriai sužlugdomi – priverčiami kęsti amžinas fizines ir dvasines kančias, įkinkomi į nesibaigiantį beprasmį darbą, erzinami nerealizuojamomis pagundomis, suluošinami, iš jų tyčiojamasi arba jiems atimamas protas.

Visų panašių mitų moralas labai paprastas: žmogus privalo žinoti savo prigimties ribas ir jų neperžengti; žmogaus prigimtis yra kitokia nei dievo ar bet kurios kitos būtybės prigimtis, todėl mirtingasis neturėtų vaizduotis esąs dievas ir jo vaidinti; tikslo siekimas žmogaus gyvenime turi reikštis ne kaip desperatiškas bandymas peržengti savo prigimties ribas ir įgyti kurios nors kitos – ontologiniu statusu aukštesnės – būtybės prigimtį, o iki galo realizuoti savo žmogiškos prigimties suteiktą potencialą, nes didžioji žmogiškųjų nesėkmių dalis yra susijusi su negebėjimu maksimaliai išnaudoti tai, ką teikia pati žmogaus prigimtis. Senovės graikai sau patiems ir, be abejo, šių laikų žmonėms galbūt pasakytų: nebandykite tapti dievais, bet pagal savo pajėgumą ir galimybes pasistenkite tapti geriausiais žmonėmis.

Įspūdingi senovės graikų pasiekimai menuose, moksluose, politikoje, filosofijoje ir kitose veiklos srityse būtent ir liudija jų siekį ir neeilinį talentą iki dugno išsemti savo žmogiškųjų galimybių šulinį, iki galo realizuoti žmogiškosios prigimties suteiktą potencialą. Pernelyg nesisielodami, kad nėra dievai, ir beatodairiš-

kai nesiveržDami į dieviškąsias transcendentinės tikrovės erdves religijos, magijos ir mistinių patirčių priemonėmis, graikai tikrąjį savo galimybių lauką siejo su daugiau ar mažiau sekuliaria imanentine raiškos plotme. Graikų orientacija į žmogiškosios prigimties teikiamą potencialą ir siekis iki galo išnaudoti šiame pasaulyje atrandamas galimybes sudarė prielaidas formuotis savitam charakteriui, kurio būdingieji bruožai – veržlumas, veiklumas, ekspansyvumas, iniciatyvumas, pomėgis varžytis, konkuruoti visose gyvenimo srityse, pagaliau pasitikėjimas savimi, kitais žmonėmis ir visu pasauliu, nesikišimas į dievų sferą ir santykinis nesidomėjimas antgamtiniais dalykais, pasireiškiantis panieka prietarams ir nesveikoms iškreipto religingumo formoms.

Tuo metu, kai kitose kultūrose būdavo nuolat pabrėžiamas žmogaus proto nepajėgumas suvokti dieviškus dalykus, senovės graikai dievus ir dieviškumo principą apskritai siejo su protingumu, racionalumu, tvarka ir kosmine darna, racionaliai grįsdami net patį religinį tikėjimą. Senovės graikų orientacija į imanencijos plotmę, kitaip tariant, į šį pasaulį ir jo teikiamą šiapusinį galimybių lauką, ir beveik metodinis draudimas veržtis anapus žmogiškosios prigimties ribų, tarkime, į dieviškąją ar demoniškąją sritį, bent iš dalies lėmė įspūdingus civilizacinius helenų pasiekimus, sudarančius sekuliarios Vakarų kultūros pamatą.

Verta pabrėžti, kad individo laisvės, atsakomybės, iniciatyvumo ir konkurencijos akcentavimas šiuolaikinėje Vakarų kultūroje didžia dalimi yra tąsa tų kultūrinių nuostatų, kurios susiformavo dar senovės Graikijoje. Agonistinis helenų mentalitetas, lėmęs tai, kad graikai nuolat pabrėždavo įvairaus pobūdžio varžybų, kovos (agono) svarbą visuomenės gyvenimui, pagimdė ne tik autorinį stilių literatūroje, konkuruojančių filosofinių teorijų ir politinių koncepcijų įvairovę, įžvalgiu strateginiu mąstymu grįstą savitą karingumo sampratą ir kariavimo stilių, sporto fenomeno atsiradimą, pomėgį organizuoti muzikos, poezijos ir kitų menų konkursus. Nelabai suklystume teigdami, kad vakarietiškojo kapitalizmo šaknys bent netiesiogine prasme siekia senovės Graikijos agonistinės kultūros dirvą ir nėra tik protestantiškojo pasaulėvaizdžio ir darbo etikos pasekmė, kaip manė Maxas Weberis.

Kita vertus, netiesiogine prasme būtent senovės graikams – Vakarų civilizacijos mokytojams – tenka dalis kaltės dėl perdėto šiuolaikinės Vakarų civilizacijos pasitikėjimo savimi, jai būdingos kultūrinės arogancijos, naivaus kliovimosi mokslo bei technologijų pažanga ir vaikiško tikėjimo civilizacijos progresu, radikalios sekuliarizacijos ir jos nulemto religijos reikšmės nuvertinimo, gamtos kaip išteklių visumos traktavimo ir ekologinių planetos problemų. Beje, čia pastebime ironišką paradoksą: senovės graikai, suvokę visokeriopą būtiškąją žmogaus stoką, būtinybę

laikytis žmogiškosios prigimties nubrėžtų ribų, visą žmogaus energiją nukreipė į imanencijos plotmę, susiejo su žmogiškojo potencialo realizavimu šiame pasaulyje, taigi, sakytume, pozityviai išnaudojo ontologinę žmogaus stoką, tačiau minėtos stokos pajungimas veržliai žmogiškajai kūrybai vėliau suformavo vakarietiškąjį civilizacijos modelį, pasižymintį kitokios prigimties nesaikingumu ir įžūliu stokos ignoravimu kitame lygmenyje. Šio paradokso esmę dar lakoniškiau galėtume nusakyti taip: žmogaus, suvokusio savo ontologinę stoką, veikla buvo nukreipta būtent ta vaga, kuri ir nulėmė, kad kaip šios veiklos rezultatas atsirado kolektyvinės ontologinės stokos nesuvokianti žmonių bendruomenė ir jos sukurta civilizacija, taip pat nesuvokianti savosios ontologinės stokos.

Senovės graikai kiekvieną esinį suvokė kaip vienokį ar kitokį substancinį individą, apibrėžiamą konkrečios substancinės jo formos. Nepripažindami aktualiosios begalybės, helenai net ir dievybės neįsivaizdavo kaip begalinės, niekaip neapribotos ir neapibrėžtos būties, kaip begalinio būties šaltinio, kuris pats savaime neturėtų jokio konkretaus substancinio pavidalo, nusakomo jį apibrėžiančios substancinės formos. Net ir savuosius dievus graikai įsivaizdavo kaip žmones pranokstančias, bet vis dėlto ontologine prasme ribotas bei konkrečiai substanciškai apibrėžtas, nors ir nemirtingas būtybes: būdami nemirtingi, taigi begaliniai laike, helenų dievai, skirtingai nei absoliučiai transcendentinis abraomiškųjų religijų Dievas, nebuvo begaliniai kokybine – begalinės, substanciškai neapibrėžtos būties – prasme.

Graikų dievų kūniškumas, nuostabiai gražūs plastiniai jų pavidalai, nepaisant estetinio jų tobulumo, išduoda šių antropomorfiškai įsivaizduojamų būtybių ontologinį netobulumą bei ribotumą. Jei net dievus, helenų supratimu, riboja ir ontologiškai apibrėžia estetiškai tobulos, bet radikalaus ir absoliutaus ontologinio tobulumo stokojančios jų formos, juo labiau tai galioja visoms kitoms, dievams neprilygstančioms būtybėms, tokioms, kaip žmonės.

Atsižvelgiant į tai, kad realiai egzistuojančiomis graikai pripažino tik substancijas, tik konkrečius substancinius individus, apibrėžtus juos apibūdinančių substancinių formų, o bet kuri substancija tiesiog pagal pačią jos apibrėžtį graikų buvo mąstoma kaip ribota, apibrėžta ją nusakančios substancinės formos, bet kurį egzistuojantį esinį graikai neišvengiamai suvokė kaip stokojantį absoliutaus ontologinio tobulumo, kaip vienu ar kitu atžvilgiu netobulą.

Vadinasi, graikų požiūriu, būti būtybe – tolygu būti netobulam, ir šis netobulumas nebuvo suvokiamas kaip nulemtas, tarkime, moralinio tos būtybės netobulumo ar kokių kitų defektų, susijusių su tam tikromis kontingentiškomis aplinkybėmis, priklausančiomis nuo pačios būtybės pasirinkimų bei elgesio, o buvo laikomas

nulemtu ontologiškai, kylančiu iš pačios prigimties, būdingos tai būtybei, ir apspręstu ontologinio ribotumo, susijusio su pačią substancinę būtybės formą apibrėžiančiomis ribomis[8].

Kitaip tariant, substancinis mūsų, ribotų ir stokojančių būtybių, individualumas ontologine prasme yra „perkamas" mūsų būtiškojo netobulumo kaina – arba, dar kitaip pasakant, mums, kaip baigtinėms ribotoms būtybėms, būdingas netobulumas, kurio neįmanoma įveikti nei moralinėmis pastangomis, nei jokiomis kitomis nuo mūsų pačių priklausančiomis priemonėmis, yra kaina, kurią mokame už savo substancinį individualumą, už gebėjimą būti konkrečiu substanciniu individu, konkrečia substanciškai individualia būtybe – ir net realiai (aktualiai) egzistuojančia būtybe apskritai (nes, kaip minėjome, graikų supratimu, aktualiai egzistuoja tik substanciniai individai), o ne, tarkime, kokia nors kūno ir kraujo neturinčia logine abstraktybe.

Tik transcendentinis abraomiškųjų religijų (judaizmo, krikščionybės ir islamo) Dievas, būdamas begalinis Būties šaltinis, tikinčiųjų suvokiamas kaip savyje talpinantis visas įmanomas būties ir substancinio individualumo galimybes – taip pat ir kiekvieną iš mūsų, kaip kūrinį, dieviškojo valios akto dėka iškeltą į aktualią būtį iš begalinio Būties šaltinio, slepiančio visas įmanomas būties galimybes, tuo pat metu neprarasdamas savo dieviškosios tapatybės ir gebėjimo išlikti Asmeniu, o visos kitos būtybės – realios ar mitologinės (antai tokios, kaip antropomorfiniai graikų dievai) – yra neišvengiamai ontologine prasme ribotos (konkrečiai substanciškai apibrėžtos) ir stokojančios tik Dievui būdingo absoliutaus ontologinio tobulumo.

Buvimas konkrečiu kontingentišku substanciniu individu nesuderinamas su galimybe būti bet kuriuo kitu kontingentišku substanciniu individu: antai būdamas žmogumi nepajėgiu tuo pat metu būti medžiu, arkliu ar liūtu – taip pat, kaip anie, išlikdami savimi, nepajėgia būti žmogumi. Net Dzeusas, išlikdamas Dzeusu, nepajėgtų – jei tik iš tiesų egzistuotų – tuo pat metu būti dar ir Apolonu ar Hermiu, kaip ir šie, išlikdami savimi, nepajėgtų tuo pat metu būti dar ir Dzeusu.

Vadinasi, kiekvienas kontingentiškas (šiuo metu egzistuojantis, bet galintis ir neegzistuoti, t. y. neturintis savyje pačiame savosios būties pagrindo) substancinis individas yra neišvengiamai stokojantis tos būties pilnatvės, kurią turi tik Dievas.

Bet į šią niekaip nepanaikinamą ontologinę stoką galime pažvelgti ir pozityviai: nuostabus Dievo sukurtų būtybių grožis yra nulemtas jų formų – konkrečių

[8] Plačiau apie tai žr.: Kardelis. 2006, p. 12–27 (stokos sąsajos su substanciniu individualumu aptariamos p. 14–18).

substancinių formų, o jokia forma nėra įmanoma be formą apibrėžiančios ribos – tiek jusliškai regimos erdvinės paviršiaus ribos, skiriančios substanciškai individualios būtybės kūną nuo išorės, tiek jusliškai neregimos, bet protu mąstomos abstrakčios ribos, kokybine prasme atskiriančios vieną substanciją nuo kitos. Net ir graikų dievai, savo plastinius pavidalus „apreiškiantys" nuostabaus grožio graikų skulptūrose, yra estetiškai tobuli tik dėl to, kad jie nėra tobuli absoliučia ontologine prasme – tiksliau tariant, jie nebūtų ontologiškai tobuli, jei egzistuotų.

Galimybė būti tik savimi, o ne kuo nors kitu ar net visomis būtybėmis iš karto, kaip ir galimybė būti tik pasaulio dalimi, o ne visu pasauliu iš karto, pagaliau galimybė anapus savęs atrasti tikrą išorę, kuri nėra tavo paties minčių ar veiksmų rezultatas, – visa tai yra ontologiškai stokojančios Dievo sukurtos kontingentiškos būtybės, kitaip tariant, kiekvieno iš mūsų, privilegija. Ontologinė ribotos ir baigtinės būtybės stoka yra didelė dovana, jei tik mokame ją suvokti, įvertinti ir gebame ja džiaugtis. Senovės graikai net patį žmogaus mirtingumą suvokė kaip jam skirtą dovaną ir privilegiją: helenų mitologijoje esama istorijų, kuriose vaizduojami nemirtingi herojai, kurie trokšta, bet nepajėgia numirti, o vėliau priima išmelstą mirtį kaip dievų jiems skirtą nuostabią dovaną. Panašiai ir krikščionys savo silpnumą, be jokios abejonės, kylantį iš visoms kontingentiškoms būtybėms būdingos ontologinės stokos, bet dar labiau išryškintą tam tikro Dievo sprendimo, suvokia kaip privilegiją – didžią dovaną ir progą siekti šventumo.

Dar ikisokratinio laikotarpio graikų mąstytojai konkrečių substancinių individų būtį susiejo su riba, kurią mąstė kaip būtiškąjį būtybės, iškeltos iš nerealizuotų būties galimybių chaoso, kontūrą, suteikiantį tai būtybei jai būdingą būtiškąją formą, kitaip tariant, substancinį individualumą. Antai Mileto mąstytojas Anaksimandras minėjo apeironą[9] (gr. *apeiron* – „neapibrėžtybė; beribiškumas") – chaotišką visų būties galimybių vandenyną, kuriam sąveikaujant su riba (gr. *peras*, *peirar*[10]) kyla visos aktualiai egzistuojančios būtybės: galbūt Anaksimandras įsivaizdavo, kad riba, lyg kokios žirklės „iškirpdama" iš chaotiškos apeirono terpės vieno ar kito pavidalo būtiškąjį kontūrą, tuo pačiu apriboja apeironą, kaip potencialios būties begalybę, sakytume, sumažindama ją iki konkretaus baigtinio

[9] Arist. *Phys*. III, 4. 203b3–15; DK 12A9; KRS 101. Dar plg. Arist. *Met*. 1052 b10. Be klasika tapusios ir keleto leidimų sulaukusios Dielso-Kranzo ikisokratikų fragmentų antologijos, skaitytojui, norinčiam plačiau susipažinti su Anaksimandro ir kitų ikisokratinio laikotarpio mąstytojų įžvalgomis, verta atkreipti dėmesį į šiuos leidimus bei vertimus: Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, 1983; Wright, 1985; Waterfield, 2009.

[10] Apie daiktavardžių *peras*, *peirar* ir tos pačios šaknies prieveiksmio *pera* „anapus (ribos), už (ko nors)" semantinius atspalvius žr.: *LSJ*, p. 1365, sv. *peras*, p. 1354–1355, sv. *peirar*, p. 1364, sv. *pera*. Apie šios šaknies žodžių etimologiją žr.: *Beekes*, Vol. 2, p. 1163, sv. *peirar*, p. 1175, sv. *pera*; *Frisk*, Bd. 2, S. 490–491, sv. *peirar*, S. 510–511, sv. *pera*.

skaičiaus – konkretaus būtiškojo pavidalo, konkrečios substancijos, kuri būtent apeirono apribojimo dėka pradeda egzistuoti aktualiai.

Vėliau Platonas, savo didžiajame veikale „Valstybė“ gėrio idėją apibūdindamas kaip esančią „anapus substancijos“, „anapus esmės“, kitaip tariant, anapus substanciškai apribotos ir substanciškai individualios būties (*epekeina tēs ousias*[11]), šią ontologiškai viršiausią idėją iš esmės suvokia (nors ir nepasako to eksplicitiškai) kaip begalinės Tobulybės (o kartu – ir kaip begalinės, substanciškai neapribotos Būties) šaltinį: iš jo, Tobulybei „atkrintant“ į santykinį netobulumą (vienokią ar kitokią Tobulybės stoką), arba, kitaip tariant, substanciškai neapribotai Būčiai – į vienokį ar kitokį substancinį individualumą, nusakomą konkrečios substancinį individą apibūdinančios esmės (gr. *ousia*), t. y., palyginti su begaliniu Būties šaltiniu, į santykinę nebūtį (vienokią ar kitokią begalinės Būties stoką), ir atsiranda visos mūsų pasaulyje egzistuojančios būtybės, kurių kiekviena, palyginti su aukščiausia gėrio idėja, yra ontologiškai stokojanti.

Akivaizdu, kad jei platoniškąją gėrio idėją interpretuosime būtent taip, nesunkiai pastebėsime, jog nuo tokios gėrio sampratos, susiformavusios dar ikikrikščioniškoje eroje, iki krikščioniškosios filosofinės Dievo, kaip begalinio Būties šaltinio (taip Dievą aiškino šv. Tomas Akvinietis), sampratos jau tik vienas ar du minties žingsniai.

Aptarę stokos sąsają su graikiškąja substancinio individo samprata, pereisime prie pavyzdžių, atskleidžiančių, kaip stoka buvo mąstoma kosmologiniuose ir teleologiniuose senovės graikų filosofijos kontekstuose.

Pozityvieji kosmologiniai ir teleologiniai stokos aspektai

Senovės graikų mąstytojai, ypač ikisokratinio laikotarpio filosofai, taip pat Platonas ir Aristotelis, ne tik apie paskirą ribotą būtybę – žmogų, pusdievį ar visagalybės stokojantį pagonišką dievą, bet ir apie visą kosmą mąstė jam būdingo stokojimo bei stokos ir pilnatvės dialektikos požiūriu.

[11] Plat. *Resp.* VI, 509 b8. Žr. Jono Dumčiaus atliktą viso šio „Valstybės“ fragmento (*Resp.* VI, 509 b5–9) vertimą, kuriame gr. *ousia* perteikiama lietuviškuoju atitikmeniu „esmė“ (mūsų požiūriu, dar geresnis vertimo variantas būtų „substancija“): „Ir tie dalykai, kuriuos galima pažinti, iš gėrio gauna ne tik *pažinumą* (*to gignōskesthai*), bet ir *buvimą* (*to einai*) ir *esmę* (*tēn ousian*), *nors pats gėris nėra esmė – savo didingumu ir galia jis pranoksta ją* (*ouk ousias ontos tou agathou, all' eti* ***epekeina tēs ousias*** *presbeiai kai dunamei huperekhontos*)“ (kursyvas ir paryškinimas mano – N. K.) (Platonas. *Valstybė.* 2000, p. 261). Graikiškojo teksto originalą skliausteliuose pateikiame pagal kritinį S. R. Slingso leidimą: [Slings, S. R. (ed.). Plato. *Respublica.*] Platonis *Rempublicam* recognovit brevique adnotatione critica instruxit S. R. Slings in Universitate libera quae Amstelodami est Professor ordinarius linguae et litterarum Graecarum. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, MMIII, p. 255.

Herakleitas, vienas iškiliausių ikisokratinio laikotarpio mąstytojų, visą tikrovę, visą fenomeninį jos daugį laikė vieno universalaus prado – dieviškos visa apimančios, persmelkiančios ir kildinančios logo ugnies – apraiškomis: nuovoki dieviška ugnis, tuo pat metu materiali ir ideali (arba, dar tiksliau tariant, pranokstanti tiek materialumą patį savaime, tiek idealumą patį savaime, tiek ir pačią materialumo ir idealumo skirtį), Efeso filosofo buvo laikoma pulsuojančia jai būdingu ritmu, paklūstančia joje pačioje imanentiškai glūdinčiam saikui, pakylančia ir atslūgstančia šėlstančios ugninės jūros vandenimis. Ši ugnis buvo įsivaizduojama kaip gyva būtybė, jaučianti alkį (materialaus bei dvasinio maisto stoką) ir sotį, sakytume, pulsuojanti stokos ir pilnio ritmu[12], kurį steigia imanentiniu saiko principu grįsta neatšaukiama loginė ugnies prigimtis.

Ugnies pajėgumas viską deginti, visas fenomenines savo pačios apraiškas redukuojant iki savęs pačios kaip galutinio pamato, „subendravardiklinančio" bet kokius fenomenų skirtumus, Herakleito įvardijamas tuo pačiu graikišku veiksmažodžiu, kuris reiškia ir gebėjimą suvokti protu, pagauti mintimi: gr. *katalambanein* reiškia ir „nutverti, pagriebti (*darant staigų judesį iš višaus žemyn*), apimti, užgožti", ir „nuteisti, sunaikinti"[13], ir „suvokti" (panašiai ir daiktavardis *katalēpsis*, padarytas iš minėto veiksmažodžio, reiškia ne tik pagriebimą, pagavimą, nuteisimą,

[12] Ypač verta atkreipti dėmesį į šias Herakleito ištaras: „Ugnis – **stygius** ir sotis" (*to pur [...]* ***khrēsmosunē*** *kai koros*, fr. 58 MA = 65 DK); „Ugnies atogrįžos: pirma jūra, o iš jūros – perpus žemė, perpus ugninė vėtra. [...] Jūra *išsilieja* (*diakheetai*) ir *seikėjasi* (*metreetai*) iki *tokio paties mato* (*eis ton auton logon*), koks buvo pirma" (fr. 57 MA = 31 DK); „*Štai šitą dailią tvarką* (*kosmon tonde*), visų tą pačią, nei kas iš dievų, nei kas iš žmonių sukūrė, bet buvo ji amžinai, ir yra, ir bus – *amžinai gyva ugnis* (*pur aeizōon*), *pagal saiką* (*metra*) įsižiebianti ir *pagal saiką* (*metra*) užgęstanti" (fr. 55 MA = 30 DK). Kursyvai (visuose trijuose fragmentuose), graikiškojo originalo žodžių pateikimas skliausteliuose (fr. 57 MA bei fr. 55 MA vertimuose į lietuvių kalbą) ir paryškinimas (fr. 58 MA) yra mano – N. K. Manto Adomėno atlikti Herakleito ištarų vertimai į lietuvių kalbą (fr. 57 MA su nežymiu pakeitimu) cituojami pagal: Hėrakleitas. *Fragmentai.* 1995, p. 56–57. Beje, būtina pabrėžti, kad Herakleito fr. 58 MA pavartotas žodis *khrēsmosunē*, Manto Adomėno išverstas lietuvišku atitikmeniu „stygius", yra vienas seniausių stokos įvardijimų senovės graikų filosofijoje. Plačiau apie šio žodžio semantiką žr.: *LSJ*, p. 2006, sv. *khrēsmosunē*.

[13] Žr., pvz., šiuos Herakleito fragmentus: „Visus [daiktus] teis ir *pasmerks* (*katalēpsetai*) užklupusi ugnis" (fr. 60 MA = 66 DK); „Teisybė *užklups* (*katalēpsetai*) melagysčių meistrus ir liudytojus" (fr. 92 MA = 28 DK). Abu fragmentai cituojami pagal Manto Adomėno vertimą: *op. cit.*, p. 58–59 (fr. 60 MA), p. 70–71 (fr. 92 MA); kursyvai ir graikiškojo originalo žodžių įterpimas skliausteliuose mano – N. K. Verta atkreipti dėmesį į tai, kad graikiškasis veiksmažodis *katalambanō*, evangelijos pagal Joną prologe (Jn 1, 5) pavartotas aoristo forma su neiginiu (*ou katelaben*), gali reikšti ne tik „neužgožė" (taip išversta Naujojo Testamento vertėjo į lietuvių kalbą Česlovo Kavaliausko), bet ir „nesuvokė", tad įmanomi du Jn 1, 5 graikiškojo originalo (*kai to phōs en tēi skotiai phainei, kai hē skotia auto* ***ou katelaben***) vertimo į lietuvių kalbą variantai: „Šviesa spindi tamsoje, ir tamsa jos *neužgožė*" (Č. Kavaliausko vertimas) ir „Šviesa spindi tamsoje, ir (*arba* – bet) tamsa jos *nesuvokė*" (alternatyvus vertimo variantas). Kursyvai ir paryškinimas mano – N. K. Jono evangelijos graikiškasis originalas cituojamas pagal: Nestle-Aland (eds.), *Novum Testamentum Graece et Latine.* 2., neubearbeitete Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1991, S. 247.

sunaikinimą, bet ir suvokimą (t. y. pagavimą mintimi – proto pagavą). Panašiai kaip įprasta žmogiškoji nuovoka, pagaunanti dalykų sąsajas, susieja juos į konceptualiai rišlų visetą ir tokiu būdu „naikina" jų skirtumus konceptualaus bendravardiklinimo judesiu, taip ir dieviškoji logo ugnis, materialioje plotmėje pasireiškianti kaip fizinės ugnies šėlsmas, skirtingus dalykus paverčiantis tos pačios prigimties liepsnomis bei pelenais, idealioje plotmėje reiškiasi kaip skirtingus dalykus mintimi aprėpiančio (skirtybes susiejančio, surišančio) dieviškojo mąstymo alsavimas.

Kiek išplėtodami Herakleito mintį galėtume pasakyti: kadangi ugnis yra tam tikros prigimties mąstymas, o mąstymas – tam tikros prigimties ugnis, pačiu mąstymo judesiu mes – kaip ir pati kosminė logo ugnis, be kita ko, besireiškianti ir per mūsų mąstymą, – neišvengiamai „deginame" tam tikros prigimties dalykus ir tam tikros rūšies antjuslinę „medžiagą", nors to ir nepatiriame įprastu fiziniu būdu, jusliškai, o savo ruožtu jusliškai regėdami fizinės ugnies šėlsmą, tos pačios prigimties pelenais verčiantį juslinių fenomenų skirtybes, galime būti tikri, kad netiesiogiai dalyvaujame mums nesuvokiamo ugninio dieviškojo mąstymo misterijoje. Tiek dieviškojo logo ugniai, tiek žmogaus mąstymo ugniai, kuri yra tos pačios logo ugnies atmaina ir atvaizdas, būdinga kataleptinė („griebiančioji, stveriančioji") pagava bei šios pagavos galia, apie kurią, sekdami Herakleitu, vėliau išsamiai svarstė filosofai stoikai[14], gali būti siejama su visoms mąstančioms – dieviškoms ir žmogiškoms – būtybėms būdingu proto alkiu, kuris yra ne kas kita, kaip smalsumas, o šį galima įvardyti kaip vieną iš dvasinio alkio pavidalų.

Vadinasi, sekdami herakleitiškąja dieviškos logo ugnies samprata ir galbūt ją šiek tiek išplėsdami, galime teigti, kad žmogiškasis smalsumas, domėjimasis pasauliu ir noras jį tyrinėti, vis naujų įspūdžių troškimas bei siekis mintimi aprėpti pačius skirtingiausius dalykus, mintimi juos subendravardiklinant ir susiejant į rišlų, koceptualiai darnų pasaulėvaizdį, kyla iš tam tikros rūšies stokos arba pats ją tiesiogiai įkūnija. Kitaip tariant, be stokos nebūtų įmanomas nei fizinis bei dvasinis dieviškosios logo ugnies „rajumas", nei žmonėms, kurių protai, sakytume, yra tos kosminės ugnies kibirkštys, būdingas smalsumas ir pasaulio pažinimo siekis. Tai nepaprastai svarbus pozityvusis stokos aspektas, įžvelgtas dar senovės graikų.

Kartu būtina pabrėžti, kad ši stoka nėra dieviškajai logo ugniai primesta iš išorės, kaip kažin koks neišvengiamas blogis, nes, pasak Herakleito, nėra nieko, kas egzistuotų anapus ugnies ir nebūtų iš jos kilę bei jos persmelkta: dieviškosios logo ugnies alkanumas, kaip ir noras šį alkį įveikti, nėra ugniai niekieno primestas iš

[14] Apie katalepsę ir kataleptinę vaizduotę (*katalēptikē phantasia*) plačiau žr.: Algra, K.; Barnes, J.; Mansfeld, J.; Schofield, 2005, p. 297–316, 325, 347, 577, ypač (apie kataleptinę vaizduotę) p. 300–316.

išorės – jis yra imanentiškas ugniai, kyla iš jos prigimties ir, galėtume net pasakyti, yra ugniai mielas, nes jai patinka kartais būti alkanai, o kartais – sočiai, o smagiausia justi savąją dinamiką ir savąjį energiškumą, savuosius pulsavimus, susijusius su ritmingais, pagal imanentinį saiką vykstančiais perėjimais nuo alkio prie soties ir, priešingai, nuo soties prie alkio. Būtent ši paslaptinga stoka, kuri dieviškajai logo ugniai nėra primesta iš išorės ir kurios prigimtis yra tuo pat metu fizinė ir dvasinė, juslinė ir antjuslinė, apreiškia ugniai būdingą vidinę dinaminę struktūrą, liudijamą džiaugsmingų ugnies, savaisiais virsmais patenkinančios jai mielą alkį, pulsavimų, o kartu – ritmiškai kintančių ugninės stichijos būsenų įvairovę bei saikui paklūstančio šios stichijos kismo potencijas. Ši ugniai būdinga stoka yra iš tiesų dieviškai įstabi – pasakyti, kad ji turi pozityvų aspektą, būtų tikrai per maža.

Žmogiškąjį smalsumą ir iš jo kylantį pažinimo džiaugsmą, taip pat dvasinį malonumą, jaučiamą patiriant savosios minties gyvastį bei ritmingą pulsavimą, reikėtų sieti būtent su šia dieviškajai logo ugniai imanentiškai būdinga stoka: panašiai kaip logo ugnis džiaugiasi tiek savo alkiu bei sotimi, tiek ir dinamišku apetityviu veržimusi nuo alkio prie soties ir nuo soties prie alkio, taip ir smalsus žmogaus protas džiaugiasi ne tik pažinimo rezultatu (sakytume, smalsumo sotimi) ar pažinimo procesu (perėjimu iš smalsumo alkio būsenos į smalsumo soties būseną), bet ir pačia dar nepažinta paslaptimi, kaip iššūkiu pažinimui, kitaip tariant, pačia smalsumo alkio būsena. Žmogui patinka ir būti įgijus tam tikrą pažinimą, ir būti pažinimo kelyje, ir turėti prieš akis vienokią ar kitokią dar nepažintą paslaptį kaip masalą alkanam protui, nes gyventi pasaulyje, kuriame viskas jau pažinta, būtų labai nuobodu.

Šią situaciją gražiai iliustruoja pavyzdys, paimtas iš šiuolaikinės filosofijos konteksto: vienas recenzentas dienraštyje *Le Monde* išspausdintame savo atsiliepime apie Emmanuelio Lévino „Etiką ir begalybę“ prisipažino jaučiąs pavydą tiems, kurie šio filosofo dar nėra skaitę, nes jų laukiąs malonumas atrasti jo įžvalgų pasaulį[15]. Vadinasi, galime teigti, kad iš dvasinio stokojimo kylantis filosofinis alkis bei sielos apetitas gali būti ne mažiau mielas nei filosofinės soties (juo labiau persisotinimo filosofija) būsena. Tą patį atskleidžia ir kiek banalesnis juslių plotmės pavyzdys: mums patinka ne tik būti fiziškai sotiems ir ne tik sotintis gardžiu maistu, pamažu pereinant nuo alkio prie soties, bet ir paprasčiausiai jausti alkį, kaip soties stoką, jei tik šis nesuteikia fizinių kančių, nes būtent alkis kelia apetitą, o apetito turėji-

[15] „Lévinas yra iš tų autorių, kuriuos taip mėgstame, kad pavydime tiems, kurie dar nėra jo skaitę ir kurių dar laukia malonumas jį atrasti“ (Lévinas, E. *Etika ir begalybė*. Pokalbiai su Philippe'u Nemo. Iš prancūzų kalbos vertė Arūnas Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 1994, reklama nugarinėje knygos viršelio pusėje).

mo jausmas jau pats savaime yra mielas. Beje, lotyniškas daiktavardis *appetitus*, iš kurio kilo apetitą reiškiantis tarptautinis žodis, vartojamas ir lietuvių kalboje, yra sudarytas iš priešdėlio *ad-* ir veiksmažodžio *petere* „siekti, lėkti, veržtis“[16] (plg. tos pačios šaknies gr. *petomai* „skrendu“): sakytume, ne tik fizinis, bet ir bet kokios kitos rūšies apetitas, kaip ir jį atitinkantis siekimas, veržlumas bei polėkis, atskleidžia, išryškina ar net apskritai padaro įmanomą mūsų prigimties dinamiškumą, kurio stokodami būtume tingios, vangios, inertiškos, polėkio stokojančios būtybės.

Kitą pozityvųjį stokos aspektą, nors ir išreikštą ne taip tiesiogiai, kaip Herakleito ištarose, įžvelgiame Demokrito, kito ikisokratinio laikotarpio filosofo, svarstymuose apie būtį, nebūtį ir fenomeninę tikrovę. Kritikuodamas parmenidiškąją tapačios sau, tobulos (taigi nieko nestokojančios), nejudančios ir kokybiniu atžvilgiu niekaip nekintančios rutuliškos būties sampratą, taip pat Parmenido teiginį, jog egzistuoja tik ši tobula būtis, o nebūties apskritai nėra, Demokritas su būtimi tapatino atomus – absoliučiai kietas neperpjaunamas daleles, atomus skiriančią tuštumą laikė nebūtimi, o laikinus atomų derinius – atsirandančias, tam tikrą laiką tveriančias ir išsisklaidančias atomų konfigūracijas – aiškino kaip fenomeninės prigimties apraiškas[17].

Ši atomistinė tikrovės traktuotė, be kita ko, labai įdomi tuo, kad ontologinei nebūčiai atstovaujanti tuštuma (gr. *to kenon*), kurią bent netiesiogiai galėtume sieti su stoka, suvokdami tuštumą kaip atomų nebuvimą – „stoką“ – tam tikroje vietoje, apreiškia tam tikrą demokritiškai interpretuojamos nebūties pozityvumą: juk jei nebūtų atomus skiriančios tuštumos, jie būtų tartum statiškai įmūryti lyg kokioje betono sienoje ar atsiskleistų kaip absoliučiai inertiškas sulipusių daiktan dalelių konglomeratas, o negalėdami judėti jie negalėtų sudaryti atomų konfigūracijų, dėl to fenomenų – ir, akivaizdu, paties fenomeninio daugio, pačios fenomeninės pasaulio įvairovės – egzistavimas pasaulyje būtų neįmanomas. Kitaip tariant, jei nebūtų ontologinei nebūčiai atstovaujančios tuštumos, kaip atomų „stokos“ tam tikrose erdvės vietose, negalėtų susidaryti jokie laikini fenomeninės prigimties

[16] Žodžio *appetitus* reikšmių spektrą žr.: Glare, P. G. W. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: At the Clarendon Press, p. 151, svv. *appetitus*, *appetitio*, *appetentia*, *appetens*; Lewis, C. T.; Short, C. *A Latin Dictionary*. Founded on Andrew's edition of Freund's Latin Dictionary. Revised, enlarged, and in great part rewritten by Charlton T. Lewis, PhD. Oxford: At the Clarendon Press, 1998 (1879), p. 141, svv. *appetitus*, *appetitio*, *appetentia*, *appetens*, *appetitor*. Apie šių lotyniškų žodžių semantinę raidą anglų kalboje žr.: *Klein*, Vol. 1, p. 94, svv. *appetence*, *appetency*, *appetent*, *appetite*. Lotyniško daiktavardžio *appetitus* sąsają su veržlumu, polėkiu ir net agresyvumu liudija klasikiniuose tekstuose rečiau vartota pirminė *antpuolio*, ypač karinio, reikšmė, vėliau užgožta mums įprastesnių šio žodžio reikšmės atspalvių.

[17] Antikinio atomizmo genezė ir kritinė atomizmo recepcija Antikoje išsamiai aptarta šiame darbe: Furley, 1982.

atomų deriniai, taigi būtų neįmanoma ir žmogaus juslėms bei protui atsiverianti įstabi fenomeninė pasaulio įvairovė. Remiantis atomistine tikrovės samprata, būtina pripažinti, kad absoliučiai būtina (o sykiu ir pakankama) fenomenų egzistavimo (tiksliau tariant, jų reiškimosi) sąlyga yra tiek pačių atomų, atstovaujančių būčiai, tiek tuštumos, atstovaujančios nebūčiai, egzistavimas.

Šia proga verta atkreipti dėmesį ir į tai, kad įvairių vienaip ar kitaip su nebūtimi susijusių stokos pavidalų – tuštumos, erdvinio tarpo, neužpildyto ploto, taip pat pauzės (kaip laikinio tarpo) – svarbos suvokimą liudija ne tik teoriniai senovės graikų mąstytojų tekstai, bet ir pats helenų menas – tiek literatūros, tiek vaizduojamojo meno bei architektūros kūriniai, pasižymintys formos taupumu, neretai rafinuotu minimalistiniu skoniu, neperkrautumu detalėmis, itin saikingu dekoratyviųjų elementų panaudojimu, tobula kompozicija, kurioje išradingai derinami užpildyti (kompozicine prasme „sotūs“) ir neužpildyti (kompozicine prasme stokojantys, „alkani“) meninės erdvės ar plokštumos plotai.

Platono, klasikiniam senovės graikų filosofijos laikotarpiui atstovaujančio iškiliausio helenų mąstytojo, tekstuose taip pat aptinkame nemažai vaisingų bandymų temizuoti stoką ir įžvelgti pozityviuosius stokos aspektus.

Visų pirma, ontologiškai traktuotiną santykinį stokos pozityvumą regime platoniškojoje dalyvavimo, arba meteksės (gr. *methexis* – „dalyvavimas, dalies turėjimas, (ko nors) turėjimas kartu su (kuo kitu); buvimas kartu su (kuo kitu)“[18]), teorijoje: pasak Platono, laikini, nuolat kintantys šio pasaulio daiktai, neturėdami savo netobulos būties šaltinio savyje pačiuose, apskritai egzistuoja tik todėl, kad turi dalį, t. y. „dalyvauja“ (gr. *metekhousi*) tobuloje amžinų idėjų būtyje. Kintančio pasaulio daiktų ontologinio statuso reliatyvumas atsiskleidžia juos palyginant, viena vertus, su tobulomis idėjomis, atstovaujančiomis tobulai Būčiai (*to on*, *ta onta*), ir, kita vertus, su absoliučia nebūtimi (*to mē on*), t. y. loginiu niekiu: dalyvaudami tobuloje idėjų būtyje, t. y. turėdami tam tikrą jos dalį, kintančio pasaulio daiktai turi galimybę bent netobulai – ir apskritai – egzistuoti, tačiau jiems esmingai *trūksta* būtiškojo idėjų intensyvumo ir idėjų būties tobulumo.

Kitaip tariant, kintantys šio pasaulio daiktai „stokoja“ tobulos idėjų būties būtent tuo laipsniu, kuriuo vis dėlto nepajėgia dalyvauti idėjų būtyje, nors, kita vertus, tam tikru laipsniu bei atžvilgiu joje vis dėlto dalyvauja (nes jei visiškai neda-

[18] Semantinius graikiškojo daiktavardžio *methexis* ir kitų jam giminingų žodžių atspalvius žr.: *LSJ*, p. 1090, sv. *methexis*, p. 1120 sv. *metekhō*, p. 1121–1122, sv. *metokhē*, p. 1122, sv. *metokhos*. Šis žodis yra padarytas iš veiksmažodžio *metekhō*, o šis savo ruožtu – iš veiksmažodžio *ekhō* „turiu“ su priešdėliu *meta-* (viena jo reikšmių, realizuota veiksmažodyje *metekhō* ir gimininguose daiktavardžiuose *methexis* bei *metokhē*, yra „kartu su“), tad *meteksė* pažodžiui reiškia tam tikro dalyko turėjimą kartu su kuo nors kitu, su kuriuo *dalijamasi* tuo dalyku.

lyvautų, tada apskritai negalėtų egzistuoti): tobulos idėjų Būties (*to on*) atžvilgiu kintančio pasaulio daiktai atsiskleidžia kaip ne-Būtis (*to ouk on*) – kaip ne-Būtis vien kontradiktorine, o ne kontrarine (radikalios poliarinės opozicijos) prasme. Tačiau, užimdami, sakytume, tarpinę poziciją tarp tikrosios Būties ir visiškos nebūties (loginio niekio), kintančio pasaulio daiktai atsiskleidžia kaip palyginti būtiški visiškos nebūties (loginio niekio, *to mē on*) atžvilgiu: nors ir būdami ne-Būtis (*to ouk on*) tobulos idėjų Būties atžvilgiu, kintančio pasaulio daiktai atsiskleidžia ir kaip ne-nebūtis visiškos nebūties atžvilgiu, absoliutaus loginio niekio akistatoje. Galėtume net pasakyti, kad, palyginti su visiška nebūtimi, kintančio pasaulio daiktai apsireiškia kaip būtiškai pilnatviški, o pati nebūtis (loginis niekis) savo ruožtu „stokoja" kintančio pasaulio daiktams būdingo būtiškojo intensyvumo bei ontologinio statuso.

Jei, pasitelkę dažnai naudojamą analogiją, kintančio pasaulio daiktus, paimtus kaip visumą, įsivaizduotume kaip stiklinę, maždaug iki pusės pripildytą būties vandens, tobulos idėjų Būties (sakytume, kupinai sklidinos stiklinės) atžvilgiu ji atrodytų kaip *pusiau tuščia*, o visiškos nebūties (lyg visiškai tuščios stiklinės) atžvilgiu – kaip *pusiau pilna*. Tad įprasti kintančio pasaulio daiktai, Platono suvokimu, apreiškia įstabią stokos ir pilnatvės dialektiką, patys būdami grynosios būties ir grynosios nebūties dialektinių įtampų centre: jie tuo pat metu yra ir ontologiškai „pilni", ir ontologiškai „tušti", ontologiškai stokojantys.

Kiek išplėtodami paties Platono samprotavimus apie dalyvavimo prigimtį galėtume pasakyti, kad be stokos apskritai nebūtų bet kokio (ne tik ontologinio) dalyvavimo bei dalijimosi: išskyrus tuos radikalius atvejus, kai dalijantis įgyjama ne dalis to daikto, kuriuo dalijamasi, o jis visas, dalijimasis numano tam tikros integralios visumos laužymą į fragmeniškas dalis, taigi pradinės visumos fragmentaciją, trupinimą, kai dalydamiesi su kitu mes atsilaužiame dalį nuo tos visumos, kurią turi kitas, ir savo ruožtu atlaužiame kitam dalį nuo tos visumos, kurią turime patys. Dalydamiesi su kitu mes beveik neišvengiamai prarandame dalį savęs, bet kartu dovanai įgyjame dalį kito. Dalijimosi rezultatas yra tai, kad, dalydamiesi ir netekdami tam tikros savo pačių – ar net savęs pačių – dalies, pradedame stokoti tos visumos, kurią, kaip nuosavą visumą, patys turėjome prieš dalijimosi veiksmo pradžią, bet mainais įgyjame dalį kieno nors kito turėtos visumos, tad, įgiję tam tikrą svetimos visumos dalį, mes įveikiame radikalią stoką būtent šios svetimos visumos atžvilgiu. Tą patį galima pasakyti ir apie kitą, besidalijantį su mumis savąja visuma, kurios integralumą, turėtą prieš dalijimosi veiksmo pradžią, jis praranda mainais už tą dalį, kurią, kaip egzistencinės patirties fragmentą, „atsilaužia" nuo mūsų turėtos visumos.

Kai kuo nors dalijamės su kitu, tiek mūsų stoka, tiek pilnatvė tampa santykinė ir abipusė, o kai kiekvienas savąją visumą pasilaikome tik sau, tiek mūsų pilnatvė, tiek ir stoka pasilieka absoliuti, nes kiekvienas liekame su savąja visuma, sau patiems būdinga pilnatve, absoliučiai stokodami kito.

Beje, kaip minėjome, esama atvejų, kai dalijantis tam tikrais dalykais besidalijantys įgyja ne fragmentiškas vieno ar kito dalyko, kaip visumos, dalis, sakytume, laužomos duonos, kuria dalijamasi, trupinius, o visą dalyką, kaip visumą. Tai būdinga dalijimuisi informacija, kuri, jei tik iki galo adresato suvokiama ir dalijimosi metu paties besidalijančiojo nepamirštama, nėra prarandama, ir – sakramentinių krikščionybės slėpinių kontekste – dalijimuisi šv. Mišių metu konsekruota duona ir vynu, kurie, pavirtę Kristaus kūnu ir krauju, išlaiko viso Kristaus kūno ir viso Kristaus kraujo integralumą kiekviename konsekruotos duonos trupinyje ir kiekviename konsekruoto vyno lašelyje, dėl to šv. Komunijos slėpinio dalyviai pajėgia dalytis *visu* Kristaus kūnu ir *visu* Kristaus krauju, o ne kokia nors mažesne už visumą kūno ar kraujo dalimi.

Vėlyvajame dialoge „Timajas“ filosofinio mito forma pateiktoje kosmologinės tikrovės vizijoje aukščiausiojo dievo – demiurgo – sukurtas pasaulis yra nusakomas kaip pagimdytasis dievas, protingas kosminis gyvūnas, pagaliau kaip visata, visybė (*to pan*), talpinanti savyje visus kitus gyvus ir negyvus esinius. Kosmas nusakomas kaip erdvėje ir laike gyvuojanti uždara tobula sistema, anapus kurios nėra nei jokio kito pasaulio, nei jokios kitos erdvės ar kito laiko apskritai. Nors kosmas – demiurgo pagimdytasis dievas – filosofiniame „Timajo“ mite vaizduojamas kaip nieko nestokojantis, visiškai autarkiškas ir laimingas būtent dėl absoliučios savo pilnatvės[19], absoliutaus nestokojimo (arba – kiek pretenzingai pasakant – ab-

[19] *Tim.* 33c–34b: „[Kosmas] buvo sumaniai suręstas taip, kad gautų maistą iš savo paties dūlėjimo, visus veiksmus bei kęsmus atlikdamas pats ir savyje pačiame. Mat tas, kuris jį rentė, pamanė, jog **būti sau pakankamam yra daug geriau, negu stokoti ko nors kito**. Kadangi nebuvo jokio reikalo ką imti ir nuo ko gintis, jis (*demiurgas* – N. K.) nutarė, kad neverta prie kūno pridėti rankų, taip pat kojų ar kokio kito įtaiso, skirto vaikščioti, nes iš septynių judėjimo rūšių [Kūrėjas] skyrė kūnui jam tinkančią rūšį, būtent tą, kuri artimiausia protui ir mąstymui. Todėl jis privertė [kosmo kūną] judėti, vienodai besisukant ratu savyje pačiame ir toje pačioje vietoje, o kitas šešias judėjimo rūšis pašalino, idant šios netrikdytų pirmosios. Kadangi tokiam sukimuisi ratu nereikėjo kojų, jis padarė [kosmą] be blauzdų ir pėdų. Visas amžinai esančiojo dievo (*demiurgo* – N. K.) apie tą dievą, kuris dar tik turėjo atsirasti, reikalavo, kad kosmo kūnas būtų sukurtas glotnus, visur vienodas, vienodai nusidriekęs nuo centro į visas puses, vientisas, tobulas ir sudarytas iš tobulų kūnų. Jo viduryje įkurdinęs sielą, Rentėjas ištempė ją per visą [rutulio ilgį] ir, be to, apvilko ja kūną iš išorės. Šitaip jis sukūrė dangų – apvalų, besisukantį ir vieną vienintelį, tačiau dėl savo tobulumo gebantį bendrauti su savimi pačiu, **nestokojantį** nieko kito, pasitenkinantį savo paties pažinimu ir draugyste su savimi pačiu. Visų šių [kosmui suteiktų sugebėjimų] dėka Kūrėjas jį pagimdė kaip laimingą dievą“ (šios ir kitoje išnašoje pateikiamos „Timajo“ ištraukos vertimas mano, su nežymiais patikslinimais cituojamas pagal: Platonas. *Timajas. Kritijas*. 1995, p. 70–71; paryškinimai mano).

soliutaus stokos stokojimo), procesams, vykstantiems šio kosminio gyvūno viduje, būdingi iš esmės tie patys stokos ir pilnio, alkio ir soties ritmai, kaip ir Herakleito ištarose aprašytai dieviškajai logo ugniai: mite teigiama, kad visus veiksmus ir kęsmus kosmas atlieka savyje pačiame, nieko nepriimdamas iš išorės (kurios, tiesą sakant, erdvėlaikine prasme net nėra) į vidų ir nieko nepašalindamas iš vidaus į išorę, bet, kadangi šis kosminis gyvūnas yra ne kas kita, kaip pasaulis, kuriame visi gyvename, aptikdami jame gausybę stokos apraiškų, stoką bei perviršį Platonas priskiria paskiroms kosmo dalims ir visų pirma konkrečioms būtybėms, egzistuojančioms kosmo viduje ir mažesnėms už kosmą, kaip visumą.

Nors pats kosmas, kaip visuma, vaizduojamas nepatiriantis nei stokos, nei perviršio, o veikiau, sakytume, tobulą „nulinio“ – visiškai išlyginto – balanso būseną, kurią, nepaisant to, galima apibūdinti kaip šio pagimdytojo dievo patiriamos laimės pilnatvę, paskiroms kosmo viduje tveriančioms būtybėms tenka susidurti tiek su perviršio, tiek ir su stokos apraiškomis.

Itin originali Platono, pasakojančio šį filosofinį mitą, mintis yra ta, kad kosmas, kuriame yra tiek tobulų, tiek netobulų, tiek apskritai skirtingo tobulumo laispnio būtybių, yra, kaip visuma, labiau tobulas už kosmą, kurio viduje egzistuotų tik tobulos (arba vienodo tobulumo laipsnio) būtybės. Kitaip sakant, kosmo tobulumą lemia ne tik pačių jo dalių kokybė, bet ir sisteminė kosmo, kaip hierarchiškai sutvarkytos visumos, įvairovė, kuri neformaliu ir nebanaliu pavidalu įmanoma tik tada, kai paskiros kosmo dalys yra įvairios ne tik kiekybiškai, bet ir kokybiškai, be kita ko, viena nuo kitos esmingai besiskirdamos ir joms būdingu tobulumo laipsniu.

Vadinasi, būtent kai kurioms paskiroms kosmo dalims būdinga stoka – visų pirma santykinė tobulumo stoka – lemia didesnį viso kosmo, kaip visumos, tobulumą, kuris nebūtų pasiektas, jei kai kurios kosmo dalys nebūtų stokojančios tobulumo arba jo stokotų vienodai. Jei šį dalyką aiškintume žvelgdami iš kitos pusės, grynai teleologiškai, galėtume pasakyti, kad pats ontologinis imperatyvas kosmui, kaip visumai, būti tobulam, lemia būtinybę atsirasti didesnę įvairovę kuriančioms netobulumo saloms kosmo viduje, taigi ir skirtingiems stokos, būdingos paskirų kosme tveriančių būtybių egzistencijai, pavidalams[20] (Platonas, op. cit., p. 81).

[20] Tikėtiname filosofiniame „Timajo“ mite, pasakojamame pitagoriko Timajo Lokriečio, aprašoma, kaip demiurgas, kreipdamasis į savo sukurtus žemesniuosius dievus, kuriems patiki toliau tęsti kosmo kūrimo bei tobulinimo darbą, duoda jiems tokius nurodymus: „Iki šiol dar negimė trys mirtingosios giminės, o kol jos neatsirado, dangus bus netobulas (*atelēs*); mat jis savyje neturės visų gyvūnų giminių, o to reikia, jeigu jis ketina būti pakankamai tobulas (*teleos*). Bet atsiradusios ir gavusios gyvybės dalį iš manęs, jos prilygtų dievams. Taigi, idant ir jos būtų mirtingos (*thnēta*), ir šita Visybė (*pan tode*) iš tiesų būtų Viskuo (*hapan*), pagal savo prigimtį imkitės gyvūnų kūrybos,

Dialoge „Timajas“ pateikta skirtingo tobulumo laipsnių būtybių, gyvuojančių kosmo viduje, hierarchijos samprata, leidžianti bent iš dalies pateisinti ontologinės bei kosmologinės prigimties blogį, vėliau buvo vaisingai panaudota filosofiškai ir teologiškai grindžiamos teodicėjos sistemose. Beje, verta atkreipti dėmesį į tai, kad kitame originaliame blogio prigimties aiškinime, kurį randame Plotino ir ypač šv. Augustino veikaluose, blogis taip pat siejamas su stoka: traktuojant blogį kaip gėrio trūkumą (*privatio boni*), iš blogio, sakytume, atimamas jo ontologinis substanciškumas – blogis tarsi netenka didžiosios dalies būtiškojo svarumo ir egzistencinio grėsmingumo.

Aristotelio filosofijoje ne tik stokos tematika iškyla daugybe skirtingų pavidalų, bet ir pati stokos (gr. *sterēsis* „stoka, stokojimas, stygius, trūkumas“) sąvoka pradedama vartoti kaip gerokai preciziškiau apibrėžtas techninis filosofijos terminas[21]. Stagiriečio mąstyme stoka mąstoma visų pirma kaip tam tikros rūšies tobulumą įkūnijančio etalono neatikimas: jei šį etaloną įsivaizduotume kaip ilgio etaloną – kaip tam tikrą etaloninio ilgio liniuotę, tai tam tikrą stoką patiriantis

pamėgdžiodami mano pajėgumą, dėl kurio atsiradote patys“ (*Tim.* 41b-c; cituojama su nežymiais patikslinimais pagal: Platonas, *op. cit.*, p. 81). Remdamiesi pacituotu tikėtino filosofinio mito fragmentu, galime daryti išvadą, kad dialogo veikėjo Timajo Lokriečio lūpomis Platonas dėsto kosmologinę koncepciją, kurios vienas įdomiausių elementų yra nuostata, jog Visybė, stokojanti mirtingų (*thnēta*), taigi *netobulų*, gyvūnų giminių, jau nebūtų Viskuo (*hapan*), o kai ko stokodama ji dar nebūtų visiškai atbaigta ir *tobula* (*teleos*). Pratęsdami Platono mintį mums aktualiame stokos problematikos kontekste, galėtume pasakyti taip: idant Visybė (demiurgo sukurtoji kosminė Visata) būtų tobula, ji privalo nestokoti nieko, net stokos ir netobulumo, būdingų paskiriems Visybės viduje esantiems jos elementams. Kitaip tariant, idant Visybė, kaip visuma, nieko nestokotų, paskiros vidinės jos dalys privalo būti stokojančios; taip pat, idant Visybė, kaip visuma, būtų tobula, paskiros vidinės jos dalys privalo būti nepakankamai ir nevienodai tobulos. Vadinasi, interpretuodami minėtąjį filosofinio mito fragmentą privalome daryti išvadą, kad pasaulis, talpinantis savyje ir tai, kas *tobula*, ir tai, kas *netobula*, yra įvairesnis, turtingesnis, taigi – paimtas kaip visuma – ir *tobulesnis* už pasaulį, kuris savyje talpintų tik tai, kas *tobula*: kad Visata nieko nestokotų, kai kurios joje gyvenančios būtybės privalo stokoti. Ši Platono įžvalga, beje, turi atitikmenų ir estetiniuose Antikos mąstytojų (ypač Aristotelio) svarstymuose: negražios ar net baisios tam tikros meninės visumos, tarkime, paveikslo, dalys, kontrastuodamos su gražiomis meno kūrinio dalimis, buvo suvokiamos kaip prisidedančios kuriant bendrąjį meninės visumos grožį ir visuminį meninį įspūdį taip esmingai, kad be jų geriausias meninis rezultatas ir maksimalus estetinis efektas negalėtų būti pasiektas, o meno kūrinio, kaip visumos, grožis nepajėgtų įgyti didžiausio savo tobulumo laipsnio.

[21] Vien Aristotelio „Metafizikoje“ terminas *sterēsis* šiek tiek skirtingais reikšmės atspalviais, nulemtais skirtingų filosofinių kontekstų, yra pavartotas daugybę kartų, pavyzdžiui, šiose veikalo vietose: Met. 1004 a12; 1004 b27, 1011 b18, 1019 b7; 1021 a25; 1054 a24; 1055 b13, 27; 1056 a16, 20; 1057a36; 1058 b27; 1061 a20–27; 1063 b17; 1069 b34; 1070 b12. Konkrečius termino *sterēsis* reikšmės atspalvius savo puikaus, jau seniai klasika tapusio Aristotelio „Metafizikos“ vertimo komentaruose *ad locum* gana išsamiai aiškina W. D. Rossas: Ross, W. D. (ed.). *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and comentary by W. D. Ross. 2 Vols. Oxford: At Clarendon press, 1924. Apie semantinius daiktavardžių *sterēsis*, *sterēma*, veiksmažodžio *stereō* „atimti“ ir jo pasyvinės formos *stereomai* „stokoti; būti netekusiam, praradusiam“ bei kitų bendrašaknių žodžių atspalvius žr.: *LSJ*, p. 1640, svv. *stereō*, *sterēma*, *sterēsis*.

dalykas savo ruožtu galėtų būti suvokiamas kaip trumpesnis ilgis, „netraukiantis“ iki etaloninio ilgio, nes iki tobulumo jam „trūksta“ tam tikros etaloninio ilgio dalies (plg. semantinį ryšį tarp lietuviškų žodžių „trūkumas“, „trūkis“, „trūkti“ ir „traukti“, taip pat tipologiškai analogišką sąsają tarp angliško būdvardžio *short* „trumpas“ ir daiktavardžio *shortage* „trūkumas, stygius“).

Nors labai įdomūs ir tie konkretūs bei temiškai įvairūs stokos apibūdinimai, Aristotelio pateikiami eksplikuotu ir išplėtotu pavidalu tuose filosofiniuose kontekstuose, kuriuose stoką įvardijantis terminas minimas tiesiogiai (deja, trumpame straipsnyje neturime galimybės aptarti šių gausių pavyzdžių), vis dėlto, mūsų požiūriu, konceptualiąja prasme dar įdomesni yra tie atvejai, kuriuose stoka atsiskleidžia netiesiogiai ir, sakytume, neįkyriai.

Be jokios abejonės, stoka šiuo neįkyriu ir netiesioginiu pavidalu Aristotelio filosofijoje įdomiausiai pasirodo galimybės, arba potencijos (gr. *dunamis*), ir veikimo, arba akto (gr. *energeia*), kaip dviejų entelechinę (į tikslo siekimą nukreiptą) substancijos raidą apibūdinančių poliariškai skirtingų taškų – pradžios taško, iš kurio grynosios galimybės pavidalu „išrieda“ dar teleologiškai nerealizuotos substancijos embrionas, ir pabaigos taško, žyminčio visiškai realizuotos, maksimaliai energiškos, ontologine prasme „veikiančios“ substancijos raidos tikslą, – ontologinėje įtampoje. Kiekviena substancija tol, kol dar nėra pasiekusi savojo teleologinio išsipildymo, yra daugiau ar mažiau stokojanti tos tobulumo pilnatvės, kurį įkūnija maksimaliai energiškas visiškai realizuotos prigimties taškas. Substancija, kaip pradiniame jos raidos taške slypinti grynoji galimybė, kaip dar net nepradėtų realizuoti potencijų embrionas, savojo raidos tikslo (*telos*) atžvilgiu yra stokojanti maksimaliai, tačiau ir bet kuriame kitame į galutinį tikslą nukreiptos raidos taške besirealizuojanti substancija yra patirianti didesnę ar mažesnę stoką. Kitaip tariant, substancijai būdingas stokojimo laipsnis Aristotelio suvokiamas kaip atvirkščiai proporcingas jos teleologinio išsipildymo (teleologinės realizacijos) laipsniui, o pats substancinio individo tobulėjimas mąstomas kaip bandymas įveikti tam tikrą stoką – sakytume, tam tikrą trūkumą, skiriantį substanciją nuo galutinio raidos taško, žyminčio visišką substancijos prigimties išsipildymą, tam tikrą dar nenueitą ilgio atkarpą, kurios „trūksta“ iki etaloninės liniuotės ilgio.

Šioje sampratoje svarbiausia tai, kad save realizuojantis substancinis individas Aristotelio suvokiamas kaip tiesiog paprasčiausiai „atsiimantis“ iš pasaulio tai, kas jam, kaip tam tikros prigimties substancijai, teisėtai priklauso pagal jo prigimtį, o ne užkariaujantis kažin kokias svetimas, jam nepriklausančias ontologines teritorijas: negebėjimas pasiekti finalinę savo galimybių ribą – ar net nenoras apskritai jos siekti – substanciniam individui reikštų savosios prigimties išdavys-

tę ir didžiausią įmanomą jo nedorumo laipsnį. Antai dirvon kritusi ir pradėjusi leisti šaknis gilė Stagiriečio būtų traktuojama kaip tiesiog „atsiimanti“ iš pasaulio jai pagal prigimtį priklausantį ontologinį didingo išsikerojusio ąžuolo statusą, o tobulėjantis jaunas žmogus – „atsiimantis“ iš pasaulio tai, kas jam priklauso pagal jo prigimtinio talento mastą. Nuolatinis savosios stokos mąstymas galutinio realizuojamo tikslo, nusakančio prigimtinių substancinio individo galimybių ribas, akivaizdoje yra labai įkvepiantis, egzistenciškai tonizuojantis ar net iššūkio pavidalu iškylantis kaip didingas ontologinės savirealizacijos imperatyvas.

Aristoteliškoji „aukso vidurio“ (*khrusoun meson*)[22], suvokiamo etine ar kokia kita prasme, samprata taip pat labai įdomiai – bet ir vėl tik netiesiogiai – siejasi su stoka: remiantis šia samprata, bet kurios dorybės (*aretē*) būseną galima lokalizuoti kaip įsivaizduojamą tašką tiesėje, jungiančioje nedorybes įkūnijančių poliarinių priešybių taškus. Pavyzdžiui, drąsa Aristotelio įsivaizduojama kaip taškas, įkūnijantis aukso vidurį tarp poliariškai priešingų bailumo (drąsos su trūkumu, t. y. drąsos su stoka) ir įžūlumo (drąsos su perviršiu) taškų. Paradoksalu, bet aukso vidurio taške lokalizuota drąsa taip pat gali būti mąstoma negatyviai, kaip tam tikru atžvilgiu stokojanti – ir stokojanti dvejopai: mat ji, išsilaikydama auksiniame pusiausvyros taške, viena vertus, stokoja drąsos stokojimo, o kita vertus – stokoja drąsos perviršio. Tą patį galima pasakyti ir apie kitas dorybes, Aristotelio nagrinėjamas pasitelkiant aukso vidurio sąvoką: žvelgiant aristoteliškai, kiekviena dorybė yra ne tik vienokia ar kitokia pozityvi etinė duotis, bet ir negatyviai nusakomas „trūkumo trūkumas“ ar „stokos stoka“.

Apžvelgę kosmologiniuose ir teleologiniuose senovės graikų filosofijos kontekstuose išryškėjančius pozityviuosius stokos aspektus, esame pasirengę visus ligšiolinius savo svarstymus apie stoką susieti su klausimu, kiek pozityvi visais įmanomais būdais jaučiamos stokos patirtis ir pozityvus mąstymas apie įvairius stokos pavidalus galėtų atsiskleisti kaip svarbūs šiuolaikiniam žmogui.

Pamėginti atsakyti į šį klausimą įmanoma tik pažvelgus į stokos fenomeną iš laisvės perspektyvos – maksimaliai laisvo žmogaus akimis.

[22] Verta atkreipti dėmesį į tai, kad aristoteliškoji aukso vidurio koncepcija, Stagiriečio universaliai taikoma, pvz., „Nikomacho etikoje“, užuomazgų pavidalu aptinkama jau vėlyvojo Platono kūriniuose, antai „Filebe“, kuriame kalbama apie „mišinį“ (*mixis*), sudarytą iš priešybių ir įkūnijantį jų pusiausvyrą, kuri suvokiama kaip tobulesnė už skyrium paimtas priešybes. Tiesa, neaišku, ar ši aukso vidurio būseną atitinkančio priešybių „mišinio“ samprata buvo savarankiškai suformuluota paties Platono, nes visiškai tikėtina, kad ją, šiek tiek modifikavęs, Platonas perėmė iš savo mokinio Aristotelio.

Stoka ir laisvė: vietoj išvadų

Pateiktieji pozityviųjų stokos aspektų, atsiskleidžiančių senovės graikų filosofijoje, pavyzdžiai parodo, kad stoka – tai absoliučiai būtina mūsų individualumo, mūsų fizinio bei dvasinio veržlumo, mūsų egzistencinio „apetito“, mūsų gebėjimo džiaugtis ne tik jau realizuoti tobulumu, bet ir pačiu tobulumo geismu bei valingu troškimu siekti tobulumo – ir tuo pačiu lyg kilni avantiūra intriguojančiu tobulėjimo procesu, kuris neretai mielesnis už jau realizuotą tobulėjimo tikslą, sąlyga.

Stoka galų gale yra net ir mūsų laisvės sąlyga – ir juo didesnė mūsų laisvė, juo didesnė ir mūsų stoka: juk mūsų laisvę apibūdina visų įmanomų mūsų pasirinkimų skaičius. Begalinės laisvės atveju šis pasirinkimų skaičius taip pat yra begalinis – kaip ir begalinis laisvės laipsnių skaičius hipotetinėje mechaninėje sistemoje. Turėdami begalinę laisvę mes pradiniame savo egzistencijos taške, kuriame renkamės iš begalinio skaičiaus galimų savo gyvenimo variantų, visus juos turime prieš akis kaip nerealizuotas galimybes – kiekvieną iš jų kaip vienas ar kitas hipotetiškai realizuotas tikslas mūsų lakioje vaizduotėje atitinka galutinis mūsų teleologinio išsipildymo taškas.

Būdami begalinės laisvės būseną atitinkančioje egzistencinių pasirinkimų starto pozicijoje, stovėdami visų įmanomų realizuoti, bet dar nerealizuotų galimybių akivaizdoje, mes tuo pat metu stokojame begalinio skaičiaus *jau* realizuotų gyvenimo tikslų, tų nesuskaičiuojamų teleologinio išsipildymo variantų, apie kuriuos mums kužda mūsų vaizduotė, projektuojanti mūsų egzistenciją į ateitį, ir kurių siekti mus gundo šiuos galutinius tikslus bei teleologinio išsipildymo variantus atitinkančios pasirinkimo galimybės – ir net atsidūrę finaliniame vieno ar kito gyvenimo tikslo pasiekimo taške, esame priversti atminti, kad pasiekėme tik vieną tikslą iš begalinės jų gausybės, ir vėl stokodami visų įmanomų teleologinio išsipildymo variantų, atitinkančių įmanomas realizuoti galimybes, išskyrus tą vienintelį variantą, kurį jau realizavome, būdami pasirinkę jį laisva valia.

Bet ar privalome dėl to jausti kartėlį, juo labiau ar turime, vengdami Buridano asilo dilemų ir frustracijos, jaučiamos mąstant apie begalinį nerealizuotų galimybių skaičių, atsisakyti laisvės? Vergovė visada blogesnė už laisvę – tiek etiniu, tiek ontologiniu atžvilgiu, o vergovei būdingas stokojimas, nors ir visiškai kitokios prigimties, yra visada ydingesnis ir baisesnis už visus begalinius laisvėje patiriamos stokos pavidalus.

O pasilikdami laisvės teritorijoje privalome atminti, kad už buvimą laisviems, už gyvenimą laisvėje ir už neaprėpiamą laisvų pasirinkimų įvairovę, be kita ko, turime būti dėkingi ir stokai...

Literatūra

Algra, K.; Barnes, J.; Mansfeld, J.; Schofield, M. (eds.). 2005. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

[Aristotle] 1924. *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. 2 Vls. Oxford: At the Clarendon Press.

Beekes, R. 2010. *Etymological Dictionary of Greek*. By Robert Beekes. With the assistance of Lucien van Beek. 2 Vls. Leiden–Boston: Brill.

Diels, H.; Kranz, W. 1954. *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Siebte Auflage. Berlin: Weidmann.

Frisk, H. 1970–1973. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* . Bde. 1–3. Heidelberg: Carl Winter–Universitätsverlag.

Furley, D. J. 1982. *The Greek Cosmologists*, Vol. 1: *The Formation of the Atomic Theory and Its Earliest Critics.* Cambridge: Cambridge University Press.

Glare, P. G. W. 1968. *Oxford Latin Dictionary.* Oxford: At the Clarendon Press.

Hėrakleitas. 1995. *Fragmentai.* Graikišką tekstą parengė, vertė, įvadą ir komentarus parašė Mantas Adomėnas. Vilnius: Aidai.

Kardelis, N. 2006. „Suvaržančios ir išlaisvinančios ribos: ribos ir beribiškumas senovės graikų ir šiuolaikinėje filosofijoje", *Athena: Filosofijos studijos*. Vilnius: Versus aureus, Nr. 1: 12–27.

Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M. (eds.). 1983. *The Presocratic Philosophers.* Second edition. Cambridge: Cambridge University Press.

Klein, E. 1966. *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language.* Dealing with the origin of words and their sense development thus illustrating the history of civilization and culture. 2 Vls. Amsterdam–London–New York: Elsevier Publishing Company.

Lévinas, E. 1994. *Etika ir begalybė.* Pokalbiai su Philippe'u Nemo. Iš prancūzų kalbos vertė Arūnas Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos.

Lewis, C. T.; Short, C. 1998. *A Latin Dictionary.* Founded on Andrew's edition of Freund's Latin Dictionary. Revised, enlarged, and in great part rewritten by Charlton T. Lewis, PhD. Oxford: At the Clarendon Press.

Liddell, H. G.; Scott, R.; Jones, H. S. 1996. *A Greek-English Lexicon*. Compiled by Henry George Liddell and Robert Scott. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Ninth edition with a Supplement. Oxford: Clarendon Press.

Nestle-Aland (eds.). 1991. *Novum Testamentum Graece et Latine.* 2., neubearbeitete Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Pascal, B. 1997. *Mintys*. Iš prancūzų kalbos vertė Anicetas Tamošaitis SJ. Vilnius: Aidai.

[Plato] MMIII. Platonis *Rempublicam* recognovit brevique adnotatione critica instruxit S. R. Slings in Universitate libera quae Amstelodami est Professor ordinarius linguae et litterarum Graecarum. Oxonii: e typographeo Clarendoniano.

Platonas. 1995. *Timajas. Kritijas.* Iš graikų kalbos vertė, įvadą ir paaiškinimus parašė Naglis Kardelis. Vilnius: Aidai.

Platonas. 2000. *Puota, arba Apie meilę*. Iš graikų kalbos vertė Tatjana Aleknienė. Paaiškinimus parašė, bibliografiją ir rodykles sudarė Vytautas Ališauskas. Vilnius: Aidai.

Platonas. 2000. *Valstybė*. Antras pataisytas vertimas. Iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius. Vilnius: Pradai.

Platonas. 2009. *Sokrato apologija*. Iš graikų kalbos vertė ir vertėjo žodį parašė Naglis Kardelis. Komentarą parašė, planą, bibliografiją ir rodykles sudarė Vytautas Ališauskas. Vilnius: Aidai.

Šventasis Raštas. 2011. Senasis ir Naujasis Testamentas. Ketvirtas leidimas. Vertimas iš hebrajų, aramėjų ir graikų kalbų. Vilnius: Lietuvos Vyskupų Konferencija.

Waterfield, R. (ed.). 2009. *The First Philosophers. The Presocratics and the Sophists*. New York: Oxford University Press.

Wright, M. R. (ed.). 1985. *The Presocratics*. Bristol: Bristol Classical Press.

Insights into the Positive Aspects of Deficiency in Ancient Greek Philosophy

Summary

The author of the article presents an analysis of the insights of classical Greek philosophers into the positive aspects of deficiency. This term is used by the author as a theoretical concept that has a certain instrumental value and is of much help in efforts to elucidate the various forms, aspects and expressions of deficiency found by the ancient Greek thinkers in the fabric of reality and the ontological nature of human beings, as well as in human existence itself, in our striving for perfection and in our constant efforts to relate our existence to the cosmos as a whole, to the sublime and the divine.

Nevertheless, despite its instrumental utility, the term deficiency should not be understood in essentialist terms, that is, ontologically, or as a strictly defined metaphysical concept: in the author's view, a deficiency, or the lack of something, is obviously nonexistent or, rather, has no independent being as a physical or metaphysical substance, yet it might be productively employed in order to explain the ontological order of things, the structure of being and the nature of human existence.

To think of deficiency in negative terms is a commonplace – its negative aspects have been meticulously described in innumerable philosophical volumes and are constantly dwelt upon in our everyday life. The synonyms lack (of), insufficiency, privation or inadequacy draw our attention at an almost instinctual or subconscious level to the inherent "defects" of scarcity. For example, the science of eco-

nomics is based on pessimistic ruminations on the relative lack of resources (scarcity) and on the economical use of those things that we think of as scarce, or on replacing those things that we lack with substitutes of the same utility and value.

In other words, there is simply no need to elaborate further on the negative aspects of scarcity, or deficiency. Instead, we should exercise our minds and imaginations trying to find the opposite of that grim evaluation that we find in most theoretical works and our everyday estimations of our means and possibilities. Thinking about what is positive in the nature of deficiency, we should look for theoretical precedents, and in this respect ancient Greek philosophy should be taken into account and viewed as a rich mine of insights into its positive aspects.

In the introductory section of this article, the author presents some preliminary observations and argues for a new methodological approach to the phenomenon of deficiency, or the lack or shortage of specific things or traits.

In the first part of the main body of the article, the author, mostly employing the evidence of the Platonic dialogues, especially the Symposium and, to a lesser extent, the Apology of Socrates, presents an analysis of the ancient Greek understanding of the nature of philosophy in relation to divine wisdom and in the existential context of the deficiency experienced by mortals in their efforts to make sense of the world and human existence. Building upon the original insights of Plato, the author further develops some lines of Platonic thought that are relevant to his effort to focus on the positive aspects of deficiency. Philosophy, he continues, as a uniquely human endeavor, should be construed as the love of wisdom that is experienced and pursued, not by the gods, but by mortals who are lacking in complete and perfect understanding of the cosmos. Philosophy – the passion for knowledge – would not exist in the absence of the ontological characteristic of human limitation and imperfection.

The erotic nature of philosophy is described by Plato in the context of the philosophical myth about Eros as an ardent striving for wisdom and all things divine and perfect that we, as mortals, lack. This presents us with the possibility of viewing philosophy as a concrete but sublime example of "erotic" striving (in this case – the "erotic" striving for wisdom). There are numerous other types of "erotic" strivings that are characterisitic of human existence and that cannot be imagined without reference to what human beings lack, namely, the mental and physical faculties possessed by the gods.

In the second part of the article, the author gives an analysis, based on the insights of the ancient Greek philosophers, of the ontological status of any substance –

and any substantial individual – in relation to the ontological limits that define that substance or individual as a concrete substantial form. The unique ontological limits that define all substances as concrete substantial forms are, quite obviously, unthinkable without reference to their ontological imperfection and deficiencies (i.e., qualities they lack) characteristic of all substances and substantial individuals. The author, building upon examples drawn from the history of Greek philosophy and art, argues that without the ontological limitations of concrete substantial forms, the phenomenon of beauty, which is unthinkable without forms, would be ontologically impossible. The forms themselves, for that matter, are likewise unthinkable without the limits that define those forms.

In the third part of the article, the author focuses on the cosmological and teleological aspects of deficiency (the lack of divine perfection). Presenting relevant examples from the philosophy of Heraclitus, Democritus, Plato, and Aristotle, the author analyzes how the ancient Greek philosophers viewed the manifestations of scarcity, or deficiency, on the cosmological level and in the contexts of teleological explanations of the cosmos as a whole and the entities found within the confines of the cosmos. It is argued that the imperfections and deficiencies of the structure and functioning of the world are not a defect or a certain extrinsic limitation placed upon the world by some foreign entity, but a fundamentally inherent natural trait adding to the perfection, majesty, and beauty of the cosmos.

In conclusion, the author shows the essential relation of deficiency (insufficiency, inadequacy) to liberty, arguing that the inadequacies of free human beings are of an entirely different order than the inadequacies of enslaved human beings. Human liberty itself, the author concludes, should be understood in relation to deficiency: liberty can be defined as the unfettered human ability to choose among endless possibilies in the various contexts of free human life. It is quite obvious that all the possibilities cannot be realized simultaneously, thus liberty might be viewed as living with the reality of the deficiencies embodied in the entirety of all missed opportunities for lack of time or resources or abilities, i.e., the reality of scarcity. Nevertheless, liberty is the most precious thing we have in our life, and scarcity is one of those ontological factors that make liberty possible.

Keywords: scarcity, deficiency, ancient Greek philosophy, classical Greek culture, Anaximander, Heraclitus, Democritus, Plato, Aristotle.

Stoka ir jos vertybiniai aspektai

Albinas Plėšnys

Filosofijos fakultetas
Vilniaus universitetas
Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius
El. paštas: albinas.plesnys@fsf.vu.lt

Stoką įprasta sieti su kažkuo blogu, vengtinu, nepriimtinu. To priežastys glūdi Apšvietos filosofijoje. Kitaip stoka vertinta klasikinėje filosofijoje. Platono nuomone, stoka yra ryšys, sujungiantis priešingus dalykus į visumą. Be to, stoka yra siekis, troškimas įsigyti tokių dalykų, kurių stokojama. Bendriau kalbant, stoka yra gėrio meilė. Ir priešingai, nesuvokimas, kad yra stoka, gali būti blogis – pavyzdžiui, kvailys nemano, kad jam trūksta išminties. Stoka yra vienas iš esminių pradų Aristotelio filosofijoje. Norėdami suprasti kiekvieną kitimą, turime surasti pradus, kurie kitimą padaro įmanomą. Visuose kitimuose turime tai, kas atsiranda, arba formą, tai, kas yra priešinga atsiradusiajam, arba stoką ir tai, iš ko kažkas atsiranda, arba materiją. Su materija siejamas potencialumas, su forma – aktualumas, o stoka siejasi su galinčios atsirasti formos trūkumu, bet ne su potencialumu. Stoka, suprasta kaip pradas, negali būti blogis. Stoka yra visos sukurtosios būties pradas ir priklauso daiktams pagal jų prigimtį, o tai, kas prigimtį atitinka, yra gėris. Stoka yra visų galimų kitimų, taip pat ir prigimtį tobulinančio tikslo bei laimės ir laisvės, pagrindas. Taigi stoka kaip pradas yra gėris. Stoka susijusi su laisvės įgyvendinimu. Be stokos nebūtų valios troškimo ir tuo pačiu laisvės įgyvendinimo. Tačiau stoka, kaip objektui deramos prigimties nebuvimas, yra blogis.

Raktiniai žodžiai: aktualumas, forma, gėris, materija, potencialumas, pradas, prigimtis, stoka.

Įvadas

Mūsų mąstyme stoka paprastai siejasi su kažkuo blogu, vengtinu, su kažkuo nepriimtinu. Tokiais blogais dalykais laikome ir kančią, ir skausmą, ir vargą. Bet ar visada išvardyti dalykai yra blogi? Įsivaizduokime, pavyzdžiui, kad mes nebejuntame skausmų. Ar tai būtų gerai? Vargu, nes tada nebūtume įspėti apie gresiančią ligą, galėtume pavojingai nudegti ar nušalti, nepajustume, kad susilaužėme ranką ar koją, kad laikas susirūpinti savo sveikata. Turbūt ne visais atvejais bloga ir kančia, ir vargas. Tą patį galima pasakyti ir apie stoką. Bet kodėl savaime stoką susiejame su blogiu? To priežastis glūdi Apšvietos filosofijoje, kuri besąlygiškai pasitikėdama protu, manė, kad jo pagalba galima išspręsti visas žmonijai iškylančias problemas ir pašalinti visus įmanomus trūkumus, t. y. padaryti, kad stokos nebeliktų. Kaip ir Francis Baconas, Apšvietos filosofai manė, kad žinojimas yra

galybė, leisianti sukurti tobulą, nieko nestokojančią visuomenę. Be to, Apšvietos filosofija kuria naują etiką, kuri gėrį ima sieti ne su esaties ir valios santykiu, kaip kad buvo klasikinėje filosofijoje, o su jausmais bei aistromis. Moralinių vertinimų, kaip emocinių išraiškų interpretaciją, išplėtojo pozityvizmo ir ypač loginio pozityvizmo atstovai (išimtis čia būtų nebent Moritzas Schlickas (žr. Nekrašas, 2010, p. 201–204). Kartu žmogiškasis elgesys buvo imtas aiškinti aistras pajungiant interesams (Hirschman, 2001). Laikui bėgant, tai pavirto į įvairias utilitarines etines doktrinas, kurių brandžiausias variantas sietinas su Jeremy Benthamo vardu. Savo žymaus veikalo *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* pirmajame skyriuje Benthamas rašo:

> „Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. They alone point out what we ought to do and determine what we shall do; the standard of right and wrong, and the chain of causes and effects, are both fastened to their throne. They govern us in all we do, all we say, all we think; every effort we can make to throw off our subjection to pain and pleasure will only serve to demonstrate and confirm it. A man may claim to reject their rule but in reality he will remain subject to it“ (Bentham, 2015, p. 6).

Taigi, pasak Benthamo, visus mūsų poelgius tvarko skausmas ir malonumas. Skausmo mes būtinai vengiame, o malonumo siekiame. Gėris dabar imamas sieti su malonumu, o blogis su skausmu. Per naudos supratimą į blogio orbitą patenka ir stoka. Tokia radikali skirtis: arba bloga, arba gera, jei gera, malonu, jei bloga – skauda nebuvo būdinga klasikinei filosofijai.

Klasikinėje filosofijoje gėris suprantamas pirmiausiai kaip ontologinė sąvoka: santykyje su valia esatis yra gėris. Kitaip tariant, gėris yra tai, ko sąmoningai ar nesąmoningai siekia ir trokšta kiekvienas daiktas ar individas kaip savo prigimčiai būdingo tikslo. Be to, gėris yra esinio atitikimas savo prigimtiniam tikslui. Gyvūnų pasaulyje tą siekimą reguliuoja instinktai, o laisvai veikiančiame žmoguje – protas ir valia. Ten, kur susiduriame su protingo ir valingo individo veikimu, turime moralinį gėrį. Kiek supaprastindami galime sakyti, kad gėris yra tai, kas tobulina mūsų asmenybę, leidžia išvystyti mūsų proto, valios ir jausmų galias. Populiariame palyginime, kad alkanam geriau yra duoti meškerę, bet ne žuvį, kaip tik glūdi ši klasikinė gėrio samprata – meškerė ištobulina sugebėjimą įsigyti maisto, o žuvis tik vienam kartui numalšina alkį.

Klasikinė filosofija atkreipia dėmesį į trejopą gėrio funkcionavimą. Trokštamas dalykas, kuris troškimą pabaigia iš dalies, kaip priemonę kažkam kitam pasiekti, vadinamas naudingu gėriu (*bonum utile*). Pavyzdžiui, jei aš noriu susitaupyti ar užsidirbti pinigų, kad galėčiau turiningai praleisti vasaros atostogas, tų pinigų sutau-

pymas yra naudingas gėris, nes aš jį panaudosiu tolesniam tikslui – atostogoms. Tas gėris, kurio dera siekti kaip galutinio dalyko, visiškai patenkinančio troškimą, nes būtent jo siekėme, yra vadinamas tauriuoju arba garbinguoju gėriu (*bonum honestum*). Kiek supaprastinant situaciją, galima sakyti, kad tai gėris, susijęs su mano svarbiausiais tikslais: pavyzdžiui, išsimokslinti, įgyti specialybę, sukurti šeimą, tapti menininku ar profesionaliu sportininku ir pan. Pasitenkinimas, kuris atsiranda iš pasiekto gėrio, yra vadinamas maloniuoju arba džiaugsmą teikiančiu gėriu (*bonum delectabile)*.

Tuo tarpu blogis yra gėrio stoka, nebuvimas to, kas leistų ištobulinti mūsų galimybes. Ontologiškai svarstomas – blogis yra gėrio trūkumas. Tačiau moraline prasme blogis yra griaunanti jėga, nukreipianti mus nuo to, kas atitinka prigimtinę tvarką. Nemokšiškumas yra blogis, mokytumas – gėris, muzikinė harmonija – gėris, triukšmas – blogis, meno kūrinys – gėris, šlamštas – blogis ir t. t. Blogis yra tai, kas mus paklaidina, supainioja. Kalbėdami apie gėrį susiduriame su tokiu plačiu spektru, kad jo niekaip neįmanoma sugrūsti į malonumo ir skausmo ribojamą Prokrusto lovą.

Norint geriau suprasti ir įvertinti žmogiškosios veiklos išeities pozicijas bei padarinius, vargu ar įmanoma remtis Apšvietos filosofų ir jų pozityvistinių tęsėjų juodai balta schema, kuri galbūt yra visai tinkama, norint suprasti daugelį žmogiškosios veiklos bruožų (pavyzdžiui, paaiškinti, kodėl mes stoką laikome blogiu ir tik blogiu). Čia panašiai kaip fizikoje, kalbant apie idealias dujas – jų modelis gerai nusako aukštos temperatūros ir nedidelio slėgio realių dujų savybes, tačiau netinka, kai priartėjame prie dujų virtimo skysčiu ribos. Tada jau reikia kito modelio. Manome, kad klasikinės filosofijos ištobulintas stokos sampratos variantas labiau tinkamas visuomenės funkcionavimo tyrimui, t. y. jis sudaro galimybes subtiliau, detaliau ir tiksliau suprasti nagrinėjamas problemas, nei emotyvistinė, hedonistinė ar utilitarinė etinė pozicija. Mes nekeliame klausimo, kuri pozicija – klasikinės filosofijos ar švietėjiška-pozityvistinė – yra teisinga, bet remiamės analitinei filosofijai būdingu požiūriu – kuris modelis yra labiau tinkamas tiriamiems klausimams suprasti. Galima tokį požiūrį vadinti instrumentiniu, bet tai, pagaliau, nėra tiek svarbu. Čia ir toliau bus pasirenkami tokie autoriai ir tokie konceptualūs modeliai, kurie leis geriau suprasti nagrinėjamą dalyką. Pavyzdžiui, A. Einsteino tiek bendroji, tiek specialioji reliatyvumo teorija tiksliau už I. Newtono mechaniką aprašo fizikinius reiškinius, tačiau Newtono mechanikos modelis iki šiol labai plačiai naudojamas konkretiems uždaviniams spręsti, nes yra paprastesnis ir duoda pakankamai tikslius rezultatus.

Platoniška stokos samprata

Štai Platonas „Puotoje“ pastebi, kad geidžiame to, ko stokojame, ir negeidžiame, jei nestokojame. Ir tai esąs būtinas dėsnis (Platonas, 1968, p. 47). Sokratas, kaip aiškina Platonas, buvo linkęs manyti, kad tas, kuris stokoja grožio, yra bjaurus, o stokojantis gėrio – blogas. Tačiau mantinietė (kilusi iš Mantinėjos, gr. *mantis* – pranašas ar pranašė) Diotima Sokratui paaiškino, kad tai, kas nėra gražu, nebūtinai yra bjauru ir kas nėra išmintinga, nebūtinai yra kvaila. Tarp išminties ir kvailumo, lygiai kaip tarp grožio ir bjaurumo yra vidurys. Pavyzdžiui, vidurys tarp supratimo ir nežinojimo yra teisinga nuomonė.

Toliau vaizdingu pasakojimu apie Erotą, Platonas Diotimos lūpomis atskleidžia stokos reiškimosi ypatumus. „Taigi nesispyriok (sako Diotima Sokratui), kad kas nėra gražu, esą bjauru, ir kas nėra gera, esą bloga. Tas pat ir su Erotu: dabar, kai pats sutikai jį nesant nei gerą, nei gražų, anaiptol nemanyk, kad jis turi būti piktas ir bjaurus, bet laikyk jį kažkuo viduriniu tarp vieno ir kito“ (Platonas, 1968, p. 51). „Tai kaip jis gali būti dievas, jeigu jo daliai neteko to, kas gera ir kas gražu? – klausia Sokratas. Diotima paaiškina, kad Erotas yra ne dievas, o demonas. O „demonai yra tarpininkai ir aiškintojai dievams to, kas darosi žmonėse, žmonėms – to, kas dedasi pas dievus. Dievams jie perduoda žmonių maldas ir aukas, o žmonėms – dievų įsakymus ir atpildą už aukas. Būdami viduryje, demonai užpildo tarpą tarp vienų ir kitų ir yra tas ryšys, kuris sujungia visumą“ (Platonas, 1968, p. 52). Šiuo vaizdingu pasakojimu Platonas atskleidžia dar vieną stokos aspektą – ji yra ryšys, sujungiantis priešingus dalykus į visumą.

Toliau tęsdamas pasakojimą apie Erotą, kuris yra gimęs iš Poro (*Πόρος*) (priemonės kažką pasiekti, turto) ir Penijos (*Πενια*; skurdo) ryšio, Platonas aiškina, kad jis „taip pat yra viduryje tarp išminties ir kvailumo, ir štai kodėl: iš dievų nė vienas neužsiima filosofija, ir nenori pasidaryti išmintingas, kadangi jie ir be to išmintingi; ir apskritai nė vienas išminčius nesiekia išminties. Nefilosofuoja ir nesiekia išminties nė kvailiai, čia ir glūdi kvailumo nelaimė, kad kvailys, nebūdamas nei gražus, nei tobulas, nei protingas, esti visada savim patenkintas. O kas nemano, kad jam ko stigtų, tas nė nenori to, ko jam, jo manymu, netrūksta.

– Kas gi, Diotima, – paklausiau, – ieško išminties, jei jos nemyli nei išminčiai, nei kvailiai?

– Bet tai aišku ir vaikui, – atsakė Diotima, – tie, kurie yra tų dviejų priešybių viduryje; jiems priklauso ir Erotas. Juk išmintis – vienas iš gražiausių dalykų, o Erotas – meilė to, kas gražu; todėl Erotas būtinai myli išmintį, arba – jis filosofas, o filosofas stovi viduryje tarp išminčių ir kvailių“ (Platonas, 1968, p. 54). Čia

atsiskleidžia dar vienas stokos aspektas – siekis, troškimas įsigyti tokių dalykų, kurių stokojama. Bendriau kalbant, stoka yra gėrio meilė. Ir priešingai, nesuvokimas, kad yra stoka, gali būti blogis – pavyzdžiui, kvailys nemano, kad jam trūksta išminties. Taigi Platonas atskleidžia dvi stokos puses: tai, kad stoka nebūtinai yra blogis (nors gali būti ir blogiu) ir tai, kad stoka yra akstinas veikti. Detaliau stokos problemą nagrinėja Aristotelis ir Tomas Akvinietis.

Metafizinės stokos aptarimas

Stoka yra vienas iš esminių pradų Aristotelio filosofijoje. Tik visa bėda, kad Aristotelio metafizikai tapus veikiau pažinimo istorijos, o ne aktualiam tyrimui galinčių pasitarnauti įžvalgų dalimi, primiršta ir jo stokos samprata, kadaise vaisingai plėtota Tomo Akviniečio. Mūsų nuomone, tomistinė stokos samprata galėtų būti plėtojama ir šiuolaikinėse, pavyzdžiui, socialinėse, teorijose. Pradams, pasak Aristotelio, bendra yra tai, kad jie yra patys pirmieji, iš kurių kažkas arba yra, arba atsiranda, arba pažįstama. Todėl ir prigimtis, ir elementai, ir nuovoka, ir sprendimas, ir esmė, ir tikslas yra pradai: daugeliui gėris ir grožis yra pažinimo ir judėjimo pradai (Aristotle, 1991, p. 60). Tą ar kitą daiktą pažįstame tada, kai žinome jo pirmuosius pradus, priežastis ir išskaidome jį iki elementų. Kiekvienas pasikeitimas, atsiradimas, išnykimas pačia bendriausia prasme yra kitimas iš priešingo į priešingą. Todėl, norėdami suprasti kiekvieną kitimą, turime surasti ir tuos pradus, kurie kiekvieną kitimą padaro įmanomą. Tokio prado, kuris leistų suprasti kiekvieną kitimą, ieškojo daugelis filosofų. Ankstesnių filosofų klaida, pasak Aristotelio, buvo ta, kad jie pirmaisiais pradais laikė atskirus ir konkrečius priešybių atvejus, o reikia rasti tokią priešybių porą, kuri tiktų visiems procesams ir būtų iš tikrųjų pirminė, t. y. neplauktų iš jokių kitų priešybių. Aristotelio nuomone, tokia universali pora gali būti tik viena. Be tos priešybių poros, privalo būti ir trečias pradas – tam tikras prigimtinis substratas, kuriame veikia visų kitimų ar atsiradimų priešybės. Visuose kitimuose turime: a) tai, kas atsiranda; b) tai, kas yra priešinga atsiradusiajam; c) tai, iš ko kažkas atsiranda. Tai, kas atsiranda, yra forma, priešinga formai yra stoka (*στέρεσις, privatio*), o tai, kame veikia visų kitimų ir atsiradimų priešybės, yra materija. Su materija siejamas potencialumas, su forma – aktualumas, o stoka siejasi su galinčios atsirasti formos trūkumu, bet ne su potencialumu.

Komentuodamas Aristotelio „Fizikos“ pirmąją knygą, Tomas Akvinietis sako, kad metafizika (pirmoji filosofija) tyrinėja, kiek yra pradų ir kokie jie. Todėl pradų aptartis priklauso metafizikai. Kadangi forma yra esaties (egzistavimo) ir kiekvieno buvimo pradas, todėl ją svarsto metafizika. Tačiau materija ir stoka (*privatio*)

yra kintančios esaties pradai, todėl juos tyrinėja ir gamtos filosofas (*natural philosopher*) (Thomas Aquinas, 1963, I, q. 11).

Savo ankstyvajame veikale „Apie gamtos pradus" Tomas Akvinietis, aiškindamas aristotelinę trijų kiekvienam sukurtajam esiniui būdingų pradų analizę, pažymi, kad atsiradimui reikia trijų dalykų: potencialaus buvimo, kuris yra materija, aktualaus nebuvimo, kuris yra stoka ir formos – to, ko dėka esinys taps aktualiu. Forma yra tai, kuo kitimas virsta, kas atsiranda. Materija ir stoka (*privatio*) priklauso tam, nuo ko atsiradimas prasideda. Todėl materija ir stoka sutampa pagal objektą, bet skiriasi pagal savo supratimą. Juk tas pats objektas, kuris yra bronza, yra beformis iki statulos formos pasirodymo. Tačiau supratimas bronzos ir formos nebuvimo yra skirtingas, nes skiriasi būti bronza ir būti beformiu (Thomas Aquinas n.d., C1, 12).

Stoka yra pradas, kuris nėra pats iš savęs (*per se*) esantis. Jis visą laiką apibrėžiamas per santykį (su forma) ir yra atsitiktinis (*per accsicens*). Čia Tomas Akvinietis, aiškindamas tą akcidentinį stokos buvimą, pateikia tokį pavyzdį. Gydytojas, kuris stato namą, stato jį ne tiek, kiek jis yra gydytojas, o tiek, kiek jis yra statybininkas, kuriam tenka būti gydytoju. Gydytojo tapimas statybininku, yra akcidentinis reiškimosi pavyzdys.

Kaip žinia, yra dvi atsitiktinių požymių rūšys: neatskiriamieji atsitiktiniai požymiai, kurie yra neatskiriami nuo savo subjekto, kaip, pavyzdžiui, žmogaus sugebėjimas juoktis, ir atskiriamieji atsitiktiniai požymiai, kaip, pavyzdžiui, žmogaus odos baltumas. Nors stoka yra atsitiktinis *(per accidens*) pradas, iš to neplaukia išvada, kad atsiradimas įmanomas be stokos, nes nuo materijos stoka nėra niekaip atskiriama. Šia prasme stoka yra neatskiriamasis atsitiktinis požymis.

Turime atsiminti, kad net tada, kai atsiradimas kyla iš nebuvimo, negalime sakyti, kad atsiradimo pradas yra nebūtis. Toks pradas yra stoka, kuri nesutampa su nebūtimi. Mat nebūtis niekaip neapibrėžia savojo subjekto, nenurodo to, kieno nebuvimas ji yra. Supainioję stoką su nebūtimi, galime nebūtį kaip stoką priskirti tiek nesantiems dalykams (pavyzdžiui, nematymą galime priskirti chimerai), tiek tiems dalykams, kurie pagal prigimtį negali turėti neva stokojamo požymio (pavyzdžiui, kalbėti apie matymo stokojantį akmenį). Abiem šiais atvejais stoka painiojama su nebūtimi. Stoka gali būti priskirta tik apibrėžtam objektui, kuriame priešingas esantiems požymiams požymis iš prigimties yra tinkamas pasirodyti. Pavyzdžiui, tik tie gali būti stokojantys regėjimo, kurie natūraliai gali matyti.

Kadangi atsiradimas nevyksta iš visiškos nebūties, bet tik iš nebuvimo tam tikrame objekte, ir netgi ne iš nebuvimo bet kokiame objekte, o tik tam tikrame (kaip, pavyzdžiui, ugnis atsiranda ne iš bet kokios rūšies nebuvimo, bet tik iš tokio

ugnies nebuvimo, iš kurio ugnis gali kilti, tarkime, sausos šakos), todėl stoka yra pradas. Pavyzdžiui, bronzai trūksta tam tikro pavidalo, kol dar nesuteikta tam tikra forma, tačiau vienu atžvilgiu ji aprašoma kaip bronza, o kitu kaip – pavidalo stoka. Taigi šis trūkumas, arba stoka, aprašomas ne kaip principas savaime (*per se),* bet kaip atsitiktinumas (*per accidens*). Stoka susisieja su šiuo konkrečiu subjektu šiam konkrečiam atvejui.

Stoka kaip pradas skiriasi nuo kitų dviejų pradų tuo, kad kiti du pradai yra tiek buvimo, tiek radimosi pradai. Pavyzdžiui, tam, kad atsirastų statula, reikalinga bronza ir turi būti tikslas, kuris galiausiai įgyja statulos formą. Kai statula jau yra nulieta, abu šie pradai taip pat pasilieka ir yra. Tuo tarpu stoka yra tik radimosi, bet ne buvimo pradas, nes tam, kad statula atsirastų, jos turi dar nebūti. Jei statula yra atsiradusi, ji nebegali atsirasti, nes tas, kas randasi, negali jau būti atsiradęs. Kai statula jau yra, nebelieka statulos pavidalo stokos, nes teigimas ir neigimas negali būti kartu, panašiai kaip kartu negali būti stoka ir turėjimas.

Vertybiniai stokos aspektai

Dažnai stoka yra interpretuojama kaip kažkas besąlygiškai blogo. Tačiau tokia interpretacija yra klaidinga. Kad būtų lengviau suprasti, priminsime aukščiau minėtas gėrio ir blogio sąvokas. Tomo Akviniečio požiūriu (Pegis, 1945, p. 42), gėris yra tai, ko sąmoningai ar nesąmoningai siekia kiekvienas esinys. Kita vertus, esinio gerumas yra jo atitikimas savo esmei ir tikslui. Įgyvendindamas savąjį tikslą, esinys, – daiktas ar individas, – realizuoja savo individualią esmę. Tikslas substanciją ir prigimtį daro gera, nes būdamas pirmuoju daikto ar individo pasyvių galimybių aktualizacijos principu skatina realizuoti esiniui deramą tikrovę. Pavyzdžiui, žmogus gali siekti žinių, kaip savo gyvenimo tikslo ir pasirinkti mokslininko karjerą. Kitą galbūt labiau vilios muzikos atlikėjo tikslas ir jis rinksis menininko kelią. Trečiam galbūt patiks sportininko – krepšininko ar futbolininko karjera – ir jis sieks tokio tikslo. Visa tai yra geri, tinkami tikslai, kurie savaip ištobulina asmenybę.

Blogis tuo tarpu yra trūkumas (*defectum*) gėrio, kurį esinys iš prigimties turėtų turėti (Pegis, 1945, p. 474), kitaip tariant, blogis yra stokojimas to, kas priklausytų esiniui pagal jo prigimties nustatytą tvarką. Pavyzdžiui, kurtumas ar luošumas yra trūkumas to, ką pagal savo prigimtį individui turėtų būti būdinga turėti. Blogis iš tikro yra reliatyvus dalykas, nes jis gali būti suprastas tik gėrio (t. y. individo atitikimo prigimčiai) atžvilgiu, o gėriui suprasti jokio blogio nereikia. Blogis neturi formaliosios priežasties, veikiau jis yra formos stoka (bet ne tos

formos, kurią daiktas galėtų įgyti, o tos, kurią jam kaip tam daiktui dera turėti). Taip pat blogis neturi ir tikslo priežasties, veikiau jis yra susitelkimo į deramą tikslą stoka. Geras yra derantis, atitinkantis esinių funkcionavimo tvarką veikimas. Žmogus turi protą, tiek teorinį (kurio norma – logikos dėsniai), tiek praktinį (kurio norma – prigimtinis įstatymas: reikalavimas visu savo veikimu siekti gėrio ir vengti blogio), leidžiantį suprasti, kuris veikimas yra derantis ir tvarkingas, o kuris ne. Valia trokšta to, ką protas pristato kaip gerą. Taigi blogis yra ne tik stokojimas to, kas priklausytų esiniui pagal jo prigimtį, bet ir netvarkingas, esinio prigimčiai deramo veikimo atžvilgiu, veikimas. Tokie netvarkingi veiksmai būtų vagystė, melavimas, žmogžudystė ir pan.

Kaip matome, ne kiekviena stoka ar trūkumas yra blogis. Jeigu kalbame apie trūkumą, kaip apie tai, ko objektas neturi, bet pagal savo prigimtį turėtų turėti, arba veikia taip, kaip jam pagal savo prigimtį nedera veikti, tai yra blogis. Tačiau jeigu turime galvoje tai, ką esinys galėtų turėti, bet to neturi, ir tai, ko jis neturi, nepriklauso esinio prigimčiai, toks neturėjimas nėra blogis. Pavyzdžiui, žmogui pagal prigimtį būdinga matyti, todėl aklumas yra blogis ontologine to žodžio prasme. Bet tai, kad žmogus, tarkime, nemoka žaisti teniso, nors treniruodamasis galėtų to išmokti, nėra blogis.

Kaip jau buvo minėta, stoka kaip pradas nesutampa su nebūtimi. Kada nepaisoma tokios skirties, stoka imama laikyti ir tai, kas nedera esiniui pagal jo prigimtį. Bet tai nėra stoka jokia prasme. Tai tiesiog paviršutiniško mąstymo sąlygota klaida. Pavyzdžiui, tai, kad žmogus neturi sparnų ar plunksnų – nėra nei stoka, nei blogis, nes nei sparnai, nei plunksnos nepriklauso žmogaus prigimčiai. Dar daugiau, toks prigimčiai nederantis perteklius veikiau turėtų būti blogas nei geras, nors mūsų vaizduotė nepamatuotai jį gali vertinti kaip gerą. Pamokomą istoriją, kad nesuderinamų su prigimtimi dalykų įgijimas yra blogis, sugalvojo senovės graikai. Tai mitas apie karalių Midą. Jame pasakojama, kad apsvaigusį nuo vyno ir užmigusį dievo Bakcho bičiulį Sileną aptiko frigų žemdirbiai. Jie surišo senąjį Sileną ir nuvedė pas savo karalių Midą. Šis pagarbiai priėmė Bakcho bičiulį ir dešimt dienų jį vaišino, keldamas puotą po puotos. Vienuoliktą dieną Sileną Midas perdavė Bakchui. Apsidžiaugęs Dievas paklausė, kokios dovanos karalius norėtų. Midas paprašė, kad visa, kas tik paliestų jo kūną, pavirstų auksu. Bakchas apgailestaudamas išpildė karaliaus norą. Negalėdamas valgyti auksu pavirtusio maisto, Midas suprato, kokią nelemtą dovaną jis išprašė. Išklausęs atgailaujančio šykštuolio maldavimų atitolinti nuo jo tokią bėdą, Bakchas liepė Midui eiti prie Paktolo upės ištakų ir su auksu nusiplauti savo kaltę. Taip Midas buvo išvaduotas nuo pragaištingos dovanos, kurią pats išsiprašė.

Bet ar stoka, suprasta kaip pradas, iš viso gali būti blogis? Iš to, ką aiškina Aristotelis ir Tomas Akvinietis, plaukia išvada, kad stoka (kaip pradas *per accidens*) iš viso negali būti blogis. Viena vertus, stoka yra visos sukurtosios būties pradas ir priklauso esiniams pagal jų prigimtį. Tačiau gėris yra tai, kas prigimtį atitinka. Todėl stoka yra gėris.

Kita vertus, visa kūrinija funkcionuoja kaip organinė visuma, ir tik mes, atskyrę vieną jos dalį nuo visumos, nepamatuotai sprendžiame, kad tai daliai ko nors trūksta. Pavyzdžiui, tai, kad akis tik mato, bet negirdi, nėra akies trūkumas. Matymas ir girdėjimas yra žmogaus kaip visumos galios, ir kiekviena tokia galia turi savo deramą organą. Todėl stokos buvimas visoje esinijoje, taip pat ir žmoguje yra deramą kūrinijos tvarką atitinkantis pradas.

Be to, stoka yra visų galimų kitimų, taip pat ir prigimtį tobulinančio tikslo bei laimės ir laisvės pagrindas. Taigi stoka kaip pradas yra gėris.

Kaip jau sakėme, blogis yra susijęs su esiniui deramos prigimties stoka, kitaip tariant, su formai, arba esmei priklausančių požymių stoka. Bet esmė ar forma yra esinio pradas *per se,* o ne *per accidens,* ir tuo ji skiriasi nuo stokos. Kaip sako Tomas Akvinietis: „*Item privatio est principium per accidens, ut supra expositum est, alia duo sunt principia per se*“ (Thomas Aquinas, n.d., C2, 12). Taigi stoka yra *per accidens* pradas, kaip buvo anksčiau paaiškinta, o kiti du yra *per se* pradai. Taigi blogis turėtų būti siejamas su formos kaip prado trūkumu, bet ne su stoka kaip pradu. Pavyzdžiui, aklumas žmogui yra deramos prigimties arba formos stoka ir ontologine prasme (bet ne moraline, nes nepriklauso nuo žmogaus laisvos valios) yra blogis. Tačiau jei aš, tarkime, nemoku plaukti, tai jau susiję su stoka kaip pradu *per accidens*. Yra proga išmokti, tačiau, kad nemoku, nėra blogis.

Jeigu stoką kaip pradą svarstysime galimų įsigyti dalykų atžvilgiu tų, kuriuos galime turėti, bet dar neturime, aiškiau suprasime, kad stoka negali būti laikoma blogiu. Žinoma, čia žodis įsigyti yra suprantamas, kaip esaties praturtinimas (o tai yra gėris), esatį suprantant pirmąja Tomo Akviniečio nurodyta prasme (turime galvoje veikalo „Apie esatį ir esmę“ I skyriaus pradžioje pateiktą skirtį: „esinys pats savaime nusakomas dvejopai: viena reikšme – kaip tai, kas skirstoma į dešimt giminių, kita reikšme – kaip tai, kas išreiškia reiškinių teisingumą. Šios reikšmės skiriasi, nes antrąja reikšme esiniu galima vadinti visa tai, apie ką galima pasakyti teigiamąjį teiginį, net jei jis neteigtų nieko, kas iš tikrųjų yra; dėl to stokojimas ir neigiamos apibrėžtys vadinamos esiniais, nes sakome, kad teigimas yra priešingas neigimui, ir kad aklumas yra akyje“). Bet pirmąja prasme esatimi galima vadinti tik tai, kas manoma esant daikte, todėl aklumas ir panašūs dalykai pirmąja reikšme nėra esiniai (Tomas Akvinietis, 2009, p. 8). Mes esatį vartosime pirmąja prasme.

Net ir tada, kai tam tikru aspektu stokos negalime interpretuoti kaip gėrio, ji gali būti neutrali gėrio atžvilgiu. Pavyzdžiui, jei aš nemoku kinų kalbos, o mano prigimtis yra tokia, kad aš ją galėčiau išmokti (juk šuo, pavyzdžiui, irgi nekalba kiniškai, bet jis negali jos išmokti dėl savo prigimties savitumo), tą nemokėjimą galima pavadinti stoka tikrąja to žodžio (stokos kaip prado) prasme. Bet ar yra blogai, kad aš nemoku kinų kalbos? Vargu ar tai galima laikyti blogiu. Užtat papildomos kalbos mokėjimas man gali būti gėris. Tai, kad stokos pašalinimas yra gėris, nerodo, kad jos buvimas yra blogis. Žvelgiant kitu aspektu, tai, kad aš sugebu, kad galiu išmokti naują kalbą, yra gėris, t. y. gėris yra pati ta galimybė.

Vienaprasmis, daugiaprasmis ir analoginis žodžių vartojimas

Painiava dėl stokos sampratos atsiranda dėl to, kad stokos terminas yra vartojamas daugiaprasmiškai arba dviprasmiškai. Reikia pasakyti, kad tai normalus vartojimas, būdingas mūsų įprastai kalbai. Terminas yra vartojamas vienaprasmiškai, jei kam nors priskiriamas vienas ir tas pats terminas, atitinkantis vieną sąvoką ar apibrėžimą, kaip „gyvūno“ terminas priskiriamas žmogui ir asilui, nes abu jie yra gyvos juntančios substancijos, o „gyvūnas“ kaip tik taip apibrėžiamas. Terminas yra vartojamas daugiaprasmiškai, jeigu tas pats terminas priskiriamas keletui dalykų, bet pagal skirtingas sąvokas (Thomas Aquinas n.d., C6, 46). Šiuo atveju sąvokos sutampa tik pagal pavadinimą, bet ne pagal apibrėžimą. Pavyzdžiui, taip vartojamas žodis „nepamečiau“ gerai žinomame „ragų“ paradokse: „Tai, ko nepamečiau, turiu. Aš nepamečiau ragų. Vadinasi, aš turiu ragus“. Išvada klaidinga, nes čia žodis „nepamečiau“ vartojamas dviprasmiškai. Pirmajame teiginyje turima galvoje, kad aš nepamečiau to dalyko, kurį turiu, o antrajame – nepamečiau dėl to, kad neturėjau ko pamesti. Dar ryškiau dviprasmiškas žodžio vartojimas atsiskleidžia tokiame vaikiškame žodžių žaisme: „Kodėl šita mėlynė yra raudona? Todėl, kad ji yra žalia“.

Žodis „stoka“ viena prasme vartojamas, kai stoka vadiname visų sukurtųjų esinių vieną iš trijų pradų. Tokia stoka yra gera, ji atitinka esinių prigimtį ir yra deramų tikslų realizacijos pagrindas (tokiai stokai pažymėti Tomas Akvinietis vartojo žodį *privatio*).

Žodis „stoka“ vartojamas kita prasme, kai juo apibūdinamas toks esinio esminio požymio trūkumas, kurį jam derėtų turėti pagal prigimtį, arba toks veiksmas, kuris nesuderinamas su kūrinijai derama tvarka (kalbėdamas apie tokią stoką, Tomas Akvinietis paprastai vartoja žodį *defectum*, nors kartais pavartoja ir *privatio*). Šia prasme vartojama „stoka“ yra blogis.

Painiava atsiranda tada, kai abi šios „stokos“ prasmės nėra atskiriamos. Problema išnyksta, kai išpainiojame susidariusią konceptualią painiavą. Norint tai padaryti, reikia suprasti, kaip funkcionuoja mūsų kalba ir kaip joje vartojamos sąvokos. Veikiausiai dėl psichologinių vartotojų ypatumų antroji, neigiama žodžio „stoka“ reikšmė, tampa vyraujančia ir neteisėtai pakeičia pirmąją reikšmę.

Nors „stokos“ terminas yra dviprasmis, įmanoma jį vartoti ir analogiškai, tuo dar labiau supainiojant padėtį. Analoginis žodžių vartojimas dažnai taikomas, kuriantis naujoms pažinimo sritims. Pavyzdžiui, fizikoje taikomos lauko ar srovės sąvokos yra analoginės. Jos paimtos iš kasdienės kalbos, bet joms suteikti nauji bruožai. Panašiai, remiantis analogijomis stokos sąvoka yra vartojama įvairiose žmogiškosios veiklos srityse, filosofinėje antropologijoje, ekonomikoje, politinėje filosofijoje, sociologijoje ir pan. Nereikėtų užmiršti, kad sąvokos prasmę galima išsiaiškinti iš jos vartojimo būdo.

Čia mes nesiekiame dėstyti klasikinės analogijos teorijos, tik nurodysime du labiausiai paplitusius analogijų atvejus. Viena vertus, žodis yra vartojamas analogiškai, kai jis yra priskiriamas keletui objektų, kurių sąvokos yra skirtingos, nors jos ir susiję su tuo pačiu dalyku. Tokią analogiją Tomas Akvinietis „Petro Lombardo sentencijų“ komentaro I d.19, q.5, a.2 vadina analogija pagal sąvoką, bet ne pagal esatį. Pasak jo, „toks sakymas yra tada, kai viena sąvoka priskiriama daugybei dalykų pagal pirmiau ir paskiau, bet ji turi esatį tik viename iš jų; kaip „sveikatos“ sąvoka įvairiai pagal pirmiau ir paskiau siejama su gyvūnu, šlapimu ir maistu, bet ne pagal esaties įvairovę, nes sveikata turi esatį tik gyvūne“ (Modin, 2006, p. 135). Kitaip tariant, sveikas yra tik, pavyzdžiui, žmogus, o sveikas maistas bus toks, kuris palaiko žmogaus sveikatą, sveikas klimatas – toks, kuriame retai susergama, sveikas gyvenimo būdas – toks, kuris padeda išsaugoti sveikatą ir pan. Terminas „sveikas“ yra bendras maisto, klimato, gyvenimo būdo požymis, bet juo reiškiama sąvoka priskiriama visiems tiems dalykams tik tiek, kiek „sveikas“ reiškia įvairius santykius su vieninteliu objektu, būtent su žmogumi ir jo būsena – sveikumu. Išaiškinus, kas yra sveikas žmogus, galėsime tarti, kad tiek maistas, tiek klimatas, tiek gyvenimo būdas yra sveikatos priežastis. Matome, kad šiais nurodytais atvejais sveikatos samprata nėra nei visiškai vienoda, nei visiškai skirtinga. Kalbant apie žmogų, sveikata yra tam tikras požymis. O kai kalbame apie maisto, klimato ar gyvenimo būdo sveikumą, tai žodis „sveikas“ jau reiškia ne požymį, o santykį. Šio tipo analogijos esminis bruožas yra tas, kad pirmasis analogatas realizuoja tobulumą formaliai, o kiti jį turi tik išoriškai, t. y. tik dėl pavadinimo.

Tame pačiame „Sentencijų“ komentare Tomas Akvinietis nurodo dar vieną analoginio samprotavimo pavyzdį. Tai vadinamoji proporcijos analogija. Pasak Tomo

Akviniečio, analogiškai galima sakyti ir pagal sąvoką, ir pagal esatį. Šitaip sakoma tada, kai dalykai tik iš dalies sulyginami tiek bendroje sąvokoje, tiek esatyje. Pavyzdžiui, sakoma, kad ir substancija, ir akcidencija yra esatis. Kalbant apie tokius dalykus, yra būtina, kad bendroji prigimtis turėtų kokią nors esatį kiekviename iš tų, apie kuriuos kalbama, tačiau skirtingą didesnio arba mažesnio tobulumo prasme. Šitokia analogija paprastai yra taikoma tada, kai tiesa, gėris ir panašūs dalykai yra sakomi apie Dievą ir apie kūrinius.

Stoka ir laisvė

Pasak Aristotelio, laisvas yra tas, kuris savyje turi savo pagrindus (*principles*). Tačiau, pažymi Tomas Akvinietis, jeigu esinys nežino tikslo, tai net tada, kai jis turi vidinį veikimo ar judėjimo pagrindą savyje, veikimo ar judėjimo į tikslą pagrindas yra ne tame esinyje, bet tame, kuris apsprendžia jo veikimą į tikslą. Tokie esiniai ne patys veikia, bet yra veikiami kitų. O apie tuos, kurie žino savo tikslą, sakome, kad veikia patys iš savęs, nes juose yra pagrindas, kuriuo remdamiesi jie ne tik gali veikti, bet ir siekti tikslo. Todėl laisvė susijusi ne tik su pagrindų buvimu veikiančiajame, bet ir su tikslo žinojimu.

Laisvė yra tai, kas plaukia iš valios. Bet valia yra racionalus troškimas. Kaip protas yra būtinai susijęs su pirmaisiais pradais, taip valia yra susijusi su galutiniu tikslu. Todėl protas ir valia apsprendžia laisvą veikimą. Laisvė yra žmogaus galia veikti arba neveikti, pasielgti vienaip ar kitaip. Pasak Tomo Akviniečio, laisvė yra galia būti savo veiksmų šeimininku dviejų priešingų dalykų atžvilgiu. Žmogaus pasirinkimas nėra būtinybės nulemtas, nes tai, kas gali nebūti, nebūtinai turi būti. Ir valia visko, ko nori, nebūtinai turi norėti. Juk yra tam tikrų atskirų gėrių, kurie nėra būtinybės ryšiais susiję su palaima, nes ir be jų galima būti laimingiems, ir valia nebūtinai jų turėtų siekti. Tačiau yra gėrių, kurie būtinai susiję su palaima, ir tokie yra tie, kuriais žmogus siejasi su Dievu, vienintele tikra palaima. Kadangi tokio santykio būtinumą parodo tik Dievo regėjimas ir jo esmės pažinimas, valia nebūtinai pritaria Dievui ir dieviškiems dalykams, nes mes nei žinome tą esmę, nei regime Dievą.

Protas, remdamasis savo svarstymo galia, iškelia įvairius tikslus, ir juos suvokia kaip gerus ir deramus siekti. Kai protas apmąsto dalykus, kokie jie yra, nieko nekeisdamas ir nesvarstydamas, kaip juos keisti, jis veikia kaip teorinis protas. Tokio proto norma yra logikos dėsniai. Kai protas numato, ko reikėtų siekti, ką dera daryti ir pan., arba analizuoja atliekamus veiksmus, jis veikia kaip praktinis protas. Praktinio proto norma yra prigimtinis įstatymas (*lex naturales*), kuris siūlo

visame kame siekti gėrio ir vengti blogio. Protas yra vienas, tačiau jis reiškiasi kaip teorinis arba praktinis, priklausomai nuo to, ką jis apmąsto. Taigi remdamasis protu žmogus iškelia ir suformuluoja įvairius tikslus bei nustato, kurie tikslai yra geri. Savo ruožtu, valia trokšta to, ką protas pristato esant geru.

Laisvę asmuo realizuoja keliais etapais. Pirmiausia reikia žinoti, ką norime padaryti, todėl protas turi kruopščiai ištirti tą veiksmą, kurį norime atlikti arba išanalizuoti objektą, kurį norime pasiekti. Šį paruošiamąjį veiksmo etapą Tomas Akvinietis vadina svarstymu (*deliberatio*). Surinkę pakankamai informacijos, apsvarstę visus už ir prieš ketinimą veikti, priimame sprendimą, kad galima veikti. Tai sprendimo etapas. Ir galiausiai pasirenkamas konkretus veikimas. Kai sprendimui suteikiamos asmeninio poreikio ypatybės, pasirinktas veiksmas atliekamas. Trumpai tariant, protas iškelia tikslą, supranta jį kaip gerą, apsvarsto visas su tikslu susijusias aplinkybes, priima sprendimą veikti ir pasirenka tinkamą, jo nuomone, veikimą. O valia trokšta to, ką protas jai pristatė kaip gerą ir siektiną dalyką. Veiksmas, kuriuo valia siekia to, ką protas pasiūlė jai kaip gerą dalyką ir nukreipė valią į tikslą, materialiai yra valios veiksmas, o formaliai – proto.

Prisiminę straipsnio pradžioje pateiktą Platono samprotavimą apie išminties meilę, galime tvirtinti, kad stoka yra valios troškimo pagrindas. Taip, kaip dievai netrokšta išminties, nes ją turi, o kvailiai jos netrokšta, nes nesupranta, kad jos stokoja, taip ir valia negali trokšti to, ką protas nepristato, kaip gero ir geistino dalyko stokos. Tik Platonas valios troškimą vadina poetiškiau nei Tomas Akvinietis – meile, o ne troškimu. Taigi suprasdami, kad laisvės įgyvendinimui svarbu ir proto iškeltas geras tikslas, ir valios troškimas to, kas gera, galime teigti, kad be stokos nebus valios troškimo ir tuo pačiu laisvės įgyvendinimo.

Gali kilti klausimas, ar nieko nestokojantis asmuo išliks laisvas. Tokia be stokos būsena Tomui Akviniečiui yra tiesioginis Dievo regėjimas ir jo esmės supratimas, kuris laukia asmens danguje po mirties. Ta būsena yra palaimos būsena, kurios valia siekia būtinai, kai žino Dievo esmę. Laisva valia išlieka ir toje būsenoje, tačiau valia jau nebetrokšta, o gėrisi ir džiaugiasi. Šiuo atveju laisvė jau yra realizuota. Taigi, kai nėra stokos, laisvė kaip žmogiška galia išlieka, o laisvė kaip laisvės įgyvendinimas, nefunkcionuoja.

Aristotelis kalba ne tik apie valios laisvę, bet ir apie pilietinę laisvę. Pasak jo, pagrindinis tikslas, kuris suveda žmones į valstybę, yra bendra nauda – „tiek visų kartu, tiek kiekvieno atskirai; tačiau jie susiburia ir palaiko pilietinę bendriją ir dėl paties gyvenimo, nes jau vien tai, kad gyvename, taip pat turbūt yra tam tikra gėrio dalelė, jei tik nėra pernelyg didelio gyvenimo vargų pertekliaus“ (Aristotelis, 1997, p. 145). „Taigi akivaizdu, kad tos santvarkos, kurios siekia bendros naudos,

yra teisingos absoliutaus teisingumo požiūriu <...>, o valstybė yra laisvųjų bendrija“ (Aristotelis 1997, p. 146). Aristotelis retai vartoja bendrojo gėrio sąvoką, kurią vėliau išpopuliarina Tomas Akvinietis. Tačiau kodėl tinkamai funkcionuojanti, t. y. siekianti bendrojo gėrio, valstybė yra laisvųjų bendrija? Iš tikro, bendrojo gėrio, pasak Tomo Akviniečio, vienas iš požymių yra tas, kad jo siekiančioje valstybėje kiekvienas asmuo turi galimybę siekti savosios laimės (*eudaimonia*), o valia laimės siekia būtinai, todėl tokia valstybė ir yra laisvųjų žmonių bendrija. Tačiau pilietinės laisvės svarstymai peržengtų mūsų temos rėmus.

Išvados

Platono požiūriu, stoka yra gėrio meilė. Ir priešingai, nesuvokimas, kad yra stoka, gali būti blogis – pavyzdžiui, kvailys nemano, kad jam trūksta išminties. Taigi Platonas atskleidžia dvi stokos puses: tai, kad stoka nebūtinai yra blogis (nors gali būti ir blogiu), ir tai, kad stoka yra akstinas veikti. Stokos sąvoka aristotelinėje ir tomistinėje tradicijoje suprantama dvejopai. Pirma: stoka yra vienas iš trijų visos esinijos pradų. Tokia stoka yra gera, ji atitinka esinių prigimtį ir yra deramų tikslų realizacijos pagrindas. Antra: žodis „stoka“ vartojamas kita prasme, kai juo apibūdinamas toks esinio esminio požymio trūkumas, kurį jam derėtų turėti pagal prigimtį, arba toks veiksmas, kuris nesuderinamas su kūrinijai derama tvarka. Šia prasme vartojama „stoka“ yra blogis. Pirmąja prasme suprantama stoka yra žmogiškosios laisvės garantas.

Literatūra

Aristotelis. 1997. *Politika*. Vilnius: Pradai.

Aristotelis. 1990. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.

Aristotle. 1991. *The Complete Works of Aristotle*, Vol. 2. N. J.: Princeton University Press.

Bentham, Jeremy. 2015. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Prieiga per internetą: www.earlymoderntexts.com/assets/.../bentham1780.pdf. [žiūrėta 2016 01 10].

Hirschman, AO. 2001. *Aistros ir interesai*. Kaunas: Poligrafija ir informatika.

Modin B. 2006. *Tomo Akviniečio filosofinė sistema*. Vilnius: Logos.

Nekrašas, E. 2010. *Pozityvus protas. Jo raida ir įtaka modernybei ir postmodernybei*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.

Pegis AC (ed.). 1945. *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas, Vol. 1*. New York: Random House.

Platonas. 1968. *Dialogai*. Vilnius: Vaga.

Plėšnys, A. 2001. *Socialinės filosofijos pagrindai*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.

Tomas Akvinietis. 2009. *Filosofinių traktatų rinktinė*. Vilnius: Margi raštai.

Thomas Aquinas. 1963. *Commentary on Aristotle's Physics*. Books I-II translated by Richard J. Blackwell, Richard J. Spath & W. Edmund Thirlkel Yale U.P. Prieiga per internetą: http://www.dhspriory.org/thomas/Physics.htm. [žiūrėta 2016 01 06].

Thomas Aquinas, n.d. *De Principiis Naturae*. Prieiga per internetą: http://dhspriory.org/thomas/DePrincNaturae.htm. [žiūrėta 2016 01 06].

Privation and Its Value-Based Aspects

Summary

It is customary to relate privation to something that is bad, avoidable and unacceptable. The reasons for such perceptions can be traced back to Enlightenment philosophy. Classical philosophy viewed privation in a different way. Plato contends that privation is a bond linking opposite things into a whole. Privation is also the basis of aspiration, a desire to acquire properties that one lacks. More generally speaking, privation results in love of the good. In contrast, a failure to perceive that there is privation might be evil; for example, a fool does not think that he lacks wisdom. Privation is one of the rudiments of Aristotle's philosophy. In order to understand change, we have to understand the causes that make change possible. Any kind of change results in what comes into being, or a form; it is caused by the opposite of being, or privation; and utilizes what form is made of, or matter. Potentiality is related to matter, relevance is related to form, and privation is associated with lack of a form that may come into being, and not with potentiality. Privation understood as a cause cannot be evil. Privation is the cause of all being and belongs to things by their nature, and what corresponds to nature is good. Privation is the basis for all possible change and for all aspirations to improve one's nature or lot and for happiness and freedom. Consequently, privation as a cause is good. Privation is related to the exercise of freedom. Without privation, there would be no will to exercise freedom. On the other hand, privation as the absence of a quality that is appropriate by nature is evil.

Keywords: relevance, form, good, matter, potentiality, cause, nature, privation.

Stokos teologija

Kęstutis Kėvalas

Teologijos fakultetas
Vytauto Didžiojo universitetas
Gimnazijos g. 7, LT–44260 Kaunas
El. paštas: kestutiskevalas@gmail.com

Šiame straipsnyje yra pristatoma filosofinė-teologinė stokos tikrovės interpretacija. Pradžioje, remiantis Aristotelio veikalo „Fizika“ svarstymo argumentu apie stokos ontologiškumą, plėtojamas stokos ontiškumo pagrindimas teologiniame diskurse. Šv. Tomo Akviniečio metafizikos argumentas, nagrinėjantis kūrinijos ir Dievo būties santykį bei Šventajame Rašte atskleista žmogaus prigimties metafora tampa šiame darbe atspirties tašku rutulioti dvi temas: stokos ontologiškumo pagrįstumą bei stokos pozityvumo interpretaciją. Atskleisti šias temas pirmojoje straipsnio dalyje pasitelkta teologinė žmogaus prigimties interpretacija, aptariant ją žmogaus proto, žmogiškosios laisvės ir prigimtinės nuodėmės sampratų kontekste. Antroji dalis sutelkta į stokos, kaip pozityvios tikrovės atskleidimą. Remiantis Šv. Rašto teologiniais argumentais, neturto ir palaiminimo temų sklaidoje bei žmogaus kūrybiškumo, moralinio trapumo, individualumo ir meilės tikrovės interpretacijose atrandama pozityvi stokos samprata. Šio straipsnio tikslas – plėtoti naują filosofinį-teologinį diskursą, kuris čia pavadintas „stokos teologija“. Tai gana nauja tyrimų sritis teologijos moksle, demonstruojanti pritaikomumo galimybes platesnio pobūdžio diskursui. Tai gali pasitarnauti politikos ir ekonomikos mokslams, nagrinėjant stokos prasmę žmogaus asmeniniame ir visuomeniniame gyvenime. Darbo išvada: stokos tikrovės ontiškumo pagrįstumas atveria pozityviuosius stokos tikrovės bruožus, kurie gali tapti paskata puoselėti moralinius asmens gebėjimus bei visuomenės bendruomeniškumo aplinką.

Raktiniai žodžiai: stoka, Kūrinija, Dievas, žmogus, prigimtinė nuodėmė, prigimtinė stoka, laisvė, protas, neturtas, palaiminimas, kūrybiškumas, bendrystė, meilė.

Stoka yra akivaizdi mus supančios tikrovės būsena. Ji gali būti nagrinėjama teologiškai, kaip Kūrėjo paliktas pėdsakas pasaulio būties „gramatikoje“. Stokos teologija yra pastangos atrasti filosofinius-teologinius argumentus, galinčius paaiškinti stokos tikslingumą. Teologija gali imtis šio uždavinio, nes yra mokslinis bei metodinis pažinimo būdas, tiriantis istorijoje nuaidėjusį Dievo žodinį apreiškimą ir per jį mus supančią tikrovę. Teologijos objektas nėra Dievas, bet Dievo savikomunikacija, kurią teologija įžvelgia Jo apreikštame Žodyje, žmonijos istorijoje ir kultūroje bei pasaulio sąrangoje (Vorgrimler, 2003, p. 541). Teologija remiasi prigimtinio proto įgalinta logine ir filosofine tikrovės interpretacija. Šią filosofijos ir

teologijos sąsają galima iliustruoti šv. Anzelmo ištara: „Aš stengiuosi suprasti, kad tikėčiau, ir tikiu, kad suprasčiau."

Yra gan įprasta klausti, kodėl pasaulyje egzistuoja skurdas ir nuolatinė stoka? Teologija taip pat domisi, kodėl visa žinantis, visa galintis ir visus mylintis Dievas leidžia pasaulyje egzistuoti materialiai stokai. Kodėl žmogus turi nuolat sunkiai dirbti, kad šią stoką bent iš dalies užpildytų savo sukurtomis gėrybėmis? Ar šiai būties tvarkai yra koks nors tikslas? Teologiškai tariant, galima teigti, kad stokos tikrovė perduoda tam tikrą žinią apie Dievą ir pasaulį, žinią, kuri turi būti mūsų atkoduota, išsiaiškinant stokos tikslingumą. Pasak teologo Albino Barrera, OP, knygos „Dievas ir stokos blogis. Ekonominio veikimo moraliniai pagrindai", stoka suteikia galimybę žmogui dalyvauti Dieviškame kūrybos plane. Ji verčia suintensyvinti mūsų įsijungimą į pasaulio atbaigimo darbą, kurį Dievas žmogui, kaip savo bendradarbiui, patikėjo, Šv. Rašto Pradžios Knygos žodžiais „pripildykite žemę" (Pr. 1,28). Šiame kvietime glūdi ir stokos tikrovė, kurią žmogus kviečiamas užpildyti savo veikimu. Kodėl Kūrėjas pats iki galo žemės „nepripildo" ir kodėl tai kviečia daryti žmogų? Šie klausimai suponuoja stokos teologijos svarstymus apie stokos ontologinį tikslingumą.

Reikia pažymėti, kad teologinėje tradicijoje nėra išplėtotos stokos teologijos sampratos. Stoka sutinkama kaip antrinė sąvoka, nagrinėjant tokias temas kaip kūriniškumas, prigimtinė nuodėmė, protas, laisvė ir meilė. Tad šiame darbe stoka apžvelgiama šių temų kontekste, ieškant atsakymo, ar teologinė tradicija remia stokos ontologiškumo sampratą ir ar ji turi pozityvų tikslą žmogaus tobulėjimo kelyje.

I. Ontologinės stokos samprata

1. Filosofinė ir teologinė ontologinės stokos sampratos interpretacija

Pasaulio būties sąrangoje yra užkoduota stokos tikrovė. Ji akivaizdžiai pasireiškia išteklių stoka, blogio ir kančios egzistavimu. Ką reiškia ši stokos realybė? Ar stoka yra ontinė tikrovė, ar akcidentinė? Ar stoka yra pirminis ir fundamentalus būties aspektas, ar antrinis, kaip dėl kokių nors priežasčių nepakankamai gerai funkcionuojančios būties padarinys? Kitaip tariant, ar ji priklauso būties esmei, ar yra tik būties esmės funkcionavimo trūkumas ir todėl yra „įveikiamas" kaip koks neišbaigtumas, pvz., kaip blogis, panaikinamas gėriu ir todėl išnykstantis? Būties esmės analizė gali atskleisti, kokį vaidmenį atlieka stoka giliausioje mus supančios tikrovės sandaroje.

Galima teigti, kad yra tam tikri stokos laipsniai, kuriuos anglų kalboje apibūdina žodžiai: „shortage“, „privation“ ir „scarcity“. Žodžiai „trūkumas“ ar „nepriteklius“ yra daugiau naudojami, kaip gyvenimui būtinų reikmių stygius (maisto, drabužių, pastogės ir t. t). Tai susiję ir su išorinių, ir deramų socialinių sąlygų ar aplinkybių stoka: vergovė, izoliacija, bejėgiškumas, neteisingumas. Klausimas yra, ar stoka pranoksta „trūkumo“ ir „nepritekliaus“ sampratas ir ar apie ją galime kalbėti kaip apie ontologinę žmogaus tikrovę? Jei stoka yra ontiška, priklauso būties pagrindui, ją būtų galima vadinti „didžiąja stoka“. Jos ontiškumą remia Aristotelio filosofinis argumentas apie tris būties principus, o teologinis-biblinis būties ontologiškumas labiausiai atsiskleidžia per „kūrinijos“ sampratą.

Aristotelis († 322 pr. Kr.) savo veikale „Fizika“ nagrinėja būties principų prigimtį. Jis atskleidžia bendrą visoms būtims atsiradimo seką: yra tai, kas atsiranda, yra tai, kas priešinga šiam atsiradimui, ir yra tai, dėl ko kažkas atsiranda. Čia Aristotelis kalba apie substanciją, formą, o trečiąjį dėmenį, kuris yra atsiradimo pagrindas, Aristotelis vadina „substratu“ – aplinka, kurioje vyksta šis procesas. “Briefly, we explained first that only the contraries were principles, and later that a substratum was indispensable, and that the principles were three; our last statement has elucidated the difference between the contraries, the mutual relation of the principles, and the nature of the substratum. Whether the form or the substratum is the essential nature of a physical object is not yet clear. But that the principles are three, and in what sense, and the way in which each is a principle, is clear” (Aristotle, Physics, I–7).

Taigi išskyrus du būties pradus: substanciją – medžiagą, iš kurios formuojasi daiktas, ir formą, kuri yra daikto pavidalas, Aristotelis prideda dar ir aplinką, kurioje šis procesas vyksta: tai stokojimo aplinka. Forma judina materiją link vystymosi, kol įgauna konkrečią būtį. Tačiau šis procesas būtų neįmanomas, jei nebūtų stokojimo, kuris ir įgalina patį kitimo procesą. Tad pirmoje „Fizikos“ knygoje 6–7 sk. Aristotelis įrodo, kad šių būties principų tam tikra prasme yra ne du (pvz., substancija ir forma), o trys. Šis trečiasis turi būti „substratas“, kuriame vyksta pokytis ir kuris leidžia šiems būties pradams vienam kitą veikti. Pokytis tarp jų nėra įmanomas, jei nėra kitimo aplinkos. Būtis keičiasi todėl, kad yra trūkumas. Subjektas ir forma sąveikauja dėl šios esančios trūkumo aplinkos. Čia Aristotelis pateikia du pavyzdžius: neišsilavinęs muzikoje žmogus tampa muzikantu ir beformė bronza tampa bronzine statula. Čia subjektas yra žmogus, forma – muzika ir stoka – neišsilavinimas muzikoje arba bronza – subjektas, statula – forma, o trūkumas – statulos beformiškumas. Muzikantu žmogus tampa, arba statula atsiranda todėl, kad įvyksta pokytis, kuris galimas tik dėl esančios trūkumo arba stokos aplinkos.

Taip be šio trečiojo būties dėmens nėra įmanomos priešybės, kurioms atsirasti ir turi būti „substrato“ sąlyga. Šį trečiąjį elementą Aristotelis pavadina trūkumu (*privatio*), arba gr. „steresis“. Išvadoje apie būties elementus jis kalba apie skirtumą tarp dviejų priešybių ir jų tarpusavio ryšį bei šio substrato prigimtį. Ši „substrato“ samprata negali būti lyginama su dar viena būtimi arba esiniu, tačiau kaip aplinka, ji įgalina esinių substancijos ir formos pokytį. Aristotelis yra užtikrintas, kad būties principai yra trys, nors ir pripažįsta, kad nėra lengva įrodyti, kad šis „substratas“ priklauso būties esmei. Todėl nagrinėjant stoką, verta prisiminti, kad ji egzistuoja kaip sąlyga arba būtyje esanti aplinka, kurią Aristotelis pavadina trečiuoju būties principu, esančiu tarp substancijos ir formos ir dėl kurios egzistavimo, nagrinėdamas pokyčio ontologiją, jis yra tikras.

Taip Aristotelis pagrindžia, kad būties sandaroje stoka nėra tik atsitiktinė, bet ir ontologinė tikrovė. Be šio principo neįmanomas vyksmas. Todėl galima kalbėti apie ontologinę arba „didžiosios stokos“ sampratą. Ją remia ir biblinis pasakojimas, pagrįsdamas žmogaus kūriniškumo ir jo priklausomumo nuo Dievo sampratą. Biblija interpretuoja mus supančią tikrovę kaip Dievo Kūriniją. Štai pirmasis Šv. Rašto sakinys: „Pradžioje Dievas sukūrė dangų ir žemę“ (Pr. 1,1). Jis sako, kad regimoji – fizinė tikrovė ir neregimoji – dvasinė, yra Dievo kūrinija ir kad „pasaulis atsirado ne dėl kokios nors būtinybės, aklo likimo ar atsitiktinumo“ (*Katalikų Bažnyčios Katekizmas*, 2012, nr. 295).

Tačiau pasaulio kūriniškumas kartu suponuoja ir jo ribotumą, suvokiant, kad šios fizinės tikrovės galutinis pagrindas nėra ji pati. Kūrinija yra priklausoma nuo Kūrėjo ir nėra pati savęs priežastis. Todėl interpretacija, kad pasaulis „kuria pats save“, atsirasdamas atsitiktinumo dėka yra svetima teologinei pasaulėžiūrai. Mus supančios tikrovės kūriniškumo nepaisymas atveria kelią „atsitiktinumo“, arba „save kuriančios“ tikrovės, interpretacijoms, kurios teologijos požiūriu yra pavojingos, nes atveria kelią pagundai, pvz., „kurti naują žmogų“, kaip tai atsitiko marksizmo atveju. Teologija žmogų suvokia kaip iškiliausią kūrinį, biblijos žodžiais tariant, Dievo sukurtą „pagal savo paveikslą“ (Pr. 2,26). Čia suprantama, kad Kūrėjas pasidalina su žmogumi savo savybėmis: laisve, protu ir meile. Iš čia kyla galimybė žmogui būti asmeniu, gebančiu atsiverti moralinei atsakomybei ir kūrybiškumui.

Šv. Tomo Akviniečio († 1274) metafizika netiesiogiai aiškina ontologinės stokos sampratą, nagrinėjant Dievo būties esmę ir lyginant ją su sukurtais kūriniais. Dievo būtis yra absoliuti, ir egzistencija priklauso giliausiai Dievo būties esmei. Visi kūriniai, taip pat ir žmonės, yra baigtinės būtys, dalyvaujančios Dievo būtyje. Jos yra ribotos, nes neturi pačios iš savęs egzistencijos pagrindo. Todėl žmogus ir kiti kūriniai yra „dalyvaujantys būtyje“ ir šį dalyvavimą būtyje yra „pasiskolinę“

iš Dievo, kuris yra tikroji būtis (Thomas Aquinas, 44–49). Iš čia atsiranda keletas išvadų: 1) kadangi žmogus ir kiti kūriniai yra tik „dalyvaujantys būtyje", jos atspindi tik nedidelę dalį tos būties pilnatvės, kurią turi Dievas; 2) kadangi kūrinija tik atspindi Dievo būties tobulumą ir turtingumą, yra reikalinga nesuskaičiuojama daugybė įvairių būties rūšių ir tobulumo laipsnių; 3) nepaisant šios įvairovės, net ir visa kūrinijos visuma negali išbaigti dieviškojo gerumo, nes Dievo tobulumas yra begalinis; 4) sukurtosios būtys dalyvauja nesukurtoje Būtyje daugeliu lygmenų: nuo dalinimosi būtimi iki visų įmanomų kūriniškumo pasireiškimų įtraukiant visas tobulinančias veiklas (Barrera, 2005, p. 20–21). Apibendrintai galime teigti, kad kūriniai stokoja būties pilnatvės, tos, kurią turi Dievas, todėl stoka yra kūrinių ontologinis ženklas. Tad neišvengiamai šv. Tomo pristatyta Dievo būties ontologija per kūriniškumą ir ribotumą pabrėžia ir žmoguje esančią stokos tikrovę. Žmogus, naudodamas savo protą ir laisvę, bei pasiekęs moralinį tobulumą, dėl savo kūriniškumo negali reprezentuoti viso Dieviško gerumo ir tapti būties pilnatve, kas yra Dievas.

Ypač ryškiai žmogaus kaip kūrinio ribotumas yra išreikštas Šv. Rašto Pradžios Knygoje žmogaus sukūrimo pasakojime. Čia žmogus apgyvendinamas Edeno sode su „gero bei pikto pažinimo medžiu" (Pr. 2,9), kuris „simboliškai primena neperžengiamą ribą" (*Katalikų Bažnyčios Katekizmas*, nr. 396). Ši biblinė „medžio-ribos" metafora yra labai svarbi, nes teigia, kad: a) „žmogus priklauso nuo Kūrėjo"; b) „jis yra pavaldus Kūrinijos dėsniams ir privalo laikytis moralinių normų, kurios nustato naudojimąsi laisve" (*ten pat*). Ši metafora primena, kad pažindamas pasaulį žmogus atranda jame užkoduotą būties „gramatiką". Panašiai kaip fizikos dėsnius, žmogus pajėgus protu atpažinti ir žmogiškosios būties įstatymą, kurį teologija vadina „prigimtiniu įstatymu". Žmogaus gebėjimas pažinti gera ir pikta suponuoja moralinę atsakomybę rinktis gera ir vengti bloga. Tad šio prigimtinio įstatymo egzistavimas žmogiškosios būties kontekste kalba ir apie užbrėžtą ribą, primenančią, kad žmogus turi priimti savo kūriniškumą arba žmoguje esančią ontologinę stoką, lyginant su Dieviškąja būtimi. Taip žmogus savyje randa įstatymą, kurio pats sau nėra davęs. Jis atranda ribą, kurią yra užbrėžęs Dievas. Tai akivaizdžiausiai pasireiškia tuo, kad žmogus yra mirtingas, ir moraliniu įstatymu, kurio privalo laikytis, jei nori išsaugoti savo ir kito žmogaus egzistenciją. Kitaip tariant, žmogus „save atranda", o ne „kuria". Ši įžvalga yra labai svarbi, kalbant apie įvairius antropologinius reiškinius, taip pat ir ekonominius, kurie dėl žmogiškosios prigimties, besireiškiančios ekonominiame veiksme, įgauna fundamentalumo aspektą.

Šv. Rašto tekstai dažnai pabrėžia žmogaus kūriniškumo pasekmes: akcidentališkumą ir atsitiktinumą, laikiškumą ir baigtiškumą, priklausomumą (nuo mais-

to, pastogės, socialinių kontaktų), apribojimą konkrečiame istorijos laike, kuris taip pat riboja ir realizavimosi galimybes, nesaugumą ir klaidos galimybę (Langemeyer, 1995, p. 152).

Pradžios Knygos pirmas skyrius pristato žmogų kaip aukščiausią būtį visoje kūrinijoje, kuria Dievas suteikia „valdymo“ galią (Pr. 1,28). Antrasis skyrius pabrėžia žmogaus ribotumą atskleisdamas būtent žmogaus socialinę prigimtį, kad yra „negera žmogui būti vienam“ (Pr. 2,18). Ir toliau Šv. Rašte randama žmogaus priklausomumo ir kūriniškumo nuorodų. 8 psalmė sako: „kas yra žmogus, kad jį atsimeni, kas yra mirtingasis, kad juo rūpiniesi?“ Koheleto knyga žmogaus ribotumą aptaria kaip slėpinį, prieš kurį žmogus nutyla, matydamas nesuvokiamą Dievo kūrybos didybę. Taip pat žmogaus ribotumas pabrėžtas Senojo Testamento įstatymuose, kurie reguliuoja ir asmeninį bei socialinį gyvenimą skelbdami skolų grąžinimo tvarką, elgesį su vergais, nustatydami šabo, jubiliejinių ar šabo metų įstatymus (Barrera, 5 skyrius).

Naujasis Testamentas atskleidžia Dievo išgelbėjimo iniciatyvą per Jėzų Kristų, kuris ateina išvaduoti žmogaus iš nuodėmės bei mirties galios ir pažada jo kūriniškumo maksimalų išsipildymą patiriant ateinančią Dievo karalystę: „Jūs pirmiausia ieškokite Dievo karalystės ir Jo teisumo, o visa tai bus jums pridėta“ (Mt. 6,33). Teologijos pastangos nukreiptos sutaikyti du gelbėjančio Dievo darbo aspektus: 1) kūriniškumo pilnatvės atstatymas ir išskleidimas ir 2) žmogaus kaip Kūrinio įgalinimas dalyvauti amžinajame gyvenime su Dievu (Langemeyer, p. 153).

Tad teologinė išgelbėjimo samprata gana aiškiai patvirtina žmogiškąjį ribotumą, kurį pristato kaip neišvengiamą ir ontinę žmogaus tikrovę.

2. Žmogaus prigimtis ir stoka

Teologija žmogiškosios prigimties perspektyvą pirmiausia remia bibline įžvalga: „Dievas sukūrė žmogų pagal savo paveikslą, pagal savo paveikslą sukūrė jį; vyrą ir moterį; sukūrė juos“ (Pr. 1,27). Praeitame skyrelyje nagrinėjome žmogaus kūriniškumo sampratą, kurioje stoka išryškėja žmogaus – sukurtosios būties apspręstumu. Tačiau sukūrimas „pagal Dievo paveikslą“ reiškia, kad „iš visų regimų kūrinių vien žmogus „įstengia pažinti ir mylėti savo Kūrėją“; jis yra „vienintelis kūrinys Žemėje, kurio Dievas norėjo dėl jo paties“; jis vienas yra pašauktas pažinimu ir meile dalyvauti Dievo gyvenime *(Katalikų Bažnyčios Katekizmas*, nr. 365).

Gebėjimas pažinti, apsispręsti ir mylėti yra žmogaus prigimties aspektai, kurių kontekste gali būti aptarta ir pozityvi stokos tikrovė kaip proto, laisvės ir meilės

potencialumas, o taip pat pasireiškianti ir negatyviu būdu, kaip žmoguje esanti nuodėmės tikrovė.

2.1. *Žmogaus proto potencialumas ir stoka*

Žmogus šiandien dažniausiai apibūdinamas kaip „homo sapiens“ – mąstantis gyvūnas, tuo pabrėžiant, kad žmogaus protas yra esminis žmogiškosios prigimties bruožas, nes žmogus yra vienintelė protinga būtybė žemėje. Tai yra atpažįstama iš žmogaus kūrybos, gerinant savo gyvenimo sąlygas, kuriant mokslą, meną, plėtojant kultūrą. Tačiau žmogaus protingumas suponuoja ir nuolatinės stokos galimybę, kadangi žmogaus protas gali numatyti tai, kas dar yra tik potencija ir nėra realizuota. Protas tampa instrumentu įžvelgti naujas galimybes ir jas realizuoti. Čia dieviška proto galia žmogui parodo jame ir jo aplinkoje esančią stoką arba galimybes. Todėl galima sakyti, kad žmogų šios dar nerealizuotos galimybės „persekioja“ kaip stoka. Žmonijos gebėjimas įžvelgti toliau negu tik tai, kas jau yra atrasta ar pagaminta, sako, kad žmogus niekada nebus atbaigęs atradimų, nes protas visada sieks toliau nei šiandien esama tikrovė. Todėl „nauja“ tikrovė, kurią įgalina žmogaus proto galia, šiandien egzistuoja kaip potenciali būsena. Protas yra instrumentas įžvelgti, kaip šias naujas galimybes realizuoti. Protu žmogus „dalyvauja Būtyje“ ir taip atranda pasaulyje esančią užkoduotą būties logiką. Taip vienų atradimų pagrindu atveriamas naujas pažinimas ir potencija kūrybai. Ši nesibaigianti atradimų grandinė taip pat nurodo, kad protas pajėgus kelti naujas hipotezes, peržengiančias dabartinės tikrovės pažinimą, tikrovės, kuri dar egzistuoja tik vaizduotėje ar spėjime. Dėl proto galimybės įžvelgti naują potenciją, žmogus išgyvena šalia savęs ir naujas stokos formas, kurios neišvengiamos dėl šiuo metu dar nerealizuotų žmogaus proto vaisių. Čia verta atkreipti dėmesį, kad pati proto galia kūrybiškumo ir verslumo dėka padeda įveikti ne tik „mažąsias stokas“ (maisto, būsto, santykių), bet pasitarnauja atpažįstant ir „didžiosios stokos“ buvimą ir jos tikslingumą.

Gyvūnai neišgyvena racionalumo iššauktos stokos, nes neturi proto galios. Instinktas gyvūną uždaro jo veikimo rate ir taip pat apibrėžtose galimybėse. Instinktas neleidžia peržengti užkoduotos veikimo programos, kuri leistų gyvūnui elgtis kitaip, kažkaip naujai. Todėl negebėjimas mąstyti už instinkto ribų gyvūną „išlaisvina“ iš prigimtinės stokos sunkio. Gyvūno stoka apsiriboja tik konkrečiu trūkumu: maisto, saugumo ar kitu, tačiau tai nėra „prigimtinė stoka“, kuri verstų gyvūną išeiti iš instinkto nubrėžtos programos. Šis skirtumas tarp žmogaus ir gyvūno išgyvenamos stokos gali mums patikslinti „prigimtinės stokos“ prasmę, atskiriant ją nuo kitų trūkumo formų, tokių, kaip oras, maistas, saugumas ar poil-

sis. Žmogaus racionalumas įžvelgia ontologinės, arba „didžiosios“ stokos, buvimą, nes pastarasis peržengia tik instinktu apibrėžtas stokas.

2.2. *Stokos samprata žmogaus laisvės akistatoje*

Žmogaus sukūrimas „pagal Dievo paveikslą“ gražiausiai atsiskleidžia laisvos valios žymė. Žmogus yra laisvas ir savo paties, kitų ir net Dievo atžvilgiu. Jis tam tikras tiesas ar veikimo būdus gali priimti ar atmesti, taip pat ir paties Dievo asmenį. Tad šiuo atžvilgiu žmogus ypač skiriasi nuo viso kito savo aplinkoje tuo, kad gamta, kurioje jis yra, neapsprendžia jo ištisai įgyvendinant savo žmogiškąją esmę. Žmogus įgalintas veikti laisvai, o šio veikimo kriterijus turi atrasti protu, kuris žmogui padeda nuspręsti, ką rinktis. Tad racionalumo arba savęs pažinimo gebėjimas žmoguje yra glaudžiai susijęs su apsisprendimo, savęs valdymo, laisvo savęs dovanojimo ir bendravimo su kitais galimybe. Laisvė iškiliausiu būdu daro žmogų „dievišku“. Todėl jam įmanoma meilė ir bendrystė. Tačiau dėl žmogiško pažinimo, meilės ir bendrystės ribotumu asmuo išgyvena ir egzistencinę stoką, kuri užkoduota jo prigimties ribotumu. Todėl susivienijimas su Dievu, pasak teologijos, yra vienintelė galimybė įveikti šią žmogiško ribotumo sąlygojamą stoką. Padrąsinimas įveikti savo ribotumą yra Jėzaus Kristaus Įsikūnijimo slėpinys, kurį teologija supranta, kaip Dievo, tapusio žmogumi, pastangą pakviesti žmogų į dieviškumą arba motyvaciją peržengti savo žmogišką ribotumą.

Pirmą išsamų žmogaus laisvės nagrinėjimą pateikęs Aristotelis kildino laisvę iš valios, o šios laisvą aktualizaciją siejo su prievartos nebuvimu ir veiksmo aplinkybių pažinimu. Valios aktualizaciją sąmoningu veiksmu jis rėmė apsisprendimu, kurį laikė žmogiškojo proto ir intelekto savęs determinacija. Vis dėlto Antikoje dominavo supratimas, jog žmogus yra determinuotas likimo. Krikščionybė atskleidė žmogaus, kuris savo likimą formuoja pats, sampratą, tuo išplėsdama ir laisvės save apsprendžiant ribas. Nors Augustinas († 430), panašiai kaip Aristotelis, teoriškai pripažinęs valią pagrindiniu žmogiškuoju gebėjimu, pripažino ir laisvę, tačiau sykiu manė, jog nuodėmė padariusi ją faktiškai bejėgę, todėl žmogus išgelbėjamas vien Dievo malonės dėka. Vėliau Tridento susirinkimas pritarė, kad kiekvienam išganingam žmogaus poelgiui būtina Dievo malonė, tačiau nuteisinimą laikė žmogiškosios laisvės (nuodėmės susilpnintos, bet visiškai nepanaikintos) atkūrimu bendradarbiavimui su Dievu. Nepaisant to, Naujausiais laikais, panašiai kaip Antikoje, laisvę imama sieti su priežastingumu. I. Kanto († 1804) nuomone, laisvę negatyviai apibrėžia nepriklausomybė nuo ją determinuojančių svetimų priežasčių; pozityviai ji yra autonomija (savateisiškumas, galintis prieštarauti ir proto įstatymui) ir vadinasi *transcendentalinė laisvė*. Skirtingai negu ją,

psichologinę laisvę gali apriboti praeities nulemti motyvai bei veiksniai. Todėl naujoji filosofija, veikiama psichologinių įžvalgų, linksta į determinizmą (Vorgrimler, 2003, p. 308–309).

Žmogaus *apriori* kūriniškumas, neišvengiamai žmogų apibrėžia veikimui šio kūriniškumo ribose. Tik šia prasme galime kalbėti apie žmogaus laisvės determinizmą. Tačiau žmogaus prigimties panašumas į Dievą savo laisve yra kartu ir jo ontologinė būsena, kuri egzistuoja, besireikšdama žmogiškuoju veiksmu, šios laisvės skleidimosi link. Kad žmogus yra Dievo kūrinys, reiškia kartu ir tam tikrą ribotumą, taigi ir „absoliučios laisvės" negalimumą. Ši žmogiškosios prigimties ypatybė yra kartu paaiškinimas, kodėl žmogaus laisvė yra neatskiriama nuo pačioje žmogaus prigimtyje įrašyto veikimo įstatymo. Čia žmogaus veikimas pagal jo paties prigimties įstatymą yra suprantamas kaip šios prigimties realizavimas arba išsiskleidimas. Ir atvirkščiai, bet koks veikimas prieš prigimtines nuostatas yra šios prigimties skleidimosi ribojimas ar net žalojimas. Įstatymas, kuris „įrašytas žmogaus širdyje", žmogų lenkia rinktis tai, kas atitinka jo kaip kūrinio prigimtį, kitaip tariant – rinktis gera ir vengti bloga prigimties skleidimosi linkui. Tačiau esanti laisvės galimybė žmoguje turėtų būti tarsi galimybė rinktis ir gera, ir bloga. Čia ir išsiskiria humanistinė laisvės koncepcija nuo krikščioniškosios, kuri pabrėžia, kad tikroji laisvė žmoguje esti tada, kai jam pasiseka daryti tai, kas leidžia skleistis jo asmeniui. Jono evangelija šią realybę įvardija kaip žmogišką veiksmą, atitinkantį tiesą: „jūs pažinsite tiesą, ir tiesa padarys jus laisvus" (Jn. 8,32). Ši tiesa yra tiesa apie žmogų, ji ryškiausiai suspindi Jėzaus Kristaus asmenyje, kuris apie save sako: „Aš esu kelias, tiesa ir gyvenimas" (Jn. 14,5).

Tačiau laisvo pasirinkimo išdava yra taip pat ir blogio pasirinkimo galimybė. Tai liudija Šv. Rašto Pradžios Knygos pasakojimas apie Adomo ir Ievos sugundymą nepaklusnumo Dievui nuodėme (Pr. 3). Jos pasekmė yra tai, kas sužeidžia žmogaus prigimtį, ją apriboja ir paneigia. Ši universali žmogaus galimybė atsiverti nuodėmei renkantis blogį yra nuolatinė grėsmė žmogaus laisvei. Todėl tik laisvės nuo nuodėmės sąlygomis žmogus gali apsispręsti už gėrį. Jėzaus Kristaus gyvenimas, kančia, mirtis ir prisikėlimas suteikia žmogui padrąsinimą ir prasmę, ką verta rinktis. Tai yra tikras išgelbėjimas nuo neįgalumo rinktis gera bei būti laisvu. „Kuo daugiau žmogus daro gera, tuo jis tampa laisvesnis" (*Katalikų Bažnyčios Katekizmas*, nr. 1733).

Šiandienės teologijos požiūriu, laisvė yra transcendentalinė būties ypatybė, tenkanti būtybei pagal jos *būties lygį*; laisvė tikrąja šio žodžio prasme būna ten, kur pasiektas dvasinio asmens *būties lygis*. Čia laisvė yra atsakingas disponavimas savimi, taip pat ir paties Dievo atžvilgiu. II Vatikano susirinkimo dokumentas

„Gaudium et Spes“ sako, kad „žmogaus orumas reikalauja, kad jis veiktų sąmoningai ir laisvai rinkdamasis, tai yra pats iš vidaus skatinamas ir įtikinamas, o ne akla vidine paskata arba vien išorine prievarta. Tą orumą žmogus įgyja tuomet, kai, išsivadavęs iš bet kokios aistrų nelaisvės, siekia savo tikslo, laisvai rinkdamasis gėrį ir kruopščiu darbu pasirūpindamas tinkamų priemonių orumui pasiekti. Kadangi žmogaus laisvė sužalota nuodėmės, visiškai ir veiksmingai ji gali būti nukreipta į Dievą tik Jo malonės padedama. Kiekvienas turės Dievo teisme pateikti savo gyvenimo apyskaitą, ką padaręs gera ar bloga“ (*II Vatikano Susirinkimo nutarimai*, 2001, nr. 17).

Krikščioniška laisvės samprata pagrįsta įsitikinimu, kad žmogaus laisvė yra gebėjimas atsakyti į laisvą Dievo savidavą.

Karolis Wojtyla veikale „Asmuo ir veiksmas“ kalba apie žmogaus „savęs turėjimą“, „savęs valdymą“ ir „savęs apsprendimą“, kurie reiškia, kad žmogus yra laisvas ta prasme, kad jis yra pats savo veiksmų autorius, taigi save turėdamas, galėdamas valdyti, jis gali apsispręsti už tą ar kitą veiksmą (Wojtyla, 1997, p. 153–156).

Todėl apibendrinant galima teigti, kad teologine ir moraline prasme laisvė – tai paklusnumas tiesai apie Dievą ir žmogų, kuri pasireiškia veiksnumu (savęs valdymu), laisvu savęs dovanojimu, arba savęs peržengimu (asmens transcendencija). Laisvė yra tik tada, kai aš valdau save; „atiduodu savo aš“ kūryboje, darbe ir iniciatyvoje. Laisvė žmogaus kasdienėje veikloje, visuomenėje, profesinėje veikloje per darbą, darbą su kitais, kūrybiškumą, verslumą, dalyvavimą, bendradarbiavimą, prisiimant visuomeninę iniciatyvą.

Iš šių kelių pastabų apie laisvės sampratas galime teigti, kad teologija laisvę traktuoja kaip savęs apsprendimą (vidinę laisvę), tuo tarpu kitos laisvės sampratos linksta laisvę apibrėžti kaip laisvę nuo prievartos (išorinė laisvė). Tai svarbu išskirti, kalbant stokos tema, kadangi skirtingos laisvės sampratos taip pat apsprendžia ir skirtingas stokos sampratas. Iš dalies žmogus yra kone determinuotas įveikti stoką, kadangi norėdamas save fiziškai palaikyti jis turi neišvengiamai veikti, kad išlaikytų gyvybę. Egzistuoja žmogų supanti išorinė stoka, kuri susijusi su išteklių, laiko, gebėjimų ir kitomis fizinėmis stokos formomis. Taip dažniausiai ir yra suprantama stoka. Tačiau teologija mums atveria diskursą apie stokos formą, kurią galėtume vadinti „vidine stoka“, kurią sukelia vidinės laisvės trūkumas. Krikščioniška teologija kalba apie žmogų supančią „ontologinę“ stoką, kurią vadina prigimtine nuodėme ir kuri, pasak šv. Augustino, gali būti įveikta tik Dievo malonės pagalba, arba, kaip buvo minėta, Dievo malonė įgalina žmogaus vidinę laisvę įveikti nuodėmę. Vis dėlto neįmanoma išlaisvinti vidinės galios vidinei laisvei realizuoti, jei žmogus ne(pri)pažįsta šios tiesos apie save ir Dievą. Todėl svarbu

atskirti stoką, kurioje žmogus natūraliai yra ir stoką, kurią jis „dirbtinai“ sukelia dėl tiesos apie savo nuodėmingumą ignoravimo bei laisvės nuo tiesos atskirties. Ši paties žmogaus sukelta stoka yra jo blogų pasirinkimų rezultatas, o kitaip tariant, laisvės pasirinkti gera trūkumas. Daugeliu atveju žmogus negali pakeisti jį supančios išorinės stokos situacijos. Žmogų ji „ištinka“. Tačiau vidinę stoką asmuo sukelia pats savo laisvu pasirinkimu veikdamas prieš gėrį sau ir kitam. Tad čia galime pridurti, kad laisvė veikti atveria žmoguje stokos, kaip ontologinės tikrovės, sampratą, tačiau tuo neapsiriboja. Jos atpažinimas mus informuoja apie neteisingai suprastos laisvės realizavimą, kaip vidinės stokos gilinimą žmoguje. Tai atveria supratimą, kad tokia stoka taip pat „pateikia informaciją“ apie prasilenkimą su tiesa, o tai, galime sakyti, yra pozityvus stokos aspektas žmogaus tikrovės pažinime. Stoka yra mūsų santykio su tiesa indikatorius.

Karolis Wojtyla savo veikale „Asmuo ir veiksmas“ kalbėdamas apie laisvę kaip „asmens veiksnumą“ išryškina valią kaip į žmogaus veiksmą įneštą laisvės momentą. Autorius pastebi:

> <…> laisvė kiekvienam žmogui būdingiausiai išryškėja išgyvenime, kurį kompaktiškai galima pateikti fraze „galiu-neprivalau“. Tai ne tik sąmonės turinys, bet žmogui būdingo dinamizmo raiška ir konkretizacija… Toji žmogui būdingo dinamizmo raiška ir konkretizacija privalo turėti savo atitikmenį subjekto „žmogus“ potencialume. Tą atitikmenį vadiname valia. Juk tarp „galiu“ ir „neprivalau“ formuojasi žmogiškasis „noriu“, o jis sudaro valiai būdingą dinamizaciją. Žmogaus valia vadiname tai, kas žmogui leidžia norėti (Wojtyla, 1997, p. 170).

Tad čia atsiskleidžia dar vienas elementas, dalyvaujantis stokos dinamizme, būtent valios aspektas. Tai yra tai, kas esti tarp žmogaus laisvės ir moralės. Žmogaus valia galutinai lemia žmogaus veiksnumą arba jo laisvės konkrečią realizaciją, kurios dėka asmuo renkasi veiksmą, kuris priklauso nuo to paslaptingo ir giliausio žmogaus „noriu“. Todėl kalbant apie stokos kilmę ir jos pasireiškimą, būtinas valios aspektas, kuris šalia aptarto sąryšio tarp laisvės ir tiesos dar labiau pagilina stokos sampratą laisvės akistatoje. Čia stoka išryškėja kaip valios arba „noriu“ aspektas, kuris dar kitu būdu veikia žmogaus laisvę negu tiesa. Žmogaus prigimtyje užkoduotas valios momentas turi įtakos laisvei, o laisvė – moralei. Žmogaus valios stiprinimas įgalina laisvę rinktis moralinę vertybę ir taip įveikti vidinę dėl žmogiškos prigimties sužeistumo esančią tobulumo stoką.

Šis teologinis-filosofinis stokos sampratos „patikslinimas“ yra svarbus ir platesniame diskurse, kalbant apie stokos įveikimo galimybes. Nors žmogų ir visuomenę supa fizinė arba išteklių stoka, ontologinė arba vidinės laisvės stoka, jų įveikimo tikslas nėra vien stokos mažinimas, nes stoka neišvengiama arba de-

terminuota, o santykis su ja įgalina žmogaus moralinius gebėjimus. Pasaulio ir žmogaus sąrangoje šis nuolatinis išteklių trūkumas ir žmogaus laisvės trūkumas tam tikra prasme susipina, kaip neišvengiamybės, kurias žmogus turi įveikti. Dar daugiau, neišvengiama išorinė stoka mums drąsiau leidžia teigti, kad vidinė stoka, arba prigimtinė nuodėmė, nėra tik teologinis konstruktas, bet tikrovė, kuri gali būti atpažinta ir kitų mokslų bei teorijų.

2.3. *Ontologinės stokos forma – žmogaus polinkis klysti ir nuodėmingumas*

Aptarę tai, kad žmogaus protas yra pajėgus pažinti stoką, kaip pasaulyje esančią užkoduotą būties gramatiką, ir tai, kad žmogaus laisvė, veikianti šioje tiesoje, įgalina moralinius gebėjimus, įveikiant savyje vidinę stoką, čia galime išskleisti aukščiau pradėtą svarstymą apie laisvos valios atveriamą galimybę klysti. Šią klaidą teologija vadina nuodėme, jei ji padaryta pažįstant, jog tai blogis ir laisvai renkamasi tai daryti. Patį polinkį klysti, kaip nuolatinę žmogaus būseną, teologija įvardina prigimtinės nuodėmės samprata. Polinkis klysti ir nuodėmingumas čia suvokiamas kaip ontinė žmogaus tikrovė arba „didžioji“ – vidinė stoka. Kaip minėjome, šią vidinę stoką žmogus gilina laisvai pasirinkdamas veikti prieš gėrį sau ir kitam žmogui. Tačiau pastebėjome, kad vidinės stokos samprata mums taip pat atveria suvokimą ir apie teisingo pasirinkimo svarbą. Todėl svarstymas apie žmogaus nuodėmingumą ne tik mus informuoja apie ontologinę stokos formą, esančią žmoguje, bet ir apie asmens veikimo pagal pažintą moralinę tiesą svarbą. Dėl laisvės žmogus turi galimybę suklysti, tačiau „teisė klysti“ yra ribojama moraliniais įstatymais, stengiantis apsaugoti žmogų nuo šios ontologinės stokos gilinimo ir suprantant, kad žmogus yra pajėgus atpažinti moralinę tiesą ir jos laikytis.

Galime teigti, kad nuodėmės apibrėžimas yra krikščioniškosios teologijos labiausiai išplėtota ontologinės stokos samprata. Bažnyčios Katekizme sakoma: „Nuodėmė egzistuoja žmogaus istorijoje: būtų beprasmiška bandyti jos nepastebėti arba šią tamsią tikrovę vadinti kitais vardais. Bandydami suprasti, kas yra nuodėmė, turime pirmiausia pripažinti gilų žmogaus ryšį su Dievu, nes, to nepaisydami, neatskleisime nuodėmės blogio <...>“ (*Katalikų Bažnyčios Katekizmas*, nr. 386).

Senojo Testamento Pradžios Knygoje pateikta Adomo ir Ievos nepaklusnumo Dievui metafora-pasakojimas (Edeno sode suvalgius vaisių nuo uždrausto medžio) atskleidžia žmogaus būseną, kaip prigimtinės stokos vaizdinį. Čia yra užkoduotos kelios svarbios įžvalgos: a) žmogus nėra Dievas, jis išgyvena užbrėžtą ribą – rojaus sode esantį medį, kurio vaisių nevalia valgyti, ir b) „nuopuolio

būsena“ – žmogaus, užvalgiusio nuo „pažinimo medžio“ vaisių, situacija – įvardyta nuogumo ir noro pasislėpti nuo Dievo įvaizdžiais (Pr. 3). Čia, galima sakyti, užkoduota žmogaus prigimtis, kuri pažymėta „prigimtinės nuodėmės“ kaip žmogaus „po nuopuolio“ duotybe. Šis Pradžios Knygos pasakojimas demonstruoja, kad žmogus yra pajėgus reflektuoti savo būseną ir joje esančią „prigimtinę stoką“ kaip nuolatinį palinkimą į blogį ar nuodėmę. Dėl proto galios žmogus pajėgus pažinti ir priimti prigimtinės stokos neišvengiamumą. Savo nuodėmingumo suvokimas ir pastangos jį įveikti gali duoti vaisių, jei žmogus priima pagalbą „iš išorės“, būtent tą, kuri kyla ne tik iš jo pastangų ar gerų norų. Čia krikščioniškoji teologija pateikia Jėzaus Kristaus kaip žmogaus Gelbėtojo iš šios nedėkingos tikrovės sampratą, kuri kalba, kad žmogus gali būti įgalintas nuodėmę įveikti, jei jis laisvai atsiveria gelbėjančiai Dievo malonei. Nors ir nuodėmė yra laisvas, sąmoningas, ir radikalus sprendimas, prieštaraujantis nedviprasmiškai pažintai Dievo valiai, ji reiškiasi dažniausiai kai trūksta vidinės laisvės, sąmoningumo ir pažinimo. Todėl teologija, darydama skirtumą tarp pilnutinės ir dalinės laisvės, pilnutinio ir dalinio pažinimo, daro skirtumą ir tarp padarinių, todėl kalba apie sunkias ir lengvas nuodėmes (Vorgrimler, 2003, p. 382–383).

Reikia pabrėžti, kad nuodėmė, arba blogis, krikščioniškoje filosofijoje apibrėžiamas ir kaip gėrio stygius. Tai skelbė šv. Augustinas ir šv. Tomas Akvinietis. Čia suprantama, „kad ir blogai besielgiantis žmogus siekia gėrio, tačiau tai daro vadovaudamasis apversta vertybių tvarka“ (Vorgrimler, 2003, p. 94).

Tad blogis yra sąmoningas bei akivaizdus pažinto gėrio neigimas arba gėrio siekimas blogomis priemonėmis. Čia kalbame apie sąmoningą apsisprendimą už blogį kaip tiesos neigimą ir gėrio trūkumą. Šis žmogaus trūkumas gali būti klaidingai sutapatinamas su mūsų minėta kūrinijos tvarkoje esančia ontine stoka. Teologija patį blogį tapatina ne su ontologine kūrinijos tikrove, tarsi Dievas būtų ir „blogio autorius“ bei už jį atsakingas, bet su žmogaus nusigręžimu nuo dieviškojo Kūrėjo, atsisakant priimti jo nustatytą tvarką. Tai pasireiškia sąmoningu šios tvarkos ignoravimu, laisvai apsisprendžiant jai nepaklūsti, ir tai yra vadinama nuodėme. Todėl gėrio stygius, arba blogis, yra sukurtosios tvarkos ignoravimas ar prieštaravimas, kuris atneša žmogui visas kitas įmanomas blogio formas.

„Gaudium et Spes“ dokumentas taip įvertina nuodėmės tikrovę: „Žmogus yra savyje suskilęs. Todėl visas žmonių gyvenimas, tiek asmeninis, tiek bendruomeninis, pasireiškia kova, dažnai dramatiška, tarp gėrio ir blogio, tarp šviesos ir tamsybių. Žmogus net pamato savo paties jėgomis neįstengiąs sėkmingai gintis nuo blogio puolimų; todėl kiekvienas jaučiasi tarsi supančiotas“ *(II Vatikano Susirinkimo nutarimai,* nr. 13).

Svarbu pabrėžti, kad asmeninė žmogaus kova jo pasirinkimuose atsiliepia ir visuomenės bei bendruomenės gyvenimui.

Nuodėmė turi socialinę dimensiją, todėl jos pasekmės nėra tik asmeninės, bet ir socialinės-visuomeninės. Taip kuriasi „nuodėmės struktūros", arba sistemos, kurios įtraukia ir įtvirtina žmoguje elgsenas, prieštaraujančias etinėms ir moralinėms visuotinai atpažįstamoms normoms. Čia kalbame apie nuostolius, kuriuos iššaukia žmogaus laisvės rinktis nedviprasmiškai pažintą tiesą trūkumas. Tai pasireiškia ir asmens žlugdymu, ir socialinių ryšių aižėjimu, visuomenės fragmentacija, negebėjimu sukurti vienybės, saugumo praradimu ir t. t. Kitais žodžiais, nuodėmės nuostoliai yra sunkiai suvaldomi ne tik žmogaus, bet ir visuomenės gyvenime.

Nors nuodėmės samprata šiandien dažnai ignoruojama, žmogaus polinkis rinktis tai, kas prieštarauja sveikam protui ir atrastoms žmonijos istorijoje įžvalgoms (kas nedera, o kas dera), nėra iš esmės kvestionuojamas. Pliuralizmo kultūra keičia sampratas, kas yra laikoma moraliai priimtina, o kas ne, tačiau paties polinkio į blogį, bei žmogaus lėto augimo laisvai rinktis, kas gera, ypač socialiniuose santykiuose, nediskutuoja. Todėl turime kontekstą ir šiuolaikiniame pliuralistiniame diskurse kalbėti apie fundamentalios stokos, esančios žmogaus prigimtyje, galimybę. Tiesa, yra abejonių pačia „žmogaus prigimties" kaip apibrėžtos duotybės samprata. Paradoksalu, tačiau blogio akivaizdumas, kylantis iš žmogaus pasirinkimų, tam tikra prasme užtvirtina ir pačią „žmogaus prigimties" sampratą. Kitais žodžiais tariant, žmogaus prigimtis ir joje glūdinti stoka nuolat rinktis tai, kas yra gėris ir tiesa, yra viena kitą patvirtinančios tikrovės. Todėl čia galime kalbėti apie žmoguje esančią fundamentalią, prigimtinę ar ontologinę stoką.

Prigimtinės arba fundamentalios stokos samprata žmoguje gali tapti metodologiniu įrankiu aiškinantis individualizmo ir kolektyvizmo bei laisvės sampratas. Juk jei priimame, kad fundamentali stoka, ontinė arba prigimtinė nuodėmė, žmoguje yra konstanta, tada bet kokia teorija, kalbanti apie visišką stokos panaikinimą žmogaus ir visuomenės aplinkoje, yra utopija. Kitais žodžiais tariant, žmogus negali sukurti nei savęs, nei jį supančios aplinkos, kurioje šis bruožas neegzistuotų.

Pabaigai grįžtant prie pradinės minties apie Aristotelio pateiktą trijų būties pradų perskyrą ir išskiriant trūkumą (*privatio*) kaip substratą, kuriame vyksta formos ir materijos sąveika, būtent radimasis ir nykimas, galime šiek tiek patikslinti ir stokos ontiškumo prasmę. Stokos „ontiškumą" pagrindžia formos ir materijos perskyra, kur stoka suprantama kaip materijoje dar nerealizuota forma, glūdinti galimybėje arba potencialume, bei stoka kaip konkrečiam esiniui deramo tobulumo stoka. Todėl žmogus kaip linkęs į nuodėmę, filosofiškai tariant, gali būti

apibrėžtas kaip materija, stokojanti formos (dieviškumo). Tačiau Dievo iniciatyva suteikti žmogui pagalbą dėl šios dieviškumo stokos (formos stokos) vėlgi, filosofine prasme, atskleidžia šios stokos „ontišką“ dvilypumą. Čia stoka gali būti suprasta kaip akstinas veikimui, todėl pozityvi savo esme. Tad teologinis svarstymas leidžia suvokti ir stokos ontologinį dviprasmiškumą: kaip formos (dieviškumo) trūkumą arba, teologiškai tariant, „prigimtinę nuodėmę“ ir kaip materijoje (žmogiškume) dar nerealizuotas galimybes arba – „palaiminimą“. Dėl žmogiškosios prigimties, kuri sujungia dvasinį ir medžiaginį pasaulį, ši stokos tikrovė atsiskleidžia netikėtu, būtent pozityviu būdu. Ypač tai išryškėja Naujajame Testamente, kuriame įspūdingu būdu siūloma įveikti šią žmoguje esančią prigimtinę stoką (nuodėmę). Čia Jėzaus asmuo tampa pavyzdžiu ir tiltu, įgalinančiu žmogų įveikti nuodėmę, kai nuodėmė gali tapti malone. Teologija šią prigimtinę stoką (nuodėmę) įvardija kaip „laimingą kaltę, kuri pelnė tokį Išganytoją“, o tai reiškia – optimistiškai žiūri į žmogaus galimybes pasinaudoti stokos (nuodėmės) įveikimo vaisiais. Dėl to toliau galime kalbėti apie stoką ir kaip apie „palaiminimą“.

II. Teologinė stokos pozityvumo interpretacija

Aptarę, kad stokos tikrovė kūrinijos sandaroje yra ontinė, t. y. priklausanti būties esmei ir pastebėję, kad teologinė stokos interpretacija padeda įžvelgti joje esantį ontišką „dvilypumą“ kaip fundamentalų trūkumą, bet taip pat ir „palaiminimą“, šiame skyrelyje pasidomėsime, kokiu būdu stoka teologiniame diskurse gali būti interpretuojama kaip pozityvi tikrovė. Įprastas požiūris į stoką kaip „prakeikimą“ ir neigiamą aspektą žmoguje bei kūrinijoje, vis dėlto, gali būti papildytas nauja interpretacija apie stokos sampratą, kurią galime „išskaityti“ iš Šv. Rašto užuominų apie neturto prasmę, bei iš vienos svarbiausių teologinių sampratų – „išganymo“. Pozityvūs stokos aspektai gali būti atrandami ir teologinės antropologijos svarstymuose apie tokias pagrindines žmogiškosios prigimties kategorijas kaip protas, laisvė ir meilė. Šie fundamentalūs žmogaus prigimties aspektai leidžia atpažinti, kaip stokos tikrovė skatina asmenį kūrybiškumui, bendrystei su kitu žmogumi ir Dievu bei kaip ji reiškiasi „savęs peržengimo“ gebėjime arba meilės paieškose. Nors teologijoje ir nėra išplėtotos pozityvių „stokos“ aspektų nagrinėjimo tradicijos, tačiau besikartojančios užuominos leidžia atrasti ir įvardyti pozityvias stokos interpretacijas. Dieviškame plane visa kūrinija ir jos bruožai turi apibrėžtą tikslingumą, todėl ir stokos tikrovė nėra ir negali būti atsitiktinė ar bereikšmė. Jos „palikimas“ kūrinijos architektūroje turi prasmę, kurią atkoduoti reikštų giliau pažinti mus supančią tikrovę ir apsisaugoti nuo klaidų, kurios kyla ignoruojant šią tiesą.

Tad stokos ontologiškumo ir pozityvumo aspektų teologinė interpretacija šiame darbe pristatoma tikintis, kad tolimesnis jų gilinimas ir plėtojimas gali pasitarnauti ir kitiems mokslams, nagrinėjantiems žmogaus veiksmo prakseologiją, pvz., fundamentalių ekonomikos reiškinių analizei.

1. Pozityvūs prigimtinės stokos aspektai biblinės teologijos diskurse

Šv. Raštas akivaizdžiausiai aptaria stokos temą pristatydamas įvairius neturto, išbandymo ir neteisingumo pasireiškimus. Nors neturto priežastys bei aplinkybės dažnai nėra labai plačiai pristatomos, tačiau abu Testamentai pateikia gyvas vargšų nelaimių patirtis. Čia beturčiai dažnai yra godumo, aistros valdžiai ir manipuliacijos aukos, o galingieji juos „naikina", „atstumia" bei „pavergia" (*Dictionary of Biblical Imagery*, p. 657–658). Labiausiai žinomas tekstas apie tai yra išrinktosios tautos vargai Egipto nelaisvėje. Todėl nemažai Izraelio tautos teisinių nuostatų kalba apie vargšų apsaugą ir nuorodas jų atžvilgiu: „savo beturčių bylose nepažeisi jų teisių" (Iš. 23,6). Naujajame Testamente Jėzus pabrėžtinai skiria dėmesį vargšams sakydamas, kad jo misija nešti „gerąją naujieną vargdieniams" (Lk. 4,18) ir savo pagrindinę veiklą skiria tiems, kurie kenčia fizines ir dvasines kančias. Taip Jėzuje išsipildo per visą Šv. Raštą aidintis Dievo, kuris išklauso jo besišaukiančiųjų, paveikslas ir kuriame Jis pristatomas kaip tas, kuris atsiliepia į vargšų pagalbos šauksmą: „Šis vargšas šaukėsi, ir Viešpats išgirdo" (Ps. 34,7). Tačiau be minėto labai aiškaus stokojimo įvardijimo Šv. Rašte, o ypač Naujajame Testamente, išryškėja ir kita svarbi detalė, atskleidžianti pozityvųjį stokos aspektą.

Senasis Testamentas iš pradžių turtą pristato kaip dieviškąjį palaiminimą, teikiamą žmogui už jo moralines pastangas, nors vėlesnė pranašų raštija pateikia svarstymus, kad turtas gali būti ir širdies apsunkinimo, teisuoliškumo bei galios išnaudoti kitą priežastis. Žeminanti Izraelio tautos patirtis Babilono nelaisvėje koregavo neturto sampratą, suteikdama jai religinę prasmę, kuriai sinonimais tapo „nusižeminimo" ir „pamaldumo" terminai (*Encyclopedia of Theology*, 1984, p. 1259). Nors neturtas nėra pageidaujama būklė, tačiau atpažįstama, kad ši situacija gali paskatinti stipresniam pasitikėjimui Dievu, ką Jėzus vėliau patvirtina, pateikdamas vargšės našlės, įmetusios į aukų dėžutę du pinigėlius, pavyzdį, ir sakydamas, kad „visi aukojo iš to, kas jiems atlieka, o ji iš savo neturto įmetė visa, ką turėjo, visus savo išteklius" (Mk. 12,44).

Taip, ypač Naujajame Testamente apie neturtą pradėta kalbėti naujai: 1) neturtą, kuris yra laisvai ir savanoriškai prisiimtas savo teisių atsisakymas ir 2) neturtą, kaip atvirumo Dievui paskatą, nes toks dažnai neišvengiamas žmogaus išbandymas

gali atverti žmogų Dievui, kaip rodo ir ankstyvosios Bažnyčios patirtis, kur vargšai noriau atsiliepia į Gerąją naujieną (1 Kor. 1,26–29) *(Encyclopedia of Theology*, p. 1259–1261). Tad Naujasis Testamentas, plėtodamas vargšų ir neturto temą, suteikia šiai stokos formai naują teologinę prasmę, kuri skirtingai negu Senasis Testamentas apima ir savanorišką neturtą. Štai kristologinis himnas laiške Filipiečiams sako, kad Kristus „turėdamas Dievo prigimtį, godžiai nesilaikė savo lygybės su Dievu, bet apiplėšė pats save priimdamas tarno išvaizdą ir tapdamas panašus į žmones. Jis ir išore tapo kaip visi žmonės; jis nusižemino, tapdamas klusnus iki mirties, iki kryžiaus mirties“ (Fil. 2,6–8). Mato evangelija aptaria Jėzaus prigimtį ir cituoja Izaijo knygos užuominą: „jis pasiėmė mūsų negales, sau užsikrovė mūsų ligas“ (Mt. 8,17). Šis savanoriškas neturtas prisiimant žmogiškąją prigimtį ir jos radikalią žymę – mirtį, rodo dieviškos valios nutarimą užmegzti ypatingą bendrystę su žmogumi. Šios bendrystės tikslas yra žmogaus išgelbėjimas iš jo ribotumo, tai Dievo būdas prakalbinti žmogų, kad atsilieptų į kvietimą bendrystei. Tačiau žmogus turi pripažinti ir priimti savo prigimtinio stokojimo bruožą. Tai reiškia, priimti savanoriško neturto būseną, kaip pripažinimą, kad žmogus nėra sau pakankamas. Tad norint atsiverti pasiūlytai Dievo bendrystės iniciatyvai, žmogus turi priimti savanorišką neturtą, kaip savi-pakankamumo pretenzijų atsisakymą. Taip Naujajame Testamente savanoriško neturto samprata įgauna pozityvumo bruožą, kaip bendrystės tarp Dievo ir žmogaus aplinka. Prisiimta žmogaus prigimtis Dievui yra savanoriškos stokos prisiėmimas, kad būtų įgalinta bendrystė su žmogumi, tad žmogui savanoriškos stokos prisiėmimas reiškia atvirumą Dievo savi-dovanojimo iniciatyvai. Taip savanoriška stokos priimtis tampa paklusnumo Dievui būdu. Kristus prisiėmė žmogiškąjį neturtą, kviesdamas taip pat ir juo sekančius mokinius priimti neturtą kaip žmogaus atvirumo Dievui išraišką. Jėzaus gyvybės atidavimas dėl brolių ir seserų, atveriant jiems amžinybės perspektyvą, atskleidžia gelbėjantį Jo laisvai prisiimto apsiribojimo pobūdį. Tai gelbėjimas iš nevilties, beprasmybės, nuodėmės ir amžinos pražūties.

Apibendrintai galime teigti, kad teologiniai „įsikūnijimo“ ir „išgelbėjimo“ terminai glaudžiai susiję su Kristaus laisvu ir savanorišku žmogiškosios prigimties neturto prisiėmimu, o tai suteikia pagrindą kalbėti apie pozityvųjį stokos aspektą, pristatytą Šv. Rašte. Galime daryti išvadą, kad Kristus laisvai prisiimtu dieviškos prigimties apribojimu suteikia stokos tikrovei savitą reikšmę, kaip bendrystės tarp Dievo ir žmogaus sąlygai. Dievas prisiima stoką, kad atsivertų žmogui, tuo tarpu žmogus priima stoką, kad atsivertų Dievui. Čia stoka suprantama daug plačiau nei tik fizinių išteklių ribotumas: neturtas yra priklausomumo Dievui pripažinimas ir nelaikymas savęs galutiniu tiesos matu. Tai svarbi mintis, kalbant

apie žmogiško „neturto“ formą, kuri atskleidžia žmogaus priklausomumą nuo Dievo ir tuo pačiu stokos pozityvumą. Galime sakyti, kad biblinė teologija žvelgia į prisiimtą stoką kaip Dievo valią ir principą, gelbėjantį žmogų, taip atskleisdama stokos pozityvumo ir tikslingumo reikšmę.

Kalbant toliau apie Naujajame Testamente plėtojamą neturto temą, reikia pažymėti, kad Jėzaus mokyme stoka įgauna pozityvumo prasmę ir Jo skelbtoje mokymo santraukoje – „palaiminimų“ sąraše (Mt. 5,1–12; Lk. 6,20–23). Čia Kristus sako savo mokiniams: „palaiminti jūs, vargdieniai, nes jūsų yra Dievo karalystė. Palaiminti, kurie dabar alkstate, nes būsite pasotinti. Palaiminti, kurie dabar verkiate, nes juoksitės“ (Lk. 6,20–21). „Palaiminti“, arba laimingi ir turintys vidinį džiaugsmą, yra tie, kurie pripažįsta, kad jiems reikia Dievo. Tai tie, kurie prisiima „vargdienio“, „alkstančio“ ir „liūdinčio“ žmogaus stokas kaip akstiną ieškoti Dievo Karalystės ir Jo teisybės. Tai žmonės, kurie: 1) nesudeda vilčių į savo turtus, bet labiau pasitiki Dievu; 2) neaukština savęs ir savo „turėjimo“; 3) pripažįsta, kad jiems reikalinga Dievo pagalba. Ir atvirkščiai, turtingieji yra tie, kurie nenori atiduoti savęs Jėzui ir jo skelbiamai karalystei *(The New Jerome Biblical Commentary*, p. 694–695), – būtent tie, kurie nenori pripažinti stokojantys Dievo. Jėzus tokiems skelbia „vargą“ – „turtingiems“, „sotiems“ ir „besijuokiantiems“ (Lk. 6,24–25). Tad Mato ir Luko evangelijose paskelbti palaimintais „vargdieniai“, „alkstantys“ ir „verkiantys“ yra tie, kurie pripažįsta stokojantys Dievo turtų, Jo žodžio sotumo ir ilgisi Dangaus karalystės džiaugsmo. Tai žmonės, kurie savo varge pirmiausia pasitiki Dievu ir šaukiasi Jo pagalbos. Apibendrinant galima tarti, kad Jėzus skelbia palaiminimą stokoje ir vargą jos ignoravime. Išsilaisvinęs žmogus išsilaisvina ir iš vargo.

Reikia pabrėžti, kad Jėzus neaukština vargo, kaip žmogui „pageidaujamos būklės“. „Maistas“, kurį Jėzus pažada alkstantiems, yra Dievo karalystė. Jėzaus meilė vargšams ir yra būtent dėl šių žmonių troškimo šauktis Dievo ir dėl jų atvirumo klausytis Dievo *(Encyclopedia of Theology*, p. 1260). Šiame kontekste nepriteklius, trūkumas ir stoka įgauna teigiamą prasmę dėl to, kad tai gali tapti žmogui išgelbėjimo priežastimi, dėl paskatinto Dangaus karalystės alkio, kurį tik Kristus gali pasotinti. Svarbu pastebėti, kad Jėzus neaukština neturto, kaip fizinio skurdo, kaip rodo pasakojimas Betanijoje apie brangaus tepalo išnaudojimą prieš Jėzaus mirtį (Mk. 14,3–9). Svarbiausias akcentas čia yra Jėzaus priminimas apie vargšų laikyseną Dievo atžvilgiu, dėl kurios neturtas įgauna naują prasmę ir Jėzaus yra pristatomas kaip „palaiminimas“. Būtent tik dėl šio neturto aspekto jis yra palaiminimas. O kalbėdamas apie neturto situaciją kaip neišvengiamybę („vargšų jūs visada turite“ Mk. 4,7), Jis patvirtina nuolatinę žmonijos būseną, kuri šiame

pasaulyje yra konstanta, patvirtina stokos „ontologiškumą“. Tačiau stokos tikrovė gali tapti pozityvi, jei ji žmogui primena priklausomybę nuo Dievo. Taip Šv. Raštas demonstruoja pačios stokos pozityvumo aspektą, o laisvai prisiimtos stokos būsena yra pateisinama būtent dėl to, kad ji skatina Dievo troškimą. Visur kitur matome, kad visa Jėzaus veikla yra įvairios žmogiškosios fizinės ir dvasinės stokos mažinimas.

Pratęsiant biblinį argumentą, galima pridurti, kad savo prigimtimi įvairių formų stoka reikalauja priimti tam tikrą žmogaus būties sampratą. Nepaisant žmogiškosios pažangos ir pastangų, stokos tikrovė nepalieka žmogaus, keičiasi tik jos formos. Vakarų kraštai, kurie jau yra įveikę radikalų skurdą, neišvengė atsiveriančių beprasmiškumo, nerimo, izoliacijos ar kitų stokos formų. Štai, pavyzdžiui, popiežius Benediktas XVI savo enciklikoje „Caritas in Veritate“ rašo:

> Viena didžiausių žmogaus patiriamo skurdo rūšių yra vienišumas. Atidžiau pažvelgus, iš atskirties, buvimo nemylimam ar sunkumo mylėti kyla ir kitos skurdo rūšys, įskaitant ir materialinį. Skurdą dažnai pagimdo Dievo meilės atstūmimas, pirmapradis tragiškas užsisklendimas savyje, tikintis pasitenkinti vien savimi ar manant, jog žmogus atsitiktinai atsiradusioje visatoje yra tik nereikšmingas ir laikinas reiškinys, „svetimšalis“. Žmogus yra susvetimėjęs, kai būna vienas ar atsiriboja nuo tikrovės, kai atsisako mąstyti ir tikėti Pagrindą (Popiežius Benediktas XVI, 2009, „Caritas in Veritate“, nr. 53).

Šią skurdo formą, būtent „santykių stoką“ paremia savo įžvalgomis ir psichologija. Radikaliausias tokios stokos akivaizdumas atspindi žmogaus gebėjimą savižudybei, kuris dažnai atsiranda būtent dėl žmogaus vidiniame pasaulyje atsivėrusios santykių stokos. Kaip Benediktas tęsia: „Žmogus, būdamas dvasinės prigimties, įgyvendina save tarpasmeninių santykių plotmėje. Juo jie autentiškesni, juo labiau bręsta ir jo asmeninė tapatybė. Žmogus įsireikšmina ne atsiskirdamas nuo Dievo, bet steigdamas santykį su kitais ir Dievu. Tokių santykių reikšmė esminė“ (Popiežius Benediktas XVI, 2009, nr. 53). Tad ir ši „santykių stoka“ gali priminti santykio su kitu reikšmę. Mūsų prigimtyje glūdinti ontologinė arba prigimtinė stoka, ypač išryškėja santykio su Dievu ilgesiu ir bendrystės su kitu žmogumi troškimu. Šią stoką galima vadinti pozityvia, jei ji tampa akstinu megzti ir gilinti santykius. Kaip tik dėl šio aspekto Jėzus ją ir galėjo paskelbti „palaiminta“.

2. Žmogaus kūrybiškumas – stokos pozityvumo ženklas

Žmogaus kūrybiškumas kyla iš proto ir laisvės galių, kurias asmuo realizuoja pirmiausia patenkindamas svarbiausius poreikius. Kūrybiškumas žmogų išlaisvina iš gamtos apibrėžtumo ir suteikia jam galimybę gamtą pajungti ar panaudoti savo tikslams. Biblija tai metaforiškai išreiškia pasaulio kūrimo pasakojimu, kuriame Dievas įgalina pirmuosius žmones sakydamas: „Būkite vaisingi ir dauginkitės, pripildykite žemę ir valdykite ją! Viešpataukite ir jūros žuvims, ir padangių paukščiams, ir visiems žemėje judantiems gyvūnams“ (Pr. 1,28). Žmogaus gebėjimas kurti užkoduotas ir kitoje Pradžios Knygos vietoje, kur Dievas kviečia pirmą žmogų Adomą kūrybiškai bendradarbiauti su Juo „atbaigiant“ pasaulio kūrimo procesą ir suteikiant žemės gyvuliams vardus: „Taigi Viešpats Dievas padarė iš žemės visus laukinius gyvulius bei visus padangių paukščius ir atvedė juos pas žmogų parodyti, kaip jis juos pavadins. Kokiu vardu žmogus pavadins kiekvieną gyvą būtybę, toks turės būti jos vardas“ (Pr. 2,19).

Žmogaus kūrybiškumas yra galia, jo panašumo į Dievą bruožas. Tačiau žmogui ji kelia ir įtampą, ar net kančią, kadangi žmogus jaučia turintis galią pašaukti į būtį tai, kas dar nėra realizuota, tačiau jam reikia įveikti vidinį pasipriešinimą, kuris jį lenkia į gamtiškumą, apibrėžtumą ir statiškumą. Čia protas net savotiškai „sukuria“ stoką – kūrybiškumas yra kančia, nes žmogus turi galią ir net atsakomybę atpažinti ir sukurti tai, ko stokojama. Tai žmogui reiškia pastangas, kurios neišvengiamai susijusios su „savęs peržengimu“. Žmogus jaučiasi galintis pakilti virš tam tikrų gamtos nubrėžtų būtinumų. Tačiau ši galimybė žmogui „kainuoja“ – laiko, fizinių ir intelektualinių jėgų, pagaliau valios, – savybių, kurios yra ribotos žmoguje. Todėl įtampos neišvengiamumą tarp to, kas yra žmogui įmanoma, ir to, kas yra konkrečiai realizuotina, galime įvardyti kaip kūrybiškumo gebėjimo iššauktą stokos tikrovę. Ji kyla dėl to, kad žmogus yra gamtiškumo nulemtas, ir dėl to, kad jis šį gamtiškumą dėl savo dvasinės prigimties pranoksta, tačiau susiduria su vidinėmis kliūtimis, kurioms įtakos turi žmogaus laisvė ir silpnumas. Šis dvilypumas pasireiškia ir tuo, kad kurdamas žmogus turi save peržengti, ne tik atrasdamas protu naujus sprendimus, bet ir dvasinėmis galiomis rasdamas savyje jėgų įveikti tingumą ar apatiškumą, palikdamas dalykus tokius, kokie jie yra ir nieko nekeisdamas. Todėl kalbama apie „kūrybines kančias“, kurias sukelia ir dar nerealizuotos potencialios tikrovės ir žmoguje esantis vidinis pasipriešinimas, dėl fizinių, intelektualinių jėgų ar valios stokos.

Žmoguje esantis kūrybiškumo akstinas žmogų skatina tobulėti ir tobulinti savo aplinką. Garsaus „Kalno pamokslo“ metu paskelbęs esminius savo mokinių

gyvenimo bruožus, Kristus apibendrindamas paragina: „būkite tokie tobuli, kaip jūsų dangiškasis Tėvas yra tobulas“ (Mt. 5,48). Čia nurodoma žmogaus gyvenimo kryptis ir tikslas. Nors „tobulumas“ yra gana abstrakti sąvoka, vis dėlto ji paaiškina, kad kiekvienas žmogus yra pašauktas nuolat rasti jėgų viršyti save, o tai kartu reiškia, kūrybiškai rasti savo gyvenimui tinkamą šio kvietimo realizacijos būdą. „Tobulumo“, arba „šventumo“ etalonu yra pats Kristus, jame žmogus atranda savo gyvenimo realizavimo kryptį. Turint šį konkretų etaloną, kiekvieno žmogaus atsakomybė rasti unikalų ir savitą šio tikslo įgyvendinimo būdą. Tarp to, kas yra tobulumas, ir to, kokia yra šiandieninė būsena, žmogus visada jaus atskirtį, kuri reiškiasi stoka arba tobulumo trūkumu. Ši stoka gali pasireikšti ir kaip paskata siekti tobulumo, ir kaip nusivylimas, kad tai nepasiekiama. Kūrybiškumas, atrandant savo gyvenime konkrečias išraiškas realizuoti šį tobulumo siekį, vaidina svarų vaidmenį, nes suteikia viltį ir pakviečia įveikti savyje tobulumo stoką. Pats žmogaus netobulumo įveikimas artina jį prie tikslo, nes sustiprina gebėjimą laimėti kovą su savo ribotumu.

3. Žmogaus moralinis trapumas – akstinas bendrystei

Žmogaus fizinis-dvasinis ir iš laisvo veikimo kylantis apspręstumas, kuris lemia žmogaus individualumą, yra neišvengiamai susijęs su santykio tikrove: santykio su kitu žmogumi ir santykio su savimi. Žmogus yra pajėgus savižinai ir savęs valdymui, todėl gali laisvai save atiduoti, įžengdamas į bendrystę su kitu žmogumi ir visuomene. Teologija atskleidžia, kad visas žmogaus gyvenimas yra bendrystės su Dievu ir kitu žmogumi paieškos. Šis amžinos bendrystės troškimas negali būti ignoruojamas ar panaikinamas, nes žmogus yra asmuo, sukurtas ryšiui su Dievu, todėl žmogus savo gyvenimo pilnatvę gali atrasti tik santykiuose, kurie veda į šį ryšį. Žmoguje esantis bendrystės ilgesys, aiškiausiai pasireiškia nemirtingumo troškimu, noru kurti šeimą, bendrauti su kitais, burtis į bendruomenes ir kurti visuomenę. Pats iš savęs žmogus nėra sau pakankamas – tai patvirtina ir fizinis bejėgiškumas ateinant į šį pasaulį. Žmogus trokšta bendrystės, jis pažįsta pats save kitų ir Dievo pagalba.

Tačiau kalbėdami apie priklausomumą nuo kitų žmonių arba polinkį į bendrystę, socialumą ir santykį su kitu žmogumi kaip „prigimtinę stoką“, turime aptarti ir jau minėtą žmoguje esančią „vidinę stoką“ kaip polinkį į moralinį trapumą, kurį vaizdžiai aprašo apaštalas Paulius, sakantis: „aš sugebu gero trokšti, o padaryti – ne. Aš nedarau gėrio, kurio trokštu, o darau blogį, kurio nenoriu. O jeigu darau, ko nenoriu, tada nebe aš tai įvykdau, bet manyje gyvenanti nuodėmė“. Vėliau

priduria: „Vargšas aš žmogus! Kas mane išvaduos iš šito mirtingo kūno! Bet ačiū Dievui – per mūsų Viešpatį Jėzų Kristų“ (Rom. 7,18–20; 24–25). Čia įvardyta, kad žmoguje esantis moralinis trapumas gali būti įveiktas per bendrystę kaip „išorinę pagalbą“. Šią pagalbą teologinė tradicija aptaria „išgelbėjimo“ ar „atpirkimo“ sąvokomis. Pasak Naujojo Teologijos žodyno, „atpirkimas“ yra „žmogiškųjų būvių ir būsenų, kurias žmogus išgyvena kaip neišvengiamai duotas bei skausmingas ir kurių neįstengia pašalinti savo jėgomis, galutinė įveika“ (Vorgrimler, 2003, p. 67).

Senasis ir Naujasis Testamentai mini įvairius „pražūties būvius“. Nors ST kalba apie įvairius asmeninius ir visos tautos būvius, tokius kaip kaltė, liga, nelaimės, badas, nepriteklius, persekiojimas, mirtis, o NT aptaria konkrečių vargšų, ligonių, nuskriaustųjų situaciją, visgi čia nagrinėjama gilesnė šių būvių priežastis, iš kurios gelbsti Jėzaus Kristaus Dievas (Ten pat, p. 67–68).

Kalbant apie „išlaisvinimą“, „atpirkimą“ ar „išgelbėjimą“ iš pražūties situacijos, Šv. Raštas pabrėžia, kad tai nėra įmanoma įveikti tik žmogaus pastangomis. Todėl tai gali būti suprantama ir kaip paskata santykiui su Dievu ir kitu žmogumi. Nors teologijos istorijoje radosi įvairių būdų kalbėti apie Dievo ir žmogaus nutraukto ryšio būvio įveikimą atpirkimu, XX a. teologai daugiau linksta šį „atpirkimą“ suprasti kaip žmogaus laisvės „įgalinimą“, kad ji taptų pajėgi priimti Dievo pagalbą. Tad, „jei atpirkimas suvokiamas visa sąvokos prasme, tai Dievo ne kartą žadėtas atpirkimas neabejotinai dar neįvyko“ (Ten pat, p.70). Kitais žodžiais tariant, Dievas iš savo pusės viską atliko, taigi iš Jo pusės „atpirkimas“ yra įvykdytas. Tačiau žmogus dėl savo laisvės stokos bei atsiribojimu nuo Dievo bendrystės gali atpirkimu ir nepasinaudoti arba naudotis nepilnai ir fragmentiškai.

Aptariama įžvalga teologija patvirtina, kad žmoniją supant įvairios stokos formoms kaip liga, kančia ar nuodėmė, kurias galima dalinai įveikti, šalia yra nuolatinė žmogaus būsena, kuriai reikalingas nuolatinis „atpirkimas“ kaip žmogaus laisvės įgalinimas. Tokiu būdu „atpirkimo“ samprata teologijoje patvirtina ontologinę stokos tikrovę esančią žmoguje. Viena vertus, dėl prigimtinės žmogaus būklės tai nėra laisvai prisiimta tikrovė, kurią vadiname „prigimtine nuodėme“. Kita vertus, tai verčia žmogų ieškoti Dievo ir žmonių pagalbos, įveikiant savyje moralinį trapumą. Žmogus visa savo esybe ilgisi pilnatvės, taigi šio moralinio trapumo ir fizinio trapumo užpildymo, įveikdamas nuodėmę, gydydamas ligas, gerindamas savo aplinką, lavindamas savo sugebėjimus pajungti pasaulį savo reikmėms. Tačiau tik žmogaus pastangomis, remiantis teologine interpretacija, stokos įveikimo galimybė yra panaši į Sizifo į kalno viršūnę ritinamą akmenį. Vis dėlto, žmogaus būtis, pažymėta „prigimtine nuodėme“, yra pažymėta ir „prigimtiniu palaiminimu“, nes tai, kas yra stoka, gali tapti akstinu bendrystei su Dievu ir kitu žmogumi.

Dėl šios dvejopos prasmės stokos samprata atsiveria savo kompleksiškumu, kalbant apie ją ne tik kaip apie trūkumą, bet ir kaip apie paskatą. Taip išryškėja pozityvus stokos aspektas teologijoje. Atrodo, kad Šv. Rašto įžvalgos ir teologinis diskursas suteikia pagrindą teiginiui, kad stokos tikrovė pasaulio sąrangoje nėra „prakeikimas“, bet gali būti ir „palaiminimas“, kuris skatina žmones bendrystei ir tobulėjimui. Teologiškai tariant, stoka yra galimybė Dievui mums padėti per kitus žmones. Kūrėjas, stoką paverčia mums skirtu testamentu, kuriame apreiškia savo gerumą, iniciatyvą ir pagalbą.

Stokos reikšmę kaip paskatą bendrystei galima įžvelgti ir visuomenės gyvenime, kur pagalba tarp jos narių ir įvairių grupių reiškia moralinių ir bendražmogiškų saitų stiprinimą. Tai galima pademonstruoti šv. Jono Pauliaus II enciklikoje „Centesimus Annus“ randama „visuomenės subjektyvumo“ samprata. Čia rašoma: „visuomeninę žmogaus prigimtį išreiškia ne tik valstybė, bet ir įvairios tarpinės grupės, pradedant šeima ir baigiant ūkinėmis, visuomeninėmis, politinėmis ir kultūrinėmis bendrijomis, kurios, kaip tos pačios žmogaus prigimties išraiška, turi – visuomet bendros gerovės rėmuose – savo autonomiją. Šitai pavadinau visuomenės „subjektyvumu“, kurį drauge su individo subjektyvumu sunaikino realusis socializmas’“ (Popiežius Jonas Paulius II, 1991, nr. 13). Popiežius primena žmonijos skaudžią pamoką, gautą per socializmo socialinį eksperimentą. Tikėjimas Dievu buvo atmestas, kaip trukdantis pažangai ir todėl atgyvenęs reiškinys žmonijos evoliucijoje. Tačiau pasirodė, kad kaip tik Dievo neigimas ne tik atima iš asmens pagrindą ir teises, bet ir iš pačios visuomenės – gebėjimą bendruomeniškumui. Komunizmas, siekęs sukurti tobulą bendrystę, atmetė tokį asmens pagrindimą, pamynė teises, nes atmetė jų pagrindą – Dievą, todėl pati visuomenė prarado bendrystės pamatą, o tai pasireiškė susvetimėjimu. Šį paradoksą Jonas Paulius II pagrindžia taip: „Atsiliepdamas į Dievo kvietimą, glūdintį pačioje daiktų egzistencijoje, žmogus įsisąmonina savo transcendentalumą. Žmogus pats privalo duoti tą atsakymą, kuris yra jo žmogiškumo viršūnė, ir joks visuomeninis mechanizmas ar kolektyvinis subjektas negali jo pakeisti. Dievo neigimas atima iš asmenybės pagrindą, todėl susiformuoja tokia visuomeninė tvarka, kurioje asmenybės garbingumas ir atsakingumas yra ignoruojami“ (*Ten pat*). Asmens garbingumo ignoravimas tapo susvetimėjimo, kuris pasireiškia kito žmogaus baime, priežastimi.

Galime daryti išvadą, kad žmogaus prigimties interpretacija turi lemiamą vaidmenį ir visuomenės sampratai. Ignoruojant žmogaus santykį su Dievu, pagrindžiantį žmogaus orumą, teises ir laisvę, yra neišvengiamai ignoruojamas ir giliausias žmogaus santykio su kitu žmogumi pagrindas, nes čia pagarba Dievui

ieško pagarbos žmogui. Kitaip sakant, pagarbos raiška kitam žmogui eina iš pagarbos Dievui slėpinio. Todėl santykis su Dievu kuria ir visuomenės bendruomeniškumo kokybę. Ji įmanoma, kai žmogus peržengia save iš jo prigimtyje esančios fundamentalios stokos, užpildydamas ją santykiu su kitu. Ši ontologinė stoka tampa teigiama paskata bendrystei visuomenėje, kur santykis su kitu žmogumi yra ir bendrystės su Dievu ilgesio išraiška. Jei žmogus savyje nešiojasi bendrystės su Dievu ilgesį, jis ieškos ir bendrystės su kitu žmogumi būdų. Kuo šis ilgesys intensyvesnis, tuo bendrystės paieškos drąsesnės. Todėl ir pati visuomenė yra šios fundamentalios stokos rezultatas. Tai pasireiškia politiniuose, ekonominiuose ir kultūriniuose santykiuose. Šių santykių pagrindas gali būti ne pragmatinių poreikių patenkinimas, bet ir erdvė, kurioje žmonės susitinka iš prigimtinio bendrystės ilgesio. Tai gali realizuotis bendruomeniškumu, pastangomis dirbti kartu, kūrybiškumu, iniciatyva, gebėjimu atpažinti kitų poreikius ir juos patenkinti. Atrasdama visuomenėje esančių santykių ar mainių trancendentinius pagrindus, žmonių bendrystė atranda giliausią savęs pagrindimą ir išpildymą. Stoka mums paaiškina, kodėl ieškome bendrystės su Dievu ir vieni su kitais būdų.

4. Stokos pozityvi interpretacija žmogaus individualume ir meilės gebėjime

Žmogaus prigimtyje glūdintis protas ir laisvė reiškia žmogiškąjį individualumą, kuris lemia kiekvieno žmogaus unikalumą. Individualumas reiškia, kad žmogus yra savo minčių, veiksmų ir jų padarinių subjektas ir taip formuoja vienkartišką ir nepakartojamą asmenybę, pridedant dar ir tai, kad kiekvienas žmogus yra unikalus ir dėl savo fizinės sandaros bei gautų talentų. Tačiau individualumo žymė reiškia ir žmogaus apspręstumą, nulemtą prigimties ir asmens laisvų pasirinkimų pasekmių. Kitaip šį apspręstumą galime įvardyti kaip stoką, kuri neišvengiamai kyla dėl veiksmų vienkartiškumo laike – vieno veiksmo pasirinkimas reiškia visų kitų galimų veiksmų atsisakymą. Taigi individualumas yra kartu ir apspręstumas, kuris gali būti suvoktas kaip žmogaus ribotumas. Tačiau žmogaus individualumas teologijoje paprastai aptariamas kaip išskirtinė arba dieviška savybė, nes ji įgalina žmogų būti asmeniu ir todėl gebėti turėti asmenišką santykį ne tik su kitu žmogumi, bet ir su Dievu – amžinai bendrystei. Štai „Gaudium et Spes“ apie žmogų kalba taip: „savo vidujybe jis iškyla virš visų daiktų; į šios vidujybės gelmę grįžta, atsigręždamas į savo širdį, kur jo laukia Dievas, tiriantis širdis, ir kur jis pats Dievo akivaizdoje nulemia savo likimą“ *(II Vatikano Susirinkimo nutarimai*, 2001, nr. 14).

Čia žmogiškoji prigimtis, o tiksliau jos ribotumas, yra akstinas siekti ryšio su amžinybės ir begalybės Dievu, nes pats iš savęs žmogus nėra amžinas. Dėl individualumo, kurį formuoja ir protas, ir laisvė žmogus yra atviras transcendencijai, savęs peržengimui link kito asmens. Per laisvą veikimą žmogus save peržengia link kito, išeidamas tik iš „savęs turėjimo", link „kito turėjimo". Todėl individualumas yra ir stoka, kuri verčia žmogų ją užpildyti per santykį su kitu, peržengiant savo asmens apibrėžtumą. Tai pasireiškia per rūpinimąsi kito reikalais, pastanga įsijausti į kitą, pagaliau dovanojant save kitam meilėje.

Krikščioniška teologija visą savo mokymą grindžia tuo, kad „Dievas yra meilė". Tai yra pagrindinė teologijos tema, paaiškinanti, kodėl yra sukurtas pasaulis ir žmogus, kodėl Dievas rodo iniciatyvą žmonijos istorijoje, kuo paremtas žmogaus gelbėjimas iš nuodėmės. Viena žymiausių Naujojo Testamento ištarų sako: „Dievas taip pamilo pasaulį, jog atidavė savo viengimį Sūnų, kad kiekvienas, kuris jį tiki, nepražūtų, bet turėtų amžinąjį gyvenimą" (Jn 3:16). Taigi Dievo pagalba žmogui paremta meile, kurios ir pats Dievas tikisi kaip atsako ir kuri užtikrina amžiną bendrystę su Juo. Žmogus yra pajėgus Dievo iniciatyvą atpažinti, ją priimti ir ja gyventi: „Mes pažinome ir įtikėjome meilę, kuria Dievas mus myli. Dievas yra meilė, ir kas pasilieka meilėje, tas pasilieka Dieve, ir Dievas pasilieka jame" (1 Jn. 4,16). Tačiau Naujasis Testamentas pastebi, kad žmogus yra trapus priimdamas šį Dievo kvietimą („nuo manęs atsiskyrę, jūs negalite nieko nuveikti" (Jn 15:5)) ir žmogaus „išganymo" samprata turi būti suprasta kaip žmogaus įgalinimas meilei, per Dievo pagalbą, švenčiamus sakramentus, išpuoselėtas žmogaus dorybes.

Kadangi žmogus nėra Dievas, todėl ir absoliuti meilė yra nuolatinė siekiamybė, kuri leidžia suprasti apie žmoguje esančią pilnatviškos meilės stoką. Naujasis Teologijos žodynas sako: „meilė yra viso žmogaus *esencinė realizacija*, visada aprėpianti visas, nors ir nevienodo intensyvumo, meilės formas" (Vorgrimler, 2003, p. 335). Žmogus patiria, kad dėl šio „nevienodo intensyvumo" yra jaučiama nuolatinė meilės stoka. Kadangi meilė yra „esencinė realizacija", todėl ir jos stoką galime vadinti pačia giliausia žmoguje išgyvenamos stokos forma. Tai ontologinė stoka, apie kurią yra gražiai ištaręs šv. Augustinas: „Sutvėrei mus, Viešpatie, sau, ir nerami mūsų širdis, kol nenurims Tavyje" (Šv. Augustinas, 2012, p. 30). Verta pabrėžti, kad meilė žmoguje yra santykio tikrovė, ji turi krypti į kitą žmogų ir Dievą. Žmogaus meilei reikalingas santykis. Žmogus pats iš savęs meilės pilnatvės negali pasiekti. Meilės galia žmoguje teologiškai apibūdinama kaip „laisvos ir visiškos Dievo savidavos priimtis" (Vorgrimler, 2003, p. 336).

Todėl žmogaus meilė teologijoje suprantama ne tik kaip duotis, bet ir kaip Dievo meilės priimtis. Ši giliausia stokos būsena veda link ryšio su Dievu, pasireiš-

kiančio ir kitais meilės santykiais, kuriuos lakoniškai susieja Didysis meilės įsakymas: „Mylėk Viešpatį, savo Dievą, visa širdimi, visa siela ir visu protu... Mylėk savo artimą kaip save patį“ (Mt. 22, 37–39). Čia perteikiama mintis, kad abi meilės formos yra tarpusavyje glaudžiai susijusios. Be to, galime suprasti, kad „meilė Dievui ir meilė (vienam) žmogui nekonkuruoja“ (*Ten pat*). Galiausiai galime teigti, kad žmogaus prigimtis yra atvira meilės santykiui, kuris pasireiškia ir kaip bendrystės ilgesys, ir kuris atbaigiamas tik per Dievo meilės priėmimą, kaip stokojančios žmogaus meilės pripildymą arba atbaigimą.

Jei apie meilės stoką kalbame kaip apie giliausią žmogiškosios egzistencijos stokos formą, tęsdami mintį galime teigti, kad paskata ją užpildyti gali tapti stipriausia stokos pozityvumo interpretacija. Pabrėždama, kad tik Dievas yra galutinis ir pakankamas meilės teikėjas, teologija taip pat sako, kad niekas kitas, kas supa žmogų, negalės šios gilios, prigimtinės stokos užpildyti. Žmogus visada bus alkanas meilės ir net giliausios žmogiškos meilės formos negalės jo galutinai užpildyti. Tokį teiginį remia žmogaus patirtis, kuri rodo, kad ir stipriausi meilės išgyvenimai nepanaikina galutinai pilnatvės ilgesio. Tik Dievo absoliučios meilės priėmimas pajėgus šį ilgesį ir stoką įveikti ir taip tapti stipriausia žmoguje esančios meilės stokos įveikimo paskata.

Taigi, jei tik Dievo meilė pajėgi šią stoką įveikti, tada visi kiti būdai sustiprinti meilės santykį turi būti suprantami tik kaip sudarantys sąlygas galutinei dieviškos meilės patirčiai. Pats žmogus ir jo aplinka skatina žmogų priimti Dievo iniciatyvą. Tai galioja vyro ir moters santuokai. Jei sutuoktiniai yra atviri transcendencijai, jų santuokinė meilė yra atbaigiama, įgalinant juos vienas kitą mylėti Dievo meile. Tai galioja ir visuomenės gyvenimui. Popiežius Benediktas XVI savo enciklikoje „Deus Caritas Est“ rašo: „Visada egzistuos kančia, besišauksianti paguodos ir pagalbos. Visada egzistuos vienatvė. Visada bus materialinio stygiaus situacijų, kai reikės padėti artimo meile. Valstybė, trokštanti visais rūpintis, visa aprėpti, galiausiai virsta biurokratine instancija, neįstengiančia duoti to, ko kenčiančiam žmogui – kiekvienam žmogui – esmingai trūksta: būtent gera linkinčio asmeninio atsidavimo“ (Popiežius Benediktas XVI, 2006, nr. 28). Čia norima pasakyti, kad visuomenėje nuolat egzistuoja pagunda rasti pakaitalus asmeniniam santykiui „asmuo-asmuo“, stengiantis užpildyti net egzistencinės stokos patirtis. Todėl, kaip toliau popiežius pabrėžia, tai, ką geriausiai gali pasiūlyti valstybė, yra palankios sąlygos tarpasmeniniam santykiui susikurti: „reikalinga ne viską reglamentuojanti ir valdanti valstybė, bet valstybė, kuri, vadovaudamasi subsidiarumo principu, dosniai pripažintų ir skatintų iniciatyvas, kylančias iš įvairių socialinių jėgų ir spontaniškumą jungiančias su artumu pagalbos reikalingiems

žmonėms“ (*Ten pat*). Panašiai galime sakyti ir apie Bažnyčios vaidmenį kuriant tarpasmeninių santykių sąlygas. Kalbėdamas apie „teisingų struktūrų kūrimą“ visuomenėje Benediktas XVI pabrėžia, kad „Bažnyčios pareiga čia yra netiesioginė – prisidėti prie proto apvalymo ir moralinių jėgų, be kurių teisingos struktūros nei atsiranda, nei gali ilgai veikti, sužadinimo“ (Popiežius Benediktas XVI, 2006, nr. 29).

Apibendrindami galime tarti, kad žmoguje esanti giliausia stokos forma – meilės stoka yra ontologinė tikrovė, tačiau ji yra paskata ieškoti meilės bendrystės su Dievu ir kitu žmogumi, ir taip tampa pozityvia pagalba, įveikiant šią stoką. Aplinka gali padėti žmogui šią meilės stoką įveikti, tačiau giliausias jos išpildymas ateina per Dievo iniciatyvos padėti žmogui priėmimą. Taip meilės stoka žmoguje tampa paskata ieškoti Dievo, tikrojo meilės šaltinio. Todėl ontologinė stoka, pasireiškianti kaip meilės trūkumas, gali tapti giliausiu motyvu ieškoti Dievo ir todėl pozityviu veiksniu, aptariant žmogiškosios būties sąrangą ir jos tikslą.

Išvados

Filosofinis-teologinis diskursas padeda įžvelgti stokoje jos esmės ir tikslingumo bruožus. Teologinė stokos interpretacija atveria stokos ontologiškumo pagrindimą ir jos pozityvų pobūdį, kurį galima interpretuoti kaip „palaiminimą“.

Aristotelio pateiktas stokos ontologiškumo įrodymas, kaip esminio būties principo būtinumas aptariant pokytį tarp substancijos ir formos, yra remiamas teologinės sampratos, kuri stokos ontiškumą perteikia per pasaulio kaip sukurtosios tikrovės priklausomumą nuo Kūrėjo. Žmoguje šią ontinę stokos tikrovę teologija įžvelgia per jame atrandamą moralinį imperatyvą, skatinantį daryti gera ir vengti bloga. Šv. Rašto įvaizdis „gero ir pikto pažinimo medžiu“ (Pr. 2,9) simboliškai patvirtina, kad žmogus nėra savitikslė būtis, bet priklauso nuo savo Kūrėjo ir yra pavaldus Kūrinijos dėsniams, tarp kurių yra moralinės normos, reglamentuojančios žmogaus naudojimąsi laisve. Šis priklausomumas kūriniškumui ir pavaldumas moraliniam įstatymui yra žmogaus būties esmė, apibrėžta kaip apribojimas – žmogus Kūrėjo sutvertas ir „aptvertas“ (Juraitis, 2016).

Tai pasireiškia per žmogaus proto bei laisvės galimybes, ir per polinkio klysti bei nuodėmingumo situaciją. Žmogaus proto potencialumas, persekiojantis žmogų dar nerelizuotų išradimų stoka arba laisvė suklysti, gilinant savyje „vidinę stoką“, pasireiškiančią nuodėmės tikrove žmoguje, įrodo stokos ontologiškumą žmogaus prigimtyje. Šis žmogaus kaip kūrinio ap(si)ribojimas gali būti suprastas negatyviai, kaip „prakeikimas“ stoka, o pati stoka kaip išskirtinai negatyvi tikrovė

žmogaus ir Kūrinijos sandaroje. Tačiau teologinis diskursas suteikia pagrindą šią stoką aptarti ir pozityvia prasme.

Šv. Raštas stokos pozityvumą ar net „palaiminimą“ pateikia per neturto sampratos interpretaciją. Kristus savanoriškai prisiima žmogiškąją prigimtį, kitaip tariant, laisvai prisiima stoką, kaip savo dieviškos prigimties apribojimą. Pasak teologijos, tuo būdu Dievas imasi iniciatyvos užmegzti gilesnę bendrystę su žmogumi, kuri pastarajam yra išgelbėjimas iš nuodėmės ir mirties. Be to, savo garsiajame „Kalno pamoksle“ Jėzus paskelbia stokojančius palaimintaisiais, taip norėdamas perteikti mintį, kad laisvai prisiimta stoka gali tapti akstinas dosniau atsiliepti į Dievo pasiūlytą bendrystę ir išgyventi gilų priklausomumą Dievui. Tai ir yra žmogui palaiminimas. Taip pat stokos pozityvumo kaip palaiminimo pagrindimą galima įžvelgti ir nagrinėjant žmogaus kūrybiškumo gebėjimą, kuris dėl žmogų supančios stokos verčia pajungti gamtą savo tikslams ir kūrybos aktu tapti panašiu į Kūrėją. Net ir žmogaus moralinis trapumas, dažnai pasireiškiantis moralinėmis klaidomis, gali būti impulsas ieškoti pagalbos ir taip paskatinti bendrystės su kitu žmogumi ir Dievu būtinumą. Bendrystės paieškos moralinių gebėjimų stiprinimui gali reikštis ir visuomenėje tarp įvairių grupių kaip moralinių ir bendražmogiškų ryšių stiprinimas.

Galiausiai pozityvią stokos interpretaciją galime įžvelgti žmogaus individualumo apibrėžtume ir meilės gebėjime. Individualumas kreipia žmogų ieškoti bendrystės su kitu žmogumi, taip peržengiant savo apibrėžtumą. Stoka, kylanti iš šio apibrėžtumo, pasireiškia mumyse kaip užkoduotas meilės ilgesys. Tai giliausia žmogiškosios egzistencijos stokos forma. Žmogus visada alksta meilės ir šia prasme giliausiai išgyvena stokos tikrovę. Tačiau šioje stokoje galime atrasti ir labiausiai pozityvią jos interpretaciją. Stoka, kaip meilės ilgesys, skatina žmogų meilės pilnatvės paieškoms – tai šios stokos „palaiminimas“. Tačiau ir giliausios žmogiškos meilės patirtys nepanaikina mumyse šios stokos išgyvenimo ir tai primena, kad stoka yra ontologinė žmogaus tikrovė.

Stokos teologija kalba apie stokos ontologiškumą ir pozityvumą, nes būdama neatskiriama žmogaus tikrove, ji gali būti suvokta, kaip paskata giliausiai bendrystei tarp žmonių ir su Dievu. Tik Dievo absoliučios meilės žmogui priėmimas pajėgus šį ilgesį ir stoką įveikti.

Tolimesni šios temos svarstymai galėtų krypti į ontologinės ir vidinės stokos, kurią sukelia moralės principų ignoravimas, atskirties tyrimus, pabrėžiant ontologinės ir antrinės stokos formų skirtumus.

Literatūra

Aquinas Thomas. *Summa Theologica*, "Treatise on Creation" (Questions 44–49). Prieiga per internetą: http://dhspriory.org/thomas/summa/FP/FP044.html#FPQ44OUTP1.

Aristotle. 2015. Physics, I–7. Translated by R.P. Hardie and R.K. Gaye. Interaktyvus: eBooks@ Adelaide July 15, 2015. Prieiga per internetą: https://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/physics/index.html

Barrera Albino, OP. 2005. *God and the Evil of Scarcity*. Moral Foundations of Economic Agency. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Beinert, Wolfgang and Fioreza, Francis Schussler eds. 2000. *Handbook of Catholic* Theology. New York: A Herder & Herder Book, The Crossroad Publishing Company.

Benediktas XVI. 2006. *Enciklika „Deus Caritas Est", Apie krikščioniškąją meilę*. Katalikų interneto tarnyba.

Benediktas XVI. 2009. *Enciklika „Caritas in Veritate". Apie visapusišką žmogaus vystymąsi meilėje ir tiesoje*. Katalikų interneto tarnyba.

Brown E. Raymond, Fitzmayer, S.J. Joseph, Murphy, S.J., Roland, O.Carm., eds. 1990. *The New Jerome Biblical Commentary*.Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

Jonas Paulius II. 1991. *„Centesimus Annus", 100 „Rerum Novarum" metinėms*. Prieiga per internetą: http://www.lcn.lt/b_dokumentai/enciklikos/centesimus-annus.html.

Juraitis Jonas. 2016. „Kunigą prof. Joną Juraitį prisimenant", citata iš laiško Irenai Natkevičienei 1996 02 10. Boblingenas, Vokietija, 2016 04 18.

Katalikų Bažnyčios Katekizmas. 2012. Lietuvos Vyskupų Konferencija. Vilnius.

Langemeyer, Georg. 1995. ‚Creatureliness of the Human Person', in *Handbook of Catholic Theology*. New York: Crossroads, p. 152.

Rahner Karl, ed. 1984. *Encyclopedia of Theology. The Concise Sacramentum Mundi*. New York: Crossroad.

Ryken Leland, James C. Wilhoit, Tremper Longman III eds. 1998. *Dictionary of Biblical Imagery*. An encyclopedic exploration of the images, symbols, motifs, metaphors, figures of speech and literary patterns of the Bible. Illinois, USA, Leicester England: Inter Varsity Press, Downers Grove., Illinois, USA, Leicester England.

Šv. Augustinas. 2012. *Confessiones*, I,1,1: CCL 27, 1 (PL 32, 659–661). Katalikų Bažnyčios Katekizmas. Lietuvos Vyskupų Konferencija. Vilnius.

II Vatikano Susirinkimo nutarimai. 2001. Lietuvos Vyskupų Konferencija. Vilnius: Aidai.

Vorgrimler, Herbert. 2003. *Naujasis teologijos žodynas*. Katalikų interneto tarnyba. Kaunas.

Wojtyla, Karolis. 1997. *Asmuo ir veiksmas*. Vilnius: Aidai.

Theology of Scarcity

Summary

This article presents a philosophical-theological interpretation of the reality of scarcity. Based on the argument in Aristotle's "Physics" about the ontology of scarcity, the substantiation of its being in the theological discourse is further developed. St. Thomas Aquinas' metaphysical argument examining the relation between creation and the existence of God and the metaphors of human nature revealed in Holy Scripture are the starting point for two themes developed in this paper: the validity of the ontological anchoring of scarcity and an interpretation of the positive value of scarcity. Exploring these topics, the first part of the article concentrates on the theological interpretation of human nature by discussing it in the context of the concepts of human mind, human liberty and original sin. The second part is focused on the justification of scarcity as a positive reality. Referring to theological arguments grounded in Hl. Scripture on the exposition of poverty and the Beatitudes, a positive conception of the reality of scarcity is substantiated in the interpretations of human creativity, moral fragility, individuality and the reality of love. The purpose of this article is to develop a new philosophical-theological discourse, which may be called the "theology of scarcity." This is a relatively new area of research in theological discourse demonstrating the applicability of the argument for broader discussion. It can provide help to political and economic sciences examining the meaning of the reality of scarcity in personal and social life. The conclusion: the ontological justification of the reality of scarcity reveals its positive aspects that may provide an incentive for moral self-improvement and the advancement of the social community.

Keywords: scarcity, creation, God, human being, original sin, natural scarcity, freedom, reason, poverty, blessing, creativity, communion, love.

Stokos pradai Šventajame Rašte: hermeneutinė Pradžios Knygos interpretacija

Elena Leontjeva

Lietuvos laisvosios rinkos institutas
Šeimyniškių g. 3A , LT-09312 Vilnius
El. paštas: elena@llri.lt

Ši studija remiasi prielaida, kad Šventojo Rašto Pradžios Knyga, aptarianti pamatinius būties konceptus, gali išlieti šviesos ir į Dievo bei žmogaus santykį su mažai ištirtu stokos fenomenu. Stoka, suprantama kaip neišbaigtumas, nepriteklius, atotrūkis tarp idealios ir realios dalykų būklės – yra gausiai aptinkama Kūrinijoje ir kūriniuose. Tad šia studija keliamas tikslas – atpažinti stokos pėdsakus Šventojo Rašto Pradžios Knygoje ir pastebėti, kaip stoka veikia žmonių santykius bei pasirinkimus, kokių elgesio paradigmų leidžia įžvelgti. Ypatingo dėmesio reikalauja klausimas, ar stoka randasi tik po prigimtinio nuopuolio, ar jos pėdsakų yra ir iki jo. Hermeneutine studija siekiama suprasti, ką Šventojo Rašto autorius kalba apie stokos atsiradimą, vietą bei paskirtį Kūrinijoje ir žmogaus gyvenime. Tad Šventojo Rašto komentarai studijoje naudojami minimaliai, sutelkiant dėmesį į paties teksto interpretavimą. Prieš leidžiantis į Šventojo Rašto skaitymą, būtina patikslinti, kad stokai esant tyrimo objektu, ji neišvengiamai užima jame centrinę vietą, tačiau tai nereiškia, kad ji užgožtų Šventojo Rašto aprašytus asmenis, įvykius bei fenomenus ir kad tik ja būtų siekiama paaiškinti Šventojo Rašto įvykius. Taip pat dėl kalbos ribotumo (stoka nėra esinys, bet visgi yra daiktavardis) vietomis gali susidaryti įspūdis, kad stoka sudaiktinama arba sužmoginama, tačiau tiek autoriui, tiek ir skaitytojui reikia nuolat prisiminti, kad ji nėra esinys. Atsižvelgiant į stokos studijų naujumą, tikimasi, kad skaitytojas bus atlaidus šioms dėl studijos specifikos neišvengiamoms jos savybėms, ir kad, nepaisant studijos ribotumo, atras tam tikrų aspektų, atidengiančių naujų perspektyvų stokos fenomeno pažinimui.

Raktiniai žodžiai: stoka, Šventasis Raštas, Pradžios Knyga, Dievas, prigimtinis nuopolis.

Sukūrimo istorija: Dievo kūryba ir pedagogika

Šventojo Rašto Pradžios Knyga prasideda sukūrimo aktu. Pirmi žodžiai, skirti sukurtajai Žemei, nusako jos būseną – ji buvo „padrika ir dyka“[1], kitaip tariant, joje buvo stokojama, ir stokojama visko – turinio, formos, tvarkos bei hierarchijos. Tolesnis pasakojimas nutapo bedugnę, kurioje plevėsuoja ir veikia Dievo dvasia:

[1] Žodis ‚padrika‘ yra išverstas iš hebrajų kalbos žodžio ‚tohu‘, kuris reiškia griuvėsius ir tuštumą; ‚dyka‘ hebrajiškai yra ‚bohu‘, žodis, kuris reiškia ištuštėjęs, negyvenamas. Prieiga per internetą: http://www.charity.lt/biblija/index.php?s=Pr1,2&v=McGee.

„tamsa gaubė bedugnę, ir dvasia iš Dievo dvelkė viršum vandenų“ (Pr 1, 2). Žodis, išverstas iš hebrajų kalbos kaip „dvasia“, taip pat reiškia ir vėją, o tai padeda geriau suprasti sukurtųjų dalykų padėtį. Vėjas gali pūsti tik ten, kur erdvu; dvasiai veikti, reikalinga pokyčiui atvira ir imli erdvė, kurioje Dvasia galėtų kurti ir tverti. Tad galima numanyti, kad sukūrimo aktas, be kita ko, implikuoja stokos radimąsi.

Dievas kuria, ištardamas *tebūnie*: „Tebūna skliautas tarp vandenų“ (Pr 1, 6) ir taip pripildydamas viską gyvybės, pokyčio, virsmo. „Žemė išželdino augaliją: augalus, duodančius savo sėklą, ir visų rūšių medžius, vedančius vaisius su sėklomis“ (Pr 1, 12). Dievo kūryba iškalbinga ir pamokanti; visa Dievo laikysena kūrinijos ir joje esančios stokos atžvilgiu yra giliai pedagoginė. Dievas nė karto nesiskundžia, nesiguodžia (o ir kam galėtų?), kad pasaulyje kažko trūksta (teatleidžia skaitytojas šį antropomorfizavimą). Kūrėjas nesako, jog nėra šviesos. Jis tiesiog „taria: „Tebūna šviesa!“ Ir šviesa pasirodė. Dievas matė, kad šviesa buvo gera, ir Dievas atskyrė šviesą nuo tamsos. Dievas pavadino šviesą diena, o tamsą naktimi. Atėjo vakaras ir išaušo rytas, pirmoji diena“ (Pr 1, 3–5). Dievas tiesiog kuria, ir kuria etapais, o ne viską iš karto, ir jau nuo pirmų Šventojo Rašto eilučių moko žmogų, kurį sukurs pagal savo paveikslą, teisingo santykio su viskuo, kas *galėtų arba turėtų būti, bet dar nėra*. Stoka atsiveria mūsų pažinimui kaip laiko tėkmėje, pokyčiuose slypinti savybė.

Kūrėjas moko kurti tai, ko stokojama; kaip geras Mokytojas, Jis pirmiausia moko pavyzdžiu.

Kaip pabrėžia Jozefas Ratzingeris savo „Pradžioje“[2], Šventojo Rašto autorius atskleidžia tam laikotarpiui naują požiūrį – kad pasaulis nėra sukurtas dviejų kovojančių jėgų. Tai itin svarbus aspektas mūsų tyrimo atžvilgiu: juk pagal dviejų antagonistinių jėgų kovos koncepciją stoka būtų traktuojama kaip nenugalėto blogio liekana, savo buvimu bylojanti apie Dievo nevisagalybę. Skaitydami gi Šventąjį Raštą aiškiai galime numanyti, kad stoka Dievui nėra blogis, su kuriuo reikia kovoti, bet erdvės, terpės, kurioje gali būti kuriama, būtinoji savybė. Jeigu visos stokos būtų užpildytos, toliau tęsti kūrybos būtų buvę jau neįmanoma. Laikas tarsi prarastų prasmę. Gyvenimas būtų atbaigtas ir sustotų, jeigu jame neliktų jokios erdvės pokyčiui. Todėl sukurdamas Žemę ir kiekvieną gyvą būtybę, Dievas „įdeda“ į juos gebėjimą tolimesniam pokyčiui, kuris reiškiasi per prigimtį – žemė želdina, augalai duoda sėklą, o gyvūnai yra vaisingi.“ Dievas palaimino juos, tardamas: „Būkite vaisingi ir dauginkitės! Pripildykite jūrų vandenis, o paukščiai tesidaugina žemėje!“

[2] Joseph Ratzinger. *In the beginning*. Prieiga per internetą: https://www.amazon.com/Beginning-Catholic-Understanding-Ressourcement-Retrieval/dp/0802841066

Dievas netaria paskutinio žodžio Kūrinijai, bet paleidžia ją, įdiegęs būtiną tvarką ir įgalindamas nuolatiniam virsmui.

Kūrėjas sukuria žmogų valdyti visas sukurtas būtybes: „tuomet Dievas tarė: „Padarykime žmogų pagal mūsų paveikslą ir panašumą; tevaldo jis ir jūros žuvis, ir padangių sparnuočius, ir galvijus, ir visus laukinius žemės gyvulius, ir visus žemėje šliaužiojančius roplius!“ (Pr 1, 26). Taip Dievas duoda Žemei savo įgaliotinį, perduoda žmogui, kaip savo prievaizdui, įgaliojimą valdyti. O Žemėje esanti stoka patikima žmogui kaip pokyčio prielaida, kaip erdvės, kurioje jis pašauktas gyventi, daugintis, veikti, savybė. Skaitant šias Pradžios Knygos eilutes, galima numanyti, kad žmogaus pašaukimas – kūrybiškai atsiliepti į stoką, pripildyti ją virsmo, tačiau jokiu būdu – ne ją sunaikinti.

Sunaikinti stoką – tolygu padaryti galą gyvybei bei pokyčiui, materijos ir kūnų egzistavimui.

Kūrėjas nė karto nepasiguodžia, kad Kūrinija vis dar nėra visiškai užpildyta, taip parodydamas, kad čia esanti stoka yra Jo, Kūrėjo, plano dalis. Pradžios Knygos sukūrimo istorija leidžia daryti išvadą, kad stoka yra tikslinga būties struktūros dalis, kad ji nėra nei bloga, nei atsitiktinė. Dievas palieka stoką kaip neatsiejamą atviro kūrybos lauko savybę ir ištaria pirmą palaiminimą. Dievas palaimino juos, tardamas: „Būkite vaisingi ir dauginkitės, pripildykite žemę ir valdykite ją!“ (Pr 1, 28). Nuo šiol stoka tampa ne tik palaiminimo lauku, bet ir įrankiu – žmogus yra Dievo įgalintas būti visokeriopai vaisingas.

Tad žmogaus pašaukimas apvaldyti Žemę yra esmingai ir neatsiejamai susietas su stoka. Stoka yra būtinoji sąlyga žmogui tęsti pasaulio kūrimą ir tuo pačiu įvykdyti savo pašaukimą. Kadangi žmogui patikėta kuriamoji veikla pagal Dievo sumanymą nesustos, nesiliaus iki laikų pabaigos, galima daryti išvadą, kad ir stoka liks iki laikų pabaigos. Tad žmogui yra gyvybiškai svarbu atrasti teisingą santykį su šiuo būties elementu.

Septintosios dienos išmintis: sustojimas stokos akivaizdoje

Sukūręs žmogų, Dievas sustoja. Pailsi ir pasidžiaugia, kad yra „gera“ ir palaimina poilsio dieną. Septintoji – poilsio diena – yra proga ir mums sustoti ir kontempliuoti laiką. Laiko dvasią žymi šis paradoksas: apie laiką prisimename, jo tėkmę suvokiame atrodytų kiek pavėluotai, jam jau įsibėgėjus. Juk pats pirmas Šventojo Rašto žodis ženklina laiko atsiradimą: „Pradžioje Dievas sukūrė dangų ir žemę“. Laiko dimensija atsiranda drauge su erdve, kaip virsmų sultinys. Duodamas pradžią laikui ir erdvei, Kūrėjas tuo pačiu duoda pradžią ir stokai. Viskas, kas turi būti,

bet dar nėra, arba gali būti, bet dar nėra, rasis čia savo laiku, laike. Stoka ir laikas yra neatsiejami, kaip neatsiejami laikas ir erdvė.

Septintoji diena įveda mus į santykį su stoka savotišku būdu: per sustojimą. Šventojo Rašto autorius atskleidžia, kad neatskiriama santykio su kūryba, taigi ir su stoka dalis yra stabtelėjimas ir pertrauka. Pagal judėjų tradiciją poilsio dieną žmogus neturi nieko dirbti ir keisti, joks gamtos procesas neturi būti paveiktas žmogaus. Skaitydami Pradžios Knygos pasakojimą apie Dievo poilsį, atrandame, kad pasaulyje vis dar likusi stoka nėra pretekstas be galo plušėti, kad kūrėjui – ar jis būtų Dievas, ar žmogus – gera, o tuo pačiu ir dera sustoti ir pažvelgti į tai, kas jau yra, o ne į tai, ko dar stokojama. Sustojimas ir veikimas vienas kitą papildo ir suteikia vienas kitam naują prasmę. Pabrėždamas, kad Dievas ilsisi nuo visų kūrybos ir tvėrimo darbų, Šventojo Rašto autorius leidžia suprasti, kad Kūrėjas ilsisi ir nuo tolimesnių užmačių.

Taip žmogus mokomas buvoti, būti santykyje su tuo, kas yra, o ne su tuo, ko nėra, kas stokojama ir kas dar tik gali, ar turi būti. Žmogus mokomas, kad poilsis – tai kontempliuojantis ir dėkingas žvilgsnis į tai, kas yra ir yra gera. Tai žvilgsnis, vedantis į ramybę.

Reikia pastebėti, kad septintosios dienos įsakymas skirtas Adomo palikuoniui, žmogui po nuopuolio. Duodamas šį įsakymą, Kūrėjas atskleidžia, kad po nuopuolio žmogui bus sunku pačiam, savo pastangomis sustoti, kaip kad sustoja Aukščiausiasis, tad Jis suteikia savo pagalbą, kad tai būtų įmanoma. Juk žvelgdamas į stoką, būdamas santykyje su stoka, žmogus negali rasti ramybės, jis neišvengiamai orientuojasi į veiksmą, į ateitį: kuria planus, kad tai, kas gali būti, bet dar nėra, arba tai, kas turėtų būti, bet dar nėra – rastųsi. Kadangi stokų yra kupinas pasaulis, žmogui iškyla rizika nuolat kažką veikti ir nenuilsti, rizika paversti pasaulį vien tik savo veiksmų arena, taigi – objektu.

Nuolat atsiliepdamas į stoką, žmogus paradoksaliu būdu ima stokoti brangiausio – laiko.

Stoka veikia žmogų kaip katalizatorius, sužadina jo vidinį variklį, skatindama veikti, viltis, kelti tikslus, ir toks veiklus santykis su pasauliu gerokai skiriasi nuo kontempliatyvaus, kai nekeliami taikomieji tikslai. Pažinimas, gautas kontempliuojant ir veikiant, duoda stebėtinai skirtingų vaisių. Gal todėl ir pačią stoką žmogui taip nelengva pažinti, gal todėl ji lieka iki šiol taip mažai ir taip vienpusiškai žmogaus pažinta?

Čia išryškėja keletas paradoksų: ar nebus taip, kad stokos nepažinumo priežastis slypi joje pačioje – ji sužadina žmoguje nepriėmimą ir ragina veikti, keisti dalykų padėtį. Tačiau tam, kad suprastų, ko stokojama ir kaip į tai atsiliepti,

žmogus turi pirma kontempliuoti savo objektą, suprasti jį atsietai nuo savęs ir savo tikslų.

Supratimas, kad stoka yra neišsemiama, o žmogus ir jo laikas – riboti, leidžia suvokti, kodėl nuolatinė akistata su stoka neišvengiamai pasmerkia žmogų išgyventi tragediją: sutalpinti begalybę į laiką. Stokos kilmės ir prigimties atradimas leidžia mums nusimesti šią nepakeliamą naštą ir atrasti deramą santykį su stoka, nuolat raginančia veikti. Žmogus, atradęs už daugybės jį supančių stokų universalų imanentinį fenomeną, tampa laisvesnis. Atradęs, kad stoka yra ir ji yra gera, žmogus gali lengviau likti ramus ir dėkingas stokos akistatoje. Tam jį septintosios dienos įsakymu ir kviečia bei įgalina Dievas.

Sustojimas yra ypatinga kūrimo proceso dalis – nes ji nepavaldi kūrėjui. Ji atbaigia kūrimo procesą ir moko, kad kūrimui užbaigti reikia paleisti kūrinį iš kūrėjo rankų, kad šis, patalpintas į erdvę ir laiką, rastų ten savo vietą. Žmogui būtent čia dažnai pritrūksta kantrybės laukti, kol pasauliui sunoksta tai, ką jis tarsi jau padarė. Tai, ką jis padarė, egzistuoja jam, bet dar ne pasauliui – pasaulis, aplinka turi tai „įimti“, „įsisavinti“, priimti, – arba ne.

Laiko atstumas tarp kūrinio užbaigimo ir įėmimo į pasaulį atveria mums specifinę stokos atmainą, ir ši stokos atmaina yra itin sunkiai priimama žmogaus-kūrėjo.

Septintosios dienos išmintis, ir vėliau tam skirtas Dievo įsakymas – švęsti šabą judėjų tradicijoje, arba sekmadienį krikščioniškoje – siekia išlaisvinti žmogų iš alinančios stokos rutinos. Dievas, amžinas ir neribotas laike, sustoja tam, kad įvertintų savo kūrybos vaisius, pasidžiaugtų jais ir leistų jiems – Kūrėjui ilsintis – išskleisti savo prigimtį. Tai moko žmogų – nevisagalį, netobulai kuriantį ir pavargstantį – sustojimo išminties. Tačiau tuo pačiu mums atsiveria ir tai, kad žmogui, po nuopuolio ribotam laike, sustoti yra kur kas sunkiau, negu Dievui. Suskaičiuotos gyvenimo dienos verčia žmogų skubėti.

Šabas atrodo kaip skausmingas žmogaus susidūrimas su pačia skaudžiausia – laiko stoka. Tačiau šiame sustojime atsiskleidžia ypatinga, gydanti išmintis. Jos aspektų gausu, tad čia apžvelgsime tik kelis, kurie dar nebuvo aptarti:

a) Žmogaus kūryba nėra tobula, ir tik atsitraukęs, žmogus gali pamatyti savo kūrybos vaisius (ir tuo pačiu klaidas); tik palikęs pasaulį ir gamtą savieigai, žmogus gali įvertinti savo indėlį (padarytą gėrį, klaidas, sukurtą perteklių, o taip pat ir blogį).

b) Žmogaus poilsis yra tarsi pasauliui suteikta proga rasti naują pusiausvyrą, įimti žmogiškosios kūrybos vaisius ir prie jų prisitaikyti, o kai reikia, ir pataisyti žmogaus veikimo padarinius, ar bent jau padaryti juos matomus.

c) Išlaisvintas iš nenuilstamo veikimo, žmogus kitaip patiria laiko tėkmę, gali paragauti amžinybės skonio ir atstatyti tinkamą santykį su laiku. Šabas Žemėje nurodo į amžinąjį šabą, į poilsį pas Dievą amžinybėje. Laiko stoka – ši tragiškiausia žaizda žmogaus gyvenime yra paradoksaliu būdu gydoma būtent sustojimu. Kai žmogus išmoksta sustoti, laikas ima mažiau žeisti, įgauna kitą vertę ir gali virsti ne priešininku, o sąjungininku.

d) Šabo diena išlaisvina žmogų nuo jam gresiančios rizikos tapti amžinu kovotoju su stoka arba pesimistu, visur matančiu „dar nėra" negerumą ir neteisingumą.

e) Šabo diena moko pirmiausia matyti, kas „gera". Ji galėtų pagydyti dažnai peikiamą žmogaus polinkį visur matyti ir skelbti „blogas naujienas". Toks polinkis yra žaizdoto žmogaus santykio su stoka padarinys: blogos naujienos yra tarsi dirgiklis, tai gėrio stoka, siunčianti žmogui signalą „daryk ką nors". Leisdamas įsukti save į negatyvų santykį su nuolat ko nors stokojančiu pasauliu, žmogus tarsi praranda gebėjimą kitaip į jį žvelgti, matyti tai, kas yra ir yra gera.

f) Šabo diena išlaisvina žmogų ir iš egocentrinio aktyvizmo, kai visa žemė, atrodo, tėra erdvė nenuilstamam žmogaus veikimui, kuriam sustojus, viskas kristų į nebūtį. Septintoji diena mokina pirmiausia matyti ne stoką, o jau atsiradusį gėrį ir gausą, ir taip atkurti deramą ateinančios, aštuntos dienos, santykį su stoka.

g) Šabo diena išlaisvina žmogų iš jo funkcionalumo ir funkcinio, instrumentinio santykio su pasauliu bei žmonėmis: nieko neveikdamas, žmogus nustoja ir žvelgti į viską kaip į savo tikslų pasiekimo priemonę, ir taip atsiveria santykiams „aš-tu", o ne „aš-tai". Patyręs „aš-tu" gerumą, žmogus ir aštuntoje dienoje įgalinamas būti laisvesniu, nepavergtu savo funkcijų.

Galima teigti, kad stoka yra pagrindinė kliūtis septintosios dienos sustojimui ir poilsiui. Neatradusi tinkamo santykio su stoka, žmonija vis labiau skundžiasi visuotiniu skubėjimu ir alinančiu laiko spaudimu, mažinančiais gyvenimo kokybę. Įsisukusiai į stokos likvidavimą žmonijai ir sustojimo akimirka tampa nepakeliama prabanga. Ir visgi šių studijų kontekste atsiranda viltis, kad žmogus atras septintos dienos skirtą pagalbą. Stokos ir santykio su ja pažinimas gali padėti žmogui atgaivinti sustojimo tradiciją ir ritualą. Tai viena iš tikėtinų terapinių stokos pažinimo verčių.

Antrasis sukūrimo pasakojimas: „dar nebuvo"

Antrojo pasakojimo apie sukūrimą raktu galima laikyti besikartojančią formulę „dar nebuvo" – „žemės laukuose *dar nebuvo* jokių krūmokšnių ir *dar nebuvo* išdygusi jokia laukų žolė, nes Viešpats Dievas *dar nebuvo* siuntęs žemėn lietaus ir

žmogaus *dar nebuvo* dirvai arti“ (Pr 2, 5). „Dar nebuvo“ iškyla pasakojime kaip laiko tėkmės ženklas, žymintis istorijos tapsmą.

„Dar nebuvo“ yra unikalus ir nepaprastai taiklus būdas stokai nupasakoti – juk visko, kas turi rastis bent momentu vėliau, momentu anksčiau „dar nebuvo“. Tad Šventojo Rašto autorius ne tik nupasakoja stokos radimąsi, vaidmenį, bet ir įveda taiklų šio fenomeno apibūdinimą.

Viskas, ko *dar nebuvo,* randasi: už to radimosi slypi laikas. Laike randasi ir žmogus. Nenuostabu, kad pasakojime, ištisai pažymėtame stokos ženklu, netgi žmogus sukuriamas ne kaip pora, o kaip vienas pats, kuriam, pasak Kūrėjo, „negera būti vienam“. Sukurtas be poros žmogus Dievo supratimu stokoja.

Tuomet Dievas taria: „Padarysiu jam tinkamą bendrininką.“ Ir kuria laukinius gyvulius, ir padangių paukščius ir atveda juos pas žmogų, kad duotų jiems vardą. Vardus gyvūnams žmogus suteikė, tačiau nerado sau bendrininko. „Tuomet Viešpats Dievas užmigdė žmogų giliu miegu ir, jam miegant, išėmė vieną šonkaulį, o jo vietą užpildė raumenimis (Pr 2, 21–22). O iš šonkaulio, kurį buvo išėmęs iš žmogaus, Viešpats Dievas padarė moterį ir atvedė ją pas žmogų. Tai, kad antrajame pasakojime Dievas kuria „iš kažko“, pagilina ne tik vyro bei moters, bet ir visų žmonių santykį: „O žmogus ištarė: „Štai pagaliau kaulas mano kaulų ir kūnas mano kūno. Ji bus vadinama moterimi, nes iš vyro buvo paimta“ (Pr 2, 21–22).

Gražioji ištara, kad vyras glausis prie žmonos ir jie taps vienu kūnu, tarsi suponuoja, kad jie vienas kito stokoja ir tik būdami drauge, sudaro visumą.

Pirmoji laisvės sankryža: kitas – kaip stovintis priešais

Antro žmogaus sukūrimas yra kupinas antropologinių kodų, tad verta stabtelti ties juo ilgėliau. Ko stokojo pirmasis žmogus, kol dar nebuvo *kito?* Kodėl, pasak Kūrėjo „negera žmogui būti vienam“? Juk Dievas žmogui irgi yra *Kitas*, iš didžiosios raidės: žmogus galėjo bendrauti su Dievu, galėjo bendrauti su Kūrinija. Tačiau Kūrinija yra žemiau žmogaus ir jam pavaldi, o Dievas yra aukščiau; Jis turi žmogui viršenybę, kaip Kūrėjas kūriniui. Tad Dievas trokšta sukurti žmogui „tinkamą bendrininką“, esantį su juo viename ir tame pačiame lygyje, *kitą* iš tokios pat raidės. Vertimo iš hebrajų kalbos כנגדו עֵזֶר (hebr., transliteracija – *ezer kenegdo*) variantai nusako tą sukurtą *kitą* kaip „pagalbininką, lygų jam“, „esantį *vis-a-vis*“, „esantį priešais“, ir netgi „pagalbininką-priešininką“. Itin plati vertimų skalė padeda atrasti *kito* sukūrime slypinčią giluminę prasmę.

Kalbėdamas apie tai, kad „negera“ žmogui būti vienam, Kūrėjas neturi galvoje, kad žmogui liūdna ar nuobodu, kad dviese lengviau dirbti žemę ar drąsiau per-

bristi upę. Pasak viduramžių Toros komentatoriaus Rabi Raši, turima galvoje, kad pati būties struktūra yra negera, jei yra tik vienas kūrinys, kuris viešpatautų žemėje. Juk toks kūrinys galėtų laikyti save pakankamu, lygiu Dievui, užsisklęstų savyje, o tai būtų nesuderinama su jo buvimu kūriniu, su pašaukimu pažinti ir apvaldyti Kūriniją[3]. Tokio vienatinio kūrinio tobulumas atsigręžtų prieš jį ir taptų pačia didžiausia kliūtimi tobulumui. Raši komentaras atskleidžia, kodėl kito, esančio tokiu pačiu, buvimas šalia yra būtinas gerai būties struktūrai. Paradoksaliu būdu čia atrandame, kad žmogus, būdamas pats sau pakankamas, stokojo stokos, ir būtent tai buvo Dievo įvardyta kaip „negera". Tad Dievas atima iš žmogaus dalį ar šonkaulį, kad žmogui atsivertų stoka. Ir tik tuomet – per tikslingai atvertą stoką – pasiekiamas kūriniui deramas ir būdingas gerumas.

Kūrinio tobulumui būtinas jo netobulumas, kitaip tariant – stoka.

Asmenų atskirtumas dažnai laikomas tarsi savaiminiu blogiu, susiskaldymo ir susvetimėjo priežastimi, tačiau sukūrimo istorija atskleidžia, kad atskirtumas yra pirma būtina sąlyga vienas kito stokojimui ir vienybės siekimui, asmenų bendrystei ir meilei. Kol žmogus buvo vienas ir vienatinis, lygių asmenų bendrystė ir meilė buvo neįmanoma.

Kito buvimas šalia leidžia žmogui viršyti save, išžengti iš savęs, iščentruoja jį. Kitas, toks kaip aš, ne tik padeda, bet ir įgalina žmogų išeiti iš savo užsisklendimo, ir tapti panašiu į Dievą, kuris yra meilė. Meilė yra savęs atidavimas, dovanojimas. Tad „ezer" vertimas kaip „pagalbininkė" ir „bendrininkė" atspindi Dievo intenciją – sukurti žmogui pagalbą mylėti, kad galėtų tapti panašiu į Dievą ir išskleisti savo prigimtį.

Tačiau po nuopuolio didžiausia pagalba gali tapti žmogui didžiausia kliūtimi, priešininku. Hebrajiško žodžio, galinčio reikšti tiek pagalbininkę, tiek ir priešininkę, dvilypumas gali būti ne atsitiktinis dalykas, o raktas į Dievo dovanojamą laisvę. Moteris gali būti arba vyro priešininkė, arba pagalbininkė, šalininkė. Kiekviena gyvenimo situacija, kiekvienas pasirinkimas suteikia progą rinktis – būti

[3] Prieiga per internetą: http://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/8166/jewish/Chapter–2.htm#showrashi=true
18And the Lord God said, „It is not good that man is alone; I shall make him a helpmate opposite him." כְּנֶגְדּוֹ׳ עֵזֶר לוֹ אֶעֱשֶׂה לְבַדּוֹ הָאָדָם הָיוֹת טוֹב לֹא אֱלֹהִים יְהוָה יחוַיֹּאמֶר:
It is not good, etc.: [Gen. Rabbah] Lest they [people] say, "There are two dominions: the Holy One, blessed be He, is alone among the heavenly beings, and He has no mate, and this one [man] among the earthly creatures, has no mate."
זוג לו ואין בתחתונים יחיד וזה, זוג לו ואין בעליונים יחיד ה"הקב הן רשויות שתי יאמרו שלא :'וגו היות טוב לא:
a helpmate opposite him: If he is worthy, she will be a helpmate. If he is not worthy, she will be against him, to fight him. — [from Gen. Rabbah 17:3, Pirkei d'Rabbi Eliezer , ch. 12. See also Yev. 63a]

„šalia“ vyro, būti jo pusėje, ar būti „prieš“. Būti pagalba tobulai mylėti ar tapti nenugalima kliūtimi ir žaizda.

Dievas duoda daugybę neįkainojamų progų – kiekviename pasirinkime, kiekvieną akimirką rinktis – būti „šalia“, būti išvien, būti pagalba, ar stovėti „priešais“, tapti priešu. Šie pasirinkimai tuo pačiu reiškia kur kas daugiau: tai progos – laisvai rinktis būti pagal Dievo panašumą, mylėti.

Tačiau būtų neteisinga apriboti šiuos pastebėjimus tik vyro ir moters santykiais. Juk antro, *kito* žmogaus sukūrimas yra įžengimas į sociumą, į lygių asmenų bendravimą. Vadinasi, aprašytoji paradigma galioja kiekvienam *kitam*, ne tik vyrui ar žmonai. Su kiekvienu gyvenime sutinkamu žmogumi mes esame laisvi būti „prieš“ ar būti „šalia“, būti priešininkais ar pagalbininkais. Nepaisant aplinkybių, nepaisant stokos, kuri mus spaudžia iš vidaus ir iš išorės, mes visada esame laisvi rinktis, kas mums bus kitas – draugas ar priešas, ir kas mes būsime jam. Pasirinkdami būti drauge, mes tuo pačiu patvirtiname savo panašumą į Dievą.

Sunku pervertinti šios laisvės paradigmos vertę – ji atskleidžia didžiausią *kito* žmogaus sukūrime slypinčią Dievo dovaną, ir atskleidžia, kad laisvė prasideda ne nuo veiksmo, bet nuo santykio. Žmogus yra laisvas kurti santykius su kitu, ir į tai galime pažvelgti kaip į gilesnį laisvės klodą, negu tiesiog veikimo laisvė. Juk santykis su *kitu* galiausiai apsprendžia ir mūsų veiksmą.

Žmonijai, ištroškusiai santarvės ir taikos, sukūrimo istorija primena: Kūrėjas palieka mums laisvę su visais ir kiekvienu būti „drauge“ ir nebūti „prieš“.

Kaskart, kai stokojame *kito*, už tos stokos slypi tobulų santykių ilgesys. Svajojame rasti žmogų, su kuriuo galėtume visada būti „drauge“ ir niekuomet nebūtume „prieš“, svajojame rasti žmogų, kuris niekuomet nebūtų „prieš“ mus, ir visada, visomis aplinkybėmis liktų „drauge“. Mūsų slaptas troškimas yra rasti *kitą,* tą, kuris būtų pagal Dievo paveikslą, ir drauge su kuriuo mes patys atskleistume savo panašumą į Dievą. Štai kokia neprilygstama žmogui dovanojamos laisvės išraiška atsiveria sukūrimo istorijoje.

Antroji laisvės sankryža: santykis su stoka

„Iš žemės Viešpats Dievas išaugino įvairių medžių, gražių akims ir gerų maistui, su gyvybės medžiu sodo viduryje ir gero bei pikto pažinimo medžiu (Pr 2, 9). „Ir įsakė žmogui Viešpats Dievas, tardamas: „Nuo visų sodo medžių tau leista valgyti, bet nuo gero bei pikto pažinimo medžio tau neleista valgyti, nes kai tik nuo jo paragausi, turėsi mirti“ (Pr 2, 16–17). Žmogui, kuriam pavedamas visas sodas, o tuo pačiu visas pasaulis, užbrėžiama vienintelė riba – nevalgyti nuo vieno vie-

nintelio medžio. Čia būtina pastebėti: Šventojo Rašto tekstai skaitomi žmogaus, gyvenančio po nuopuolio, tad įvykiai iki nuopuolio neišvengiamai interpretuojami tai padėčiai svetimu žvilgsniu. Visgi, kito įrankio neturėdami, drįskime leistis į Edeno interpretaciją. Galima numanyti, kad žalčiui pradėjus gundyti, o moteriai atsiliepus, įvyksta keletas lemtingų judesių ir riba peržengiama. Žaltis klausia moters, ar nuo jokio medžio negalima valgyti, ir tokiu būdu sukuria, išplečia stokos klausimą ar bent jau dirbtinai jį užaštrina. Galima sakyti, kad žaltis yra neigiamo stokos traktavimo pirmtakas; jis nesidomi gėriu ir apstybe, kurių kupinas Edeno sodas, bet nukreipia žvilgsnį į vieną-vienintelę stoką, ir pateikia ją iš neigiamos, o ne teigiamos pusės.

Toks žalčio žvilgsnis į stoką šios studijos rėmuose reikalauja gilesnio apmąstymo. Reikia prisiminti, kad pasaulis nėra Dievas, jis nėra absoliutus, išbaigtas, ir joks kūrinys nėra nei išbaigtas, nei absoliutus. Tad *apriori*, trūkumų ir stokų yra kupinas pasaulis; ir mums suteikta laisvė rinktis – pirmiausia matyti gėrį, grožį, laisvę, palaiminimą ir apstybę, matyti tai, kas jau yra. Arba pirmiau už viską rasti kokį nors būtinai tūnantį trūkumą, matyti tai, ko dar nėra, ir priimti tai kaip prakeikimą, o ne augimo ir kūrybos erdvę. Tai antroji laisvės sankryža ir paradigma, atsiverianti prieš mus šioje studijoje. Pasirinkdami pirmiausia matyti, kas netobula ar bloga, mes elgiamės kaip žalčio, o ne Dievo įpėdiniai. Kaip panaudosime laisvę, suteiktą mums veiksmuose, didele dalimi priklausys nuo to, kokiu žvilgsniu žvelgsime į pasaulį.

Šis laisvės aspektas yra dažnai žmogaus nepastebimas ir nevertinamas, tačiau būtent jis lemia mūsų santykį su gyvenimo aplinkybėmis, taigi mūsų apsisprendimus ir galiausiai – veiksmus.

Gundymo anatomija: stoka plečiasi, kol tampa nepakeliama

Dabar grįžkime prie gundymo anatomijos. Kas lemtinga įvyksta gundymo metu? Ar žalčio klausime žmogus patiria stoką kaip absoliučią, užstojančią viską ir įnešančią plyšį tarp žmogaus ir Kūrėjo? Moteris, atsiliepdama į žalčio klausimą, jau pradeda savo judėjimą nuopuolin. Atsakydama, Ieva nurodo, kad negalima tik valgyti ir liesti medžio, esančio sodo viduryje. Pasakotojas yra nedviprasmiškai pasakęs, kad sodo viduryje augo Gyvybės medis, o kur auga gero ir blogo pažinimo medis, nėra tiksliai nurodęs. „Nuo jo nevalgysite nei jį liesite, kad nemirtumėte!“, – atsako moteris, tokiu būdu išplėsdama draudimą iki medžio lietimo. Čia galima numanyti, kad polinkis hipertrofuoti stoką yra tam tikru būdu susijęs su nuopuoliu, gal net pačiu savimi, bylojantis apie tai, kad nuopuolis jau pakeliui.

Šiame paradigminiame pasakojime Ieva parodo, kad vos tik nukreipęs žvilgsnį nuo Dievo, žmogus bus linkęs matyti stoką didesnę, negu ji yra. Štai lemtingas judesys: gundytojas piešia stoką didesnę, o žmogus ir pats jau linkęs ją matyti didesnę, negu ji yra. Šie judesiai yra ne tik nesusipratimų grandinė, bet pirmiausia mums tapomas antropologinis paveikslas: nupuolantis žmogus atskleidžia, kad stoka jam atrodo nukreipta prieš jį, nepakeliama, ir apskritai – netikslinga, beprasmė.

Pažinti tad stokos tikslingumą – visai ne menkas ir nepasenęs uždavinys žmogui.

Draudimas nevalgyti pažinimo medžio vaisių iškyla kaip simbolinė, „bambagyslės" stoka – kūrinio priklausymo Kūrėjui ir nuo Kūrėjo. Kol žmogus nenupuola ir neužvalgo nuo gero ir blogo pažinimo medžio, jis traktuoja gerą ir blogą kaip ir Kūrėjas, neturi jokios „atskiros nuomonės" gėrio klausimu, bet visiškai pasikliauja savo Gimdytoju. Klausimas tad, kodėl Dievo ir žmogaus požiūris į stoką išsiskiria?

Kodėl tai, kas Dievui yra žmogaus ėjimo į Dievą, į šventumą *„dar ne"* ženklas, šventas ir neliečiamas jųdviejų ryšio ženklas, sakrali erdvė, žmogui tėra „stoka", kurią jis nori kuo skubiau panaikinti? „Dar ne" žmogui yra nepakeliamas laukimas, o po nuopuolio jis taps dar labiau netoleruojamas, nuolat kviečiantis jį sukilti ir savo jėgomis pagreitinti – prigimtį, teisingumą, gėrį ir atlygį.

Yra dar vienas santykio su stoka aspektas – žmogus neatsiliepia į daugybę stokų, kurios kviečia kūrybai, bent jau Šventasis Raštas apie tai nepasakoja. Žmogus nesako – pasodinkime daugiau medžių, nuskinkime Ievai gėlių. Jei žmogus pažvelgtų į stoką kaip į atvirą erdvę ir pakvietimą, imtųsi kūrybiškai veikti, atrastų, kad stoka yra gera, kad per ją ateinantis virsmas yra nuostabus, – toks elgesys galėtų tapti paradigminiu ir įsitvirtintų žmogaus sąmonėje.

Virsmas, augimas ir stoka būtų harmoningai sujungti žmogaus patyrime ir sąmonėje.

Deja, galima sakyti, kad žmogus nespėjo pasinaudoti savo medaus mėnesiu su stoka – su jo kūrybai atviru pasauliu. Iš visų stokų (tiesa, žalčio padedamas), jis išskiria tą, kuri yra jam aukščiausias palaiminimas, ir likviduoja, suvalgo ją. Likviduoti stoką – nuo šiol tampa žmogaus *credo* ir prakeikimu.

Už Edeno sienų: saugumo praradimas ir paieškos

Žmogui užvalgius nuo gėrio ir blogio pažinimo medžio, jam pasikeičia pasaulio hierarchija – atrodo nebūtina vienybė su Dievu, gėrio šaltiniu. Žmogus galvoja, kad gali pats spręsti, kas yra gėris ir blogis ir savo jėgomis siekti gėrio. Tuo pačiu žmogus praranda nemirtingumo dovaną (kaip Dievas jį buvo perspėjęs) ir yra iš-

varomas iš Edeno sodo. Dievas išvaro žmogų toliau nuo pagundos – pačiam pasigrobti nemirtingumą, ir pastato kerubus ir liepsnojantį kalaviją – saugoti kelio prie gyvybės medžio.

Po nuopuolio radikaliai pasikeičia žmogaus tikrovė ir visi santykiai: jis atranda, kad yra nuogas – netekęs vienintelio jį „dengusio" Dievo įsakymo. Patiria mirties baimę – visų kitų baimių pirmtakę. Tampa nesaugus.

Laikas, kuris buvo žmogaus draugas ir šalininkas, staiga ima atrodyti priešininku. Erdvė, aplinka, kurioje jis gyveno ir skleidėsi, staiga tampa ta, kuri veda į mirtį. Visi pasirinkimai įgauna tragišką pobūdį.

Jeigu iki nuopuolio padaryti kažką anksčiau ar vėliau žmogui neturėjo lemiamos reikšmės, dabar iškyla radikali būtinybė nustatyti prioritetus. Čia ir slypi išvaryto iš rojaus žmogaus tragedija: jam reikia nustatyti prioritetus, tačiau tuo pačiu prarandamas gebėjimas natūraliai juos žinoti. Geriausiai tai atskleidžia žmogaus santykis su darbu: jeigu iki nuopuolio žmogus matė visus žemės poreikius ir galėjo į juos atsiliepti natūraliai, nestokodamas laiko ir jėgų, dabar tas gebėjimas sunyko. Darbas tapo sunkus. „Tebūna už tai prakeikta žemė; triūsu maitinsies iš jos visas savo gyvenimo dienas. <…> Savo veido prakaitu valgysi duoną <…> (Pr 3, 17–19). Darbo vaisingumas sumenko. Atsirado pasipriešinimas darbui. Atsirado radikali būtinybė taupyti laiką ir energiją. Žmogus virto būtybe, kuriai būtina nuolat viską taupyti, ir pirmiausia – taupyti save.

Labiausiai pažįstamas ir išoriškai atpažįstamas žmogui yra poreikis taupyti išteklius. Išteklių kiekis Žemėje dėl nuopuolio nepasikeitė, tačiau pasikeitė žmogaus santykis su jais: baimė ir nesaugumas lemia, kad žmogui negana to, kas yra. Žmogus patiria, kad turįs savimi pasirūpinti ir todėl norėtų sutraukti sau visus žemėje turimus išteklius. Tai – antropologinė paradigma. Moralinės normos, vertybės gali sustabdyti tokią žmogaus ekspansiją, tačiau pirma reikia pripažinti, kad jis turi tą polinkį. Žmogaus poreikiai nebėra tokie pat, kaip buvę iki nuopuolio. Žmogus Edeno sode nepatyrė alkio kaip kančios ir buvo alkanas ne tik žemės gėrybių, bet ir bendrystės su Dievu. Po nuopuolio šis troškimas „apvirto" ir tapo projektuotas į žemės gėrybes: troškimo begališkumas tapo nepasotinamumu. Šį virsmą svarbu nagrinėti drauge su žmogui atsivėrusiu nesaugumu. Iš tiesų, tai saugumo troškimas žmoguje, kuris tampa begaliniu. Žmogus yra nepasotinamas saugumo.

Nesaugumas padaro stoką žmogaus priešu, nes atrodo, tik ji neleidžia žmogui sukaupti tiek, kad taptų saugus (ir galiausiai, nemirtingas). Tačiau tai ne kiekybės, o kokybės klausimas. Žmogus imasi jį spręsti kiekybiškai.

Nuopuolio istorija parodo, kodėl stoka tampa žmogui pagrindiniu įtampos šaltiniu – tai ji nuolat primena jam apie nesaugumą ir mirtį.

Peržvelkime pagrindinius Šventojo Rašto aprašomus saugumo užtikrinimo būdus, neišleisdami iš akių prigimtinio nuopuolio padarinių įtakos. Pirmiausia, žmogus dirba, kad aprūpintų save ir visus, kurie nuo jo priklauso. Saugumo siekis verčia jį taupyti viską, kas yra ribota ir tuo pačiu pastebėti, kad tam tikri atidėjimai gali saugumą padidinti. Tuomet žmogus ima spręsti saugumo klausimą kaupimu: jam atrodo būtina (ir įmanoma) sukaupti ir atidėti bent svarbiausiems savo ir artimųjų žmonių poreikiams. Taip pat žmogus padeda patekusiam į nelaimę ar tiesiog silpnesniam ir pats tikisi tokios pagalbos iš artimųjų. Šventojo Rašto eilutėse randame, koks svarbus saugumo garantas žmogui yra bendruomenė – vienos šeimos ar genties nariai vienas už kitą nuožmiai kovoja, keršija, tarpusavio pagalba veikia visais įmanomais būdais. Tų laikų žmogus nesitiki absoliutaus saugumo, jis pasitenkina tuo, kas Žemėje įmanoma; sunkumus jam padeda įveikti tikėjimas. Tikintis žmogus geba kentėti.

Ir visgi Šventasis Raštas leidžia suprasti, kad Kūrėjas nepalieka žmogaus amžinu nesaugumo, kaip stokos išraiškos, įkaitu. Visa Dievo bendrystė su žmogumi kupina giliai įsispaudžiančių pamokų. Žmogus mokomas nebijoti stokos, atsiliepti į ją darbu, dalinimuisi, kūryba ir viltimi. Žmogus mokomas būti nuolatiniame santykyje su Tuo, kas vienintelis teikia saugumą.

Visa žmogaus bendrystė su Kūrėju vyksta stokoje: stokojantis žmogus pakelia akis į Dievą. Pati būdama susitikimo su Dievu vieta, stoka paradoksaliu būdu tampa palaiminta.

Abraomo išėjimas: stoka – santykio su Dievu erdvė

a) Prisiimtoji stoka, arba palaiminimas

„Eik iš savo gimtojo krašto, savo tėvo namų, į kraštą, kurį tau parodysiu. Padarysiu iš tavęs didelę tautą ir palaiminsiu tave; išaukštinsiu tavo vardą, ir tu būsi palaiminimas“ (Pr 12, 1–2), – tokiais žodžiais Viešpats pakviečia žmogų į kelią, kuriame į stoką atsiliepiama tikėjimu. Žmogus turi palikti viską, ką turi ir žengti ten, kur žioja stoka, pripildyta ir pildoma tik Dievo pažado. Šio judesio esmė – tai tikėjimas, kad vien tik Dievo pažado žmogui gana, ir kad stoka gali būti *palaiminimas*. Tikėjimo patriarchas Abraomas moko, kad stoką galima prisiimti savanoriškai, o tiksliau, Dievui pakvietus.

Tiesa, Patriarchas pasiima visus turtus ir žmones, kuriuos buvo sukaupę, tačiau netenka žemės – kuri galėtų juos visus išmaitinti. Tad palikdamas tėvų žemę, Abromas atveria visus savo turtus ir žmones Dievo malonei. Dievo pažado šer-

dis – „padarysiu iš tavęs didelę tautą“ atrodo neįtikėtina, kai sužinome, jog Dievo prakalbintam Abromui septyniasdešimt penkeri metai ir jis iki šiol nevaisingas.

Kai Abromas ateina į pažadėtąją Žemę: „Viešpats pasirodė Abromui ir tarė: „Šį kraštą duosiu tavo palikuonims.“ Ten Abromas pastatė jam pasirodžiusiam Viešpačiui aukurą“. Statydamas sau palapines, o Dievui aukurus, Abromas apeina pažadėtąją žemę. Tačiau krašte kilo badas. Santūrus pasakojimas nekalba apie Abromo vargus ir jausmus; tik pamini, kad dėl bado palikus šią žemę ir atėjus į Egiptą, jam tenka išsiskirti ir su žmona. Būdama graži moteris, ši atitenka (bent jau laikinai) faraonui. Abromas sutinka regimame tikrovės pasaulyje likti be žmonos, kad išsaugotų judviejų porą, iš kurios pagal Dievo pažadą kils neregimo būsimojo pasaulio giminės palikuonys. Tai – tikėjimo aktas: stoka jame prisiimama, paklūstant aplinkybėms ir turint viltį, kad tai prisidės prie svarbiausio, Dievo žadėto virsmo.

„Moteris tada buvo paimta į faraono šeimyną. Per ją Abromui gerai sekėsi. Jis įsigijo avių, jaučių, asilų, vergų ir vergių, asilių ir kupranugarių“ (Pr 12, 15–16). Šiuos lakoniškus sakinius skaityti nelengva; galima tik nuspėti, kaip už jų slypinčius įvykius turėjo pakęsti pats Abromas. Tačiau stoka „užsipildo“ – stokodamas žmonos, žmogus vėl įgyja materialinį priteklių. O Dievas parodo savo rankos galybę, bausdamas faraoną ir priversdamas jį suprasti, kad nelaimių priežastis – Abromo žmona Saraja, kurią jis paėmė į žmonas. Galiausiai faraonas išvaro Abromą drauge su žmona ir visu sukauptu turtu. Bado laikmetis ne tik išgyventas, išsaugojus porą, iš kurios turi kilti didi tauta, bet ir sukrovus turto, su kuriuo dabar galima grįžti į Dievo pažadėtąją žemę.

b) Stoka – ribų nustatymo bei nesantaikos akstinas

Tačiau žemė pasirodo per maža, kad sutalpintų ir išlaikytų išaugusias Abromo ir Loto kaimenes. „O kraštas negalėjo jų abiejų, gyvenančių drauge, išlaikyti. Jų nuosavybė buvo tokia didelė, kad jie nebegalėjo likti kartu. Be to, kildavo vaidų tarp Abromo ir Loto galvijų piemenų“ (Pr 13, 6–7). Ko gero, tai pirmas „maltuziškas“ pastebėjimas rašytinėje žmonijos istorijoje.

Pats būdamas ribotas, žmogus visame kame susiduria su ribomis, ir viena svarbiausių jo patirčių – žemės ribotumas. Galima padidinti žemės derlingumą, galima užgrobti naujas žemes, tačiau pati žemė, kaip ir konkretūs laukai, sklypai, ganyklos – visuomet ribota. Žmogui tenka rinktis, nes negali turėti visko vienu metu. Taip Abromas pasirenka išsiskirti su Lotu – kad taikingai apvaldytų jam patikėtą žemę. Tada Abromas tarė Lotui: „Prašyčiau, kad nebūtų vaido tarp manęs

ir tavęs ar tarp mano piemenų ir tavo piemenų, nes esame giminaičiai. Argi ne visas kraštas prieš tave? Prašyčiau atsiskirti nuo manęs. Jei tu eisi į kairę, aš eisiu į dešinę, jei tu eisi į dešinę, aš eisiu į kairę“ (Pr 13, 8–9).

„Lotui atsiskyrus, Viešpats tarė Abromui: „Pakilk, pereik išilgai ir skersai kraštą, nes tau jį atiduosiu“ (Pr 13, 17). Abromas išardė palapinę, persikėlė kur Dievo liepta ir pastatė Viešpačiui aukurą. Toliau Pradžios Knygos 14 skyrius pasakoja istorijas, kurios žmonijai taps paradigminės – sukyla vergovėje laikytos tautos, sukilimai malšinami, vieno krašto gyventojai eina kariauti prieš kito krašto gyventojus, užgrobia jų turtus bei maisto atsargas. Už pasakojimo, kuriame apstu geografinių vietovių, karalysčių bei vardų, iškyla žmonijos tikrovė – vienas žmogus pavergia kitą, tauta pavergia tautą, prieš kits kitą kariaujama, užmušama, grobiamas turtas, maistas ir žmonės. Šios Pradžios Knygos eilutės šaukia apie visokio pobūdžio stokas, įsimetusias į žmonijos tikrovę ir apie būdus, kuriais žmogus į stoką atsiliepia. Tie būdai yra apgaulė, prievarta ir galia. Žmogaus rastas būdas atsiliepti į medžiaginę stoką, naudojant prievartą prieš artimą, padidina dvasinę stoką. Patiriama ir plinta stoka-blogis. „[Nugalėtojai] pagrobė visus Sodomos ir Gomoros turtus bei visas maisto atsargas ir pasitraukė, pagrobdami ir Sodomoje gyvenusį Abromo brolio sūnų Lotą su jo turtais“ (Pr 14, 11–12).

Taip Abromas priverstas įsitraukti į jėgos panaudojimą: jis surenka savo vyrus ir eina išvaduoti savo brolio sūnų Lotą su jo žmonėmis, moterimis ir turtais. Drauge Abromas atima ir nugalėtųjų turtą.

Pr 14, 18–20 pirmą kartą minimas dešimtinės mokėjimas – Abromas atiduoda dešimtinę jį sutikti išėjusiam Melchizedekui. Atkreiptinas dėmesys, kad pirmoji dešimtinė duodama savanoriškai – Abromas yra nugalėtojas ir formaliai nepriklauso nuo jį aplankiusio Melchizedeko.

Pradžios Knygos 13 ir 14 skyriai yra išties paradigminiai: perspėjantys apie stokos keliamas rizikas ir tuo pačiu pateikiantys esminius sprendimus. Abromas, duodamas išmintingą pasiūlymą Lotui „Prašyčiau, kad nebūtų vaido tarp manęs ir tavęs <…> Prašyčiau atsiskirti nuo manęs“ (Pr 13, 8–9) tuo pačiu atskleidžia pamatinę privačios nuosavybės ir žemės padalinimo paskirtį – išvengti vaidų ir neteisingumo, leisti žmonėms gyventi tvariai ir taikingai. Privačių ribų atsiradimas čia nutapomas kaip būtinas ir tikslingas. Suprantama, kad jis negali suteikti absoliutaus ir nepriekaištingo tvarumo, kad jo apspręsta taika nėra nepajudinama ir amžina. Tačiau kai privačių nuosavybės ribų nėra, „stipresniojo teisė“, prievarta ir neteisingumas yra neišvengiami.

c) Stoka – sandoros su Dievu objektas

Pr 15, 1–2 įveda į Dievo sandorą su Abromu: „Po šių įvykių Abromas matė regėjimą, ir pasigirdo Viešpaties žodis. Jis tarė: „Nebijok, Abromai, aš tavo skydas. Tavo atpildas bus labai didelis." Bet Abromas atsakė: „Viešpatie Dieve, kas man iš tavo dovanų, nes aš lieku bevaikis ir mano namų įpėdinis yra damaskietis Eliezeras!" Sandoros šerdyje vėl Abromo nevaisingumo, t. y. jo didžiausios stokos žaizda. Viešpats nežada pašalinių dalykų, bet tvirtai atsako: „Tavo paveldėtojas gims iš tavęs paties" (Pr 15, 4). Taip nevaisingumas, virsiąs palikuonių gausa, tampa sandoros centru.

Tiesa, Viešpats jau ir anksčiau buvo tai pažadėjęs, ir daugelis Abromo vietoje įsiskaudintų, kad Aukščiausiasis neįvykdė pažado, taigi sukiltų, nusisuktų nuo Jo. Abromas gi elgiasi nuolankiai, neužkietina širdies ir laiko savo žaizdą atvirą Dievo veikimui. Nors palikuonio gimimas atrodo vis mažiau tikėtinas, „jis patikėjo Viešpačiu, ir tai jam Viešpats įskaitė teisumu" (Pr 15, 6).

Po sandoros sudarymo seka įvykiai, aprašyti 16 skyriuje, kupini nusižeminimo ir klusnumo pamokų – atrodytų, nepakenčiamomis sąlygomis. Kadangi po persikraustymo į Kanaano žemę praėjo jau dešimt metų, o Saraja vis negali pastoti, ji nutaria duoti Abromui savo tarnaitę Hagarą. Kai ši pastoja, ima didžiuotis prieš šeimininkę. Šventojo Rašto autorius subtiliai parodo, kokia pasibjaurėtina puikybė: juk puikuojamės tuo, ką Dievas duoda kaip dovaną.

Šioje istorijoje visiems tenka nešti savo nusižeminimo dalį – tiek Abromui, turinčiam stebėti vaidus tarp moterų Dievo pažado neišsipildymo fone. Tiek Sarajai, kuri turi nusižeminti prieš tarnaitę. Tiek tarnaitei Hagarai, kuri pirma pabėgusi, yra Dievo prakalbinta ir visgi sugrįžta, nes ir jai pažadėta nemenka dalis. „Grįžk pas savo šeimininkę ir paklusk jos šiurkščiai rankai, nes, kalbėjo toliau jai Viešpaties angelas, padarysiu tavo palikuonis tokius gausius, kad jie per daugumą bus nesuskaitomi" (Pr 16, 9–10).

„Abromas buvo aštuoniasdešimt šešerių metų, kai Hagara jam pagimdė Izmaelį" (Pr 16, 16). Atrodytų, pažadas ima pildytis, bet ne visai tiksliai, su „paklaida", ir žmogus galėtų svarstyti: gal tai geriausia, kas apskritai šiomis sąlygomis įmanoma?

Tačiau Abromas toliau laukia, o Dievas atsiliepia į tai nauja sandora – kai Abromas buvo devyniasdešimt devynerių metų. Dievas duoda Abromui ir Sarajai naujus vardus – Abraomas ir Sara, sudaro „apipjaustymo sandorą" ir grįžta prie pažado duoti jiems palikuonių: „Aš palaiminsiu ją (Sarą) ir, be to, duosiu tau per ją sūnų. Aš ją laiminsiu; ji duos pradžią tautoms, iš jos kils karaliai." Abraomas parpuolė

veidu žemėn ir juokėsi, širdyje galvodamas: „Argi gali kūdikis gimti šimtamečiui seniui? Argi gali Sara, būdama devyniasdešimtmetė, gimdyti?“ (Pr 17, 16–17). Kadangi Dievas pakelia Sandoros objektą iki neįtikėtinų aukštumų, Abraomas nedrįsta patikėti ir prašo, kad bent „...Izmaelis gyvuotų tavo malone!“ O Dievas tarė: „Vis dėlto Sara pagimdys tau sūnų, ir tu pavadinsi jį Izaoku“ (Pr 17, 18).

d) Stoka – žemės absurdas ir dangiško stebuklo erdvė

Atrodytų, stokos tikrovė subrandinta iki absurdo. Abraomo ir Saros pora dabar jau tokia sena, kad nieko negali tikėtis, tačiau čia ir slypi Aukščiausiojo pažado paslaptis: jie nieko negali tikėtis pagal žemiškus dėsnius, pagal gamtą, ir taip yra pakviesti visiškai atsiverti antgamtinei malonei. Jie abu parodė nusižeminimą ir nuolankumą, abu buvo išbandyti. Ir todėl ateina pažado išpildymo metas.

Pas Sarą ir Abraomą ateina trys vyrai, patvirtinantys Dievo pažadą, kad po metų jiedu su Sara turės sūnų. „Sara jau buvo liovusis sirgti mėnesinėmis. Tad Sara juokėsi, sau sakydama: „Po to, kai nuvytau, negi patirsiu džiaugsmą? Mano vyras toks senas!“ (Pr 18, 11–12).

Tuo tarpu „senas vyras“ Abraomas, išlydėjęs lemtingus pranašus, tikrinamas toliau. Dievas atskleidžia jam, kad žada sunaikinti Sodomos ir Gomoros gyventojus, o Abraomas, užuot numojęs į tai ranka ir taręs „einu ruošti būsimam sūnui lopšį, o Tu, Dieve, žinokis“, ima užtarinėti nusidėjusių miestų gyventojus. Jis beveik priešgyniauja Aukščiausiajam, derasi su Juo, ir su didele išmintimi įžvelgia tokias Dievo būdo savybes, kurias pats Aukščiausias tuo metu lyg ir užmiršo. „Ne tavo būdas daryti tokį dalyką – žudyti teisųjį kartu su nedorėliu ir padaryti teisųjį lygų nedorėliui!, – meta Dievui iššūkį Abraomas, – tai ne tavo būdas! Argi tas, kuris yra visos žemės Teisėjas, nesielgs teisingai?“ (Pr 18, 25). Galiausiai jis palenkia Viešpatį nežudyti nusidėjusių miestų „dėl dešimties teisiųjų“, ir tuo pačiu pats praeina dar vieną išbandymą. Abraomas tarsi patvirtina, kad turi išrinktajai tautai būtiną gailestingumo geną. Abu miestus Viešpats vis dėlto sunaikino, nes ne tik nerado dešimties reikalingų teisiųjų, bet ir Jo pasiuntiniai patyrė visą vietos gyventojų bjaurastį. Dėl Abraomo buvo išgelbėta tik jo sūnėno Loto šeima.

Tuomet seka dar vienas kraustymasis, ir dar vienas nuotykis – Abraomas apsigyvena Gerare, Abimelecho žemėse, o šis „parsigabena“ sau Sarą, vėl prisistačiusią Abraomo seserimi. Tačiau sapne Viešpats apreiškia tiesą ir pažada rūsčiai nubausti, tad „Abimelechas paėmė avių ir jaučių, vergų ir vergių ir davė juos Abraomui. Sugrąžino jam ir Sarą, jo žmoną. <...> Tuomet Abraomas užtarė Dievui, ir Dievas išgydė Abimelechą. Jis pagydė ir Abimelecho žmoną bei verges, idant vėl galėtų

gimdyti, nes dėl Abraomo žmonos Saros Viešpats buvo padaręs visas Abimelecho namų moteris visiškai nevaisingas“ (Pr 19, 14, 17–18).

Visus šiuos įvykius bent trumpai paminime čia, kad atspindėtume daugeriopas, ir, atrodytų, nesibaigiančias išbandymų pakopas, tekusias išrinktosios tautos protėviui. Ketvirtį amžiaus trukę išbandymai nutapo Patriarchui tekusios ir tikėjimu įveiktos stokos paveikslą.

Ir tik tuomet Abraomo istoriją apvainikuoja Dievo pažado išsipildymas. „Viešpats pasielgė su Sara, kaip buvo sakęs, ir įvykdė, ką buvo pažadėjęs. Sara pastojo ir pagimdė Abraomui senatvėje sūnų tuo laiku, kurį Dievas buvo nurodęs. Sūnui, kurį jam pagimdė Sara, Abraomas davė Izaoko vardą. Abraomas apipjaustė savo sūnų Izaoką aštuntąją dieną, kaip buvo įsakęs Dievas. Abraomas buvo šimto metų, kai jam gimė sūnus Izaokas. O Sara sakė: „Dievas iškrėtė man juoką; kas tik apie tai išgirs, juoksis su manimi“ (Pr 20, 1–6). Šiais žodžiais esame kviečiami prisiminti stokas, kurios atrodė neįveikiamos ir kurios buvo taip stebuklingai panaikintos, kad juokėmės – nuoširdžiai kaip Sara.

Žmogiškai tai jau galėtų, ir netgi turėtų būti laiminga pabaiga, tačiau Viešpaties paradoksai reikalauja dar vienos, neįmanomos žmogui stokos pakopos. Davęs Abraomui sūnų Izaoką senatvėje, dabar Kūrėjas pareikalauja, kad Abraomas paaukotų viengimį sūnų kaip deginamąją auką. Štai čia ir išryškėja pagrindinė „stokos-dovanos“ santykio (ir tuo pačiu sandoros) su Viešpačiu paradigma – svarbiausia ne stoka, ir ne dovana, o pats santykis, sandora, ir žmogaus laikysena toje sandoroje. Abraomas širdimi perpranta šią tiesą, ir eina į Morijos kraštą ant jam nurodyto kalno, ir padaro viską, kaip Viešpaties liepta. Tik pačiu paskutiniu momentu Viešpats įsikiša ir pasiunčia „aviną, ragais įstrigusį krūme. Abraomas priėjo, paėmė aviną ir paaukojo jį kaip deginamąją auką vietoj savo sūnaus“ (Pr 21, 13).

Dabar Viešpaties pažadas gali būti galutinai ištesėtas: „Viešpaties žodis, – kadangi tu tai padarei, neatsisakei atiduoti savo vienturčio sūnaus, aš tikrai laiminsiu tave ir padarysiu tavo palikuonis tokius gausingus kaip dangaus žvaigždės ir pajūrio smiltys. Tavo palikuonys užims savo priešų vartus, ir visos tautos žemėje gaus palaiminimą per tavo palikuonis, nes tu buvai klusnus mano balsui“ (Pr 21, 15–18).

Užbaigiant išrinktosios tautos patriarcho istoriją, svarbu paminėti vieną aspektą. Ši, kaip ir kitos Senojo Testamento Pradžios Knygos istorijos buvo pasakojamos iš kartos į kartą, tad darė žydų tautai neišdildomą poveikį. Abraomo išbandymų pakopos tarsi įspaudžia į sielą žinią – žmogus negali žinoti kelių, kuriais Viešpaties vedamas, negali suskaičiuoti ir išmatuoti išbandymų, – jis tegali tikėjimu pereiti juos. Kalbant studijos terminija, stoka, kurioje žmogus gyvena, yra santykio ir

sandoros su Dievu būdas, tai vieta, kurioje su Dievu kalbamasi, Jo klausomasi, tai dykvietė, kur Dievas apreiškia save, suteikia pažadų ir juos išpildo, kitaip tariant, tai vieta, kurioje mezgamas ir pildomas santykis su Dievu.

Visa Abraomo patirtis įspaudžia į tautos atmintį supratimą, kad stoka turi savo mistinę, žmogui nematomą paskirtį: svarbiausias jos matmuo yra Dievo bendrystė. Tai užmiršdamas, žmogus nusakralina stokos erdvę ir rizikuoja į gyvenimo centrą iškelti „man-stoką", taip paversdamas santykius su pasauliu, žmonėmis ir Kūrėju begaline pretenzija – Kūrėjui, pasauliui, žmonėms. Atmindamas gi, kad stoka yra Dievo susitikimo vieta, žmogus pajėgia likti teisingame santykyje su stokos ženklu pažymėtu pasauliu ir žmonėmis; Dievo tikrovėje randa neprilygstamą atsaką į stoką.

Skaudi stokos tikrovė: lęšių sriuba už pirmagimystės teisę

„Visa, ką turėjo, Abraomas paliko savo sūnui Izaokui" (Pr 25, 5). Galima suprasti, kad Izaokas paveldėjo iš savo Tėvo ne tik turtus, bet ir giminės pratęsimo stoką: „Izaokas maldavo Viešpatį dėl savo žmonos, nes ji buvo nevaisinga. Viešpats išklausė maldą, ir jo žmona Rebeka tapo nėščia" (Pr 25, 21). Ši santūri Šventojo Rašto eilutė apima dvidešimt metų trukusį laukimą: kai vedė, Izaokas buvo keturiasdešimties, kai Rebeka pagimdė – jau šešiasdešimties. Dvidešimt metų stoka buvo Izaoko paveldu, atrakinančiu tai, ko negali atrakinti paveldėtas turtas. Tad paveldas plačiausia prasme apima ir turtą, ir neturtą – nes ir viena, ir kita gali įgalinti, tik veikia skirtingai.

Pagaliau išmelstas Rebekos nėštumas sutirština Šventojo Rašto piešiamą stokos paveikslą: ji nėščia dvyniais (perteklius!), tačiau šie patiria žiaurią stoką jau motinos įsčiose. „Bet kūdikiai taip grūmėsi vienas su kitu jos įsčiose, kad ji prasitarė: „Jei taip, tai kam aš dar gyvenu?" (Pr 25, 22). Izaoko ir Rebekos dvyniai tarsi atidengia skaudžią stokos tikrovę – žmonių bendrystė, santykis su *kitu* čia, žemėje, kai esame kūne, erdvėje ir laike, gali virsti ne tik apgiedamu abipusiškumu, trauka, dalijimuisi ir meile, bet ir atšiauriomis grumtinėmis.

„Kai berniukai užaugo, Ezavas buvo įgudęs medžiotojas, laukus mėgstąs vyras, tuo tarpu Jokūbas tylus, mėgstąs būti namie prie palapinių. Izaokas mylėjo Ezavą, nes mėgo žvėrieną, o Rebeka mylėjo Jokūbą" (Pr 25, 27–29). Šiais keliais žodžiais Šventosios Dvasios įkvėptas pasakotojas atveria mums žmogaus sielos bedugnes – pasirodo, tėvams sunku (o gal ir neįmanoma) vienodai mylėti savo vaikus, nes jie yra skirtingi. Už vaikų varžymosi jau pradeda šmėkščioti ir tėvų nesantaika, ir taip atsiveria lemtingiausia žmogaus stoka – meilės.

Tėvai dvidešimt metų meldė Viešpaties palikuonių, o kai jų gavo ne vieną, o du, pritrūko meilės. Tai, kad pasakotojas nepriekaištauja, o tiesiog nusako reikalų padėtį, yra svarbus štrichas. Meilės stokos istorija nutapyta itin pakančiai – nes įkvėptasis autorius žino, kaip žmogui sunku tobulai mylėti. Jis tarsi moko mus skirti meilės stygių, šią žmogiško ribotumo išraišką, nuo nemeilės, kaip blogio.

Toliau seka pasakojimas, įvedantis į vieną nemaloniausių stokos paradigmų: „Kartą Jokūbui verdant sriubą, Ezavas parėjo iš laukų. Jis buvo labai išalkęs. Ezavas tarė Jokūbui: „Labai prašau duoti man pasrėbti to raudono viralo, nes esu baisiai išalkęs!“ <...> „Pirmiau parduok man savo pirmagimystę“, – atsakė Jokūbas. Ezavas tarė: „Esu prie mirties, kam man ta pirmagimystė?“ Bet Jokūbas užsispyrė: „Pirmiau turi man prisiekti.“ Tada jis prisiekė ir pardavė savo pirmagimystę Jokūbui. Tuomet Jokūbas davė Ezavui duonos ir lęšių sriubos. Jis pavalgė, atsigėrė, pakilo ir nuėjo sau. Tiek Ezavui terūpėjo jo pirmagimystė (Pr 25, 29–34).

„Esu prie mirties, kam man ta pirmagimystė“, – štai skausminga išpažintis žmogaus, priversto sverti ant tų pačių svarstyklių dvasinius ir medžiaginius dalykus. Ezavui tradiciškai priekaištaujama, kad leidosi sulygindamas skirtingo lygio vertybes, kad nemokėjo suvaldyti kūno troškimo, pilvo pasotinimo aistros, tačiau Ezavas perspėja kiekvieną iš mūsų, kad kartais galime patekti į aplinkybes, kai lęšių viralas užstos visas išpažintas vertybes. Ezavo pamokos svarbios: ugdyk ištvermę ir dorybes, skiepyk į širdį vertybių hierarchiją, – ir svarbios jos kiekvienam. Juk Šventajame Rašte išbandymai apsakomi ne todėl kad jie unikalūs ir išskirtiniai, bet todėl, kad jie gali kartotis kiekvieno žmogaus gyvenime. Ezavo pirmagimystės vietoje gali atsirasti bet kokia žmogaus išpažinta (ar įskiepyta) vertybė. Dėl momentinių aistrų ar poreikių žmogus gali paaukoti tai, kas turi jam ilgalaikę vertę. Mirtingo žmogaus sprendimai dažnai paremti „trumpuoju laikotarpiu“, aplinkybės dažnai verčia mus pirmiausia patenkinti trumpalaikę stoką, aukojant ilgalaikius dalykus.

Kova dėl vandens šaltinių: nesantaikos ir pavydo motyvai

Šventasis Raštas paruošia žmogų tam, kad gyvenime visada tykoja tai vienas, tai kitas nepriteklius: perspėtas apie eilinį badmetį, Izaokas kraustosi į Geraro kraštą. „Izaokas tame krašte sėjo javus ir tais metais susilaukė šimteriopo derliaus. Viešpats laimino jį, ir žmogus praturtėjo. Jam vis labiau ir labiau sekėsi. Jis tapo labai turtingas“ (Pr 26, 12–13). Už šių kelių eilučių – pelno ir turtėjimo paradigma. Pirmas gerovės šaltinis yra pats Viešpats, perspėjęs Izaoką apie gresiantį badą ir liepęs, kur persikelti. Tačiau medžiaginių gėrybių Viešpats suteikia ne tik tiesio-

giai įsiterpdamas, bet ir per gamtos prigimtį. Žemė neša derlių šimteriopą: Kūrėjo įdėta prigimtis leidžia iš vieno pasėto grūdo gauti šimtus grūdelių. Viena avis per metus parsiveda tris penkis ėriukus. Šventasis Raštas kalba apie nederlių kaip apie blogį, derlius gi ir visoks garbingai gautas žmogaus priteklius vaizduojamas kaip palaiminimas ir gyvybei būtinas gėris.

„...įsigijo tiek avių bei galvijų kaimenių ir tokią gausią šeimyną, kad filistinai jam pavydėjo. Užpildami žemėmis, filistinai buvo užvertę visus šulinius, kuriuos iškasė jo tėvo tarnai Abraomo dienomis. Ir Abimelechas sakė Izaokui: „Pasitrauk nuo mūsų, nes pasidarei daug stipresnis už mus“ (Pr 26, 14–16).

Tai, kad į Izaoko žmoną (kaip ir į jo motiną Sarą) linkstama žvelgti kaip į tą, kurią galima pasiimti sau, nužudant jos vyrą, nemažai nusako apie žmonių santykius. Žmogaus nepasotinamumas, ypač sumišęs su galia, kelia aplinkiniams pavojų, ir visi visų ima saugotis.

O Biblijos pasakotojas toliau piešia pavydą, kylantį nebe dėl moters grožio, bet dėl *kito* turtėjimo. Pavydėdami Izaokui, filistinai ima jam kenkti, užversdami jo šulinius žemėmis. Kai Abimelechas taria: „Pasitrauk nuo mūsų, nes pasidarei daug stipresnis už mus“ (Pr 26,16), atskleidžia pavydo ištakas. Žmogus ne šiaip pavydi tam, kuriam labiau sekasi, bet ir ima bijotis jo, nes regi už sėkmės bei turtų slypinčią galią. Už pavydo slypi skausmingas lyginimasis – kito turtas ne šiaip rūpi žmogui, jis jam rūpi todėl, kad leidžia pasverti, įvertinti savo paties padėtį. Viena numesta Abimelecho fraze Šventojo Rašto autorius traukia mūsų dėmesį į žmogaus sielos kerteles, kur gimsta blogybės. Tęsdamas pavydo istoriją Geraro krašte, kur persikelia Izaokas, Šventojo Rašto autorius tarsi perspėja, kad negalima priskirti tam tikrų būdo bruožų tam tikrai tautai (o tai dažna pagunda). „...kai Izaoko tarnai, kasdami tame slėnyje, aptiko šaltinio vandens šulinį, Geraro kerdžiai susiginčijo su Izaoko kerdžiais, sakydami: „Tas vanduo mūsų!“ (Pr 26, 19–20). Paskui jie iškasė kitą šulinį. Ir dėl jo susiginčijo. Tuomet Izaokas iš ten išsikėlė ir išsikasė dar vieną šulinį, dėl kurio jie nebesiginčijo. „Užtat pavadino jį Rehobotais, sakydamas: „Šį kartą Viešpats davė mums šiame krašte apsčiai vietos daugintis“ (Pr 26, 22).

Štai ir antras po žemės ribotumo žmogui lemtingas stygius. Besiginčydami dėl vandens ir jo nepasidalindami, Pradžios Knygos žmonės nutapo paradigminį stokos paveikslą. Vandens vietoje gali būti nafta, auksas ar bet kokia kita gėrybė. Kadangi vandens paskirtis (skirtingai nuo šių gėrybių) yra ribota, galiausiai, šulinių iškasama tiek, kad nebėra prasmės dėl jų kovoti ir nesutarti. Apstybė reiškia žmonėms bent laikiną taiką.

O kai Izaokas išsikelia į kitą kraštą, pas jį nelauktai ateina Abimelechas ir siūlo sudaryti sandorą. „Sudarykime sandorą, kad tu nedarytum mums nieko pikta,

lygiai kaip mes tavęs neužgavome, visada su tavimi tik gerai elgėmės ir leidome tau iškeliauti taikingai“ (Pr 26, 28–29). Šventojo Rašto autorius leidžia suprasti, kad lengviau gyventi taikoje, kai gyvenama atokiai, kai kiekvienas turi savo ribas ir nepriverstas kovoti dėl išteklių. Ir nors „Izaokas paklausė: „Ko atėjote pas mane, jei manęs nekenčiate ir atstūmėte nuo savęs?“ (Pr 26, 27), sužinojęs apie taikos pasiūlymą, „Jis iškėlė jiems vaišes, jie valgė ir gėrė. Rytą jie pakilo anksti ir prisiekė vienas kitam. Tuomet Izaokas su jais atsisveikino, ir jie išsiskyrė taikiai“ (Pr 26, 30–31). Taip Šventasis Raštas moko, kad ribos ir pakankamas atstumas padaro taiką įmanomą.

Ir toliau skaitydami Pradžios Knygą aptiksime joje fundamentalių stokos ženklų, tačiau čia laikas sustoti ir eiti link apibendrinimų.

Stoka – Dievo ilgesys ir Senojo Testamento atmetimas

Skaitantys Senąjį Testamentą žmonės kartais atmeta jį kaip knygą, kupiną žiaurumo, klastos, nesantaikos, keršto, pavydo, melo, apgavysčių, kitų negerų ir nemalonių dalykų. Stokos studijų kontekstas pamažu pasiūlo galimą paaiškinimą, kodėl taip yra. Žmonės sunkiai toleruoja stoką ir tai, kaip į ją reaguojama. O Senasis Testamentas pasakoja žmonijos, kuri po nuopuolio skausmingai atranda stoką ir įvairius būdus į ją atsiliepti, istoriją. Ir deja, dažnai tie būdai remiasi prievarta, o ne laisvu žmonių abipusiškumu. Stoka nugalima, didinant stoką: atsiliepdamas į natūralią, Kūrėjo paliktą stoką, žmogus dažnai sukuria stoką-blogį. Senasis Testamentas leidžia pamatyti įvairiausius prievartos bei neteisingumo atvejus. Stokos fenomeno pažinimas žmogui nėra malonus ir lengvas, ir dar mažiau malonu yra gilintis, kaip žmogus reaguoja į stoką. Vis dėlto šis pažinimas yra būtinas ir galintis palengvinti žmogaus likimą.

Dar vieną galimą įžvalgą apie stokos fenomeno priėmimą ir atmetimą pasiūlo Psalmynas. Nors ši Senojo Testamento dalis irgi kupina stokos aprašymų, žmonės priima ją lengviau; psalmėmis paremtos ištisos maldos tradicijos, psalmės mėgstamos ir visais laikais įvairiai naudojamos gyvenime, ir ne tik religiniame (tiesa, ir psalmėms priekaištaujama dėl žiaurumo). Vienas iš galimų paaiškinimų yra tai, kad Senajame Testamente Dievas kalba žmogui apie stoką; psalmėse gi žmogus kalba Dievui apie stoką ir prašo įsikišimo, o Dievo mintys dažniausiai nuskamba kaip atsakas, dialogo forma. „Vakare, išaušus ir vidudienį skųsiuosi ir vaitosiu, – jis išgirs mano balsą“ (Ps, 54 (55), 18).

Stoka paties žmogaus interpretacijoje yra jam labiau priimtina ir suprantama. Žmogus verkia ir skundžiasi, o Dievas guodžia, paaiškina, nuramina ir suteikia

viltį. Kai Dievas pats prabyla apie stoką iš kitų Senojo Testamento eilučių, neretai atveria netikėtų ir nemalonių dalykų ir leidžia pamatyti žmogaus nuogumą. Tai dažniausiai ir sukelia pasipiktinimą ir netgi neigimą.

„Psalmės yra maldos mokykla. Panašų procesą išgyvena ir vaikas, kai mokosi kalbėti. Jis pradeda reikšti savo jausmus, emocijas ir poreikius žodžiais, kurie jam dar nėra savi, bet kuriuos jis išmoko iš savo tėvų ir kitų jį supančių žmonių... ir po truputį žodžiai jam tampa savi" (*Popiežiaus Benedikto XVI bendroji audiencija*). Sakytume, kad psalmės yra stokos apmąstymo mokykla, psalmėse žmogus mokosi ne tik kontempliuoti, bet ir šlovinti stoką, nes ši, jo patyrimu, atveria gyvenimą Dievo veikimui.

Senojo Testamento psalmės kupinos apgiedamos stokos, kuri žmogui yra ir žaizda, ir viltis, ir kvietimas Dievo vienybei. 62 Psalmė, vadinama Dievo ilgesiu, yra vienas gražiausių pavyzdžių. Psalmininkas apgieda savo patiriamą Dievo ilgesį, ir tuo pačiu – savo gyvenimo atvėrimo Dievui stoką. Jis kalba apie tai, kaip jo gyvastis ilgis Dievo ir trokšta, o juk tam, kad tokie judesiai būtų įmanomi, žmogus turi stokoti.

Tačiau maža stokoti, reikia tai pripažinti, išpažinti, reikia atverti savo stokos žaizdą, ir atverti ją ne bet kam, bet pačiam Dievui – kuris vienintelis gali pasotinti. „Būsiu sotus kaip po turtingų vaišių", – sako psalmininkas, tuo išpažindamas, kad Dievą laiko Aukščiausiuoju, o Jo meilę brangina daugiau už visas dovanas. „Tavo ištikima meilė yra man brangesnė už gyvastį", – sako psalmininkas, patvirtindamas, kad trokšta Dievo dėl Jo paties, kad Dievo artumas jam yra daugiau, negu gyvybės šaltinis. Jo žodžiai yra kvietimas Viešpačiui – ateiti ir numalšinti alkį. O kadangi Dievas laukia jam atvertos širdies, toks žmogiškosios stokos išpažinimas tuojau susilauks atsako ir Dievo gailestingumo.

Naujasis Testamentas: ir stokos perkeitimas

Apžvelgę kelis svarbesnius (bet tikrai ne visus) stokos aspektus, randamus Senojo Testamento Pradžios Knygoje, jų gilesnę – perkeitimo – prasmę galime atrasti Naujojo Testamento dvasioje. Jėzaus Kristaus asmuo, Jo gyvenimas, žmonijos atpirkimas ir pakvietimas bendradarbiauti išganymo vyksme leidžia naujai pamatyti Pradžios Knygoje vaizduojamus stokos reiškinius ir jų praktines implikacijas. Naujojo Testamento ištaros išlieja šviesos į Senojo Testamento radinius, tačiau šio straipsnio apimtis verčia apsiriboti tik viena, ryškiausiai įvesdinančia į slėpinį.

„Jis, turėdamas Dievo pavidalą, nelaikė grobiu būti lygiam su Dievu, bet apiplėšė pats save, priimdamas tarno pavidalą ir tapdamas panašus į žmones. Jis ir

išore tapo kaip visi žmonės; jis nusižemino, tapdamas klusnus iki mirties, iki kryžiaus mirties“ (Fil 2, 6–8).

Hermeneutinio sąmoningumo vedinas skaitytojas yra kviečiamas į tolimesnę kelionę: Naujojo Testamento raktu – įvykiais ir dvasia – „atrakinti“ Senojo Testamento prasmę, atrasti giliausios žmoguje glūdinčios stokos perkeitimą.

Išvados

Senojo Testamento Pradžios Knygoje stoka iškyla kaip tikslinga būties dalis. Tiek kosmologinis pasakojimas, tiek žmogaus sukūrimo istorija atskleidžia stokos intenciškumą – ji nėra nei bloga, nei atsitiktinė. Tam, kad Kūrinija ir visi kūriniai gyvuotų erdvėje ir laike, būtų gyvi ir atviri pokyčiui – būtina prielaida, kad būtų stokojama. Galima pasakyti, kad tobulas pasaulis yra tas, kuris turi galimybių augti ir tobulėti, vadinasi, turintis stokų ir netobulumų.

Ypač prasmingas yra tik žmogui būdingas *kito* stokojimas – jis atveria žmones santykiams, draugystei bei meilei. *Kitas* yra žmogui pagalba viršyti save, pažinti pasaulį ir tobulėti. Tai pasireiškia ir žmogui būdingu Dievo ieškojimu, santykio su Kūrėju skleidimusi ir augimu. Dievo įsakymas žmogui daugintis, pripildyti ir apvaldyti Žemę dar labiau įtikslina stoką. Pasaulis, neišbaigtas ir pažymėtas stokos ženklu, atiduodamas žmogui valdyti: stoka iškyla čia kaip palaiminimas, leidžiantis ir kviečiantis tęsti pasaulio kūrimą.

Tačiau po nuopuolio stoka tampa žmogui žaizda. Senasis Testamentas vaizduoja daugybę atvejų ir aspektų, kaip žmogus atsiliepia į stoką, ir vien tokių pavyzdžių apibendrinimas gali būti rimta pagalba, žmogui susipažįstant su savo reakcija į šį nuolat jį supantį fenomeną. Tai, kad stoka veikia žmogų kaip katalizatorius, yra ir didžiulė pagalba, kad žmogus tęstų pasaulio kūrimą, ir tuo pačiu pagrindinė kliūtis sustoti ir pasidžiaugti tuo, kas yra, o ne guostis tuo, ko dar nėra. Visi Pradžios Knygos tekstai byloja apie tai, kaip svarbu žmogui pažinti stokos tikslingumą, poveikį ir apraiškas – kokia tai rimta pagalba žmogaus augimui ir tobulėjimui.

Išrinktosios tautos Patriarchų istorijos atskleidžia, kad stoka yra žmogaus santykio su Dievu vieta, dažnai netgi skausmingiausia žaizda, į kurią atsiliepia Dievas. Nevaisingumas, nesantaika, badas, vergovė – visa tai gali būti perkeista, kai žmogus bendradarbiauja su Dievu. Tad Pradžios Knyga moko, kad į stoką atsiliepiama ne vien veiksmu, bet ir tikėjimu bei viltimi, šių pastarųjų vaidmuo įsispaudžia į išrinktosios tautos sąmonę, ir suteikia besikartojančiais išbandymų laikais neįkainojamą pagalbą.

Šaltinis

Šventasis Raštas.1999. Vilnius: Lietuvos Biblijos draugija.

The Origins of Scarcity in Holy Scripture: Hermeneutical Interpretation of the Book of Genesis

Summary

The author begins with the premise that the first book of the Holy Scripture, the Book of Genesis, contains fundamental concepts of being and thus about scarcity. He further elaborates on the human and divine relation to scarcity in light of the Bible. The Book of Genesis commences with the act of creation; the very first words describing the condition of Earth upon creation were, "the earth was formless and empty." These words define a state of scarcity. The Earth was lacking everything – form, substance and order. Examining the passages describing creation, the author concludes that scarcity has a definite purpose: it is necessary for life to evolve and continue, it is essential for any change to take place. Moreover, scarcity is a condition deliberately designed so that Man could be free, it is essential for human liberty. If the Earth were full of everything, there would be no room for human action and creativity. Because man was created in the image of God, the Vicar of the Earth, Earth must be left unfinished, open to change by human efforts and in a condition marked by deficiency and scarcity. Thus the Book of Genesis gives a key to understanding the purposefulness and immense role of scarcity.

There is a special pedagogical note in the Book of Genesis – God never weeps over the state of void, but fills the void with life and plentitude. After the Original Sin, Man has an inclination to notice first what is lacking but not what already is. Furthermore, man has an inclination to suffer for what he lacks instead of seeing it as an opportunity and a call to creation. It is essential to restore a sound relation to scarcity, argues the author, and elaborates on the role of time and of time-out and repose, since there will never be an end to scarcity.

The key notion in the second story of the creation is "not yet," which could be treated as a key to understanding scarcity. "Now no shrub had yet appeared on the earth and no plant had yet sprung up, for the Lord God had not sent rain on the earth and there was no one to work the ground" (Genesis 2:5). The author of the Holy Scripture introduces a very basic concept, i.e., that all that has to be fulfilled

takes time and comes into being only in due time. Thus scarcity is closely related to time, while Man is called upon to train himself in patience and forbearance.

The Holy Scripture casts light on scarcity and brings us to the understanding that scarcity is a space where people build relationships, that we all lack "the other". Yet, due to the Original Sin, these relationships may be not only a source of joy, but may be also marked by dissensions, divisions and wars. Scarcity may also denote evil. In the session dedicated to the Anatomy of the Seduction of Man the reader is informed that scarcity is depicted by the serpent as a bigger problem than it is and that man has an inclination to see it bigger than it is. Thus we all have an inclination to treat scarcity as bigger and less bearable than it is in reality.

After the Original Sin privation manifests itself as insecurity, which becomes the main burden of the human being. Throughout the pages of the Holy Scripture, the Lord teaches Man not to be afraid, to respond to privation with labor and creation, mutuality, sharing and exchange, and most of all, with hope. Man can become secure only in his relation to God, teaches the Scripture, and scarcity is the field where such a meeting with God may take place.

The article also examines stories of the patriarchs of the Book of Genesis, showing how scarcity is turned into a blessing and how communication between Man and his Creator takes place.

Keywords: Scarcity, Book of Genesis, Creator, Original Sin.

Blessings of Scarcity, Hope of Abundance

Biblical, Theological, and Ethical Perspectives on Scarcity

Holger Lahayne

Evangelinis Biblijos institutas
Gilužio g. 15, LT-06202 Vilnius
El. Paštas: holger.lahayne@gmail.com

Scarcity is a key concept in economic science. Theology, on the other hand, focuses on the abundance of the Gospel. Is scarcity therefore an evil to be abolished, a myth to be denied? Are Christians called upon to overcome a culture of scarcity or even to redeem economics? This paper argues that both disciplines can be fruitfully related to each other. Following the Christian story-line of the creation, fall, redemption and consummation thats unfolds in the Bible, the foundation of scarcity in God's creation is expounded. The impact of sin and evil is explained, and human moral insufficiency and spiritual scarcity are distinguished from ontological neediness. Ultimately, the message of the Church about a perfected age to come is integrated into the whole picture: Christian generosity transcends scarcity, but believers are not called upon to establish a new economic order in the whole world based on the absence of scarcity.

Keywords: Christianity, Creation, creativity, scarcity, abundance, theology, anthropology, capitalism, Ultimate and penultimate, ethics, Bible, economics.

Introduction: "the science of scarcity"

Abundance vs. scarcity

Textbooks on economics mostly start with the assumption or the fact of scarcity. Harvard University professor Greg Mankiw in his widely used Principles of Economics: "Economics is the study of how society manages its scarce resources" (Mankiw 2010, p. 4). Yet when Christian thinkers of today write on economics, their theological perspective is often suffused with one major thought: there is plenty for everyone, so let's share generously. Scarcity, by contrast, is called a myth since God's creation is supposed to be a world of abundance.

Jim Wallis, founder of "Sojourners" community in Washington (D.C.) and influential Christian activist, demands, "The market's fear of scarcity must be replaced with the abundance of the loving God. And the first commandment of the Market: 'There is never enough,' must be replaced by the dictum of God's economy: namely, there is enough, if we share it" (Wallis 2010, p. 39–40).

A Roman Catholic scholar, William Cavanaugh, blames the free market economy for defining freedom purely negatively, as an absolute freedom from any external constraints. This concept of freedom, he says, is resting upon the dubious modern notion of a completely autonomous individual with no orientation toward a greater good. He then goes straight to the point in Being Consumed:

> "Economics, we are told, is the science that studies the allocation of resources under conditions of scarcity. The very basis of the market, *trade* – giving up something to get something else – *assumes scarcity*. Resources are scarce wherever the desires of all persons for goods or services cannot be met. In other words, hunger is written into the conditions under which economics operates. There is never enough to go around [...]. Economics will always be the science of scarcity as long as individuals continue to want. And we are told the human desires are endless" (Cavanaugh 2008, p. 90).

This is why he faults the idea of scarcity of even establishing "the view that no one has enough".

> Obviously we are facing a serious tension between these two sciences, economics and theology.

The logic behind all these statements (with the exception of Mankiw's) is easily summarized: God's creation is characterized by abundance, not scarcity. Creation is abundant because the Creator's goodness and love is reflected in it. God provides an abundance of resources and means for human beings to flourish. Therefore, scarcity is not at the heart of things – there is nothing to hoard, to grab, to fight for, to protect at all costs, because everybody can have enough. If we choose to live in a universe of scarcity, this leads eventually to violence and wars. On the other hand, trusting in God's provision for our needs, deciding to live in his world of abundance, makes an attitude of sharing and acts of generosity possible.

Generosity vs. Greed

As we have seen, all these voices go back first of all to the creation account in the Old Testament (OT), Genesis 1 and 2. In the first long chapter (I. Creation) we need to go deeper into these texts. It is noteworthy that one of the most distinguished OT scholars in the world of theology today, Walter Brueggemann, professor emeritus at Columbia Theological Seminary and prolific writer, gives a straightforward defence of these thoughts in essays like "The Liturgy of Abundance, The Myth of Scarcity" (Brueggemann 1999, p. 342–347).

He stresses that the "the Bible starts out with a liturgy of abundance." According to Brueggemann, Genesis 1 "is a song of praise for God's generosity. It tells

how well the world is ordered." The creation account "affirms generosity and denies scarcity." The "orgy of fruitfulness" continues in the rest of the Bible. This "strange narrative" says "that the gifts of life are indeed given by a generous God. It's a wonder, it's a miracle, it's an embarrassment, it's irrational, but God's abundance transcends the market economy."

In another essay, "From Anxiety and Greed to Milk and Honey" (Brueggemann 2009), Brueggemann analyses the moral foundations of the last economic crises, blaming greed, autonomy and anxiety as its basic roots. The biblical faith, on the contrary, "is an invitation away from anxiety to the abundance of God. The God of the gospel is the God who keeps giving." Again, he points to the creation account, but also to the giving of Manna to the Israelites in the desert (Ex 16:17–18) and even to Jesus miraculously feeding crowds, leaving 12 baskets of surplus bread (Mk 6:42–43). Divine abundance everywhere!

Christians, Brueggemann argues, have to ground their faith "in the generosity of God who wills and provides abundance." They "respond to divine abundance with generous gratitude, willing to share with sisters and brothers. Those who share, moreover, find in ways they cannot explain that more gifts from God are given. The bread multiplies and loaves abound, a miracle never available to the autonomous." Brueggemann calls us to "move to an alternative way in economics. In broad outline, this is a move from autonomy to covenantal existence, from anxiety to divine abundance, and from acquisitive greed to neighborly generosity." He insists "that every available instrument of well-being… must be mobilized in order *to mediate the resources of the community* for the sake of the common good."

We have quoted the influential and widely-read Brueggemann intensively to underline how inherently sceptically scarcity is seen in the eyes of leading (protestant) theologians. Scarcity is associated with greed and violence, hunger and hoarding. God himself, his goodness, benevolence, blessings – and his miracles confront it. Somehow, in non-explicable ways, there is always enough for the generous. But how is this? Does belief in the supernatural demand this kind of reasoning? And is scarcity really such a deplorable thing we have to dismiss? Where is the rightful place of abundance? Finally, has the breach between contemporary theologians and economists necessarily to be so deep?

In this essay we will come back to some of these quotes. In general, we can already say that a serious problem is the mixing up of categories like church and world, creation theology and the doctrine of salvation, of pre-fall conditions with the reality of a fallen world, stricken by sin and death. The result is, in spite of

categorical statements, a *confusing* teaching that, in the end, does not help people to live in God's world.

The Christian narrative or story-line can be summarized as creation, fall, redemption and consummation. This provides an outline for our reasoning about scarcity.

I. Creation

1.1. Being non-God

Creator and creature

"The widest horizon for theology – indeed for all of our knowledge – is the question of ontology: what is reality? Nothing is more central to our governing narratives than the God-world relation" (Horton 2010, p. 36), says theologian Michael Horton. The Bible answers this question with its first sentence: "In the beginning God created the heavens and the earth" (Genesis 1:1). Jürgen Moltmann remarks that,

> "this opening sentence reflects a deliberate confrontation. The world, we are told here, is not the result of a struggle between the gods, as the [Babylonian] Enuma Elish epic says. Nor was it born from a cosmic egg, or from some primordial matter. To say that God 'created' the world indicates God's self-distinction from that world, and emphasizes that God desired it. This means that the world is not in itself divine; nor is it an emanation from God's eternal being. It is the specific outcome of his decision of will" (Moltmann 1985, p. 72).

God is Lord, and we are his creatures. The Reformed traditionally call this the Creator-creature distinction. John M. Frame: "In the biblical worldview there are fundamentally two kinds of being: the Creator and the creatures. God alone is the Creator; everyone and everything is creature. So, we must come to understand… that we are not God. We depend on him, not he on us. We are made to serve him […]. He is a Lord, we are by nature his servants." (Frame 2006, p. 86) The formulation of this distinction goes back to Church fathers like Augustine. (Augustine's *The City of God* 2004, VII,30, or *Confessions*, X,6) But the revolutionary new idea itself was, of course, Hebrew monotheism.

According to German egyptologist Jan Assmann, the clear distinction of God and world was something radical new in the ancient world. (Asmann 2003) Foundational in pagan worldview was the conviction that the divine is intertwined with the world; thus he calls the pagan polytheism "cosmotheism": the universe is divine or permeated by the divine. In Biblical monotheism, on the contrary, the

Divine is emancipated from its integration into the universe, society, destiny; it faces the world as an independent entity. At the same time man becomes emancipated and a real counterpart of God; there is now a place for partnership and relationship with Him.

To summarize, the Biblical worldview, drawing on this fundamental distinction, denies the ultimacy of the created universe. Only God is ultimate or "self-contained", as philosopher and theologian Cornelius Van Til (1895–1987) repeatedly asserted (Van Til 1955).

The Creator is the only Absolute Person who has absolutely comprehensive knowledge. Human beings are finite creatures, created good (Gen 1:31) and even made in God's likeness (Gen 1:26), just a "little lower than the heavenly beings" (Ps 8:5), but they are not God or part of Him and will never become.

Called to be human

All this implies that our most fundamental scarcity, our not-having-something, is our being non-God, being non-divine. If scarcity may be described as a kind of insufficiency, of not possessing something we might get or desire, then we have to state: Yes, I am 'lacking' divinity, I am not God – but this is the way God created us, and it is good. Our calling always was and always will be the same, namely being human. And therefore this kind of scarcity is an essential part of God's creation. Not being God is not a painful deficiency but our natural state of being. God blessed the first human beings after creating them (Gen 1:28), and therefore scarcity in this fundamental sense is a blessing.

Today this Jewish-Christian worldview is challenged by what is now for some centuries called "pantheism": nothing but the old idea that the divine is everything, and everything is divine. In a pantheistic worldview God and the world are finally one (pantheism is one expression of monism). C.S. Lewis remarks: "Pantheists usually believe that God, so to speak, animates the universe as you animate your body: that the universe is almost God, so that if it did not exist He would not exist either, and anything you find in the universe is part of God. The Christian idea is quite different" (Lewis 1996, p. 44) .

Implication of a monistic, pantheistic and mythical worldview is that all existing things are part of each other. There is no fundamental distinction between humanity, nature, and the divine. So we have too fundamental mindsets: one of continuity and identity (between the divine and the cosmos), and the Biblical mindset of boundaries and differences. Yet in a mindset of continuity, scarcity in our experience is, in the end, not real and just an illusion because in the all-encom-

passing deity there is no space for anything missing. There is just one divine reality and this, by definition, is characterized by divine abundance. On the other hand, a mindset of boundaries directly implies scarcity.

1.2. Being in a body

Created with flesh and bones

God, the Creator of the universe, does not have a physical body. The observable universe is not his body because he is the wholly Other. He is spirit (Jn 4:24). When the Bible speaks about his arms and ears, his hearing and seeing, his coming down and looking after, it is clear that such speech is metaphorical; for us as human beings there is no other way to speak about God or to understand God's self-revelation. On the other hand, we as creatures do have a physical body. God called the physical creation "good", and that includes us, human beings, having a body of flesh and bones. The first man and woman experienced fellowship with God in their bodies (Gen 2:7.22).

Nowhere in the Bible is the body itself despised. We are called to honour God with our body (1 Cor 6:20), "to offer our bodies as living sacrifices" (Rom 12:2); we will receive a new resurrection body (1 Cor 15:35f). 2 Cor 5:1–10 seems to imply that our soul longs for a deliverance from bodily existence, but Paul says that after death, in an intermediate state before the final resurrection and glorification, being without a body humans are "naked" (v. 3) – our soul naturally longs to be "clothed" with a body. In a fallen world of sin we long for a better body, which won't be destroyable as our "earthly tent" (v. 1).

Human beings are made in the image of God (Gen 1:27), but this image does not reside just in the 'higher' faculties of spirit and reasoning. Herman Bavinck underlines that "the human body belongs integrally to the image of God. [...] The body is not a prison, but a marvellous piece of art from the hand of God Almighty, and just as constitutive for the essence of humanity as the soul." Christianity teaches "that a human being does not bear or have the image of God but that he or she is the image of God" (Bavinck 2004, p. 554–560).

This is very important in respect to the second person of the Trinity. "God could not have been able to become man if he had not first made man in his own image", says Bavinck. And if the body would be an insignificant, non-integral aspect of being human and being made in the image of God, Jesus would and could not have become man with a real body. But the Incarnation was a coming into the flesh (Jn 1:14; 1 Jn 4:2); the Son of God really took "the very nature of a servant"

(Php 2:7); he "was made like his brothers [human beings] in every way" – apart from sin (Hbr 2:17); he suffered with a real body (1 Pt 4:1); he died in a body (1 Pt 2:24); he was risen with a body (Jn 20:24–29). He is now the first at home with his Father having a renewed body, and believers will join him (Rom 8:29). Human beings will remain bodily creatures in eternity.

Needy people

How does the Bible describe our bodily existence? The Hebrew basar, commonly translated "flesh", occurs 273 times in the OT, with 104 references to animals. Often basar simply means the whole body; it is, says the Theological Dictionary of the Old Testament, "probably the most comprehensive, most important, and most frequently used anthropological term for the external, fleshly aspect" of human nature (Schwarz 2013, p. 8) .

The traditional translation of Hebrew nefesh is "soul", but it has a range of meanings like throat, neck, breath, also individual life, the whole person, personality, individuality – what makes a person a living being – and in only some cases the translation "soul" is appropriate (e.g., Ex 23:9).

nefesh and basar, therefore, overlap in meaning, nefesh being the much broader and inclusive term. Hans Schwarz: "nefesh is not an indestructible core of personal existence that could stand in contrast to the body and exist independently of the body. Therefore the translation of nefesh with 'soul' is misleading" (Schwarz 2013, p. 6).

In his widely-read anthropology of the Old Testament, Hans Walter Wolff called the chapter on nefesh the "Needy Man" (Wolff 1974, p. 13). The word is, says Wolff, the main OT term for the human being in need, expressing our wishing, desiring, longing. Since the creation humans with their whole personality are needy people. "I" (the nefesh of me, the "soul") am made to receive, to be complemented or fulfilled. God alone is life; we as created beings receive creaturely life.

Even more so basar, "Man in his Infirmity" (Wolff 1974, p. 13). The Hebrew word expresses our natural dependency on God's breath of life and power. Every body was and is almost all the time in need of nourishment, water, and air. This was also true in a world without sin. Even with no fall into sin Adam and Eve and their descendants would have felt hunger, the desire to eat, and all other kinds of natural physical longings. In contrast to the all-powerful God humans were always weak. Defects, flaws, illness, suffering – physical weaknesses in the direct sense of infirmity and decay – are the result of the fall, of evil entering into this world. But in the beginning, the body, created good by God, was not frail.

Energy, for example, is quickly used up by our body, and so there is a almost constant scarcity of further supply of it, which then is provided by food. In pre-fall times this situation was in no way life threatening or desperate; thus there was no hard struggle or fighting for survival. Nevertheless, human beings, even in the Garden, were always limited and in constant demand of physical maintenance. Therefore our bodily existence directly underlines our fundamental deficiency: being in need.

Overcoming deficiency?

Humans beings are, as philosopher and anthropologist Arnold Gehlen (1904–1976) said, "deficient beings"[1] (Gehlen 1940). Most people and scholars would agree with this claim, because this is also what everybody experiences. But the crucial question is whether an original, created deficiency is good and God-given. Christianity says "Yes". The natural, including the body, is good. Ancient Greeks and Romans claimed that human beings are only becoming human (and some never reach full humanity) when they develop their capacities of reason. The various groups of the New Religious Synthesis[2] also try to overcome the barriers of our bodily existence. And finally we have to mention Enlightenment thinkers who also aimed at the improvement of natural man by means of reason.

In his *Anthropology in Theological Perspective* Wolfhart Pannenberg (1928–2014) outlines the modern philosophical anthropology and shows that Gehlen's famous term has its roots in Johann Gottfried Herder's Abhandlung über den Ursprung der Sprache (Treatise on the Origin of Language, 1772). Quoting the German philosopher and poet, ""The distinctive trait of the human species' is 'gaps and wants'. In comparison with the animals, the newborn human infant is 'the most orphaned child of nature. Naked and bare, weak and in need, shy and unarmed'." This is certainly true, but Herder's point, according to Pannenberg, is that he "regards these 'wants' as simply the necessary counterpart of the highly developed human brain, or reason." Therefore Herder can say, "We are not yet men, but are daily becoming so". He is here, Pannenberg comments, "close to the Enlightenment idea of human self-perfectibility." The point is that in Herder's thought the goal of this self-improvement is God's image in human beings. We just possess a "disposition"

1 In German "Mängelwesen".

2 "New Religious Synthesis" is James A. Herrick's term for the competitor of the "Revealed Word", the Biblical worldview; this Synthesis includes various groups, cults and ideologies like New Age, New Thought, Kaballah, new Gnosticism, shamanism, the hermetic tradition etc. See Herrick 2003.

to humanity: "tradition and learning, reason and experience" is forming the image in us (Pannenberg 1985, p. 43–45).

In the Jewish-Christian worldview humans do possess the image of God (although, after the fall, it is marred and partly destroyed). They are already fully human, having been made good. Their natural deficiency is good, and we do not have to get past it, mainly through the faculty of reason, as the Enlightenment wanted to make us think. The fundamental human problem is not underdeveloped reason, but corrupted and wicked reason (Gen 6:5; 8:21).

1.3. Being in time

The creation of time

God exists eternally outside the confines of time. The Bible nowhere says that God had a beginning. Rather he lives eternally, he is God from eternity to eternity (Ps 90:2; 93:2), the everlasting God (Isa 40: 28; Rom 16:26). Christ is the "Alpha and Omega… who is, and who was, and who is to come" (Rev 1:8).

When God began to create the universe, time – as we experience it – was initiated and the succession of moments and events commenced. Everything created had a beginning, thus the cosmos and material things are not eternal. Therefore, a world apart from time is unconceivable. Augustine stated that the world was not made in time but along with time.[3] Time, says Bavinck, "is the necessary form of the existence of the finite. It is not separate creation but something automatically given with the world, co-created with it like space" (Bavinck 2004, p. 429)[4].

Time is a linear process with a preordained end. God knows this end, and he has revealed to us that there will be an end of this earthly time. But until then time will flow, and we as humans in rare cases exactly know what our future will bring.

Linear or cyclical time?

This linear concept of time is part of our Western heritage, but we must not take it for granted. The cyclical concept of time, common to all pagan and Eastern religions, is absolutely different. Methodist theologian John N. Oswalt comments on the ancient religions:

[3] See Augustine's *Confessions*, XI, 10–13, and *City of God*, VII,30; XI,4–6; XII,15–17.

[4] See also Paul Mills' good overview, "A brief theology of time", *Cambridge Papers*, Vol. 7, No 1 (March 1998). Available from: http://www.jubilee-centre.org/a-brief-theology-of-time-by-paul-mills/ [May 4, 2016]

> "Since all things recur endlessly, there is no future different from the present, and there is no past from which the present differs. In such a circumstance, study of the past for the sake of improvement of the present and the future makes no sense. One can only hope to discover a pattern of recurrences in the past [...]." (Oswalt 2009, p. 122)

In this mythical worldview, says Oswalt, "the idea that the past might be transcended and that hitherto unknown events could occur is not within the myth-maker's concept of reality. The shape of reality is determined by 'now', and 'now' is going nowhere." (Oswalt 2009, p. 61–62) The idea that in the future things will not be as they are now does not makes sense in the myths. Time has always rolled and it always will, but it is moving in a circle. There is no real progress, nothing fundamentally new. What is left is the "actualization of the timeless reality" (Oswalt 2009, p. 51).

In contrast to that, "the biblical characters are not depicted as semi-divine, representative beings. They are clearly presented to us as unique individuals, firmly rooted in time and space." The whole Bible stresses "that it is human choices that shape the direction of events on earth" (Oswalt 2009, p. 125–126).

We must not underestimate this very important point. Thomas Cahill brilliantly elaborates on this basic contrast of worldviews in his The Gift of the Jews. Generally in the ancient world human life was regarded as a reflection of the life in the heavenly realm, controlled by the forces of destiny. The gods were supposed to decide everything. The examples, patterns, paradigms are in heaven, written in the stars. Task of human beings is to repeat these, to act in accord with them: "In the revolving drama of the heavens, primitive peoples saw an immortal, wheel-like pattern that was predictive of mortal life. At the centre of this Wheel of Life they found the Hub of Death... The spiral, ever turning, ever beginning again, is the image of the cyclical nature of reality [...]" (Cahill 1998, p. 53).

The biblical concept is not cyclical but linear. The stars are no gods, and human beings are really free (though not absolutely free). Their thinking, feeling and acting have meaning and potential for creating something new. In Genesis 12 we meet Abram/Abraham – an individual, stepping into an unknown future. He is not repeating a pattern, God is making history with him.

If time is no longer cyclical but one-way and irreversible, "personal history is now possible and an individual life can have value... And without the individual, neither time nor history is possible" (Cahill 1998, p. 94–95). Hence in the Bible we see, again and again, unique individuals – often bizarre, surprising; people who do not fit into any given pattern; real persons who impact history and change their

course of life. All this makes perfect sense since linear time implies that the new is worth looking for.[5]

Limitations of time

Abraham lived in time, and so did Adam. Of course, there is an important difference. Abraham knew that one day he would taste death; in the beginning, Adam and Eve did not have to die. Nevertheless, the first couple was called to live within a confined temporal position. They were created upright, but put to a test. This probation itself assumes being in time. Every moment is important, because it has ethical relevance. Thus Adam and Eve did not have to hurry as we might have to; their life was originally not restricted by a lifespan of 70–120 years. They did not suffer from a frightful shortage of time. But they had to deal with temporal limitations and could not fulfil every duty, laid upon them, once at a time.

We have to remember that they could find themselves put before several tasks: being fruitful, subduing or cultivating the earth (Gen 1:28), the last comprising many separate responsibilities. Yet already for them before the fall time was scarce, that is to say limited, and therefore they very often faced a kind of collision of duties: due to linear time they could not perform them all at the same moment.

God established several institutions, creation ordinances, for human beings to live in, and they all compete for our scarce time. German ethicist Thomas Schirrmacher:

> "Every single day every individual has to weigh up which obligations he or she will fulfil and in which order this will be done… When I get up in the morning, I have to decide how I am going to fulfil my obligations as a husband and father, pastor, employer and citizen. Most of the time I cannot fulfil all the obligations simultaneously, and yet all of them are mandates received from God. I am therefore continually conducting a balancing of interests" (Schirrmacher 2013, p. 94).

Of course, Schirrmacher has in mind our daily experience today where this conflict of duties is often very difficult and painful. But even in a world without sin different and legitimate interests had to be reconciled with each other. Adam and Eve were facing the task of conscious deliberation, or simply put: What to do next?

Scarcity of time underlines the importance of choice. Samuel Gregg: "The need to choose implies the need to sacrifice. The very act of choice implies that, while

[5] See also Stark 2006, p. 9: "With the exception of Judaism, the other great faiths have conceived of history as either an endlessly repeated cycle or inevitable decline – Muhammad is reported to have said, 'The best generation is my generation.' In contrast, Judaism and Christianity have sustained a directional conception of history […]."

one thing is chosen, another is left behind." This is due to the "self-evident" fact of scarcity, yet "many people fail to acknowledge this fundamental reality. But recognizing the inherent cost of every human decision should not carry a negative connotation." We have to evaluate our priorities, and this "encourages us to be wise in our choices and this, indirectly, encourages us to actualize the first of the cardinal virtues: prudence" (Gregg 2001, p. 16). In this way, says Michael Novak, "time imposes disciplines and obligations"; it "imposes its own spirituality. Consider the daily regimen adopted by Benjamin Franklin", who said, "Lose no time: Be always employ'd in something useful: cut off all unnecessary Action. (Novak 1991, p. 97, 101).

1.4. Called to work

God's co-workers

God himself is a worker or craftsman. "By the seventh day God had finished the work he had been doing" (Gen 2:2). God is said to be resting after the six days of creation, but this is certainly not to be conceived as a cessation of all activities: "He who watches over Israel will neither slumber nor sleep" (Ps 121:4); "How many are your works, O Lord! In wisdom you made them all…" (Ps 104:24). Numerous verses in the Bible make it clear that the Lord is controlling the forces of nature and events of history; he is actively involved in the life of human beings, especially his chosen people. All this involves work. It is no coincidence that the incarnated Son of God was by profession not a philosopher, not a poet, not even a priest, but a carpenter (Mk 6:3) or construction worker as we could translate the Greek tekton.

Being made in God's image human beings too are called to work. The command to subdue the earth and rule over it in Gen 1:28 clearly implies work, and in Gen 2:15 it is stated unequivocally, "The Lord took the man and put him in the Garden of Eden to work it and take care of it" (See also Ex 20:9–10). The earth is given to human beings (Ps 115:16); they are taken or made from the ground, that is material stuff (Gen 3:19), and therefore they are also to work or cultivate the ground (Gen 2:5.15).

A concrete work is mentioned in Gen 2:19–20, the naming of the animals. In this way humans exercise dominion on earth (Gen 1:26) which, of course, is under the sovereign dominion of God. David VanDrunen says, "the first Adam was made in the divine image as the royal son of God, commissioned to exercise wise, righteous, and holy dominion over this world" (VanDrunen 2010, p. 40). We were created for creative production, being vice-regents of God in this world. Hence work

and culture are not a curse but a gift and invitation to continue God's own creative activity. Through work we participate in God's ongoing providence for the human race. Lee Hardy writes, "by working we affirm our uniquely human position as God's representatives on this earth, as cultivators and stewards of the good gifts of his creation" (Hardy 1990, p. 48).

The whole Bible speaks very highly of work[6]. If somebody is able to work, he or she has to work. It is interesting that in the future vision of the new heavens and a new earth Isaiah says that people "will build houses and dwell in them; they will plant vineyards and eat their fruit", "they will not toil in vain" (Isa 65:21.23) – toil or work will then be fully satisfying, but work, nevertheless. And even if we admit that this is just figurative language, the ethos behind these expressions is clear. Similarly, when in the vision of edenic prosperity in Amos 9:13 wine will "flow from all the hills", this is no Cockaigne; the reaper and the plowman, the planter "and the one treading grapes" are mentioned – all workers. Wine will flow, but due to their work.

Thus the so-called Creation or Cultural Mandate (Gen 1:28; 9:1), comprising the whole range of activities in work and culture, is a divine and universal command, and it is in itself not less spiritual or less pleasing to God than the other Great Commission, the spreading of the Gospel (Mt 28:18–20). (Macaulay's essay 1998)

John Calvin even stressed that "we become most Godlike not when we turn away from action, but when we engage in it" (Hardy 1990, p. 57).

Working with dirt

It is necessary to keep in mind that the ancient Greeks and Romans had another conception of their gods and so of human work. "The gods, as we conceive them, enjoy supreme felicity and happiness," says Aristotle in his Nicomachean Ethics, and this "activity of God, which is transcendent in blessedness, is the activity of contemplation" (1178b). The highest occupation of the gods is reasoning and meditating. Therefore we humans are also called to "prefer the activity of the part [of the soul] which is in its nature the higher" states the philosopher in Politics (VII. xiv.13). Roman orator and philosopher Cicero openly despised manual work in his ethics On Duties:

> "Unbecoming to a gentleman, too, and vulgar are the means of livelihood of all hired workmen whom we pay for mere manual labour, not for artistic skill… And all mechan-

[6] *See, e.g., in the NT Mt 13:55; Act 18:3; 1 Thes 4:11; 2 Thes 3:10; Eph 4:28.*

ics are engaged in vulgar trades; for no workshop can have anything liberal about it. Least respectable of all are those trades which cater for sensual pleasures: Fishmongers, butchers, cooks, and poulterers, And fishermen…" (I, 150)

Certainly not coincidentally Jesus first called fishermen to follow him and become his disciples (Mt 4:18; Mk 1:16). We must never forget that manual labour has its own high dignity. John Murray, referring to Gen 2:15, underlines that here we are informed "that it was highly worthy of man's dignity as created after the divine image to be employed in so a mundane a task. This is eloquent warning against the impiety of despising and judging unworthy of our dignity the tasks which we call menial." (Murray 1957, p. 35) The lowest kind of labour is of as much value as the intellectual. Jay W. Richards gets right to the point:

> "We aren't ethereal angels or wispy spirits. We're made of dirt, and we're made to work with dirt – and yet we have in us the very breath of God. We're drawn from the ground but still transcend it. Dirt, as God created it, isn't dirty. And working with dirt, as God created it, doesn't make us dirty. Work itself is part of God's original blessing, not his curse after the fall. The way in which we work, then, should reflect the fact that we are a unity of matter and spirit, of heaven and earth, neither pack animals nor angels" (Richards 2009, p. 98).

No need to economize?

We now turn to the important question of what this work in Eden was like and what this means for our subject scarcity. "Since he came down from the trees, man has faced the problem of survival," Robert Heilbroner starts the second chapter of his bestselling The Worldly Philosophers. (Heilbroner 2000, p. 18) This picture just makes sense in the Grand Evolutionary Myth as philosopher Alvin Plantinga once coined this nowadays dominating paradigm. (Methodological Naturalism? 2016)

Yet the history of humanity did not start in misery or a fierce struggle for survival. The Garden of Eden was a place of joy, satisfaction, and harmony.

However, we must not stretch this picture too far. It is often assumed that life in pre-fall Eden, in Paradise[7], was characterized by a blissful, easy-going laziness of a sort; work, perhaps, but not really. And here comes in abundance. Even acknowledged economist Thomas Sowell writes in Basic Economics: "The Garden of Eden was a system for the production and distribution of goods and services, but it was not an economy, because everything was available in unlimited abundance. Without scarcity, there is no need to economize – and therefore no economics" (Sowell 2011, p. 2).

[7] Derived *from the Greek paradeisos – garden.*

There is truth in Sowell's sentences, no doubt. There was and is abundance, but was really everything available for Adam? Undoubtedly Adam was not hindered by any evil obstruction; he could freely implement his ideas and plans; in principle he had access to everything he desired. But let us go back to Sowell's term "production". Inherent to production is the initial situation of non-being. Productive labour is about transforming things into something more useful. In this way something really new comes to existence. Every work of this kind creates new things that have not been there before. This fact alone presupposes scarcity; and if abundance would mean the total and instant presence of everything, there would be no work at all. All we wish for would be right at hand. Therefore scarcity is directly connected to work. And since work is our calling and good, scarcity is good and God-pleasing too. Gregg makes this point better than Sowell: "Humans do not find that nature automatically provides us with the things that we desire or need. Work is required to harness this potential. Hence, everything that is produced by humans costs us some of our time and labor" (Gregg 2001, p. 15). This was true before the fall and is true today.

Work and enjoyment

How to imagine daily life in the Garden? Did Adam and Eve just keep going around, picking up fruits here and there? Pannenberg explains very well that inherent to work is the tension between work and enjoyment, and although he has in view post-fall conditions the main principle is also true in a sinless and fully harmonious world:

> "The distinction of work and enjoyment is constitutive for the concept of work. Consequently, when human beings nourish themselves on the fruits of nature that are at hand…, they do not perform work. On the other hand, the gathering of these fruits for subsequent use, and especially in order to lay in a supply for the winter or other times of shortage, is to be considered work. Like the preparation of meals, which are only to be eaten after the preparation, the process of collection and storage postpones enjoyment and thus shows itself to be a behaviour that has been cultivated. Work provides food not only for the moment but for an anticipated future […]. Through such postponement of enjoyment work creates property which to a large extent frees humans from the immediate pressure of their primary needs, since the products of their work are now at their disposition for future use" (Pannenberg 1985, p. 418–419).

In the Garden there was no life-threatening shortage. Nevertheless, Adam still had to think about ways to work and cultivate the ground. He faced the challenge to design and construct tools. It is hard to imagine that God would have given all

these necessary and helpful instruments of work to him. There was an abundance of copper, iron and tin in the ground, as there was an abundance of plants and fruits and water and soil. Nature does present to us a real abundance of resources, before and after the fall. No doubt God is the great giver. But we must not jump too easily to the conclusion that he generously gives us everything in pre-packaged form. He almost never does! There always had and has to be *productive effort* on the part of human beings. Therefore even in Paradise abundance, scarcity and production went together to form a peaceful balance. There is more than getting and sharing, there is also producing. Otherwise we are easily trapped, as so many theologians, in the dichotomy of either taking (evil) or giving (good). Production leads a way out of this, combining taking and giving. A great summary by economist Michael Kruse:

> "It is true that God created and placed us in a world of abundant resources. But *very few resources exist in a state usable by human beings. Energy, technology, and intelligence must be applied to resources to transform them from less useful states into more useful states* [...]. This is part and parcel of the biblical notion of stewardship as God placed Adam in the garden to work it so that if might produce abundance" (Kruse 2008).

1.5. Called to be creative

The Mind of the Maker

Being called to work, human beings are also encouraged to express their God given creativity. This word of Latin origin is certainly not found in the Bible (our modern usage has its roots in the Enlightenment). In ancient times terms like the Greek *techne*, skilful knowledge and art, or *phronesis*, practical wisdom, had been used. God, too, is revealed as the most wise Creator, personified Wisdom is standing "at his side" (Prov 8:30). All of God's works in creation and providence reveal his wisdom and creativity.

In the Bible wisdom is accentuated many times; it means knowing how to do things in changing circumstances. This clearly implies creativity because situations have to be evaluated differently; facing new challenges very often new and creative answers have to be found. This is true for the Bible itself. The various authors of the biblical books have spoken to so diverse audiences in different situations that the Holy Scriptures themselves reflect an astonishing literary creativity.

It is probably no coincidence that a creative writer, not a professional theologian, masterfully expressed these thoughts. Dorothy Sayers (1893–1957), famous author of crime stories, says in *The Mind of the Maker*, "The characteristic common

to God and man is apparently that: the desire and the ability to make things." Of course, we cannot create in the same way God does, He alone made the world out of nothing; thus "we can only rearrange the unalterable and indestructible units of matter in the universe and build them up into new forms". Nevertheless, especially creative artists do something analogous to the absolute creation of God. They use their creative mind and imagination, and in this way humans mirror God. Sayers quoting Russian philosopher Nikolai Berdyaev, "God created the world by imagination" (Sayers 1987, p. 17–23). This is why "creative mind is in fact the very grain of the spiritual universe", and it is "exhibited in the structure of every man and woman". Therefore we must not confine "the average man and woman to uncreative activities and to an uncreative outlook", because "this would do violence to the very structure of our being" (Sayers 1987, p. 185).

Being made in God's image involves "the capacity to understand, to grasp, to reflect, and to arrange" what God has revealed in creation. When we start to reflect on these thoughts of God, sciences arise, Abraham Kuyper (1837–1920) says (Kuyper 2011, p. 35–42). Without sin, he continues, there would not have been a state (using force to punish criminals and to defend citizens from aggression) and the church (proclaiming an answer to sin), but there would have been science. And it started in the Garden. To be able to name the animals the first humans had to study their character and do research; they needed power to distinguish, imagination and creativity – a rudimentary kind of science emerged.

The genius of man

But it was none other than Augustine who most beautifully expressed the greatness of the human creative mind in chapter "Of the Blessings with Which the Creator Has Filled This Life" of his The City of God.[8] "It is He, then, who has given to the human soul a mind," says the *Church father, hence we have* "become capable of knowledge and of receiving instruction, fit to understand what is true and to love what is good." Then he starts a series of questions and exclamations, becoming more and more enthusiastic about human achievements. "Who can competently utter or even conceive the grandeur of this work of the Almighty, and the unspeakable boon He has conferred upon our rational nature, by giving us even the capacity of such attainment?" He asks, "has not the genius of man invented and applied countless astonishing arts, partly the result of necessity, partly the result of exu-

[8] Book XXII, chapter 24.

berant invention, so that this vigour of mind… betokens an inexhaustible wealth in the nature which can invent, learn, or employ such arts?"

We have to remember that Augustine wrote these lines about 1600 years ago. What would he say today, after two centuries of numerous and even more fascinating inventions? Would he not marvel at all these achievements of modern science and technology? Should we not revel in the fruits of human creative spirit?

Theologians can take an example of Augustine. This is all the more true because theology as a discipline also requires a creative mind. We can define theology, following John M. Frame, as the application of God's Word to all areas of life.[9] Believers are not called to blind and mindless repetition of eternal truths; God wants us to creatively implement His law and will for us in ever-changing situations.

Unfortunately, theologians rarely elaborate on this point in the context of economy. Christopher J.H. Wright mentions the "ingenuity and adaptability God gave to human beings" in his ethics of the OT; "humanity has always had a built-in potential to produce material goods beyond what is needed for immediate survival" (Wright 2004, p. 149–151). But that is all we get on 500 pages about the human genius of imagination, productive creation and creativity. Too quickly the industrialization and technological advance are only seen from the perspective of a fallen world. Says Wright in almost patronizing manner, "they [industry, technology] may not be in themselves sinful […] but […]". This "but" is very strong, and thus our human creative mind is immoderately minimized.

Being open to new ideas

Human creativity is closely related to our being limited and 'unfinished'. Hans Schwarz expresses this as follows: "openness to the world is a characteristic human feature". Humans "are always becoming and never definitely set in their ways. This allows for the peculiarly human freedom of action uninhibited by rigidly structured norms for actions and reaction… Humans can dialogically interact with their environment…" (Schwarz 2013, p. 73).

Human beings always retain 'immature' characteristics; they continuously develop, grow in knowledge, experience and skills. Seen from a purely biological perspective humans are relatively weak in physical terms; bodily they reach a certain completeness as adults. But our main asset, our most distinguishing feature as humans, is our ability to think, imagine and create. This is what keeps us open and in dialogue with our environment. Even if the theory of evolution were true, bio-

[9] See Frame 1987, p. 76.

logical adaption takes long periods of time. Yet through our faculty of reasoning we interact with culture and do change all the time.

This fundamental openness and ever becoming is not a result of sin[10]; in principle change is not evil. Jesus' life confirms this truth too. In Lk 2:52 it is said that he "grew in wisdom". He was not incarnated as a perfect, immediately adult male. In a direct way he embodied our interaction with the world and our growing in knowledge and practical wisdom.

Having said all this, we now turn again to the subject of scarcity. Our understanding and wisdom can progressively increase, because we believe in a conscious and rational supernatural Creator – a person who can be understood; and because the created world itself reveals this rational God, it also can be explored with our mind. Yet, due to our being created human, knowledge will always be imperfect or not absolute.

Did Adam in the Garden possess perfect knowledge? All his acting and thinking was perfect only in a moral sense; before the fall it was not tainted by sin. But obviously God did not implant into his brain all-embracing knowledge. He still was facing many challenges of how to cultivate the Garden and to subdue the whole earth. In other words, he had to generate ideas, many ideas; and it simply is not plausible, as we noticed, that God would have directly revealed most of these to him.

Until today one main result of our mental activity are ideas, new ideas, creative ideas, better and better ideas. And there are never enough good ideas! Adam had some, we have more, and yet it's not enough. Who would dare to say "enough of these ideas"? We still do not have the totality of good ideas. The same is true in theology: We do have the infallible and inerrant Word of God, but our understanding of it will always remain open to improvement.

Economist Izrael M. Kirzner, following thoughts of Karl Popper and F.A. Hayek says: "Knowledge is open-ended in the sense that no matter how much we know, this is as nothing compared with what we know that we do not know… knowledge is open-ended in the sense of always being seen as incomplete. It is always only a fragment of that which is available to be known" (Kirzner 2003).

[10] We have to add here that before the fall this openness also meant that Adam was able to sin or not to sin; he was in a state of integrity but on probation, put to a test; see also 1.3. Adam "stood at the beginning of his 'career' not at the end. His condition was provisional and temporary and could not remain as it was. It either had to pass on to higher glory or to sin and death" (Bavinck 2004, p. 564). Today, after the fall, we are not free anymore not to sin, as Augustine stressed, but we have to keep in mind that on a very fundamental creational level only human beings have been made good as well as on probation – open to God's checking.

For all these reasons good ideas are scarce and will always be so. There is no end of this kind of scarcity in sight. We still can do better, all the time! Ideas are our main resource, and the lack of good ideas will ever be with us.

Scarcity conspiring with creativity

This eminence of ideas relates theology to economics. Of course, theology itself is more conservative because it centres around faithfully passing on the undefiled Gospel. And yet it also needs new ideas to be able to communicate this old Gospel to ever new people in always different situations. In the end all theology serves this task. New ideas advance theology, the economy and whole societies. Theologians can concur wholeheartedly with Ludwig von Mises saying, "Everything that happens in the social world in our time is the result of ideas. Good things and bad things. What is needed is to fight bad ideas [...]. We must substitute better ideas for wrong ideas. [...] Ideas and only ideas can light the darkness. [...] What we need is nothing else than to substitute better ideas for bad ideas" (Mises 2006, p. 105).

We started with a serious tension between contemporary theologians and economic thinking. But the human creative mind and its products, ideas, constitute a fundamental point of contact. Therefore Christian economists Victor V. Claar and Robin J. Klay can express this agreement:

> "Aspects of that image [of God in human beings] include the capacity, vision and passion to create new things, to uncover new possibilities, and to explore new dimensions. Because God continuously sustains and unfolds new potential in creation, the gift of human creativity is essential for society to thrive", therefore human beings are called "to develop resources and apply their talents" (Claar & Klay 2007, p. 23).

Michael Novak is another bridge-builder, commenting on Adam Smith's *The Wealth of Nations*, "The key to the wealth of nations lies in human creativity more than in any other source." He explains concisely our human openness and orientation to the future: "Creation left to itself is incomplete, and humans are called to be co-creators with God, bringing forth the potentialities the Creator has hidden. Creation is full of secrets waiting to be discovered, riddles which human intelligence is expected by the Creator to unlock" (Novak 1991, p. 78, 39). In humble spirit he writes in the "Afterword for the 1991 Edition" of his acclaimed book: "Perhaps the most important point I slowly came to see is that the heart of the capitalist approach to economics is neither private property, nor markets, nor profits [...], but rather invention" (Novak 1991, p. 419).

Rodney Stark also notes that "it was invention that constituted the success of the West" (Stark 2006, p. 158)[11]. More and more the conviction took root that in the long run economic growth is not possible through stealing and plundering and the exploitation of slaves. A mindset of robbing makes sense in a narrative of abundance: others have more than enough, so let's take it away from them. Scarcity, on the other hand, conspires with creativity "to get us to the next level, to the next resource or the next technological breakthrough. Necessity is indeed the mother of invention, but a human creator is the father", says Richards (Richards 2009, p. 190).

Our ultimate resource

Obviously, there is on earth an abundance of grasses with their fruits, the caryopses. Yet it took human creativity to cultivate wheat, corn, rice. We pray for our daily bread (Mt 6:11), but it usually does not fall from down heaven (with the exception of Manna to the Israelites in the desert, see Ex 16:31). The most natural thing like bread had to be invented! And this process is open to improvement (one of the most important was baking with yeast). Baking bread was made popular in Europe by the Romans. Bread-making needs flour, and this has to be ground. A big step forward in the production of food was the inventions of mills. The Romans came up with the rotary hand-mill, older are horse mills and watermills, later windmills were invented. The need to produce more and better food triggered off a whole range of ideas.

There is also an abundance of iron in the ground, the same is true for coal. But it took centuries to see that it is a far superior fuel than wood, that we can make coke out of coal, enhancing even the energetic proprieties of this mineral. The first blast furnaces were invented in the middle ages, but cast-iron was used for construction only from the late 18th century on; high-quality steel had to wait for Henry Bessemer's converter in the 19th century.

New ideas brought about new needs which encouraged new inventions. More and more coal was needed, and this scarcity made James Watt think about an improved steam engine. His machine of 1769 changed history. In 1831 M. Faraday's electrical generator followed and in 1884 the power machine which still lights our nights, C. Parsons' steam turbine.

[11] See also chapter 4, „The Invention of Invention", in Landes 1999. There he gives a good overview of early inventions; inventions are the root cause – or heart, as Novak says – of prosperity, but Europe succeeded, Landes says, not least because of institutionally embedded property rights and free markets, that is entrepreneurship.

For thousands of years crude oil lay in the ground unexploited. Again, there was enough, a sheer abundance, but until recently – in historical dimensions – we had no, or almost no, idea what to do with "naphtha" or petroleum. This radically changed only in the middle of the 19th century and gave us a whole range of new products like gasoline, kerosene, then derived from these petrochemicals and our whole world of synthetic plastics, starting with Bakelite and celluloid, later polystyrene, polyamide, polyester, and on it goes.

Step by step daily life was improved, the range of our freedom enlarged. These inventions got under way around 1900, starting with electricity and the petrol engine, then, in the great first decade of the 20th century, came the air conditioner (1902), the airplane (1903), the electric cardiograph (1903), the AM radio (1906), the electric cash register (1906), the vacuum cleaner (1908), to name but a few. It is hard to imagine life without them.[12]

Was there ever enough change? Should the development have been stopped at, let us say, 1800? Should humanity have been satisfied with steam power? But what about electricity? Should the "enough!" have echoed through the laboratories and factories of 1900? Who needs automobiles and airplanes? Shouldn't we be satisfied with faster horses or faster locomotives? Shouldn't we have called for stopping the circle of economic growth, in 1800? Or rather in 1900? Or today? Shall we really make wealth history[13] or shall we walk on? Insightful thinkers like Popper and Hayek have understood that we have to choose the second.[14]

No doubt the gifts of life are given by a generous God. But his greatest gift to us, our ultimate resource, is our creative mind, and therefore we very rarely just take raw materials – we create products or commodities, and so He provides us with all we need through ever expanding new ideas and products.

Humanomics

Today it is probably economic historian Deirdre McCloskey who most forcefully stresses the decisive role of ideas and innovations. The "Great Enrichment", starting around 1800, is not explicable by "putting brick on brick" or stealing from oth-

[12] See also the impressive list of 114 inventions between 1700 and 1850 in chapter 6 of Jay 2000.

[13] See http://makewealthhistory.org/

[14] See K. R. Popper's final words in Vol. I of Popper 2011, p. 189: "There is no return to a harmonious sate of nature. If we turn back, then we must go the whole way – we must turn to beasts. It is an issue which we must face squarely… We can return to the beasts. But if we wish to remain human, then there is only one way, the way into the open soceity. We must go on into the unknown, the uncertain and insecure, using what reason we may have to plan as well we can for both security and freedom."

ers (exploitation and imperialism); it is not the physical capital, but human capital, which caused this unique phenomenon:

> "Contrary to the usual declarations of the economists since Adam Smith or Karl Marx, the Biggest Economic Story was not caused by trade or investment or exploitation. It was caused by ideas. The idea of bourgeois dignity and liberty led to a rise of real income per head in 2010 prices from about $3 a day in 1800 worldwide to over $100 in places that have accepted the Bourgeois Deal and its creative destruction" (McCloskey 2010).

McCloskey is convinced that mainly discovery and innovations made us rich – ideas put into practice. She even prefers "innovation" to "capitalism" and "humanomics" to "economics", underlining that economics first goes about in our heads. The Industrial Revolution was sparked by the way people thought and spoke, by a new liberty and dignity of the inventive people, for the bourgeois or the middle class.[15] First in north-western Europe from the 17th century on the former hierarchical structure of society started to change and give way to more horizontal or egalitarian relationships. Ancient constraints were released, and all this resulted in political and societal freedom the world has never seen before. Freedom was the condition, and then ideas could start breeding.

McCloskey uses various illustrations like the ice hockey stick for the Great Enrichment. Another picture for the same phenomenon is a tide: the rise of income per head in history is like the rising of water on a shore. What economists are usually proud of (the "hard stuff" and how it works) analyses just what the water is doing in the sand of the shore. But the tide itself has to be explained, and in the end, it is ideas, ideas and ideas, the human spirit, ethics and our talking about ideas.

1.6. Called to life in community

The fully developed image of God

In the coronation hymn of the Assyrian king Ashurbanipal from the 7th century BC it is said, "May harmony and peace be established in Assyria! [The god] Assur is King – truly Assur is King, and Ashurbanipal is the image of [the god] Assur" (eds. Joas & Wiegandt 2010, p. 83). The king alone is the image of god. In the biblical creation account this concept is fundamentally changed and democratized: *every* human being is made in the image of God. And we have to go further: the individ-

[15] This is the subject of McCloskey 2010, the second volume in her tetralogy on economic history.

ual, gifted with dignity of being God's creation, is created for community, and only in community the image of God comes to fulfilment.

John Bolt, referring to the well-known verse "It is not good for the man to be alone" (Gen 2:18), says, "The point is *not* that Adam was *lonely*; rather, there is something humanly incomplete about him. If humanity is to image God as the Creator intended, 'man' needs the complement of 'woman'. Here we have, *in nuce*, the foundation of all social order." Therefore, apart from some rare exceptions, "work is always social; we work for others, with others, and to benefit others. We are able to work because social, political, and economic structures are in place to provide opportunities for us to work" (Bolt 2013, p. 42–44). Heart and foundation of the societal order are marriage and the family because it is there where we start caring and working for each other, learning the necessary skills and virtues. Out of family relations mostly organically and spontaneously arise all kinds of social order.

God created us as intelligent beings with a creative mind. This natural endowment, says Emil Brunner (1889–1966), "which makes it possible for him to work, also leads him to this life in community. Intelligent reflection shows him that he attains more in combination with others than each individual could gain by himself, it points him to the two natural possibilities of life in community: co-operation and exchange" (Brunner 2002, p. 385). Hardy also accentuates that

> "We depend upon others, as they depend upon us. This indicates God's intent that human beings should live in a society bound together by common needs and mutual service. Our lack of self-sufficiency necessarily draws us together into an interdependent society of persons. Furthermore, although we were created with the same basic needs, we were not created with the same talents and abilities" (Hardy 1990, p. 60).

He quotes John Calvin, saying, "all the gifts we possess have been bestowed by God and entrusted to us on condition that they be distributed for our neighbours' benefit." God created us to live in communities of mutual love and service. He wants to give us all necessary for life through this mutual service to each other.

This service takes different shapes in the ordinances but there is always care for others and some mutual benefit in family, economy, church and civil government. The aspect of service is most obvious in the family because little children almost totally depend on their parents' service, providing food, shelter, etc. Only later children start to serve each other and their parents. In the Church ordained ministers serve the members of the congregations, and the believers serve each other. In many churches deacons serve in the area of relief and charity. The goal

of all leadership in the church is "to equip the saints [that is all members of the church] for the work of ministry" (Eph 4:11–12).

High-ranking government employees are ministers too, the Latin word for servants. The state in general serves *us*, the citizens, not the other way round (Rom 13:4). And in the economy everything is founded on service: providing products and services to other citizens; here the relationships are mostly horizontal, benefits clearly mutual. In the other ordinances vertical relationships are sometimes more prominent (parents stand above children); in the economy mutuality is king. Work is also our most general kind of service because (almost) every adult human being is working in some way or another (not necessarily paid work).

Never enough people

Single human beings are not self-sufficient, we are in need of other people. There will always be a lack of people, and this scarcity will stay with us. *Through it* God is blessing us. This means that labour for mutual benefit will always be scarce. Where there ever enough people to subdue, cultivate and keep the earth?

Yet the logic of Gen 1:28 is often not seen or turned around. "Growth in numbers [of human beings, following the command to multiply], however, requires growth in material production", says Wright. Of course, there is truth in this statement. But the word "however" says a lot. Is not the growth in numbers first of all a blessing to the created world? If we see it mostly or first of all as a challenge, we will always come to the conclusion that feeding of more and more people is a burden.[16] Yet from another perspective more people have more ideas, can better co-operate, are able to more intensively care for each other through their work etc. The existence of more people is basically good.

Wright almost gets to the point: "If human beings were 'to fill the earth and subdue it', this was bound to lead to surplus of some products in some places and scarcity of some in others… Thus it seems that exchange and trade of commodities are natural consequences of human growth in all its dimensions" (Wright 2004, p. 149). But why such a cautious expression like "it seems"? Here he touches the heart of our economic system, voluntary exchange for mutual benefit, and yet he remains so reluctant.

Economist Julian L. Simon (1932–1998) was more excited. The title of his The Ultimate Resource (first published in 1980) contains the message: his central premise was that people are the ultimate resource. "Human beings," Simon writes,

[16] The background of all this is, of course, T. R. Malthus' theorizing.

"are not just more mouths to feed, but are productive and inventive minds that help find creative solutions to man's problems, thus leaving us better off over the long run" (Simon 1996, p. 376). If we concentrate on the alleged finiteness of natural resources, we easily forget that our most important resource is our ability to create, an always renewable resource.

That means that to accuse the capitalistic economy of putting only the individual into the centre is fundamentally misguided. Of course, personal decisions of choice are essential for every market. But, as Novak explains, "The very structure of democratic capitalism… is aimed at community". He points out that "economic activity is fundamentally corporate, exceeding the capacity of any one individual alone" (Novak 1991, p. 129, 131), therefore cooperation is a central feature of democratic capitalism (Leonard 2016).

Adam Smith masterfully captured the spirit of cooperation in the first chapter of The Wealth of Nations. "The woollen coat, for example, which covers the day-labourer, as coarse and rough as it may appear, is the produce of the joint labour of a great multitude of workmen." Then he mentions "the shepherd, the sorter of the wool, the wool-comber or carder, the dyer, the scribbler, the spinner, the weaver, the fuller, the dresser, with many others, must all join their different arts in order to complete even this homely production." But that is not all, "many merchants and carriers", "ship-builders, sailors, sail-makers, rope-makers", all must jointly work together to produce the coat. "What a variety of labour, too, is necessary in order to produce the tools of the meanest of those workmen!" Smith exclaims.

A page before this Smith expounds that the freedom of the individuals, pursuing their self-interest (see also below), finally leads to "universal opulence" and "general plenty" due to extensive cooperation; "all the different ranks of the society", even the "lowest", will profit (Smith 2012, p. 14–15).

Interlude

Now we can see that the statements, quoted in the introduction, contain much truth, but this truth is often twisted and distorted.

Yes, God's abundant and superfluous giving to creation is a great gift. But we have to see that its main goal is to enable us to create and work. Without this human creation, without production, there is nothing to share.

Wallis, Brueggemann et al. demonstrate a fundamental ignorance of wealth *creation*, mostly a non-subject in all their essays and books. In contrast, they focus almost exclusively on distribution or sharing. But there has to be something to

share! Margaret Thatcher's famous rebuttal: "No-one would remember the Good Samaritan if he'd only had good intentions; he had money as well" (TV Interview for London Weekend Television *Weekend World* 1980).

And this the Samaritan had earned before through productive work.

Yes, "God provides through creation's natural systems", there is "natural abundance" (McLaren 2008, p. 136, 138), but that is only a small fraction of the truth. We experience His daily providence through the creative work and service of others. There is almost nothing purely natural we receive; except the air we breathe virtually everything we get is manufactured. Voluntary exchanges, trade, the division of labour – this is our natural system, because God has made to thrive in that system.

Yes, trade assumes scarcity. We voluntarily exchange for mutual benefit; I am giving up something to get something else you have. Where is the evil in this? Why is thus hunger written into the conditions of our economics, as Cavanaugh claims? Isn't it the other way round, following Smith, that trade is the only means to achieve universal prosperity to all the different ranks of the society?

Yes, there is not enough to go around. But what do we not have enough of? How to evaluate this lack? We have to say this, first of all, about our good ideas. And this scarcity is good and driving us forward.

II. Fall, Redemption and Consumation

2.1. East of Eden

Radical depraved

So far we have looked at the human condition as originally created by God. But all our experience in daily life testifies to the fact that something is fundamentally wrong with our world – and with us human beings. At one moment in history (or pre-history) sin entered into God's good creation, and this was due to the first transgression of God's law. Genesis 3 gives us the whole story.

Traditionally all churches stress the historicity of the fall. Michael Horton says, "Christian theology stands or falls with a historical Adam and a historical fall. On this point, Roman Catholic and Reformation theologies are at one" (Horton 2010, p. 424–425)[17]. This is important because only a period of time – real, linear time –

[17] In a footnote he quotes the *Catechism of the Catholic Church*, paragraph 98.

before a fall, time without sin, evil and misery makes it plausible that sin is not part of the definition of a human being.

The term "fall", which is not found in the narrative itself, appropriately describes humanity's new situation: human beings fell down from a level "little lower than the heavenly beings" (Ps 8:5); they were banished from God's direct presence (Gen 3:23). The intimate and harmonious relationship with God, with each other, with the rest of the created world was broken. As a result, the image of God in human beings was not totally extinguished; human beings did not become animals, demons or stones. But the formerly perfect image is now corrupted and marred; distorted but not destroyed. Humans lost true holiness and righteousness. Sinfulness affected all parts of us, mind and body, will and emotions, reasoning and desiring.[18]

Sin is lawlessness (1 Jn 3:4). It impacts every aspect of our moral decisions. John Frame reminds that "a good work requires a right goal, standard, and motive." But "if our goal is not to seek the glory of God, or if we are not acting according to the standards of God's law, or if we are not motivated by godly faith and love, then even our best works are sinful" (Frame 2006, p. 111).

The dimensions of sin

Sin, as we have seen already, can be described from many perspectives. People often experience brokenness and estrangement. Twenty years ago, Canadian author Douglas Coupland captured the mood of our postmodern time in his *Life After God*, a collection of short stories. The narrator confesses, "I think I am a broken person" (Coupland 1994, p. 309), looking for personal identity: "I never expected to become this strange person I had become, but I was determined to know who this person was" (p. 328). He sees the breach of relationship between people but cannot find an escape or hope. Interestingly, he attributes the problems of contemporary culture to his parent's generations' who rebelled against God: "You are the first generation raised without religion" (p. 161). He is clearly dissatisfied with the state of things, observes how sin distorts society.

Apologist F. A. Schaeffer (1912–1984) about the feeling of contemporary culture: "The problem of our generation is a feeling of cosmic alienation, including the area of morals. Man has a feeling of moral motions; yet in the universe as it is, his feeling is completely out of line with what is there" (Schaeffer 1982, p. 295).

[18] The pervasiveness of sin is often asserted in Bible, see, for example, Gen 6:5; 8:21; 1 Ki 8:46–47.49; Job 14:4; Ps 130:3; Ecc 7:20; Eph 2:3; 1 Jn 1:8.10, and especially the first chapters of Romans.

The Bible gives a clear and very realistic picture of sin – much clearer than the vague descriptions of brokenness and alienation of secular culture. The Holy Scriptures have no qualms about strict judgements: Sin is irrational (Rom 1:19f): everybody knows God, but this knowledge is suppressed, denied, and this leads to all kinds of irrationalities. Sin is idolatry: humans worship idols, created things, instead of the Creator (Rom 1:25). Sin is unbelief (Jn 16:9). Sin is selfishness, at least most often.

Selfishness as a definition has to be qualified, and even more so self-love. Not all self-love is evil (caring for one's own needs in the sense of self-interest, see below); morally reprehensible is a love which *only* centres on oneself. Augustine, later joined by Martin Luther, coined the Latin phrase *incurvatus in se (ipsum)* as a metaphorical description of human sinfulness: "curved in on oneself", being totally occupied with the desires and wishes of me. In Augustine's *City of God* the earthly city is mainly characterized by this misdirected love (XIV,28).

A heavenly hole

The most serious result of the fall was the destruction of the intimate relationship between God and the only created beings made in his image, humans. Before the fall, God walked in the Garden with no distance between him and Adam and Eve; later they hid themselves from his face and voice (Gen 3:8). Because of sin God became unseen for them. He, the pure and holy light, is not approachable by sinful people (see Ex 33:20). Yet God did not abandon his creation and is still active in the world, upholding, governing, and protecting it. On the one hand, He is not far and away (see Ps 139 or Act 17:27); on the other hand, there is an abyss, a moral distance, between Him and us due to sin.

Using our subject's terminology we can say that now God is scarce for us, He is our most serious and fundamental scarcity, and this scarcity is not good. Created beings have always been in need of their Creator; humans, even in Paradise, needed God for a wholly satisfied life. Our ontological insufficiency being non-God (see 1.1) is good, but being not in accordance with his will, our moral insufficiency, is not natural and not good[19]. Now, after the fall, the need of God has become painful and desperate. God has set "eternity in their heart" (Ecc 3:11), and therefore we are longing for home. Unbelievers, in different ways, tend to ignore this; believers

[19] We have to see the difference between these two insufficiencies; being non-God does not necessarily imply moral insufficiency, in other words, being non-God, we were not destined to become morally corrupt; if being human would by itself mean being morally imperfect, God would be to blame for his faulty creation.

like king David openly exclaim, "O God, you are my God, earnestly I seek you; my soul thirsts for you, my body longs for you, in a dry and weary land where there is no water" (Ps 63:1).

Theological genius Augustine famously captured this human incompleteness, our longing for eternity after the fall, in the first paragraph of his Confessions (I,1): "Thou movest us to delight in praising Thee; for Thou hast formed us for Thyself, and our hearts are restless till they find rest in Thee". This restlessness is an experiential reality. C.S. Lewis built on this his apologetic argument from desire in Mere Christianity: "If I find in myself a desire which no experience in this world can satisfy, the most probable explanation is that I was made for another world" (Lewis 1996, p. 121). Another world is not an ethereal sphere, it is a world without sin, a world where "God himself will be with them" again (Rev 21:3) as God once walked among the first man and woman.

The Biblical narrative, therefore, is utterly realistic. It does not say that inside of us we can find divine potential or powers or energies; it does not tell us that we are semi-gods; it does not gloss over evil – it is real, not an illusion. Catholic apologist Peter Kreeft does not mince words saying, "What you will find in your heart is not heaven but a heavenly hole, a womblike emptiness crying out to be filled" (Hyatt 1997, p. 312).

This emptiness will not go away unless it is filled by the love of God. Unfortunately, human beings are not just seekers, they are also rebels who actively and more or less consciously suppress their knowledge of God and truth (Rom 1:18). They foolishly desire all kind of things which might fill that spiritual void. Human beings are driven to restlessly seek satisfaction where they cannot find it. Today such a message might sound too strict, but it is the only explanation why money, sex and power, having enormous potential to bring goodness into human life, are often misused and corrupted by greed, lust and pride.

2.2. Ultimate and penultimate

Infinite desires

Now we are prepared to turn to some very serious objections to the concept of scarcity from a theological perspective. In *Being Consumed* William Cavanaugh also refers to Augustine and our inner restlessness without God. Then he says,

> "We desire because we live. The problem is that our desires continue to light on objects that fail to satisfy, objects on the lower end of the scale of being that, if cut off from the Source of their being, quickly dissolve into nothing. The solution to the restlessness of

desire is to cultivate a desire for God, the Eternal, in whom our hearts will find rest" (Cavanaugh 2008, p. 90).

This is mainly true, of course. Ultimate satisfaction can only be found in the Eternal because He *is* the Ultimate. Yet Cavanaugh does not stop there, and, for example, in his essay "Only Christianity can save economics" (Cavanaugh 2011).

discusses the premise that "in economics, scarcity results from the assumption that human desires for finite goods are unlimited." His comment: "The problem with this assumption is not the idea that goods are finite, but that human desires for such goods are infinite. This is to write greed into the very nature of the human person, and to put all economic activity into a tragic mode where my desires must inevitably be in competition with yours."

Walter Brueggemann argues on the same line in "The Liturgy of Abundance"[20]. "Possessing land, property and wealth makes people covetous, the Bible warns." The result is that "we never feel that we have enough; we have to have more and more, and this insatiable desire destroys us." According to Brueggemann, "the central problem of our lives is that we are torn apart by the conflict between our attraction to the good news of God's abundance and the power of our belief in scarcity – a belief that makes us greedy, mean and unneighborly." In contrast, "the story of abundance says that our lives will end in God, and that this well-being cannot be taken from us."

An intellectually most demanding and profound version of this train of thought is given by theologian D. Stephen Long. In Divine Economy: Theology and the Market he explains that the roots of belief in scarcity and infinite desires lie in modern anthropology, "modernity's turn to the subject. After this turn, the human person becomes construed as grounded in a finite rationality but with an unlimited will." This will "is grounded in a freedom that assumes the infinite." In contrast, "my choice at any historical moment is always already connected with lack… I always live and act in a situation of scarcity where to decide for something at a particular moment is at the same time to decide against something else" (Long 2000, p. 144).

Long demands, similar to Cavanaugh and Brueggemann, that "theologians must deny this narrative of scarcity for it forces our language and actions into the inevitable embrace of death." We have to "participate in God's inexhaustible goodness", because "God is not defined by lack: God is an original plenitude never able to be exhausted" (p. 146).

[20] See the Introduction.

These are very strong statements with a final harsh judgement, and it is the most sophisticated version of the "infinite desire"–argument. What can we say in reply?

Omnipresent sin

This kind of reasoning is *almost* convincing because it is *almost* true. Yes, disordered desire *is* the main spiritual problem, and finite goods *cannot* ultimately satisfy. But we have to distinguish. In a way, all our desires are infinite in the sense of being open, as we saw above (1.5). If human creativity results in ever new inventions, these new products and services *create* new desires. And no one can say where this process could or should end.

People have the desire to move from one place to another. For many centuries they desired horses, faster horses, and then the locomotive came, creating new experiences, new expectations, even a whole new world of transportation. That changed again with the automobile, later the airplane. With these technical inventions our desires changed and grew: in the Middle Ages people desired to visit the nearby city; today we desire to travel to distant continents.

The same story can be told about communication. Cheap paper and a modern postal system created the desire to write private letters; smartphones created the desire to instantly tell friends about our feelings through social media. Cheap steel and reinforced concrete made it possible to construct taller and taller buildings – a desire no one even thought about before. Numerous similar stories could be told. For thousands of years people were forced to confine themselves to the most basic desires of survival. But we stepped out of this close circle, ever expanding and increasing our desires.

There is nothing inherently evil in all this. It is even true for other spheres than the economy. We have created new demands for family life, new desires of intimacy and partnership. We have created new requirements for civil government. All this is simply a fact, and we must not blame the economy for the success of our modern world.

Therefore, the demand to cultivate finite desires is at least equivocal. Our desires will keep growing. This does not necessarily lead to greed and hoarding, because, as we saw, goods are not that limited as often assumed. We create and produce more and more goods, and in a circle desires accordingly change. So there is no in-built greed in economy. Of course, greed is a problem. We can even say that it is the fundamental problem of human beings: people want more than justly belongs to them. This was a root of Adam's and Eve's sin: they coveted what properly belonged only to God.

But we have to remember, and this is utterly important, that sin penetrates every sphere of life in this world. Therefore, everything is infected by greed and disordered desire: there is sinful desire in the family, disordered desire in marriage, and the same can be said about civil government, science and education; and who dares to say that there is no disordered desire in the church? It is very dubious that greed is more inherent to the world of economy than to the family, or politics, or science. We can concede that in the sphere of work, consuming and profit greed is perhaps most obvious. Elsewhere it is better hidden and concealed but certainly not absent.

Modern capitalism is said to be based on greed and anxiety. But the crucial question is: Which human sphere or endeavor is not based on greed and anxiety? And even if we concede that greed is an all penetrating evil, isn't the list of vices much longer? Couldn't we blame the family of similar vices? Different vices, but vices, nevertheless? The state, for example, is based – we could argue – on the pursuit of power, the desire to control the life of people; politics is a world made for egomaniacs and narcissists. Science – made for proud intellectuals, cultivating their distance from the uneducated masses. The deeper we dig, the more ugliness and sin we will find. This is a direct implication of the Christian doctrine of original sin.

Every creation ordinance – work, family, civil government, church – is seriously affected by sin because the whole world exists in the shadow of the fall. Do all these need sin, as Long says?[21] Do they function better with sin? Hardly. They all have to come to terms with sin, everywhere people struggle with sin. There is authority in every creation ordinance, though applied differently, and every authority is prone to sin. This is true for the family, for work, for the Church. Therefore authority has its limit (different in each ordinance), it has to be regulated, and everywhere human power has to be controlled.

Unfortunately, theologians have become accustomed to harshly blame only the economy. They should be first and best equipped to see that such blames are short sighted. But even they get into the same trap as others – because in part they are blinded by the delusions of sin too. C.J.H. Wright writes that "evil has woven its way into every aspect of humanity's economic life" (Wright 2004, p. 153). It is very easy to attach the label "greed" or "idolatry" to economic growth and changing desires because this, as we noticed, is a problem: "the effect of the fall was that the desire for growth became obsessive and idolatrous, the scale of growth became excessive for some at expense of others, and the means of growth became filled with

[21] "Modern economics does not merely assume sinfulness, it needs it. It could not work without the proliferation of disordered desire". Long & Fox 2007, p. 42.

greed, exploitation and injustice" (p. 162). But again, obsessiveness and idolatrous desires are haunting us everywhere.

Work and the economy is probably the most visible of God's ordinances; every second we see the fruits of invention and creative productions, but we also see the display of hoarded riches, status symbols etc. In many ways the Church is visible – real people gathering together, but many central aspects of her nature are unseen: faith, love, hope are first of all a matter of the heart, not directly visible. Her main duty is the preaching of the Gospel – words, promises and teachings which are less visible than the material stuff of the economy. The family in itself is more hidden from the public realm, its inner tensions, problems and tragedies are not that visible to outsiders, but it also exists under the shadow of sin.

We can conclude that it is not the world of economics, working, buying and consuming, that makes us greedy; politics does not spoil people, neither does the family. In all these spheres we express our personal sinfulness, we live or act out our inherited sin. Evil has taken roots in peoples' hearts, therefore the economy is not in need of being saved, we have to be, the individual.

The abundance of the Gospel

Here comes in the desire for the only infinite good, God. This desire, given by God himself into our hearts, is the signpost which shows the only path to salvation. If we rest in God, ultimately satisfied by him, we are transformed into his likeness or image again and gradually change. A new inner status is the result of a radical operation in us. God himself establishes his kingdom on earth, working supernaturally in human souls. But this spiritual kingdom must not be mixed with the temporal kingdom, encompassing the mentioned creation ordinances. This is one of main mistakes of the theologians, quoted in this chapter. More on this soon.

Indeed, there is no scarcity in God, and his Gospel can*not* be characterized by "not enough". Christ's sacrifice was and is absolutely sufficient for everybody. No scarcity at all. The "story of abundance" (Brueggemann) *is* true and we *do* "participate in God's inexhaustible goodness" (Long). The abundance of the Gospel was brilliantly exposed by John Calvin in the preface to Pierre Robert Olivetan's French translation of the New Testament (1534):

> "But by the knowledge of the Gospel we are made children of God, brothers of Jesus Christ, fellow townsmen with the saints, citizens of the Kingdom of Heaven, heirs of God with Jesus Christ, by whom the poor are made rich, the weak strong, the fools wise, the sinner justified, the desolate comforted, the doubting sure, and slaves free" (Taylor 2009).

Enumerating all the benefits of the Christian Gospel, Calvin marvels in God's incredible and gracious abundance. Believers can rest in God's abundant love and protection. He, the Ultimate, can guarantee spiritual security. This is most beautifully expressed in the Heidelberg Catechism's (1563) first question and answer[22]. Searching for abundance – here is its proper place.

Seeing things rightly

Christians who sincerely believe are perfectly justified and adopted by God. They are orientated towards the Ultimate. Given a new perspective, they do not look for ultimate satisfaction in the created world; now they see the things as they really are: the Ultimate as the only rest for sinners; but everything in this world does not disappear – it is not inherently evil, it is not rubbish, it is not an illusion. We look at it, but from a different perspective. It is appreciated and important but just the penultimate.

Dietrich Bonhoeffer devoted a chapter to the topic of the "Ultimate and the penultimate"[23] in his Ethics (Bonhoeffer 1995), a phrase the German theologian coined. He was very much concerned to correctly relate both. The two have to be distinguished, but we must not make the penultimate and the Ultimate mutually exclusive. Of course, Bonhoeffer speaks to Christian readers, but his theological insights have potential to shed light on our life in the secular world.

Believers have their eyes fixed on the Eternal; nevertheless, this created world remains the context of our Christian life where believers pursue virtues, fight temptations, grow in discipleship, practice love of God and neighbour. Therefore, the penultimate is neither destroyed nor simply sanctioned. It has its own right – until the end of this world and the final inauguration of the world-to-come. Thus Ultimate and penultimate, says Bonhoeffer, are closely related to each other, but they must not be mixed together.

Christians, though strangers and pilgrims in this world (1 Pt 2:11), continue to live their life in all the creation ordinances, and this is life in a world of scarcity and ever new ideas and products and desires. We do not follow the example of the Old Order Amish, a Mennonite sect, conserving a 19th century life-style: no cars,

[22] "What is thy only comfort in life and death? That I with body and soul, both in life and death, am not my own, but belong unto my faithful Saviour Jesus Christ; who, with his precious blood, has fully satisfied for all my sins, and delivered me from all the power of the devil; and so preserves me that without the will of my heavenly Father, not a hair can fall from my head; yea, that all things must be subservient to my salvation, and therefore, by his Holy Spirit, He also assures me of eternal life, and makes me sincerely willing and ready, henceforth, to live unto him." Available from: http://www.heidelberg-catechism.com/en/lords-days/1.html [May 4, 2016].

[23] In German "Das Letzte und das Vorletzte".

no electricity, no innovations etc. This is only consistent if we decide to definitely and once and for all limit our desires. Christians continue to invent and research; to produce and trade, to sell and buy, they consume without being consumed (to refer to Cavanaugh's book), they are devoted to a life of service on earth without being a servant of the penultimate. They use everything created as everyone does, but they see things differently, not attaching ultimate values to penultimate things. They live under the exclusive Lordship of the Ultimate in the realm of the penultimate.[24]

We conclude that the aforementioned theologians, in the end, blame the penultimate for not being the Ultimate. They wrongly complain that the penultimate functions in a different way than everything concerning the Ultimate. It is like saying to the penultimate "you are not perfect, absolute, ultimate". Who said that it is supposed to be? Of course, there is no scarcity in God in the proper sense; he gives graciously and abundantly; we are totally justified and in union with Christ. But Christians still face the challenge of improving their life on earth, of generating new and better ideas; they remain in a world of limits and deficiencies.

On the one hand, we have to avoid the mistake of mixing the spiritual and the temporal, the Kingdom of Heaven and creation ordinances; on the other hand, Ultimate and penultimate stay related to each other: God is using the penultimate and everything in it to further his Kingdom.

A more commonly used term for blaming the penultimate not being the Ultimate is the "Nirvana myth" or fallacy: comparing actual things with unrealistic, idealized alternatives. Jay W. Richards: "The question isn't whether capitalism measures up to the kingdom of God [or Nirvana, in popular understanding a kind of Buddhist resting place for souls or heaven]. The question is whether there's a better alternative in this life" (Richards 2009, p. 32).

The distinction of Ultimate and penultimate also helps us to see the perhaps most fundamental problem of communism/socialism and national-socialism. In spite of all their anti-religious rhetoric they are secular religions, secularized forms of the Judeo-Christian religion (Gerlich 1920; Schirrmacher 1986). We may also put it a little different: Because these ideologies deny God and the whole realm of something Ultimate above them, adherents are almost forced to find a principle of ultimate value in the created world of the penultimate: either the race, one race, becomes the Ultimate, or matter (Marxism's eternal laws of matter). Atheism of all kinds of sort tends to divinize something penultimate.

[24] See also on this the *Epistle to Diognetus* from the late second century, chapter V.

Self-interest and self-sacrifice

Related to all this is the discussion about the evaluation and the proper place of self-interest and self-sacrifice. This is an important background to the scepticism about scarcity (sacrificial giving in the "narrative of abundance" vs. egoistical, self-interested hoarding in the "story of scarcity").

Christ's sacrifice for sinful human beings is the centre of the Gospel. Early in his ministry Jesus said, "the Son of Man did not come to be served, but to serve, and to give his life as a ransom for many" (Mk 10:45). He came "to do away with sin by the sacrifice of himself" (Hbr 9:26). Believers were redeemed "with the precious blood of Christ, a lamb without blemish or defect" (1 Pt 1:19). Christians, followers of Christ, are called to walk in his footsteps and live by his example. Paul encourages his readers in Rome "to offer your bodies as living sacrifices" (Rom 12:1)[25].

This self-denial is the basis for self-sacrifice, truly motivated by love. The true home of this virtue is the realm of the Ultimate, the Kingdom of Christ, which is manifested mainly in the Church. Members of local churches are to serve each other sacrificially (1 Pt 4:10; Gal 5:13). "Each of you should look not only to your own interest, but also to the interest of others" (Php 2:4). Christians can never agree with staunch atheist Ayn Rand who categorically affirmed that all self-sacrifice is evil (Rand 1964). A central conviction of the Christian faith is that believers have to be ready to be persecuted, to suffer or even die for the sake of Christ and his Gospel (Mt 16:24–25).

Revolutionary stuff

It is interesting to see that Rand, probably unintentionally, revives moral notions of pagan antiquity. Greek and Roman thinkers regarded mercy and pity as vices, defects of character. This conviction had its roots in polytheistic theology. Rodney Stark observes that in the pagan mindset "the notion that the gods care how we treat one another would have been dismissed as patently absurd" (Stark 1997, p. 211). The Christians started to care because their God cared.

Two big epidemics of plague haunted the Roman Empire in the first centuries, one around 165, the other hundred years later. It is estimated that during the first a quarter to a third of the population of the Empire perished. At the height of the second, 5000 people a day were reported to have died in Rome alone. The pagan

[25] John Calvin elaborates on this in his *Institutes* (1559). The "summary of the Christian Life", so the heading of chapter III,7, is constant self-denial.

religions had no answers at all why all these happened and what to do about them. The Christians were able to make sense of the plague, to find meaning in hardship, suffering, and consolation. And the Christian doctrine, with love and self-denial in the centre, provided a prescription for action.

Around 260 Dionysius, bishop of Alexandria, wrote a lengthy tribute to the heroic nursing efforts of the Christians. They intensively care for their sick (see Jas 5,14), not so the pagans. Dionysius goes on: "The heathen behaved in the very opposite way. At the first onset of the disease, they pushed the sufferers away and fled from their dearest, throwing them into the roads before they were dead and treated unburied corpses as dirt…" (p. 83).

Is this just Christian propaganda? No. This is confirmed by pagan documents too. The emperor Julian who tried to revive pagan religion launched a campaign to institute pagan charities to match the Christians. He complained in a letter from 362 that the pagans needed to equal the virtues of the Christians. He saw that the growth of Christian churches was also due to their moral character and effort. "I think that when the poor happened to be neglected and overlooked by the priests, the impious Galileans [the Christians] observed this and devoted themselves to benevolence". And he could not even deny the most embarrassing fact: "The impious Galileans support not only their poor, but ours as well, everybody can see that our people lack aid from us" (p. 83–84). Stark: "Even more revolutionary was the principle that Christian love and charity must extend beyond the boundaries of family and tribe… and even the Christian community" (p. 212).

Self-denial, love of neighbour, mercy and pity, are not negating life, do not get in the way of human development and flourishing, it is the other way round. Stark's summary: "Central doctrines of Christianity prompted and sustained attractive, liberating, and effective social relations and organizations" (p. 211). Christianity brought a new moral vision "a new concept of humanity to a world saturated with capricious cruelty and the vicarious love of death" (p. 214).

Self-denial is 'at home' in the churches, but, as we have just seen, it is not restricted to the Christian communities, reflected in other areas as well. Family life is impossible without the readiness to deny oneself. In civil government some take the lower way, accepting wilfully unfounded insulting of political opponents; some rulers might even sacrifice their career or reputation because of truth and justice. And our capitalistic economy is founded on saving and investing, which means temporarily renouncing immediate consumption – a kind of self-denial.

Self-interest is different from self-denial, but they are not contradictory. Even an exemplary Christian, daily taking upon himself the cross, following the suffer-

ing Lord, is personally interested in progress and growth of discipleship; he or she looks forward to be finally rewarded by God. It is interesting to notice that the New Testament quite often connects exhortations and the practice of faith with reward and benefit believers can expect[26]. There is proper spiritual self-interest.

Yet we can concede that self-interest is most at home in the broader world of economic life. To quote the famous words of Adam Smith,

> "It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages. Nobody but a beggar chooses to depend chiefly upon the benevolence of his fellow-citizens" (Smith 2012, p. 20).

Unfortunately, self-love is often equated with egoism, but that is misleading. There is a difference between self-interest and sound self-love on one side, and selfishness and egoism or egocentrism on the other. Very often theologians read into these sentences a new paradigm of self-interest vs. common good, of greed vs. gracious giving. They forget or deny to see that Smith saw greed as sin; he definitely did *not* teach, says John E. Stapleford, "that unconstrained pursuit of self-interest in all areas of economic activity always promotes the general welfare" (Stapleford 2009, p. 39).

The moral indignation accompanying the term self-interest is not helpful at all because, as John Bolt observes, "self-interest is essential to our own survival. In fact, we humans cannot stay alive without self-regard." (Bolt 2013, p. xxvii) This is the way God had created us: He wants us to care for our personal well-being. Human beings are called "to take care" of the whole created world (Gen 2:15). But this includes people themselves. God gave them the right to feed on all the fruits of creation, and this directly implies to care for their own benefit.

After all, Smith thought in categories of the Bible. He drew on the Golden Rule in Mt 7:12[27] which refers to our self-interest: my legitimate care of myself is the measure of my care for others; because I know quite well what I need, I am able to care for the benefit of others. Smith did not say: the more selfish I act, the better the market will work. He certainly did not agree with Bernard de Mandeville's claim in his famous The Fable of the Bees (1705/14) that vice and vanity, greed and gluttony are the main springs of economic growth. What he wanted

[26] See, e.g., Mt 10: 42; Mk 10: 29–30; Lk 6:23; 2 Jn 8; Hbr 10: 35–36; Rev 22:12.

[27] "So in everything, do to others what you would have them to do to you, for this sums up the Law and the Prophets [i.e., OT]."

to say was this: We can in the relatively narrow range of our desires and needs seek all these things, pursue our self-interest, and yet, somehow miraculously (the "invisible hand"), the outcome is broader benefit for the rest of society – common good.

The rationale behind this is that in order to achieve self-improvement, I have to struggle to bring benefit to other people; to serve myself I have to serve my neighbour. Therefore, quite contrary to the stereotype, pure greed does not flourish in market economies. If robbing, plundering and enslaving are not the usual means of getting rich, even the greedy has to satisfy the needs of others. And this is not easily done, because I might have many competitors who try to achieve the same. For this reason it is competition which curbs excesses of self-interest. Novak correctly observes that in this way "the [market] system itself places restraints upon greed and narrowly construed self-interest" (Novak 1991, p. 148).

We can conclude that it is not true that capitalism institutionalizes greed and selfishness. It is the other way around: the self-absorbed businessman, concerned only with his own benefit, is a bad businessman.

Deirdre McCloskey also warns us not to define modern capitalism as "vice incarnate" and "insist at the outset that 'capitalism' just means modern greed" which is already prejudging: "Such a definition makes pointless an inquiry into the good and bad of modern commercial society." The historical facts simply do not support this: "There's no evidence, actually, that greed or miserliness or self-interest was new in the sixteenth or the nineteenth or any other century." She is convinced that capitalism can be virtuous, that it "nourishes lives of virtue", that "the market supports the virtues". "In a fallen world the bourgeois life is not perfect. But it's better than any available alternative" (McCloskey 2006, p. 1–4).

2.3. Snapshots of the Age-to-come

A holy nation

In the background of discussions on scarcity stands the question of our vocation as human beings. What is our calling? And what is our calling as redeemed people? Paradigmatically this is shown in the OT by the people of Israel.

Israel was called to be "a kingdom of priests and holy nation" (Ex 19:6; see also Lev 19:2), to be different from the other nations. This line goes right through the whole OT: "You must not do as they do in Egypt, where you used to live, and you

must not do as they do in the land of Canaan, where I am bringing you. Do not follow their practices…", says God (Lev 18:3–4); "Learn not the way of the nations" (Jer 10:2); to follow "the practices of the nations" (2 Ki 17:8) is the main reason for judgement and exile. In a positive sense, the chosen people was also to be a kind of model for the nations, expressing *in corpore* a redeemed life under God. The "light of the Lord" (Isa 2:5) is light for the other nations as well (the verses before).

The Israelites were different because of their monotheism, and deriving from that because of the covenantal conception of social structure. The Promised Land belonged in a special way to God: "the land is mine and you are but aliens and my tenants" (Lev 25:23). Wright comments that these terms (aliens, tenants) "in normal economic discourse, referred to a class of people within Israelite society who did not own any land, being either descendants of the old Canaanite population or else immigrant workers. Such landless people were wholly dependent" (Wright 2004, p. 94). This divine ownership of the land meant that it remained a divine gift; families as stewards of this land received small portions of land belonging to each household as possession.

The Mosaic Law demanded loving others with one's possessions. A concrete regulation was gleaning: leaving some of the harvest remaining in the fields so the poor can pick up the rest (Lev 19:9–10). The Year of Jubilee (Lev 25) has to be mentioned too. It prescribed a kind of forced redistribution every 47th year: family ownership was to be restored.

We have to keep in mind that these regulations must not be *directly transferred* to our economy: this is not agrarian culture anymore, not based on a fixed piece of land, and land today is not owned by God as the Land in Canaan was. And most important, we as Christians are not under the Mosaic Covenant. We also must not forget that in a modern economy wealth is created (see above).

In a special way Israel exemplified the *total dependency on God*: the people depend on God, he cares for the Israelites, defends them, gives enough resource to live on (the flowing "milk and honey", Ex 3:8). They could not boast in any kind of superiority or autonomy.

Strangers and exiles

The universal Church is the people of God in the New Covenant. Christians are also called to be holy (1 Pt 1:15). Like the Israelites, aliens in their land, Christians are strangers and exiles in the whole world (1 Pt 2:11; Hbr 11:13). Like Israel they have to be different: "Do not be like them", the unbelieving pagans (Mt 6:8);

"Do not conform to the pattern of this world [...]." (Rom 12:2). The metaphor of being "light" appears again[28]. Christians are challenged to develop a Godly counterculture.

Christians are strangers in this world, because they belong to the Kingdom of God, the redemptive rule of Christ over the people He saved. The Kingdom involves the Age-to-come (when God's rule will be totally established), breaking into the present Age. The Bible gives us a snapshot of what life is going to be like when the Kingdom of God has fully and finally come. The final, consummated Kingdom will not only be a restored original creation, but a new creation. The Kingdom and glimpses of this new creation are manifested in this present age in the Church. Church and Kingdom are not identical, but the local congregation is the place where the reign of God is made visible.

Grace-based generosity

In the Age-to-come some aspects of scarcity will disappear; some limitations will remain (being non-God, having a body), but experience of time will change: we will fully step into eternity. There will be more abundance than today because believers will live in closest fellowship with the Abundant (Rev 21:3).

This view of the future makes already an impact in the present. The poor will always be with us (Mt 26:11), but the church should not tolerate material poverty in the sense of destitution in its own fellowship[29]. Christians are exhorted to give generously, to care sacrificially for suffering brothers and sisters (Gal 6:10). The rich in the Church are called "to be generous and willing to share" (1 Tim 6:17–19) and to be content (1 Tim 6:6–10). In Acts we read about the church in Jerusalem that believers were "selling their possessions and goods, they gave to anyone as he had need" (Act 2:45); "All the believers were one in heart and mind. No one claimed that any of his possessions was his own, but they shared everything they had" (Act 4:32).

This radical sharing is the calling of the Christians in the Church. It is a snapshot of the Age-to-come. The giving is motivated by love, free and voluntary[30]. Christianity is not about a commercial deal; the Gospel is received for free.

[28] Mt 5:14; Rom 13:12; Eph 5:8; Php 2:15; 1 Jn 1:7.

[29] That means that *absolute* poverty has to be fought against in the Church; *relative* poverty will remain with us since there will always be income differences and some people may be beyond a certain average. But this statistical poverty has to be distinguished from the one the Bible speaks about.

[30] See Act 5:4; Rom 15: 27; 2 Cor 8:3–4.8.10.12; 9:7; Php 4:18; 1 Tim 6:18.

Having received the self-giving love of Christ, believers themselves are driven to give freely to others out of love, "under [no] compulsion" (2 Cor 9:7). Christians with more than enough ought to share with Christians who do not have enough, relieve the necessities of the brethren. It is grace-based generosity as the collection for the congregation in Jerusalem in 2 Cor 8–9 makes clear.

In the Church this strictly voluntary redistribution can work, but not outside of it. The New Testament did not introduce a new economic order for everybody on earth. Outside the realm of God's redeeming grace, generosity cannot be that radical anymore. And plain reason says that without wealth creation and production you will not keep on sharing in such a radical way for a long time – one day there is nothing to sell anymore. This just confirms that the sphere of the Ultimate, including the Church, needs the penultimate and must not swallow it up.

It seems that the theologians quoted in the introduction try to impose principles that work in the Christian Church on the rest of the world. They intend, as we already noticed, to transform the penultimate into the Ultimate – already now. But the calling of the Church is not to transform the whole world into the Church; its calling is to proclaim the Gospel to the whole world and, as fellowship of believers, live in the spirit of Jesus. It is the calling of the Church, and the Church only, to be a signpost for the Age-to-come, to be an outpost of heaven. A utopian projection of a perfect world onto the whole fallen world has to be avoided.

Over-realized eschatology, which is trying to implement features of heaven in the whole world, won't work. The Christian love to brothers and sisters which motivates believers in the Church would have to be exchanged for force and violence. Where love is scarce, sharing has to be enforced. Unfortunately, many Christians don't live realistically in the light of the fall, underestimate the sinfulness of the world, and therefore give in easily to utopian dreams. But if heaven is intended to be perfectly implemented on earth, notwithstanding evil and sin, fallen people tend to use violence; communism is the worst example of expanding the giving "to anyone as he had need" by force. The only way to spread the Kingdom of Heaven here and now is the proclamation of the Gospel. God is using this to fill the inner void of human beings, and this enables them to live more humanly in God's world, waiting for the final perfection.

2.4. Tocqueville's legacy

Heaven and earth

Both theology and economics have the potential to enrich the other discipline. To be able to achieve this theologians and economists are called to broaden their own perspective, taking into account the whole of reality. They all face challenges.

Theologians have to make their peace with scarcity. It is simply not enough to continue misleading talk about a "planet of plenty" which was supposedly turned into a planet of scarcity by evil and greedy conspirators. Christian thinkers have to teach people *to learn to live in this world*, in this created and yet sinful world. This means, first of all, seriously facing the Great Enrichment, the fruits brought about by the collaboration of creativity and scarcity, and also the pervasive influence of sin in all areas of life. The duty of theologians is to provide a broad and deep explanation for all this. Always pulling the rabbit of abundance out of the hat won't do it. And most important, theologians have to remember that by trying to establish heaven on earth in the broader society, humans will instead create a hell as Popper and Hayek repeatedly warned; the latter called this the "fatal conceit" (Hayek 1988).

But there is something to learn for economists as well. There is the scarcity of good ideas and of human beings, the ultimate resource – all the positive aspects of scarcity which drive us forward to improve our life. Alexis de Tocqueville (1805–1859) gives a sketch of this liberal mindset in his famous *Democracy in America*:

> "Give democratic peoples enlightenment and liberty and leave them alone. They will easily succeed in drawing from this world all the [material] goods that it can offer; they will perfect each one of the useful arts and daily make life more comfortable, easier, sweeter; their social state pushes them naturally in this direction. I am not afraid that they will stop."

But that is not all Tocqueville has to say. The whole chapter is called "How from Time to Time Religious Beliefs Divert the Soul of the Americans toward Non-Material Enjoyments"[31] (Tocqueville 2010). He identifies materialism as "a dangerous sickness of the human mind" which "must be particularly feared among a democratic people". This is because democracy "favours the taste for material enjoyments. This taste, if it becomes excessive, soon disposes men to believe that everything is only matter". The danger is that man, human beings,

[31] Book II, part two, chapter 15.

"may lose the use of his most sublime faculties, and that by wanting to improve everything around him, he may in the end degrade himself."

Materialism totally ignores the "heavenly hole" (see 2.1), the *spiritual* scarcity which is *not* good. Democratic nations, says Tocqueville, face the danger of being pushed into a "fatal circle" of being more and more carried away by material enjoyments. It is the duty of churches, preachers, theologians and every Christian to remind everybody of the "the immortality of the soul" – "the greatest advantage that a democratic people draws from belief". And in not so liberal fashion the French diplomat and historian exhorts:

> "So legislators in democracies and all honest and enlightened men who live in democracies must apply themselves without respite to *lifting up souls and keeping them pointed toward heaven*. It is necessary that all those who are interested in the future of democratic societies unite, and that all in concert make continual efforts to spread within these societies *the taste for the infinite*, the sentiment for the grand and the love for non-material pleasures. If among the opinions of a democratic people there exist a few of these harmful theories that tend to make you believe that everything perishes with the body, consider the men who profess them as the natural enemies of the people" (ibid., emphasis added).

Communism was one of these harmful theories, and its proponents proved to be real "enemies of the people" in the 20th century. The problem with all Marxism is that it is not only a faulty economic theory but based on crass materialism, being "itself a religion" as Hayek observed (Hayek 1988, p. 137). Other ideologies joined this most dangerous philosophy: logical positivism, existentialism, secular humanism, naturalism etc. Economists who are traditionally preoccupied with the 'hard stuff' of life have to be careful of not falling into the traps of these various kinds of materialism. We all have to protect our human orientation towards the Ultimate, since this is, as Tocqueville repeatedly stressed, "the most precious heritage of aristocratic centuries"[32].

The two-edged character of Christianity

So there is a fatal *conceit* (Hayek) and fatal *circle* (Tocqueville) to be aware of. We are called to avoid disdain for the real earth and disdain for the real heaven. Christianity is prepared to integrate both perspectives because it is characterized by a "blessed two-edged character" as C. S. Lewis remarked in his short but brilliant essay with the modest title "Some Thoughts" (Lewis 1970, p. 155–158).

[32] The French aristocrat himself struggled all his life with the claims of Christianity, never breaking through, as he confessed, to a really personal faith.

Christian activities are "directed towards this present world" and thus show that Christianity is "one of the world affirming religions". But there is also "quite a different series of Christian phenomena": the religion's "central image" is the cross, a most horrendous instrument of torture; believers are encouraged to meditate "constantly on the mortality not only of ourselves but of the whole universe", called to hope for another world. Christianity, seen from this perspective, is "one of the world denying religions".

These two sides are not in contradiction. Lewis emphasises that "there is a place for everything and everything should be kept in its right place." God created the natural world, "invented it out of His love and artistry", and therefore "it demands our reverence". The whole natural "is only a creature and not He, it is, from another point of view, of little account". Nature is fallen, "it must be corrected", but not denied, because "its essence is good". This attitude depends logically "on the doctrines of the Creation and the Fall."

This worldview, a doctrine of a real creation and a real fall, is unique to the Christian faith. And it enables people to come to terms with scarcity: having their heavenly hole being filled by the love of God and abundantly satisfied, longing for His world to come, believers do not look for the Ultimate in this world and can freely, creatively, graciously work with the limitations, deficiencies and scarcity in the realm of the penultimate.

Is it possible to live like that? Tocqueville, certainly not a naive optimist, answered in the affirmative: "The heart of man is more vast than you suppose; it can at the same time enclose the taste for the good things of the earth and the love of the good things of heaven" (ibid.).

Conclusion

The Christian doctrine of Creation provides a firm foundation for understanding scarcity. Human beings were created by God and are distinct from Him. This implies that we are neither God, nor divine. Ontologically we all lack divinity, yet this is the way He created us. Our "not being God" is not a painful deficiency but rather our natural state of being. This most fundamental scarcity is inherent in our humanity.

Our being created means that we human beings are bodily, physically and intellectually needy creatures; we live on this earth within the confines of linear time. This sets limits to our activities and is closely related to scarcity. Because we are made in the image of God, we possess the ability to think, imagine and create.

Therefore we are encouraged to express this God-given creativity, grow in knowledge and practical wisdom. We are also called to work, to transform things and to create something new and useful. All human interacting with the world of matter and ideas presupposes scarcity. Especially the scarcity of good ideas drives us continuously forward and will always be with us. Never having enough good ideas prompts us to develop new and better ones, and thus scarcity becomes a blessing.

Every individual human being is endowed with dignity; but we are also inherently social beings and depend upon each other. We work with other people and for their benefit. Our lack of self-sufficiency, an aspect of scarcity, necessarily draws us together into an interdependent society of persons. God wants us to live in societies bound together by common needs and mutual service.

The Christian doctrine of the Fall explains how evil and sin entered into this world. Scarcity itself is not a result of sin, because this limitation has always characterized the finite, material world. Human persons can fully flourish only in a relationship with the Infinite, the Absolute Person who created them. But after the Fall the intimate relationship between God and human beings was destroyed. Finite goods were never meant to satisfy us completely. Nevertheless, after the Fall human beings, due to a twisted orientation in their inner being, now look for ultimate meaning and satisfaction in the created world.

Thus next to our ontological insufficiency, our being non-God, limited and needy which is good, a moral insufficiency has also appeared. This is not good. After the Fall our natural need for God has become desperate. Similarly, our natural neediness in creation is tainted by evil, pain and suffering. Every creation ordinance – work, family, civil government – is now seriously affected by sin because the whole world now exists in the shadow of the fall. Sin penetrates every sphere of life in this world. Therefore everything is infected by greed and a disordered desire which is humanity's main spiritual problem. Now scarcity collaborates not only with creativity, but also with covetousness and other vices.

The Christian doctrine of *Redemption* is in its essence a "story of abundance." The Gospel of Jesus Christ abounds with riches. And yet the "narrative of scarcity" is not denied. Christians simultaneously live *both* in the Kingdom of God, in the light of the perfected world to come, in the realm of the Ultimate, *and* in this age of earthly desires and limitations, in the realm of the penultimate.

Ultimate and penultimate are related to each other. God is using the penultimate and everything in this world to further his Kingdom. But there must not be a mixing of the spiritual and the temporal, the Kingdom of Heaven and creation ordinances. Our finite and material world, our world of scarcity, has its

own right – until the end of this world and the final inauguration of the world-to-come.

Our life in the penultimate, looking forward to the Ultimate, is characterised by self-interest *and* self-sacrifice which do not necessarily contradict each other. They even overlap in many ways. Self-interest has to be distinguished from the vice of selfishness or self-centeredness. In different ways self-denial and self-interest are reflected in all areas of life. Both are related to scarcity: Self-interest obviously interacts with scarcity when people struggle with the coordination of needs and wishes with limited goods and opportunities. The genius of the market order is that self-denial or self-restriction is involved in this process as well: the better I serve the needs of others in their scarcity, the better I can fulfil my own needs. Self-denial also prompts us to help other people when they suffer under the burden of painful scarcity in a sinful world.

The Church is called to uniquely depict traits of *the Age-to-come in which some aspects of scarcity will* disappear. Christians are exhorted to give generously, to care sacrificially and to share abundantly, especially for suffering brothers and sisters. Christian generosity transcends material scarcity. In the Church a strictly voluntary redistribution can work, but not outside it. The New Testament did not introduce a new economic order for everybody on earth.

The calling of the Church is not to transform the whole world into the Church, or to transform already now the penultimate into the Ultimate. Her calling is to proclaim the Gospel to the whole world and, as fellowship of believers, live in the spirit of Jesus. The calling of the Church, and the Church only, is to be a beacon for the Age-to-come, to be an outpost of and a signpost to heaven.

The good news is that this otherworldly orientation has positive repercussions for life in this world. The Ultimate establishes the penultimate. Being rooted in eternity believers are equipped with principles and virtues which enable them to live faithfully and productively in God's created world. Or, following Alexis de Tocqueville, it is strongly advised to overcome spiritual scarcity in order to be able to adequately evaluate material scarcity.

Bibliography

Asmann J. 2003. *Die Mosaische Unterscheidung*. München: Carl Hanser.

Augustine's The City of God. 2004. *Penguin Classics*, VII,30, or Confessions, X,6.

Bavinck H. 2004. *Reformed Dogmatics Vol. II: God and Creation*. Trans. J.Vriend. Grand Rapids: Baker. 1st ed. 1895.

Bolt J. 2013. *Economic Shalom: A Reformed Primer on Faith, Work, and Human Flourishing*. Grand Rapids: Christian's Library Press.

Bonhoeffer D. 1995. *Ethics*. Trans N. H. Smith. New York: Touchstone. 1st orig. ed. 1949.

Brueggemann W. 1999. "The liturgy of abundance, the myth of scarcity". *Christian Century*, March 24–31.

Brueggemann W. 2009. "From Anxiety and Greed to Milk and Honey". *Sojourners Magazine*, February 2009. Available from: http://sojo.net/magazine/2009/02/anxiety-and-greed-milk-and-honey [May4, 2016].

Brunner E. 2002. *The Divine Imperative: A Study in Christian Ethics*. Trans O. Wyon. Cambridge: Lutterworth. 1st orig. ed. 1941.

Cahill T. 1998. *The Gift of the Jews*. New York: Random House.

Cavanaugh W. 2008. *Being Consumed: Economics and Christian Desire, Grand Rapids:* Wm. B. Eerdmans.

Cavanaugh W.2011. "Only Christianity can save economics", April 15, 2011. Available from: http://www.abc.net.au/religion/articles/2011/04/15/3192406.htm [May 4, 2016].

Claar V. V. & Klay R. J. 2007. *Economics in Christian Perspective*. Downers Grove: InterVarsity Press.

Coupland D. C. 1994. *Life After God*. New York: Pocket Books.

Frame J. M. 1987. *The Doctrine of the Knowledge of God*. Phillipsburg: Presbyterian & Reformed.

Frame J. M. 2006. *Salvation Belongs to the Lord*. Phillipsburg: Presbyterian & Reformed.

Gehlen A. 1940. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt.* Berlin: Junker und Dünnhaupt.

Gerlich F. 1920. *Der Kommunismus als Lehre vom Tausendjährigen Reich*. München: Hugo Bruckmann; Schirrmacher T., "Der Kommunismus als Lehre vom Tausendjährigen Reich". *Factum*, 11–12/1986.

Gregg S. 2001. *Economic Thinking for the Theologically Minded.* Lanham: University Press of America.

Hardy L. 1990. *The Fabric of This World: Inquiries into Calling, Career Choice, and the Design of Human Work*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

Hayek F. A. 1988. *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism.* London: Routledge.

Heilbroner R. 2000. *The Worldly Philosophers: The Lives, Times, and Ideas of the Great Economic Thinkers.* 7th edn. London: Penguin.

Herrick J. A. 2003. *The Making of the New Spirituality*. Downers Grove: InterVarsity Press.

Hyatt D.T.1997. "Joy, the Call of God in Man: A Critical Appraisal of Lewis's Argument from Desire", in: Menuge A.J.L. (ed.).

Horton M. 2010.*The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way*. Grand Rapids: Zondervan.

Jay P. 2000. *Wealth of Man*. New York: Public Affairs.

Joas H. & Wiegandt K. (eds.) 2010. *Secularization and the World Religions*. Liverpool: Liverpool University Press.

Kirzner I.M. 2003. "The O*pen-Endedness of Knowledge", May 31, 2003. Available from:* http://fee.org/freeman/detail/the-open-endedness-of-knowledge [May 4, 2016].

Kruse M.2008. "Economic Fallacies: 'No Scarcity'", blog post, February 26, 2008. Available from: http://krusekronicle.typepad.com/kruse_kronicle/2008/02/economic-fallac.html#.VTd-7JSHtmkp [May 4, 2016].

Kuyper A. 2011. *Wisdom&Wonder: Common Grace in Science&Art*. Grand Rapids: Christian's Library Press.

Landes D. 1999. *The Wealth and Poverty of Nations*. New York: W.W. Norton.

Leonard E. 2016. Reed's essay *I, Pencil*. Available from: http://fee.org/resources/i-pencil-audio-pdf-and-html/ [May 4, 2016].

Lewis C. S. 1970. *God in the Dock*. Grand Rapids: Eerdmans.

Lewis C.S. 1996. *Mere Christianity*. New York: Touchstone. 1st ed. 1952.

Long D. S. 2000. *Divine Economy: Theology and the Market*. New York: Routledge.

Long D. S. & Fox N. R. 2007. *Calculated Futures: Theology, Ethics, and Economics*. Waco: Baylor University Press.

Macaulay's essay "The Great Commissions". 1998. *Cambridge Papers*, Vol. 7, No 2 (June 1998). Available from: http://www.jubilee-centre.org/the-great-commissions-by-ranald-macaulay/ [May 4, 2016]

Mankiw, G. 2010. *Principles of Economics*. 6th edn. Mason: South-Western Cengage Learning.

McCloskey D. 2006. *Bourgeois Virtues*. Chicago: University of Chicago Press.

McCloskey D. 2010. *Bourgeois Dignity: Why Economics Can't Explain the Modern World.* Chicago: University of Chicago Press.

McLaren B. 2008. *Everything Must Change.* Nashville: Thomas Nelson.

McCloskey D. 2010. "Bourgeois Dignity: A Revolution in Rhetoric", October 4, 2010. Available from: http://www.cato-unbound.org/2010/10/04/deirdre-mccloskey/bourgeois-dignity-revolution-rhetoric [May 4, 2016].

Menuge A. J. L. (ed.) 1997. *C.S. Lewis: Lightbearer in the Shadowlands*. Wheaton: Crossway.

"Methodological Naturalism?",2016. *Orginis&Design*, 18:1. Available from: http://www.leaderu.com/orgs/arn/odesign/od181/methnat181.htm [May 4, 2016].

Mises L. 2006. *Economic Policy: Thoughts for Today and Tomorrow.* 3rd edn. Auburn: Ludwig von Mises Inst.

Moltmann J. 1985. *God in Creation*. Trans. M. Kohl. San Francisco: Harper.

Murray J. 1957. *Principles of Conduct: Aspects of Biblical Ethics*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

Novak M. 1991. *The Spirit of Democratic Capitalism*. 2nd ed. Lanham: Madison Books.

Oswalt J. N. 2009. *The Bible among the Myths*. Grand Rapids: Zondervan.

Pannenberg W. 1985. *Anthropology in Theological Perspective*. Trans. M. J. O'Connel. Louisville: Westminster John Knox.

Popper K. R. 2011. *The Open Society and Its Enemies*. Abingdon: Routledge Classics. 1st ed. 1945.

Rand A. 1964. *The Virtue of Selfishness*. New York: New American Library.

Richards J. W. 2009. *Money, Greed, and God: Why Capitalism Is the Solution and Not the Problem*. New York: HarperCollins.

Sayers D. 1987. *The Mind of the Maker*. San Francisco: Harper. 1st ed. 1941.

Schaeffer F. A. 1982. *He Is There and He Is Not Silent,* in: *The Complete Works of Francis A. Schaeffer, Volume One.* Westchester: Crossway.

Schirrmacher S. 2013. *Leadership and Ethical Responsibility: The Three Aspects of Every Decision*. Bonn: Culture and Science Publ.

Schwarz H. 2013. *The Human Being: A Theological Anthropology*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

Simon J. L. 1996. *The Ultimate Resource 2*. Princeton: Princeton University Press.

Smith A. 2012. *The Wealth of Nations*. Ware, Hertfordshire: Wordsworth Editions. 1st ed. 1776.

Sowell T. 2011. *Basic Economics: A Common Sense Guide to the Economy.* 4th edn. New York: Basic Books.

Stapleford J. E. 2009. *Bulls, Bears and Golden Calves: Applying Christian Ethics in Economics*. Downers Grove: InterVarsity Press.

Stark R. 1997. *The Rise of Christianity*. New York: Harper One.

Stark R. 2006. *The Victory of Reason*. New York: Random House.

Taylor J., "Calvin on the Gospel", blog post, July 5, 2009. Available from: http://www.thegospelcoalition.org/blogs/justintaylor/2009/07/25/calvin-on-gospel/ [May 4, 2016].

"TV Interview for London Weekend Television *Weekend World*", January 6, 1980. Available from: http://www.margaretthatcher.org/document/104210 [May 4, 2016].

Tocqueville A. 2010. *Democracy in America.* Trans. J. T. Schleifer. Indianapolis: Liberty Fund. 1st orig. ed. 1835/40. Available from: http://oll.libertyfund.org/titles/tocqueville-democracy-in-america-historical-critical-edition-vol–3 [May 4, 2016].

VanDrunen D. 2010. *Living in God's Two Kingdoms: A Biblical Vision for Christianity and Culture*. Wheaton: Crossway.

Van Til C. 1955. *The Defense of the Faith.* Phillipsburg: Presbyterian & Reformed.

Wallis J. 2010. *Rediscovering Values: On Wall Street, Main Street, and Your Street*. New York: Howard Books.

Wolff H. W. 1974. *Anthropology of the Old Testament*. Trans. M. Kohl. Minneapolis: Augsburg Fortress.

Wright C. J. H. 2004. *Old Testament Ethics for the People of God*. Leicester: Inter-Varsity-Press.

Stokos palaima, pilnatvės viltis

Stoka iš biblinės, teologinės ir etinės perspektyvos

Santrauka

Ekonomikos moksle labai svarbi sąvoka „stoka“, o teologija telkia dėmesį į Dievo malonės Evangelijoje gausą. Ar kaip mano kai kurie teologai, dėl to stoka yra blogis, kuris turi būti šalinamas, mitas, kurį būtina sulaužyti? Ar krikščionys yra pašaukti įveikti stokos kultūrą ir net išgelbėti ekonomiką? Šiame straipsnyje teigiama, kad abu mokslai – ekonomika ir teologija – gali praturtinti vienas kitą. Einant per krikščioniškuosius išganymo istorijos laikotarpius – sukūrimą, nuopuolį, išgelbėjimą ir atbaigimą, taip, kaip jie aprašyti Biblijoje – gerai matome, kaip stoka grindžiama Dievo pasaulio sukūrimo plane. Paaiškinamas nuodėmės ir blogio poveikis, žmogaus moralinis nepakankamumas, dvasinė stoka atskiriama nuo ontologinio stokojimo (skurdumo). Galiausiai Bažnyčios žinia apie būsimąjį tobulą Pasaulį nesunkiai integruojama į bendrą dabarties paveikslą: krikščioniškas dosnumas transcenduoja stoką, tačiau Bažnyčia nėra pašaukta sukurti naujos ekonominės tvarkos, pasiremdama nestoka.

Raktiniai žodžiai: krikščionybė, sukūrimas, kūryba, stoka, pilnatvė, teologija, antropologija, kapitalizmas, etika, Biblija, ekonomika.

Stoka: teologinės įžvalgos Tomo Akviniečio tradicijoje

Pavel Syssoev, OP

Revue Thomiste
31078 Toulouse Cedex 4 – France
El. paštas: pavelsyssoev@gmail.com

Šiame straipsnyje autorius siūlo pažvelgti į stoką pro kelių teologinių temų prizmę, vadovaudamasis katalikiškąja tomistine mintimi. Ši srovė pasirinkta kaip klasikinė katalikiškojo mąstymo mokykla. Pirmiausia aptariama kūrimo teologija: sukurtoji būtis ir egzistencinis priklausomumas kaip žmogiškosios būties pagrindas. Paskui – teologinė sukurtojo pasaulio samprata: žmogaus atsakomybė už jam patikėtą pasaulį, jo vystymąsi ir valdymą. Vėliau – malonė ir išganymo istorija, atskleidžiant žmogaus slėpinį: žmogiškasis asmuo gali pilnutinai išsiskleisti ir būti atbaigtas tik tame ir per tai, kas jį pranoksta. Tuomet – du moralinio gyvenimo aspektai: pirma – klasikiniai artėjimo link Dievo modeliai, kurie neišvengiamai apima stoką ir ribotumą. Paskui aptariamos su troškimais susijusios moralinės vertybės, kurių pamatas yra meilė. Galiausiai, apibendrinant pateikiamos kelios eschatologinės temos: mirtingumas ir istorijos baigtinumas; žmogiškoji pilnatvė šiame pasaulyje ir anapus jo; prisilietimas prie begalybės neprarandant savęs.

Raktiniai žodžiai: stoka, tomizmas, moralė.

„Mirtingasis negali išlikti savo didybėje“, teigia psalmininkas (Ps 49, 13), ir ne turtų gausume, kad ir dvasinių, žmogus atras tikrąją šlovę, – jam antrina pranašas (Jer 9, 22). Troškimą ir stoką žmogus, regis, patiria pirmiau nei pasisotinimą Dievo Karalystėje, ir kaip tik palaiminimu turintiems vargdienio dvasią Jėzus pradeda savo fundamentalųjį Kalno pamokslą (Mt 5, 3). Ar stokojimas yra žmogiškosios būties dalis? Palaiminimo ar prakeikimo ženklas? Ar skurdas, toks artimas stokai, yra žmogaus lemtis, kurią reikėtų priimti aklai paklūstant? O gal, priešingai, žmogus yra pašauktas priimti savo dalią, verstis savarankiškai (tapti sau pačiam apvaizda) ir tapti savo laimės kalviu? Biblinė, krikščioniška žmogaus, miesto-valstybės, istorijos samprata padeda tai geriau suprasti.

Šiomis įžvalgomis jokiu būdu nesieksiu išsamiai išdėstyti, ką krikščioniškoji doktrina gali pasakyti apie stoką. Tik nurodysiu su šia tema susijusias svarstytinų klausimų sritis, teologines temas. Tai nebus labai sisteminga ar mokslinė studija, veikiau – prisilietimas nei tikslus aptarimas, kvietimas diskusijai nei doktrinos išdėstymas. Dėl to šis svarstymas turi savo spragų, yra ribotas, bet, tikiuosi, bus ir naudingas.

Tad stokos klausimą siūlau aptarti žvelgiant iš skirtingų perspektyvų, nagrinėjant keletą teologinių temų. Pirmiausia – kūrimo teologija: sukurtoji būtis ir egzistencinis priklausomumas kaip žmogiškosios būties pagrindas. Taip pat teologinė sukurtojo pasaulio samprata: žmogaus atsakomybė už jam patikėtą pasaulį, jo raidą ir valdymą. Malonė: tai svarbiausia krikščioniškosios teologijos dalis, atskleidžianti žmogaus slėpinį – žmogiškasis asmuo gali pilnutinai išsiskleisti ir būti atbaigtas tik tame ir per tai, kas jį pranoksta. Išganymo istorija: čia tinka kalbėti apie perteklių ir nepriteklių, tarp kurių biblinio „tik tai, kas reikia" akistatoje dažnai atsiranda paradoksalus ryšys. Moralinis gyvenimas: čia mūsų dėmesį patrauks du dalykai. Pirmiausia – klasikiniai artėjimo link Dievo keliai. Matysime, kad jie neatsiejami nuo stokojimo ir ribotumo. Paskui keliais žodžiais aptarsime moralines vertybes, kurios susijusios su troškimais, pertekliumi ir stygiumi: susivaldymą, išmintingumą, didžiadvasiškumą ir visų didžiausią – meilę. Galiausiai, apibendrinimui – kelios eschatologinės temos: mirtingumas ir istorijos baigtinumas; žmogiškoji pilnatvė šiame pasaulyje ir anapus jo; prisilietimas prie begalybės neprarandant savęs.

Ši programa plati. Tad galėsime keliauti tik vos prisiliesdami. Ir visgi tikėkimės, kad sužadintos diskusijos užpildys mūsų svarstymo spragas, patikslins sąvokas, atvers naujus horizontus.

A) Sukurtoji būtis – tobulas priklausomumas

Pirmieji Biblijos puslapiai pasaulio atsiradimą pristato kaip dieviškojo kūrimo akto rezultatą. Kurti gali tik Dievas; šį veiksmą atitinkantis hebrajų kalbos veiksmažodis *barah* taikomas tik Jam. Žmogus konstruoja, gamina, perdirba tai, kas jau yra, bet patį buvimą iš nebūties iškelia tik Viešpats. Nėra jokios pirminės medžiagos – tik absoliuti pradžia. Netgi pirmapradis chaosas, kurį dar reikia sutvarkyti – žymusis *tohu bohu*, „padrika ir dyka" (Pr 1, 2), – nusako ką tik sukurtos žemės būklę, o ne situaciją, tvyrojusią iki dieviškosios intervencijos. Vien tik Dievas kuria ir Jis kuria vienas: čia negali būti jokio tarpininko, jokio bendradarbio. Kitaip nei pagoniškose kosmogonijose, pasaulis čia atsiranda ne nugalėjus chtoninę pabaisą (pavyzdžiui, babiloniečių Tiamatą) ar dauginantis dievams (kaip Hesiodo „Teogonijoje"), bet per tiesioginį ir betarpišką Dievo veikimą. Todėl Dievas esti kiekvienos, nuo Jo priklausančios, būties šerdyje.

Dievas kuria pagal tam tikrą tvarką – atskirdamas. Dangus ir žemė, diena ir naktis, sausuma ir jūra: egzistuoti, būti sukurtam – tai būti ribotam, turėti savo porą (vis-a-vis), rasti savo vietą tvarkingoje ir darnioje visumoje. Žmogui taip pat

„negera <...> būti vienam“ (Pr 2, 18). Jis sukurtas pagal Dievo paveikslą ir panašumą, juo vainikuojamas ir jame atbaigiamas šešių dienų darbas su žyme – „labai gera“ (Pr 1, 31). Dėl to žmogus turi egzistuoti kaip pora: išgyventi dvejopumą ir vienas kito papildymą, vienas kito neužgožiančių asmenų atskirumą ir vienybę per jiems suteiktą lygų žmogiškąjį kilnumą. „Dievas sukūrė žmogų pagal savo paveikslą, pagal savo paveikslą sukūrė jį; vyrą ir moterį; sukūrė juos“ (Pr 1, 27). Abipusis ribotumas tampa palaiminimo, gerovės, vaisingumo šaltiniu (Pr 1, 28), lydi bet kokį žmogaus darbą ir šeimininkavimą. Atmesti šią perskyrą, taigi – ir nustatytas ribas, reiškia imtis griovimo, vėl panirti į chaosą.

XIII a. aristotelizmui intensyviai skverbiantis į Vakarų pasaulio universitetus, aristoteliškoji pasaulio *amžinumo* samprata pastūmėjo sukūrimo teologiją neįtikėtinam šuoliui. Jei Aristotelis teigia, kad pasaulis yra amžinas, kaip tuomet galima tvirtinti, kad jis yra sukurtas? Ar tokį filosofinį svarstymą reikėtų pažaboti teologine kritika, panaikinant jo teisėtą autonomiškumą? Ar abi doktrinas (apie pasaulio pradžią ir amžinumą) laikyti vienodai tikėtinomis? O gal biblinį pasakojimą perkelti į grynai simbolinių, noetinės vertės iš esmės neturinčių pasakojimų kategoriją? Tomas Akvinietis pasiūlys puikų sprendimą. Pasak jo (plg. *Teologijos suma*, [toliau – S. Th.] *Ia, q. 46*), filosofas išdėsto argumentus pasaulio amžinumui pagrįsti, bet nepateikia tinkamo įrodymo. Štai kodėl į klausimą, ar pasaulis turi ar neturi pradžią laike, negali būti įtikinamai atsakyta tik grynai metafiziniu būdu. Net jei pasaulis egzistuotų visada, negalėtume teigti, kad dėl to jis yra „mažiau“ sukurtas (plg. *S. Th. Ia q. 44, a. 1; q. 45, a. 1, 4, 5*). Visos šio pasaulio būtybės ir pasaulis kaip visuma yra kontingentiški, riboti – galintys būti arba nebūti. Jų tapsmas priklauso nuo išorinės pirmosios priežasties, nuo būtinybės, kuri leidžia įžengti į būtį (plg. *S. Th. I, q. 2, a. 3, c., trečiasis kelias*). Tad kodėl, kaip vėliau pasakys Leibnizas: „Kodėl yra labiau kažkas, o ne niekas?“ (Leibniz, 2001) dalykai vis tik egzistuoja, nors ne-egzistuoti yra labiau įmanoma ir tam tikra prasme – kur kas paprasčiau? Čia suvokiame, kad būti sukurtam, reiškia ne vien tik prasidėti laike, bet priimti savo buvimą iš kito, būti egzistenciškai priklausomam, egzistuoti per kitą, būti nulemtam, kitaip sakant – metafiziškai apribotam.

Biblinėje pasaulio sampratoje, pasak kitų visiškai skirtingų mąstytojų, kaip Tomas Akvinietis ir Leibnizas, priklausomumas yra ne blogis, bet, priešingai, paties egzistavimo, sutvarkyto ir sudėtingo pasaulio tobulumo šaltinis. Laisvai išliejama dieviškojo palankumo dovana, persiduodanti įvairiausioms būtybėms, kurios yra kontingentiškos ir kurių kiekviena atspindi dalį Dievo gerumo, o jų visuma sudaro Kūriniją, turinčią žymę „labai gera“ (Pr 1, 31).

Ar priklausomumo teigimas paneigia kūrinio laisvę ir orumą? Sakykime, kad prieš mus atsiveria du keliai. Vienu atveju, turime konkurencinio priežastingumo sampratą: Dievą ir kūrinį sieja priežastinė lygybė – kas priskiriama vienam, tas turi būti atimta iš kito. Pagal šį dėsnį, kad žmogus būtų laisvas, jį reikia išplėšti iš Dievo rankos; Dievas kuria atsitraukdamas, o Jo atsitraukimas sukuria erdvę, kurioje gali reikštis vien sukurtoji veikla. Arba, kitu atveju, tvirtiname, kad Dievas kuria būtybes, kurios tampa priežastimis pagal savo tvarką ir lygmenį; kad Dievo buvimas visų dalykų ištakose yra jų veikimo šaltinis; kad žmogaus orumas kyla iš jo gebėjimo visame kame verstis pačiam ir valdyti savo gyvenimą, taip pat ir moralinį, o tai toli gražu ne atitolina nuo Dievo, bet, priešingai, reikalauja Jo artumo. Šis antrasis – antrinio priežastingumo – kelias, priklausantis nuo pirmosios priežasties ir tuo pačiu autonomiškas pagal savą tvarką, kaip tik ir yra būdingas Tomui Akviniečiui. Dieviškosios kūrimo veiklos turtingumas kūrinijos kontingentiškumo ne panaikina, bet jį sužadina: „vienam tikslui dieviškoji apvaizda parengė būtinas priežastis, kad jos imtų reikštis neišvengiamai, o kitam tikslui – baigtines priežastis, kad jos veiktų baigtiniu būdu, pagal artimų priežasčių sąlygą“ (*S. Th. Ia, q. 22, a. 4 c.*; plg. taip pat *Ia, q. 103, a. 3, 5*). Žmogaus orumas nekonkuruoja su Dievo didybe, veikiau atvirkščiai, Dievo grožis traukia žmogų: „daug tobuliau praktikuoti gerumą ir per tai tapti gerumo priežastimi kitiems, nei tik paprasčiausiai būti geram. Štai kodėl Dievas veikia visus kūrinius taip, kad kai kurie jų, veikdami patys, galėtų būti gerumo priežastimi kitiems“ (*S. Th. Ia, q. 103, a. 6, c. ad finem*). Jei Dievas nori padaryti pasaulį panašų į save, reiškia, kad Jis ketina ne panaikinti jo savitumą, bet pakviesti kūrinį dalyvauti Jo paties garbėje ir veikloje. Prie to dar sugrįšiu kitoje dalyje, kai kalbėsiu apie žmogaus atsakomybę jam patikėtos kūrinijos atžvilgiu.

Tad atsižvelgdami į tai, kas buvo pasakyta, biblinį pasakojimą apie nuopuolį galime skaityti kaip archetipinį nesutvarkyto ir iškreipto visagalybės troškimo, kuris tampa savo paties šaltiniu ir tikslu, pavyzdį. Gundytojo žodžiai „jūs būsite kaip Dievas“ (Pr 3, 5), regis, įteigia, kad peržengdamas sukūrimo tvarką pats žmogus taps gero ir blogo šaltiniu bei tikslu. Svarstydamas apie tai Tomas cituoja šventojo Augustino komentarą (*S. Th. IIa IIae, q. 163, a. 2 cituoja De Vera Rel. 13. PL 34, 445*): „Jis norėjo mėgautis savo paties galybe labiau nei Dievo“. Apie tai bylos ir pranašas Jeremijas: „Mane, gyvojo vandens šaltinį, jie paliko ir išsikasė vandens talpyklas – kiauras talpyklas, nelaikančias vandens“ (Jer 2, 13). Dovana sugenda, kai yra ne priimama, bet užgrobiama. Taip priverstinė draugystė ar bet kokia kita kitoniškumo (vadinasi ir ribotumo) neigimo forma pasirodo besanti pražūtinga, nors ir žada tobulą pilnatvę. Žmogus save realizuoja tik per dovaną ir dovanoje, tai

reiškia, kad jis sutinka būti iš dalies priklausomas, tačiau tai jo orumo ne panaikina, bet atvirkščiai – įtvirtina ir apsaugo.

Tad pirmoji nagrinėtina teologinė tema, kad labiau suvoktume stokos esmę, yra dieviškasis kūrimo aktas. Dievas duoda daiktams buvimą, ir šiuo aktu jie neišvengiamai tampa vienas nuo kito atskirti ir tuo pačiu priklausomi. Pačioje sukūrimo šerdyje esame betarpiškai susilieję su kuriančia Meile, kuri paskatina mus atsiliepti ir įtraukia į savo visa regintį ir visa lemiantį gerumą. Savarankiškumas, kylantis iš konkurencinio dieviškojo priežastingumo sampratos, sužadina mumyse norą tapti savęs paties pradžia ir galutiniu tikslu: mumyse kyla nepasotinamas valdžios troškimas, pasiduodame geidulių įtakai ir užsisklendžiame savyje (plg. Pr 3, 15–19). Todėl dabar noriu pakalbėti apie žmogaus atsakomybę už sukurtąjį pasaulį.

B) Dirbti ir saugoti žemę

Kūrimo teologija kur kas turtingesnė už dieviškojo kūrimo akto teologiją: apsvarsto žmogaus vietą pasaulyje, jo atsakomybę kitų kūrinių atžvilgiu, santykį su gamta. Ar pasaulis yra tik dėžė įrankiams susidėti, ar neišsemiamas atsargų šaltinis, kuriuo žmogus gali naudotis be jokių rūpesčių? O gal – ribotų išteklių, kuriuos turime saikingai vartoti, talpykla ar mūsų moraliniam rūpestingumui patikėtas objektas, kuriam esame įpareigoti? Kaip galime išlikti ramūs, kai skaitydami garsiuosius XIX a. mokslinės fantastikos romanus, pavyzdžiui, Žiulio Verno „Paslaptingoji sala“, matome neribotą utilitarizmą pasaulio atžvilgiu, kuriame žmogus – maištininkų vadas – be jokio sąžinės graužimo naudojasi viskuo, kas tik yra aplink?

Jei senovės žmogui pasaulis buvo pilnas dievybių, o jis pats turėjo atrasti jame savo, kaip paprasto mirtingojo, vietą ir jei viduramžiais pasaulis tampa Dievo ikona, bylojančia apie savo Kūrėjo šlovę, mokslinis pozityvizmas, regis, stumia pasaulį į neviltį. Žmogus išsilaisvina iš aklo tikėjimo gamtos jėgomis, kuriose slypėjusi dievybė tebuvo vaizduotės projekcija (plg. A. Comte, L. Feuerbachas), ir ima valdyti pasaulį kaip šeimininkas. Tačiau ar jo valdžia turėtų būti neribota, be pagarbos, galinti paaukoti absoliučiai viską savo norams patenkinti? Laimei, teologinė mintis perima šias temas norėdama ne tik laikytis praėjusių amžių požiūrio, bet dar kartą pabrėžti, kad žmogaus orumas ir atsakomybė, įrašyti Dievo plane, eina kartu, kad susivaldymas yra būtinas, siekiant teisingai valdyti pasaulį, kad galios panaudojimas neatsiejamas nuo etikos.

2015 m. liepos 16 d. pasirodė naujoji popiežiaus Pranciškaus enciklika apie ekologiją „Laudato si“, gvildenanti ir žmogaus ekologijos klausimą. Šis ilgai lauk-

tas tekstas neabejotinai taps svarbiu žingsniu katalikiškos minties raidoje ir pratęs jau seniai pradėtą darbą. Leisiu sau priminti keletą biblinių aspektų, kurių neturėtume pamiršti. Tolesnis svarstymas daugiausia remsis rusų mąstytojo ortodokso Aleksandro Šmemano teologinėmis įžvalgomis, ypač veikalu „For the life of the World" (liet. „Už pasaulio gyvybę"), kurio leidimas italų kalba turi paantraštę „Il mondo come sakramento" (liet. „Pasaulis kaip sakramentas")[1].

Pirmasis pasakojimas apie kūrimą, paprastai priskiriamas kunigiškajai tradicijai, žmogaus sukūrimą pristato kaip šešių dienų darbo viršūnę. Pirmosios dienos „dangus ir žemė" kai kuriems komentuotojams (pvz., šv. Augustinui) reiškia dvasinį ir materialųjų pasaulį. Vadinasi, angelų pasaulis pirmiausia yra nuo materialumo – kūrinijos pradmenų, įvardytų kaip „padrika ir dyka", – atskirtoji pusė. O žmogus pasirodo tik šeštąją dieną. Jei visa kita buvo sukurta vienu paprastu paliepimu („tebūna"), tai čia tonas pasikeičia: „Padarykime žmogų pagal mūsų paveikslą" (Pr 1, 26) – slėpiningosios dieviškojo pokalbio daugiskaitos svarstymas ir nutarimas skelbia visiškai kitokį santykį su šiuo nauju kūriniu. Jau buvau užsiminęs, kad žmogus yra lytiškai dvejopas, taigi ir ribotas savosios prigimties šeimininkas, nes yra sukurtas pagal Dievo paveikslą ir panašumą kaip vyras ir moteris (Pr 1, 27). Dabar pažvelkime į judviejų pirmąją misiją, neatsiejamą nuo esminio palaiminimo: „Dievas juos palaimino, tardamas: „Būkite vaisingi ir dauginkitės, pripildykite žemę ir valdykite ją! Viešpataukite ir jūros žuvims, ir padangių paukščiams, ir visiems žemėje judantiems gyvūnams" (Pr 1, 28). Kaip palaiminimas, kuriuo turi gyventi, žmogui suteikiama galia valdyti kitas žemiškas būtybes ne atsiskyrus nuo Dievo, bet kartu su Juo. Taip pat ir antrajame pasakojime apie kūrimą sakoma, kad „Viešpats Dievas paėmė žmogų ir apgyvendino jį Edeno sode, kad jį dirbtų ir juo rūpintųsi" (Pr 2, 15). Adomui suteikta galia duoti vardus gyvūnams taip pat rodo tam tikrą valdžią jų atžvilgiu; pasaulį formuoja ne vien tik Dievo žodis, bet ir žmogaus lūpomis duodamas tam tikras įsakymas: „Kokiu vardu žmogus pavadins kiekvieną gyvą būtybę, toks turės būti jos vardas" (Pr 2, 19). Adomas tikrai yra Dievo vietininkas žemėje: padeda Jam valdyti likusį žemiškąjį pasaulį, vadovaujasi Jo protu ir žodžiu, nes yra gaivinamas Jo gyvybės alsavimo (plg. Pr 2, 7).

Nutrukus draugystei su Dievu, į žmogaus santykius su žemiškąja tikrove įsibrauna netvarka. Pirmiesiems tėvams panorėjus būti kaip Dievas – nepriklausomu savosios būties šeimininku, – gamta pasipriešina. Nuopuolis pažeidžia ne tik jų santykį su Dievu („išgirdau tavo garsą sode ir nusigandau" – Pr 3, 10) ir su savo

[1] Schmemann, Alexander. *Per la vita del mondo. Il mondo come sacramento*, Roma, ed. Lipa, 2012. Leidimas anglų kalba pasirodė 1973 m., St. Vladimirs seminary press. Prieiga per internetą: http://ixoyc.net/data/Fathers/162.pdf

kūnu, kuris jiems tampa tarsi svetimas („nusigandau, nes buvau nuogas“ – Pr 3, 10; „turėsi mirti“ – Pr 2, 17; „tu dulkė esi ir į dulkę sugrįši“ – Pr 3, 19; gimdymo, kitados buvusio palaiminimu, skausmai – plg. Pr 3, 16), ardo ne vien tik jų poros gyvenimą (geismas ir dominavimas – plg. Pr 3, 16), bet taip pat ir santykius su likusia kūrinijos dalimi: negailestinga kova su žalčiu (Pr 3, 15), triūsas ir bergždžios pastangos dirbant žemę, kuri, užuot tapusi dirbamu sodu, teželdina erškėčius ir usnis (Pr 3, 18). Žmogaus viešpatavimas gamtai tampa agresyvus, brutalus, žiaurus. Sandora, sudaryta su Nojumi, perima pirminio palaiminimo žodžius, bet jie nuskamba kur kas brutaliau ir žiauriau: „Būkite vaisingi ir dauginkitės, pripildykite žemę. Bijos jūsų ir drebės prieš jus visi žemės gyvuliai, visi padangių paukščiai – visa, kas juda žemėje, ir visos jūros žuvys. Į jūsų rankas jie yra atiduoti“ (Pr 9, 1–2). Žmogus užtikrina savo būvį maitindamasis jau ne vien tik žemės vaisiais (plg. Pr 1, 29 ; 2, 16), bet ir mėsa – kitomis būtybėmis, kurias valdo prievarta ir jėga.

Pagal pirminį sumanymą, maistas buvo Dievo dovana ir žmogaus darbo vaisius. Pasaulis buvo bendrystės su Dievu sakramentas: susivienijimo ženklas ir priemonė, draugystės ir garbinimo vieta, kurioje stoka išgyvenama ne kaip kliūtis, bet kaip bendrystės sąlyga. Pasaulis buvo Dievo dovana, patikėta žmogui. Adomas buvo pašauktas jį dirbti ir dėkojimu sugrąžinti Dievui. Tačiau draugystę su Kūrėju nutraukus, tas pats pasaulis tampa nuo Jo atskiriančia uždanga, atsiribojimo ženklu, kovos ir smurto vieta. Norėdamas viską palenkti sau, žmogus veda pasaulį prie sunaikinimo ribos: tvanas, sumaišęs paviršinius ir giluminius vandenis, yra tarsi sugrįžimas į chaosą, tarsi griovimas. Stoka suprantama jau ne kaip priemonė bendrystei (tai galioja ir žmogiškiems santykiams: poroje, tarp šeimos narių ar bendruomenėje), bet kaip visuotinių karų šaltinis, todėl ją reikia reglamentuoti prievarta ir baime. Prasideda ilgas dieviškosios pedagogikos darbas.

Visų šventosios istorijos etapų čia aptarti neįmanoma. Keletą svarbiausių aspektų paliesiu kitame skyriuje. Dabar pakaks pasakyti, kad visas Apreiškimas nukreipiamas į Atpirkimo slėpinį Sūnuje: Jis yra naujasis kūrinys, naujasis Adomas, per kurį pasaulis atkuriamas ir kuris sugrąžina pasauliui, žmogui ir darbui prarastąjį orumą ir teisėtą vietą.

Pirmiausia – santykis su darbu. Išganytojas ateina kaip amatininkas, dailidė iš Nazareto. Antikos pasaulyje rankų darbus atlikdavo vergai, o laisvas žmogus save realizuodavo politikoje ir teoriniais samprotavimais, pirmiausia – filosofijoje. Tačiau Kristus – žmogumi tapęs Dievas – yra darbininkas. Jo pavyzdžiu sekantiems mokiniams darbas tampa pašventinimu ir teisinga nuostata, patarnavimu pačiam Dievui. „Ką tik darytumėte, darykite iš širdies, kaip Viešpačiui, o ne žmonėms“ (Kol 3, 23), jau nebekalbant apie garsųjį posakį: „Kas nenori dirbti, tenevalgo!“

(2 Tes 3, 10). Vadinasi, darbas dėl pragyvenimo yra ne vien tik nuodėmės užtrauktas prakeikimas, bet būdas tapti panašiam į Dievą.

Toliau sakoma, kad Jėzuje (vadinasi – žmogiško kūno realybėje) „kūniškai gyvena visa dievystės pilnatvė“ (Kol 2, 9). Tai reiškia, kad būdamas ribotas ir priklausomas žmogus vis tik nėra atskirtas nuo Dievo, bet jo baigtinumas ir priklausomumas gali tapti tarpine vieta, per kurią Kūrėjas susivienija ne tik su žmonija, bet ir su visa kūrinija. Ten pat savo laiške šventasis Paulius tęsia: „ir jūs esate pripildyti jame. Jis yra visokių kunigaikštysčių ir valdžių galva“ (Kol 2, 9–10). Kristus–Galva sutaikina savyje visą pasaulį: dangiškąjį ir žemiškąjį, angelų galybes ir žmonių bendruomenę, Bažnyčią (plg. Kol 1, 15–20). Dievo užmojis suvienija pasaulį ir žmogų, todėl žmogus negali elgtis su pasauliu kaip su grynai išorine realybe: eksploatuoti iki begalybės, pajungti vien savo įgeidžiams. „Kūrinija su ilgesiu laukia, kada bus apreikšti Dievo vaikai. <…> su viltimi, kad ir pati kūrinija bus išvaduota iš pragaišties vergovės ir įgis Dievo vaikų garbės laisvę. Juk mes žinome, kad visa kūrinija iki šiol tebedūsauja ir tebesikankina. Ir ne tik ji, bet ir mes patys, kurie turime dvasios pradmenis, – ir mes dejuojame, laukdami įvaikinimo ir mūsų kūno atpirkimo“ (Rom 8, 19–24). Slėpiningas solidarumas suvienija žmogų ir kūriniją priimant palankų išganymo užmojį, kuris juodu apima ir sujungia gydydamas pirmapradės nuodėmės žaizdas. Ten, kur puikybės lydimas susiskaldymas pažadino besaikį dominavimą ir beribius troškimus, Atpirkimas atneša abipusę pagarbą ir bendrą viltį. Nuo šiol stoką įmanoma išgyventi ramiai ir viltingai, valdyti pasaulį neplėšant jo į gabalus dėl nepasotinamų savanaudiškų troškimų. Pasaulis nėra tik paprasčiausias eksploatuotinų išteklių telkinys, bet ištisa visata, kurią reikia sugrąžinti jos Kūrėjui eucharistiniu būdu.

Socialinis Bažnyčios mokymas visada domėjosi ne tik politiniais žmogaus gyvenimo aspektais, bet ir jo santykiu su Kūrinija. Žmogaus atsakomybė pasaulio atžvilgiu taip pat apima ir pareigą skelbti tai, ką Atpirkimas perkeitė. Įsikūnijusio Žodžio atneštas išgelbėjimas negali pasilikti tik teorinio svarstymo ar kontempliacijos lygmenyje, nes jis perkeičia, atperka visas žemiškojo gyvenimo sritis. Visą šį pastarąjį šimtmetį daugiau ar mažiau sėkmingai tokias mintis propagavo ne vienas sąjūdis. Prisiminkime tėvo Henri de Lubako veikalą „Catholicisme ou les aspects sociaux du dogme“ (liet. „Katalikybė, arba Socialiniai dogmos aspektai“). Paskui – jau visiškai kitokio registro – išlaisvinimo teologijos sąjūdį, pradėtą siekiant tikrai gero tikslo: kad išgelbėjimas perkeistų socialinį mūsų gyvenimą. Vėliau šio judėjimo teiginių ir marksizmo ideologijos samplaika padarys daug žalos tiek pačiam sąjūdžiui, tiek jo sampratai, tačiau jokiu būdu negalime paneigti jo svarbos tam tikru istorijos tarpsniu. Galiausiai prisiminkime šiandienę neaugimo

teoriją, susijusią su Nikolo Georgescu-Roegen'o ir Ivano Illicho vardais. Pastarasis sukūrė šios mokyklos spiritualistinius pagrindus[2]. Protestantų mąstytojo Jacques'o Ellulio technikos fenomeno kritika pateikia vertingų argumentų, kodėl žmogus turi rūpintis kūrinija. Neaugimo sąjūdžio atšakų įvairovė bei kylančios diskusijos (kurias Katalikų bažnyčios magisteriumas ne visada palaiko) parodo šios temos aktualumą. Taigi ne vien Bažnyčia tvirtina, kad žmogus nėra neginčytinas pasaulio šeimininkas ir valdytojas ir kad savęs apribojimas, savojo ribotumo priėmimas bei rūpinimasis pasauliu toli gražu ne sumažina, bet sustiprina jo orumą.

c) Stoka ir išganymo istorija

Biblinio mokymo apie stoką turtingumas neapsiriboja tik tomis dvejomis temomis: būti kūriniu ir rūpintis kūrinija. Norėčiau paliesti dar vieną joms artimą aspektą. Žvelgdami į išganymo istoriją matome, kad tikrą palaimą žmogui suteikia ne turtų gausumas, bet dažniausiai didelio nepritekliaus metu patenkinti būtiniausi poreikiai. Negalėdamas pasiūlyti nuoseklaus temos dėstymo, apsiribosiu tik dviem epizodais: Išėjimo iš Egipto kelias į laisvę, tapęs pasitikinčio priklausomumo mokykla, ir Kristaus gundymas dykumoje.

Pirmiausia atkreipkime dėmesį į vietą: abu įvykiai vyksta dykumoje. Tai skurdo ir stokos vieta, bet tuo pačiu ir giliausios dvasinės patirties – Sandoros – vieta: tautai, didiesiems pranašams (Elijui, Jonui Krikštytojui ir pačiam Jėzui). Tai tuštuma, kurią Dievas gali užpildyti visiškai kitokiu būdu nei stabų siūlomas perteklius, pasotinantis žmogaus akis, bet vedantis į užsisklendimą savyje (plg. pavyzdžiui, Jean-Luc Mariono fenomenologija). Hebrajų kalbos žodis *midbar*, reiškiantis dykumą, regis, turi tą pačią šaknį dbr, kuri nusako nepertraukiamą ryšį tarp Dievo žodžių ir veiksmų.

Dievas nužengia išlaisvinti savo tautos iš Egipto vergovės, kad suteiktų jai kunigišką orumą, ir ji garbintų Viešpatį (plg. Iš 3). Ilga kelionė per dykumą tautai tampa Sandoros, laisvės ir pasitikinčio priklausomumo nuo Jahvės ugdymo mokykla. Pakartoto Įstatymo knyga pateikia išsamią šių įvykių peržvalgą: „Keturiasdešimt metų vedžiau jus per dykumą. Drabužiai ant jūsų nugaros nesusidėvėjo ir sandalai ant jūsų kojų nenusinešiojo. Nevalgėte duonos, negėrėte vyno ar stipraus gėralo, idant žinotumėte, kad aš esu Viešpats, jūsų Dievas!“ (Įst 29, 4–5). Ir visas

[2] Apie šios srovės ribas ir pažadintas diskusijas galima skaityti Jean-Marie Harribey straipsnį *Les théories de la décroissance : enjeux et limites* (liet. *Neaugimo teorijų iššūkiai ir ribos*). Prieiga per internetą: http://cms.unige.ch/isdd/IMG/pdf/decroissance.pdf

aštuntas šios knygos skyrius priešpriešina pasitikėjimo kupiną netvirtumą, kuris pasirodo esąs tikrasis išlaisvinimo kelias, ir savininkišką perteklių, kuris užtikrina galimybę pačiam pasirūpinti savimi ir nugramzdina į užmarštį tikrąjį pašaukimą. „Atsimink tą ilgą kelią, kuriuo tave vedė Viešpats, tavo Dievas, per tuos keturiasdešimt metų dykumoje, idant padarytų tave nuolankų, bandydamas sužinoti, kas buvo tavo širdyje, ar tu laikysiesi jo įsakymų, ar ne. Jis darė tave nuolankų, leisdamas tau paalkti, paskui maitindamas tave mana, kurios nei jūs, nei jūsų protėviai nežinojote, idant tave pamokytų, kad žmogus yra gyvas ne viena duona, bet kad žmogus gyvena kiekvienu žodžiu, išeinančiu iš Viešpaties lūpų. Per tuos keturiasdešimt metų drabužiai ant tavo nugaros nesusinešiojo ir tavo kojos nesutino“ (Įst 8, 2–4). „Rūpinkis, kad neužmirštum Viešpaties, savo Dievo <...>. Kai tu būsi sočiai pavalgęs, <...> tuomet saugokis, kad tavo širdis neišpuiktų, <...> nesakyk sau širdyje: ‚Mano paties galybė ir mano paties rankos jėga sukrovė man šiuos turtus“. Atsimink tad, kad Viešpats, tavo Dievas, yra tas, kuris tau duoda galybę būti turtingam <...>“ (Įst 8, 11–18). Dievas duoda galybę ir garbę, tik reikia pasiruošti tai priimti. Užsisklendusi savyje, surambėjusi ir aptukusi širdis, kaip sako Šventasis Raštas, nepajėgia klausytis. Štai kodėl Senajame Testamente nuolat jaučiamas toks didelis dėmesys Viešpaties mažutėliams: žemiški turtai yra Dievo palaiminimo ženklas, bet išganymo istorija audžiama būtent per vargšus, kurie Juo pasitiki. Visų pranašų raštuose tautos patirtis dykumoje išlieka autentiško Sandoros ryšio pagrindu (plg. pavyzdžiui Oz 11, 1: „Kai Izraelis buvo vaikas, aš jį pamilau“, ir daugelis kitų paralelinių vietų). Kaip tik šią patirtį Kristus ištobulins gundymų dykumoje metu.

„Mano galybė geriausiai pasireiškia silpnume“, – sakys Viešpats šventajam apaštalui Pauliui (2 Kor 12, 9). Šis visuotinis dieviškosios ekonomijos[3] įstatymas visų pirmiausia įsišaknija paties Jėzaus gyvenime. Įsikūnijęs Žodis į pasaulį ateina neturėdamas visiškai nieko, ryžtingai pasirinkdamas neturtą ir priklausomybę nuo Tėvo. Karaliaus titulą Kristus sutinka prisiimti tik ant kryžiaus. Bet kokį bandymą interpretuoti Jo misiją kaip pergalingą atėjimą Kristus vadina grynai žmogišku ir net šėtonišku mąstymu: kai pirmą kartą Jis įspėja mokinius apie savo kančią, ir Petras ima Jį drausti, Jo atsakymas lieka neatšaukiamas: „Eik šalin, šėtone! Tu man papiktinimas, nes mąstai ne Dievo, o žmonių mintimis“ (Mt 16, 23). Kristaus gundymai dykumoje iš esmės atskleidžia pamatinę įtampą: laukiama, kad Dievas apsireikštų savo galybėje, bet ši teofanija įvyksta silpnume.

[3] „Dieviškoji ekonomija“ – Bažnyčios vartojama sąvoka, ženklinanti visas priemones, kuriomis Dievas pasinaudojo vykdydamas savo palankų užmojį ir vadovaudamas išganymo istorijai, „statydamas ir tvarkydamas“ savo buveinę tarp žmonių.

Tuojau pat po krikšto, kurio priimti Jėzus ateina kaip vienas iš atgailaujančių nusidėjėlių ir netgi sukeldamas Jono Krikštytojo pasipriešinimą stojasi į pačią paskutinę vietą (Lk 3, 21): „Kai, visai tautai krikštijantis <...>“), Šventoji Dvasia paakina Jį eiti į dykumą. Keturiasdešimties dienų dykumoje laikotarpis pakartoja Išėjimo įvykį ir pranašišką Sandoros atnaujinimo dykumoje pažadą per naująjį Mozę. Ši patirtis priverčia Jėzų kęsti alkį. „Jis nieko nevalgė per tas dienas ir, joms pasibaigus, buvo alkanas. Tuomet velnias jam tarė <...>“ (Lk 4, 2–3 ir paralelinės vietos). Gundymas prasideda kaip tik nuo stokos. Nors Matas ir Lukas šėtono pasiūlymus išdėsto skirtinga tvarka, vis tik jie abu pradeda savo pasakojimus nuo alkio ir siūlymo akmenis paversti duona. Regis, čia slypi esminis biblinės antropologijos atskaitos taškas: pirmųjų tėvų alkį, malšinamą pagrobtu, o ne kaip dovaną iš Dievo priimtu maistu, atperka Sūnaus, kurio maistas – vykdyti Jį siuntusiojo valią (plg. Jn 4, 34), paklusnumas. Ar tai reiškia pasidavimą ir bejėgiškumą kenčiant stygių? Kai prireiks, Jėzus panaudos savo jėgą: apie tai byloja duonos padauginimo ir stebuklingos žūklės pasakojimai. Tačiau šios jėgos šaltinis – pasitikėjimas Dievu, būdingas ribotam ir stokojančiam žmogui. „Žmogus gyvas ne viena duona, bet ir kiekvienu žodžiu, kuris išeina iš Dievo lūpų“ (Mt 4, 4 cituoja Įst 8, 3). Galimybė prisiliesti prie Dievo begalybės (tai dar turėsime aptarti kalbėdami apie malonę ir moralinį gyvenimą) neišvengiamai susijusi su stokos priėmimu ir atsisakymu užpildyti ją kuo nors kitu nei Dievas. Duona turi atgauti sakramentinį pobūdį: ji nusako Dievo dovaną, nustato santykį su Juo ir per duoną Dievas save dovanoja. Čia jau galime įžvelgti eucharistinės teologijos pradžią, kuri paženklins visą Jono evangelijos 6 skyrių – Jėzaus žodžius apie gyvąją duoną. Tačiau prieš tai reikia, kad duona, kaip bendravimo priemonė, būtų išlaisvinta iš šio pasaulio kunigaikščio, padariusio ją tikslu. Atsisakydamas priimti dovaną ir pats pasiimdamas visas gėrybes, žmogus nesijaučia laimingas, tenkindamas būtiniausius poreikius jaučiasi nusivylęs: turi duonos, kuri nepasotina (plg. Is 55, 2).

Žmogumi tapęs Dievas dirba fizinį darbą, kuriuo pelnosi duoną. Jis apsireiškia kaip veiklos žmogus, prisiima atsakomybę už Jam pavestuosius, atneša džiaugsmo apstumą. Argi pirmasis viešas Jėzaus stebuklas nebuvo vyno padauginimas vestuvėse (plg. Jn 2, 1–12)? Tačiau taip elgdamasis Jis nelaiko šio pasaulio dalykų galutiniu tikslu, kuris galėtų pasotinti žmogaus širdį. Kad duona tikrai pasotintų, turi tapti bendrystės su Dievu ženklu, į kurią būtų investuotas ir žmogaus darbas, o ne bendrystės atmetimo ženklu, kaip siūlo gundytojas. Gundymo dykumoje pasakojime jau įrašytas ir visos išganymo istorijos, kuri per Kryžių, tariamą stoką ir pasitikėjimą veda į prisikėlimą, scenarijus. Išganymo istorija tęsiasi, kai stoka yra priimama, perkeičiama darbu ir pasitikėjimu, vainikuojama Dievo dovana. Argi

naujoji Jeruzalė nenužengia iš dangaus kaip nuotaka (Ap 22, 10), tapdama visiška priešingybe Babelio bokštui, kuriuo buvo siekiama užkariauti dangų savo pačių jėgomis?

D) Stoka ir malonė

Padėję biblinius pagrindus galime žengti šiek tiek toliau. Malonės klausimas atskleidžia didžiausią mūsų temos paradoksą: žmogus, pagal krikščionybės sampratą sukurtas tam, kas jį pranoksta. Jis gali save realizuoti ir pilnutinai atsiskleisti tik tuomet, kai dovanoja save kažkam didesniam ir kai priima save iš kažko didesnio. „Žmogus pralenkia žmogų", – šis beveik neišverčiamas Paskalio[4] posakis kaip tik ir atspindi išties paradoksalią žmogaus situaciją. Viena vertus, jis priklauso baigtinumui – tam, kas praeina, kam telemta išnykti, stokos pasauliui, kita vertus, jis žino visuotinumo skonį, jo troškimo galia begalinė, niekas negali pilnutinai patenkinti jo norų ir, pasak Biblijos, jis yra pašauktas tapti dieviškosios prigimties dalininku (plg. 2 P 1, 4). Jei atsivėrimas begalybei įrašytas į žmogaus prigimtį, protą ir valią, tai pašaukimas sudievinimui mums atskleidžia to paradoksalumo priežastį. Iš kur kyla metafizinis troškulys, dėl kurio turiu kęsti nuolatinę stoką, nes mane – baigtinę būtybę – gali pripildyti tik begalybė? Šventasis Augustinas sako: „Sukūrei mus, Viešpatie, sau, ir nerami mūsų širdis, kol nenurims Tavyje"[5].

Malonės tema kaip tik ir kalba apie šį pašaukimą, kuris tampa stokos ir apstumo pagrindu. Kas yra malonė? Savo esme tai yra mums perduotas dieviškasis gyvenimas[6]. Tai dalyvavimas proto ir meilės aktuose, kurie kyla iš paties trejybinio gyvenimo, – mumyse tarpstantis Dievo artumas, duodantis mūsų gyvenimui savo formą. Pasak Bažnyčios tėvų, kaip įmestas į ugnį kalavijas tampa raudonas it liepsna, perimdamas ugnies savybes, bet neprarasdamas savo natūralios konsistencijos, taip susivienijęs su Dievu žmogus iš Jo gauna gebėjimą veikti (pirmiausia – mylėti, kaip Dievas myli, ir dalyvauti Jo pažinime: tikėjimu šioje žemėje ir regėjimu amžinoje Tėvynėje).

Viena vertus, manyti, kad žmogus priklauso nuo malonės, kad yra jos palaikomas ir jos pripildytas, reiškia pabrėžti pirmapradės stokos realybę. Žmogus sukurtas tam, kas jį pranoksta, ir realizuoja save per tai, kas jį pranoksta. Atmesti šį atvirumą begalybei reiškia paneigti paties žmogiškumo esmę, paversti žmogų vienu iš daugelio baigtinių objektų. Tačiau kalbėti apie žmogiškąją stoką yra visiškai

[4] Plg. fragmentas „Contrariétés 14/14", išleido Brunschvicg n°434.

[5] Plg. pirmasis „Išpažinimų" skyrius.

[6] Plg. Katalikų Bažnyčios Katekizmas (KBK) § 1996–1998.

kas kita, nei kalbėti apie šio pasaulio objektų baigtinumą. Pastariesiems ribotumas paskirstytas proporcingai, būdami riboti jie yra atbaigti ir tobuli; o žmogus siekia pranokti savo ribotumą, ir kaip tik ši savybė yra būdinga jo prigimčiai. Malonė neprisijungia prie žmogiškos prigimties tarsi papildomas aukštas prie jau pastatyto pastato. Ji yra pati giliausia varomoji mūsų istorijos jėga, pasireiškianti per nuolatinį „dar ne" ir visada nukreipta į „daugiau". Žmogiškoji stoka yra žymiai daugiau nei ribotumas: tai pašaukimas nuolatiniam savęs peržengimui. Ji mobilizuoja visas mūsų pajėgas, o ją gali užpildyti tik laisvai duodama dovana, kuri vainikuoja ir viršija visas pastangas.

Kita vertus, stoka mums užtikrina garantuotos dovanos perspektyvą. Žmogaus gyvenimą ženklina ne vien poreikiai ir jų patenkinimas, bet taip pat stoka ir dovana. Šventasis Bernardas savo garsiajame traktate „Apie Dievo meilę", kaip niekas kitas, tai pabrėžia itin aiškiai: net ir visą pasaulį laimėjęs žmogus nesijaus patenkintas. Štai kodėl turėtume peržengti poreikių sritį (savaime suprantama, patenkindami būtiniausius), nes kitaip nesiliausime vartoję tol, kol nebus pasotintas mūsų troškimas[7]. Paties giliausio mūsų poreikio esmė – begalinis gėris; link jo mus ir veda malonė. Žmogus darbuojasi dėl maisto – tai teisinga ir gera, bet jis turi gauti ir tokio maisto, kuris galėtų pasotinti jo širdį. Patys kilniausi ir patys būtiniausi žmogui dalykai yra draugystė, pagarba, grožis, aštrus protas, švelnumas, asmeniškas žvilgsnis – nė vienos iš šių dovanų negalime pasiimti jėga. Primesti draugystę, priversti gėrėtis, iškreipti tiesą – tokia nuostata prieštaringa pati savyje. Pagal žmogišką tvarką, patys svarbiausi dalykai paženklinti malonės. Be jos mes visko stokojame: maitinamas, bet nemylimas vaikas ar materialiai apsirūpinęs, bet nesugebantis atsiverti draugystei vyras – tragiški žmogiškosios stokos pavyzdžiai.

Kad dovana užpildytų stoką, kad malonė laisvai tekėtų, turime norėti ją priimti, neatsiriboti nuo jos apsaugine siena. Turime išmokti priimti ir duoti, o ne priversti visą pasaulį šokti pagal savo dūdelę. Atsisakyti būti pasaulio centru negalime tik savo pačių jėgomis: kitaip būtume panašūs į baroną Miunchauzeną, kuris

[7] Plg. S. Bernard, *Traité de l'amour de Dieu*, §19: „Būtent taip gudraudami ir pasiklysta bedieviai, siekiantys įprastiniu būdu patenkinti savo norus, bet kaip bepročiai visiškai neatsižvelgiantys į priemones tam tikslui pasiekti; kitaip sakant, būti pripildytiems, o ne išsekintiems. Tačiau jie veltui eikvoja savo jėgas nepasiekdami pilnutinės laimės; jie labiau žavisi kūriniais nei Kūrėju, kreipiasi į visus paeiliui ir visus vieną po kito bando, užuot pamėginę kreiptis į Viešpatį, kuris juos sukūrė. Kaip tik prie to jie, be jokios abejonės, ir prieitų, jei tik vieną dieną jų norai galėtų liautis, tai yra, jei laimėtų visą pasaulį, išskyrus Tą, kuris yra jo autorius, ir tai pasiektų vadovaudamiesi savo geismų įstatymu, leidžiančiu jiems pamiršti tai, ką turi, kad paskui imtų ilgėtis to, ko stokoja; būdami visko, kas danguje ir žemėje, šeimininkais jie netruktų pajusti, kad to neužtenka, ir galiausiai imtų ieškoti to, kurio dar stokoja, kad turėtų viską, tai yra – patį Dievą..."

pats save sugriebęs už plaukų ištraukė iš pelkės. Tačiau „priimti“ šiuo atveju neišvengiamai reiškia „dovanoti save“: man dovanojamą draugystę galėsiu priimti tik pats jai atsiduodamas. Malonė – dieviškasis gyvenimas – išlaisvina iš egocentrizmo, leisdama išgyventi tai, kas ateina iš anapus manęs, ir dovanoti save tam, kas pranoksta mane. „Žmogus pralenkia žmogų“: malonės paradoksas leidžia mums iškęsti savąją stoką, kurioje stebinančiu būdu tarpsta nauja realybė. Mūsų silpnumas tampa vieta, kurioje ima veikti jėga iš aukštybių. Dabar, visa tai apžvelgę, galime gręžtis į kai kurias moralinės teologijos temas.

E) Stoka ir moralinis gyvenimas

a) Palaiminimas

Krikščioniui moralinis gyvenimas iš esmės yra ne pareiga, bet kelias į laimę. Kaip tik palaiminimais Kristus pradeda savo pamokslą Evangelijoje pagal Matą (Mt 5), o Tomas Akvinietis šiuo klausimu pradeda moralinę dalį savo „Teologijos sumoje“. Kalbama apie galutinį tikslą, kuris nulemia visus žmogaus veiksmus ir parodo jų kilnumą[8]. Grynai žmogiški veiksmai yra pavaldūs protui bei valiai ir kreipiami į tikslą, kuris nulemia konkrečių veiksmų turinį. Be to, mūsų apsisprendimai yra betarpiškai susiję, suderinti su galutiniu apsisprendimu: nė nesvarstydami atmetame tai, kas atrodo iš esmės nesuderinama su tuo, ką suvokiame kaip tikrąjį gėrį (*S. Th. Ia IIae, q. 1, a. 6, c*). Tad kyla klausimas: „Kokiame gėryje glūdi laimė?“ (*S. Th. Ia IIae, q. 2*). Tomas teigia, kad joks sukurtasis gėris nėra aukščiausios žmogiškos laimės šaltinis, vadinasi ir ne tai, kas suteikia žmogaus veiksmams prasmę. Turtai jam yra pirmasis dalykas, negalintis pasotinti žmogaus troškimo. „Aišku, kad natūraliosios gėrybės negali sukurti žmogaus laimės, nes jų siekiama tik būviui palaikyti, todėl jos negali būti galutiniu žmogaus tikslu. Veikiau jos pačios palenkiamos žmogui kaip tikslui. Be to, pagal gamtoje nustatytą tvarką, visos tokio tipo gėrybės yra žemesnės už žmogų ir jam sukurtos, kaip sakoma psalmėje

[8] S. Th. Ia IIae, prologas: „Kadangi, pasak šv. Jono Damaskiečio, žmogus buvo sukurtas pagal Dievo paveikslą, o tai reiškia, kad jis apdovanotas protu, laisvo apsisprendimo ir autonomiškumo galia, ir kaip pavyzdį nagrinėjome, kas yra Dievas ir kas yra iš Jo visagalybės bei Jo valios nutarimu kilusios būtybės, dabar reikia aptarti ir Jo paveikslą, t. y. žmogų, nes jis taip pat yra savo paties veiksmų priežastis, dėl to, kad turi laisvo apsisprendimo galią ir valdo savo veiksmus. Pirmiausia reikėtų pasvarstyti apie galutinį žmogaus gyvenimo tikslą. Paskui turėtume klausti, kokiomis priemonėmis žmogus to tikslo siekia arba nuo jo nusigręžia; nes atsižvelgdami į tikslą turime numatyti ir į jį vedančias priemones. Kadangi galutiniu žmogaus gyvenimo tikslu laikome laimę, pirmiausia turime nagrinėti, kas apskritai yra galutinis tikslas, o paskui – kas yra laimė.“

(Ps 8, 7): „Padėjai visa prie jo kojų." O sukurtųjų gėrybių geidžiame tik dėl to, kad pasiektume natūraliąsias gėrybes; sukurtųjų gėrybių negeistume, jei už jas nesiektume įsigyti to, kas būtina gyvenimui. Tad dar mažiau tikėtina, kad jos galėtų turėti galutinio tikslo prasmę. Taigi neįmanoma, kad laimė, kuri yra aukščiausias žmogaus tikslas, glūdėtų turtuose" (*S. Th. IIa IIae, q. 2, a. 1, c*). Gyventi tam, kad kauptume natūralias gėrybes, tolygu sukeisti vietomis dalykų tvarką: priemonę laikyti tikslu. Ekonominės veiklos tikslas – užtikrinti žmogaus egzistenciją, kad jis pilnai save realizuodamas galėtų pasiekti tikslą. Taigi ši veikla negali pasidaryti gyvenimo prasme. Net intelektualinis gyvenimas (*S. Th. IIa IIae, q. 3, a. 5–7*), sukurtoji realybė, kurią taip vertino Tomas, negali mūsų pilnai patenkinti. „Neįmanoma, kad žmogaus laimė glūdėtų sukurtame gėryje. Iš tikrųjų laimė yra tobulas gėris, galintis visiškai patenkinti troškimus; be jos, net jei dar ir liktų, ko trokšti, tai negalėtų būti galutiniu tikslu. Tačiau valios, kaip troškimo galios, objektas yra universalusis gėris, o proto objektas – universalioji tiesa. Iš to aiškėja, kad niekas negali patenkinti žmogaus valios, tik universalusis gėris. Nerasime jo nė viename kūrinyje – jis yra tik Dieve; nes visi kūriniai turi tik dalyvavimo gerumą" (*S. Th. IIa IIae, q. 2, a. 8, c*). Tad teologinė išmintis moko, kad ieškodami laimės visuomet kažko stokosime. Iš esmės nepasotinama mūsų troškimų galia gena mus vis toliau, bet turime įsisąmoninti, kad niekada nerasime pilnatvės vien tik sukurtoje realybėje. Atsisakyti universaliojo gėrio stokojimo reikštų iš esmės atmesti evangelinius palaiminimus, o priimti jį – vadinasi, šiems palaiminimams atsiverti. Visa, kas nėra Dievo esatis, turi būti kreipiama į vienintelį galutinį tikslą ir pagal jį įvertinama (*S. Th. IIa IIae, q. 4*). Būtų apgaulinga tikėtis, kad sukurtasis gėris suteiktų tai, ko negali, – laimę. Vadinasi, pasiekus ir turint tokį gėrį, visada bus radikaliai stokojama.

b) Trys keliai

Link šios pilnatvės keliaujama laipsniškai. Dvasinėje krikščionių tradicijoje susipina dvi sampratos: viena – šventojo Augustino, kalbančio apie pradedančiuosius, pažengusiuosius ir tobuluosius, kita – Dionizijaus Aeropagiečio, išskiriančio nuskaistinimo, nušvitimo ir susivienijimo kelius (Garrigou-Lagrange, 1923, įvadas, p. VII). Pirmiausia reikia pereiti atsižadėjimo bei jausmų išlaisvinimo etapą. Paskui žmogaus protą ir valią apšviečia dieviškasis mokymas, ir žmogus, vis labiau pasitikėdamas, priima naują gyvenimą. Galiausiai ateina susivienijimo su Dievu metas, kai visos žmogaus galios nuolat tarpsta Dieve, kaip sako apaštalas: „jūsų gyvenimas <...> yra paslėptas Dieve" (Kol 3, 1–4).

Žinoma, ši samprata, kaip ir visos kitos, yra ribota. Tikrovė kur kas sudėtingesnė ir turtingesnė – vienu metu augama keliais lygmenimis. Tačiau jei krikščionių tradicija išsaugojo šį mokymą skatindama mąstyti apie dieviškojo gyvenimo augimą mumyse, vadinasi, buvo manyta, kad toks aiškinimas yra pakankamai veiksmingas. Tad siūlau pažvelgti, kaip kiekviename šių etapų reiškiasi stoka.

Nuskaistinimo kelias yra griežtai asketiškas. Tai atsivertimo kelias, kuriame žmogus atsisako tariamo gėrio, iš naujo įsiklauso į savo troškimus ir juos formuoja priimdamas stokojimo realybę. Taip susigrąžinama netikro pasitenkinimo užvaldyta laisvė. Atsisakyti netikrų paguodų, priimti tylą, įsiklausyti į savo vidų, atrasti darbo su savimi skonį, neieškoti lengvų sprendimų bei neatidėlioti jų rytdienai. Kaip ir kiekvienas auklėjimas, moralinis gyvenimas reikalauja vis labiau vidujiškai priimti stoką: ši pastanga leidžia pasiekti žymiai gilesnį ir turtingesnį gyvenimą.

Nušvitimo keliui būdingas didesnis pasyvumas: žmogus patiria dievišką įtaką. Jį traukia tai, kas pranoksta jį patį, ir dėl to jis vis labiau suvokia savo ribotumą, radikalų nepakankamumą. Išgyvena vis didesnę Dievo stoką, bet tuo pačiu – ir pasitikėjimą Dievo artumu. Kuo daugiau imu gerti iš šaltinio, tuo labiau trokštu jo vandens. Tad dabar atsisakyti mažesnio gėrio, kas anksčiau buvo skausminga ir reikalavo daug pastangų, tampa vis lengviau, nes dar labiau pamatome to gėrio ribotumą. Savo gyvenimą žmogus tvirtai grindžia vertybėmis, gali susitaikyti su tam tikrais nepasisekimais, išgyvena savęs peržengimo džiaugsmą.

Susivienijimo kelias neperkelia krikščionio į būseną, kurioje jis daugiau nieko nestokos. Veikiau priešingai, žmogus realiai suvokia, kad jo silpnumas, ribotumas, vargingumas gali tapti ypatingomis malonės veikimo vietomis. Jis iš patirties jau žino, kad visiškai negali kontroliuoti šio naujo gyvenimo, bet priima jį su pasitikėjimu ir skaidriu džiaugsmu. Išorinis neturtas žmogui tampa antriniu, jis netgi pakankamai ramiai jį priima, nes siekia patenkinti tik būtiniausius poreikius. Kristus dykumoje, atsisakydamas paversti akmenis duona ir gyvendamas vien Tėvo žodžiu, tam tikra prasme tampa tobulos vienybės su Juo ikona. Žmogus dar vis stokoja, tačiau šią stoką jau ne vien tik pakenčia, bet iš tikrųjų priima kaip sudėtinę savo būties dalį, kuri jam visiškai netrukdo iš anksto skonėtis laime. Kiekviename krikščionių gyvenimo tarpsnyje – pradedančiųjų, pažengusiųjų ar tobulųjų – stokojimas visuomet lieka veiksmingas, tik skirtingais būdais. Susivienyti su Dievu reiškia ne ištirpti dieviškoje visagalybėje (priešingai pagonių impersonalizmui, kai siekama pasinerti į Didįjį Visetą), bet stotis veidu į veidą ir toje akistatoje padaryti savais dieviškojo intelekto ir dieviškosios valios aktus. Žmogus neatsisako savo kaip kūrinio prigimties, bet yra sudievinamas.

c) Dorybės

Dabar siūlau pažvelgti į kai kurias dorybes, leidžiančias integruoti stoką į mūsų moralinį gyvenimą. Panagrinėsiu keturias: susivaldymą, išmintingumą, didžiadvasiškumą ir visų didžiausią – meilę.

„Dorybė yra pastovus ir tvirtas nusistatymas daryti gera“ (KBK, 1803). Nuolat kartojant veiksmus, nukreiptus į gėrį, kaip liepia sveikas protas, dorybės pajungia ir užvaldo visas žmogaus galias, vesdamos jas į tobulumą ir galutinį išsiskleidimą. Kaip drausmė sportininkui padeda pasiekti geriausių rezultatų, taip dorinės savybės žmogų tobulina. Kiekvienu konkrečiu atveju ši moralinių dorybių visuma įgauna unikalias formas: mūsų temperamentai, gyvenimo sąlygos, pašaukimai radikaliai skiriasi. Dorybei visiškai nebūdingas vienodumas: kiekvienoje konkrečioje situacijoje žmogus turi atrasti tobuliausią veikimo būdą, būtinai atsižvelgdamas į tai, ko stokoja, į ribotumus ir realias galimybes.

Toks teisingas veikimo, troškimo ir prisirišimo saikas išryškėja susivaldymo dorybėje. Bendrąja prasme, kaip pastebi Tomas, ši dorybė parodo „saiką, kurį protas padiktuoja žmogaus veiksmams ir jausmams; o tai bendra visoms moralinėms dorybėms“ (*S. Th. IIa IIae, q. 141, a. 3*). Tad, galima sakyti, kiekviena dorybė yra tam tikras susivaldymas. Tačiau susivaldymo dorybė tiesiogiai nustato santykį su jusliniu gėriu, kuris iš esmės apima troškimą ir malonumą. Tačiau ar susivaldymo dorybė jį tik pažaboja? Kaip ir visas aistras (paprasčiau tariant – savaime kylančius troškimus), ji tobulina troškimą. Jos priešybės – abejingumas ir nesaikingumas (*S. Th. IIa IIae, q. 142*). Susivaldantis žmogus patiria didesnį malonumą: alkoholikui nerūpi vyno kokybė, o ištvirkėliui – asmens grožis. Dar daugiau, doro žmogaus meilė kur kas stipresnė už amoralaus žmogaus meilę. Kitaip sakant, susivaldymo dorybė į grynai žmogiškus veiksmus leidžia integruoti stoką: tam tikra prasme, ją suasmeninti, humanizuoti. Ji moko mus trokšti visa širdimi ir teisingai, kiekvienam dalykui – materialiniam, socialiniam, dvasiniam, antgamtiniam gėriui – paskiriant tinkamą vietą ir jį tinkamai vertinant. Žmogiško gyvenimo realizmas akina mus pripažinti, kad meilė yra pasirinkimas: norint atsiduoti daug reikalaujančiam darbui, būtina atsisakyti vienokių ar kitokių, nors ir visiškai teisėtų, savirealizacijos planų. Štai kodėl praktikuojant susivaldymą reikalingas išmintingumas.

Išmintingumo dorybė yra tomizmo moralinės filosofijos šerdis. Visi sutinkame, kad reikia daryti gera ir vengti bloga. Tačiau kokio gėrio siekti ir kokio blogio vengti konkrečioje, nerašytoje, ypatingoje situacijoje, konkrečiam asmeniui, kurio istorija absoliučiai autentiška, ir susiklosčius konkrečioms, ypatingoms aplinkybėms? Kad galėtume teisingai apsispręsti ir protingai pasielgti, mums reikalinga

išmintingumo dorybė. Viena iš daugelio į jos įžvalgos sritį įeinančių aplinkybių, susijusių su pasirinkimu, yra stoka. Apsispręsdami niekada nedisponuosime visais galimais įrankiais[9]. Mano konkretų veiksmą visada lydės stoka: priemonių, laiko, galimybių, preliminaraus tobulumo ir kt. Tokioje situacijoje elgtis tobulai reiškia elgtis, kiek įmanoma geriau, bet jokiu būdu ne – bet kaip ir ne – blogiau. Pasiekti kad ir menką rezultatą panaudojant vos kelias priemones, yra tobuliau nei atlikti grandiozinį darbą jau nuo pat pradžių turint gausią įrankių įvairovę. Geriau pastatyti gražų, proporcingą ir funkcionalų namą nelygiame skardingame žemės sklype, nei prabangius rūmus jiems puikiai pritaikytoje vietovėje, disponuojant gausiomis statybinėmis medžiagomis.

Dabar iš kitos perspektyvos pažvelkime į vieną labai įdomią dorybę, kurią Tomas mini kalbėdamas apie jėgą, – didžiadvasiškumą, dosnumą. Ši dorybė leidžia „nuveikti kažką didingo“ (*S. Th. IIa IIae, q. 134, a. 2*), rinktis geras priemones, elgtis kilniai imantis naujų užmojų ir juos įgyvendinant. Tomo samprata apie turtus gana aristokratiška: jie turi būti rodomi, turi tarnauti dideliems užmojams ir gausiai lietis į šalis. Tomui rūpi suderinti krikščionišką nuolankumą ir aristotelišką kilnumą; čia savo vietą atranda didžiadvasiškumas. Nors žmogų riboja jo turimos priemonės, jis nesiliauja ėmęsis to, kas keblu, sunku, ir tam darbui atsiduoda. Vargšas gali būti didžiadvasiškas, dosnus, net jei ir nesugavo laimės paukštės. Išorinės gėrybės tėra tik šiai moralinei nuostatai tarnaujančios priemonės. „Net ir vargšas gali būti dosnus. Tačiau, kad ši dorybė galėtų išoriškai pasireikšti, kaip priemonė yra reikalingas turtų gėris. Todėl vargšas negali išoriškai praktikuoti dosnumo tokiais kilniais darbais. Bet galbūt santykinai kilniais, palyginus su tam tikru, nors ir mažu, poelgiu, kuris taip pat gali būti atliktas dosniai, pagal savo saiką“ (*S. Th. IIa IIae, q. 134, a. 3, ad 4m*). Našlės skatikas (Lk 21, 1–4) yra ne vien tik dosnus ar kilnus poelgis, bet tiesiog didžiadvasiškumo dorybės pasireiškimas. Priimti stoką nereiškia atsisakyti to, kas kilnu.

Tikroji žmogaus didybė matuojama meile. Išorinių turtų, titulų, intelektualinių gebėjimų nepakanka, kad galėtume pavadinti žmogų geru. Moralinis jo gerumas pasireiškia meile – visų dorybių raktu. Norėčiau suteikti žodį kitam dominikoniškosios tradicijos liudytojui – Kotrynai Sienietei. Pasak jos, meilė ne tik užpildys visas neišvengiamas mūsų egzistencijos stokas, bet padarys šiuos ribotumus savo šaltiniu. Mūsų ribotumas atima galimybę verstis vien savo pačių jėgomis ir priverčia būti visuomeniškiems, taip palenkdamas mus meilei. Dievas nieko nestokoja, o mes – iš nebūties pašaukti kūriniai – stokojame visko. Dievas pripildo mus savo

[9] Plg. su šia tema susijusį klausimą apie sudėtines išmintingumo dorybės dalis: S. Th. IIa IIae, q. 49, kur kalbama apie daugybę esamų ir nesamų veiksnių, į kuriuos reikia atsižvelgti.

dovanų. O kad galėtume atsiliepti į Jo gerumą, Jis patikėjo mums mūsų artimą, kuriam mūsų reikia. Tad ko negalime sugrąžinti Dievui, šią meilės skolą sumokame meile artimui. „Visą daugybę dovanų ir dorybių bei kitų malonių, dvasinių ir kūniškų (kūniškais vadinu žmogaus gyvybei būtinus dalykus), taip skirtingai išdalinau nesudėdamas visų į vieną, kad jūs turėtumėte iš ko savo pastangomis nešti meilę vienas kitam. Juk puikiai galėjau sukurti žmogų su viskuo, ko reikia sielai ir kūnui, bet norėjau, kad žmonėms vieniems kitų reikėtų ir kad jie būtų mano tarnai, valdantys iš manęs gautas malones ir dovanas. Todėl žmogus visuomet bus verčiamas praktikuoti meilę, nori jis to ar ne...“ (de Sienne, 1992, p. 19–20).

Pasak šventosios Kotrynos Sienietės, mūsų išgyvenamas radikalus nepakankamumas ir stoka, užuot vedęs į kovą visiems prieš visus, priverčia mus mylėti. Meilės karalystė įsišaknija dieviškame pertekliuje ir žmogiškame stokojime.

F) Eschatologija ir užpildyta stoka

Pabaigai noriu pasiūlyti keletą įžvalgų apie krikščioniškąją eschatologiją[10]. Pasaulio pabaiga sekuliariosios visuomenės sąmonei reiškia katastrofą, o krikščionio širdžiai ji yra vilties objektas. Giliausi mūsų troškimai bus išpildyti, kovos vainikuotos pergale, o kenčiama stoka – užpildyta. Tačiau per pastaruosius amžius mūsų požiūris į laikų pabaigą radikaliai pasikeitė. Paminėsiu keletą dalykų. Renesanso epocha, pirmą kartą nuo krikščioniško apreiškimo laikų, galutinio išsipildymo vienareikšmiškai ieškos gręždamasi į praeitį: senovės graikų-romėnų pasaulis taps gyvybingumo šaltiniu, turinčiu padėti žmogui pilnutinai išsiskleisti. Apšvietos epocha šį išsiskleidimą perkels į istoriją ir nukreips žvilgsnį į ateitį. Immanuelis Kantas traktate „Į amžinąją taiką“ aiškiai teigia, kad žmonija neišvengiamai artėja prie savo laimės, kurią pasieks tik darbais. Dievo karalystę reikia kurti Žemėje. Apokalipsės vaizdiniai tėra tik barbarų vaizduotės vaisius. Mums, pergyvenusiems didžiųjų XX a. totalitarizmų laikus, žmogaus susinaikinimo galimybė yra ne tuščia hipotezė, bet reali galimybė, o Antikristo figūra, regis, surado tikrai uolių pasekėjų. Skirtingai nei Apšvietos epochoje, mums sunku sutikti su mintimi, kad žmogus pats gali sukurti tobulą visus jo troškimus išpildančią sistemą. Dar daugiau, gavę tokį siūlymą mes tuojau atpažintume nelabojo kvapą. Laikų pabaiga istorijoje dar neįvyko. Ir tik tokia pabaiga, kuri peržengia istoriją, gali mums dar kartą garantuoti laisvę, būtiną galutiniam išsiskleidimui.

[10] Tolesniame svarstyme daugiausia remiamasi Josefo Pieperio mintimis, vienu iš veikalų *La fin des temps; Hope and History; Death and Immortality.*

Kas ta pabaiga? Ištirpimas dieviškosios substancijos okeane, Didžiajame Visete, nei vardo, nei veido neturinčioje dievybėje? Pergalė prieš stoką paneigiant asmenį? Nebėra poreikių, nebėra ir troškimų? Veikiau priešingai, krikščionybė kalba apie žmogaus sudievinimą per meilės kupiną susivienijimą su Dievu, apimantį tiek socialinį jo gyvenimą, tiek kūnišką prigimtį (plg. naująją Jeruzalę – miestą, bendruomenę ir prisikėlimą, vadinasi – ir kūną), kai Dievas pripildo žmogų nepanaikindamas jo baigtinės žmogiškos prigimties. Dievas išplečia žmogaus širdį ir pripildo ją to, kas pranoksta dabartinį mūsų įsivaizdavimą. O tarpusavio bendrystės, kuri yra ir mūsų darbo vaisius, pasak Katalikų bažnyčios katekizmo, „nebeslėgs nuodėmė, netyrumas (plg. Apr 21, 27), savimeilė – tai, kas naikina arba ardo žemiškąjį žmonių bendrumą. Palaimingasis regėjimas, kada neaprėpiamasis Dievas atsivers išrinktiesiems, bus neišsenkanti laimės, ramybės ir tarpusavio bendravimo versmė. <...> Visus geruosius mūsų prigimties ir veiklos vaisius, kuriuos Viešpaties Dvasios įkvėpti ir Jo pavesti būsime paskleidę Žemėje, paskui vėl atrasime, tik jie bus apvalyti nuo visokios dėmės, nuskaidrinti ir perkeisti, kai Kristus perduos Tėvui amžiną ir visuotinę karalystę (GS 39, plg. LG 2). Tada, amžinajame gyvenime, Dievas bus „viskas visame kame“ (1 Kor 15, 28; KBK 1045 ir 1050). Tuomet žmogaus mirtingumas ir baigtinumas Kristuje taps vilties ir abipusės dovanos vieta.

Išvados

Lieka kelios apibendrinančios mintys. Biblinis žmogus – paradoksali būtybė. Kadangi yra baigtinis, jį gali pripildyti tik begalybė. Stoka įrašyta į žmogaus prigimtį, bet, užuot pasmerkusi jį bergždžiam nepasitenkinimui, stoka tampa kūrybiškumo, meilės, sudievinimo šaltiniu. Kūrinijos, į save panašių kūrinių ir ypač akistatoje su Dievu stokos paženklintas žmogus auga dorybėmis ir savęs dovanojimu tol, kol visa bus perkeista Dievo karalystėje. Stokos žmogus tampa taip pat ir pilnatvės žmogumi, jei tik sutinka darbais atsiliepti į Dievo jam patikėtą stoką.

Iš prancūzų kalbos vertė Kristina Rankelytė

Literatūra

Bernard, S. 1921. [1090]. *Traité de l'amour de Dieu*, §19.

Contrariétés 14/14. Brunschvicg n°434.

Garrigou-Lagrange, Reginald. 1923. *Perfection chrétienne et Contemplation*. Paris: Desclée, Introduction.

Harribey, Jean-Marie Harribey. *Les théories de la décroissance : enjeux et limites*. Prieiga per internetą: http://cms.unige.ch/isdd/IMG/pdf/decroissance.pdf

Katalikų Bažnyčios Katekizmas (KBK). 1996. § 1996–1998. Vilnius: Katalikų pasaulis.

Leibniz. 2001. [1740].*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison.*

Pieper, Josef. 1969. *La fin des temps; Hope and History; Death and Immortality.* London: Herder and Herder.

Schmemann, Alexander. 2012.[1973]. *Per la vita del mondo. Il mondo come sacramento*. Roma: Lipa. Taip pat prieiga per internetą: http://ixoyc.net/data/Fathers/162.pdf

Sienne, Catherine de. 1992. *Le Dialogue, I, ch. 6,* trad. de Lucienne Portier. Paris: Cerf, p. 19–20.

Scarcity: Theological Insights from the Tradition of Thomas Aquinas

Summary

In this article the author takes a look at scarcity from the perspective of several theological themes based on Thomism. This tradition of theology is chosen as the foremost classical Catholic school of thought. The article examines the theology of creation, the created being and existential dependence as a basis for human existence and then addresses the theological concept of the created world – humans being responsible for the world entrusted to them, its ruling and development. It goes on to analyse grace and salvation history revealing the mystery of man: a human being can fully unfold and be perfected only in and through that which excels him. Two aspects of moral life are then taken into focus: first, models of coming closer to God, which inevitably involve scarcity and limitedness. The analysis continues with moral values associated with wants and desires, whose foundation is love. Finally, some eschatological themes are propounded, such as mortality and the finality of history, human fulfilment in this world and beyond it; touching infinity without losing oneself.

Keywords: scarcity, thomism, morality.

STOKOS PROBLEMA
SOCIALINIUOSE MOKSLUOSE

Scarcity, Economics and Morality: the Contribution of the Late Iberian Scholastics

André Azevedo Alves and Pedro Góis Moreira

Institute for Political Studies
Catholic University of Portugal
Palma de Cima 1649-023 Lisboa – Portugal
Email: azevedoalves@gmail.com; pedromiguelgoismoreira@gmail.com

While for many centuries Augustine and Christianity in general emphasized the provisional and hazardous character of earthly life, the Iberian scholastics of the Salamanca School were central actors in the development of a deeper, more positive, and arguably more affirmative outlook on worldly political and economic matters. In this paper, we attempt to show this transition through the evolution of the concept of 'scarcity.' Indeed, 'scarcity' is a central premise of positive modern economics but for many centuries this concept was used to highlight normative conclusions in the writings of medieval theologians. The Iberian scholastics were instrumental in a shift from normative to positive, trying to find better ways to cope with the material world and improve our earthly lives within an integrated philosophical and theological perspective. We will illustrate this through the study of Domingo de Soto, one of the Iberian scholastics.

Keywords: scarcity, scholastics, Salamanca School, Domingo de Soto.

Although the concept of scarcity is a central premise of modern economics, there is still much to understand about its history[1]. From medieval to modern times, the evolution of this concept seems to follow our gradual understanding of the world, from a world that is largely instrumental and dependent on an afterlife, to a world containing its own laws and studied for itself. Scarcity also followed this transition from a more normative to a more positive view of the world. From its origins as a concept used to highlight normative conclusions in Christian theology, scarcity evolved to become the basis of modern economics. In order to trace some of its evolution, in the first part of this essay we will study the concept of scarcity in the context of medieval theology. In the second and third parts, we will describe how scarcity was addressed in medieval times before and after St. Thomas Aquinas. After a description of the Salamanca School and its context in the fourth part, we will finish by looking at the concept of scarcity as it is used

[1] One of the few studies on the subject is Xenos 1989, p. 7–34. Schumpeter 2006, p. 90–96, also briefly addresses this question and describes some of the contributions of the Iberian scholastics. A landmark on the modern concept of scarcity is Robbins 1932.

by Domingo de Soto, one of its eminent figures. As we will see, from Augustine to the Salamanca School, the concept of scarcity shifts from a normative and specific to a more positive and general sense: de Soto uses scarcity in a way that is surprisingly close to modern economics.

I. Scarcity in Medieval Economic Thought

In order to relate our modern idea of scarcity with the medieval period, it is necessary to have a good understanding of the state of mankind before and after the Fall, i.e., before and after man first sinned. In the Christian world view, when man was created by God, he was free of sin and lived in harmony with Him. This initial state of bliss was not Paradise: whereas in Paradise man will not need material goods and will simply live happily in the presence of God, Genesis describes how in Eden man still had to satisfy his material needs and had to take care of the earth (Gen 2:15 and 2:16, respectively). What was then assumed by the medieval theologians is that man, before the Fall, either did not have to work, or had to work very little, or had to work but in such a way that it was pleasurable. This was a fair assumption on their part because Genesis indeed says that after man directly disobeyed God's orders and sinned He made it much harder for man to fulfill his needs: hard work was now necessary in order for man to be satiated.

> To Adam [God] said, 'Because you listened to your wife and ate fruit from the tree about which I commanded you, "You must not eat from it," Cursed is the ground because of you; through painful toil you will eat food from it all the days of your life' (Gen 3:17).

If Genesis describes how people had to fulfill their needs before the Fall but did not have to work hard to do so, then the theologians rightly assumed that work was either non-existent, or pleasurable, or effortless.

This is the moment where scarcity of goods becomes problematic. If there was a time when human beings had to do very little to fulfill their needs, the administration and production of goods became highly problematic after the Fall because much hard work was now necessary to produce what our needs require. More importantly for the medieval thinkers, sin made men lazy, envious, rebellious, and inclined to steal from their peers. Therefore, the theologians saw private property and the subjection to temporal powers as a way to counteract these evils and, most importantly, as a way for everyone to produce what was necessary to satisfy human needs or, in other words, as a means to counter scarcity.

This general description entails two important notions, "need" and "scarcity." And both of them were not understood as we moderns understand them. First of all, scarcity per se, i.e., as a postulate saying that "goods" in a general sense are scarce, did not make sense at the time. There were rather "scarcities": a lack of a precise something (e.g., a lack of wheat or wine); or a period of lacking this precise something (Xenos 1989, p. 3). It was Thomas Hobbes that popularized the idea that "human need" was a natural and constant craving for material things in general that was part of human nature and not, as the Greeks and the scholastics thought, a lack of specific things that could be balanced aiming at a natural state of fulfilment (Xenos 1989, p. 4–5). In other words, Christian thinkers conceived the lack of things as we moderns do, as a condition that is natural and given to man, but they saw it, and this is where we diverge, in much more down-to-earth terms, as specific scarcities. They also thought that these scarcities could be temporarily fulfilled (eating when hungry, drinking when thirsty, and so on), but these fulfilments were seen as minimal preconditions for a good Christian life. Indeed, for the medieval thinkers, need and scarcity were phenomena that appeared in specific circumstances and they were attached to a reflection on sin, God, and broader metaphysical and religious issues.

For instance, an early reference to scarcity can be traced back to the thirteenth century and had a widespread influence on medieval thought. This reference was very specific and typically medieval: it was a condemnation of a seller's "dearth induction" (caristia inducatur), that is, the malpractice of buying great quantities of victuals or wine and then selling them for a much higher price in times of need, i.e., when scarcity is "created" (Langholm 2008). As we can see, a reflection on a lack of goods, that is, on needs, was always accompanied by moral considerations. Medieval thinkers did not clearly see scarcity in (1) a purely general and (2) non-normative way, as we moderns do. In fact, medieval realism in general was strongly attached to normative considerations. As St. Thomas Aquinas put it in his Summa against the Gentiles, theology is not interested in fire itself but in fire insofar as it represents God's majesty (Alfrod 2010, p. 24).

Concerning the idea of "need," it is once again important to note that for the most part the medieval thinkers did not have the same conception of needs as we do. While our "needs" focus on more material aspects, medieval thinkers would typically talk about "goods" that seem to be less minimalist and more normative. After all, for a medieval thinker, the main needs of any human being were not primarily based on material goods but on spiritual ones (above all, the crucial presence of God that was lost with the Fall). Aquinas, for instance, listed six basic

goods: not only life, but also marriage, knowledge, living in fellowship, practical reasonableness, and man's relation with the transcendent (Aquinas 1915, p. 42–46).

Trying to find ways to see if the medieval thinkers had something close to our modern idea of scarcity is therefore a challenging task. Not only was their notion of scarcity restricted to specific goods (e.g., wheat or wine), but their conception of needs was much more linked to a broader idea of "what is good for man," which inevitably mingles with the contemporary vision of needs, which is in essence dominated by materialism. For them, food and clothing were the basis for a good and fulfilled life but they were just that: minimal requirements. In order for humans to fulfil their nature, other types of goods were required (spiritual and transcendent goods, i.e., much more than just material necessities)[2].

II. Theology, Morality, and Institutional Adaptation to Scarcity

As was seen in the first part, the Fall made it harder for men to fulfill their needs. Scarcities (or, as we would say now, scarcity) are the result of God's imposition of "painful toil" on mankind. The repercussions of these scarcities could be perceived in many ways. One of them was a more Augustinian approach, very dominant across the medieval period, that regarded political power and private property as means to deal with scarcities and organize earthly life; in no way should these means be seen as good per se, but merely as transitory solutions for a transitory problem (Wood 2002, p. 17–21). In the Augustinian conception of life, the world was divided between the city of men and the city of God. Whoever focused on material goods and earthly pleasures was choosing this transitory life over the eternal one. As St. Augustine of Hippo would say, "<…> there is some one thing for which we must be making, when we toil amid the manifold engagements of this life. Now we make for this as being yet in pilgrimage, and not in our abiding place; as yet in the way, not yet in our country; as yet in longing, not yet in enjoyment" (Augustine 2014, sermon 103, 1–2). As laid out more extensively by Augustine:

[2] Certainly, this view of man and scarcity in the Church has greatly changed since then. Recent pontifical documents, such as *Gaudium et Spes*, give a different emphasis to material life: 'Since property and other forms of private ownership of external goods contribute to the expression of the personality, and since, moreover, they furnish one an occasion to exercise his function in society and in the economy, it is very important that the access of both individuals and communities to some ownership of external goods be fostered.' Vatican Council II, '*Gaudium et Spes* [Pastoral Constitution on the Church in the Modern World],' in *The Vatican Collection: The Conciliar and Postconciliar Documents*, ed. Austin Flannery, Vol. 1 (Northport, NY: Costello, 1996), sec. 71.

> 'Imagine that we are a pair of travellers who are unable to live happily except in our own home; we are miserable in our wandering and want nothing more than to put an end to it and return to our native land. We need various types of land and sea-transport to help us reach home. But now imagine that the homeward journey itself delights us—the amenities of the trip, the movement of our vehicles. We begin to enjoy those things which we are using. If this were to happen, we would not wish to end our journey quite so quickly and we would be trapped in a perverse pleasure that alienates us from the very home that is the source of our happiness. That is what mortal life is like; we are wanderers separated from God, and if we desire to return to our homeland [i.e., to God] we ought to use this world we live in, but not enjoy it' (quote from Backman 2003, p. 45).

Augustine, one of the most influential intellectual figures of early Christianity, sent a strong message and shaped the Christian world view. The Church followed his advice by incentivizing spiritual betterment while discouraging the acquisition of wealth and status. Accumulating more than the necessary to live only made sense if it was to raise a family, for pious reasons, or for future emergencies (Wood 2002, p. 3). The Church was acutely sensitive to all questions concerning need and famously forbade usury, a sin sometimes considered worse than homicide because, while killing someone could have a justification, usury was always theft and had no justification whatsoever (Wood 2002, p. 163–164). This condemnation was not entirely based on theological arguments (time belongs to God and one should not use time to make money; or one should not create profit from an activity that does not per se produce anything). It was frequently argued that usury is sinful because it was a way the rich had to abuse the needy and extort money from them. As Henri Pirenne would say:

> What was more natural than the reprobation of usury, commerce, and profit for profit's sake, in those centuries when each estate was self-supporting and normally constituted a little world of its own? And what could have been more beneficent, when we remember that famine alone compelled men to borrow from their neighbours and hence would at once have opened the door to every abuse of speculation, usury and monopoly, to the irresistible temptation to exploit necessity, if these very abuses had not been condemned by religious morality? (Pirenne 1963, p. 14)

Also, because of Jesus' famous assertions on riches and poverty (the camel and the needle, the first will be the last, and so on), it is no wonder that the Church gave so much theoretical attention to the poor while decrying the rich. Although, as we shall see, Aquinas was part of a shift in this way of thinking, he still echoed the old patristic saying that 'our superfluities belong to the poor' by asserting that:

> 'According to natural law goods that are held in superabundance by some people should be used for the maintenance of the poor. This is the principle enunciated by Ambrose <...> It is the bread of the poor which you are holding back; it is the clothes of the naked which you are hoarding; it is the relief and liberation of the wretched which you are thwarting by burying your money away' (quotes from Wood 2002, p. 55).

It was also a rigidly hierarchized society. Everyone had his part in the community and, because these circumstances were determined by God himself for each individual, attempts to go upward on the social ladder were sinful. In fact, giving up one's riches the monastic way was by far the surest way to secure a place in heaven. The figure of the monk, the paradigmatic symbol of austerity, was a model that reminded Christendom of the desirableness of poverty (Pirenne 1963, p. 13).

Although in practice the nobility, the Church, and the monasteries respected these beliefs to varying degrees, medieval communities and the great mass of individuals revolved around these key concepts and figures. Everything was tailored around the idea that life on earth was transitory and wealth should not be desired. This issue was even more pressing to the medieval thinker because, as Augustine pointed out, the end of the world, i.e., the Apocalypse, was near. Millenarianism and apocalypticism had more emphasis prior to Aquinas: either the world would end around the year 1000; or, as many in the Church believed, it would end sometime soon but only God knew precisely when (Bremmer 2003, p. 502–505).

This rough picture of medieval times is quite bleak but our point is not to give an unwelcoming image. Medieval thinkers did not have any illusions regarding the fact that men would have to work hard for their bread until the end of time. But to them this was the most trivial part of the problem. After all, as St. Teresa of Ávila would say, life on earth is nothing but a night in a bad inn. What truly worried these thinkers was that men's actions, when dealing with their needs, could directly lead them to eternal damnation. For our ancestors, and this is something that contrasts with many modern views, the salvation of the soul had more importance than the lack of wheat or wine, i.e., more importance than scarcities.

Thus, scarcities for most medieval thinkers were not just positive lacks of something but, above all, phenomena that had to be analyzed normatively, problems that became relevant because of the fall of man and his current condition of sin. The late scholastics' purpose was therefore not mainly to know how to deal with scarcities and needs, but rather to understand how to tackle these problems

in a good and ethical way.[3] This preoccupation is beautifully encapsulated by Tomas de Mercado, a scholastic of the Salamanca School, when he says 'the whole world is insufficient for one person, much less for everyone' (Quote from Chafuen 2003, p. 22).

Thus the medieval thinkers had to theorize on how to balance actual earthly necessities and the priority of life after death. What is crucially interesting when analyzing medieval thought is the constantly readjusting balance between these two poles. And, as we shall see, Aquinas and the Salamanca School provided central contributions concerning how to achieve this delicate equilibrium.

III. The Aquinian Framework Concerning Scarcity

The translation of Aristotle and its introduction in medieval thought was a gamechanger. As Quentin R. Skinner noted:

> Aristotle's moral and political theory at first appeared not merely alien but threatening to the prevailing Augustinian conceptions of Christian political life. Augustine had pictured political society as a divinely ordained order imposed on fallen men as a remedy for their sins. But Aristotle's Politics treats the polis as a purely human creation, designed to fulfil purely mundane ends. Furthermore, Augustine's view of political society had merely been ancillary to an eschatology in which the life of the pilgrim on earth had been seen as little more than a preparation for the life to come. Aristotle by contrast speaks in Book I of the Politics of the art of 'living and living well' in the polis as a self-sufficient idea, never hinting at any further purposes lying beyond it which need to be invoked in order to invest it with its true significance (Skinner 1978, p. 50).

Without a doubt, it was Aquinas who would create a notable interpretation of Aristotle in such a way that scarcities would be seen in a different perspective from the thirteenth century onwards. While the Augustinian view almost disdained the city of man, Aquinas provided, through his Christian interpretation of Aristotle, a fresh new look at the material world.

In order to understand this transition, let us remember Aquinas' idea of law and, most importantly, of natural law. Law is a rational dictate of the ruler to the community he rules. God, the ruler of all things, sets up laws (the eternal laws) in order to regulate His creation. All things, including animals, are implicitly governed and determined by these laws; they automatically fulfil the nature and

[3] "From the Ethical perspective, it is not enough to know what man does; it is important to know which of the things that he does are good. The Schoolmen's primary intent was to study human action from an ethical standpoint" (Chafuen 2003, p. 22).

purpose God ascribed to them. Since human nature entails reason and free will, to achieve their nature, human beings have to participate in the eternal law through reasoning, discover what is best for themselves, and adjust their will toward what is good. The natural laws are that part of the eternal laws that can be rationally understood so man can fulfil his nature. The first principles are the most abstract and self-evident: good should be done and pursued while evil should be avoided; the part is always smaller than the whole; and so on. Now, these general principles are too abstract for actions in everyday life and men frequently err when they do what seems to be good but in fact is not. Thus the derivation, from these first principles, of second principles of the natural law, a little less abstract: thou shall not kill; thou shall not steal; and so on. Indeed, through reasoning, man can reach the conclusion that, on an individual and collective level, humans cannot rightly fulfil their nature without following these basic moral considerations (e.g., killing arbitrarily cannot be part of a fulfilled life at an individual or social level). Even so, these laws are still too general: human laws will be the laws that concretely apply the natural laws in order to direct a specific community toward the common good.

As we can see, this offers a wide scope for interpretation and there can be property or political institutions without necessarily violating God's moral precepts. According to Aquinas, and in contrast to the Augustinian view, property (dominium) and temporal power are in fact phenomena that can be at least compatible with God's natural law. These phenomena are not, as the Augustinian view held, imperfect and unjust arrangements. If correctly applied, one can deal with scarcities in a way that benefits the common good instead of hindering it. For instance, in Aquinas' view, the rejection of commonly held property in a state of sin and the adoption of individually owned property would (1) enhance hard work, (2) create more efficiency, and (3) foster peace (Wood 2002, p. 23–24).

In fact, Aquinas went even further in rejecting the traditional Augustinian view: he argued that we have reasons to believe that there was property before the Fall. He argued that things in Eden were held in common, but there was some dominium in the fact that men had to use the goods they needed in order to achieve the sustenance required to live. After mankind fell, it was decisively more convenient to have a wider dominium in order for everyone to better serve God. Man's inherent laziness and envy made it difficult to hold things in common as before (Franks 2009, p. 56–59).

With these new ideas, the balance between earthly necessities and the priority of life after death was being recalibrated: life on earth did not look so immediately transitory anymore and the end of the world seemed far away. All of this probably

also had to do with changing material circumstances. While prior to the tenth century, commercial activity that would go beyond the exchange of basic goods was almost non-existent in most communities, the three following centuries witnessed tremendous growth at all levels thanks to the intensification of exchanges. Cities started to expand and were increasingly filled with the figures of the bourgeois, the merchant, and the artisan. We were slowly moving beyond an economy of subsistence, almost entirely rural, towards a more diverse and open society, where princes started to collect taxes in order to enforce security and where more stability and commercial activity was slowly bringing prosperity (Pirenne 1963, p. 39–57).

However, one should be careful in not overstating Aquinas' importance nor his break with prior Christian thought as there were also many important lines of continuity. He continued to argue that superfluous goods should be given away (as we saw above) and dominium was to be circumscribed to what was essential for men to fulfil their purpose in the divine order (Franks 2009, p. 59). He also closely followed the traditional view that condemned the ambitious man (Skinner 1978, p. 100). On the other hand, he was not so apologetic of poverty as his predecessors and contemporaries were: 'In so far as poverty removes the good resulting from riches, namely the assistance of others and one's own support, it is simply an evil' (quote from Wood 2002, p. 46). Above all, he showed that the material world and its imperfections could be dealt with in a way that was compatible with God's will. Aquinas hints at the idea that a deeper reflection on the matters of this world is necessary to understand how to better serve God. It is in this general Aquinian framework that the late scholastics developed their own ideas on how to deal ethically with scarcities.

IV. The Specificities of the Late Iberian Scholastics

The Salamanca School is a label used to designate a group of Iberian thinkers of the sixteenth and seventeenth centuries that developed, and in many ways anticipated, consistent economic thought and theory. These thinkers, that include names such as Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Tomás de Mercado, Francisco Suarez, or Luis de Molina, were all more or less loosely linked to the University of Salamanca. Despite the school's name, their main aggregative element seems to be a regeneration of the scholastic method and its main authoritative sources, namely, "Greek philosophers – particularly Aristotle – the Roman jurists, the Old and New Testaments, Christian Patristic literature and earlier scholas-

tics" and, of course, Aquinas (Alves and Moreira 2013a, p. 3). Following Aquinas' ideas and frequently using him as starting point, they gave much importance to understanding which earthly ways were more suitable for a fulfilled moral life on earth. Above all, they tried to understand and solve many economic issues that emerged at the time, thus creating what could be called the first coherent body of economic thought, integrated in a broader political, legal and ethical theoretical framework. As the great historian of economic thought Joseph A. Schumpeter recognized:

> It is within their systems of moral theology and law that economics gained definite if not separate existence, and it is they who come nearer than does any other group to having been the 'founders' of scientific economics. And not only that: it will appear, even, that the bases they laid for a serviceable and well-integrated body of analytic tools and propositions were sounder than was much subsequent work, in the sense that a considerable part of the economics of the later nineteenth century might have been developed from those bases more quickly and with less trouble than it actually cost to develop it, and that some of that subsequent work was therefore in the nature of a time- and labor-consuming detour[4].

When one analyses the ideas of the authors of the Salamanca School, it is no wonder that they came to be increasingly recognized as the precursors of economics. They emphasized the idea that private property was important for the common good and rejected positions that condemned it as sinful. Some went further than Aquinas by arguing that property should in fact be transferred as the owner pleases, as this would help promote the common good. Witnessing the entry of great quantities of precious metal from the New World, they did not fail to see that the increase in currency raised prices in Spain and some explicitly formulated what can be described as the first quantity theory of money. Vitoria is still famous nowadays for his criticisms of the illegitimacy of creating barriers in trade between nations.[5] The scholars of the Salamanca School also made notable statements that anticipated our modern subjective theory of value (Alves and Moreira 2013a, p. 72).

It is no coincidence that the Salamanca School scholars were witnessing a period of material growth, much as Aquinas did when this conceptual shift occurred. The Iberian's sixteenth and seventeenth centuries were exciting times above all

[4] Although this quote can be found in Schumpeter 2006, p. 93, the idea of using this quote originally came from Garcia 1986, p. 13.

[5] For more on the contributions of the Salamanca School, see Chafuen 2003, p. 31–32, 41–42, 62–68, and 73–76.

because of the discovery and exploration of the New World. From 1503 to 1660, no less than 16 million kilograms of silver (triple the existent silver in Europe) and 185 thousand kilograms of gold (one fifth of the existent gold in Europe) arrived through Seville (Elliot 2002, p. 523). Commerce intensified in order to meet the demand for goods from the new American market. A true revolution took place in the agriculture sector and the textile industry. Economic matters became increasingly pressing and so did political and religious issues. Indeed, the Spanish Siglo de Oro coincided with the struggles between Protestants and Catholics across Europe. These conflicts were an important motivation for the Salamanca School to define its doctrine and rise as a leading center of ideas. Ultimately, the union of all these factors made of the Iberian Peninsula a privileged place of exchange not only of goods but also of ideas (Alves and Moreira 2013a, p. 9–10).

In order to better showcase the original contributions of the Salamanca School, we will now illustrate by relating the writing of one of its notable thinkers to the idea of scarcity. Domingo de Soto built on Aquinas' idea that property should be private in order to prevent quarrels arising from scarcities. Also, de Soto postulated a vision of scarcity that is notably close to ours, hinting at a transition from the old vision of "scarcities" to our modern vision of "scarcity" as a general postulate.

V. Domingo De Soto on Trade, Price, and Scarcity

Domingo de Soto (1494–1560) was one of the most influential figures of the Salamanca School. De Iustitia et Iure (1553–1554), his magnum opus, had twenty-seven editions in the following five decades (Alves and Moreira 2013a, p. 15, and see also 2013b). He was quite explicit in his defense of private property against apologists of the communal ownership of things. '<…> in a corrupted [i.e. fallen] state of nature, if men lived in common they would not live in peace, nor would the fields be fruitfully cultivated <…>' (quote from Alves and Moreira 2013, p. 67). In fact, continues de Soto, the virtues of liberality and helping the poor would be impossible in a state where everything was held in common. Finally, the theologian also counters those that criticize private property for being the source of many fights and conflicts:

> '<…> the small number of ecclesiastics who take refuge in the cloisters of monasteries is able to live peacefully in community [i.e. with no private property] but that is not possible for the great human nations. What the poet has said, that these words: mine and yours, lead to many disputes and fights, we sincerely recognize; but there would be

many more [disputes and fights] if the things were possessed in common' (quote from Alves and Moreira 2013, p. 68).

In times of rapid economic growth, merchants faced many moral questions regarding the practice of their trade and wondered about the morality of phenomena such as profit or usury. The relationship between theologians and merchants thrived and de Soto went to great lengths to answer their questions. In this context, he used the idea of the scarcity of particular goods in order to reach many normative conclusions. For instance, if one lends some gold to someone else but the value of gold falls, the borrower repays the creditor with the same quantity of gold regardless of the new value. De Soto explains this price fluctuation in these terms: "The ducat, for instance, is worth more in gold in Spain, but is worth less in silver in England where the abundance of silver is greater. This is why eleven reales of silver are worth more here than there."[6] The scarcity of gold or silver is thus very important in determining its value.

He also highlighted how necessary commerce was to deal with scarcity of goods. Although one should not seek to exchange only for profit's sake (which is avarice), commerce has undeniable benefits when it comes to fulfilling the needs of every part of the community. It is a very efficient way of avoiding scarcities and it would be tremendously inconvenient for a ruler to try to take care of this matter.

> Trade is necessary for society. Indeed, not every region has in abundance what it needs; quite the opposite, the diversity of climates causes one to spare fruits or occupations that the other lacks. Conversely, this one has an abundance of many things that the other needs. And all those in need could not undertake long journeys transporter for the small quantities they need <...>. Indeed, other shortages might occur frequently; nor could a poor keep these fruits; therefore, if there was no one who would buy them [the fruits] in order to save them for a period time, society could not remain without detriment. <...> But you might ask: would it not be more prudent for society to have their own [businesses'] administrators in order to fulfill their office? Certainly, this would not be a convenient way to attend so many goods. Therefore, it is more advisable that this occupation should be permitted to others, and then help them[7].

[6] "El ducado, por ejemplo, en España, que és mas rica en oro, vale menos plata que en Inglaterra, en donde la abundancia de plata es mayor. Y por esto once reales de plata valen aquí más que allí." De Soto 1968, p. 518 (the translation is our own).

[7] "El comercio es necesario a la sociedad. Efectivamente, no toda provincia tiene en abundancia aquello de que necesita; por el contrario a causa de la diversidad de climas a una le sobran frutos y ocupaciones de que otra carece. Y al revés ésta tiene abundancia de otras cosas, de que la otra tiene necesidad. Y de los necesitados no todos podrían emprender largos viajes para transporter las cantidades pequeñas que necesitan <...>. Suele, efectivamente, ocurrir con frecuencia otro

De Soto also uses the concept of scarcity of goods in order to understand the just price of a transaction. That is, at what price can one say that the common utility is served and that the transaction does not exclusively benefit one party? De Soto answers that the just price must be connected with man's needs. Indeed, if mankind did not have needs, he says, then there would be no exchanges at all. Since these vary from place to place and time to time, prudence dictates that prices must be defined by the common estimation of the merchants. One cannot sell a good with the price of yesterday or of another place: as shown in the next citation, goods must be sold at the present common estimation, and whoever tries to circumvent this is 'deceiving' himself.

> Look at these examples. There is a shortage of wheat in Spain. Aware of this, a merchant from Sicily sets out to us with a ship full of it; when he gets here, or because the weather favored us, or for another reason, we have plenty of wheat and its price has fallen sharply; therefore, he cannot sell his goods at the same price [that he bought them]; he would also not be free of sin <…> if, in order not to incur losses, he sells on credit to be paid later. [The merchants do that] because, at first, there are more goods; and then, [because there are fewer goods], they lower the price. The merchants therefore think that, in this case, they can lawfully sell as much as they initially sold while, in fact, <…> they cannot ask for the same price. They are deceiving themselves[8].

In this passage, two things are very interesting and both relate to the modern concept of scarcity. On the one hand, de Soto is using the ancient idea of "scarcities," i.e., scarcity for a specific good, in a very modern sense. That is, and although he is not using "scarcity" as a general postulate like modern economic theory does, he is using this specific example of "scarcity of wheat" in order to draw descriptive conclusions about the price of wheat. In other words, the Iberian theologian is

escasez; ni tampoco una que fuera pobre podría guarder sus frutos; y así si no hubiere quienes los compraren a fin de guardalos para tal tiempo, la sociedad no podría permanecer sin detrimento. <…> Pero tal vez preguntes: ¿No sería acaso más prudente que la sociedad echara mano de sus administradores para que se hicieran cargo de esto? Ciertamente no se podería con comodidad attender por este medio a tantas mercancías. Y por ello es más aconsejable que esta ocupación se permita a otras personas, y hasta ayudarlas." De Soto 1968, p. 544–545 (the translation is our own).

8 "Fíjate en estos ejemplos. Hay escasez de trigo en España. Y entonces sabiéndo un comerciante de Sicilia se dirige a nosotros con una nave cargada de él; cuando llega aquí, o porque nos favoreció el clima, o porque por otro motivo tenemos abundancia de trigo, su precio ha disminuido mucho; por consiguiente no puede venderlo en tanto precio cuante es el de la mercancía; ni quedaría libre de pecado <…> si, para no perder por lo menos, lo vendiere más a crédito, pagado más adelante. Porque al principio, como hay más mercancías; y al fin, por la razón contraria, bajan el precio. Piensan, por consiguiente, en este caso los mercaderes que fiadamente pueden lícitamente vender en tanto cuanto vendían al principio, siendo así que <…> no pueden exigir el mísmo precio. Se engañan contra su cabeza." De Soto 1968, p. 548 (the translation is our own).

using the pre-modern concept of scarcity but in a modern way, in a fashion that is very familiar to us (thus the surprise when one reads de Soto for the first time). Also, and this is the second interesting feature of this paragraph, de Soto is using the idea of scarcity in a much more descriptive and not exclusively normative way. Of course, this description is intended to draw moral and normative conclusions, but it is a more descriptive and modern approach nonetheless, one that is widespread across the Salamanca School[9].

De Soto applied the idea of scarcities not only to goods but also to merchants. It actually led him to the conclusion that monopolies are unjust. Indeed, a common estimation made by a reduced number of sellers and a greater number of buyers raises the price of goods. This explains why, at the beginning of a market day, goods have a higher price, because the number of buyers is high while there are fewer sellers.

> The value of commodities increases with the abundance of buyers; but when [they are] scarce it decreases. On the opposite, the abundance of sellers decreases [the value] and with the scarcity [of sellers] [the value] increases. Certainly, when the goods abound, the number of those who sell is higher and the number of those who buy is fewer. From this you can, if you come to doubt whether the motive or the way of selling alters the price, deduce the answer [to your doubt], because the cause of selling or buying does not affect anything here, whether you sell bound by necessity, or whether you reduce the price of things because of their abundance. Likewise, when you buy led by the need of the one who sells which leads to the goods being sold at auction, it follows that in this case, because there are few buyers, things lose value, as in a war, once victory is achieved, booty is sold cheaply. Conversely, when traders [in the marketplace] await the buyers, as in this way of selling many buyers appear, the value of goods increases. And for the same reason, when the market opens, [goods are] sold at much higher price than when it closes[10].

[9] Two good chapters with some relations between scarcity and the Salamanca School can be found in Chafuen 2003, p. 31–50 and 73–99.

[10] "El valor de las mercancías aumenta con la abundancia de los compradores; pero con la escasez, disminuye. Como por el contrario la abundancia de vendedores diminuye y con la escasez aumenta. Ciertamente cuando las mercancías abundan, es mayor el número de los que venden, y menor el de los que compran. Y de esto deducirás tú la contestación si llegares a dudar de si el motive, o el modo de vender altere el precio. Porque la causa de vender, o de comprar no afecta nada a la cosa. Porque ya vendas obligado por la necesidad, ya porque desprecies las cosas a causa de su abundancia; y lo mismo, ya compres llevado de la necesidad del que vende es causa de que las mercancías se expongan a la venta en subasta, se sigue que por haber en este caso pocos compradores, las cosas pierden valor, como sucede en la guerra, que una vez lograda la victoria, se vende el botín por poco dinero. Por el contrario, cuando los mercaderes públicos esperan a los compradores, como en esta forma de venta aparecen muchos compradores, aumenta el valor de las mercancías. Y por la misma razón cuando comienza el Mercado se vende mucho más caro que cuando termina." Soto 1968, p. 548 (the translation is our own).

With these analytical tools, the Salamanca theologians were able to reach many normative conclusions and, as we saw, many of them are surprisingly close to some of the most sophisticated contemporary perspectives on the same problems. A contemporary notion of abstract scarcity was slowly being developed through the late scholastics' notion of a specific scarcity of goods.

Conclusions

The School of Salamanca provides several enlightening insights when it comes to scarcity, the problems it poses and the possible ways of dealing with them. Domingo de Soto, for instance, did not have a modern and abstract idea of scarcity, but he used the older sense of "scarcities" of specific goods (such as wheat or wine) in order to draw conclusions that are surprisingly close to ours. De Soto shows through his writings how the old idea of "scarcities" was slowly developing into the modern concept of "scarcity," understood in a purely positive and general way.

Although the authors of the Salamanca School did have a direct (Samuel von Pufendorf; Hugo Grotius) and indirect (John Locke; Adam Smith) impact on later thought, this essay also tried to show another way through which they influenced our modern way of understanding reality. While for many centuries Augustine and Christianity in general emphasized the provisional and hazardous character of earthly life, the Iberian scholastics were central actors in the intellectual movement that, following Aquinas, tried to develop a deeper, more positive, and arguably more affirmative outlook on worldly political and economic matters.

The development of the modern idea of scarcity is one of the outcomes of this thousand-year odyssey: from a concept that was used to highlight normative conclusions in the writings of medieval theologians, namely, the sinful nature of inducing scarcity in order to make a profit, this concept became one of the central premises of positive modern economics as we know it. The Iberian scholastics were a central part of this process of looking at the material world, trying to interpret it, and finding better ways to cope with it and improve our earthly lives within an integrated philosophical and theological perspective.

Bibliography and Footnotes

Alfrod, C. Fred. 2010. *Narrative, Nature, and the Natural Law: From Aquinas to International Human Rights*. New York: Palgrave MacMillan.

Alves, André Azevedo, and Moreira, José Manuel. 2013a. *The Salamanca School*. New York: Bloomsbury.

Alves, André Azevedo, and Moreira, José Manuel. 2013b. "Virtue and Commerce in Domingo de Soto's Thought: Commercial Practices, Character and the Common Good." *Journal of Business Ethics* 113 (4).

Aichele, Alexander. 2014. "The Real Possibility of Freedom: Luis de Molina's Theory of Absolute Willpower in Concordia I. In Mathias Kaufmann and Alexander Aichele. *A Companion to Luis de Molina*. Leiden and Boston: Brill.

Aquinas, Thomas. 1915. *Summa Theologica*. Vol. 8. London: R. & T. Washbourne.

Augustine. 2014. *Sermons on Selected Lessons of the New Testament*. Aeterna Press.

Backman, Clifford R. 2003. *The Worlds of Medieval Europe*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Bremmer Jr., Rolf H. 2003. "The Final Countdown: Apocalyptic Expectations in Anglo-Saxon Charters." In Gerhard Jaritz and Gerson Moreno-Riaño (eds.). *Time and Eternity: The Medieval Discourse*. Turnhout: Brepols Publishers.

Camacho, Francisco Gómez. 1977. "En torno a unos textos de Luis de Molina sobre la proriedad privada." *Revista Española de teologia* 37. Madrid: Facultad De Teología San Dámaso.

Chafuen, Alejandro A. 2003. *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Lexington Books.

Elliot, John H. 2002. *Imperial Spain: 1469–1716*. London: Penguin Books.

Franks, Cristopher A. 2009. *He Became Poor: The Poverty of Christ and Aquinas's Economic Teachings*. Grand Rapids and Cambridge: William b. Eerdmans Publishing Company.

García, José B. 1986. *Un siglo de moral economica en Salamanca: 1526–1629*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Langholm, Odd. 2008. "Scholastic Economics." In Steven N. Durlauf and Lawrence E. Blume (eds.). *The New Palgrave Dictionary of Economics*. Palgrave Macmillan: Basingstoke.

Molina, Luis de. 1941. *Los seis libros de la Justicia y el Derecho*. T. 1. vol. 1. Madrid: J.L. Cosano.

Pirenne, Henri. 1936. *Economic and Social History of Medieval Europe*. New York: Harcourt, Brace and Company.

Robbins, Lionel. 1932. *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. London: MacMillan.

Schumpeter, Joseph A. 2006. *History of Economic Analysis*. London: Routledge.

Skinner, Quentin. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought: The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.

Soto, Domingo de. 1968. *De la Justicia y del Derecho*. Madrid: Grafoffset.

Vatican Council II, '*Gaudium et Spes* [Pastoral Constitution on the Church in the Modern World], '1996, in *The Vatican Collection: The Conciliar and Postconciliar Documents*, ed. Austin Flannery, Vol. 1. Northport, NY: Costello.

Wood, Diana. 2002. *Medieval Economic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Xenos, Nicholas. 1989. *Scarcity and Modernity*. London: Routlege.

Stoka, ekonomika ir moralė: vėlyvųjų Iberijos scholastų indėlis

Santrauka

Ištisus šimtmečius šv. Augustino ir krikščionybės mokymas pabrėžė žemiškojo gyvenimo laikinumą ir nenuspėjamumą, tuo tarpu Iberijos Salamankos mokyklos scholastams teko svarbiausias vaidmuo formuojant išsamesnį ir palankesnį požiūrį politiniais ir ekonominiais klausimais. Darbe siekiama atskleisti šį poslinkį, nagrinėjant stokos sampratą ir jos raidą. Stoka nepaneigiamai yra pagrindinė šiuolaikinės pozityvinės ekonomikos prielaida, tačiau viduramžių teologų raštuose sąvoka vartota normatyvinėms išvadoms pabrėžti. Domingo de Soto analizė atskleidžia, kad Iberijos scholastai reikšmingai prisidėjo prie pozityvinės ekonomikos iškilimo, ieškodami geresnių būdų tvarkytis materialiame pasaulyje ir pagerinti žemiškąjį gyvenimą remiantis integruotu požiūriu į filosofiją ir teologiją.

Raktiniai žodžiai: stoka, scholastika, Salamankos mokykla, Domingo de Soto.

Economic History, Scarcity, and Morality

Stephen Davies

Institute of Economic Affairs
2 Lord North Street Westminster SW1P 3LB, London
Email: sdavies@iea.org.uk

For most of history humans lived in a Malthusian world where the condition of scarcity was fixed and rigid because of the difficulty in achieving sustained productivity growth. This generated a series of moral judgments and responses that found expression in an array of formal and informal practices and institutions. This was a moral response to the conditions. It had the paradoxical result of making it impossible to escape from the Malthusian world because it blocked the main escape route, that of sustained innovation. In the later eighteenth and early nineteenth century a series of intellectual breakthroughs transformed (some) peoples' understanding both of scarcity and the best way to respond to it. This contributed to a transformation of the world between then and now that is both physical and moral.

Keywords: Malthusian, moral economy, innovation, entrepreneurship, economic ethics, just price.

Introduction

Economics is usually thought of as a discipline that eschews normative judgments or approaches. Most practitioners of the discipline of history also avoid explicit engagement with moral questions, despite Lord Acton's urgings to the contrary. How then can economic history have anything to say about the moral implications of scarcity? Economists can tell us what scarcity means but its moral import is surely beyond their remit. Historians for their part can surely only tell us what people in the past thought and did. When the two disciplines are brought together however, new insights on this topic emerge. Economic history can cast light not only on the kinds and nature of scarcity endured by our ancestors but also on the effects of this for their moral reasonings and understandings. These in turn fed back, via institutions and practices, into the world of production and exchange. In other words morality and the economic realm are intertwined and mutually causative and it is the historical perspective that enables us to understand how this was and, above all, how both have changed. In other words, economic history can tell us how the world in which we live is different from that of our ancestors, not only as regards physical conditions but as a moral world and help us to understand how

these two transformations are so closely connected that they may be thought of as two sides of one coin.

Absolute Scarcity and its Consequences

One of the fundamental insights of economics is that we live in a world of scarcity. Rather than things being abundant, so that no matter how much we want individually and collectively there is always plenty remaining, we live in a world where there are real limits to resources of all kinds. This means that we must constantly make choices between competing uses of those resources, and trade off one against another. We cannot have our cake and eat it in other words. However, the paradox is that the emergence of economics and the associated rise of modern growth involved a radical change in both our understanding of scarcity and the way it impacted on human experience. This change in both understanding and experience brought about a profound alteration in ethics, both theoretical and applied.

That resources were limited and that human action was correspondingly constrained was a commonplace throughout human history. This was a common observation of philosophers, statesmen, historians, and artists. Most revealingly it was a reality recognised in folk sayings and popular wisdom. Thus one Chinese saying, "the land is scarce and the people are many." The reality was that until recently most people lived one harvest away from serious dearth and hunger. If the harvest failed two or more years in succession (as happened on average every twenty plus years) the result was famine and starvation. Because there was little or no cushion or reserve natural disasters such as droughts, floods, or volcanic eruptions had far greater effects than they do in much wealthier societies such as the ones most people live in today. Most people had only a few clothes and leather shoes or boots were so valuable that they could be specifically left in wills. Moreover, it was not only products such as crops or the products of human labour that were scarce and limited. As the Chinese saying illustrates, basic resources such as water or land were often seen as limited and not sufficient for the demands of the human population. All of this was understood to be a basic and fixed part of the human condition. When Thomas Malthus theorised this state of affairs in his *Essay on Population* in 1798 he was simply expressing in theoretical and abstract form what many people before him had believed from concrete experience. (The text of the first edition of the Essay can be read at http://www.econlib.org/library/Malthus/malPop.html) Since his time we have managed to keep ahead of the jaws of the Malthusian trap through sustained innovation and a different way of understand-

ing the condition of scarcity. That does not mean that Malthusian constraints have ceased to exist however – if the factors that have enabled us to escape them were to cease or fail then they would return with a vengeance.

Over the course of history people drew a number of conclusions from this observed scarcity of resources. Conclusions is perhaps too precise a word, given that not all of them were articulated in words or writings. Rather many were embodied in customs and practices, outlooks and attitudes, all of which were based on a recognition of the reality of radical scarcity and of the need to live within the constraints it imposed if disaster was to be avoided. The first was acceptance of the universal existence and persistence of poverty, neatly summarised in one of the last things that Jesus said to his disciples "The poor you will always have with you." This meant that poverty was ultimately something to be managed or adjusted to, maybe even something morally elevated, and certainly not something that anyone could reasonably expect to disappear or even see dramatically reduced.

Poverty in other words was the normal or default condition of life for the overwhelming majority. As such it was not seen as morally problematic or a challenge in the way that it is today. Certainly there was an idea in every civilisation and society that it should be relieved when possible but that is not the same as actually seeking to abolish it or thinking that this could be done. Revealingly charity in most of the world's civilisations was historically directed not towards the relief of poverty in general but rather to assist specific categories or kinds of poor people. Orphans and widows were the main target, because they were lacking in family support. This reflected another conclusion that our ancestors drew from radical scarcity, as we shall see.

The acceptance of poverty as the default condition of humanity meant of course that the idea of growth that made everyone better off was hardly considered. The thinking of most of those who wrote about wealth and poverty was that life was essentially a zero-sum game where one person or group's gain was always some other person or group's loss. This meant that to seek to improve one's condition beyond strict limits was morally questionable because it meant making someone else worse off – unless the ethical system was one of 'might makes right'. Of course a common response was to distinguish between in-group and out-group. Improving your condition was bad if it meant someone in the in-group was worse off but was fine if the cost was borne by an out-group. Attitudes like that were naturally a recipe for conflict, often violent.

We should not think that arguments like these were simply wrongheaded or mistaken. If there was indeed a largely fixed amount of resources and products

that could only be increased with enormous difficulty and then only temporarily, then economic life was in fact a broadly zero-sum game. The key thing here was that for most of human history it was difficult to increase the efficiency of the use of resources other than by very small increments – because of the lack of innovation. This meant that the 'production possibility frontier' as economists now call it, the total of different combinations of different goods that can be produced from a given pool of resources (including labour) at a point in time, was rigidly fixed. You could produce more of one thing but typically only by producing less of something else as there was no way to bring about a swift increase in the productivity of the system as a whole. In particular it was very difficult to have less than 80% of the population involved in agriculture – any less and there would be general starvation. Consequently, production of other kinds could not be increased because of insufficient labour in those sectors while the labour that was already in those other sectors could not be made more productive without great difficulty (Wrigley, 2010 and 1994). There were many kinds of transactions that added value (such as trade and exchange) but these did not increase the efficiency and productivity of the system as a whole in a continuing and sustained way. Sometimes there would be one off windfall gains or step changes from acquiring more resources such as land or labour or from things such as the discovery of new crops or techniques but these were always short lived as there was no sustained increase in the productivity of the factors of production – it was simply a matter of getting more output from more input. Moreover, short term increases in output were quickly absorbed by rises in population, which meant there was no rise in living standards.

The Deprecation of Wealth, Comfort, and Trade

All this meant that predation, taking other people's stuff by force was generally the only way to greater wealth. In a state of affairs where the total pie was indeed largely fixed relative to population the easy way to acquire more of the pie was to take it from someone else, because it was so difficult to grow the pie in per capita terms. The consequence of this was that in the majority of cases wealth was actually gained through predation rather than production or exchange. This also meant that aspiration for wealth and comfort frequently took on a predatory cast. People would look to acquire wealth through plunder, often in 'refined' forms. One frequent way of both gaining wealth and consolidating it was to become a tax farmer and to become rich by taking a share of the resources extracted from the productive. This was, for example, a major phenomenon under the later

Roman Republic and the early Empire, where the most certain way to sustained wealth was to become a tax farmer or publicanus, engaged both in collecting taxes for the state (having bid at an auction for this right) and in supplying the Roman army and building infrastructure. As the parable of the Pharisee and the Publican in St Luke's Gospel shows such people became a byword for immoral behaviour and grasping corruption (although the point of the parable is to contrast the repentance of the Publican with the self-righteousness of the Pharisee) (Luke 18: 9–14). Another was to use public office as a route to riches through bribery and corruption – the profitability of such offices meant that rulers frequently gained revenue by selling offices to the highest bidder or (as in France) by charging a tax for making a purchased office heritable. Above all, people who did acquire wealth through value adding activity such as production or trade typically then sought to enhance this position and perpetuate it via privileges granted by rulers in return for tax revenues. In a world where increased output per capita was so hard to achieve this made sense.

The deprecation of wealth was further elaborated in the critique of 'luxury' as it was called, which became a staple of philosophical and political argument from the Renaissance onwards with the rise of so-called 'civic humanism' or 'classical republicanism' (Berg & Eger; Berry, 1994; Sekora, 1977). (During the Midle Ages in Europe there was not so much criticism of comfort, perhaps because it was so rare and limited, but there was a persistent tendency to see poverty as a morally elevated condition, and to praise those such as monks and friars who adopted it voluntarily). In this critique, which drew on accounts of classical antiquity, luxury (or affluence as we would call it) was enervating and unmanning. It softened men and destroyed the masculine virtues and in particular civic virtue. As a result it actually weakened the state and political order. Moreover, the effect of luxury on both men and women was held to be demoralising, to encourage laxity, vice, and degeneracy and to undermine the proper forms of social conduct and relations (Hont, 2006). This was often presented through accounts of the corruption and degeneracy brought about by luxury in trading city states of antiquity such as Corinth, Sybaris, or Carthage. Consequently, many thought it was not actually desirable for a country to become more wealthy and prosperous as, once past a low level, this would actually have negative results for both private and public life and ethics.

The conclusions that were arrived at about such things as poverty and wealth had a number of important consequences for morals and ethics, which people were not afraid to draw. One, as the British Christian author Pelagius put it in his

essay *On Wealth*, was that the possessions of the better off were in some sense taken from the poor. "It is the greed of the few that causes the poverty of the many" was how he put it (Rees, 1998. See also Brown, 2014). He was indeed criticised for the lengths to which he took this argument, not least by his arch foe St Augustine, but his views were not fundamentally different from those of the Fathers of the Church, simply more pointed. In other words, this was a widespread view among early Christians in the world of late antiquity.

Nor was this something that vanished from Christian thought during the Middle Ages or Renaissance: rather it was a recurring and central theme of Christian argument. In the Middle Ages Aquinas argued that there were two kinds of wealth: natural, which meant the necessities of life, things that human beings required by their nature, the desire for which was limited, and unnatural which meant things such as goods that were desired only for convenience or comfort. The desire for these kinds of good was unlimited and therefore morally harmful, both for the desiring individual and for third parties because of the effects this had (Aquinas ST Ia-IIa, q. 2, a. 1). Arguments of this kind persisted for far longer than most people realise: for example in the nineteenth century United States there was a powerful restatement of this position by the conservative Calvinist theologian Robert Lewis Dabney (Dabney, 1890). The same idea was also found among pagan philosophers such as Cynics and Stoics and was found in other civilizations such those of China and India.

If most or all wealth came from the poor then wealth was seen as somehow tainted or impure. The deeper understanding this drew upon was that in a world of radical scarcity where economic activity often was a zero-sum game the moral or virtuous way to behave was to restrain your own desires and acquisitiveness while looking to share out the scarce resources according to a principle of justice or common interest. This was the view of for example St Augustine, despite his criticisms of the radical language of Pelagius. It was also the position of Confucius and his followers, of the Buddha, and of most important Hindu thinkers. Of course given human nature many drew the opposite conclusion that when living in such a world it was better to be a wolf than a sheep, to be a predator and enjoy comfort and ease than to be preyed upon and share limited resources.

A very important aspect of the general moral devaluing of wealth was a particular suspicion of trade and commerce. Paradoxically, given that wealth of this kind was truly derived from value adding productive activity and free exchange, it was seen as especially suspect as compared to other ways of getting wealth and comfort. This was because worldly success that was founded on trade or commerce

was often seen as ultimately based on injustice or fraud of some kind. This was in contrast to the wealth of landlords or clergy, which was still seen as questionable (particularly in the case of the clergy) but nevertheless still justified because it was linked to a defined social function that was regarded as necessary. Moreover, certain kinds of economic activity, above all acting as a middleman or lending out money at interest, were seen as particularly and inherently bad, being predatory and unjust by virtue of their very nature. This was because they were regarded as not adding or creating value but as simply extracting it from other participants in the relationship. When scarcity was understood as an absolute condition of constraint that could seldom be altered this made apparent sense although in fact it was false. The paradox was that many people involved in commerce accepted this view and so did indeed behave in a predatory and exploitative fashion, even though this was against their actual self-interest.

The Moral Economy, Rules and Institutions for a Malthusian World

The practical results of this thinking about trade and business were laws and prohibitions against a whole range of economic activities. The best known and most prominent example was the case of usury (lending money at interest). This derived from the notion that can be traced back as far as Aristotle that interest created wealth for the lender out of nothing, i.e. with no productive effort being involved. There were repeated attempts to ban interest in both Christian and Islamic civilisation and even though these were mostly ignored there were still onerous laws in place that capped interest and by doing this prevented access to credit for many people. Moneylenders meanwhile could expect social opprobrium and regular shakedowns by the authorities or even (especially in the case of Jews) outright massacres.

There were however many other laws that sought to prevent the activities of economic middlemen. One found throughout Europe and beyond was laws against what were called in England 'forestalling' and 'regrating' and 'engrossing'. Forestalling meant buying up a seller's wares before they were brought to the market and then taking them to that market or elsewhere and reselling them at a higher price. Regrating meant buying goods in a marketplace and then reselling them for a higher price either there or nearby while engrossing meant buying up large quantities of corn or other foodstuffs not for one's own use but for resale. (Britnell, 1987. The text of part of a medieval statute can be found here http://legacy.ford-

ham.edu/halsall/source/forestall.asp) In modern economic thinking these laws are prohibitions of arbitrage and as such can only reduce social welfare by making the allocation of resources less efficient. In some cases this could be literally fatal, as when the ban on engrossing grain meant that there was no incentive for people to move it from areas of relative surplus to areas of dearth.

From our ancestors' perspective this was all about preventing sharp eyed entrepreneurs from taking advantage of opportunities to sell goods at a price higher than a socially agreed 'just price'. Laws of this kind were in force across most of Europe throughout the Middle Ages and survived until well into the nineteenth century in many places. (Mecklenburg was one striking example). There were similar prohibitions in other parts of the world. These laws were made by all kinds of authorities, whether kings, parliaments or self-governing cities. They were regularly enforced and throughout Europe the criminal courts' records are typically full of cases where traders were prosecuted for breaching them. The laws against forestalling and regrating were aimed at any good that could be bought and sold in a legally recognized market rather than any particular category or class of goods. The laws against engrossing by contrast focused mainly on foodstuffs. The explicit aim behind such laws was to enforce a known and particular price – it was not a matter of setting a guide or starting point. In reality, of course, this was often ignored as economic reality asserted itself. However, this did not stop authorities from reissuing laws controlling prices repeatedly and this reflected the widespread moral presumption that there should be traditional and known prices for goods because the alternative of flexible prices would lead to unjust allocation of the limited and fixed pie of wealth.

Yet another example was the existence of guilds and trade combinations that regulated trade and such matters as quality while limiting or rationing the ability to practise the trade. These were to the modern economic mind rent seeking cartels of producers, which had the effect of restricting access to a trade, raising prices and, above all, restricting innovation (Ogilvie, 2014. See also Howell, 2010). The goal again was to make economic activity conform to a set of socially established rules and expectations rather than respond to economic incentives. The crucial point to realise is that all of these laws and institutions were seen as having a moral function or purpose, derived from the moral implications of radical scarcity.

Such explicit laws and regulations were actually only part of an array of social institutions and practices that grew up in most traditional societies (i.e. pretty much all human societies before the late eighteenth century). These are generally known by the umbrella term of 'moral economy'. This was a term introduced into

academic discourse by James Scott in his work on peasant economic practice in South East Asia and initially coined by the late E. P. Thompson in his studies of popular resistance to the rise of capitalism, but the actual phenomenon was discussed long before the term came to be widely used (Scott 1977, Thompson 1971). 'Moral economy' is a very good coinage because it captures the essence of what might otherwise seem to be a bundle of disparate practices and conventions. In essence what united them was that these were ways of managing and organising economic life and activity in the world of radical constraining scarcity that our ancestors inhabited and of doing so in a way that reflected and enforced a moral perspective and outlook that they held as a response to that condition of radical scarcity.

In Scott's discussion of moral economy among Asian peasants he uses the following metaphor to describe the situation of peasants and by extension most people in most historical societies. They are like somebody stood in water so deep that their nose is just out of the water. They can breathe freely but the slightest wave or rise in the water level means that they will drown. This captures the condition described earlier, of general poverty with most living on the edge of subsistence. Moreover, a person in this situation standing on their own is very vulnerable but someone who is part of a group is less so because of the mutual support of the crowd. What this meant in practice was a number of things. Firstly, there was pronounced risk aversion. An important consequence of this was hostility to innovation, even if it might be productive, because it was uncertain and hence risky. By using up resources it might well push everyone 'underwater' if times turned hard and the innovation failed. The form this took was strong social sanctions against innovations and departures from the traditional or established way of doing things. In contrast to modern societies, traditional ones were neophobic and had all kinds of barriers to change, both formal and informal. (See the paper by Mokyr at http://www.fsalazar.bizland.com/PYMES/Berg.pdf)

A second feature was institutions and practices that led to a sharing or rotation of resources. Examples of this were common access to land (such as common land in England before enclosures) or fishponds or to certain kind of wood and timber. The system of rotating access to scattered strips of land in three large open fields that was found throughout Medieval Europe is another. (This kind of agricultural system actually persisted for a long time in many places, into the eighteenth century in many parts of Europe and even into the nineteenth century in Russia.) The thinking behind this was that nobody should by luck or for some other reason come into control of an excessively large part of what were stringently limited resources. This was seen as a moral imperative for the kinds of reasons given earlier.

Associated with this was the practice of providing what Scott calls 'subsistence insurance', which means a system whereby there was an obligation to assist other households with vital resources such as seed or tools (which were also often shared in terms of their use). The aim again was to prevent particular households from succumbing while others around them did not – it was a case of if there was to be starvation it had to be visited on all with everyone having access to subsistence in normal times. There were strong social obligations towards members of your own household or kin group – this is why poverty relief tended to focus so much on orphans and widows because they lacked this vital familial support. Related to this was the idea that it was wrong to look to maximise profit or return and to act on the basis of what we would now call economic incentives. The laws against arbitrage mentioned earlier were an example of this principle but there were many social practices that also enforced this rule such as the use of force to prevent goods being moved out of a locality to another one where prices were higher, or informal rules against charging a price for a service that was higher than the customary rate.

The central feature was the idea, enshrined in theology in Catholic Europe, of the 'just price'. Quite what this was, was often unclear but the usual practice was for it to be a customary or traditional price. The main point was that a just price was not whatever the traffic could bear, or in other words a price set by the interplay of supply and demand at a given time and place. Rather it was a socially determined price that was produced by a mixture of tradition and local consensus, in accordance with rough and ready principles (Scott 1977). The aim was to stop fluctuations in price and to make them more predictable and hence give people in the metaphorical position Scott describes more security. In reality this often made the community as a whole more vulnerable but the aim again was to ensure that both gains and losses were shared rather than concentrated. The final major element was the idea that certain kinds of contract were simply morally wrong and therefore should not be entered into or enforced if they were. This again was frequently incorporated into the formal law. In the Renaissance in Europe these ideas were subjected to sustained criticism by the Catholic thinkers associated with the School of Salamanca in Spain. They criticized the idea of the just price as commonly understood, arguing that the prices that arose from free exchange were in fact the just price for any good, and that because of this it was wrong for rulers to restrict and limit the formation of prices by legislation that limited exchange. However, although this had an effect on thinking among the intellectual elite, it had little or no effect on either popular attitudes or public policy and legislation.

It is worth pointing out that Scott's account is explicitly a Weberian 'ideal type'. In other words, although the book focuses mainly on Southeast Asia the analysis given is an abstraction from a multiplicity of real world cases, none of which exactly match the abstraction. What the ideal type does do however is to capture the essential qualities of a set of practices that are found in one form or another in almost every society between the advent of agriculture and the start of modernity. Some of its features are always found in every specific case, even if there are few where all are found. Similarly Thompson's studies of England, and others of pre-industrial Europe (for example those of Georges Rude) abstract from a multitude of concrete and varied realities to identify the underlying common principles and practices. (Thompson, 1993) What this shows is that in this regard it does make sense to think of all pre-modern agricultural societies as having some common features. The central ones were the condition of absolute scarcity and the beliefs and practices that came from that (There were others as well but these do not concern us here directly.) (Crone, 2015).

Many people today find this scarcity driven moral economy and the values it embodies highly attractive. However, quite apart from the way it actually perpetuated the very conditions it was managing and dealing with (of which more later), it also had a dark side. The other side of an emphasis on mutual support and opposition to people enriching themselves at the expense of the community (it was thought), was a venomous and envious egalitarianism that hated any evidence of greater success and fortune in others. This was captured in the very old joke about the Russian peasant who when granted a wish said that as he had one pig and his neighbour had two he wished that his neighbour's second pig should die. Some authors such as Samuel Popkin have criticised Scott's ideal type and argued that in fact peasants and other pre-modern people were rational utility maximisers who responded to economic incentives and sought to improve their condition as much as any modern. They were also Popkin argues intensely competitive and often lacking in social solidarity, looking for any chance to get an advantage (Popkin 1992). In fact these two accounts of pre modern society are perfectly compatible. In a condition of rigorous scarcity the moral economy institutions both actually existed and made sense, given the realities but people would also respond to incentives so as to maximize their personal well being, as they always have. In that particular context however this response to incentives was often predatory and exploitative precisely because so much of economic life was close to a zero-sum game due to the great difficulty in increasing output per head.

The Moral Rules of the Malthusian World

Our ancestors then for most of human history lived in a Malthusian world. Scarcity for them was not the condition of relative non-abundance that it is for modern economists. Rather it was a condition of absolute scarcity and limitation of resources, which meant that the majority of the population lived at the edge of subsistence and that any sustained improvement in the conditions of life for most people was impossible. When conditions did improve the extra wealth was typically absorbed by a rising population and although there were episodes of economic growth these were typically short lived. Given this situation they arrived at the conclusions about the human condition set out earlier, and in all parts of the world developed a series of practices and institutions that regulated economic life. These institutions can be understood in economic terms but were also based on explicitly ethical judgments, hence Thompson's coining of the term 'moral economy' to describe the kind of economic life they sustained.

What though were the ethical principles that our ancestors thought should guide human life given their understanding of scarcity and the actual reality of their world? The first was that self-interest was a morally dubious motivation since to pursue self-interest was almost certain to harm the collective good. In particular it meant that the pursuit of wealth was to be reprobated because it would in many or most cases be acquired at the expense of others. Consequently, a simple and frugal life was morally superior to an affluent one. Another central one was that collective goods and ends should trump individual ones. Seeking to pursue your own vision or goal was not only impossible for most people but regarded as morally wrong because it violated principles of duty and harmed others.

In fact, it was obligations and duties that defined most of your relations with other people. The family in particular was seen in these terms and it created very powerful mutual duties for its members. This was due to a fundamental feature of life in the world of absolute scarcity. In that world it was very difficult, in fact almost impossible, to survive on your own, much less flourish – unless you were a member of the 1% of the time. Being in a household with other people who would share the work was essential for survival, not a lifestyle choice. That is why society was conceived of as being made up of households, not individuals. This in turn explains why widows and orphans were so often the primary objects of charity and poor relief – they had fallen out of the mechanism that protected and sustained them. (This is also why in fairy tales people always remarry after their spouse dies.)

The most important though was that the key to happiness, or at least contentment, was to restrain wants and aspirations and to accept limits. Given the immovable limitations that confronted human beings, to do otherwise was to court frustration and misery in the case of failure and to harm others in the rare event of success. To seek to go beyond or to challenge the structural economic limits of scarcity was to commit the sin of hubris with the inevitable consequence of nemesis in one form or another (Lasch, 1991). What this ethical position meant was that enterprise and acting on or responding to economic incentives, of trying to increase wealth were seen as self-defeating at best, at worst as positively harmful. Of course people did this but this was regretted by most observers of the human condition. Most importantly, it meant that innovation was regarded with intense suspicion and actively hindered and discouraged. All of this had a paradoxical and in many ways tragic consequence.

The institutions and beliefs we have described made sense as a way of coping with the constraints of a Malthusian world. However, they also prevented things, above all innovation, that could have enabled people to escape from that world. Periodically, people seemed on the verge of escaping from this trap and there were episodes of 'intensive' growth driven by innovation (as compared to 'extensive' growth where increased output simply reflects a windfall increase in inputs so that there is no increase in factor productivity). These 'efflorescences' (as Jack Goldstone has called them) can be found in several of the world's civilizations and in different periods (Goldstone, 2002). The most striking, which has attracted much attention, took place in China under the Song dynasty, between 960 and 1276 AD. By the end of that period China was technologically and economically at the level Europe would be in by the end of the eighteenth century and its society showed the kind of technological and economic dynamism and innovativeness that drives modern growth. However, as Goldstone and others have pointed out, these episodes of intensive growth were never sustained: always in the end the underlying practices reasserted themselves and the Malthusian conditions remained in place. China was very a much a case in point as its period of innovation and real growth ended with the Mongol conquest. Even more significantly the dynasty that came to power after the Mongols were overthrown in 1368 (the Ming), and its successor after 1648 (the Qing) both deliberately and systematically reintroduced the economic and moral principles described earlier. In particular they quite consciously sought to inhibit and deter widespread innovation and to discourage economic dynamism and large scale trade. They were successful in this and although until around 1800 China remained by any measure the most advanced civilization on the planet, it

never recovered the dynamism and growth of the Song period and remained bound like the rest of the world by the Malthusian limits of absolute scarcity.

The Great Breakthrough

All the things we have described however began to change in the eighteenth century and this was a change of both material conditions and, more significantly in many ways, of ideas and understandings. In particular the nature of scarcity and the way to respond to it came to be rethought in the writings of early economists. We should not however see this change as the culmination of a process or place it in a teleological account in which human society gradually moves or evolves in a particular direction through stages or steps. What happened was a relatively abrupt and fundamental break or discontinuity in human history, one that might have happened sooner (in thirteenth century China for example) but had not done so for various reasons. The changes in understanding and actions had two aspects. The first was that the way to respond to a condition of absolute scarcity was rethought, in a way that challenged the moral suppositions described earlier. The second and more fundamental one was that the very notion of scarcity was redefined in a way that made it relative rather than absolute because of a new focus upon innovation as the way to respond to the limitations of the natural world and the human situation. This built on the first change and made the moral revolution even more dramatic, a true transvaluation of values even.

In the later seventeenth and early eighteenth century the world was enjoying one of the episodes of increased prosperity that were a recurring feature of world history before modern times. This showed in a growth of world trade and a significant rise in world population. China's population doubled between 1660 and 1760 for example. The reasons for this flourishing were twofold. First of all the planet's climate had improved markedly with the gradual end of the period of cold and drier weather that had been such a feature of the seventeenth century and earlier. More important though was the effect of the discovery of the New World and the new food crops that it provided. The most important was the potato, which massively expanded the 'carrying capacity' of large parts of Eurasia (Salaman 1985). This along with the space opened up in the Americas by the depopulation of the continent by diseases brought there by Europeans created a windfall that made growth possible. If things had continued as before in history, the extra output would eventually be absorbed by the rise in population (as indeed happened in China) and the condition of absolute scarcity would have resumed.

However, what we can observe is two things, the first being the appearance of intellectual movements that challenged the ideas and practices described earlier as being the appropriate way to deal with and respond to scarcity. These appeared in two places at opposite ends of the Eurasian landmass. The first was in Tokugawa Japan. Here the 1690s and 1700s saw the appearance of what was known as Chonindo or 'the way of the townsman' as distinguished from Bushido or 'the way of the warrior'. The movement first appeared in Osaka and was a response to the lowly social status of merchants at the time (in the social structure of Tokugawa Japan they came next to bottom of the social scale and were outranked by peasants and artisans as well as samurai and feudal lords) and the way that the dominant forms of Confucianism deprecated trade and the seeking of profit as base and ignoble. The arguments of the thinkers associated with Chonindo were firstly that the life of trade and commerce was indeed virtuous and compatible with Confucian ethics and secondly that the physical world and creature comforts were morally correct and desirable. The first drew on the idea of moral qualities such as excellence, honesty, dutifulness, and benevolence, all virtues for the Confucian mindset. These were seen to be embodied and realized in particular ways of life and it was argued that to be an honest, enterprising, diligent and hard working merchant or trader was a form of human excellence that embodied them just as much as being a samurai or a craftsman. The second was the basic belief that pleasure and comfort were good and to be sought out. This way of thinking had been put forward before of course, for example by the Cyrenaic school in Greek philosophy as found in the arguments of its founder Aristippus, but the Chonindo movement developed it much further and connected it to an entire esthetic philosophy and notion of taste or refinement. This found expression in the artistic form of ukiyo-e, the well known woodblock prints that portrayed among other subjects the 'floating world' of the pleasure and entertainment districts of Edo (Tokyo) and other Japanese cities.

However, what was to prove at least in the short term the more significant development took place at the other end of the continent, in North-Western Europe and in particular in Scotland. Initially though the first stirrings took place in the Dutch Republic, one of the most commercial and bourgeois societies in history up to that point. For contingent reasons the revolt of the United Provinces against Habsburg rule in the sixteenth century had seen the emergence of a state dominated by the mercantile or regent class. Unlike their predecessors in city republics such as Venice they did not become a kind of mercantile aristocracy but rather continued to espouse and express the way of life and values of the merchant, such

as domesticity and material comfort. This can be observed in the art and products of the so-called 'Golden Age' of the Dutch republic, such as the way that painting concentrated on scenes of domestic life and commerce, rather than religion, war, and the chase. Visitors to the Dutch Republic in the seventeenth and eighteenth centuries were all struck by the bourgeois quality of its ways as well as its wealth and productiveness, its relative lack of social distinctions, its intellectual openness, and the forwardness and independence of its women (Israel, 1998).

It was a citizen of that country resident in England who started this particular intellectual revolution. He was of course Bernard de Mandeville. In 1705 Mandeville published a poem of two hundred couplets entitled *The Grumbling Hive or Knaves Turned Honest* and in 1714 brought out a much longer work incorporating the poem called *The Fable of the Bees: Or, Private Vices, Public Benefits* (Mandeville 1988). In this work he took the moral code of moral economy described earlier and retained the content but reversed the evaluation. He argued that it was selfish, self-regarding motives, greed, and the desire to be better off than others that actually led to prosperity and economic flourishing, not just for those individuals but for society in general. In the poem, when the bees became virtuous and opted for a simple and restrained life the result was that the hive as a whole lost its way and became impoverished.

The work had a number of important insights. One, as Hayek has argued, was to identify the principle of spontaneous order in which purposeful acts by individuals created in the aggregate an outcome or order that was not intended or aimed at by any person and was therefore not the motive for their actions (Hayek 1968). The other was that self-interested acts by individuals could produce an unintended and unforeseen outcome that was beneficial for others and for society as a whole (Goldsmith 1985; Hundert 1995; Jennings 2007).

However, Mandeville still accepted that the way of behaving he saw as having beneficial results was morally reprehensible. His deeply cynical argument was that acting badly (or viciously in the language of the time) at a personal level was going to produce a beneficial outcome in the aggregate. Not surprisingly this was very controversial and his work provoked many furious responses and rebuttals. However, he had clearly caught part of the zeitgeist and indeed it is probably an overstatement to say that he was the simple inventor of a new way of thinking. Rather he was one of many authors who took part in an increasingly complex debate about luxury and its effects and about the correct way to understand and evaluate the increased comfort and (as we would say) consumerism of European society at this time. Thus his defence of behaviour commonly regarded as immor-

al and defence of luxury was also made by the French economist Jean-Francois Melon (Ross 1976). However, Mandeville was one of the earliest writers to make this point and was important not only for what he himself said but because his ideas went on to be developed and amended. The crucial figures here were the early economists on both sides of the English Channel. Particularly important were Smith, Hume, and Turgot.

When we look at Turgot's *Reflections on the Formation and Distribution of Wealth*, Smith's *Wealth of Nations* and *Theory of Moral Sentiments*, and Hume's economic essays we can see a revolution in thinking about scarcity and the human condition that had implications not only for economic policy but also moral understanding. There were two main insights. The first was that even if the amount of productive resources was thought of as fixed it was still possible to maximize the benefits to be gained from the use of those resources by allowing individuals to pursue their own goals even (or particularly) when these were motivated by self interest. The argument was that allowing people to act in this way would benefit others by making the use of the resources available more efficient. As a result prosperity would increase. What this meant was that self-interested behaviour and following economic incentives was no longer seen as inherently predatory or anti-social but as contributing to an unintended but real system of cooperation and sociability. Another result of this, which both Hume and Smith emphasized, was that greater prosperity would have the effect of softening manners and making people less predatory and aggressive towards each other. Luxury in other words would indeed undermine the martial virtues but this was in general a good thing (although Smith did have regrets on this point). In other words even if people were like Scott's peasant, on the edge of subsistence, the way to get into shallower water was to allow the free play of self interest rather than to control it (Hundert 1995; Philipson 1983; Winch 1992).

Smith in particular set out the mechanisms by which this worked, the way that exchange and the pursuit of self-interest increased the division of labour and produced a growing extent of trade and exchange. These, he argued, led to greater prosperity and wealth without anyone being made worse off, but rather with everyone being better off, at least in material terms. This was put in a historical perspective with the argument that the greater prosperity of the eighteenth century as compared to earlier times was due to a gradual increase of things such as trade, exchange, and the extent of market relations. This was probably less true than Smith and others thought and owed more to the windfall benefits of improved climate and the Columbian exchange, as mentioned earlier. However there was an

element of truth in this historical account as the hold of 'moral economy' on the thinking and lives of Europeans had lessened since the later seventeenth century. However, this was no different from earlier episodes, such as those of the second century Mediterranean, the ninth century Middle East, and thirteenth century China and might well have ended up the same way. Meanwhile in France the Physiocrats made the achievement of 'opulence' one of the goals of public policy and argued that in that case the traditional moral and legal maxims were self-defeating. For example, Turgot in his *Lettres sur la liberté du commerce des grains* showed that allowing engrossing and arbitrage was in fact the best way of preventing dearth and famine and so undercut one of the central ideas and practices of the moral economy (Kaplan 1976).

The New Way of Thinking and its Implications

All of that still assumed however that there was a physical limit to productive resources that was very hard to shift. This was indeed the position of most of the classical economists. It was the position of Ricardo for example. However, the intellectual revolution of thinking about scarcity and its moral implications had a second aspect that was genuinely novel. This was formulated by other early economists such as Say and Cantillon in France and Whateley in Britain, who all started a process of radically altering the terms of debate by showing that the actual amount of resources could in a very real sense be increased. Arguably Smith had also pointed in this direction (Lasch 1991).

The thing here was to move from a static model of economic life in which the challenge was to find the optimum use of a given amount of resources to a dynamic one in which innovation and doing more with less were the main features. Again though the way to do this and hence to achieve plenty was by removing the institutions of the moral economy, by allowing things such as exploiting arbitrage and lending money at interest, and by allowing individuals to seek to improve their condition and make the most efficient use of their resources and above all to allow them to take risks and innovate (McCloskey 2010).

The development of economic thinking after the mid eighteenth century meant that scarcity came to be understood in a new way. There had always been a fanciful alternative to the harsh reality of limits in the shape of the mythical land of Cockaigne, a place where there were rivers of wine and lakes of beer, roasted pigeons flying around, and roast pigs with knives and forks in their backs running around while squealing "Eat me! Eat me!" – in other words the state of abundance.

What economics did was to retain the notion of scarcity and in fact make it the foundation of the new discipline while making it something less constraining and absolute. Scarcity now meant that there were indeed not enough material resources, land and time to meet all of the possible uses that they could be put to. This meant that every choice or action had a cost, the foregone next best use of the resource in question and that when weighing up two good or valuable things trade-offs or balances had to be made. However, if the allocation and tradeoffs were made correctly, two things would happen. The first was that resources would be used in a way that maximized the welfare not only of the direct user but also of society in general. The second, new, insight was that this would lead to a process of invention and innovation that created new resources by enabling the same output to be achieved with less inputs and by converting physical things from the category of unproductive and useless to that of productive and useful.

Obviously there had to be some way of allocating resources between uses under these conditions. One would be to have them assigned by rulers, whether a single individual or a group, in other words by the political process of collective choice. The other way was to rely on what Mandeville had first identified, a spontaneous order arising from the aggregation through a social process of many individual choices made by individual actors. Crucially the motivations of those actors were not assumed to be altruistic or communal (even if in some cases they were).

Just as the old idea of scarcity had ethical implications so did the new one. The big result was that from this new perspective on scarcity the institutions and practices of moral economy were seen as not only self-defeating but also morally wrong because they limited individual flourishing and collective well being. In other words, the way that the constraints upon human beings are understood has important implications for moral norms. That is because the way that those constraints are understood has far-reaching implications for what is seen as both possible and desirable for actual human beings living in the real world. Scarcity is clearly one of the most important of those constraints (along with biological ones such as mortality and the limits of human knowledge and reason) and so the way scarcity was understood had major implications for moral reasoning. Self regarding actions were now seen in a new light. They were no longer thought of as inherently questionable and almost always predatory. Rather a distinction was made between following self-interest in a way that was indeed predatory on the one hand and doing so through trade and exchange and peaceful interaction on the other. The focus was now on the form and consequences of actions rather than the motive. Following Smith's arguments in *Theory of Moral Sentiments* self-interest

came to be understood not as something anti-social and opposed to sociability but as in fact the foundation of society and social relations through the mechanisms of sympathy and the desire for approbation.

In this new way of thinking certain practices were evaluated very differently. Trade, commerce and business were now reputable and even virtuous activities with a moral content, as the thinkers of Chonindo were also arguing on the far side of the world (McCloskey 2010). Above all, change and innovation were thought of as good and seen in a positive light rather than being seen as at best risky at worst recklessly self-aggrandising and anti-social. If traditional societies were neophobic then we can truly say that modern societies are increasingly neophiliac.

Perhaps the most profound change was to abandon the old belief that happiness was to be achieved only, if at all, through self-denial and the limiting of appetite. Rather it was through allowing those appetites expression in a way that created wealth and comfort and, more importantly, led to self-realisation. It is important to realize that this was not an ideal of simple hedonism, rather it was one that held that the goal of life was the peaceful and fullest realization and actualisation of the individuals who composed society (Lasch 1991). Luxury was now seen in a positive light rather than as a corrupting influence. Smith added the crucial insight that it was not the consumption of luxuries by the wealthy that drove economic activity but the mundane consumption of everyday products by the poor.

What all of this meant was that the morally good community was no longer one of duty and sharing (usually forced) but rather one of a process of individual self-realisation producing a system of unplanned and unintended cooperation (a 'great society' in Hayek's phrase). The result given certain conditions would be a maximisation of human flourishing but with this being individuated rather than communal. Arguably there was a crucial assumption in all this, which was that the processes would generally lead to a benign overall outcome rather than a malign one. For Smith and his contemporaries this was because the universe was thought to operate according to principles that made it so, in a secularized version of the monotheistic doctrine of providence. Subsequently this was secularized, in the thought of a whole range of people from Spencer to Marx with the natural order playing the part formerly taken by providence or a designer deity. However even this was not essential for the argument because even if one thought that this system could often produce undesired bad outcomes it was still better than the previous way of thinking and organizing affairs.

As has been noted already, not everyone has accepted the new way of thinking. It seems there are many who still find the model of a 'moral economy' attractive

and even inspiring,who think that business and commerce as activities are entirely extractive rather than wealth creating. Given what we now know this way of thinking can best be described as anti-economics rather than as a different kind of economics. (It is also not a view that Marx would have agreed with to put it mildly.) This is a vision of shared poverty in a world of subsistence with little innovation as attractive. This can no longer be justified as a reaction to or reasonable reading of the reality of the world.

The Malthusian Reaction

No sooner had this revolution in understanding taken place than there was a reaction against it that reasserted the idea of categorical limits and constraints with all of their moral implications. The originator of this was of course Malthus although other early nineteenth century thinkers such as Sismondi also took this line in the great arguments of the 1820s. Malthus analysed the condition of human beings for most of history since the advent of agriculture with a simple mathematical model. He argued that while food output could only increase arithmetically (2,4,6,8...) population increased geometrically (2,4,8,16...). This meant that absent checks either natural (famines and plagues) or artificial (abstinence and delayed marriage) human population would always tend to outstrip the supply of food. This analysis could be extended to any kind of production – food supply was simply the cutting edge. Ricardo then added the principle of diminishing marginal return, which meant that even the arithmetic growth of supply would eventually level off. This led to a gloomy view of the human prospect in which the normal and also long run state of affairs was to have human population at just under the maximum level that resources would support. There were many critics of Malthus at the time but it is fair to say that he and his supporters had the better of the debate at the time (Mayhew 2014).

The result was that the more radical and optimistic versions of the new way of thinking about scarcity as put forward by Smith himself and others such as Say, Godwin and Condorcet were qualified for many years. The mainstream of classical economics, particularly in Britain emphasized more the first argument that there was still a kind of limit to resources and it was a matter of using them more effectively while paying less attention to the more radical dynamic idea that they could actually be increased. Almost all of the orthodox classical economists also argued that eventually the process of growth would end and we would arrive at a steady state economy where conditions would once again improve only slowly if at all.

(Wrigley 1994) (For many, such as J. S. Mill, this made birth control a vital necessity to restrain population growth and stop human numbers from pressing as hard against the Malthusian constraints as they would otherwise do).

Eventually, however, economic thinking shook off its Malthusian hangover, from about the middle of the nineteenth century onwards. The ideas of innovation, and of scarcity as a constraint that requires choice and tradeoffs but which can be massively mitigated by innovation, became dominant. This was reflected in a dramatic shift in moral reasoning as the older ways of thinking were challenged and rejected. And how wrong Malthus and his supporters proved to be! The history of the world since his time is in fact a complete contradiction of his gloomy prognostications (Ridley 2010). On the other hand he was undoubtedly one of the great historical sociologists. For all of human history from the advent of agriculture up to the later eighteenth century living standards fluctuated but barely rose in the longer term. What improvement there was, was so slow as to be imperceptible for any one lifetime. In this world moral economy was both a reaction to a generally understood hard reality and a self-fulfilling prophecy that kept that reality in existence. Malthus and others like him thought that to seek to escape this trap was to court disaster and for most of human history his view was correct, as the litany of collapsed societies and civilizations reveals. Since his time however there has been a revolutionary transformation in human conditions with a sixteenfold rise in average incomes for the planet as a whole. In 1880 by the World Bank's estimate 80% of the world's population were living on the edge of subsistence, in the world Scott describes. That figure is now less than 10% according to the most recent World Bank report. We still live in a world of scarcity that constrains us in many ways but our understanding of that reality and the constraints it imposes has been transformed. This has brought about not simply a new physical world but a new moral world as well.

Conclusion

We now live then in a very different world from the one our ancestors inhabited. We are much richer than they were, by a factor of sixteen on average. The much greater wealth also makes possible a far wider range of possibilities and life paths for people than was the case for most of history, even in poorer parts of the world. This in turn means that our social relations and interactions are also different in many ways from the norms of even as little as a hundred and fifty years ago. The reason for these is that both the understanding of, and the actual condition of,

scarcity have been transformed. This transformation has many causes but one crucial contributor is the process examined here, by which there was an intellectual breakthrough (alongside others such as a technological one) that transformed human's understanding of what scarcity is and what moral implications it has for human beings and human life. This means, to repeat, that not only our physical conditions have altered, we live in a new moral world as well, which we are still exploring.

Bibliography

Aquinas, St Thomas. 1981. *Summa Theologica*. London: Christian Classics.

Berg, Maxine and Eger, Elizabeth.2002. 'The Rise and Fall of the Luxury Debate' in Berg, Maxine and Eger, Elizabeth (eds) *Luxury in the Eighteenth Century: Debates, Desires and Delectable Goods*. Basingstoke: Palgrave.

Berry, Christopher J. 1994. *The Idea of Luxury: a Conceptual and Historical Investigation.* Cambridge: Cambridge University Press.

Britnell, R. H. 1987. 'Forstall, Forestalling and the Statute of Forestallers'. *Economic History Review* 102.

Brown, Peter. 2014. *Through the Eye of a Needle: Wealth, the "Fall of Rome", and the Making of Christianity in the West, 350 – 550 AD*. Princeton: Princeton University Press.

Crone, Patricia. 2nd ed. 2015. *Pre-Industrial Societies: Anatomy of the Pre-Modern World*. London: Oneworld Publications.

Dabney, Robert Lewis. 1890. 'Principles of Christian Economy' in *Discussions: Vol I Theological and Evangelical*. Richmond, VA: Presbyterian Committee of Publication.

Goldsmith, Maurice M. 1985. *Private Vices, Public Benefits: Bernard Mandeville's Social and Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goldstone, Jack A. 2002. 'Efflorescences and Economic Growth in World History: Rethinking the "Rise of the West" and the Industrial Revolution'. *Journal of World History*, 13.

Hayek, F. A. 1967. *Dr. Bernard Mandeville: Lecture on a Master Mind*. London: Proceedings of the British Academy.

Hont, Istvan. 2006. 'The Early Enlightenment Debate on Commerce and Luxury' in *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, ed. by Mark Goldie and Robert Wokler. Cambridge: Cambridge University Press.

Howell, Martha C. 2010. *Commerce Before Capitalism in Europe, 1300–1600.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hundert, Edward J.1995. 'Bernard Mandeville and the Enlightenment's Maxims of Modernity'. *Journal of the History of Ideas,* 56 (1995).

Hundert, Edward J. 1994. The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the discovery of society. Cambridge: Cambridge University Press.

Israel, Jonathan. 1998. The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall, 1477–1806. Oxford: Clarendon Press.

Jennings, Jeremy. 2007. 'The Debate about Luxury in Eighteenth- and Nineteenth-Century French Political Thought'. The Journal of the History of Ideas, 68.

Kaplan, Steven L. 1976. *Bread, Politics and Political Economy in the Reign of Louis XV*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Lasch, Christopher. 1991. *The True and Only Heaven: Progress and its Critics*. New York: Norton.

McCloskey, Deirdre. 2010. *Bourgeois Dignity: Why Economics Can't Explain the Modern World* . Chicago: University of Chicago Press.

Mandeville, Bernard. 1988. *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits,* 2 vols. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F.B. Kaye. Indianapolis: Liberty Fund.

Mayhew, Robert J. 2014. *Malthus: The Life and Times of an Untimely Prophet*. New York: Belknap Press.

Ogilvie, Sheilagh. 2014. *Institutions and European Trade: Merchant Guilds 1000–1800*. Cambridge: Cambridge University Press.

Phillipson, Nicholas. 1983. 'Adam Smith as civic moralist'. Wealth and virtue: the shaping of political economy in the Scottish enlightenment, ed. by Istvan Hont and Michael Ignatieff. Cambridge: Cambridge University Press.

Popkin, Samuel L. 1992. *The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam.* Berkeley: University of California Press.

Rees, B. R. (ed.). 1998. *Pelagius: Life and Letters*. Woodbridge: Boydell.

Ridley, Matt. 2011.*The Rational Optimist: How Prosperity Evolves*. New York: Harper.

Ross, Ellen 'Mandeville. 1976. *Melon and Voltaire*: The Origins of the Luxury Controversy in France', *SVEC*, 155 (1976), 1897–1912.

Salaman, Redcliffe N. 1985. *The History and Social Influence of the Potato*. Cambridge: Cambridge University Press.

Scott, James C. 1976. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia*. Princeton: Princeton University Press.

Sekora, John. 1977. *Luxury: The Concept in Western Thought, Eden to Smollet*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Thompson, Edward. 1971. "The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century". *Past & Present*, 50.

Thompson, Edward P. 1993. *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*. New York: New Press.

Winch, Donald. 1992. Adam Smith: Scottish Moral Philosopher as Political Economist'. *The Historical Journal*, 35.

Wrigley, E. A. 1994. 'The Classical Economists, the Stationary State, and the Industrial Revolution' in Graeme Donald Snooks (ed) Was the Industrial Revolution Necessary? London: Routledge.

Wrigley, E. A. 2010. *Energy and the English Industrial Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ekonomikos istorija, stoka ir moralė

Santrauka

Dėl patiriamų sunkumų siekiant tvaraus produktyvumo augimo žmonės didžiąją istorijos dalį gyveno Malthuso teorijos pasaulyje – nuolatinės ir neįveikiamos stokos būsenoje. Taip atsirado moralinių vertinimų ir atsakymų sistema, kuri pasireiškė įvairia formalia ir neformalia praktika bei institucijomis. Paradoksalu, tačiau šis atsakas blokavo inovaciją – pagrindinį kelią ištrūkti iš neįveikiamos stokos pasaulio. XVIII a. pabaigos ir XIX a. pradžios intelektiniai proveržiai iš dalies pakeitė žmonių suvokimą apie stoką ir būdus jai įveikti ir taip prisidėjo prie fizinės bei moralinės pasaulio raidos iki pat šių dienų.

Raktiniai žodžiai: Malthuso teorija, papročių ekonomika, inovacija, verslumas, ekonominė etika, teisinga kaina.

Ontologinė stoka: antropologinis žvilgsnis ir jo ribos

Saulius Matulevičius

ISM ekonomikos ir vadybos universitetas
Arklių g. 18, LT-01129, Vilnius
El. paštas: matusaulius@gmail.com

Šiame straipsnyje stoka nagrinėjama antropologiniu požiūriu, o pradedama nuo pačios antropologijos ir apskritai socialinių mokslų epistemologijos klausimo. Mat gilinantis į stokos klausimą, tenka atsakyti, kodėl nagrinėjama būtent stoka, o ne empirinėje tikrovėje lengvai apčiuopiamas skurdas. Pastarasis klausimas yra kur kas artimesnis socialiniams mokslams, o abstrakčios stokos tema tarsi yra už antropologijos disciplinos rėmų. Kad paaiškintume tai, tenka pasigilinti į epistemologinę sociologijos ir socialinės antropologijos sandarą. Iš šios analizės išaiškėja, kad antropologinei stokos analizei nepakanka izoliuoto monodisciplininio požiūrio. Socialinei antropologijai tokia tarpdisciplininė prieiga nėra nei nauja, nei prieštaringa. Todėl nesibaiminant balansuoti ant multidisciplinišku slenksčio bei pasitelkiant intelektualistinę, lyginamąją analizę, prieinama prie stokos ontologiškumo fakto ir žvelgiama, ką tarpkultūriniu požiūriu galima apibendrintai pasakyti apie stoką, kaip ontologinę būties raišką.

Išlaikant antropologinės teorijos liniją, prieinama prie teiginio, jog jei filosofiniu požiūriu stoka yra visų pirma ontologinė, o tik paskui empirinė, atsakas į ją yra abipusiškumas bei mainai ir tai antropologijoje suvokiama kaip esminė – ontologinė žmogaus socialumo sąlyga. Abipusiškumas ir mainai persmelkia visą žmogaus būtį visų pirma kaip atsakas į ontologinę stoką ir kaip santykio su fiziniu ir dvasiniu pasauliu aksioma. Patys mainai yra orientuoti į stokos įveikimą ir pritekliaus bei pertekliaus kūrimą. Tačiau mainų ekonomika dažnai balansuoja ties abipusiškumo principo išsaugojimo ir asmeninių interesų klausimu. Įvairios kultūros, interpretuodamos stoką, neretai iškraipo abipusiškumo principą, jį pažeidžia ar kultūriškai sankcionuoja.

Stokos interpretavimas suponuoja tam tikrus padarinius. Skurdas stigmatizuojamas arba mistifikuojamas, gobšuolis atgailauja, vyksta revoliucijos (jos taip pat gali vykti ir dėl pertekliaus), ar, sakykim, Dievas nubaudžia varguolių skriaudėjus. Šiuolaikinį kapitalizmą ir jo moralumą galima vertinti tokiu pačiu principu – pagal tai, kiek jis atliepia į abipusiškumo prievolę ar ją pažeidžia. Tokiu būdu išaiškėja, jog ne ekonominė ar politinė sistema tarsi mechaniškai lemia gerovę ir mažina stoką. Tai lemia kiekvieno asmens įsipareigojimas abipusiškumo ir teisingų mainų principui.

Matant stoką ne vienos disciplinos sąvokų ir sampratų rėmuose, bet kaip ontologinę būties raišką, pastebime, jog remiantis tarpdisciplininiu požiūriu, iš pažiūros skirtingos dėlionės detalės darniai dera tarpusavyje: filosofiniu požiūriu ontologiškai suprantama stoka dera su antropologijoje ontologiškais abipusiškumo ir mainų bei skolos principais. Be to, ekonominiai mainai, darbo etika ir visa, kas prisideda prie stokos transformavimo,

yra glaudžiai susiję su Vakarų pasaulio teologiniu diskursu, kuris čia yra pateikiamas pro antropologinę „vėberiškąją“ prizmę.

Raktiniai žodžiai: stoka, epistemologija, ontologija, abipusiškumas, mainai, skola, Max Weber.

Stoka – antropologijos objektas

Įvadas į socialinių mokslų epistemologiją

Skirtingai nuo teologijos mokslo, kuris rutuliojasi aplink tam tikras ontologinės „tiesos“ konstantas, socialiniai mokslai yra teorinių perspektyvų mozaika. Šiose perspektyvose ir jų kompiliacijose atsispindi tai, ką galėtume pavadinti „laikmečio dvasia“. Žvelgiant iš atstumo į socialinių teorijų bei teoretinės „dogmatikos“ (t. y. visuotinai priimto, neginčijamo ir nekvestionuojamo žinojimo) raidos dinamiką, atsiskleidžia sociologinės/antropologinės epistemologijos (mokslo apie žinojimą) paveikslas, leidžiantis suprasti, kaip mes suvokiame dalykus ir kaip mokome kitus suprasti bei interpretuoti realybę.

Sutelkiant antropologinį žvilgsnį į stoką, kaip atskirą realybės fragmentą, gana aiškiai atsiskleidžia antropologinės bei sociologinės epistemologijos „mechanika“, arba vidinė logika. Šio tarsi savaiminio teorinio „žinojimo“ pagrindu, socialiniai mokslai kuria socialinės realybės interpretaciją, kurioje stokos konceptas yra suvokiamas ne kaip savarankiškas realybės elementas, bet kaip socialinių santykių platforma ir dažnai pačių socialinių santykių išdava. Filosofija galėtų sau leisti pažvelgti į stoką egzistenciškai, teologija matytų stoką kaip prigimtinės nuodėmės pasekmę. Tačiau antropologiniu požiūriu stoka nėra matoma atskirai nuo socialinių sąveikų, o pastarosios yra suvokiamos pro tam tikras teorines prizmes. Kitaip sakant, socialiniuose moksluose nėra nieko savaime ontologiško. Kodėl?

„Įgaliojantis diskursas“ ir „galios mistifikavimas“

Ontologija socialiniuose moksluose yra suvokiama kaip socialinės realybės konstruktas. Ir ypač šiuo metu, kai neomarksizmas, materialistinė dialektika ir apskritai poststruktūralizmas tampa atspirties taškais, ontologija yra suvokiama kaip galios santykių produktas – vadinamasis „įgaliojantis diskursas“ (angl. k. *authorising discourse*). Jis suprantamas kaip galios struktūrų sukurtas diskursas, kuris yra įnormintas per hierarchines struktūras ir palaikomas autoritetų. Perduodant šį diskursą per kitas galios struktūrų sistemas iš kartos į kartą, jis tampa

„tradicijos“ elementu. Pastaroji yra palaikoma kitų galios struktūrų. Tai gali būti tėvai, perduodantys žinojimą vaikams ar bendruomenės vyresnieji, kurie ugdo tėvus, arba bendruomenes pranokstantys asmenys ir struktūros, pvz., valstybė ar hierarchas, kurie diktuoja ir ugdo tai, kas yra normatyvu. Galios institucijos „išleidžia“ diskursus, kuriais žmonės yra įgaliojami vykdyti tam tikras praktikas ir naudoti tam tikrus diskursus tuo pat metu nurodant, kurių praktikų ir diskursų žmonės nėra „įgalioti“ laikytis, arba priešingai, įgalioti nesilaikyti (Asad, 1993, p. 32, 36–37). Pavyzdžiui, Lietuvoje autoritetai, kalbantys viešai, padeda žmonėms suprasti, kad „Helovinas“ (Halloween) nėra lietuviškų Vėlinių bei Visų Šventųjų švenčių atitikmuo ir įgalioja žmones imtis priemonių. Žinoma, tai sakoma pabrėžiant, kad visi esame laisvi rinktis, bet tuo pačiu tarsi „neįgaliojant“ žmonių laikytis šio svetimo papročio.

Kiek mažiau poststruktūralistinė ir labiau klasikinė marksistinė interpretacija teigtų, kad ontologija yra galios mistifikavimas (Bloch, 1989). Teigti, kad stoka yra ontologinė sąvoka, reiškia paneigti stokos socialinę arba antropo–loginę dimensiją.

Taigi antropologijoje stoka retai kada tampa tyrimo objektu, nes antropologinėje epistemologijoje ji nėra „objektyvi“ realybės raiška. Be to, remiantis populiarėjančia Bruno Latour'o „veikėjo–sąveikų tinklo“ (actor–network) teorija, objektyvios realybės atskirai nuo socialinio žinojimo nėra visai. Tad net ir, pvz., meteorologiniai reiškiniai tampa suvokiami ne kaip objektyvios ontologinės realybės raiška, bet kaip semantinių prasmių bei jų sąveikų tinklas, supantis subjektus. Tačiau patys subjektai realybėje yra vienu metu ir subjektai, ir semantinių prasmių tinklas. Su tokia interpretacija, žinoma, nesutiktų vis labiau populiarėjanti Leonardo Polo neotomistinės filosofinės antropologijos mokykla. Tačiau net ir pats Leonardo Polo kartą yra minėjęs, jog XVIII–XIX a. filosofija nesugebėjo atsakyti į svarbiausius egzistencinius klausimus būtent todėl, kad jai trūko antropologinės dimensijos.

Ko gero, dėl to, jog antropologijos mokslas ontologiją mato kaip socialinį reiškinį, stokos terminas yra itin retai naudojamas. Vietoje jo yra kitas, pakaitinis, tačiau nebūtinai tapatus terminas – „skurdas“. Stoką suvokdami kaip skurdą socialiniai mokslai įsitraukia į intensyvų teorizavimą, kuriame užverda karštos teorinės ir vertybinės diskusijos, iškyla politinė poliarizacija bei atsiranda akademinės minties centrai ir mokyklos.

Taigi stoką suvokti pro skurdo prizmę socialinėje antropologijoje bei sociologijoje visų pirma reiškia galios santykių analizę. Ir čia dominuoja (neo-)marksistinė teorija bei dialektinis materializmas. Visa tai išplėtojama politinės ir ekonominės antropologijos teorijose.

Išteklių stoka

Vis dėlto yra vos kelios studijos, kurios tyrinėjo išteklių stoką ir kultūrinį atsaką į jas. Vertingiausia studija šiuo atveju yra Roberto Cooperio „Išteklių stoka ir Hmong atsakas: nausėdijų modeliai ir besikeičiančios ekonomikos". Šioje klasikine tapusioje studijoje autorius sujungia sociologinę ir antropologinę analizę, siekdamas išsiaiškinti, kaip išteklių stoka lemia ekonominę ir socialinę kaitą, Hmong genčių migraciją bei nausėdijos principus. Nors pati Cooperio analitinė prieiga yra kiek „marksistiška", tačiau jis aiškiai pabrėžia, kad išteklių stoka ir kultūrinis atsakas jai prieštarauja klasikinei marksistinei konflikto ontologijai. Ta prasme, kad klasių konfliktas dėl išteklių stokos veda į revoliucijas, o būtent revoliucijos stumia istoriją į priekį. Jo teigimu, kultūrinis atsakas į stoką yra kur kas įvairesnis, ieškantis sprendimų ir prisitaikantis. Kitais atvejais, bendruomenė, nerandanti adekvataus atsako, lieka merdėti giliame nepritekliuje, pasiduoda „ydingoms" ekonomikoms, kaip Hmong atveju, opijatinių kultūrų juodajai rinkai kultivavimui (Cooper, 1973).

Išteklių stoka yra aptarinėjama kitų socialinių mokslininkų ir vertinama nevienareikšmiai. Štai kelios nuomonės:

1. Išteklių stoka yra reliatyvus dydis, tad ji galimai visai neegzistuoja (Wright & Czelusta, 2004).

2. Išteklių stoka gal ir egzistuoja, tačiau ją „išsprendžia" nuosavybės teisė (Mehta, 2007).

3. Išteklių stoka egzistuoja, bet ji nėra smurtinių konfliktų šaltinis (Dwyer & Oh, 1987).

4. Išteklių stoka egzistuoja tik ne demokratinėse ir/ar korumpuotose valstybėse (Kalyuzhnova & Nyga, 2008).

5. Išteklių stoka gal ir egzistuoja, bet konfliktų vadyba ją efektyviai sumažina (Himes, 2008).

6. Išteklių stoka negali egzistuoti ten, kur vyksta adekvati technologinė pažanga (Gowdy & Juli, 2007).

7. Išteklių stoka gal ir egzistuoja, bet laisvoji rinka sustabdo ją (Horwitz, 2008).

8. Išteklių stoka egzistuoja, bet turimi duomenys neleidžia objektyviai nustatyti jos priežastingumo (Salehyan, 2008).

Tačiau, antropologija yra lyginamasis mokslas. Jis tyrinėja konkrečių bendruomenių, konkrečių žmonių artikuliuojamas reikšmes, dėlioja jas į vietinės epistemologijos schemą, lygina tarpkultūriniu požiūriu, iš to atsiranda autentiškas antropologinis teorizavimas. Vadovaujantis tokiu principu, galima trumpam palikti išankstinį diskursyvų antropologinį „žinojimą", pagrįstą „pervirškintomis"

teorinėmis paradigmomis. Šiame straipsnyje pamėginsiu lyginamuoju požiūriu pažvelgti, ar galime stoką antropologijos disciplinos kontekste pamatyti ontologiškai. Jei taip, kaip ji autentiškai suvokiama kultūrose ir kokie apibendrinimai, žinoma sąlyginiai, galėtų būti iš to išgryninti.

Stoka – „totalinis" fenomenas

Vakarietiška aplinka (Europa, JAV, Kanada ir pan.), o kartu ir mokslai, užgimstantys šioje aplinkoje, labai skiriasi nuo didesnės pasaulio dalies. Vakarų pasaulio aplinka yra kitokia daugeliu aspektų, tačiau, kalbant ekonominiais terminais, mūsų visuomenės yra pertekliaus visuomenės. Žinoma, galima būtų leistis į skurdo etnografiją, parodant, kad net ir Vakarų pasaulyje kai kurios socialinės grupės gyvena tokioje būklėje, kurią Vakaruose vadiname „žemiau skurdo ribos". Tos būsenos neabejotinai yra traumuojančios, apgailėtinos ir destruktyvios. Tačiau šiame kontekste kalbama apie bendrą šių visuomenių perteklių, kuris netgi tapo savotiška konstanta augančiai jaunajai kartai. „Pertekliaus karta", – tai „Z" kartos jaunuoliai. Didelė dalis jų gyvenimo vyksta technologijomis pagrįstoje socialinėje sąveikoje. Jiems „nėra ko valgyti" reiškia, kad nėra valgyti to, ką jie mėgsta arba kam nėra alergiški. Jų mitybos įpročiai pranoksta patiekalų klausimą ir persikelia į „virtuvių" bei mitybos kultūrų (vegetarai, veganai) pasirinkimą, kurios savo ruožtu siejasi su jų pasirinktomis, o tai reiškia ir prieinamomis gyvenimo būdų išraiškomis. Visa tai suponuoja visiškai kitokį mąstymą. Ir visų pirma piešia kitokį stokos bei nepritekliaus suvokimą. Tačiau mūsų stokos supratimą iš esmės ėmė transformuoti užgimusi „gerovės valstybės" idėja. Valstybė ėmėsi reguliuoti (sėkmingai arba ne), kad visa visuomenė nutoltų nuo stokos ribos. Taigi kartos, gimstančios Vakarų pasaulyje, dabar priima tai kaip duotybę ir, galima sakyti, kad patiria ontologinės stokos suvokimo stoką.

Būtent pertekliaus sąlygos, kuriose gimė jau kelios vakariečių kartos, leido praeitin nugrimzti autentiškam „gamtos" suvokimui. Tai, ką Vakarų pasaulio miestietis sentimentaliai vadina „gamta", suvokia ją kaip savo „namus", nuo kurių nutolo, suviliotas civilizacijos. Daugeliui vakariečių įsivaizduojamas idealus gyvenimas yra grįžti prie darnaus santykio su gamta[1]. Gamtą jis patiria kaip poilsio ir rekreacijos išteklių, kurį vartoja, pvz., važinėdamas kruiziniu motociklu su šildomomis rankenomis ir sėdynėmis bei orientuodamasis gamtoje palydovinės navigacinės sistemos pagalba. Arba tai – gamta, kurios gydančiu grožiu mėgaujamasi neseniai įsigytoje nuošalioje sodyboje, kurioje šiltą vandenį gamina naujausi saulės kolek-

[1] Šiuos argumentus plačiai nagrinėju savo straipsnyje "Indianism" in Lithuania: Re-enchantment of the World through "Playing Indians".

toriai, o žiemą šilumą garantuoja geoterminis šildymas... Kur mėsą piknikui po žvaigždėmis atveža maisto kurjeris, priėmęs užsakymą internetu... Ta pati gamta, kuri mums yra malonumo šaltinis, ne Vakarų pasaulio žmogui sukelia visai kitokius jausmus. Žmonėms, visą gyvenimą gyvenantiems mūsų romantizuojamame gamtos artume, be mums įprastos saugumo ir pagalbos infrastruktūros ir be mums įprastų technologijų... Ta gamta yra jėga, kuri nuolat kėsinasi jį pražudyti pačiais nenuspėjamiausiais būdais. Jiems gamta yra ne namai, bet atšiaurūs tyrai, kuriuose visokeriopa stoka yra pirminis žmogaus potyris. Pastangos atsispirti nuo jos yra žmogaus išgyvenimo ir raidos sąlyga.

Gamta, gimtis ir stoka

Jeigu pažvelgtume į etnografines ne Vakarų pasaulio tautų ir bendruomenių studijas, patyrinėtume jų tautosaką, papročius bei tikėjimus, pamatytume, kad jų pasaulyje dominuojanti konstanta toli gražu yra ne „perteklius“ ar mūsiškas „pragyvenimo minimumas“, bet būtent stoka. Kitaip tariant, (ne Vakarų pasaulio) žmogus gimsta stokoje, kuri yra pradinė žmogiškoji būsena. Galima pradėti nuo to, kad žmogus gimsta nuogas, o nuogumas daugelyje visuomenių siejamas su nepritekliumi ir statuso stoka. Žmogui prireiks labai daug dalykų, kad gimęs tokioje (lyginant su kitais žinduoliais) ankstyvoje biologinio vystymosi stadijoje, jis galėtų išgyventi ir vystytis toliau. Gimimas žmogui yra pirmas šokas, susijęs su stoka – šaltis, nesaugumas, alkis, gaivališkas artumo ir dėmesio poreikis ir t. t. Ši stoka yra tokia ryški, kad vaikas dar ilgai stengiasi grįžti į ankstesnį embrioninį būvį, pvz., kuo ilgiau nesitraukdamas nuo motinos krūties, prabusdamas iškart, vos mamos kūnas atitolsta ir t. t. Galima sakyti, kad žmogus, patyręs gimimo šoką, stengiasi kuo ilgiau išlikti prisirišęs prie ankstesnių pirmapradžių patirčių, kada jis jautėsi ir iš dalies buvo motinos kūno dalis. Taigi atsiskyrimas gimties būdu simboliškai galėtų būti panašus į išėjimą iš rojaus į kitokį pasaulį, kuriame stoka yra pirmoji patirtis. Įdomu tai, kad prarastojo rojaus mitas vienokia ar kitokia forma aptinkamas daugelio tautų mitologijoje. Schema visur ta pati: būvis iki pokyčio – pokytis – būvis po pokyčio, t. y. žmogaus atsiradimas „kitokiame“ pasaulyje. Tad koks yra tas „kitoks“, pasikeitęs pasaulis? Tai visų pirma atšiaurus ir pavojingas pasaulis, pilnas galių, jėgų ir dvasių, kurios yra natūraliai nepalankios žmogui. Jų palankumą reikia laimėti, užsidirbti, įgyti mainais. Tai pasaulis, kuriame dvasios elgiasi pagal žmonėms nežinomą logiką, yra neprognozuojamos, tai pagrobia Saulę, tai siunčia ligas, tai apsėda, tai išvaiko medžiojamus žvėris, tai siunčia sausras ir nederlių, tai neleidžia apsistoti pasirinktoje vietoje, verčia žmones migruoti kitur ir ieškoti dvasių palankumo ir t. t.

Mircea Eliadės klasika tapę religijotyros veikalai pateikia tam tikrus apibendrinimus šiuo klausimu (Eliade, 1997). Pasak jo, daugumos (ne Vakarų) pasaulio kultūrų žmonių mąstyme vyrauja tam tikra erdvės dialektika[2]. Jų supratimu, erdvė yra ne vienalytė, o dvejopa – pirmapradė – chaotiškoji ir jos priešingybė –„sukurtoji“ erdvė. Pirmapradė – chaotiškoji erdvė yra savotiška „medžiaga“, iš kurios kuriamas pasaulis, žmogus ir apskritai realybė. Šioje pirmapradėje erdvėje knibžda piktųjų dvasių, demonų ir pabaisų. Tai pirminis chaosas, kuriame žmogaus egzistencija negali tarpti. Tai savaime suponuoja ir stoką. Tai, ką šiuolaikinis žmogus suvokia kaip „gamtą“, t. y. rekreacines natūralios gamtos zonas už žmonių gyvenamųjų teritorijų, tradicinėje pasaulėžiūroje yra chaoso tyrai, nepaliesti „sukūrimo“, tinkamo tarpti žmogui. Žmogus, siekdamas įsikurti ir gyventi šiuose tyruose, visų pirma atlieka tam tikrus ritualus, kurie daugybėje kultūrų turi panašią simboliką. Tai yra „sukūrimo“, arba „pasaulėkūros“, ritualai. Kitaip sakant, vieta, kurioje žmonės gyvena ir dirba, tampa „sukurtąja“ erdve, arba „pasauliu“, kuris it sala gyvuoja pirmapradžio chaoso vandenyne. Negana to, „sukūrimas“, arba sukurtoji erdvė (ir laikas), tvyrant chaosui turi polinkį „susidėvėti“, todėl kultūrinės tradicijos dažnai yra cikliškos, kada per kalendorinį ciklą atkartojami atkritimo į chaosą ir pasaulėkūros ritualai. Todėl švenčiami Naujieji metai, dirbami laukai yra kasmet iš naujo pašventinami, krikšto bei santuokos įžadai atnaujinami ir tokiu būdu žmonių pasaulis laikosi vis atnaujinamoje „sutverties“ būsenoje. Lietuvoje dar visai neseniai kai kuriuose regionuose buvo laikomasi papročio, kad iki Sekminių negalima maudytis natūraliuose vandens telkiniuose, nes vanduo yra dar ne šventas. Mat Sekminių metu pašventintas vanduo vėliau būdavo supilamas į ežerus, upes, šulinius ir t. t. Tokiu būdu vandenys tampa „sukurtieji“, jie išplėšiami iš pirmapradžio chaoso, į kurį jie atkrito kalendorinio ciklo pabaigoje, natūraliai sudylant jų šventumui. Pašventinus, o tai reiškia atlikus „pasaulėkūros“ ritualus, vandenys tampa „pasaulio“, o ne chaoso dalimi. Iš jų pasišalina demonai, piktosios dvasios ir pirmapradžio chaoso pabaisos, kurios tik ir tyko pakenkti žmogui, nutempti jį į gelmes ir t. t. Panaši logika egzistavo tiek sėsliose, žemdirbyste ar sodininkyste/gyvulininkyste besiverčiančiose visuomenėse, tiek ir klajokliškose medžiotojų bei rinkėjų bendruomenėse. Žmonės negalėdavo gyventi „gamtoje“. Jie turėdavo paversti ją „pasauliu“, tinkamu gyventi žmogui. Eliade gana detaliai paaiškina, kokia pagrindinė tokio pasaulio sąlyga. Tai reiškė turėti „pasaulio centrą“ (*axis mundi*) ir gyventi kuo arčiau jo. Tai sakraliausia kaimo ar gyvenvietės vieta, dažnai (bet ne

[2] Nors bendra jo tezė rodo, kad net ir Vakarų pasaulio religingam žmogui yra būdinga tokia pati erdvės dialektika. Tačiau ją gerokai sunkiau atpažinti.

būtinai) įrengta centre, visai kaip katalikiškuose bažnytkaimiuose. Kuo toliau nuo centro „į gamtą“, tuo pasaulis yra mažiau „sukurtas“.

Tačiau medžiotojai ir rinkėjai skyrėsi nuo sėslių gyventojų. Būdami klajokliai simbolinį pasaulio centrą arba bent jo koncepciją jie nuolat gabendavosi su savimi. Būtent ten, kur jie įsirengdavo savo stovyklą ar gyvenvietę, vykdavo pasaulėkūros ritualai, aukojimai, o stovyklavietės suplanuojamos taip, kad jose būtų aiškus centras. Kitu atveju, jos viduryje statydavo ką nors, kas simbolizuodavo pasaulio centrą – stulpą, šventyklą ir t. t. Tačiau didžiausias skirtumas yra tas, kad medžiotojai ir rinkėjai kur kas labiau įsitraukdavo į derybas ir mainus su būtybėmis, kurių chaose jie sukuria savo pasaulį. Tai gali būti taigos „šeimininkas“, kuriam aukoja ir stengiasi nesuerzinti, arba miško dvasios, kurios būdamos nepatenkintos įsibrovėliais, nuolat kėsinasi pakenkti. Dėl to jos turi būti pamaloninamos aukomis, privalu paisyti jų sąlygų (pvz., tam tikri tabu socialinėje elgsenoje, apribojimai medžioklėje ar nurodymai ritualinėse praktikose). Nesilaikant šių sąlygų ar susitarimų su dvasiomis, stoka (suvokiant ją plačiai) yra pirma pasekmė, kurią žmogus patiria.

Taigi remiantis M. Eliadės interpretacine logika, galima apibendrinti, kad stoka, kaip antropologinė patirtis, priklauso pirmapradžio chaoso sričiai, iš kurio žmogus tiek simboliškai-rituališkai, tiek fiziškai stengiasi išsivaduoti. Jis keičia jį supančią natūralią aplinką iš chaotiškos ir „nesukurtos“ į „sukurtąją“. Ima natūralius išteklius ir perdirba juos sukurdamas pridėtinę vertę stokai transformuoti.

Panašiai yra suvokiamas ir gimties fenomenas. Daugelis esame girdėję „mitologinių“, žanro prasme, pasakojimų, kada gimęs kūdikis merdi ir lėtai gęsta, tol, kol skubiai, dar ligoninėje, yra pakrikštijamas. Tuomet jo būklė radikaliai pasikeičia ir jis pasveiksta. Žmogus gimdamas patenka į pirmapradį chaosą, taip pat ir stoką, ir tik gimties (t. y. pasaulio sukūrimo) ritualų lydymas iš šio chaoso išlaisvinamas ir galutinai tampa žmogumi. Siekis transformuoti žmogaus būvį iš „nesukurto“ į „sukurtąjį“ įdomiai atsiskleidžia kai kurių slavų genčių senovinėse praktikose, vadinamose „kūdikio perkepimu“ (Топорков, 1992). Jeigu vaikas gimdavo neišnešiotas, ar šiaip ligotas, jį dėdavo ant ližės ir įkišdavo į prišildytą krosnį. Buvo manoma, kad vaikas gimė „nedakeptas“, t. y. jo sukūrimas nebaigtas. Kai kuriose slavų gentyse tokį „sukūrimo“ ir tapsmo žmogumi ritualą patirdavo kiekvienas naujagimis. Tradicinio kataliko sąmonėje yra gajus paprotys kuo skubiau pakrikštyti vaikus, kad jie taptų „sutvarkyti“. Sąmoningesni katalikai suformuluotų to priežastį, kuri atitiktų Eliadės apibendrintą koncepciją – simboline prasme išplėšti žmogų iš pirmapradžio chaoso būvio, išlaisvinti iš piktų dvasių ir tarsi „įžmoginti“. Paversti jį iš stokojančio „žmogiškumo“ į „pilną“ žmogų. Tad galima teigti, kad

gimties fenomeno kontekste stoka suvoktina kaip viena iš pirmapradžio chaoso savybių ir kaip viena iš pirmųjų žmogiškųjų patirčių.

Grįžtant prie gamtos, pastebėtina, kad žmonių sąmonėje pirmapradis chaosas ir jo būtybės nuolat kėsinasi prasiveržti į žmogaus būtį. Ir tai pasireiškia visų pirma stokos patyrimu. Nuolatinė stokos grėsmė atpažįstama ritualuose, skirtuose nuo jos apsisaugoti. Pažvelgę į agrarinius ritualus matome, kad visi jie, beveik be išimties, yra žmogaus veiksmai, susiję su stokos grėsme. Jurginių ritualai, užkasant duoną laukuose, plakant gyvulius žilvičio šakele (kad būtų riebūs), prieš sėją į dirvą beriant velykinių margučių lukštus ir t. t. Panašūs su derliaus gausa ir stokos įveikimu susiję ritualai būdingi ir Sekminėms, ir Joninėms, ir Žolinėms... jų gausu visame agrariniame kalendoriuje. Viskas sukasi aplink čia pat esančią stokos grėsmę bei simbolinį jos įveikimą.

Čia galima žmogaus suvokime išvesti paraleles tarp stokos, gamtos ir turbūt entropijos dėsnio, kuris, paprastai tariant, teigia, kad chaosas turi polinkį plisti. Žmogus kuria aplinką keisdamas ją iš chaotiškos į „sukurtąją", iš stokos į priteklių ir perteklių. Tačiau chaosas nuolat siekia prasiveržti ir dominuoti žmogaus realybėje, todėl „sukurtasis" pasaulis, o su juo priteklius ir perteklius, turi polinkį „sudilti" ir privalo žmogiškomis pastangomis būti atnaujinamas bei palaikomas. Panašiai ir gamta, visomis savo formomis (ne vakarietiškąja prasme), nuolat veržiasi į žmogaus iškultivuotus laukus, nuravėtus daržus, pastatytus pastatus, sukauptas atsargas, išklotus takus, išpuoselėtas pieveles ir t. t.[3] Žmogui neatlaikius šios dvikovos, stoka, suvokiant ją plačiai, ima belstis į duris.

Apibendrinant gamtos ir gimties fenomeną, galima teigti, kad stoka yra antropologinis būvis, kurį žmogus nuolat siekia transformuoti. Tai jis daro simboliniu-ritualiniu būdu bei fizinėmis pastangomis keisdamas aplinką. Šiame kaitos procese stokos šalinimas ar įveikimas būtų kone ontologinė žmogaus laikysena, sąlygojanti kultūrų ir socialinių santykių raidą.

Kultūrinis stokos interpretavimas ir stokos transformavimas

Eliadės apibendrinimai leidžia pamatyti stoką bendros kosmogonijos fone. Stoka yra totalinis fenomenas. Tai yra viena iš pirminių žmogiškųjų patirčių, tarsi realybės konstanta. Sąveikos su dvasiomis bei žmonėmis, taip pat ekonomikos bei kultūros, tradicijų ir papročių plėtra vyksta stokos (kaip vieno iš patirtinės tikrovės elementų) fone. Be to, stoka yra vienas iš veiksnių, sąlygojančių kultūrų ir papročių raidą. Didelė dalis agrarinių ar medžiotojų/rinkėjų papročių ir kultūros bruo-

[3] Kaimo žmogui, o ir miestiečiams – sodybų šeimininkams, tai gerai pažįstama rutina.

žų gali būti interpretuojami kaip atsakas į stokos, nuolat bandančios prasiveržti į žmogaus gyvenimą, grėsmę.

Žmogaus kultūrines reakcijas į stoką kaip totalinį fenomeną galima sudėlioti į dvi kategorijas: stokos interpretavimas bei stokos transformavimas. Abi šios kategorijos betarpiškai sąveikauja tarpusavyje veikdamos viena kitą. Abiem atvejais sąveikoje su stoka dalyvauja religinės, juridinės ir ekonominės institucijos.

Stokos interpretavimas, kaip kultūrinės reakcijos

Stoka, kaip žmogiškosios realybės aspektas, yra neginčijamai matoma ir interpretuojama. Visų pirma reikėtų paminėti, kad stoka yra lyginamasis arba sąlyginis dydis. Tai ypač aktualu, jeigu pažvelgsime, kaip bendruomenė „mato“ stoką, kai ji save suvokia abstrakčiai, kaip visumą – „mes“. Toks stokos suvokimas kiekvienoje bendruomenėje gali būti skirtingas ir charakterizuojamas pagal tai, kaip kiekviena bendruomenė suvokia (išteklių) vertes. O jas skirtingos bendruomenės suvokia skirtingai. Pvz., Amazonės džiunglių gentyse, pritekliaus sinonimu gali būti kasdienis soties jausmas, o maisto trūkumas yra stoka, net jei kaimo „sklype“ žaisdami vaikai nuolat randa deimantų grūdelių, o pats kaimas yra apsuptas itin brangios medienos. O štai Vakaruose vien kasdienis soties jausmas yra žemiau minimalaus gyvenimo kokybės standarto.

Tačiau galima rasti ir bendrų antropologinių laikysenų stokos atžvilgiu. Galima išskirti stokos „stigmatizavimo“ (kitu atveju – „afirmavimo“, arba priėmimo, patvirtinimo) ir stokos „mistifikavimo“ aspektus. Pirmuoju atveju, stoka yra suvokiama kaip normatyvus luomo, grupės ar klasės bruožas, taip pat, kaip etinis, vertybinis dydis. Šiuo požiūriu stoka (ir jos antitezė – priteklius ar perteklius), suvokiami kaip: a) fortūnos, dvasių ar dievų prielankumo/neprielankumo požymis, b) kaip nepakankamų, neracionalių pastangų pasekmė (pvz., tinginystė), c) kaip žmogaus ydingos elgsenos pasekmės (prietarų ir tabu nepaisymas, žalingi įpročiai, neetiškas, nemoralus, neteisingas elgesys ir pan.), d) kaip minėti socialinės klasės, luomo požymiai. Visa tai (išskyrus luomo ar klasės atvejį) telpa į natūralią, žmonėms būdingą logiką, pasireiškiančią „nuopelnų teisingumu“ (angl. k. *retributive justice*). Šioje logikoje už gerus darbus asmuo ar grupė apdovanojami, o už blogus – baudžiami. Klasės ar luomo atveju veikia predestinacijos logika, kurios pagrindu manoma, kad žmonės turi išankstinę lemtį, todėl pastaroji ir nulemia sąlygas, kuriose gimstama ir gyvenama.

Stokos mistifikavimas vyksta susidūrus su „nuopelnų teisingumo“ principo neatitikimais. Jeigu asmuo ar grupė patiria negandas, taip pat ir jų stoką, nepaisant to, kad yra darbštūs, teisingi, geraširdžiai bei kilnūs žmonės, šis neatitikimas

aiškinamas jį mistifikuojant. Kažką jie daro arba kažkas jiems vyksta „ne taip“ antgamtine prasme. Geriausiai tai atsiskleidžia Jobo istorijoje iš Senojo Testamento. Ši knyga aprašo kolektyvinės sąmonės judaistinėje tradicijoje lūžį, metant tiesioginį iššūkį „nuopelnų teisingumo“ logikai. Joje atsiskleidžia, kad Dievo veikimas autentiškame santykyje su žmogumi nebūtinai turi atitikti šį pusiausvyros principą – už gerą geru, o už blogą blogu. Bet tuo pačiu knyga nepateikia logiškai nuoseklaus atsakymo, paaiškinančio, kodėl Dievas kančias ir stoką leidžia patirti teisiesiems. Tiesiog Dievo didybė ir paslaptingumas pranoksta gana primityvią „nuopelnų teisingumo“ logiką, o žmogus per menkas Jį visiškai suprasti. Tai tik vienas iš pavyzdžių, kaip stoka gali būti mistifikuojama. Kai neatitinka „nuopelnų teisingumo“ principo, gali būti, kad ji yra hierofanijos (t. y. dievoraiškos) požymis.

Judėjų krikščioniška tradicija gana aiškiai išplėtoja stokos mistifikavimą pabrėždama, kad stokos ištikti žmonės gali būti paženklinti ypatinga Dievo malone ir Jo artumu. Jie yra savotiškai paslaptingi. Be to, šioje tradicijoje, bendruomenė yra įpareigojama rūpintis stokojančiaisiais, o nusigręžimas nuo jų užtraukia rimtas antgamtines pasekmes.

Tačiau stokos (plačiąja prasme) ištikti asmenys ar grupės mistifikuojami ne tik judėjų krikščioniškoje tradicijoje. Neatitikimas „nuopelnų teisingumo“ principui daugelyje tautų ir kultūrų yra dažnai pasitaikanti tema. Šiaurės Amerikos indėnų (JAV ir Kanados teritorijoje), Sibiro čiabuvių, Indijos, Japonijos, Kinijos ir kt. tautosakoje yra apstu pavyzdžių, kuriuose ieškoma atsakymo į šį klausimą.

Pasak vienos inuitų (Kanados Šiaurė) legendos, šeima buvo nors ir labai darbšti, bet neturtinga, nes juos nuolat lydėdavo nesėkmės, pvz., nesusilaukia palikuonių, nesiseka medžioklėje, lūžta įrankiai, suserga kinkinių šunys ir t. t. Bendruomenė stigmatizuoja juos kaip nevykėlius, tad jie gyvena kaimo pakraštyje. Juos sušelpia maisto atliekomis, kas yra labiau socialinio statuso įtvirtinimas negu rūpesčio artimu išraiška. Vienoje medžioklėje sumedžiojus lokį, vyras ir vėl patiria nesėkmę. Suaižėjus ledui, jis ant didelės ledo lyties nudreifuoja į jūrą. Žmogus pasistato iš ledo luitų pastogę ir laukia mirties. Tačiau pas jį ateina sumedžiotasis lokys, tik jau nudirtu kailiu ir prašo pasidalinti savo kailiniais, mat labai šalta. Žmogus pradžioje atsisako, nes jam pačiam jų reikia, tačiau vėliau sutinka. Už tai lokys išduoda paslaptį, kodėl šeimą lydi nesėkmės. Taip pat atsidėkodamas pargabena žmogų namo. Paklausius lokio patarimo, šeimai pradeda sektis ir jie įveikia stoką.

Juodakojų (Šiaurės Amerikos indėnų) gentyje yra legenda apie vargingą šeimą – senutę ir jos anūką, kurie taip pat buvo genties skurdžiai ir gyveno atokiau nuo bendruomenės. Berniukas dėl patiriamos nuolatinės stokos augo silpnas, to-

dėl ir medžiotojas iš jo buvo prastas. Jų pragyvenimo šaltinis taip pat buvo atliekos nuo bendruomenės pertekliaus. Kaip vieną iš tokių atliekų kartą berniukas rado kažkieno paliktą seną raišą kumelę. Jie ją pasiėmė, ir ji tapo jų vieninteliu žirgu. Tačiau kumelė pasirodė turinti magiškų galių ir savo patarimais ėmė mokyti jaunuolį. Pastarąjį ėmė lydėti tokia paslaptinga sėkmė, kad stoka pasišalino, o jo ir senolės statusas bendruomenėje palaipsniui išaugo.

Žmones, ištiktus paslaptingos stokos (materialinės, antgamtinės, ar abiejų iš karto), lakotų tauta kartais vadindavo žodžiu „Wakan" (jų kalboje reiškia „paslaptis" su antgamtine galia)[4]. Tai reiškė ir neatitikimą normatyvumui ir galimai tame slypinčią magišką galią. Pvz., gimęs ligotas žmogus galėjo būti „Wakan" ir bendruomenėje įgyti „švento žmogaus" ar žiniuonio statusą. Toks santykio su „nenormatyvumu" šablonas aptinkamas daugybėje ne krikščioniškų tautų pačiais įvairiausiais stokos atvejais.

Taigi stoka yra interpretuojama ją stigmatizuojant bei mistifikuojant. Pastaruoju atveju, stoka gali būti interpretuojama kaip viena iš hierofanijos apraiškų. Krikščioniškoje etikoje stokos ištiktieji turi ypatingą, teigiamą statusą, o juos globojantys tampa paslaptingos Dievo malonės, priskirtos šiems žmonėms, dalininkais. Tačiau ne krikščioniškose kultūrose vyrauja didesnė stokos vertinimo įvairovė. Net ir tuomet galima rasti bendrumų – stoka balansuoja tarp stigmos ir magiškos paslapties.

Dar vienas bendras bruožas, vienijantis kultūrines stokos interpretacijas, yra tautosakose pasitaikanti, o krikščionybėje aiškiai išreikšta, tam tikra etika, susidūrus su stoka. Krikščionybėje engti varguolį – tolygu, evangelijos žodžiais tariant, užsimauti girnapusę ant kaklo ir būti įmestam į jūrą. Engėjas susilauks nuožmios Dievo bausmės, bent jau po mirties. Tačiau net ir ne krikščioniškų visuomenių tautosakose atsispindi atvejai, kai varguolius engiantieji susilaukia griežto atpildo. Ypač tais atvejais, kai engėjas didina savo artimo stoką, kad susikrautų perteklių. Tačiau pastarasis stokos interpretavimo aspektas atveda prie kitos kategorijos – stokos transformavimo klausimo. Būtent mainų ir jų abipusiškumo etikos bei praktikos. Tokiu būdu nuosekliai prieinant prie mainų, kaip stokos transformacijos išraiškos, matome, kad tiek žmogiškoji veikla, tiek ir etinis jos vertinimas yra glaudžiai susiję ir veikia vienas kitą.

[4] Tikrai ne visi varguoliai turėjo tokį statusą, tačiau kai kuriais atvejais, vargingi keistuoliai, kaip ir žmonės su apsigimimu ar negalia, homoseksualūs asmenys, arba asmenys, išgiję nuo paslaptingos ligos, dvyniai ar albinosai... visi, „iškritę iš normatyvumo", dažnai būdavo pavadinami „Wakan".

Stokos transformavimas ir mainai

Žmogus yra socialinis gyvūnas. Gimus itin ankstyvoje biologinio vystymosi stadijoje jo šansai išgyventi yra labai nedideli, jeigu jis nepatiria socialumo ir globos iš kitų žmonių. Taigi stoka yra pirmoji ontologinė patirtis, su kuria žmogus susiduria gimdamas. Tad koks gali būti žmogaus atsakas į šią pirminę patirtį? Antropologiniu požiūriu, atsakas į ontologinę stoką yra abipusiškumas ir mainai. Antropologijoje mainai žmogiškuose santykiuose yra ne mažiau totalus fenomenas nei mūsų minima ontologinės stokos patirtis. Ekonominiai mainai ir visos jų formos yra tik vėlesnė natūrali šio fenomeno išdava. Žmogaus socialumas yra grįstas abipusiškumu ir mainais. Tai vyksta net ir biologiniame lygmenyje. Pvz., vienas iš naujesnių mokslinių atradimų yra tai, kad motinai nešiojant įsčiose kūdikį, embrionas, pasirodo, gamina antikūnius, kurie ženkliai spartina jos žaizdų gyjimą. Lygiai taip pat ir gimus, abipusiškumas bei mainai yra atsakas į totalią stoką. Tačiau net ir suaugusiam žmogui abipusiais mainais grįstas socialumas yra vienas iš esminių poreikių. Žmogus, patyręs socialinę izoliaciją, patiria psichologines ir psichines kančias, o praradęs kontaktą su socialine aplinka dažnai netenka psichinės sveikatos arba „nužmogėja“, t. y. atkrinta į pirmapradžio chaoso būvį, savo esme priešingą tam, kas yra žmogus. Germaniškoje teisėje, kurios principai aptinkami daugybėje tautų, viena didžiausių bausmių, kuri galėjo ištikti bendruomenės narį, buvo tremtis. Atskyrimas nuo bendruomenės reiškė ne tik išvarymą iš „pasaulio“ į chaosą, bet dar ir visišką socialinę izoliaciją gaivališkos stichijos apsuptyje ir dažnai reiškė mirtį. Ištremtąjį pribaigs arba „gamta“, arba kitos gentys. O štai bendruomenės viduje žmonės perduoda emocijas, kūno šilumą, teikia globą, savitarpio pagalbą ir t. t., tokiu būdu išgyvena, atsispiria nuo stokos ir veržiasi gilyn į būtį.

Taigi žmogaus atsakas į ontologinę stoką yra abipusiškumas ir mainai. Tai yra pagrindinis būdas, kuriuo žmogus sąveikauja su aplinka, tačiau ne tik socialine. Tokia sąveika vyksta ir su dvasių pasauliu. Visose religinėse tradicijose kulto pareigos kyla iš abipusiškumo santykio tiek su gyvaisiais, tiek su mirusiaisiais. Be to, pasaulyje apstu dvasių, dievų ir galių, kurių prielankumą žmonės stengdavosi ir dažnai tebesistengia įgyti mainais. Sekuliaraus pasaulio prietarai, susiję su sėkme ar gerove, yra ne kas kita kaip archajiškų tabu liekanos. O tabu, kaip minėjau, yra sąlygos, kurių žmonės turi paisyti ir jų laikytis, norėdami išlikti darniame abipusiame santykyje su dvasių pasauliu. Protėvių kultas, agrariniai ritualai, net ir santykis su krikščionių Dievu – visa tai yra grįsta mainais. Mainai yra dar viena ontologinė žmogaus patirtis.

Tiesa, krikščionybės atsiradimas kiek sudrumsčia vandenį tokioje abipusiškumo logikoje ir įneša tam tikro sutrikimo. Mat krikščionybė yra kone pirmoji, jei ne vienintelė religija, prakalbusi apie „neatlygintiną“ dovaną. Tai yra visiškai nauja žmogiškųjų santykių dimensija, kuri krikščioniškame pasaulyje yra nuolat pabrėžiama bei vis iš naujo įtvirtinama teologinėmis interpretacijomis bei katecheze. Nors tai yra itin svarbus aspektas net ir ekonominiu požiūriu, vis dėlto šiai temai plėtoti reikia atskiro straipsnio.

Visgi ir krikščionybėje abipusių mainų principas yra aiškiai išreikštas ir matomas. *Sanctus Comercium* (šventieji mainai) – ši frazė aptinkama vienoje senoje liturginėje giesmėje. Dievas žengia žingsnį į žmogų ir laukia jo atsako. Tinkamas atsakas aktyvuoja abipusiškumą ir mainus tarp Dievo ir žmogaus.

Abipusiškumui bei mainams esant vienai iš pagrindinių žmonių bendro gyvenimo sąlygų ir atsaku į ontologinę stoką, šie du aspektai yra apipinti etikos, moralės principų, besiformuojančių drauge su filosofinės minties raida. Abipusiškumas ir mainai tampa viena pagrindinių tiek germaniškosios (t. y. bendruomeninės, paprotinės), tiek ir romėniškosios teisės paradigmų. Stokos transformacija pasireiškia tiek religinėse, tiek juridinėse, tiek ir ekonominėse institucijose.

Stoka, abipusiškumas ir ekonominiai mainai

Patirdami stoką žmonės suvokia, jog asmens turimi ištekliai yra riboti, tad norint stoką įveikti, reikalingi mainai. Tai reiškia, kad bendruomenėje keičiamasi gėrybėmis, vykdant abipuses transakcijas. Mainai, ne tik kaip stokos transformavimas, bet ir apskritai, yra socialinė normatyvinė pareiga, kolektyvinė norma ir tik paskui tarpasmeninė transakcija (Mauss 5). Žinoma, ši konstanta antropologijoje buvo išgryninta, turint omenyje sąlyginę išimtį – šiuolaikinę Vakarų visuomenę. Joje mainų abipusiškumo, kaip socialinės prievolės, laikomasi, tačiau ne visur, ne sistemingai ir neprivalomai. O kai kur to nesilaikoma iš principo. Tad išsiaiškinkime, kokiu būdu mainų abipusiškumas yra socialinė norma ir prievolė, kokią įtaką tai daro stokos transformavimui bei kaip suprasti Vakarų pasaulio kontekstą, kuriame tai jau nebėra neginčijama norma.

Stokos interpretavimas vyksta kiekvienai kultūrai formuojant savitą etiką. Tai ypač matoma kalbant apie mainus. Būtent mainus arba socio-ekonomines transakcijas visuomenės apipina etikos ir moralės normomis. Asmens vertinimas dažnai tiesiogiai priklauso nuo to, kiek žmogiškosiose transakcijose ji/jis paiso abipusiškumo ir mainų prievolės. Kitaip sakant, tradicinėje visuomenėje[5] kiekvienas

[5] Šis terminas vartojamas apibūdinti ne Vakarų pasaulio, modernizacijos nepaliestas visuomenes.

jos narys turi prievolę priimti dovanas ir dovanoti, arba priimti mainų pasiūlymą ir pačiam inicijuoti mainus ir juose dalyvauti. Tokia nerašyta norma visuomenėse susiformavo galimai dėl minėtos visa apimančios mainų reikšmės socialiniuose santykiuose, nes socialiniai santykiai ir yra abipusiški mainai, transakcijos. Tačiau čia turima omenyje ne tik ekonominiai mainai. Marcellis Maussas savo chrestomatiniame antropologiniame veikale „Dovana: mainų formos ir priežastys" pateikia detalią šio fenomeno analizę. Pasak jo, įvairiose visuomenėse dėsninga yra duoti ir priimti dovanas. Tačiau svarbu yra tai, kad dovanos gavėjas yra įpareigojamas dalyvauti abipusėje transakcijoje. Abipusiškumas, šiuo atveju, reiškia, kad jis ir pats tampa moraliai skolingas dovanoti panašios vertės dovaną arba paslaugą. Jei jis dovanoja didesnės vertės dovaną, lyginant ją su gautąja, tuomet šios didesnės vertės dovanos gavėjas yra įpareigotas ilgainiui atsakyti tuo pačiu arba dovanoti dar didesnės vertės dovaną ar paslaugą. Tad mainai, dovanos ir dalybos turi du aspektus – socialinę pareigą bei verčių transakciją. Pastaroji išsirutulioja į pačias įvairiausias transakcijų formas, kurios ima tolti nuo abipusio stokos transformavimo į ekonominio ar politinio kapitalo akumuliavimą. Tokiu būdu mainai, kaip ontologinė stokos įveikimo išraiška, įsibėgėja ir pranoksta savo pirminį tikslą, tapdami be to dar ir statuso, socialinio tinklo, galios ir ryšių „žaidimu".

Kartais šis galios ir prestižo žaidimas tampa kone komišku. Antropologijoje yra gerai žinoma mainų forma, kuri yra aptinkama gentyse nuo Polinezijos salyno iki Kanados šiaurės. Ji sutartinai yra vadinama „Potlaču". Tai yra puota, kurios metu kas nors autoritetingas, turintis aukštą socialinį statusą ar siekiantis jį įgyti, tiesiog, „į kairę ir į dešinę" dalina savo turtus ir perteklių bendruomenės nariams. Tokiu būdu, jis demonstruoja savo materialinę padėtį, dosnumą ir abipusiškumą, „pasidalindamas" savo gerove su kitais, labiau stokojančiais. Žinoma, visa tai – mainais į aukštesnį socialinį statusą. Tačiau jeigu šiam asmeniui atsiranda varžovas, siekiantis pralenkti jį savo dosnumu, tuomet situacija gali tapti anekdotiška. Yra žinoma atvejų, kai pastarieji, varžydamiesi išdalindavo viską, tapdavo skurdžiais. Tačiau išdalindami turtus savo bendruomenės nariams jie įgydavo daug „skolininkų", kurie tapdavo įsipareigoję. O šalia to įgytas aukštas socialinis statusas ir prestižas reiškė, kad vienokia ar kitokia forma bent dalis gerovės tikrai grįš.

Kad ir kaip tai atrodytų neįtikėtina Vakarų pasaulio skaitytojui, tačiau „Potlačo" apraiškų yra ir pas mus. Ne kartą esame girdėję, o gal ir dalyvavę puotoje, kai ankstyvais posovietiniais laikais netikėtai pralobęs asmuo dosniai visus vaišina „užjūrio" gėrybėmis arba demonstratyviai švaistosi pinigais.

Apskritai mūsų aplinkoje abipusiškumo ir mainų prievolės pavyzdžių taip pat apstu. Dažnai žmonės šventes organizuoja viršydami išgales ne todėl, kad taip no-

rėtų, bet todėl, kad jiems tarsi privalu pakviesti tą ar kitą asmenį. Taip gali susidaryti didelis privalomai kviestinų asmenų sąrašas. Jei kartais nepakviečiamas kas nors, kas turėjo būti, susikuria socialinė įtampa. Tačiau šios įtampos esmė yra ta, jog buvo pažeista mainų ar transakcijų abipusiškumo prievolė. Tai rimta situacija, kuri gali grėsti santykių nutraukimu ir naujos prievolės įvedimu, pvz., reikalavimu nedelsiant grąžinti skolas. Tai yra atsakomasis abipusiškumo nutraukimo aktas, kada žmonės atsisako tarpusavio skolos įsipareigojimo. Arba atvirkščiai, kilus konfliktui netikėtai grąžinama sena primiršta skola ar koks nors užsibuvęs pasiskolintas daiktas. Toks drastiškas abipusio įsiskolinimo nutraukimas paprastai reiškia ne ką kitą, kaip socialinių santykių nutraukimą.

Stoka, abipusiškumas ir skola

Šalia mainų, kaip neatskiriama abipusiškumo dalis transformuojant stoką, yra skola. Ji pretenduoja būti vertinama ne menkiau nei mainai ir stoka. Skolą suprantant ontologiškai, pastaroji yra kur kas daugiau nei tik ekonominė skola. Skola yra prievolė dalyvauti transakcijoje. Įsiskolinama tuomet, kai priimama dovana ar atliekami mainai. Žmonės gimsta stokojantys ir skolingi. Krikščionybėje tai yra prigimtinė nuodėmė ir buvimas skolingu savo Kūrėjui už gyvybę ir viską, ką asmuo turi. Panašiai ir kitose kultūrose vyrauja nuolatinis įsiskolinimas dvasioms bei dievams. Ekonominė skola yra tik vėlesnė ir siauresnė žmogiškųjų transakcijų išraiška. Taigi skola yra nuolatinė žmogaus būsena. Ji papildo stokos įveikimo būdus, t. y. leidžia tarpasmeninėms transakcijoms būti ištęstoms laike ir tokiu būdu užtikrina abipusiškumą bei tarpusavio saitus. Pažeidus abipusiškumo principą, dažnai dovana ar skola yra grąžinama tariant „aš tau nieko nebeskolingas, nenoriu su tavimi turėti nieko bendro“. Arba pareikalaujama skolą grąžinti tuojau pat, arba anksčiau laiko. Kitaip sakant, tarpusavio įsiskolinimo nutraukimas yra žmogiškųjų ryšių nutraukimas. Tai gali reikšti rimtas pasekmes, turint omenyje, kad skola yra būvis, leidžiantis įveikti stoką laike.

Taigi matome, jog abipusiškumas ir mainai yra socialinė prievolė, kuri yra reguliuojama etinėmis, paprotinėmis, moralės normomis ir nuostatomis. Dažnai tai taip pat yra nerašytos, neartikuliuojamos, bet intuityviai priimtos, normos. Šiame etape atsiskleidžia, kad tiek stokos (įveikimo) interpretavimas, tiek jos transformavimas antropologine prasme yra neatsiejami dalykai todėl, kad žvelgiant retrospektyviai, matome, jog transakcijų paskirčiai palaipsniui tolstant nuo stokos transformavimo (t. y. abipusiškumo bendrojo gėrio link) į išskirtinai asmeninio kapitalo kaupimą, stoka tampa kultūriniu religijos, etikos, moralės, (paprotinės) teisės ir sekuliaraus humanizmo interpretavimo objektu.

Abipusiškumo ir mainų prievolė bei stokos įšaldymas

Abipusiškumas ir mainai, jų prievolės, vis dėlto neturėtų būti suvokiamos kaip absoliutūs veiksniai, užtikrinantys darnius ir harmoningus santykius. Socialinių mokslų siūloma kultūros kritika gana gerai atskleidžia, kaip meistriškai turintieji galią visuomenėje sugeba manipuliuoti šiomis prievolėmis savo labui. Šį žmogaus polinkį į egoizmą ir savanaudiškumą taip pat interpretuoja ir teologija. Gal kam pasirodys keista, tačiau tiek „marksistiškų" socialinių mokslų, tiek teologijos nuostatos šiuo klausimu yra kažkuo panašios. Kitaip tariant, žmogiškieji santykiai, atriboti nuo etikos ir moralės vertybių, linksta paklusti galios santykių, it gravitacijos, dėsniams. Tokiu būdu abipusiškumas turi polinkį tapti neproporcingu, pažeistu arba nutrauktu. Toks pats poveikis ištinka ir stokos įveikimo išraiškas. Teologija šį polinkį vadina prigimtinės nuodėmės pasekme, o marksizmas mato klasines ir sistemines ydas bei kultūrinę hegemoniją.

Tradicija ir paprotinė teisė, nors ir yra socialinę darną sąlygojantys veiksniai, kai kuriais atvejais gali lemti užsidarymą stokos gniaužtuose. Abipusiškumo prievolei pranokstant racionalumą, jis gali stabdyti individus, pvz., imtis veiksmų įveikti stoką, jei šie veiksmai galėtų išskirti jį iš bendruomenės. Baimė prarasti bendruomenėje nusistovėjusius tarpusavio ryšius, malones, reputaciją, baimė išsiskirti iš tiesų gali tapti stokos įveikimą ribojančiais veiksniais. Lygiai kaip ir prievolė kelti šventes ne pagal ūkiškumo, bet labiau pagal įsipareigojimo abipusiškumui principą. Taigi racionalus vertimasis, siekiant atgauti išlaidas bei gauti pelną, dažnai gali būti priešiškai sutinkamas bendruomenėse, kuriose abipusis ryšys yra itin išreikštas. Toks racionalus ūkiškumas jose traktuojamas kaip vertybių stoka, šykštumas ar bedvasis individualizmas.

Viena lietuvių šeima, kurį laiką gyvenusi Bolivijoje, pasakojo apie tenykštį skurdą ir stoką. Šalia to, jie stebėjosi visiškai neracionalia vietinių žmonių laikysena stokos atžvilgiu. Štai viena šeima augina pupas, o kita aitriąsias paprikas. Jų auginamos kultūros ir sudaro pagrindinę jų nevisaverčio maisto raciono dalį. Pupas auginanti šeima ir valgo beveik tik jas, o aitriąsias paprikas auginantieji dažniausiai – tik šias. Lietuviai stebėjosi, kodėl šeimos, kurios akivaizdžiai nesubalansuotai maitinasi, nesiima auginti papildomų kultūrų, kurios praturtintų bei paįvairintų jų maisto racioną.

Atsakymas greičiausiai slypi sudėtingose giminystės ir bendruomeninių tradicijų prievolėse bei abipusiuose mainuose. Visų pirma, auginti tą, o ne kitą kultūrą gali būti šeimos tradicija, kurios nevalia pažeisti, o antra, tokiu būdu žmonės įsitraukia į tarpusavio mainus su kaimynais. Vieni turi pupų, kiti aitriųjų paprikų. Mainai sutvirtina ir palaiko jų ryšius. Tačiau jeigu kuri nors šeima pati užsiaugintų

viską, ko jiems reikia ir taip pat elgtųsi kita šeima, mainų reikšmė ir abipusė priklausomybė ženkliai sumažėtų. Matyt, tam tikro lygio abipusis ryšys taip pat yra tos vietinės kultūros dalis.

Negana to, įsivaizduokime, jog viena iš tų šeimų staiga ima auginti ne tik pupas, bet įvairias kitas kultūras. Taip jos nariai tampa mažiau priklausomi nuo mainų su kaimynais ir palaipsniui įveikia stoką labiau nei aplinkinės šeimos. Tokia šeima ima išsiskirti iš kitų pritekliaus atžvilgiu. Vos tik pastarosios nariai pradėtų riboti savo pritekliaus pasidalinimą bendruomenės viduje ir imtų akumuliuoti asmeninį kapitalą, atsirastų socialinė įtampa.

Iš lietuvių tremtinių pasakojimų yra žinoma atvejų, kurie parodo, kokie gali būti skirtingi stokos įveikimo mainais bei abipusiškumo papročiai. Yra žinomos istorijos, kaip lietuviai ūkininkai, ištremti į derlingas Sibiro žemes, kiek galima labiau diversifikuodavo savo stokos įveikimo „portfelį“, įsitraukdami į kuo platesnę ūkinę veiklą – nuo šaknų, uogų bei grybų rinkimo iki žemdirbystės, gyvulininkystės bei mainų (žinoma, labai ribojamų vietinės valdžios). Kartais ūkininkai tokiu būdu sugebėdavo įveikti pirminę tremties traumą ir net imdavo kurti sąlyginį priteklių. Įtampa kildavo tuomet, kai vietiniai gyventojai, kur kas mažiau diversifikavę savo stokos įveikimo būdus, ateidavo prašyti dalybų, kas jiems, jų tradicijos ir paprotinės teisės sąlygomis gyvenant, būdavo normalu. Tremtinių šeimoms atsisakius dalyvauti neatlygintinuose mainuose arba į juos įsitraukiant tik labai ribotai, jos išsiskirdavo kaip kur kas mažiau priklausomos nuo vietinės bendruomenės abipusiškumo normų. Stoką jos siekdavo įveikti pačios, atsisakydamos ekonominiu požiūriu neracionalių, nors ir pagal vietos papročius privalomų, abipusiškumo normų. Dėl šios socialinės įtampos, šeimas lydėdavo skundai, o marksistinė nomenklatūra tik dar labiau „įsitikindavo“, kad šie tremtiniai gavo tai, ko nusipelnė, nes jie stokoja „klasinės sąmonės“ bei akivaizdžiai yra buržuazinio mentaliteto.

Teologinė darbo etika ir istorinis atotrūkis nuo ekonomiškai neracionalaus abipusiškumo

Prekiaujančių bei verslaujančių visuomenių bei kultūrų pasaulyje yra labai daug. Tačiau žvelgiant istoriškai bei antropologiškai, neracionalaus (ekonomine prasme) abipusiškumo apraiškų galima rasti bet kurioje iš jų. Tai gali sietis su prievole mirusiuosius laidoti prabangiau nei gyvena gyvieji, tas pats galioja ir giminystės sudarymo ritualams, kai, pvz., Indijoje tėvai, norėdami apvesdinti sūnų, prasiskolina iki gyvenimo galo. Tai atsitinka todėl, kad laikomasi vietinių mainų papročių, t. y. už nuotaką suderamas jaunikio „kraitis“ (angl. k. bridewealth). Dažnai tai būna milžiniškos pinigų sumos ar kitoks kilnojamasis ar nekilnojamasis turtas.

Kitas ekonomiškai neracionalus abipusių mainų aspektas yra aukščiau minėtas susisaistymas ir ekonominė priklausomybė bendruomenės viduje bei taikomos socialinės sankcijos, jei abipusiškumo yra nepaisoma. Tokių ir panašių pavyzdžių yra apstu visame pasaulyje, taip pat ir Europoje.

Tačiau istoriškai Europa patyrė lūžį, kuris ilgainiui suponavo visų pirma religinį, etinį ir moralinį pagrindą kvestionuoti neracionalius ekonominius ryšius bendruomenėje ir giminėje. Kitaip sakant, Europoje išsirutulioja nauja stokos interpretavimo etika, kuri, ko gero, yra vienas iš veiksnių, sąlygojusių ekonominį proveržį. Šios etikos pagrindas – prigimtinės asmens laisvės teologinė etika[6]. Laisvi ekonominiai mainai, nors pradžioje netiesiogiai, vis dėlto tampa asmens laisvės indikatoriumi. Pvz., Apreiškime Jonui, siekiant pabrėžti biblinio žvėries „nežmoniškumą", minima, jog jis kėsinsis į laisvus žmonių mainus. Kas neturės žvėries ženklo, negalės nei pirkti, nei parduoti (plg. Apr 13, 16–18). Vėlyvieji scholastai, Tomo Akviniečio pasekėjai, gvildendami žmogaus laisvės ir teisės į mainus klausimą, suformuluoja teologiją, kuri sukuria prielaidas vėliau plėtotis laisvos rinkos koncepcijai. Salamankos teologinė mokykla iškelia idėją, kad karaliai, suteikdami asmenims teises į mainus ir prekybą, viršija savo įgaliojimus, nes šios teisės yra prigimtinės, susijusios su asmens prigimtine laisve. Taigi valstiečiai, amatininkai bei prekeiviai turi teisę laisva valia įsitraukti į tarpusavio mainus be karaliaus reguliavimų. Tai buvo vienas pirmųjų šokų, kuris nubrėžė tradicijos, abipusiškumo bei galios santykių ribas asmens laisvės atžvilgiu.

Tačiau katalikų teologijoje ilgą laiką vyravo neišspręstas pelno ir jo akumuliavimo klausimas. Kaip, pvz., palūkininkui ar pirkliui būti geru kataliku? Juk jo veikla yra susijusi su „mamonos", t. y. nuodėmingų pinigų, didinimu. Tiek palūkininkas, tiek pirklys, kaip mainų tarpininkas, šiek tiek prieštarauja pirminiam mainų abipusiškumui, nes gali pasitaikyti, kad mainų procese vienašališkai didina savo pelną. Ar tai gali būti vadinama sąžiningu darbu? Šie klausimai nei Akviniečio, nei vėlyvųjų scholastų teologinėje logikoje liko nepakankamai išplėtoti.

Palaipsniui randantis finansinėms rinkoms atitinkamai plėtojasi ir teologinės ekonomikos interpretacijos. Visa tai gana ilgas ir lėtas procesas. Eiliniam katalikui nebuvo savaime aišku, ką daryti su įgytu dideliu pelnu, kokia jo etinė reikšmė ir santykis su bendruomeniniu abipusiškumu. Tačiau katalikai, šiuo požiūriu, tiesiog yra artimesni kitoms pasaulio bendruomenėms. Pasak sociologo Maxo

[6] Nepakeičiamą krikščionybės vaidmenį ekonominiame Europos proveržyje plačiai analizuoja sociologas Rodney Starkas 2014 m. išleistoje knygoje *How the West Won: The Neglected Story of the Triumph of Modernity*. Tad kalbant apie stokos suvokimo pokyčius krikščioniškame Vakarų pasaulyje, „posūkiai" į teologinį diskursą yra neišvengiami.

Weberio, būtent šis teologinis neaiškumas lėmė tai, kad aktyvi pirklyba, taip pat profesijos tiesiogiai orientuotos į finansines rinkas bei pelno auginimą, Europoje buvo užimtos beveik išskirtinai žydų bei protestantų. Žydai niekada nepatyrė teologinių sunkumų interpretuojant pelno siekį ir priteklių. Tačiau protestantai sukūrė labai savitą darbo etiką. Kalvinistai, pvz., vienuolišką viduramžių dvasią tiesiog perkelia į pasaulietinį gyvenimą. Tokiu būdu išsirutulioja teologinė etika, kuri pabrėžia, jog:

a) Bet koks moraliai priimtinas darbas gali būti žmogaus pašaukimas tarnauti Dievui. Iki tol pašaukimo sąvoka katalikams savaime siejosi tik su dvasininkų luomu. Protestantizmas šią savoką liberalizuoja ir tokiu būdu pašaukimu tarnauti Dievui tampa bet kuris darbas ar profesija, įskaitant prekybą, verslumą bei panašias profesijas.

b) Pelnas ar priteklius, gaunamas iš tokio darbo, yra Dievo palaiminimo požymis. Čia protestantizmas šiek tiek grįžta prie Senojo Testamento „nuopelnų teisingumo“ principo, kuris XX a. jų teologijoje išsivysto į žymųjį „klestėjimo“ mokymą, skelbiantį, kad, jeigu gyveni dorą krikščionišką gyvenimą, tuomet Dievas tave laimins. Tai visų pirma reiškė sėkmę ir klestėjimą versle bei šeimos finansuose.

c) Augantis pelnas yra Dievo palaiminimo ženklas, tačiau žmogus neturi leisti jo kūniškiems malonumams tenkinti. Čia labai aiškiai išvystyta bendra – krikščioniškoji teologija apie priešpriešą tarp dviejų kūno sąvokų, apibūdinamų graikiškais žodžiais (kurie, deja, neturi atitikmenų lietuvių kalboje) – „sarx“ (angl. k. atitikmuo “flesh”) ir „soma“ (angl. k. atitikmuo “body”). „Sarx“ yra ištiktas nuodėmės ir yra visų žmogaus ydų bei geidulių šaltinis. Tokį kūniškumą apaštalas Paulius griežtai smerkia. „Sarx“ tempia žmogų žemyn ir tolyn nuo Dievo. Vadinasi, žmogui būtina „marinti“ savo troškimus askeze ir kontroliuoti valia. Tuo tarpu „soma“ yra dvasinis žmogaus kūnas, kuris veržiasi link Dievo tuo labiau, kuo aktyviau yra praktikuojamos krikščioniškos dorybės ir malda. Protestantinėje etikoje labai stipriai pabrėžiama, kad uždirbtą pelną leidžiant savo malonumams yra tenkinamas ir puoselėjamas „sarx“. Todėl būtent protestantizme susiformuoja etika, įpareigojanti sukauptą pelną (Dievo palaiminimo ženklą) reinvestuoti atgal į verslą ir didinti Dievo palaiminimą. Tai suteikė diskursinį pagrindą kapitalizmo raidai.

d) Visa žmogaus veikla turi būti racionaliai apskaičiuota ir paremta ūkiškumu bei pelningumu. Taigi Dievo laiminama veikla negali ir neturi būti nuostolinga. Žmogus atsakingas Dievo duotus išteklius griežtai apskaityti ir savo veikla padauginti. Kitaip sakant, kiekvienos veiklos tikslas yra pelningumas.

Katalikų teologija, nors ir artikuliavusi šias tiesas atskiruose veikaluose, sistemingai prisiveja protestantiškąją etiką tik XIX a., kai popiežius Leonas XIII

Enciklikoje „Rerum Novarum“, šalia daugybės kitų svarbių dalykų, nuosekliai išdėsto darbo šventumo etiką ir bet kokios moralios profesijos kilnumą. Darbą jis traktuoja kaip dalyvavimą Kristaus išganomoje aukoje. Vis dėlto būtent protestantizme individuali asmens atsakomybė, jo veiklos orientavimas į pelną bei pelno reinvestavimas tampa tradicinio, ekonominiu požiūriu, neracionalaus abipusiškumo pančius nutraukusiu veiksniu. Mat atskaitomybė prieš Dievą uždirbti pelną iš tų talentų, kuriuos asmeniui Jis patikėjo, tampa didesne pareiga nei bendruomeninis abipusis ryšys. Mat Biblijoje aiškiai pabrėžiama, jog Dievas sugrįš ir pareikalaus ataskaitos iš asmens už suteiką „paskolą“ talentais. Tas, kuris nieko neturės uždirbęs, iš jo bus atimta ir tai, ką jis „tariasi turįs“ ir atiduota tam, kuris sugeneravo pelną (plg. Lk 19, 11–26). Asmeninė atsakomybė prieš Dievą krikščioniškoje teologijoje visada buvo aukščiau už tradiciją ar politines valdžias. Tačiau protestantizme ši pareiga persikelia ir į ekonominės veiklos sritį. Asmens atsakomybė prieš Dievą dėl ekonominės veiklos tampa svarbesnė už kolektyvinę pareigą ekonominiam abipusiškumui[7].

Kartais girdime iš lietuvių emigrantų apie susidūrimus su „šykščiais“ ir pragmatiškais olandais, ypač neigiamai paminint jų „nevaišingumą“ per šventes. Kitaip sakant, lietuviams olandų elgesys yra visiškai priešingas „Potlačo“ principui. Tačiau olandai tėra viso labo viena seniausiai prekiaujančių ir protestantiškos etikos paveiktų Europos tautų. O lietuvių ir olandų kultūrų susidūrimas yra ne kas kita, kaip Weberio atskleista katalikiškosios ir protestantiškosios etikų akistata. Žinoma, šiais laikais tokia atskirtis tarp katalikų ir protestantų jau nebėra labai aktuali dėl sekuliarizacijos poveikio ir dėl nuo XIX a. aiškiai išplėtoto Katalikų bažnyčios socialinio mokymo, kuriame ankstesnieji neaiškumai yra išspręsti ir paaiškinti.

Krikščionybė ir ypač protestantizmas buvo veiksniai, padėję stokos interpretavimo pagrindus, sąlygojusius išsivadavimą iš, kartais neracionalaus ir ekonomiškai nepažangaus tradicinio abipusiškumo. Tačiau ši tema nėra vienalytė ir be kontroversijų. Socialiniuose moksluose protestantizmo poveikis vertinamas prieštaringai. Dažnai su šiuo posūkiu istorijoje siejama pragaištinga individualizmo raida. Taip pat antropologija gana aiškiai atskleidžia, kaip kapitalizmo ydų ištiktos irsta bendruomenės ir žmogiškieji ryšiai. Pats M. Weberis šią protestan-

[7] Apskritai ankstyvajame protestantizme tradicijos, ypač jei jos katalikiškos, buvo suvokiamos kaip atmestinos, nes žmogaus pirminė pareiga yra Dievui, o ne tradicijai. Matyt, dėl tokių interpretacijų protestantai dažnai palaikydavo progresyvias kairuoliškas politines jėgas bei kai kada įsitraukdavo į Apšvietos judėjimus, metančius iššūkį Katalikų bažnyčiai ir apskritai religiniam tradicionalizmui.

tizmo etiką vertina labai negatyviai ir atvirai simpatizuoja katalikiškajam abipusiškumui. Socialinių mokslų kritika protestantinei etikai bei individualistiniam kapitalizmui dažnai yra labai taikli. Tačiau, galima teigti, kad tiek socialistinė kai kurių socialinių mokslų dvasia, tiek liberalioji alternatyva nepateikia išsamaus atsakymo į ontologinės stokos problemą bei jos transformavimą. Būtent ontologinė laikysena leistų pamatyti ekonominius procesus, nors ir ne itin empiriškai, bet kur kas labiau holistiškai. Būtent ontologinis stokos suvokimas leidžia pamatyti, jog žmogus trokšta, veržiasi „labiau būti" transformuojant stoką. Ir tai jis daro mainais ir abipusiškumu. Visa kita reikia vertinti kruopščiai analizuojant pačių socialinių mokslų epistemologiją ir atsižvelgti, kokį laikotarpį jie atspindi.

Išvados

Šiame straipsnyje pasistengiau paaiškinti, iš kur kyla sociologinis/antropologinis žinojimas ir kodėl šie mokslai iš esmės nekalba apie ontologinę stoką. Stokos analizė prasideda antropologiniu žvilgsniu, tačiau pasitelkus lyginamąją perspektyvą, susiduriama su poreikiu pamatyti stoką kaip ontologinę, kas savaime pranoksta vienos disciplinos rėmus ir lemia požiūrio tarpdisciplinišku mą. Tokiu būdu žengtas kiek neortodoksiškas žingsnis ir imtasi „intelektualistinės" lyginamosios analizės tam, kad būtų užčiuopta, kaip stoką galima pamatyti ne tik empiriškai, pvz., kaip išteklių stoką ar dialektiškai – kaip (sukeltą) skurdą. Pritaikant antropologinį teorizavimą, pažvelgta į stoką kaip į ontologinį žmogaus būties fragmentą. Siekiant mąstyti už marksistinės dialektikos ar dialektinio materializmo kliišių ribų, nelieka daug abejonių apie stokos ontologiškumą. Pakanka patyrinėti įvairių kultūrų tautosaką, kad suprastume, jog įvairiapusė stoka yra kone dominuojanti tema.

Klausiant, koks galėtų būti universalus žmogaus atsakas į stoką, vienareikšmiai galima teigti, kad tai yra žmogiškasis abipusiškumas bei mainai. Tai žmogaus socialumo pagrindas ir pamatinis principas tiek santykyje tarp žmonių, tiek ir su dvasiniu pasauliu. Mainai taip pat yra neatskiriama žmogaus santykio su fizine ir dvasine aplinka dalis. Mainai yra ir stokos transformavimo į priteklių principas. Kultūrose šis abipusiškumo ir mainų principas turi tendenciją būti iškraipomas, įgauna išraiškas, kurios tolsta nuo abipusiškumo į vienpusiškumą. Tačiau tokios tendencijos susilaukia kultūrinio stokos interpretavimo sankcijų. Religinių, moralinių, ir, pvz., marksizmo atveju – politinių. Stokos interpretavimas visada suponuoja tam tikrus padarinius. Skurdas stigmatizuojamas arba mistifikuojamas, gobšuolis atgailauja, vyksta revoliucijos (jos taip pat gali kilti ir dėl pertekliaus),

ar, sakykim, Dievas nubaudžia varguolių skriaudėjus. Šiuolaikinį kapitalizmą ir jo moralumą galima vertinti tokiu pačiu principu – pagal tai, kiek jis atliepia į abipusiškumo prievolę. Tokiu atveju tampa akivaizdu, jog ne ekonominė ar politinė sistema lemia gerovę ir tarsi mechaniškai mažina stoką. Tai lemia kiekvieno asmens įsipareigojimas abipusiškumo ir teisingų mainų principui.

Gilinantis į stoką nebūtinai vienos disciplinos sąvokų ir sampratų rėmuose, bet kaip į ontologinę būties raišką, matome, jog tarpdisciplininiu požiūriu, iš pažiūros skirtingos dėlionės detalės darniai dera tarpusavyje: filosofiniu požiūriu, ontologiškai suprantama stoka su antropologijoje ontologiškais abipusiškumo ir mainų bei skolos principais. Be to, ekonominiai mainai, darbo etika ir visa, kas prisideda prie stokos transformavimo, yra glaudžiai susiję su Vakarų pasaulio teologiniu diskursu, kuris čia pateikiamas pro antropologinę „vėberiškąją" prizmę. Tad matome, jog žvilgsnis iš antropologinės-tarpsdisciplininės perspektyvos leidžia atrasti ir tarsi patvirtinti stokos ontologiškumą.

Literatūra

Bloch, M. 1989. *Ritual, History and Power: Selected Papers in Social Anthropology*. London: The Athlone Press.

Cooper, R. G. (1973). *Resource scarcity and the Hmong response: Patterns of settlement economy in transition*. Singapore: Singapore University Press.

Dwyer, F., & Oh, S. 1987. Output sector munificence effects on the internal political econo of marketing channels. *Journal of Marketing Research*, 24(4), p. 347–358.

Eliade, M. 1997. *Šventybė ir pasaulietiškumas*. Vilnius: Mintis.

"Indianism" in Lithuania: Re-enchantment of the World through "Playing Indians". 2013. *Lietuvos etnologija ir antropologija*, Nr. 13 (22), p. 123–144.

Gowdy, J.,&Julia, R. 2007. Technology and petroleum exhaustion: Evidence from two me oilfields. *Energy,* 32, p. 1448–1458.

Himes, J. 2008. *Conflict and conflict management*. Athens: University of Georgia Press. Horwitz, S. 2008. Economists and scarcity. *The Freeman*, 58(5), p. 14–16.

Kalyuzhnova, Y., & Nygaard, C. 2008. State governance evolution in resource rich transiti economies: An application to Russia and Kazakhstan. *Energy Policy,* 36(4), p. 1829–1842.

Matulevičius, S. 2013. "Indianism in Lithuania: Re-enchantment of the World through Playing Indians". *Lietuvos etnologija ir antropologija,* Nr. 13 (22).

Mauss, Marcel. 1925; 2001 ed. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. London: Routledge.

Mehta, L. 2007. Whose scarcity? Whose property? The case of water in western India. *La Use Policy*, 24(4), p. 654–663.

Salehyan, I. 2008. From climate change to conflict? No consensus yet. *Journal of Peace Research*, 45(3), p. 315–326.

Shiva, V. 2008. *Soil not oil*. Boston: South End Press.

Singer, S. F., & Avery, D. T. 2008. *Unstoppable global warming: Every 1,500 years*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Stark, Rodney. 2014. *How the West Won: The Neglected Story of the Triumph of Modernity*. Wilmington. Delaware: ISI Books.

Talal, A. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Weber, Max. [1930] 1958. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* translated by Talcott Parsons, with a foreword by R. H. Tawney. New York: Charles Scribner's Sons.

Wright, G., & Czelusta, J. 2004. Why economies slow: The myth of the resource curse. *Challenge*, 47(2), p. 6–38.

Топорков А. Л. 1992. «Перепекание детей» в ритуалах и сказках восточных славян. Фольклор и этнографическая действительность. СПб., С. 114–118.

Ontological Scarcity: An Anthropological Perspective and its Boundaries

Summary

This article considers scarcity from an anthropological perspective. It begins with an extensive explication of anthropological and sociological epistemology. Before analyzing scarcity, the author addresses the question of why he undertakes to consider such an abstract question instead of addressing the far more empirical question of poverty. The latter issue is common in anthropology and sociology while the issue of scarcity is not. Examining the epistemological mindset of social science makes it clear that the monodisciplinary approach is insufficient to address the basic concept of scarcity. For the discipline of social anthropology, this conclusion is neither surprising nor controversial. Thus, not hesitating to borrow insights from other disciplines, the author applies comparative analysis to come to the conclusion that scarcity is an expression of ontological being.

Inasmuch as scarcity in philosophy is first ontological and only then empirical, within the framework of anthropological theory the author develops the premise that the human response to it is reciprocity and exchange. In anthropology, reciprocity and exchange are understood as crucial, in effect the ontological condition for human interaction in the social, physical and metaphysical worlds. Exchange

is directed towards the reduction of one's ontological and material scarcity and the accumulation of surplus goods and wealth. Yet the economy of exchange is based on both reciprocity and self-interest. Cross-cultural analysis suggests that in different cultures, the principle of reciprocity often tends to be distorted and violated by self-interest and these distortions become culturally and ethically (though not always legally) sanctioned or institutionalized. Thus cultural interpretations of scarcity lead to various outcomes. Poverty is both stigmatized and mystified; reactions to greed include repentance, reform or revolution; or people believe that God will punish the abusers of the poor. All these developments can be evaluated by applying the criterion of reciprocity and examining how it was violated. The ethical and moral face of contemporary capitalism can also be judged by the very same criterion – how much it contributes to or violates reciprocity. Therefore, the author concludes that neither economic nor political systems alone determine well-being and reduce scarcity, also important is each individual's contribution to the principle of reciprocity and just exchange.

Solidly based on anthropological theory, enriched by insights from other disciplines, the analysis aligns the pieces of the puzzle. The philosophical approach allows us to see scarcity as ontological while reciprocity and exchange appear to be no less ontological as responses to the problem. Moreover, economic exchange, the work ethic and everything that contributes to the transformation of scarcity to wealth and surplus are very much affected by Western theology, which in this article is discussed from an anthropological-Weberian perspective.

Keywords: scarcity, epistemology, ontology, reciprocity, exchange, Max Weber.

Stokos paradoksas sociologijoje ir socialiniame gyvenime

Algimantas Valantiejus

Filosofijos fakultetas
Vilniaus universitetas
Universiteto 9/1, LT-01513 Vilnius

Straipsnyje analizuojamas stokos vaidmuo sociologijoje ir sociologijos mokslo stokos. Siekiama atsakyti vienpusiškoms žmogaus traktuotėms ekonomikoje, politikoje ir kultūroje – todėl stoka nagrinėjama dialektiškai, kartu su pertekliumi. Dėmesys kreipiamas į stokos ir pertekliaus patyrimo struktūrą, taip pat į socialinio laiko įtaką skirtingiems suvokimams. Pasitelkus fenomenologinį metodą, konstatuojama, kad stoka gali būti suvokiama tik nuskaidrinus prielaidas ir atsisakius „savaime suprantamo", „natūralaus" pasaulio nuostatos. Nagrinėjant stoką kaip socialinės kilmės reiškinį, tikrovės ir galimybės santykį, nagrinėjama sociologijai svarbi poreikių ir norų problema. Atsispiriant nuo stokos reiškinio, naujai užklausiama sociologijos teorija ir metodologija, atskleidžiamas laisvės ir determinizmo santykis socialinėje plotmėje.

Prieinama prie išvados, kad stoka sociologijoje yra mažai pažinta tiek praktiškai, tiek teoriškai.

Raktiniai žodžiai: stoka, perteklius, poreikiai, norai, sociologijos teorija, sociologijos metodologija, suvokimas, fenomenologija.

I. Stokos problema: įžanga

Tiksliai apibrėžti stoką, subtilų tikrovės ir galimybės santykį, kuris, kalbant griežtai, yra socialinės kilmės, yra sunku: trūksta pozityvių požymių, kurie įprastai būdingi daugumai kitų reiškinių. Suprasti stoką – tolygu suprasti sociologinį paradoksą. Kad stoka slypi ne tik ir ne tiek pačiame žmoguje, natūraliuose jos ar jo poreikiuose, o socialinėse šio mįslingo reiškinio radimosi sąlygose, visuomeninio gyvenimo prielaidose. Santykis tarp poreikių ir norų yra socialiai kintantis, o ne antropologiškai pastovus dydis. Nors šis reiškinys randasi žmogaus patyrime, paprasčiausiai kaupiamas patyrimas tegali fiksuoti paskirus, tarp savęs nesusijusius „stokos" ir „pertekliaus" fragmentus, o ne visuminę socialinio laikiškumo, kurį sudaro praeities, dabarties ir ateities momentų vienovė, prasmę.

Suprasti stoką – tolygu suprasti trūkstamus, nepilnus, neapibrėžtus visuminio laikiškumo horizonto metmenis. Stoka kaip ko nors lūkesčiai pasirodo numanomame, būsimojo laiko horizonte, kuris, tapdamas apibrėžtu esamuoju laiku, arba rutina, kartojasi jau kaip patyrimo perviršis. Stokos patyrimas teikia gali-

mybę kaupti ir dauginti naujos stokos patyrimą: esą „mūsų“ norus ir lūkesčius, kurie veikiami socialiai. Stoka kaip rutininė paskata kaupti trūkstamą patyrimą dėl paties patyrimo galiausiai tampa įpročiu, „natūraliu“, „matomu, bet nepastebimu“ reiškiniu.

Atsakyti į klausimą, ar naujas patyrimas yra būtinas poreikių tenkinimas, ar, priešingai, nebūtinas formalių stokos sąlygų konstravimas, gali ne spontaniškas patyrimas, o socialinio laiko, susidedančio, viena vertus, iš natūralių poreikių ir naujumo lūkesčių fragmentų, kita vertus, iš naujumo natūralizavimo, nuolatinio naujumo pasikartojimo, mados, socialinės rutinos fragmentų, refleksija. Tiksliau, nuoseklus saviapmąstymas, atsigręžimas į subjektyvią socialinio pasaulio ašį: bandymas atsakyti į esminį klausimą, ar stoka kaip visuminės žmogaus būklės fragmentas yra tik kiekybiškai išsiplečianti, ar kokybiškai skirtinga tikrovės rūšis. Nesugebėjimas skirti kiekybinių ir kokybinių tikrovės dimensijų paprastai rodo, kad ryšiai tarp paskirų patyrimo fragmentų ir prasminės gyvenamojo pasaulio visumos trūkinėja. Socialinėje tikrovėje atsiranda aiškiai matomi, bet sunkiai pastebimi supratingumo įtrūkiai. O tai savo ruožtu liudija, kad esminė stokos problema yra metodologinė: tiek socialumą tiriančioje sociologijos metodologijoje, tiek pačiame socialiniame pasaulyje, kuriame irgi trūksta metodinių tarpusavio supratimo išteklių.

II. Stoka – sociologijos mokslo artikuliuojama įtampa tarp struktūros ir veiksmo

Svarstant sociologijos mokslo galimybes nuskaidrinti socialinius stokos fenomeno bruožus, reikia apibrėžti skirtį tarp socialumo ir natūralumo. XIX a., randantis sociologijai, socialumo ir natūralumo (sutarties ir prigimties ir, atitinkamai, socialinių santykių supratimo ir gamtinių dėsnių pažinimo) idėjos artikuliuojamos daug aiškiau, negu bet kada anksčiau. Minima skirtis yra labai svarbi: transformacijos, kurias tiria sociologija, yra ne natūralios, o socialinio pobūdžio. Kitaip sakant, rūpi ne patys – esą natūralūs – pokyčiai, o socialinės kilmės įtampos. Ši skirtis rodo, kad sociologija yra socialumo stokos (solidarumo, racionalumo, supratingumo, socialinio teisingumo, moralumo) ir pertekliaus (suvaržymų, susvetimėjimo, anonimiškumo, anomijos, bendruomenės irimo, fragmentizacijos) reiškinius tirianti disciplina.

Teigtina, kad pagrindinis sociologijos indėlis sprendžiant tarpdalykinio pobūdžio stokos problemą yra filosofinės determinizmo ir laisvos valios santykio problemos nuskaidrinimas socialinėje srityje (tarp natūralių žmogaus poreikių

ir socialiai konstruojamų norų). XVII–XVIII a. prigimties būklės ir sutarties būklės koncepcijose plėtojama būtinybės ir laisvės dialektika sukonkretinama savitai sociologiškai.

Būtent sociologija suformuluoja fundamentalias socialinės struktūros ir socialinio veiksmo sampratas. Svarstomu klausimu nepaprastai svarbus yra šių sampratų tarpusavio sąryšis. Tarp socialinės struktūros suvaržymų (socialinis faktas paskiro individo atžvilgiu neretai pasirodo kaip galios, jėgos, prievartos veiksnys) ir veiksmo žadinamų galimybių (konkrečių stokos elementų visuomenėje artikuliavimo) susidaranti įtampa, vartojant dramaturginius terminus, yra amžina socialinė drama. Socialinės struktūros ir socialinio veiksmo sampratos – ne natūralios. Jos yra dramaturginės, taigi modernios tikrąja sociologine šio žodžio prasme: nusako esminę įtampą tarp būtinybės ir laisvės visuomenės lygmenyje[1].

Glaustai pažymėtina (šio specifinio socialinio fakto atkakliai nepaisoma nuo sociologijos mokslo atsiradimo pradžios (Durkheim, 2001)): visuomenė yra naujas darinys, kokybiškai skirtinas nuo pirmtakės, politinės valstybės. XIX a., naujo individualizmo reiškinio radimosi amžiuje, sociologija atstovauja stokos, kurį sukuria šio reiškinio plėtra, arba galimybių, struktūroms. Visuomenė formuojasi kaip santykinai autonomiška išorinių suvaržymų galia, apimanti ne tik ekonomines bei politines, bet ir moralinių įpareigojimų paskiram individui determinantes. „Moralė“, sociologiniu požiūriu, yra ne tik ir ne tiek individualus vidinis įsitikinimas arba įsipareigojimas, o įpareigojimų galia, sužadinama iš išorės, socialiai. Visuomenė tam tikra prasme yra dirbtinis išradimas: to, ko ypač stinga sparčių ir esminių pokyčių – industrializacijos, urbanizacijos, sekuliarizacijos, individualizacijos – laikotarpiu.

Visuomenė yra socialinė konstrukcija, arba galimybė, kurios aktualiai dar nėra sparčios kaitos laikotarpiu, nykstant tradiciniams, labiau betarpiškiems, tarpusavio bendravimo būdams ir randantis moderniems, labiau anonimiškiems. Naujas išradimas, „visuomenė“, nepaprastai išplečia kūrybinių žmogaus galių, norų, lūkesčių, vaizduotės sritis, tačiau kartu formaliai skatina papildomų norų, kurie socialinės scenos „užkulisiuose“ laukia išmušant savojo laiko, plėtrą. Verta pažymėti, kad būtent „visuomenė“ kaip nuolat kintančio socialinio skonio (mados) formuotoja pamažu ištrina esminius skirtumus tarp natūralių paskiro žmogaus

[1] Sociologija apibrėžtina kaip dalykas, tiriantis subjektyvaus vidinio laiko ir objektyvių socialinių erdvių sankirtose besiformuojančią *dabartį*, kuri pernelyg abstrakčiai vadinama „modernumo“ vardu. Kaip pažymi nuosekliausi modernybės tyrėjai, sociologiniai „modernios visuomenės“ ir „modernėjimo“ tyrimai atsiranda kaip labai sistemingos pastangos suprasti moderniojo laiko dabartį. Žr.: Wagner, 2012.

poreikių ir dirbtinių norų. Visuomenė išplečia stokos apimtį ir steigia pastovų stokos pagreitį: juo daugiau ir juo sparčiau randasi norai, tuo jie paviršutiniškesni, greičiau praeinantys, iš principo kiekybinio pobūdžio. Žmogaus poreikiai ir norai nuolat spartėjančioje dabarties – individualizacijos ir technologinio žmogaus įtarpinimo – istorijoje, galima sakyti, pradeda gyventi kitų nuomonių „vidurkiuose".

Žmogaus visuomenėje patyrimas – ir erdvinio, ir laikinio pobūdžio (šių pusių atskyrimas viena nuo kitos suponuoja, ko gero, neišsprendžiamą stokos dilemą). Tai reiškia, kad vykstančių pokyčių patyrimas nėra homogeniškas, vienodas vienoje ir toje pačioje socialinėje erdvėje. Priešingai, atsiranda skirtingi socialiniai laikai, kuriuos skiria ir nevienodi laiko – lėto, greito, nuosaikaus – ritmai. Formuojasi skirtingi skirtingų socialinių grupių laikai, o atitinkamai ir nevienodi, netgi prieštaringi „stokos" ir „pertekliaus" socialinio suvokimo būdai. Viena aišku: įtampa tarp socialinės struktūros ir žmogaus veiksmo formuoja tiek naujus socialinius suvaržymus (socialumo perviršį), tiek atveria naujas socialines galimybes (skatina svarstyti kokybinius stokos klausimus).

Atkreiptinas dėmesys į tai, kad sociologijai tenka nagrinėti galbūt artimiausią, esantį arčiausiai žmogaus, socialinį komponentą, kuris, nors tai paradoksalu, yra empiriškai sunkiausiai atpažįstamas. Dar daugiau: apimantis ir pozityvias, ir negatyvias dabarties, kurios poreikius visuomenė linkusi sutapatinti su technologiškai suprantamo modernėjimo norais, puses[2]: tarp visuomenės ir individo, tarp socialinių įsipareigojimų ir individualių pasirinkimų, tarp modernių suvaržymų ir modernių laisvės sąlygų, tarp lygybės ir laisvės, tarp skaidančių darbo pasidalijimo ir jungiančių socialinio solidarumo formų, tarp natūralių žmogaus reikmių ir socialiai konstruojamų norų, glūdinčių kiekybiškai ir kokybiškai atsinaujinančiose visuomeninio darbo pasidalijimo sąlygose.

Esminis dalykas yra tas: istoriškai formuojasi naujas ir vidujai prieštaringas modernėjimo komponentas, socialumas, kurio kartais (net iki šiol) nepastebi kiti socialiniai mokslai, socialumą laikantys ne autonomišku, o tik „papildomu" kitų modernėjančios visuomenės sričių – politikos, kultūros, ekonomikos – elementu. Socialumo, o kartu ir visuomenės, genezę dera vertinti tinkamai. Kaip teigia klasikinė Emilio Durkheimo teorema: visuomenė yra tikrovė *sui generis*. Nepaprastai svarbios yra metodologinės šio visuomenės autonomiškumo fakto paliudijimo implikacijos: socialiniai faktai turi būti aiškinami remiantis tik kitais socialiniais faktais, o ne biologiniais, psichologiniais arba kitais, socialiniu požiūriu, redukciniais „priežastiniais veiksniais".

[2] Žr. ne tik analitiškai skvarbią, bet ir, dabarties socialinių bei kultūros *prieštaravimų* požiūriu, įžvalgią Jeffrey Alexanderio studiją *Tamsiosios modernybės pusės*: Alexander, 2013.

III. Stokos problemos socialumo srityje šaknys: iki šiol nepakankamai įsisąmoninama skirtis tarp *tikrovės* ir *socialinės tikrovės*

Pasitelkiant epistemologinės kilmės analogiją galima pasakyti: pirminis žmogaus rūpestis yra sąlytis su tikrove; pirminis sociologijos rūpestis yra sąlytis su socialine tikrove. Jei žmogus kasdienybėje įprastai nekelia klausimų apie tikrovės kaip socialinės tikrovės ribas, tikrumo skirtis, įprastais metodiniais būdais niekaip neapčiuopiamus perėjimus, veikiau intuityvius „šuolius“ iš vienos prasminės tikrovės į kitas, tai sociologas, kad ir išlikdamas praktiniu žmogumi, šiuos klausimus ir kelia, ir svarsto teoriškai.

Socialumo reiškinio pirmumas mūsų pačių atžvilgiu (jau nuo pačios pradžios randamės pirmtakų, amžininkų ir porininkų interpretuotuose kultūros pasauliuose) liudija itin svarbų dalyką. Socialumo nedera laikyti atsietu, natūralistiniu tyrimo dalyku: juk mokslininkas, konstruodamas idealiuosius pažinimo tipus, neturi keistai „ne socialaus“ Archimedo atramos taško. Socialumas yra esminis stokos fenomenas. Nors mes turime skirtingus interesus ir atliekame įvairius profesinius ir gyvenimo „vaidmenis“, tačiau visi mes įsišakniję pirminiame patyrime, iš kurio ir randasi mūsų interesai bei vaidmenys. Socialinė, vadinasi, ir sociologinė, stoka glūdi pačiose kasdienio pasaulio prielaidose. Paprastos, esą savaime suprantamos prielaidos yra socialinio pasaulio ašis, esminis sociologinis-antropologinis rūpestis. Sociologo dėmesio akiratyje yra „paprasčiausia“ kasdienio socialumo struktūra: šioje prasminėje struktūroje mes, žmonės, gimstame, joje veriasi mūsų egzistavimo galimybės, skleidžiasi ribos, ją visiškai transcenduojame tik mirdami. Štai kodėl galima daryti paprastą prielaidą: kad sociologija yra arčiausiai esminės stokos ir būtent todėl ji turi rasti tinkamus principus, kuriais remdamasi galėtų nušviesti stokos patyrimo – žmogaus saugumo poreikių ir naujumo norų, šansų ir rizikų, vilčių ir baimių – teoriją.

Kad ir kaip neutraliai ir tiksliai mokslininkas brėžia aiškinimo schemas, vis dėlto jos apima, aiškinimo požiūriu, nepatogias liekamąsias sąvokas (įskaitant stokos), kurios yra sunkiai apibrėžiamos. Scheminiai akcentai įprastai užgožia relevantiškus stokos problemų socialinių santykių srityje aspektus. Pagrindinė metodologinė stokos tyrimų nuoroda yra iš pirmo žvilgsnio, rodos, nieko nesakantis relevantiškumo terminas. Pripažinti relevantiškumo svarbą – lygu pripažinti, kad mes įsišakniję pirminiame patyrime, su kuriuo esmingai susiję mūsų poreikiai, norai, interesai, vaidmenys, lūkesčiai. Fundamentalus žmogaus ir tikrovės sąlytis atsiranda iš pirminių sąsajų (relevancijų), subjektyvių žmogaus dėmesingumo

struktūrų, o ne iš antrinių teorinių schemų. Visos socialinių mokslų problemos, įskaitant ir stokos, kyla iš šio pirminio sąlyčio. Tai pradžia, kurioje susikryžiuoja sociologijos, filosofinės antropologijos ir teologijos teminiai horizontai:

> „Aš žinau, kad mirsiu, ir bijau mirti. Šį esminį patyrimą siūlome vadinti *fundamentaliu rūpesčiu. Iš šių pirminių lūkesčių kyla visi kiti.* <...>"; *(Schutz, 1962*; 228; kursyvas autoriaus).

Jei įprastą sveiko protavimo pasaulį laikytume „natūraliu", „savaime suprantamu", vargu ar turėtume galimybių suprasti skiriamuosius stokos šiame pasaulyje bruožus. Tai, ko iš esmės stinga kalbant apie socialumą, yra gana nelengvas pripažinimas (žmogus nelinkęs abejoti įprastomis tikrumo ribomis), kad socialumas nėra natūrali duotybė. Kaip tik todėl skirtina gamtos mokslų tyrinėjama tikrovė, kurią sudaro ontologinė objektų struktūra, ir socialinė tikrovė, kurią sudaro prasminės žmogaus patyrimo struktūros. Pastangos tirti socialinę tikrovę kaip natūralią gamtos tikrovę suponuoja pozityvistinę epistemologiją, kuri į pirmą vietą kelia stebėtojo suvokimo (subjekto-objekto), o ne žmogaus veiksmo (elgesio krypčių ir joms priskiriamų subjektyvių prasmių) santykį.

Ir žmogaus, ir sociologo rūpesčių akiratyje – netgi ne pati tikrovė arba socialinė tikrovė (tai veikiau anonimiški „kintamieji", arba „nežinomieji"), o socialinių santykių prasminių struktūrų supratimas. Nebus per daug pakartoti: stoka socialumo srityje yra stebėtinai apeinama ir praktikoje, ir teorijoje. Žmogaus mįslė yra gyvenimas, sociologo mįslė – socialinis santykis: kaip galima abipusiška orientacija, ir ko iš esmės trūksta, kai ji nutrūksta? Įprastai abi šias mįsles – socialumo ir gyvenimo, abipusiško santykio ir sveiko protavimo pasaulio – naiviai priimame kaip paprasčiausias duotybes, kurios turi savaime suprantamą istoriją ir dabartį, normaliai peraugančią į ateitį. Būtent šį savaime suprantamumą, normalumą galima vadinti žinojimo apie tikrovę arba socialinę tikrovę pertekliumi, kuris stokoja prielaidų nuskaidrinimo. Natūralumas – tai, galima sakyti, metafizinė, perteklinė, iš pažiūros saugi kasdienio gyvenimo konstanta. Natūralume, kuris dėl minėto kasdienybės metafiziškumo yra „matomas, tačiau nepastebimas", ir glūdi fundamentali stokos mįslė.

Elementari sąlyčio su tikrove prielaida yra ta, kad sociologas, kaip ir žmogus kasdieniame gyvenime, nuo pačios pradžios gyvena pertekliaus, kuris natūraliai, latentiškai slepia stoką, paradokse. Sąveika tarp aš ir manęs nuo pačios pradžios yra socialinė stokos ir pertekliaus elementų dialektika. Mano savastis – sąlyčio lūkesčiai – visada įtraukti į socialinį veiksmą, kuriame abu minimi aspektai pasirodo pakaitomis erdviškai ir laikiškai. Aš kaip žmogus arba kaip sociologas negaliu

betarpiškai suvokti savojo aš, – galiu tik reflektuoti save kaip objektą, kaip laikiškai ankstesnę manęs dalį, visada atrandamą įvairiais socialinio kito atžvilgiais.

Iš to, kas pasakyta apie stokos ir pertekliaus dialektiką, išplaukia esminė asociacija tarp sociologijos ir antropologijos: žmogus yra ir socialinio viseto fragmentas, ir savo galimybių fragmentas. Pertekliniais socialiniais vaidmenimis žmogus atskleidžia įvairius savo prigimties bruožus, išlikdamas iš esmės stokojančiame – fragmeniškame – santykyje visų pirma pats su savimi. Fragmentacija iš principo yra atrankos fenomenas: tarp individualaus aš, ir socialinio mes; tarp aktualių mano poreikių ir dirbtinių socialinių norų, kuriuos stimuliuoja papildomų socialinių vaidmenų kūrimas. Antropologiniu ir sociologiniu požiūriu, stoka yra fundamentali. Mes pasirodome kitiems ir sau patiems visada tik iš dalies: atlikdami daugybę fragmentiškų vaidmenų kasdieniame gyvenime, tačiau visuminę šių vaidmenų prasmę slėpdami ir nuo savęs, ir nuo kitų latentiškame patyrime. Fundamentali stokos mįslė slepiasi vidinio laiko (individualiai suvokiamų prasminių struktūrų) formose. Mes vienu ir tuo pačiu metu esame ir santykio, sąlyčio, sąveikos viduje, ir išorėje. Vadinasi, vienu ir tuo pačiu metu ir stokojame, ir esame pertekliuje.

Stokos paradoksas – vienu ir tuo pačiu metu būti natūraliu žmogaus poreikiu ir nenatūraliu šios natūralios reikmės papildymu (dirbtinai sužadinamų norų, ilgainiui tampančių socialiniais mados imperatyvais, išradimu) – yra santykio tarp dalies ir visumos, galimybės ir aktualumo, laisvės ir suvaržymų, subjektyvaus žmogaus veiksmo ir objektyvios socialinės struktūros problema. Pagrindinė čia plėtojama tezė yra ta, kad dalis aš yra visada santykiška visumos mes atžvilgiu abiejose – tiek sociologinėje, tiek socialinėje – tikrovėse. Juo didesnė fragmentacija sociologijoje ir visuomenėje, tuo didesnė tikimybė, kad prarandama ir santykiškumo, ir visumos prasmė. Santykis tarp, viena vertus, aš konstruojamų poreikių (poreikių natūralumas yra socialus jau nuo pačios mūsų atsiradimo kultūros aplinkoje pradžios) ir, kita vertus, socialiai atnaujinamų norų fragmentiškai traktuojamas tik kaip racionalus priemonių ir tikslų ryšys.

Verta patikslinti: žmogaus poreikių ir norų dialektika sunyksta būtent atskirume: arba anonimiškoje vienišumo tuštumoje, arba rutinos nuobodulyje. Abiem šiais atvejais žmogaus patyrimo prasmės pakeičiamos dirbtinėmis pseudo-prasmių konstrukcijomis. Praradę stokos ir perviršio, poreikių ir norų dialektiką, prarandame galimybę tirti realius žmogaus patyrimo išteklius. Dėl šio dirbtinio atskyrimo vienpusiškai akcentuojami arba žmonių poreikiai, arba jų norai, kuriuos nuolat žadina nauji išoriniai jusliniai stimulai, naujos papildomos pseudo-prasmės, naujos – ne tiek vidujai reikalingos, kiek socialiai sužadinamos – komunikacijos for-

mos. Juo technologija, kurianti sužadinamo įdomumo efektus, yra paveikesnė, tuo lengviau tampame pasyviais fragmentiškų siužetų stebėtojais ir vartotojais. Tai sukuria prasmės stoką: patyrimas susijęs su prasme, išgyvenama vidiniame laike, o informacija – su išoriniais objektyvaus laiko žadinamais stimulais. Norų sritis, atplėšta nuo poreikių srities, galbūt užtikrina ryšių atskiruose tikrovės fragmentuose efektyvumą, tačiau kliudo kurti visuminio supratingumo sąlygas.

IV. Reikšmingos socialinės teorijos istorijos pamokos sprendžiant stokos problemą

Žvelgiant visuminiu tarpdalykiniu požiūriu, sociologija yra fragmentinė, bet kartu sudėtinė profesinio darbo pasidalijimo dalis. Šis faktas yra svarbus, nes rodo, pirma, kad fragmentiniuose skirtingų mokslų pagrinduose ir aiškinimo būduose neišvengiamai stinga papildomų požiūrių, trūkstamų atžvilgių, antra, kad visuminės skirtingų mokslų istorijos gali ir turi būti pamokomos, svarstant stokos žmogaus gyvenime problemą.

Socialinio solidarumo stoka, – toks yra trumpas naujojo sociologijos mokslo atsakas sprendžiant „natūralios stokos“ vadinamojoje prigimtinėje būklėje, kurioje T. Hobbeso žodžiais tariant, gyvenimas yra „pavojingas, brutalus ir trumpas“ (Hobbes, 1999) problemą. Viena vertus, racionaliai apskaičiuojami „esminės baimės natūralioje būklėje“ padariniai ir atitinkamai priimami politiškai pateisinamos „jėgos“, stovinčios virš žmogaus, sprendiniai gali būti racionali veiksmo, tenkinančio žmogaus norus, kryptis. Kita vertus, šiedu elementai sunkiai suderinami su socialinio solidarumo, arba socialumo, supratingai galiojančio dar prieš „sutartį“, elementu.

Neišsprendus šių elementų tarpusavio santykio problemos, vargu ar galima suprasti santykį tarp natūralių žmogaus poreikių ir dirbtinai išrandamų norų. Sociologija pabrėžia, kad žmogus yra ne tik ir ne tiek natūralių poreikių, kiek socialiai konstruojamų norų būtybė, susijusi su vaizduotės, fantazijos, išradimų, kūrybos sritimis. Sociologijos akiratyje – socialumo problema, suprantama kaip įtampos bei prieštaravimų tarp stokos natūralioje ekonomikos srityje ir supratingai konstruojamų socialinio bei politinio solidarumo formų analizė. Štai kodėl pagrindinis sociologijos akcentas – ne tiek empirinė aktualumo sritis, o žmogaus galimybių, vaizduotės, fantazijos horizontai. Sociologinės vaizduotės paskirtis – analizuoti ne tiek empirinę žmogaus būklę, kiek žmogaus būklės sąlygas.

Istoriniu tarpdalykiniu požiūriu, sociologija atsiranda kaip atsakas į pernelyg racionalistinę ankstesnės politinės filosofijos „visuomenės sutarties“ teoriją,

teigdama, kad racionaliam individualistiniam požiūriui į žmogų iš esmės trūksta „ikisutartinio“, arba „nesutartinio“ (vertybinio, normatyvinio, moralinio), elemento. Kalbant trumpai, sociologija formuojasi kaip trūkstamų ryšių – tarp visuomenę atnaujinančių rinkos veiksnių ir galimų naujų bendruomeninio gyvenimo formų plečiantis fragmentiškiems ir anonimiškiems minėtų veiksnių padariniams – disciplina. Stoka turi būti nagrinėjama kartu su tikėtinu pertekliumi, t. y. dialektiškai, – toks yra trumpas sociologijos atsakas pernelyg vienpusiškoms ekonominio žmogaus, politinio žmogaus, kultūros žmogaus sampratoms.

Šiuo aspektu sociologijos istorija turėtų būti traktuojama kaip prieštaringos, bet pamokamos vidinės raidos pavyzdys, analizuojantis įtampas ir prieštaravimus tarp dviejų esminių dalių, susijusių su žmogaus elgsena: galimos stokos ir galimo pertekliaus. Neatsitiktinai naujas sociologijos mokslas vartoja pagrindžiamąją visuminę „visuomenės kaip socialinio organizmo“ metaforą. Pačios sociologijos vidinė raida aiškiai atskleidžia, kad „socialiniame organizme“ formuojasi ne tik poreikių ir norų tarpusavio pusiausvyra, bet ir dažnas šių elementų perteklius. Sociologiją sudaro trys – ikiklasikinė, klasikinė ir šiuolaikinė – dalys. Paradoksas, su kuriuo susiduria sociologijos istorija, yra panašus į socialinės istorijos paradoksą: juo labiau skaidosi ir erdviškai atsiskiria viena nuo kitos paskiros vidinės dalys, tuo labiau prarandamas vientisas laikiškumo pojūtis. Šiuolaikinė sociologijos raida rodo, kad socialumą tirianti disciplina darosi pernelyg specializuota ir fragmentiška, prarandanti laikiškumo pojūtį ir ryšį su klasikine tradicija, susidedančia iš įvairių, tačiau integralaus požiūrio neprarandančių metodologinių dalių.

Devynioliktame ir dvidešimtame amžiuose sociologija formuojasi kaip savitas – metodologinio holizmo – atsakas į stoką, kurią, jos požiūriu, implikuoja pernelyg racionalistinės ir individualistinės ekonomikos mokslo, o kalbant plačiau, utilitarizmo filosofijos prielaidos, įskaitant ankstyvąsias ištakas. Tariant moderniosios sociologijos (skirtinos nuo klasikinės sociologijos) pirmtako Talcotto Parsonso žodžiais, ekonominis elementas, kuris dominuoja apibrėžiant žmogaus veiksmą, konstituoja perviršį – priemonių-tikslų schemos pirmumą – analizėje ir stoką socialinėje tvarkoje, t. y. racionalioje ir supratingoje visuomenėje. Šioji stoka, nesaugumas, netikrumas utilitarizmui būdingoje analizėje remiasi „<…> daiktų rūšimis, nepakankamomis pagal santykį su šių daiktų poreikiais, kurių, kaip teigia Thomas Hobbesas, „trokšta du (arba daugiau) žmonių, bet „kurių jie abu vis dėlto negali turėti““ (Parsons, 1949, p. 93). Sociologija dažnai apibrėžiama kaip dalykas, empiriškai sprendžiantis T. Hobbeso inicijuotą „tvarkos problemos“ galvosūkį. Vyraujančio konsenso sociologijoje požiūriu, klasiko George’o Simmelio klausimas, akcentuojantis ne tiek aprašomuosius (kaip randasi visuomenė),

kiek intersubjektyviuosius tvarkos problemos aspektus, laikytinas būdingu sociologijai klausimu: „Problemos ekskursas: kaip galima visuomenė?“ (Simmel, 2007, p. 25–38).

Įdomu yra tai, kad giluminė stokos socialumo srityje sandara savitai atsispindi ir pačioje socialinėje teorijoje. Socialinė teorija, sociologijos ir apskritai socialinių mokslų pirmtakė, formuojasi, viena vertus, kaip tirianti stoką, kita vertus, kaip pati nuolat stokojanti ir adekvačių metodologinių būdų, ir vientisos mokslinės formos (taigi ir sisteminio požiūrio į žmogui artimą socialinę tikrovę) disciplina. Būtent dėl skirtingų ir vienas kito atžvilgiu prieštaringų komponentų vientisą formą (netgi klasikinės socialinės teorijos) net ir šiandieną apibrėžti itin sunku: tiek laikiniu, tiek erdviniu požiūriais. Komponentų nesusietumas ypač būdingas sociologijai, kuri yra vidujai fragmentiškas, palyginti su ekonomikos, politikos, psichologijos, netgi antropologijos dalykais, mokslas. Iš fragmentiškumo randasi kitas savitas skiriamasis jos bruožas. Šiuolaikinė sociologija iš esmės stinga bendrojo sociologijos apibrėžimo[3].

Skirtinos dvi – pozityvi ir negatyvi – šio proceso implikacijos. Viena vertus, sociologija specializuojasi ir darosi reflektyvi[4]. Kita vertus, fragmentacija skatina pavienių dalių atsiribojimo viena nuo kitos ir uždarumo tendencijas. Vidinės metodinės skaidos rezultatas yra paradoksalus (kaip ir sparčios sklaidos socialiniame gyvenime): juo daugiau metodų, tuo mažiau metodologijos, t. y. junglumo prasminėse gyvenamojo pasaulio struktūrose supratimo[5]. Išryškėja paviršutiniškos „kultūros posūkio“ (tiek sociologijoje, tiek visuomenėje) tendencijos: smulkūs ir specializuoti paskirų fragmentų empiriniai aprašymai, taikliai vadinami „dekoratyvine sociologija“, veikiau tenkinantys vadybinius komerciškai orientuotos švietimo sistemos poreikius, o ne gilesnius įsipareigojimus mokslo idėjai (Turner, Rojek, 2001).

[3] Plg.: „Nesėkmingos sociologijos pastangos spręsti intelektinius nesutarimus skatina paskesnę fragmentaciją ir neapibrėžtumą“ (Turner, Rojek, 2001, p. 9).

[4] Reflektyvus kelias, kurį aštuntame dvidešimtojo amžiaus dešimtmetyje simboliškai rodo Zygmunto Baumano knygos pavadinimas – *Kritinės sociologijos link* (Bauman 1976) – pamažu išsišakoja į *reflektyviųjų sociologijų* aibes (nuo P. Bourdieu *praktikos teorijos* iki *simbolinės sąveikos* ir *empirinių fenomenologijų*).

[5] Svarbesnis dalykas, kaip įrodinėja socialinių mokslų metodologai, yra ne „metodas“, o visuminis požiūris: „Aš vartoju terminą „metodas“ plačiąja „požiūrio“ prasme. Mano nuomone, yra daug metodų ir požiūrių, turinčių būdingų privalumų ir trūkumų, tinkamų skirtingiems dalykams ir tyrimo klausimams, – daugelis tyrimo projektų reikalauja šių metodų tarpusavio derinimo. Mums taip pat reikia galvoti apie tai, kas įtraukiama į teorizavimą, ir pripažinti, kad metaforos atlieka pagrindinį vaidmenį mokslinėse teorijose ir aprašymuose; kad norint rasti tinkamesnių metaforų, reikia kūrybiškumo; kad prasmių visuomenėje interpretacijos yra esminės socialiniuose tyrimuose“ (Sayer, 2010, p. vii).

Pamoka, kurios savo gyva istorija moko sociologija, yra ta: jei tik ir kai tik užmirštama laikinė dalyko struktūra, stiprėja fragmentacija ir atsiranda neišsprendžiamos dvinarės priešpriešos: tarp struktūros ir veiksmo, tarp makro ir mikro, tarp racionalumo ir supratingumo, tarp stokos ir solidarumo. Užmirštama tai, kad devynioliktojo amžiaus ir dvidešimtojo amžiaus pradžios klasikinė socialinė teorija geba apimti ir derinti metodologiškai skirtingus požiūrius, kurie ne atmeta, o veikiau papildo vienas kitą.

Fragmentų atsiskyrimo ir susvetimėjimo vienas kito atžvilgiu problema ir gali, ir turi būti sprendžiama atsigręžiant į visuminę socialinės teorijos istoriją ir aiškinantis fundamentalias jos prielaidas. Kad ir kokie būtų vidiniai prieštaravimai, socialinė teorija ilgainiui suformuoja dvi fundamentalių problemų grupes, kurios sudaro visų socialinių mokslų supratimo ir aiškinimo pagrindus. Pirma, tai socialinės tvarkos, arba visuomeninės sutarties, problema: kaip galima visuomenė?[6] Antra, tai socialinio veiksmo problema: kokias prasmes savo veiksmams priskiria sąveikaujantys žmonės, ir ar socialiniai mokslai geba reflektuoti santykį tarp mokslinio samprotavimo ir sveiko protavimo prasminių lygmenų?[7] Kaip rodo socialinių mokslų istorija, bandymai atskirti socialinės tvarkos ir socialinio veiksmo problemas viena nuo kitos įprastai baigiasi vienpusiškais požiūriais, stokojančiais esminių atžvilgių.

Tiek minėtas kultūros posūkis visuomenėje (kiekybinis skirčių dauginimas), tiek fragmentacija sociologijoje (kiekybinis metodų dauginimas) praranda sąlytį su prielaidų – socialinėje bei sociologinėje tikrovėse – sritimi. Klausimas yra tas: kaip formuojasi pačios socialinių santykių kasdieniame gyvenime sąlygos, kokie yra realūs ir alternatyvūs stokos ir solidarumo santykio sprendimai? Socialinių

[6] Plg.: „Einant tuo keliu, pirmiausia reikia suvokti, kas visuomenėje tikrai yra „visuomenė", kaip geometrija pirmiausia apibrėžia, kas erdviniuose daiktuose tikrai yra jų erdviškumas" (Simmel, 2007, p. 14); „[Visuomenė] – ypatingas subjektas, individualizuojantis tai, ką mąsto. Taigi ir kolektyviniuose vaizdiniuose slypi subjektyvūs elementai; būtina, kad jie būtų palengva gryninami ir vis labiau priartinami prie daiktų" (Durkheim, 1999, p. 489); „Mes kalbame apie *prasmės* provincijas, bet ne po-visates, – kadangi realybę konstituoja mūsų patyrimo prasmė, o ne ontologinė objektų struktūra" (Schutz, 1962, p. 230; kursyvas autoriaus).

[7] *Stoka* konstituota pačiose sociologijoje ištakose, jos pastangose suprasti *sąveikos*, arba *inter-subjektyvumo* dimensijas: *socialiniai mokslai yra subjektyvios prasmės-kontekstų objektyvios prasmės-kontekstai* (Schutz, 1967, p. 241). Sociologija, kaip ir kiti socialiniai mokslai, susiduria su fundamentalia stokos *metodologijoje*, kuri nuolat siaurinama į *metodiką*, problema, kalbant griežčiau, *dualizmo dilema*. *Hermeneutinė* (*supratimo*) idėja, eksplikuojanti socialinių mokslų *savitumo* požymius, vienpusiškai akcentuoja, kad socialiniai mokslai *visiškai skiriasi* nuo gamtos mokslų. *Pozityvistinė* (*aiškinimo*) idėja, priešingai, laiko savaime suprantamu dalyku, kad gamtos mokslų metodai yra universalūs moksliniai metodai, ir tik jų taikymas socialiniuose tyrimuose yra pagrįstas. Įprastai stinga ne paskirų, fragmentiškų metodų, o integralių, junglių, metodologinių pastangų.

mokslų disciplinos formuojasi kaip intelektualinis darbo pasidalijimas, kuriame kiekviena disciplina nagrinėja skirtingus socialinio veiksmo elementus. Viena aišku: socialinės stokos šaknys yra gilesnės, nei bet kurios kitos – ekonominės, politinės, kultūrinės – stokos.

Tiek socialinė, tiek sociologinė stokos problemos sprendimų istorija liudija, kad aiškinimą svarbu susieti su konkrečia vieta ir laiku. Sociologijoje turbūt fenomenologija, etnometodologija ir E. Goffmano dramaturginė analizė labiausiai priartėja prie vidinio laiko ir konkrečios vietos, tarkim, scenos, auditorijos, fasado, užkulisių, mediatoriaus, įspūdžių valdymo ir kitų regionų sampratų. Didžiąją šių istorijų dalį sudaro „abstrakcijų", „sąvokų", „ženklų", „taisyklių" istorija. Iš esmės stinga konkretumo.

Vidinio laiko ir konkrečios vietos dimensijų stoka rodo, kad socialinę arba sociologinę istorijas svarbu „įlaikinti" ir „įvietinti". Konkrečiai kalbant, reikia skirti chronologinį ir diachroninį aspektus. Šių aspektų tarpusavio derinimas padeda suprasti dvi esmines bet kokios visuomenės dimensijas – paskirstymo erdvėje ir integracijos laike: kaip paskirstomi trūkstami ištekliai ir kaip išsaugoma socialinė integracinė funkcija. Sakykim, diachroniniu, pasiskirstymo socialinėje erdvėje, požiūriu, socialinės teorijos formos Amerikoje ir Europoje skiriasi jau nuo pradžios. Pirmuoju atveju socialiniai pokyčiai – industrializacijos, rinkos, sekuliarizacijos, individualizmo, racionalizacijos, urbanizacijos, biurokratizacijos – stebimi ir aprašomi, kiek tai įmanoma, remiantis tiesioginio stebėjimo ir aprašymo metodais. Akcentuojama neutralaus stebėjimo nuostata. Antruoju atveju dėmesys sutelkiamas ne tiek į pačius socialinius pokyčius, bet visų pirma į tikėtinas šių procesų priežastis. Akcentuojamos kritinės normatyvinės – stoką artikuliuojančios – alternatyvos.

Pirmasis požiūris – labiau mokslinis: rūpi patys procesai (imigracija, šeiminiai, etniniai ir rasiniai santykiai ir pan.). Antrasis požiūris – labiau filosofinis: klausiama, kodėl ir kaip, kartu su vykstančiais socialiniais pokyčiais kyla ir susvetimėjimo reiškiniai (anomijos, fragmentacijos, socialumo nykimo, anonimiškumo)? Antruoju atveju svarbu ne tik esamybės struktūros, bet ir pačios aiškinimo struktūros: kaip, kokiais būdais suprantamas ir aiškinamas modernėjimas; ko iš esmės stinga tiek pačioje visuomenėje, tiek jos supratimo būduose? Klasikinė socialinė teorija, kitaip negu šiuolaikinė, turi gerai artikuliuotą struktūrinį – kritinį normatyvinį – komponentą ir specifinę dialektinę sandarą, padedančią apčiuopti įvairias tendencijas visuomenėje: ji remiasi dviejų idealiųjų visuomenės modelių priešpriešomis (plg. A. Tocqueville'io aristokratinę ir demokratinę, H. Spencerio

karinę ir industrinę, F. Tönnieso bendruomenės ir visuomenės, E. Durkheimo mechaniškojo solidarumo ir organiškojo solidarumo formas).

Būtent šiuo aspektu atsiskleidžia klasikinės socialinės teorijos pranašumai, palyginti su šiuolaikine, fragmentiška ir stokojančia lyginamojo pobūdžio analize. Klasikinė socialinė teorija iš principo orientuota į kokybinius skirtumus tarp skirtingų socialinės tikrovės formų ir į modernėjimo procesų ambivalentiškumą, o šiuolaikinė – į pačius pokyčius ir statistinę vykstančių procesų analizę. Genetiniu požiūriu, socialinė teorija formuojasi kaip kritinė analizė. Kritikos komponentas šiuolaikiniu laikotarpiu aiškiai nyksta. Įdomu yra tai, kad nyksta ir socialumas: postmodernizmo sąjūdis skelbia labai abejotiną „socialumo pabaigos" tezę. Čia rekomenduojamas kitas požiūris: jei socialumas realiai ar numanomai nyksta, verta diskutuoti apie pirminės socialumo formos – intersubjektyvumo – galimybę.

V. Stoka socialiniuose santykiuose ir *kito supratimo* galimybių metodologija

Sociologija yra disciplina, siekianti nuskaidrinti galbūt mįslingiausią – socialinį (palyginti su ekonominiu, politiniu, kultūros elementais) – santykių tarp žmonių elementą. Kalbėti apie stoką ir perviršį socialinių santykių srityje – tolygu išsiaiškinti elementariausią kito supratimo galimybės klausimą[8]. Ne kad galimas socialumas (tai dažniausiai ne nuskaidrinama, o natūralistiškai pasirenkama socialinių mokslų prielaida). O kaip galimas socialumas, ypač metodologiniu požiūriu: kaip subjektyvias – perspektyvų abipusiškumo – prasmes galima aprašyti moksliškai? Verta glaustai pridurti: neatsakius į šiuos fundamentalius klausimus, vargu ar apskritai galima suprasti (dar prieš aiškinant svarbu suprasti) stokos fenomeną, nes žmogus iš prigimties yra socialinė būtybė, tačiau stokojanti tarpusavio supratimo. Specifinė sociologijos atradimų ir klystkelių tiriant šią sritį istorija gali padėti nušviesti bendrąjį stokos reiškinį giliausiais – socialumo – atžvilgiais.

Supratingas veiksmas yra tas, kurio motyvai ir veiksmo kryptys yra suprantamos porininkams ir/arba stebėtojams. Problemišku metodologiniu (stokos) požiūriu, tai ypatingas momentas: čia susikryžiuoja a) veikiančio asmens, b) jos ir jo sąveikos partnerių, c) stebėtojų tikrovės, tiksliau, šioms tikrovėms priskiriamos tikėtinai skirtingos prasmės. Socialumo mįslė pasislėpusi ne kažkur toli (teorijoje), o kažkur arti (kasdienybės metodologijoje): tikrovės kaip tikrovės

[8] Plg.: *Kitų man-buvimo-čia* tematika skleidžiasi ir *subjektyviai*, ir *inter-subjektyviai*: „Tik nurodęs į patį į save santykyje su kitais įgyju savitą prasmę, kurią įvardiju žodžiu *Mes*..." (Schutz, 1962, p. 15).

apibrėžimuose[9]. Socialumo tikrovė – tai suvokimo pakraščių, supratimo ribų, kurias konkrečiuose objektuose tikėtinai skirtingai apibrėžia sąveikaujantys asmenys ir stebėtojai, fenomenai. Socialumo stokos ir perviršio dialektika atsiranda mįslinguose „trikampių" kampuose tarp sąmonės, pasaulio ir daikto, tarp tikrovės, racionalumo ir subjektyvumo, tarp veiksmo, socialinio veiksmo ir inter-subjektyvumo. Stokos tyrimų pradžių pradžia – tikrovės pa-kraščiai.

Nesugebėjimas pasitelkti sociologinės vaizduotės (esminio stokos analizės instrumento) sudaiktina, padaro statišką visuomenėje dvinarę priešpriešą: tarp aktualios stokos (trūkstamų ekonominių, politinių ir kultūros išteklių) ir potencialių socialinio solidarumo formų. Nesugebėjimas spręsti vidinių metodologinių priešpriešų skatina tolesnę fragmentaciją ir neužtikrintumą aiškinantis tokius visuminius, pasikartojančius struktūrinio pobūdžio reiškinius visuomenėje, kaip susvetimėjimas, fragmentacija, izoliacija, kraštutinis individualizmas/egoizmas, anonimiškumas, anomija.

Sociologija formuojasi kaip specializuota socialumo galimybių sukonkretinimo profesija, bandanti suprasti šiuos bei kitus negatyvius reiškinius, o kartais netgi rekomenduoti (ypač kalbant apie klasikinę E. Durkheimo sociologiją) moralinius normatyvinius raidos, apimančios struktūriškai irstančios tradicinės bendruomenės ir naujai atsirandančios modernios visuomenės, imperatyvus. Perėjimo įtampa tarp šių dviejų idealiųjų socialumo tipų, kuri nesiliauja ir šiomis dienomis, atskleidžia, aptariamuoju požiūriu, įdomų, bet, deja, nepakankamai vertinamą, aspektą: kad socialumo reiškinys nėra vientisas, homogeniškas, o sudarytas iš daugelio prasminių tikrovių.

Nebus per daug pakartoti šį iš pažiūros savaime suprantamą teiginį: pagrindinė stokos socialumo tyrimuose problema yra nepakankamai įsisąmonintas įvairių prasminių tikrovių prigimties supratimas. Remdamiesi Edmundo Husserlio, Williamo Jameso, Alfredo Schutzo tyrimų nuorodomis[10], pažymėtume: esminė metodologinio pobūdžio stoka (supratimo galimybių) tiek gyvenamajame pasaulyje, tiek socialinių mokslų pasaulyje atsiranda dėl istoriškai apribotos socialumo sampratos. Homogeniška normatyvinė socialumo samprata nepaiso subjektyvių

[9] Sociologija formuojasi kaip *socialinio veiksmo* ir *subjektyvumo* analizės mokslas (jau nuo Maxo Weberio *supratumo sociologijos*), tačiau ilgainiui keistai užmiršta savo pačios rekomenduotą *pradžią*. Pažymėtina, kad tiek sociologijos, tiek kitų socialinių mokslų metodologijose *iš esmės stinga* sistemingiau išplėtotų požiūrių į metodologinę vadinamosios Williamo Thomas'o *realumo teoremos* mįslę: „Jei žmonės apibrėžia situacijas kaip realias, jos ir jų pasekmės yra realios" (Schutz, 1962, p. 348).

[10] Čia turime reikalą su *vidinio laiko* suvokimo konstitucija ir fenomenologine *asociacijos* teorija (Husserl, 2005, p. 176–7).

tikrovės apibrėžimų ir nerodo noro tirti skirtingus ir mįslingus vienas kito atžvilgiu baigtinių prasminių struktūrų regionus: kasdienybės pasaulio, mokslinio pasaulio, vaizduotės pasaulio, fantazijos pasaulio, teatro pasaulio, miego pasaulio ir t. t. Tikrovės yra vidujai, t. y. vidinio laiko išsklaidos požiūriu, struktūrizuotos. „Pereigos" tarp šių regionų visų pirma reikalauja supratimo, nepaklusdamos homogeniškai grindžiamiems moksliniams aiškinimams.

Atkreiptinas dėmesys į tai, kad socialiniai mokslai dažniausiai tiria vien aktualius erdvinio paskirstymo komponentus paprastai praleidžiant tik subjektyviai atpažįstamus vidinio laiko suvokimo įvairiose tikrovėse komponentus ir ekstrapoliuojant vienpusiško tyrimo rezultatus į homogenišką visuomenės lygmenį. Socialinei tikrovei ir socialiniams mokslams labiau rūpi objektyvi reprezentacinė, o ne subjektyvi interpretacinė tikrovės pusė. Štai kodėl nėra svarbesnio uždavinio už tą, kurio stigo didžiąją dalį socialinių mokslų istorijos: eksplikuoti prasmines veikiančių asmenų patyrimo struktūras. Prasmių, kurias žmonės susieja su savo veiksmais, nežinia kodėl, kaip įprasta, ieškoma vientisų generalinių aibių, imčių anonimiškuose vidurkiuose. Suprasti antropologinę ir socialinę stokos problemą – tolygu tirti subjektyvumą, t. y. interpretuoti veiksmą ir veiksmo aplinką, remiantis veikiančiojo požiūriu.

Sociologija, kaip ir visuomenė, arba nuolat stinga socialumo, arba turi šio reiškinio per daug (autonomiškai egzistuojantis socialumas daro atitinkamą poveikį, įtaką, netgi prievartą žmonėms; klasikiniu apibrėžimu, visuomenė yra tikrovė sui generis). Stebėtinas visuomenės ir sociologijos panašumas kviečia giliau patyrinėti vieną iš jų ir jas tarp savęs palyginti. Abi jos formuojasi, viena vertus, rūpindamosi daliniais, specifiniais profesinio darbo pasidalijimo poreikiais, kita vertus, akcentuodamos norą formuoti paskirų dalių vienovę.

Kaip parodė dvidešimtojo amžiaus sociologijos istorija, yra du pagrindiniai atsakymai į klausimą, kaip galima visuomenė: 1) teritorinis ir 2) fenomenologinis. Tradiciškai ir visuomenė, ir sociologija remiasi erdvinėmis, teritorinėmis „nacionalinės valstybės" metaforomis. Tradicinė sociologijos vaizduotė yra topologinė: žr. U. Becko, A. Giddenso „metodologinio nacionalizmo" (teritorinių ir aiškinimo prielaidų sutapatinimą) kritiką. Klasikiniai galios, valdžios, autoriteto, socialinio veiksmo, socialinės tvarkos ir pan. apibrėžimai grindžiami erdvinėmis metaforomis. Dėl šios priežasties natūralizuojama „socialinė erdvinė ontologija", – įtakinga tiek visuomenėje, tiek sociologijoje, – kuri socialumo sandarą perteikia kaip padalintą į sistemas, posistemes, lygmenis, regionus, centrus ir periferijas. Nors klasifikaciniu požiūriu, ši socialinė ontologija yra kompleksinė, tačiau, pirma, privilegijuoja socialinius erdvinius apibrėžimus, antra, ignoruoja laikiškumą

skirtinguose tikrovės apibrėžimuose ir stokoja tęstinumo tarp erdvinių bei laikinių aspektų. Fenomenologinis požiūris sociologijoje rekomenduoja pradėti ne „teritorijos“ metafora, bet, kaip minėta ankstesniuose poskyriuose, fundamentaliu antropologiniu rūpesčiu.

Išvados

Stokos reiškinio sociologinis tyrimas yra sudėtingas procesas dėl kelių priežasčių: pirma, jam trūksta kitiems reiškiniams būdingų pozityvių požymių, antra, sociologijai, dėl jos fragmentiškumo, trūksta įrankių. Sociologinės stokos kilmės reikia ieškoti visuomeninio gyvenimo prielaidose, atmetus „savaime suprantamo“ pasaulio nuostatą. Savaime suprantamumą galima vadinti žinojimo apie tikrovę pertekliumi, kuris stokoja prielaidų nuskaidrinimo. Patyrimu neįmanoma užfiksuoti visuminės stokos prasmės, nes jis fiksuoja paskirus stokos ir pertekliaus fragmentus. Skirtingi socialinių grupių laikai formuoja skirtingus stokos ir pertekliaus suvokimus.

Parodoksalu, kad kasdieniame gyvenime perteklius natūraliai, latentiškai slepia stoką. Pertekliniais socialiniais vaidmenimis atskleidžiami įvairūs prigimties bruožai, išliekant iš esmės stokojančiame – fragmentiškame – santykyje visų pirma su savimi pačiu.

Pažvelgus pro stokos prizmę, sociologija suprantama kaip socialumo stokos (solidarumo, racionalumo, supratingumo, socialinio teisingumo, moralumo) ir pertekliaus (suvaržymų, susvetimėjimo, anonimiškumo, anomijos, bendruomenės irimo, fragmentizacijos) reiškinius tirianti disciplina. Remiantis Edmundu Husserliu, Williamu Jamesu, Alfredu Schutzu pažymėtina, kad esminė metodologinio pobūdžio stoka, supratimo galimybių, tiek gyvenamajame pasaulyje, tiek socialinių mokslų pasaulyje atsiranda dėl istoriškai apribotos „socialumo“ sampratos.

Pagrindinis sociologijos indėlis sprendžiant tarpdalykinio pobūdžio stokos problemą yra filosofinės determinizmo ir laisvos valios santykio, santykio tarp natūralių poreikių ir socialiai konstruojamų norų, problemos nuskaidrinimas socialinėje srityje. Laisvės ir determinizmo dialektikoje iškyla ir moralės klausimas. Sociologijoje moralė – visuomeninės prigimties, sužadinta iš išorės.

Žmogus iš prigimties yra socialinė būtybė, tačiau stokojanti tarpusavio supratimo. Todėl stokos ir pertekliaus analizė socialinių santykių srityje leidžia išgryninti kito supratimo galimybės klausimą.

Literatūra

Durkheim, Émile. 2001. *Sociologijos metodo taisyklės*. Iš prancūzų kalbos vertė Jūratė Karazijaitė. Vilnius: Vaga.

Hobbes, Thomas. 1999. *Leviatanas*. Vilnius: Pradai.

Husserl, Edmund. 2005. *Karteziškosios meditacijos*. Vilnius: Aidai.

Jeffrey, Alexander. 2013. The Dark Side of Modernity. Cambridge, UK: Polity.

Parsons, Talcott. 1949. *The structure of social action*. New York: Free Press.

Sayer, Andrew. Sayer. 2010. Reductionism in social science.*Questioning nineteenth century assumptions about knowledge, II*. Albany, NY: State University of New York Press.

Schutz, Alfred. 1962. *Collected Papers*. The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers.

Schutz, Alfred. 1967. *The Phenomenology of the Social World.* Evanston., IL: Northwestern University Press.

Simmel, Georg. 2007. *Sociologija ir kultūros filosofija*. Vilnius: Margi raštai.

Turner, Bryan S., Rojek, Chris. 2001. *Society and Culture: Scarcity and Solidarity*. London: SAGE Publications.

Wagner, Peter. 2012. *Modernity. Understanding the present*. Cambridge, UK: Polity.

The Paradox of Scarcity in Sociology and Social Life

Summary

The article analyses the role of scarcity in sociology and the ways sociology encounters scarcity. The aim is to respond to one-sided interpretations of man in economics, politics and culture, and so scarcity is subjected to dialectical analysis and explored together with the concept of surplus. Analysis focuses on the structure of the experience of scarcity and surplus as well as the impact of social time on different perceptions. The author draws on the phenomenological method and contends that scarcity can be conceived only after refining assumptions and foregoing convictions about "the taken for granted" and the "natural" world. In addressing scarcity as a phenomenon of social origin as well as the interrelation between the reality and possibility, the article looks at the problem of needs and wants, which is a key in the sociological perspective. Taking scarcity as a point of departure, the article revisits sociological theory and methodology and reveals the relationship between liberty and determinism in the social domain. A conclusion is drawn that both practical and theoretial apprehension of scarcity in sociology is quite limited.

Keywords: scarcity, surplus, needs, wants, sociological theory, sociological methodology, conception, phenomenology.

Asmenybės poreikių samprata skirtingų psichologijos krypčių teorijose

Alfredas Laurinavičius

Filosofijos fakultetas
Vilniaus universitetas
Universiteto 9/1, LT-01513 Vilnius
El. paštas: alfredas.laurinavicius@fsf.vu.lt

Rita Rekašiūtė-Balsienė

Filosofijos fakultetas
Vilniaus universitetas
Universiteto 9/1, LT-01513 Vilnius
El. paštas: rita.rekasiute.b@gmail.com

Šiame straipsnyje žmogaus išgyvenama stoka yra aptariama skirtingų psichologijos krypčių poreikių teorijų kontekste. Straipsnyje aptariami biologiniai ir socialiniai poreikiai, jų kilmė, patenkinimo ir nepatenkinimo pasekmės psichoanalizės, bihevioristinės, kognityvinės bei humanistinės psichologijos teorijų požiūriu. Autoriai nagrinėja atskirų teorijų, besiremiančių skirtingomis filosofinėmis mokyklomis, poreikių sampratos panašumus ir skirtumus. Poreikių nepatenkinimas visose teorijose apibūdinamas kaip nemalonus, o poreikių tenkinimas yra svarbi išgyvenimo ir augimo sąlyga. Tačiau egzistuoja skirtumai požiūryje į poreikių prigimtį, įtaką asmenybės formavimuisi, jų patenkinimo ar nepatenkinimo pasekmes, kompensacinius mechanizmus. Apibendrinant galima teigti, kad stokos klausimui psichologinėse teorijose yra suteikiama didelė reikšmė nagrinėjant ją per poreikius ir jų tenkinimą. Nors skirtingų krypčių psichologinių teorijų požiūris į žmogaus poreikius yra nekoherentiškas, tačiau visose kryptyse poreikiai ir jų tenkinimas užima svarbią vietą aiškinant asmenybės formavimąsi, socialinį prisitaikymą ir psichinę sveikatą.

Raktiniai žodžiai: stoka, poreikis, asmenybė, motyvacija.

1. Pagrindinės sąvokos

Terminas „stoka“ paprastai yra naudojamas kalbant apie kokį nors trūkumą ar nepriteklių. Psichologijos moksle terminas „stoka“ neįeina į pagrindinių šio mokslo sąvokų žodynus. Psichologijoje, kalbant apie kokį nors trūkumą, yra kalbama apie poreikius, poreikių patenkinimą ar nepatenkinimą, poreikius kaip elgesio motyvus. Tam, kad geriau suprastume toliau pateikiamas psichologines „stoką“ nagrinėjančias teorijas, apibrėšime su šia sritimi susijusias pagrindines psichologines sąvokas.

Poreikis (angl. *need*) – individo būsena, nervinė psichinė įtampa, kurią sukelia jo egzistavimui būtinų dalykų stygius, trūkumas. Įtampa, emocinis nepasitenkinimas pašalinami tik patenkinus poreikį. Poreikis yra organizmo bet kokio aktyvumo, veiklos akstinas. Poreikiai paprastai skirstomi į biologinius ir socialinius (Psichologijos žodynas, 1993).

Homeostazė (angl. *homeostasis*) – paslanki kurios nors sistemos pusiausvyros būsena, kuri laikosi tol, kol sistema priešinasi tą pusiausvyrą trikdantiems išoriniams ir vidiniams veiksniams. Homeostazės sąvoka pirmąkart buvo pavartota fiziologijoje; ja buvo nusakytas organizmo vidaus terpės (kraujo, limfos) pastovumas ir jo pagrindinių fiziologinių funkcijų patvarumas. Tokias organizmo savybes lemia savireguliacijos mechanizmų veikimas (Psichologijos žodynas, 1993).

Poreikių hierarchija (angl. *hierarchy of needs*) – daugiapakopė asmenybės poreikių struktūra, kurioje poreikiai susiję subordinacijos ryšiais. Dažniausiai skiriami žemesnieji (biologiniai, fiziologiniai) ir aukštesnieji (socialiniai, dvasiniai) poreikiai (Psichologijos žodynas, 1993).

Motyvai (angl. *motives*) – veiklos stimulai, susiję su individo poreikių tenkinimu; individo aktyvumą skatinantys ir jo veiklos kryptį lemiantys aplinkos arba vidaus veiksniai; materialūs arba idealūs individo tikslai; individo veiksmų ir poelgių pasirinkimo priežastys, kurias pats individas suvokia (Psichologijos žodynas, 1993).

Instinktas (angl. *instinct*) – 1. Įgimtas polinkis reaguoti sąlyginai pastoviu atsaku į tam tikrą stimulą; 2. Bet kuris natūralus ir neabejotinai vidinis potraukis ar motyvacija, tokia kaip seksualinė, alkio ar savisaugos (Colman, 2009).

Saviveiksmingumas (angl. *self-efficacy*) – asmens įsitikinimai apie tai, kad jis gali sėkmingai atlikti veiklą ir pasiekti norimą rezultatą konkrečioje situacijoje. Tai bendras savo gebėjimų, efektyvumo, jėgos ar galios pasiekti norimų tikslų pojūtis (Corsini, 2002).

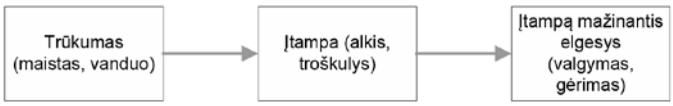
Toliau tekste terminas „stoka“ bus suprantamas ir analizuojamas kaip homeostazės nebuvimas ar poreikio nepatenkinimo būsena. Taip maisto stoka bus nagrinėjama kaip vieno iš biologinių poreikių, veikiančių pagal homeostazės principą, nepatenkinimas; ryšio su kitais žmonėmis stoka bus nagrinėjama kaip vieno iš socialinių poreikių nepatenkinimas; ontologinė stoka – kaip siekis patenkinti aukščiausius pažintinius poreikius.

2. Biologiniai poreikiai

Biologiniai, arba fiziologiniai, poreikiai yra įgimti. Jie kyla iš biologinio organizmo funkcionavimo ypatumų. Biologinių poreikių patenkinimas yra būtinas organiz-

mo gyvybės užtikrinimui. Kadangi žmonių organizmo veikimo principai yra tokie patys kaip ir kitų gyvūnų, ypač žinduolių, tai yra teigiama, kad žmonių ir gyvūnų biologiniai poreikiai yra tapatūs. Ir žmonėms, ir gyvūnams yra būtinas oras, vanduo, maistas, miegas ir kt.

Biologinių poreikių atsiradimas ir tenkinimas remiasi homeostazės principu, kurį fiziologiniam organizmo funkcionavimui paaiškinti suformulavo JAV fiziologas W. B. Cannonas (Cannon, 1932). Organizmas yra atvira sistema, siekianti vidinio balanso ir balanso su išore. Jeigu žmogaus ar gyvūno organizme atsiranda koks nors trūkumas ar perteklius, šis yra patiriamas kaip įtampa, ir organizmas siekia tą įtampą panaikinti. Biologinių poreikių tenkinimas yra suprantamas kaip įtampos mažinimas. Vieni iš pirmųjų įtampos mažinimo teorijos (angl. *drive-reduction theory*) kūrėjų buvo E. L. Thorndike'as ir C. L. Hullas (Corsini, 2002). Jie poreikius suprato kaip bet kokios veiklos būtiną sąlygą. Nesant poreikio, joks organizmas nebus aktyvus. Grafiškai įtampos mažinimo teorijos pavaizdavimas yra pateiktas 1 paveiksle.



1 pav. Įtampos mažinimo teorija

1 paveiksle yra pavaizduota priežastinė seka, kai organizme atsiradęs trūkumas sukelia įtampą, kuri savo ruožtu skatina tą įtampą siekiantį panaikinti elgesį. Homeostazės principu paremtas poreikių tenkinimo mechanizmas numato tam tikrus dėsningumus. Pavyzdžiui, kuo didesnis yra trūkumas, tuo stipresnė yra patiriama įtampa, tuo aktyviau žmogus siekia tą įtampą pašalinti. Taip pat reikia paminėti, kad biologiniai poreikiai yra objektyvūs ta prasme, kad su jais galima susieti tam tikrus fizinius ar biologinius parametrus (kūno temperatūra, cukraus kiekis kraujyje, skysčių kiekis organizme ir kt.). Nepatenkinus poreikio iškyla grėsmė individo biologiniam funkcionavimui, kitaip sakant, iškyla mirties grėsmė. Dėl šios fizinės poreikių prigimties jų patenkinimas yra būtinas, o nepatenkinimas gali būti tik laikinas, kuriantis vis didesnę įtampą. O štai sėkmingas įtampos sumažinimas yra lydimas teigiamų emocijų.

3. Socialiniai poreikiai

Skirtingai nuo biologinių poreikių, socialiniai poreikiai neturi tokių aiškių objektyvumo požymių. Įvairių autorių nuomonės dėl to, kiek įgimti yra šie poreikiai,

skiriasi, tačiau tai, kad jie yra didesne dalimi nulemti individo patirties, išmokimo, socializacijos proceso bei kitų individualių savybių, nekelia abejonių. Kitaip sakant, socialiniai poreikiai yra daugiau subjektyvūs arba inter-subjektyvūs. Ta pati situacija, tas pats ko nors trūkumas vienų asmenų gali būti suvokiamas kaip labai skausmingas, kitiems kaip visiškai bereikšmis. Poreikio stiprumas, aktualumas gali ženkliai priklausyti nuo atskiro individo subjektyvaus situacijos supratimo, nuo jo patirties, nuo jį supančios aplinkos ir kt. Kaip ir biologinių poreikių atveju, socialinių poreikių patenkinimas yra susijęs su jį lydinčiu pasitenkinimu. Tačiau dažnai tam tikrų socialinių poreikių patenkinimas stiprina tendenciją tuos poreikius tenkinti ateityje. Socialinių poreikių tenkinimas ar jų nepatenkinimas formuoja asmenybę, nukreipia jos vystymąsi daugiau ar mažiau pozityvia linkme.

Yra išskiriama daugybė socialinių/dvasinių poreikių, kurių patenkinimas yra svarbus asmens formavimuisi. Paminėsime kelis iš jų, dažniausiai minimų ir nagrinėjamų skirtingų psichologų teorijose. Pasiekimų poreikis (angl. *need for achievement*) yra siekis atitikti meistriškumo standartus (Colman, 2009). Pritarimo poreikis (angl. *need for approval*) – siekis gauti aplinkinių pripažinimą ir priėmimą, dažniausiai yra svarbi savigarbos dalis. Viena iš šio poreikio pasireiškimo formų yra tendencija pateikti savo asmeninius samprotavimus ir nuostatas kaip atitinkančias socialiai „teisingas“ ar pageidaujamas pažiūras (Corsini, 2002). Afiliacijos poreikis (angl. *need for affilation*) – socialinės motyvacijos forma, į kurią įeina siekis užmegzti artimus bendradarbiavimo santykius su kitais žmonėmis ir jausti dėl to pasitenkinimą, išlaikyti tuos santykius ir būti lojaliu draugu (Colman, 2009). Panašūs į pasiekimų ir afiliacijos poreikius yra pranašumo siekimas ir „socialinis interesas“ ar „bendrystės jausmas“ (vok. *Gemeinschaftsgefühl*), kurie buvo išskirti Alfredo Adlerio (2015) individualiosios psichologijos teorijoje. Vėliau Adlerio pažiūros buvo išplėtotos, detalizuotos ir taikytos daugelio jo pasekėjų. Lew ir Bettner (1989) gana detaliai aprašo, kaip keičiasi žmogaus elgesys, kai nėra patenkinami jo pagrindiniai socialiniai poreikiai, kai žmogus jaučia jų stoką. Pagal autores, tie poreikiai yra 1) jaustis susijusiam su kitais žmonėmis (angl. *connect*), būti bendruomenės dalimi ir žinoti savo vietą joje; 2) jaustis galinčiam (angl. *capable*) ir kompetentingam, pasitikinčiam savo jėgomis; 3) jaustis vertinamam (angl. *count*), prisidedančiu prie veiklos rezultatų, reikšmingu ir vertingu; 4) jaustis drąsiam (angl. *courage*) susidūrus su gyvenimo sunkumais. Kai nėra patenkinamas susisiejimo poreikis, žmogus tampa jautrus kitų poveikiui (pvz., pastaboms), nes jaučiasi nesaugiai. Kai subjektyviai jaučiama kompetencijos (galėjimo) stoka, žmogus stengiasi kontroliuoti kitus arba tampa įžūlus, siekdamas įrodyti savo galią, gali ypatingai siekti valdžios. Kai trūksta vertinimo, žmogus

gali kerštauti, „duoti atgal“, kad kiti irgi pasijaustų nevertingi, arba atvirkščiai, stengtis visaip parodyti savo skausmą, kad per kitų užuojautą pajustų vertinimą. Kai pritrūksta drąsos, žmogus jaučiasi pralaimėjęs ir beviltiškai, todėl pasiduoda ir vengia bet kokių santykių ar įvykių.

Biologiniai ir socialiniai poreikiai gali persidengti, t. y. tam tikras individo elgesys gali tenkinti ir biologinius, ir socialinius poreikius. Kaip pavyzdį galima pateikti biologinį troškulio poreikį. Jam patenkinti reikalingas paprastas vanduo, kurį galima gauti atsukus vandens čiaupą. Tačiau individas gali pasirinkti numalšinti troškulį brangiu mineraliniu vandeniu restorane, pasirinkdamas staliuką prie vitrininio lango, pro kurį jis bus matomas visų praeivių. Šiuo atveju taip pat gali būti tenkinami ir tokie socialiniai poreikiai kaip dėmesio, pranašumo ar kt. Analogiškai gali būti suprantamas ir noras dėvėti tik prabangius tam tikros firmos drabužius. Biologiniam šilumos poreikiui patenkinti reikalingas tik funkcionalumas – šilumos išlaikymas. Tačiau individui ne šis drabužio aspektas gali būti svarbiausias.

4. Aukštesnių ir žemesnių poreikių samprata pagrindinių psichologijos krypčių teorijose

Toliau apžvelgsime, kaip pagrindinėse psichologijos krypčių teorijose yra suprantami žmogaus poreikiai, jų kilmė bei struktūra, kaip jie yra vertinami moraliniu aspektu, taip pat ir tai, kokios yra poreikio atidėjimo ar nepatenkinimo pasekmės.

4.1. Psichoanalitinis požiūris

Aiškindamos žmogaus poreikius nemažai teorijų remiasi homeostazės principu. Tai pasakytina ir apie pirmąją išbaigtą S. Freudo asmenybės teoriją – psichoanalizę. Filosofinės psichoanalizės šaknys iš dalies glūdi britų empiristo T. Hobbeso idėjose. T. Hobbeso požiūriu, žmogui yra būdingas savanaudiškumas ir malonumų siekis. Tam, kad žmogus galėtų gyventi visuomenėje ir bendradarbiauti su aplinkiniais, jis turi būti sutramdytas, apvaldytas, jo prigimtiniai poreikiai turi būti slopinami. S. Freudo teorijoje taip pat remiamasi hedonistiniu žmogaus aiškinimu. Žmogus turi du pagrindinius instinktus, Eros (seksualinį, Libido) ir Thanatos (mirties, agresijos), graikų kalba reiškiančius Meilę ir Mirtį. Šie instinktai pasireiškia malonumo ir agresijos poreikiu. Moraliniu požiūriu, šie instinktai yra nepriimtini, socialinė aplinka, visuomenė neleidžia jų tenkinti natūraliausiu gyvūnams būdingu būdu. Psichoanalizės teorijoje svarbią vietą užima Libido – žmogaus psichinė energija, kurios pagrindą sudaro lytinio pobūdžio gyvybinis instinktas,

siekiąs pasitenkinimo (Psichologijos žodynas, 1993). Libido yra suvokiamas kaip seksualinis instinktas plačiąja prasme. Bet koks pasitenkinimas S. Freudo teorijoje yra suprantamas kaip seksualinio pasitenkinimo atmaina. Skirtingais žmogaus amžiaus tarpsniais Libido energija yra nukreipta į skirtingas kūno vietas, erogenines zonas. Erogeninės zonos dominavimas tam tikrame amžiuje tapo S. Freudo raidos periodizacijos pagrindu. Taip pirmaisiais 18 mėnesių pasitenkinimas yra susijęs su burnos zona (oralinė stadija), vėliau iki 3 metų pasitenkinimas yra susijęs su tuštinimusi (analinė stadija), 3-6 metų amžiuje erogenine zona tampa lytiniai organai (falinė stadija), nuo 6 iki lytinio brendimo visuomenė Libido slopina mokymo ir auklėjimo institucijų pagalba (latentinė stadija), ir prasidėjus lytiniam brendimui, pagrindinis pasitenkinimas yra susijęs su reprodukcinių organų dirginimu (genitalinė stadija). Viso individo vystymosi metu Libido tenkinimas yra ribojamas aplinkos (šeimos, visuomenės), todėl kiekvienam žmogui tenka patirti konfliktą tarp savo poreikio tenkinimo ir socialinių normų. Šis išorinis konfliktas virsta vidiniu ir tampa neatsiejama asmenybės dalimi (Drew, 2000).

Klasikinėje S. Freudo teorijoje poreikiai būtinai turi būti patenkinti, tačiau jų patenkinimo forma gali varijuoti nuo socialiai priimtinos iki visiškai nepriimtinos. Savo teorijoje S. Freudas naudoja mechanistinę garo katilo analogiją. Nepatenkinto instinkto sukelta įtampa kyla ir, pasiekus tam tikrą kritinę ribą, „garo katilas sprogsta“, t. y. prarandama elgesio kontrolė ir individas siekia poreikio patenkinimo, neatsižvelgdamas į tai, kiek priimtinas poreikio tenkinimo būdas socialiniu požiūriu. Kadangi instinktai turi būti patenkinti, o tiesioginis jų tenkinimas nėra priimtinas visuomenės požiūriu, tai instinktų energija žmogaus vystymosi eigoje yra transformuojama. Priimtinas Libido ir agresijos instinktų tenkinimo būdas, kai seksualinio potraukio energija yra transformuojama ir nukreipiama į darbą, meną ar kokią kitą visuomeninio gyvenimo sritį, yra vadinama sublimacija ir yra prisitaikymo visuomenėje sąlyga (Freud, 2014).

Reikia pasakyti, kad instinktų tenkinimo ypatumai santykyje su aplinka turi skirtingą svarbą įvairiais amžiaus tarpsniais. Psichoanalizėje labai akcentuojama ankstyvojo vystymosi ypatumų svarba tolesnei individo raidai. Nepakankamas ar netinkamas poreikių patenkinimas ankstyvame amžiuje tampa rimtų patologijų, griaunančių psichinės sveikatos pamatus, pagrindu. Šias S. Freudo idėjas rutuliojo E. Eriksonas savo epigenetinėje asmenybės raidos teorijoje (Erikson, 1994; Hopkins, 2000) bei J. Bowlby prieraišumo teorijoje (Bowlby, 1982). Taip pirmaisiais metais esant nepakankamam kontaktui su motina, gali formuotis pamatinis nesaugumas (E. Eriksono teorijoje) ar nesaugus prieraišumas (J. Bowlby teorijoje), kurie pasireiškia kaip užaštrintas poreikis užsitikrinti saugią aplinką ir tarpasme-

ninių santykių kontrolę. Antrais trečiais metais kartu su atsiradusiomis galimybėmis ir poreikiu judėti ir tyrinėti aplinką, veikiant aplinkos ribojimams formuojasi individo savarankiškumo pojūtis ar abejojimas savimi. Poreikio nepatenkinimo pasekmės išlieka likusį gyvenimą. Kiekviename amžiaus tarpsnyje sąveikoje tarp individo poreikių ir aplinkos poveikio sprendžiamos specifinės dilemos, tačiau poreikio nepatenkinimo pasekmės ankstyvame periode turi didžiausią įtaką tolesnei žmogaus raidai ir psichologinei sveikatai bei lemia jo reakcijas frustruojančiose situacijose, kai nėra galimybių patenkinti aktualių poreikių.

Psichoanalizės teorija taip pat kalba apie psichikos gynybos mechanizmus, kurie siekia apsaugoti psichiką nuo nemalonių patirčių (Freud, 1961). Negalėdamas priimti realios sudėtingos situacijos žmogus iškreipia realybę paversdamas ją labiau priimtina. Tam naudojami tokie gynybos mechanizmai kaip išstūmimas, neigimas, projekcija, regresija, racionalizacija, atvirkštinis reagavimas ir kt. Kuo stipriau yra pažeista asmenybė, kuo ankstesnis vystymosi sutrikimas, tuo primityvesni, mažiau brandūs gynybos mechanizmai yra naudojami, tuo labiau yra iškraipoma realybė (Vailant, 2000). Taip žmogus, kuris patiria nesėkmę bandydamas patenkinti savo pasiekimų poreikį, gali naudoti primityvų gynybos mechanizmą regresiją (užsimiršti alkoholinės intoksikacijos būdu) arba kiek brandesnį mechanizmą perkėlimą (apkaltinti savo sutuoktinį/ę dėl savo nesėkmės) ar racionalizaciją (įtikinti save ir kitus tuo, kad poreikis nėra svarbus). Kaip racionalizacijos mechanizmo pavyzdį galima pateikti Ezopo pasakėčią „Lapė ir vynuogės“. Joje nesėkmingos lapės pastangos paskanauti sultingų vynuogių baigiasi tų vynuogių nuvertinimu.

Na ir bene svarbiausias psichoanalizės pabrėžiamas dėsningumas yra žmogaus nesąmoningumas bei determinuotumas (Freud, 2014). Didžioji dalis žmogaus elgesį, mąstymą bei emocijas nulemiančių veiksnių yra neprieinama individo sąmonei. Kaip ir T. Hobesso sampratoje, žmogus gyvena turėdamas pasirinkimo iliuziją. Jam atrodo, jog jis renkasi tam tikrą elgesį, renkasi, kaip patenkinti vieną ir kitą poreikį, tačiau iš tiesų jo pasirinkimai yra nulemti jo patirties ir vidinių konfliktų, glūdinčių jo pasąmonėje. Patirdamas kokio nors poreikio patenkinimo būtinybę, žmogus elgiasi sau įprastais būdais, išgyvena jam įprastas emocijas, supranta situaciją jam įprastu būdu, tačiau neturi galimybės suprasti šių savo reakcijų priežasčių. Tik šių pasąmoninių priežasčių įsisąmoninimas, gebėjimas suprasti, kaip susiformavo konkretus poreikis ir jo tenkinimo būdas, suteikia žmogui šiek tiek laisvės nuo pasikartojančių jam būdingų emocinių ir elgesio šablonų.

Apibendrinant S. Freudo mintis, galima sakyti, jog poreikiai (psichoanalizės terminologijoje instinktai) būtinai turi būti tenkinami. Poreikių nepatenkinimas

gali sukelti įvairias patologijas, psichinius sutrikimus. Tačiau taip pat tiesioginis poreikių tenkinimas nėra prisitaikymo visuomenėje požymis. Žmogus balansuoja tarp būtinybės patenkinti savo poreikius ir būtinybės tai daryti tik toje kultūroje priimtinais būdais. Taigi psichoanalizės teorijoje žmogus gyvena pastoviame vidiniame konflikte, ir šis yra prisitaikymo visuomenėje ir pagrindas, ir pasekmė. Taip pat reikia pabrėžti tai, kad poreikių nepatenkinimas skirtingais raidos laikotarpiais turi skirtingas pasekmes. Kuo ankstesnis vystymosi laikotarpis, tuo svarbesnė yra poreikio patenkinimo ar nepatenkinimo įtaka individo raidai.

Psichoanalizės požiūriu, socialiniai poreikiai yra išvestiniai, jie yra suprantami kaip dviejų pagrindinių instinktų sublimacijos rezultatas. Kiekvienas konkretus socialinis poreikis yra sublimuotas seksualinis arba agresijos instinktas. Žmonės, siekdami valdžios, meistriškumo, bendravimo ir kitų socialinių poreikių patenkinimo, iš tiesų tenkina pirminius du instinktus. Psichoanalizės teorijoje žmogus nėra matomas kaip galintis rinktis, kaip savo veiksmų subjektas. Žmogus yra instinktų ir socialinės aplinkos produktas, dažniausiai negalintis pasirinkti savo poreikių tenkinimo būdo ar laiko. Šiek tiek laisvės žmogui gali suteikti didesnis savęs supratimas, savo vidinių konfliktų įsisąmoninimas.

4.2. Elgesio išmokimo teorijų požiūris

Elgesio išmokimo arba biheviorizmo teorijų (angl. *behaviourism*) šaknys didele dalimi slypi XVII amžiaus britų filosofo J. Locke'o empiristinėje filosofijoje, kurioje teigiama, jog žmogus iš esmės yra išorinės įtakos, aplinkos produktas. J. Locke'as teigė, jog žmonės, vos gimę, yra tarsi švarus lapas (lot. *tabula rasa*), tuo pačiu visos jų žinios, elgesys yra formuojamas jutimų pagalba kuriamo patyrimo. XX amžiaus pradžioje formalus biheviorizmo pradininkas J. Watsonas besąlygiškai priėmė ir atkartojo šias J. Locke'o suformuluotas idėjas (Watson, 2004).

Kaip ir psichoanalizė, biheviorizmas neatmeta homeostazės principo poreikių kilimo bei tenkinimo procese. Žmogaus ar bet kurios kitos gyvos būtybės aktyvumas yra skatinamas biologinių poreikių ar pagrindinių instinktų. Biheviorizmas besąlygiškai remiasi ir pozityvistine filosofija, t. y. atmetamos bet kokios spekuliacijos apie negalimus stebėti intrapsichinius procesus, orientuojamasi tik į galimą išoriškai stebėti elgesį bei jo kitimą (Watson, 2004). Poreikių tenkinimo kontekste bihevioristinės psichologijos teorijos nagrinėja su poreikių patenkinimu susijusio elgesio formavimąsi. Toliau pateiksime svarbiausių elgesio teorijų idėjas, susijusias su poreikius tenkinančiu elgesiu.

Viena pirmųjų elgesio išmokimo teorijų yra klasikinio sąlygojimo teorija, kurios pradininkais laikomas rusų fiziologas I. Pavlovas (Windholz, 2000). Kaip ir psichoanalitinėje teorijoje, klasikinio sąlygojimo teorijoje socialiniai poreikiai yra išvestiniai iš biologinių poreikių, tačiau jų formavimosi mechanizmas yra pagrįstas ne sublimacijos, o asociacinio išmokimo principais (LoLordo, 2000). Nuo pat gimimo žmogaus biologinių poreikių tenkinimas priklauso nuo jį supančių kitų žmonių, nuo aplinkos. Būdamas vienas kūdikis negali išgyventi. Kiekvieną kartą motinai maitinant kūdikį, rūpinantis juo, sotumo ir komforto jausmas yra siejamas su motinos atvaizdu, jos kvapu, balsu ir kt. Taip motina ir viskas, kas su ja yra susiję, tampa svarbiu stimulu, sukeliančiu malonias emocijas. Motinos buvimas šalia tampa svarbus vaikui, nepriklausomai nuo to, ar ji tuo momentu jį maitina ar ne. Tokiu pačiu būdu dauguma reikšmės neturinčių stimulų gali tapti svarbiais, gali atsirasti poreikis jų siekti. Akivaizdžiausias pavyzdys yra pinigai. Jie yra vertintini todėl, kad jų pagalba galima patenkinti daugelį žmogaus poreikių (ir biologinių, ir socialinių), tačiau pinigai tampa reikšmingi tik tada, kai yra išmokstama, kad jie yra susiję su poreikių patenkinimu. Klasikinio sąlygojimo teorijoje kiekvienam atskiram žmogui gali būti svarbūs skirtingi dalykai (pinigai, valdžia, santykiai), kadangi būtent jie buvo siejami su kitais svarbiais gyvybiniais poreikiais. Kiekvieno žmogaus unikali patirtis nulemia tai, kokie socialiniai poreikiai jam yra aktualūs, pavyzdžiui, kai vaikas nori saldainio, jis gali pabandyti jį atimti – jeigu pavyksta, formuojasi galios poreikis, jeigu nepavyksta – gali bandyti papirkinėti – formuojasi pinigų poreikis; arba gali bandyti susidraugauti – formuojasi santykių poreikis.

Kitoje didžiojoje B. F. Skinnerio operantinio sąlygojimo (angl. *operant conditioning*) teorijoje remiamasi E. Thorndike'o suformuluotu „Efekto dėsniu" (Thorndike, 1932). Efekto dėsnis teigia, kad tam tikro specifinio elgesio pasireiškimo tikimybė mažėja arba didėja priklausomai nuo to, kokias pasekmes, malonias ar nemalonias, tas elgesys atneša. Malonios ir nemalonios pasekmės yra susijusios su poreikių patenkinimu ar nepatenkinimu. Operantinio sąlygojimo teorijos autorius B. F. Skinneris savo eksperimentiniuose tyrimuose ne tik įrodė E. Thorndike'o idėjų teisingumą, bet ir įvedė naujus elgesio formavimuisi įtakos turinčius veiksnius, tokius kaip pastiprinimų/bausmių santykis (kaip dažnai ir kokia tvarka yra naudojami pastiprinimai/bausmės) ar intervalas (laiko tarpas tarp elgesio ir pastiprinimo/bausmės) (Skinner, 1974). Nors E. Thorndike'o ir B. Skinnerio idėjos yra įrodytos eksperimentiniais tyrimais su gyvūnais, tačiau atrasti dėsningumai sąlyginai sėkmingai yra taikomi aiškinant ir formuojant žmonių elgesį.

Operantinio sąlygojimo teorijoje koks nors trūkumas nėra būtina sąlyga gyvūno ar žmogaus elgesio aktyvumui kilti. Gyvoms būtybėms yra būdingas spontaniškas aktyvumas, tačiau tam tikras elgesys sukelia malonias pasekmes (yra lydimas pastiprinimų), o kitas elgesys sukelia nemalonių padarinių (yra lydimas bausmių). Pastiprinimas gali būti suprantamas kaip poreikių patenkinimas, o viena iš bausmės rūšių yra poreikių nepatenkinimas ar diskomfortą keliantis stimulas. Pastiprintas elgesys įsitvirtina, t. y. pasireiškia dažniau, o baudžiamas elgesys nyksta, t. y. pasireiškia rečiau. Labai svarbus yra laiko tarpas tarp elgesio ir po jo sekančio pastiprinimo ar bausmės. Kuo laiko tarpas yra trumpesnis, tuo pastiprinimo ar bausmės įtaka elgesio formavimuisi yra didesnė (Skinner, 1974). Kaip šio dėsningumo pavyzdį galima pateikti gana menką neigiamų psichoaktyvių medžiagų vartojimo pasekmių ir tų medžiagų vartojimo dažnumo ar kiekio ryšį. Pavartojus, pavyzdžiui, alkoholio, iš pradžių yra patiriamas atsipalaidavimas, užsimiršimas (operantinio sąlygojimo terminais kalbant – pastiprinimas), ir tik gerokai vėliau – pagirios, problemos šeimoje, darbe (bausmės). Kadangi neigiami padariniai yra patiriami gerokai vėliau negu teigiami, tai probleminis elgesys ir toliau yra kartojamas, jis įsitvirtina.

Remdamasis eksperimentinių tyrimų su gyvūnais rezultatais B. Skinneris kritikavo daugelį visuomeninės santvarkos (ypač daug dėmesio buvo skirta švietimo sistemai) aspektų (Skinner, 2006). Remiantis jo samprotavimais, labai dažnai visuomenė formuoja netinkamą atskirų jos narių elgesį, nepadedantį savarankiškai patenkinti savo poreikių. Taip susidurdamas su finansinėmis problemomis asmuo turi daug įvairių pasirinkimų, vienas kurių yra siekti valstybės paramos, pašalpos. Jeigu parama yra suteikiama, toks individo elgesys (pašalpos prašymas) yra pastiprinamas, jis įsitvirtina, asmuo ir toliau bus linkęs spręsti savo finansines problemas tuo pačiu lengviausiu būdu. Suteikdama paramą valstybė moko kiekvieną ją gaunantį individą tenkinti savo poreikius nedirbant, neprisidedant prie savo ir kitų gerovės. Operantinio sąlygojimo teorijos požiūriu parama turėtų būti skiriama po tam tikro pageidaujamo elgesio, o ne po prašymo paramai pateikimo. Pageidaujamas elgesys galėtų būti apibrėžtas valstybės, tai galėtų būti mokymasis ar visuomenei naudingas darbas. Tokiu būdu būtų formuojamas kitoks, labiau pageidaujamas poreikius patenkinantis individo elgesys.

E. Thorndike'as ir B. Skinneris įrodė, kad pastiprinimai yra veiksmingesni už bausmes, todėl jie daugiausiai ir turi būti naudojami formuojant elgesį. Jų idėjas pratęsė M. Seligmanas savo suformuluotoje ir empiriškai patikrintoje išmokto bejėgiškumo teorijoje, kuri taip pat pradinėje stadijoje buvo tikrinama eksperimentuojant su gyvūnais (Seligman, 1975). M. Seligmanas bandė paaiškinti depresija

sergančių žmonių nenorą imtis aktyvių veiksmų, gerinant savo gyvenimo situaciją, sveikatos būklę. M. Seligmanas priėjo prie išvados, kad žmogus ar gyvūnas, atsidūręs nepalankioje situacijoje, patirdamas vieną ar kitą poreikį, siekia jį panaikinti, tačiau pasikartojančios nesėkmės bandant tą poreikį patenkinti įtvirtina tendenciją nedėti pastangų situacijai pagerinti. Net ir atsiradus galimybei pakeisti situaciją į geresnę, patenkinti aktualius poreikius, individas gali to nedaryti, kadangi neturi sėkmingos analogiškų poreikių patenkinimo patirties. Išmokto bejėgiškumo panaikinimas yra ilgalaikis ir sudėtingas individo permokymo procesas, kurio metu turėtų būti keliamos nedidelės įveikiamos kliūtys bei jas lydėti turi nuolatinis ir savalaikis pastiprinimas.

Nors elgesio išmokimo teorijos ir stengėsi neįtraukti į savo teorinius modelius pažintinių procesų (dėmesio, atminties, mąstymo ir kt.), tačiau 1963 metais operantinio sąlygojimo teoriją praplečia A. Bandura savo socialinio išmokimo (angl. *social learning*) teorijoje (Bandura & Walters, 1965). Vienas pagrindinių A. Banduros socialinio išmokimo teorijos postulatų yra tas, kad dauguma žmogaus elgesio randasi ir formuojasi stebint ir imituojant kitų žmonių elgesį, atkartojant elgesio modelius, imituojant. Be to, individuali bausmių ar pastiprinimų patirtis nėra būtina sąlyga elgesiui įsitvirtinti ar išnykti, kaip yra teigiama operantinio sąlygojimo teorijoje. Stebėdami kitų žmonių elgesį ir po jų vyksiančius pastiprinimus ar bausmes žmonės pradeda kartoti modelio pastiprintą elgesį ir rečiau atkartoja nubaustą elgesį (Bandura & Walters, 1965). A. Banduros teorinės prielaidos buvo patvirtintos daugeliu eksperimentų, o socialinio išmokimo teorija aiškinamas ne tik elementaraus elgesio, bet ir emocijų, nuostatų, lyties tapatumo ir kt. formavimasis. Socialinio išmokimo teorija taip pat paaiškina ir poreikių formavimosi bei jų tenkinimo būdo ar reakcijos į poreikių nepatenkinimą išmokimą. Dauguma socialinių poreikių susiformuoja būtent kitų žmonių stebėjimo būdu. Stebint kitus žmones, siekiančius tam tikro tikslo (išsilavinimo, sporto laimėjimų, materialinės gerovės ir kt.), formuojasi analogiški poreikiai. Stebint tai, kaip siekdami savo tikslų elgiasi aplinkiniai ir kaip jie elgiasi, patenkinę ar nepatenkinę savo poreikius, formuojasi galimų elgesio būdų arsenalas. Socialinio išmokimo teorijos iškėlė žiniasklaidoje pateikiamos informacijos įtakos žmonių, o ypač vaikų, elgesiui, svarbą. Televizijoje ar internete pateikiamas prabangaus gyvenimo būdas gali skatinti norėti gyventi prabangiai, sukurti nepasitenkinimą dabartine savo situacija. Agresyvaus, kriminalinio elgesio, kaip būdo tokiems poreikiams patenkinti, vaizdavimas taip pat gali paskatinti tokio elgesio naudojimą, ypač jeigu yra vaizduojamos teigiamos, malonios individui tokio elgesio pasekmės (pastiprinimai).

4.3. Kognityvinės ir socialinės psichologijos teorijų požiūris

Socialinė psichologija yra psichologijos šaka, tyrinėjanti psichikos reiškinius, pasireiškiančius žmonėms bendraujant ir sąveikaujant organizuotuose ir neorganizuotose grupėse (Psichologijos žodynas, 1993). Socialinės psichologijos teorijos labai dažnai remiasi kognityvinės psichologijos dėsningumais. Kognityvinė psichologija yra psichologijos kryptis, tyrinėjanti pažintinių procesų, tokių kaip suvokimas, atmintis, mokymasis, mąstymas ar planavimas funkcionavimą. Kognityvinės ir socialinės psichologijos teorijos paaiškina socialinių poreikių kilmę bei asmens reakcijas į poreikių patenkinimą ar nepatenkinimą. Jose daugiausiai dėmesio yra skiriama pasiekimų poreikiui (Graham & Weiner, 1996), kuris yra glaudžiai susijęs su aukštos savigarbos poreikiu, kartais įvardijamu esminiu žmogaus poreikiu (Gollwitzer & Oettingen, 2002). Kognityvinės motyvacijos teorijos atkreipia dėmesį į tai, kad žmogaus motyvacijai imtis vienos ar kitos veiklos, siekti vienų ar kitų tikslų, tenkinti vieną ar kitą poreikį lemiamos įtakos gali turėti pažintiniai veiksniai, t. y., kaip asmuo vertina save ir jį supančią aplinką. Toliau nagrinėsime keletą pažintinių procesų, tokių kaip socialinis palyginimas, atribucijos, saviveiksmingumas, vaidmenį tenkinant socialinius poreikius.

Socialinėje psichologijoje žmogus yra suvokiamas santykyje su kitais žmonėmis, grupėmis žmonių, ir jam yra būdinga tendencija ieškoti palyginimo kriterijų socialinėje aplinkoje. JAV psichologas L. Festingeris 1957 metais suformulavo pagrindinius socialinio palyginimo teorijos metmenis, ir vėliau kelis dešimtmečius ši teorija buvo plėtojama, tikrinama bei tobulinama (Festinger, 1967; Aronson, 2000). Pagal L. Festingerio socialinio palyginimo teoriją žmonės turi poreikį įvertinti savo gebėjimus, veiksmus, ir tais atvejais, kai jie stokoja aiškių kriterijų, jie stengiasi lyginti save su aplinkiniais. L. Festingerio teorija buvo išplėtota, daugiausiai tyrimų buvo skirta individų palyginimo grupių pasirinkimams (Wood, 2000). Tyrimų rezultatai atskleidžia, kad palyginimo kriterijus gali nulemti kokio nors poreikio aktualumą, individo emocinę būseną, pasitenkinimą gyvenimu ir kt. Socialinio poreikio pobūdis ir stiprumas gali priklausyti nuo to, kokie palyginimo kriterijai yra naudojami. Jeigu palyginimui yra naudojami asmenys, kurių padėtis yra geresnė, pranašesnė negu individo, tada individas patiria įtampą ir diskomfortą, atsiranda siekis pagerinti savo situaciją. Jeigu nepavyksta pagerinti savo padėties, tokio pobūdžio palyginimai gali mažinti individo savigarbą, sukelti nemalonias emocijas. Tačiau taip pat reikia pasakyti, kad esant nepalankiai situacijai, individai stengiasi pasirinkti tokius palyginimo kriterijus, kad patiriamas diskomfortas būtų sumažintas. Taigi socialinių poreikių patenkinimas ar nepatenkinimas

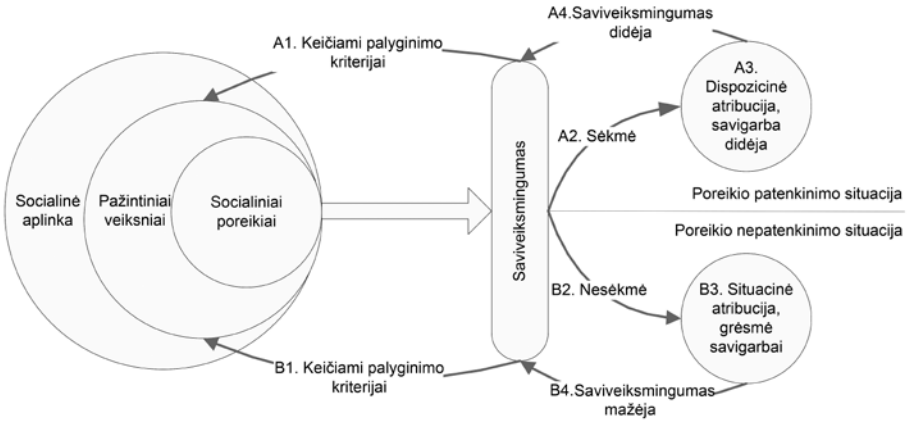
socialinio palyginimo kontekste gali turėti labai didelę įtaką individo savigarbai, kurios išsaugojimas yra labai svarbus motyvas. Taip pat socialinio palyginimo teorijos pagalba galima paaiškinti, kodėl nerandama stipraus ryšio tarp pragyvenimo lygio kilimo ir pasitenkinimo gyvenimu (Guven & Sørensen, 2012). Jeigu kylant gyvenimo kokybei ta pačia kryptimi, keičiasi ir palyginimo standartai, tokiu atveju pasitenkinimas gyvenimu gali nesikeisti, o kai kuriais atvejais ir mažėti.

Socialiniai poreikiai taip pat gali būti konformizmo, kurio tyrimus 1951 metais pradėjo S. Aschas, rezultatas. Žmonės, nenorėdami išsiskirti iš kitų, siekia priderinti savo nuomonę prie daugumos (Asch, 1956). Taip vyraujantis aplinkui esančių žmonių elgesys (pvz., kasmetinės atostogos slidinėjant kalnuose) subjektyviai gali būti jaučiamas kaip spaudimas daryti tą patį. Na, o remiantis L. Festingerio pažintinio disonanso teorija, pasirinktas elgesys yra sustiprinamas naujais įsitikinimais, kad elgesys yra teisingas, naudingas, reikalingas, atitinkantis poreikius (Elliot & Devine, 1994). Tokiu būdu individo elgesys gali formuoti socialinį poreikį, kurio patenkinimui tas elgesys yra reikalingas.

Atribucijos teorijos, kurioms pradžią davė F. Heideris 1958 metais, pateikia paaiškinimą apie tai, kaip žmogus interpretuoja kitų žmonių ir savo elgesį, rezultato pasiekimą ar nepasiekimą, kuris taip pat gali būti ir poreikio patenkinimas ar nepatenkinimas (Jones, 1976). Viena pagrindinių elgesio interpretavimo dimensijų yra kauzališkumas, t. y. savo ar kito žmogaus elgesio aiškinimas jį nulėmusių priežasčių pagalba. Poreikis ieškoti priežastinio paaiškinimo yra viena dažniausiai akcentuojamų pažintinių savybių. Yra dvi pagrindinės atribucijos (interpretavimo būdai): dispozicinė ir situacinė. Elgesį ir to elgesio pasekmes galima aiškinti kaip individo pastovių charakterio savybių rezultatą, tai bus dispozicinė atribucija. Tačiau tą patį galima aiškinti ir kaip palankiai ar nepalankiai susiklosčiusių aplinkybių rezultatą. Tai bus situacinė atribucija. Egzistuoja tendencija skirtingai aiškinti savo ir kitų žmonių sėkmę ir nesėkmę, kuri pasireiškia palankumu sau (Weary, Reich, 2000). Asmuo savo aukštus pasiekimus darbe bus linkęs aiškinti kaip asmeninių savybių ir pastangų rezultatą, o kito žmogaus – kaip įvairių išorinių aplinkybių rezultatą. Atvirkščiai yra nesėkmės, kuri gali būti ir nepatenkintas poreikis, atvejais. Savo nesėkmes žmonės yra linkę priskirti išorinėms aplinkybėms ar kitų priešiškų žmonių ar jų grupių veiklai, tuo pačiu yra apsaugoma asmens savigarba. Tai, kokios atribucijos (dispozicinės ar situacinės) bus naudojamos, gali priklausyti nuo to, ar poreikis buvo patenkintas, ar ne.

Vienas iš svarbių ir labai išsamiai nagrinėtų pažintinių žmogaus elgesį reguliuojančių veiksnių yra A. Bandura išskirtas saviveiksmingumas (Bandura, 1986, 1997). A. Bandura pabrėžė, jog asmens vieną ar kitą elgesį didele dalimi nulemia

to asmens įsitikinimai apie tos veiklos atlikimo sėkmingumą. Esant aukštam saviveiksmingumui, įsitikinimui, kad galės sėkmingai atlikti tam tikrą veiksmą, patenkinti poreikį tam tikru būdu, tas veiksmas ir bus atliekamas; esant žemam saviveiksmingumui – veiksmas nebus atliekamas. Tačiau elgesio pasekmės taip pat formuoja saviveiksmingumą. Sėkminga veikla saviveiksmingumą stiprina, įsitikinimas galėjimu ją ir toliau sėkmingai atlikti stiprėja. Tuo tarpu nesėkmės, atliekant kokią nors veiklą, saviveiksmingumą silpnina. A. Bandura teorijos požiūriu, poreikių patenkinimo būdo pasirinkimas yra veikiamas saviveiksmingumo, taip pat ir pasirinkto elgesio sėkmingumas saviveiksmingumą stiprina arba silpnina. 2 paveiksle yra pateiktas socialinio palyginimo, saviveiksmingumo ir atribucijų teorijomis pagrįstas poreikių formavimosi, tenkinimo būdo pasirinkimo ir reakcijų į poreikių patenkinimą ar nepatenkinimą modelis.



2 pav. Socialinio palyginimo, saviveiksmingumo ir atribucijų teorijomis pagrįstas poreikių formavimosi, tenkinimo būdo pasirinkimo ir reakcijų į poreikių patenkinimą ar nepatenkinimą modelis

2 paveiksle yra pateiktas dviejų alternatyvių situacijų, poreikio patenkinimo ir nepatenkinimo modelis. Poreikio patenkinimo situacija yra atspindėta viršutinėje schemos dalyje – modelio sudedamosios dalys yra pažymėtos raide A, o nepatenkinimo situacija pateikta apačioje – sudedamosios dalys pažymėtos raide B.

Pateiktame modelyje asmens socialiniai poreikiai formuojasi socialinės aplinkos kontekste. Būtent socialinė aplinka, žiniasklaida, žmonės, su kuriais yra bendraujama, pateikia daug konkrečių poreikių pavyzdžių. Tačiau socialinė aplinka neveikia tiesiogiai, poreikių formavimuisi turi įtakos ir asmens pažintiniai veiksniai. Kiekvienas atskiras žmogus gali skirtingai vertinti tuos pačius visuomenėje

esančius standartus, gali pasirinkti skirtingus palyginimo kriterijus ar elgesio modelius. Sąveikaujant socialinei aplinkai ir pažintiniams veiksniams, susiformuoja socialinis poreikis, kurio patenkinimo būdas pasirenkamas atsižvelgiant į asmens suvokiamą saviveiksmingumą. Jeigu saviveiksmingumas yra žemas, poreikis nėra tenkinamas, asmuo yra priverstas permąstyti situaciją, galbūt pakeisti savo palyginimo kriterijus (B1), modifikuoti pradinį poreikį ar rinktis kitą jo patenkinimo būdą. Jeigu asmuo mano, kad gali sėkmingai atlikti poreikiui patenkinti reikalingą veiklą, jis jos imasi. Sėkmės atveju (A2) jis nuopelnus priskiria sau (A3), didėja įsitikinimas apie savo galimybes efektyviai veikti (A4), taip pat yra galimas palyginimo kriterijų pasikeitimas į aukštesnę pusę (A1). Nesėkmės atveju (B2) asmuo siekia apsaugoti savigarbą ir ieško nesėkmės kaltininkų aplinkoje (B3), patirta nesėkmė žemina jo saviveiksmingumą (B4) ir asmuo gali bandyti keisti savo palyginimo kriterijus į žemesnę pusę (B1). Pateiktame modelyje pažintiniai veiksniai atlieka lemiamą vaidmenį formuojant ir tenkinant poreikius.

4.4. Humanistinės psichologijos teorijų požiūris

Humanistinė psichologija daugiausia remiasi prancūzų filosofo J. J. Rousseau idėjomis apie neabejotinai pozityvią žmogaus prigimtį ir destruktyvią visuomenės įtaką žmogui. Humanistinėje psichologijoje akcentuojamas žmogaus prigimties pozityvumas. Kalbant apie žmogaus poreikius, taip pat ir socialinius, jie yra suvokiami kaip įgimti bei besąlygiškai pozityvūs, taigi tenkintini. Viena žymiausių ir populiariausių teorijų, apjungusių biologinius ir socialinius bei dvasinius poreikius, tapo JAV psichologo A. Maslow poreikių, arba motyvų hierarchijos, teorija (Maslow, 1970, 1993).

Galima išskirti kelias pagrindines A. Maslow poreikių teorijos prielaidas. Visų pirma A. Maslow teigia, kad psichologijos mokslas apie žmogų turi remtis sveikiausių žmonių tyrimais. Kurdama naujas teorijas psichologija neturi orientuotis į patologiją, kaip tai buvo daroma psichoanalizėje. Taip pat A. Maslow bei daugeliui kitų humanistinės psichologijos atstovų, pvz., C. Rogersui, yra būdingas besąlygiškas pasitikėjimas žmogaus prigimtimi, iš vidaus einančiais impulsais, poreikiais. Poreikių patenkinimas yra tiesiogiai siejamas su žmogaus psichologine sveikata, augimu, brandumu. Taip pat, skirtingai nuo bihevioristinės psichologijos, A. Maslow teigia, jog kiekvienas individas nuo pat prigimties turi savo unikalių savybių, vystymosi tendencijų, ir būtent jų vystymas ir yra suprantamas kaip individo augimas, tapimas savimi, saviaktualizacija. Toks unikalus individualus augimas dažniausiai yra lydimas ypatingo visa apimančio pasitenkinimo, kulmi-

nacinių potyrių. Šie kulminaciniai potyriai yra patvirtinimas, kad asmuo vystosi savo unikalių gebėjimų realizavimo linkme, ir yra pats didžiausias pastiprinimas toliau tęsti pradėtą aktyvumą ta kryptimi (Maslow, 1993). Visuomenė gi dažniausiai sukuria kliūtis individualių ir unikalių poreikių tenkinimui, tuo pačiu ir saviaktualizacijai. A. Maslow požiūriu, daugelis save aktualizavusių žmonių išvystė unikalias savo galimybes būtent dėl to, kad sugebėjo priešpriešinti save visuomenės spaudimui. Ir dar viena esminė A. Maslow teorijos prielaida – poreikių įgimtumas ir hierarchiškumas. Skirtingai negu psichoanalizė ar biheviorizmas, kurie socialinius poreikius kildina iš fiziologinių, A. Maslow teigia socialinius poreikius esant įgimtais (Maslow, 1970). Nors jie yra įgimti, tačiau jie yra silpnesni ir yra užgožti stipresnių žemesniųjų poreikių. Kuo poreikis yra aukštesnis (tik žmogui būdingas), tuo jo atsiradimui reikalinga vis daugiau sąlygų, o tos sąlygos yra žemesnių poreikių patenkinimas. A. Maslow teorijoje egzistuoja poreikių hierarchiškumas, t. y. po vienos poreikių grupės patenkinimo iškyla kitos grupės poreikiai, po kurios patenkinimo iškyla kitos aukštesnės grupės poreikiai ir t. t. Kadangi aukščiausiai hierarchijoje ir silpniausiai išreikštiems poreikiams kilti reikia labai daug sąlygų, tai šie aukščiausi poreikiai yra būdingi labai nedaugeliui žmonių. Na, o dauguma savo gyvenimus koncentruoja ties kurios nors vienos tarpinės poreikių hierarchijos grupės tenkinimu.

Dažniausiai A. Maslow poreikių hierarchijos teorija grafiškai yra vaizduojama kaip piramidė, kurios pagrindą sudaro fiziologiniai poreikiai, o viršūnėje yra aukščiausi saviaktualizacijos poreikiai. Galima rasti 5, 7 ar 8 poreikių grupių poreikių, sukurtų remiantis A. Maslow teorija, modelius (Ward & Lasen, 2009). Visi jie skiriasi aukščiausiųjų poreikių diferencijavimo laipsniu. Kitame puslapyje 3 paveiksle pateiktas 7 poreikių grupių modelis, įtraukiantis fiziologinius, saugumo, priklausymo ir meilės, pagarbos, pažintinius, estetinius ir saviaktualizacijos poreikius.

Žmogaus fizinį funcionavimą reguliuoja fiziologiniai poreikiai, veikiantys pagal homeostazės principą. Fizinių poreikių nepatenkinimas reiškia mirtį, nepakankamas patenkinimas – mažesnį gyvybingumą. Patenkinus fizinius poreikius, iškyla saugumo ir pastovumo poreikis. Jeigu žmogus jaučiasi saugiai, iškyla priklausymo ir meilės poreikis. Patenkinus šį artimo ryšio su kitais žmonėmis poreikį, iškyla pagarbos poreikis. Reikia pažymėti, kad A. Maslow pažiūroms didelę įtaką turėjo individualiosios psichologijos teorijos kūrėjo A. Adlerio idėjos apie nevisavertiškumo patyrimo ir bendrumo jausmo (vok. *Gemeinschaftsgefühl*) svarbą individo raidai. A. Adleris teigė, kad pagrindinis žmogaus poreikis yra pranašumo ar galios siekimas, kylantis iš vaikystėje patiriamo nevisavertiškumo. Nuo to, kaip stipriai asmuo vaikystėje patiria savo nevisavertiškumą, priklauso jo pranašumo

motyvacijos stiprumas bei subjektyvių gyvenimo tikslų realumas. A. Adleris akcentavo bendrumo jausmo svarbą įveikiant savo nevisavertiškumą. Bendrumo jausmas, jau minėtas prie socialinių poreikių, yra įgimtas (žmogus neišgyventų vienas) ir jeigu asmuo sėkmingai bendradarbiauja su kitais, siekdamas savo ir visuomeninių tikslų, jis jaučiasi visavertis ir laimingas. Šie du A. Adlerio motyvaciniai veiksniai į A. Maslow teoriją buvo įtraukti kaip priklausymo ir meilės bei pagarbos poreikiai. Juos patenkinus iškyla pažintiniai ir estetiniai poreikiai, žmogus siekia giliau suprasti jį supančią realybę ir save, jam vis labiau svarbesniu tampa estetinis egzistencijos aspektas. A. Maslow teigia, kad poreikių tenkinimo hierarchiškumas pasireiškia ne tik individualiu, bet ir visuomenės lygmeniu. Turtingesnėse šalyse, kur žemesni poreikiai nėra aktualūs, lyginant jas su neturtingesnėmis šalimis, žymiai daugiau dėmesio skiriama gyvenamosios aplinkos estetiniam apipavidalinimui (Maslow, 1993). Patenkinus aukščiau minėtus poreikius, iškyla saviaktualizacijos poreikis. A. Maslow teorijoje kiekvienas žmogus turi įgimtą unikalių potencijų rinkinį, kurį gali pajausti ir pradėti įgyvendinti, jeigu žemesni poreikiai yra patenkinti. Saviaktualizacija yra tapimas tuo, kam buvai sukurtas. Tai, kad individualios augimo ar vystymosi kryptys yra įgimtos, patvirtina ir minėti save aktualizuojantiems žmonėms būdingi kulminaciniai potyriai.

3 pav. A. Maslow 7 poreikių grupių hierarchijos modelis

Kulminaciniai potyriai save aktualizuojančiam žmogui yra ir didžiausia vertybė, ir ženklas, jog jo gyvenimo pasirinkimai yra teisingi.

A. Maslow teorijoje poreikių patenkinimas yra esminė sąlyga optimaliam individo vystymuisi. Tačiau dažniausiai vieni ar kiti poreikiai būna nepatenkinti ir tampa pagrindiniais žmogaus elgesį motyvuojančiais poreikiais. Individas gali būti apibūdinamas per tai, kokios poreikių grupės poreikių yra nulemtas jo aktyvumas, veiklos kryptingumas. Kaip pavyzdį galima paimti žmogaus darbinę veiklą. Ta pati darbinė veikla kiekvienu atskiru atveju gali tenkinti skirtingus poreikius. Vienam ji gali būti suprantama kaip galimybė nusipirkti maisto ir apmokėti sąskaitas už butą (fiziologiniai poreikiai), kitiems kaip finansinį stabilumą užtikrinantis būdas (saugumo poreikiai), tretiems darbas gali būti svarbus dėl dalyvavimo bendroje veikloje (priklausymo ir meilės poreikiai), ketvirtiems kaip statuso išraiška (pagarbos poreikiai), dar nedaugeliui kitų tai gali būti priemonė augti, įgyvendinti savo kūrybines idėjas (saviaktualizacijos poreikis).

A. Maslow pagal veikimo principą poreikius skirsto į dvi rūšis: stokos poreikius (angl. *D – needs, Deficiency needs*) ir būties poreikius (angl. *B – needs, Beeing needs*). Patenkinus stokos poreikį, pavyzdžiui, alkio, jaučiamas pasitenkinimas ir poreikis išnyksta. O štai tenkinant būties poreikį, pavyzdžiui, poreikį kurti, jaučiamas pasitenkinimas, bet poreikis ir toliau išlieka. Daugelis psichologinių sutrikimų gali būti suprantami kaip nepatenkintų stokos poreikių išraiška, o psichologinė pagalba kaip tų poreikių tenkinimo būdas. Stokos poreikių patenkinimas daugiausia priklauso nuo aplinkos (šeimos, visuomenės). Tačiau aukštesnių būties poreikių, tokių kaip žinių, grožio, kūrybos tenkinimas priklauso ir nuo asmens pasirinkimo. Žmogus gali atsisakyti tenkinti šiuos būties poreikius iš baimės „geresnio savęs“, dėl ko jis atsisako įgimtos saviaktualizacijos tendencijos ir patiria apatiją, gyvenimo beprasmiškumą (Maslow, 1993).

A. Maslow teorija tapo impulsu kitų motyvacijos teorijų, kurios daugiau ar mažiau remiasi poreikių hierarchiškumo prielaida. Galime paminėti tokius autorius kaip C. Alderferis ERG, D. McClellandas, F. Herzbergas. Štai C. Alderferis savo ERG (angl. *Existence, Relatedness, Growth*) teorijoje sugrupavo poreikius į egzistencinius, ryšio ir augimo (Alderfer, 1972). D. McCleallandas savo poreikių teorijoje išskyrė pasiekimų, afiliacijos (ryšio) ir galios poreikius (McClelland, 1987). Apibūdindamas darbo motyvaciją F. Herzbergas išskyrė higieninius ir motyvacinius veiksnius, susijusius su pasitenkinimu darbu (Herzberg, 1966).

Nors dažnokai egzistencinės psichologijos teorijos yra pateikiamos humanistinės psichologijos kontekste, tačiau jos skiriasi nuo pastarųjų ne tokiu optimistiniu požiūriu į žmogų bei į būtinybę tenkinti visus iškylančius poreikius. Egzisten-

cinės psichologijos pagrindinės prielaidos kyla iš F. Nietzsche's ir S. Kierkegaardo filosofinių pažiūrų. Akcentuojami tragiški žmogaus egzistencijos aspektai, tokie kaip kaltė, vienatvė, mirtis ir pan., bei žmogaus galimybės juos išgyventi. Ypatinga reikšmė skiriama žmogaus gebėjimui atrasti kančios prasmę, kurią galima suprasti ir kaip poreikių nepatenkinimo prasmę. Vienas žymiausių egzistencinės psichologijos autorių V. Franklas savo pažiūras iliustruoja F. Nietzsche's mintimi „Kas turi Kam gyventi, ištvers bet kokį Kaip". V. Franklas savo veikale „Žmogus ieško prasmės" pateikia pavyzdžius, kai, nors ir patiriantys daugelio poreikių nepatenkinimą, koncentracijos stovyklos kaliniai išgyvendavo, jeigu atrasdavo prasmę nepalūžti, jeigu turėdavo tam tikrą jiems reikšmingą tikslą, kurį norėjo pasiekti, įgyvendinti ateityje. Kiti kaliniai, neturintys jiems prasmingų tikslų, palūždavo, susirgdavo, mirdavo. Suprantant egzistencinės psichologijos idėjas A. Maslow teorijos kontekste, galima sakyti, jog egzistencinės psichologijos atstovai išskiria pažintinius poreikius kaip esminius žmogaus poreikius, galinčius dominuoti ir padėti išgyventi kitų poreikių nepatenkinimą. Kančios, kylančios taip pat ir iš poreikių nepatenkinimo, įprasminimas padeda žmogui išgyventi sunkumus.

Egzistencinėje psichologijoje (taip pat ir humanistinėje psichologijoje) akcentuojamas patyrimo subjektyvumas, individualios subjektyvios pasaulėžiūros, pasaulėjautos lemiama įtaka asmens pasirinkimams. Kiekvienas žmogus, susidurdamas su kančios situacija, ją įprasmina skirtingai, tačiau ši subjektyvi tiesa ir yra tikriausia kiekvieno žmogaus realybė. Poreikių teorijų kontekste galima sakyti, jog egzistencinės psichologijos atstovai teigia, jog kiekvieno žmogaus aukštesnieji poreikiai, būdami subjektyvios prigimties, yra skirtingi, ir yra svarbūs tiek, kiek jiems yra suteikiama prasmės. Tuo būdu žmogus gali atsisakyti tenkinti žemesnįjį poreikį A. Maslow teoriniame modelyje dėl to, kad aukštesnis poreikis yra suvokiamas kaip labai svarbus ir prasmingas. Tokiu būdu egzistencinės psichologijos teorijos nepalaiko griežto poreikių hierarchiškumo idėjos.

5. Apibendrinimas

Psichologijos moksle poreikiai užima labai svarbią vietą, kai yra aiškinama žmogaus bet kurios veiklos motyvacija. Šiame skyriuje buvo apžvelgtos pagrindinės psichologijos teorijų kryptys, ir ši apžvalga parodo, koks nevienareikšmis yra požiūris į asmenybės poreikius ir jų patenkinimą. Skirtingos teorijos apibūdina skirtingus poreikius, skirtingas jų kilimo priežastis bei poreikių patenkinimo/nepatenkinimo pasekmes. Pristatytų teorijų apibendrinimas pateiktas 1 lentelėje.

1 lentelė. Poreikių samprata skirtingų psichologijos krypčių teorijose

	Psichoanalizė	**Biheviorizmas**	**Kognityvinė psichologija**	**Humanistinė psichologija**
Biologinių ir socialinių poreikių prigimtis bei santykis tarp jų.	Yra du įgimti instinktai. Socialiniai poreikiai yra išvestiniai – dviejų pagrindinių instinktų sublimacijos rezultatas.	Žmogaus aktyvumas yra skatinamas biologinių poreikių. Socialiniai poreikiai yra išvestiniai iš biologinių, jų formavimasis grįstas asociaciniu išmokimu.	Socialiniai poreikiai formuojami asmens pažintinių procesų bei aplinkos sąveikoje.	Tiek biologiniai, tiek socialiniai poreikiai yra įgimti. Poreikiai išsidėstę hierarchiškai, pradedant žemesniaisiais, (Stokos) baigiant aukštesnesniais (Būties) poreikiais.
Poreikių reikšmė asmenybės formavimuisi	Poreikių patenkinimo ribojimas/ instinktų sublimacija yra asmenybės formavimosi pagrindas.	Poreikiai kaip asmenybės elgesio formavimo prielaida, pastiprinimo ir bausmės veikimo pagrindas.	Asmenybė apibūdinama per pažintinius procesus, poreikiai kaip pažintinius procesus aktyvuojantis veiksnys ir kaip pažintinių procesų rezultatas.	Poreikių patenkinimas kaip esminė asmenybės formavimosi ir augimo sąlyga.
Poreikių nepatenkinimo pasekmės	Nepatenkinti poreikiai kuria vidinę įtampą. Jeigu nerandama būdų sumažinti įtampą, formuojasi psichopatologija	Nerezultatyvus elgesys, siekiant poreikio patenkinimo, gali sukelti išmoktą bejėgiškumą.	Nepatenkinti poreikiai skatina pažintinių strategijų naudojimą (pvz., palyginimo grupių keitimas).	Nepatenkinti poreikiai neleidžia kilti aukštesniesiems poreikiams. Skirtingos Stokos ir Būties poreikių nepatenkinimo pasekmės.
Nepatenkintų poreikių kompensaciniai mechanizmai	Frustruojančiose situacijose psichika naudoja gynybos mechanizmus: išstūmimą, neigimą, projekciją, regresiją, racionalizaciją, atvirkštinį reagavimą ir kt.	Kompensaciniai mechanizmai nenagrinėjami. Nepatenkinti poreikiai skatina naujo, į poreikio patenkinimą nukreipto, elgesio paieškas.	Švelninamos nepatenkinto poreikio pasekmės, naudojant įvairias pažintines strategijas (pvz., palyginimo kriterijų pakeitimas).	Suteikdamas situacijai prasmę, žmogus gali gyventi net nevisiškai patenkinęs žemesniuosius poreikius.

	Psichoanalizė	Biheviorizmas	Kognityvinė psichologija	Humanistinė psichologija
Poreikių patenkinimo ir moralės santykis.	Poreikiai amoralūs. Poreikių tenkinimas tiesioginiu būdu yra nepriimtinas.	Poreikiai moraliniu požiūriu neutralūs. Moraliniu požiūriu vertinamas elgesys.	Poreikiai moraliniu požiūriu neutralūs. Socialinės normos kaip moralinis kriterijus poreikių tenkinimo būdo pasirinkimams.	Poreikiai suvokiami kaip besąlygiškai pozityvūs.

Poreikiai ir motyvacija kiekvienoje teorijų kryptyje užima svarbią vietą apibūdinant žmogaus asmenybę ir paaiškinant elgesį. Įgimtų poreikių patenkinimas psichoanalizėje konfliktuoja su visuomenės normomis ir tampa neatsiejama asmenybės dalimi. Vidiniai konfliktai yra pasąmoniniai ir veikia žmogaus elgesį. Bihevioristai pripažįsta, kad žmogaus aktyvumą taip pat skatina biologiniai poreikiai. Juos tenkinant patiriamos elgesio pasekmės – geros arba blogos, kurios asociatyviai susieja stimulus, ir padaro anksčiau buvusį nereikšmingą stimulą – reikšmingu (pavyzdžiui, pinigus). Tokiu būdu buvę nereikšmingi dalykai gyvenime gali tapti labai svarbiais ir žmogus gali pradėti jausti jų poreikį. Poreikių formavimasis gali vykti ir imitacinių procesų pagrindu, tai yra susiduriant su aplinkoje esančiais elgesio modeliais. Šiose teorijose poreikiai turi būti patenkinami, tačiau ypatingas dėmesys yra skiriamas jų patenkinimo būdui. Nuo jo priklauso psichinė sveikata ir elgesio adaptyvumas. Kognityvinės ir socialinės psichologijos teorijų požiūriu socialinių poreikių formavimuisi didelę įtaką turi stebima socialinė aplinka (žmonės, žiniasklaidos informacija), kuri pateikia palyginimo kriterijus, bei pačio žmogaus pažintiniai veiksniai, pasirinkimai. Tokiu būdu poreikiai yra formuojami sąveikaujant socialiniams ir pažintiniams veiksniams. Humanistinės psichologijos teorijoje poreikių patenkinimas tiesiogiai siejamas su psichine sveikata, asmenybės augimu ir brandumu. Poreikiai tenkinami hierarchiniu principu: patenkinus žemesniuosius poreikius jie išnyksta ir tada aktualizuojasi aukštesnieji, kuriuos patenkinus jie neišnyksta (ir toliau jaučiami bendravimo, pagarbos ar kūrybos poreikiai). Pasak A. Maslow, tenkindamas saviaktualizacijos poreikį žmogus tampa tuo, kam buvo sukurtas.

Visos teorijos pripažįsta, kad poreikių patenkinimas ar nepatenkinimas daro įtaką asmenybės formavimuisi. Psichoanalizė ypatingai pabrėžia ankstyvuosius gyvenimo tarpsnius, nes jų metu (ne)patenkintas poreikis gali turėti kritinę reikš-

mę psichologinei žmogaus sveikatai, jo vidinių konfliktų jėgai. Panašiai teigia ir humanistinės psichologijos atstovai nurodydami, kad poreikių patenkinimas yra esminė sąlyga optimaliam asmenybės vystymuisi. Nepatenkintas poreikis gali tapti pagrindiniu žmogaus elgesį motyvuojančiu veiksniu, dėl to jis „nesirinks“ aukštesniųjų poreikių tenkinimo, asmeninės brandos, augimo. Kalbėdami apie elgesį, bihevioristai nurodo, kad asocijuodamas stimulus bei pastiprinimų ir bausmių metodu nuo pat ankstyvo amžiaus žmogus išmoksta tam tikrų elgesio modelių, kurie gali išlikti labai ilgai.

Tiek psichoanalizės, tiek bihevioristinės ir humanistinės psichologijos krypties teorijos laiko poreikius įgimtais: psichoanalizė kalba apie du instinktus, o socialiniai poreikiai yra šių dviejų instinktų sublimacijos rezultatas, biheviorizmas teigia, kad žmogaus aktyvumas kyla iš biologinių poreikių, o socialiniai poreikiai yra išmokstami asociatyviniu būdu. Humanistinės psichologijos atstovai visus poreikius laiko įgimtais, aukštesnieji (Būties) poreikiai aktualizuojasi tada, kai yra patenkinti žemesnieji (Stokos) poreikiai. Kognityvinė psichologija teigia, kad socialiniai poreikiai formuojasi asmens pažintinių procesų dėka bei veikiant aplinkos veiksniams.

Poreikių nepatenkinimas visose teorijose apibūdinamas kaip nemalonus. Jis kelia vidinę įtampą (psichoanalizė), nemalonią būseną (biheviorizmas) ar stagnaciją, augimo tendencijos blokavimą (humanistinė psichologija), be to, tai gali mažinti žmogaus savęs vertę (kognityvinė psichologija). Atribuciniai procesai nesėkmės atvejais sušvelnina nesėkmės poveikį savigarbai. Nepatenkinus kokio nors socialinio poreikio, pasireiškia šališkumas sau ir nesėkmė yra aiškinama situaciniais veiksniais, t. y., kad didžiausią įtaką turėjo susiklosčiusi situacija, kad pats žmogus mažai ką galėjo bepadaryti. Patenkinus poreikį, sėkmė yra aiškinama dispoziciniais veiksniais, t. y., kad pasiektas rezultatas yra asmens nuopelnas. Šališkumas sau padeda palaikyti aukštą savigarbą.

Moraliniu požiūriu asmens poreikiai skirtingose psichologijos kryptyse yra vertinami skirtingai. Psichoanalizė vienareikšmiškai teigia, kad abu instinktai – Eros (seksualinis) ir Thanatos (mirties) – o tiksliau, jų patenkinimas, visuomenei yra nepriimtini, todėl tiesiogiai jų patenkinti žmogus negali. Biheviorizme ir kognityvinėje psichologijoje patys poreikiai moraliniu požiūriu nėra vertinami. Blogas ar geras, tinkamas ar netinkamas, atitinkantis ar ne socialines normas gali būti tik jų tenkinimo būdas. Tuo tarpu humanistinės psichologijos atstovai teigia, kad visi žmogaus poreikiai yra besąlygiškai pozityvūs, ir jų tenkinimas yra psichologinės sveikatos ir asmenybės brandos sąlyga. Tačiau socialinės normos bei jų kuriamas spaudimas gali tapti kliūtimi įsisąmoninti ir tenkinti autentiškus individualius individo poreikius.

Apibendrinant galima teigti, kad stokos klausimui psichologinėse teorijose yra suteikiama didelė reikšmė, nagrinėjant jį per poreikius ir jų tenkinimą. Nežiūrint to, kad skirtingų krypčių požiūris yra nekoherentiškas, poreikiai ir jų tenkinimas užima svarbią vietą, aiškinant asmenybės formavimąsi, socialinį prisitaikymą ir psichinę sveikatą.

Literatūra

Adler, A. 2015. *Žmogaus pažinimas*. Vilnius: Vaga.

Alderfer, C. P. 1972. *Existence, relatedness, and growth: Human needs in organizational settings*. New York: Free Press.

Aronson, E. 2000. Cognitive dissonance. In A. E. Kazdin (Ed.). *Encyclopedia of Psychology*, Vol. 2. New York: Oxford University Press , pp. 141–142.

Asch, S. E. 1956. Studies of independence and conformity: I. A minority of one against a unanimous majority. *Psychological monographs: General and applied*, 70(9), 1.

Bandura, A. 1986. *Social foundations of thought and action: A social cognitive theory*. Engelwood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Bandura, A. 1997. *Self-efficacy: The exercise of control*. New York: Freeman.

Bandura, A., Walters, R. H. 1965. *Social learning and personality development*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Bettner, B. L., & Lew, A. 2010. *Raising Kids Who Can: A parent's guide to understanding and motivating children* (3rd ed.). Newton Centre, MA/USA: Connexions Press.

Bowlby, J. 1982. *Attachment and Loss:* Vol. 1, Attachment (2nd ed.). New York: Basic Books.

Cannon, W. B. 1932. *The wisdom of the Body*. New York, NY, US: W. W. Norton & Co.

Colman, A. M. 2009. *A Dictionary of Psychology* / Andrew M. Colman. Oxford ; New York [N.Y.]: Oxford University Press.

Corsini, R. J. 2002. *The Dictionary of Psychology* / Raymond J. Corsini. New York: Brunner-Routledge.

Drew, W. 2000. Psychoanalysis: Theories. In A. E. Kazdin (Ed.), *Encyclopedia of Psychology*, Vol. 6. New York: Oxford University Press, pp. 344–349.

Elliot, A. J., & Devine, P. G. 1994. On the motivational nature of cognitive dissonance: Dissonance as psychological discomfort. *Journal of personality and social psychology*, 67(3), p. 382–394.

Erikson, E. H. 1994. *Identity: youth and crisis*. London: W.W. Norton.

Festinger, L. 1967. *Conflict, decision, and dissonance.* Stanford: Stanford Univ. Press.

Freud, A. 1961. *The ego and the mechanisms of defence.* London: The Hogarth Press.

Freud, S. 2014. *Psichoanalizės įvadas: paskaitos*. Vilnius: Vaga.

Gollwitzer, P. M., & Oettingen, G. 2002. History of the concept of motivation. In J. Smelser & P. B. Baltes (Eds.). *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Oxford, U.K.: Elsevier Science, pp. 10100–10112.

Graham, S., & Weiner, B. 1996. Theories and principles of motivation. In D. C. Berliner & R. C. Calfee (Eds.), *Handbook of educational psychology*. New York: Simon & Schuster Macmillan, pp. 63–84.

Guven, C., & Sørensen, B. 2012. Subjective Well-Being: Keeping Up with the Perception of the Joneses. *Social Indicators Research*, 109(3), pp. 439–469.

Herzberg, F. I. 1966. *Work and the nature of man*. Cleveland and New York: The Word Publishing Company.

Hopkins, J. R. 2000. Erikson, Erik H. In A. E. Kazdin (Ed.), *Encyclopedia of Psychology*, Vol. 3. New York: Oxford University Press, pp. 234–237.

Jones, E. E. 1976. How Do People Perceive the Causes of Behavior? Experiments based on attribution theory offer some insights into how actors and observers differ in viewing the causal structure of their social world. *American Scientist*, 64, pp. 300–305.

LoLordo, V. M. 2000. Classical Conditioning. In A. E. Kazdin (Ed.), *Encyclopedia of Psychology*, Vol. 2. New York: Oxford University Press, pp. 91–95.

Maslow, A. 1970. *Motivation and personality*. New York: Harper and Row.

Maslow, A. 1993. *The farther reaches of human nature*. New York: Penguin.

McClelland, D. C. 1987. *Human motivation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Psichologijos žodynas. 1993. Augis R., Kočiūnas R. (spec. redaktoriai). Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.

Seligman, M. E. P. 1975. *Helplessness: On Depression, Development and Death*. San Francisco: Freeman.

Skinner, B. F. 1974. *About behaviorism*. New York: A.A. Knopf.

Skinner, B. F. 2006. *Apmąstymai apie biheiviorizmą ir visuomenę*. Vilnius: Vilniaus universiteto specialiosios psichologijos laboratorija.

Thorndike, E. L. 1932. *The fundamentals of learning*. New York: Bureau of Publications, Teachers College, Columbia Univ.

Vailant, G. E. 2000. Defense Mechanisms In A. E. Kazdin (Ed.), *Encyclopedia of Psychology,* Vol. 2. New York: Oxford University Press, pp. 454-457.

Ward, D., M. Lasen. 2009. An Overview of Needs Theories behind Consumerism. *Journal of Applied Economic Sciences,* 4 (1), pp. 137–155.

Watson, J. B. 2004. *Psichologija biheivioristo požiūriu*. Vilnius: Vilniaus universiteto Specialiosios psichologijos laboratorija.

Weary, G., & Reich, D. A. 2000. Attribution theories. In A. E. Kazdin (Ed.), *Encyclopedia of Psychology*, Vol. 1. New York: Oxford University Press, pp. 320 –325.

Windholz, G. 2000. Pavlov, Ivan Petrovich. In A. E. Kazdin (Ed.), *Encyclopedia of Psychology*, Vol. 6. New York: Oxford University Press, pp. 71-74.

Wood, J. V. 2000. Social Comparison. In Kazdin, Alan E. (Ed), (2000*). Encyclopedia of Psychology*, Vol. 7. New York: Oxford University Press, pp. 332–333.

The Concept of Human Needs in Psychological Theories

Summary

In this article the experience of deficiency is discussed in the context of varying psychological theories of needs. Biological and social needs, their origin, and the consequences of needs being met or not met are presented from the perspectives of psychoanalytic, behavioristic, cognitive and humanistic theories. The authors compare similarities and differences among theories of needs from different psychological perspectives which are based on different philosophical traditions. A failure to satisfy one's needs is described as an unpleasant experience and the satisfaction of needs is considered to be an important condition for survival and growth in all the theories. However, there are some differences in the understanding of the nature of needs, the influence of needs on personality development, the consequences of needs being satisfied or not satisfied, and compensation mechanisms. The article concludes that psychological theories attach great importance to the phenomenon of deficiency within the context of needs and their satisfaction. Despite the fact that different psychological theories vary in their explanation of human needs, needs and their satisfaction play an important role in explaining the formation of personality, social adjustment and mental health across the theories.

Keywords: deficiency, need, personality, motivation.

Scarcity as the Foundation of Economics

Žilvinas Šilėnas, Vytautas Žukauskas

Lietuvos laisvosios rinkos institutas
Šeimyniškių g. 3A , LT-09312 Vilnius
El. paštas: zilvinas@llri.lt; vytautas@llri.lt

The article gives an overview of scarcity (deficiency) as the most important economic principle, the change of its understanding in economic theory. The impact of this principle to modern economic thought is analyzed. According to the authors, several key concepts, such as property and value, are strongly related or even derived from scarcity. Following the economists Thomas R. Malthus and Lionel Robbins absolute and relative scarcity are distinguished. It is shown how economist Carl Menger, using criteria of scarcity, grounded ownership and origin of property, explained the need for innovation. Finally, the article classifies the actions people take to respond to scarcity.

Keywords: absolute scarcity, relative scarcity, Thomas Malthus, Lionel Robbins, Carl Menger, property, wealth, innovation, value.

> The natural scarcity of the means of sustenance forces every living being to look upon all other living beings as deadly foes in the struggle for survival, and generates pitiless biological competition. But with man these irreconcilable conflicts of interests disappear when, and as far as, the division of labor is substituted for economic autarky of individuals, families, tribes, and nations. ... They become cooperators in striving after ends common to all of them.
>
> (Mises, 1949, p. 667)

1. Notions of Scarcity

1.1. History of the Concept of Scarcity. A Brief Overview

It is obvious that "scarcity" (or "scarcities") as a term was first used long ago. In some cases "scarcity" has a more fundamental meaning, while in others "scarcity" simply means "a lack of something". This paper discusses the importance of scarcity in economic thought, so it is instructive to examine which economists were the first to start using the term and what they meant by this term. By contrasting the use of the term "scarcity" by Malthus (and his contemporaries) with that of Menger, we can see two different scopes of the meaning of scarcity.

Although Thomas Robert Malthus was not the first to recognize shortage or scarcity, he is regarded to have attributed the term of "dismal science" to eco-

nomics[1]. The source of Malthus' dismay is a simple notion that physical goods are ultimately limited, as Malthus explains in An Essay on the Principle of Population in 1798 (Malthus, [1798]1976). Sooner or later, Malthus asserted, the world's human population will increase to the point that the earth will not be able to provide enough food for them. This will result in famine. According to Malthus, "the increase of the human species can only be kept down to the level of the means of subsistence by the constant operation of the strong law of necessity, acting as a check upon the greater power" (Malthus, [1798]1976, p. 11). He noted that the strong drive to reproduce and the weak growth of food production will inevitably lead to a situation where scarcity and hunger will prevail.

To Malthus' credit, he understood that scarcity of physical goods has a fundamental impact on human existence. At the same time Malthus' interpretation of scarcity is similar to that of his contemporaries. Consider Cantillon and his Essay on the Nature of Trade in General:

> "It is not within my subject to explain the reasons of Ministers for lowering the coinage suddenly nor the reasons which deceived them in their project of the augmentation of 1726. I have mentioned the increases and decreases in France only because their results seem sometimes to clash with the principles I have established that abundance or scarcity of money in a State raises or lowers all prices proportionably [sic]" (Cantillon & Murphy, 1755)

Note that Cantillon sounds very modern for he seems to be pondering the effects of money supply on price. (Of course, people were quite familiar with the effects of the debasement of coinage.)

Adam Smith frequently uses the word "scarcity" in his seminal work. In some instances, it simply means "lean times": "Both in years of plenty and in years of scarcity, therefore, the bounty necessarily tends to raise the money price of corn somewhat higher than it otherwise would be in the home market" (Smith, 1776). In other cases, by "scarcity" Smith clearly means the lack of a particular product. "The present high rent of enclosed land in Scotland seems owing to the scarcity of enclosure, and will probably last no longer than that scarcity. (Chapter V. Of Bounties)" (Smith, 1776). Or, "In the one state, therefore, there is always a super-abundance of those materials, which are frequently, upon that account, of

[1] Actually it was thought that the term dismal science was coined by Thomas Carlyle, a Scottish writer and philosopher, called economics "the dismal science" in reference to Thomas Malthus and the idea that population growth would always strain natural resources and bring widespread misery. However, it turns out that Thomas Carlyle was referring to the then suppossed economic justification for slavery. Source *The Atlantic, http://www.theatlantic.com/business/archive/2013/12/why-economics-is-really-called-the-dismal-science/282454/*

little or no value. In the other there is often a scarcity, which necessarily augments their value" (Chapter XI. Of the Rent of Land)" (Smith, 1776).

Smith clearly recognizes that scarcity does have an effect on the price of certain goods (albeit a limited one). But in these (and other) instances he classifies scarcity as a lack of specific material goods, or even as a device to explain economic logic. Scarcity may influence price, but it is not the source of it.

It seems that Malthus and his contemporaries here speak about scarcity as "a shortage" or "a lack of things." Malthus is talking about the scarcity of specific goods or factors, rather than the finiteness of resources as such. In *An Essay on the Principle of Population*, Malthus uses "scarcity" and "scarcities" nearly one hundred times. All these instances can be split into three broad categories: first, a lack of material goods (e.g., potatoes) or even people (e.g., a lack of women); second, times of shortage, or times of economic hardship; and third, the word "scarcity" is used to denote shortage in general.

In two out of three cases the word "scarcity" is used, it very clearly denotes either a lack of something or a time period during which material goods (usually food) are in short supply.

Malthus's idea that basically means that essential natural resources have a finite physical limit is reinforced by others (Baumgärtner, Becker, Faber, & Manstetten, 2006).

By contrast, Carl Menger is credited by some scholars as an economist who recognized the fundamental importance of scarcity. He is credited with having correctly identified that scarcity is the source of property (rather than being a result of property) and distinguishing between economic and non-economic goods based on the criterion of scarcity.

And of course, Menger was not the first to identify scarcity as important:

> "Economists had long recognized, at least to some extent, the role played in economic phenomena by the factor of scarcity. The physiocrats had excluded from their subject matter "free goods" (such as air) because, being abundant, they were not objects of exchange.... most of the classical economists succeeded, in one way or another, in excluding from the scope of the science of "wealth" those goods whose supply was unrestricted. In the classical use of the "law of supply and demand," what was relevant was the scarcity of the supply" (Kirzner, [1960] 1976).

But, according to Kirzner, Menger was central in connecting scarcity with the human behavior of economizing.

> "A clear understanding of the fundamental character of scarcity as a condition of human action began with the work of Carl Menger. Menger still considered economics

> as concerned essentially with goods, but his definition of "economic goods" and of "economizing" placed the condition of scarcity in the forefront." (Kirzner, [1960] 1976).

Similarly, in his introduction to Menger's *Principles of Economics*, Hayek expresses this idea:

> "It is somewhat difficult to believe now that Menger was the first to base the distinction between free and economic goods on the idea of scarcity. But, as he himself says, while the very concept was not known in the English literature, the German authors who had used it before him, and particularly Hermann, had all been trying to base the distinction on the presence or absence of cost in the sense of effort. But, very characteristically, while all of Menger's analysis is grounded on the idea of scarcity, this simple term is nowhere used. "Insufficient quantity" or "das ökonomische Mengenverhältnis" are the very exact but somewhat cumbersome expressions which he uses instead" (Menger, 2007).

In other words, it seems that before Menger, scarcity was a feature of economic goods (e.g. based on a lack of goods (e.g., there are goods, and some of these goods are scarce sometimes). With Menger this idea is turned around. It is scarcity that determines whether a good is an economic good. What this might have allowed is to advance thinking about scarcity in the abstract, scarcity in general.

This enabled the determination of the sources of value and helped to pave the way for subjective value and other important aspects of what later developed into a whole school of economic thought, known as the Austrian school of economics. Observe the precision and elegance of Bohm-Bawerks' thought in explaining the source of value:

> "All goods have usefulness, but all goods have not value. For the emergence of value there must be scarcity as well as usefulness—not absolute scarcity, but scarcity relative to the demand for the particular class of goods. To put it more exactly: goods acquire value when the whole available stock of them is not sufficient to cover the wants depending on them for satisfaction, or when the stock would not be sufficient without these particular goods" (von Böhm-Bawerk, 1891).

This brief enquiry allows us to identify several ideas in relation with scarcity. In its simplest meaning it is merely a lack of things. However, the concept of scarcity has evolved. In a more profound sense scarcity is a fundamental element of economic understanding. We will draw on this notion in the following chapters.

1.2. Absolute Scarcity and Relative Scarcity

Another important distinction with regard to scarcity is the difference between absolute scarcity and relative scarcity. Absolute and relative scarcity were described by Thomas Robert Malthus and Lionel Robbins respectively[2] (Daoud, 2010, p. 1207).

Just as scarcity was important to Malthus, Menger and their contemporaries, the discussion about the concepts of economic scarcity continued. In the second half of the 20th century, Daly ([1977]1991, p. 39) was first to introduce the notion of absolute scarcity and to distinguish it from the notion of relative scarcity. Later this distinction was also used by other authors (e.g., E. B. Barbier (1989), Underwood and King (1989), E. Barbier, Burgess, and Folke (1994), Sahu and Nayak (1994) in the fields of ecological economics.

In contemporary versions of absolute scarcity (the neo-Malthusian approaches) the analysis is not restricted only to food but embraces other goods too. For example, the ultimate limitation to common resources (Hardin, 1968), the carrying capacity of nature (Meadows, 1972), and the availability of low entropy resources (Georgescu & Roegen, 1971). Fears about population growth in the 1970s led to a limited resurgence of some ideas that could be traced to Malthus, or, more precisely, the idea that earth as a whole has a limited carrying capacity that can be overwhelmed by population growth.

Neoclassical economics offered a different notion of scarcity, which did not specifically mean an overall scarcity of natural resources. The focus was more on subjective human desires and subjective preferences. Walras ([1926]1954, p. 65) called economic goods scarce if they are "capable of satisfying a want and do not exist in such quantities that each of us can find at hand enough, completely to satisfy his desires".

This shift from overall scarcity to scarcity in connection with human desires took place roughly in the second half of the 19th century. That is when the dependency of mankind on nature changed to understanding that wealth comes from the exchange of goods and produced commodities (Baumgärtner et al., 2006).

The abovementioned concept of relative scarcity is found in one of the best known definitions of economic science, formulated by Lionel Robbins in his essay on the nature and significance of economic science (Robbins, 1932). He defined

[2] See comment on other differences in the 1st paragraph of 1.2.

economics as a "science which studies human behavior as a relationship between ends and scarce means which have alternative uses" (Robbins, 1932, p. 15).

According to this view, scarcity is not only an inescapable reality of life, it is the building block of the definition of economics. In economics, the conditions of human existence have three fundamental characteristics (Robbins, 1932, p. 12): first, people have various subjective ends, objectives of their conduct; second, the time and means for achieving these ends are always limited, or scarce, thus it is never possible to fulfil all the ends that people desire; and third, human choice is a factor, since economic goods can have alternative applications. Lionel Robbins describes this situation in a poetic way:

> "Here we are, sentient creatures with bundles of desires and aspirations, with masses of instinctive tendencies all urging us in different ways to action. But the time in which these tendencies can be expressed is limited. The external world does not offer full opportunities for their complete achievement. Life is short. Nature is niggardly. Our fellows have other objectives. Yet we can use our lives for doing different things, our materials and the services of others for achieving different objectives" (Robbins, 1932, p. 13).

The key to understanding the notion of relative scarcity is realizing that scarce goods have opportunity costs (Debreu, 1959, p. 33), (Baumgärtner et al., 2006). In order to obtain one additional unit of the good one must give up something else – some amount of another good, or an opportunity to do something (Baumgärtner et al., 2006). This is where the definition of relative scarcity comes from – the good is always scarce *in relation* to other scarce goods.

The basic problem is how to allocate limited resources in a way that would best suit the needs of humans. Relative scarcity describes situations where there are limited resources under consideration and they have different alternatives uses. "When time and the means for achieving ends are limited and capable of alternative application, and the ends are capable of being distinguished in order of importance, the behavior necessarily assumes the form of choice. Every act which involves time and scarce means for the achievement of one end involves the relinquishment of their use for the achievement of another. It has an economic aspect" (Robbins, 1932, p. 14).

The notion of relative scarcity recognizes that any human choice between different uses of his limited time and resources has an economic aspect. These choices require economizing. So a relative notion of scarcity relies on the assumption that there are alternatives to the application of means and people's subjective preferences over ends.

Therefore, according to the view of relative scarcity, scarcity in economics is not an "absolute" quality. Economics only deals with the kind of scarcity that is related to *alternatives* in the application of scarce means and that is important for human ends.

Scarcity is always related to demand and human ends (Robbins, 1932, p. 45). Technically, there are limited quantities of all forms of material substances on earth. But it is important to note that only scarcity that limits the achievement of subjective human ends can explain the economic behavior of people. Therefore, only those goods or means have economic value which are connected with ends. It follows that there is generally no scarcity of air, which is in most circumstances abundant. There is also no scarcity of something which is not considered desirable, for example, bad eggs. "There is no quality in things taken out of their relation to men which can make economic goods" (Robbins, 1932, p. 45).

It is importantly noted by Robbins (1932, p. 13) that the multiplicity of ends in itself does not yet pose an economic problem. There might be cases when an actor has only a few ends, and he might have the time and resources to fulfil all of them. Such a situation is unlikely, since humans tend to have numerous ends of differing importance, but if we can conceive of a situation where the fulfillment of an actor's ends is not restricted by the scarcity of means, his situation does not pose any economic question.

> "If I want to do two things, and I have ample time and ample means with which to do them, and I do not want the time or the means for anything else, then my conduct assumes none of those forms which are the subject of economic science. Nirvana is not necessarily single bliss. It is merely the complete satisfaction of all requirements" (Robbins, 1932, p. 13).

The mere limitation of means by itself also does not raise economic questions. It might be the case that a particular economic good is limited and scarce, but if there are no alternative uses to which it can be put or choices to be made, then no economization can take place. Rain might be a scarce good, but if there is no way to control it and no alternative uses for it in the field of crops, then it does not have an economic aspect.

If we could think of a situation, albeit an unrealistic one, where there are no alternatives on how to employ scarce resources (land, capital, labor) because only one good can be produced using only one possible combination of the resources, this situation would not involve any economic problem. The absence of alternatives would mean no relative scarcity and therefore no economic problem.

Therefore, human behavior, which has to do with the fulfillment of human ends using scarce means that have alternative uses, offers the possibility of choice and has an economic aspect. "Economics is a science that studies human behavior as a relationship between ends and scarce means which have alternative uses" (Robbins, 1932, p. 15).

It is impossible to eliminate relative scarcity altogether, because it is impossible to conceive of a situation where a human being would not be faced with a choice of taking an action or not acting at all. And any decision to act or not act means having made a choice between alternatives related to scarcity. If not material resources, time is always limited and scarce. One could not do everything one wished to do at the same time even if one had all the material resources needed to fulfill one's aims.

In this rather long introduction we have established a couple of important definitions with regard to scarcity. First, we do not use the concept of scarcity in a simplistic notion, i.e. a shortage of something. Second, we are concentrating on relative scarcity rather than absolute scarcity.

2. Importance of Scarcity for Economics

The following sections continue analyzing the importance of relative scarcity for the development of economics. Relative scarcity lies at the heart of key economic concepts such as opportunity cost and price. If there were no scarcity, or, more precisely, if every man had enough goods and time, there would be no need for choice, no opportunity cost or price. Without scarcity the fundamentals of modern economic thinking would not exist. This chapter will show that scarcity is a very important element in many fundamental concepts of economics.

2.1. Scarcity and Nature of Economic Science

An understanding of scarcity played an important role in considerations of the nature of economic science and its significance. Lionel Robbins argued against the notion of what he called the materialist definition of economics, according to which economics is the study of the causes of material welfare. According to Robbins, this definition is untenable for various reasons, one of them being that it is impossible to distinguish between material and non-material welfare. This definition does not reflect the purpose of economics. Rothbard explains the problem of differentiating between material and non-material wealth:

> "Economics, therefore, is not a science that deals particularly with 'material goods' or 'material welfare.' It deals in general with the action of men to satisfy their desires, and, specifically, with the process of exchange of goods as a means for each individual to 'produce' satisfactions for his desires. These goods may be tangible commodities or they may be intangible personal services. The principles of supply and demand, of price determination, are exactly the same for any good, whether it is in one category or the other" (Rothbard, [1962]2009, p. 162).

Robbins proposed another definition, that economics is a science that studies human behavior as a relationship between ends and scarce means which have alternative uses. This definition negates the common misconception that the object of economics is the material welfare of human beings and the purpose of the science of economics is to explain how material welfare is created. To some degree it is true that economics explains the mechanisms through which the welfare of human beings arise. But the object of economics is not in itself *material* welfare. Any human choice related to material or spiritual activities involving the use of scarce means is the object of economics.

There is another difference between the materialist definition of economics as the study of the causes of material welfare and the scarcity definition of economics. The former deals with scarcity as something to be overcome by increasing material welfare and with the science of economics as a means of finding ways to do so. The latter views scarcity as a natural phenomenon, an inescapable condition of human beings. It recognizes that "the scarcity of means to satisfy given ends is an almost ubiquitous condition of human behaviour" (Robbins, 1932, p. 15). The purpose of economics, according to this definition, is to try to explain human behavior under conditions of scarcity.

The significance of economics in the realm of scarcity and human choice is that economic laws are able to explain the outcomes of people's choices and of public policy. Economics cannot determine whether the ends people seek are the right ones, but economics explains the laws that govern human actions and can explain the connection of human actions with their results. As Lionel Robbins puts it: "And it is just here that Economics acquires its practical significance. It can make clear to us the implications of the different ends we may choose. It makes it possible for us to will with knowledge of what it is we are willing. It makes it possible for us to select a system of ends which are mutually consistent with each other" (Robbins, 1932, p. 136).

The laws of economics can explain what choice should be made individually or on the level of public policy to achieve a more satisfactory state of affairs, howev-

er one defines that more satisfactory state. Understanding economic laws, which are the result of studying the interrelationships of human ends and the scarcity of means, can guide individual choices and public policies in the direction where results do not depart from aims. Therefore, understanding economic laws enables people to understand the far-reaching implications of alternative possibilities of economic policy. It does not remove the limitations of scarcity, but it enables one to act consistently within these limitations (Robbins, 1932, p. 140).

2.2. Scarcity is Impossible to Abolish

Having established that we are concentrating on a broader concept of relative scarcity, we have to understand that it is essentially impossible to abolish such scarcity. Not only do we lack things in the real world, but even if things were available in larger quantities we might still lack them and experience scarcity. To put it simply, even if we managed to overcome simplistic absolute scarcity (which is still a difficult task as evidenced by the fact that absolute poverty still exists), we would still experience relative scarcity.

Furthermore, given that human needs are limitless, we might never experience a world in which scarcity is non-existent. As Menger puts it:

> "A further point that must be taken into consideration here is the capacity of human needs to grow. If human needs are capable of growth and, as is sometimes maintained, capable of infinite growth, it could appear as if this growth would extend the limits of the quantities of goods necessary for the satisfaction of human needs continually, indeed even to infinity, and that therefore any advance provision by men with respect to their requirements would be made utterly impossible" (Menger, 2007, p. 83).

In other words, even if we were to increase the amount of goods available, it is quite possible that needs would increase even more, and the amount of goods available would still be smaller than the amount of goods desired by individuals.

In addition, Menger reminds us that even goods available in large absolute quantities are scarce, because "no part of the available quantity, in any way practically significant, may lose its useful properties or be removed from human control without causing some concrete human needs… to remain unsatisfied" (Menger, 1976, p. 95). He then also adds that "men become aware… that under all circumstances a part of their needs for the good will remain unsatisfied" (Menger, 1976, p. 95). This is a further illustration that when it comes to economic goods, men experience scarcity even when goods are abundant.

2.3. Scarcity as the Precondition for Human Action

The means to achieving human ends are always limited. But if this were not the case, there would be no human action at all. When man is not limited nor restrained by the insufficiency of things, there is no need at all for human action, so scarcity can also be understood as a force for achievement and fulfilment. The fact that there is scarcity allows people to act. Scarcity points to the imperfection of our life, but at the same time it enables action and choice – it enables the existence of man as we know it:

> "Action is a display of potency and control that are limited. It is a manifestation of man, who is restrained by the circumscribed powers of his mind, the physiological nature of his body, the vicissitudes of his environment, and the scarcity of the external factors on which his welfare depends. ...the mere possibility that a change can occur is incompatible with the concept of absolute perfection. But the absence of change – perfect immutability, rigidity and immobility – is tantamount to the absence of life. Life and perfection are incompatible, but so are death and perfection" (Mises, 1949, p. 70).

2.4. Scarcity as a Source of Opportunity Cost

In his *Principles of Economics*, Menger reveals the fundamental role that scarcity plays in opportunity cost. As Menger puts it, the numbers of any goods compared to the requirements of people is either too small or too large (Menger, 1976, p. 94). Of course, there is also a possibility that the number of goods required is equal to the number of goods existing, but Menger does not elaborate further on this idea.

Menger elaborates further that he is not talking about luxury items, "...even the coarsest pieces of clothing, the most ordinary living accommodations and furnishings, the most common foods... even earth, stones, and the most insignificant kinds of scrap are, as a rule, not available to us in such great quantities, that we could not employ still greater quantities of them" (Menger, 1976, p. 95).

Menger is essentially developing the concept of "opportunity cost" without explicitly stating it. This concept will be developed later by Friedrich von Wieser (although Wieser called it alternative cost). But note the subjectivist undertones in Menger's writing. When talking about the removal or "inappropriate employment" of a good, Menger laments not the loss of the good itself, but the fact that some needs will remain unsatisfied.

Here we can see a profound connection between subjective value and scarcity. First, all goods that are scarce are economic goods. Second, all economic goods have some sort of value because some people could find some use for them; and if goods are used for one purpose, they cannot be used for another purpose.

This lays the ground for subjective value and opportunity cost to be developed into what neoclassical economics uses as one of the pillars of economic thought. While a deeper discussion of the acceptance of subjective value and measurement of opportunity cost in mainstream neoclassical economics falls outside the scope of this paper, at the same time, it is clear that the concept of scarcity, as developed by Menger, has proven invaluable to modern economic thought.

2.5. Scarcity as a Source of Property

One of the most profound insights regarding scarcity is that scarcity is strongly connected with property; yet, not in manner that most people would expect.

In his theoretical examples Menger also provides a possibility that the requirements of good are smaller than available quantities. In Menger's framework, such goods fall outside the scope of "economic goods". To be a "non-economic good", the quantity available has to exceed demand and men have to be sure they will not experience a lack of the good in the future. In practice this means that the resource is so overwhelmingly plentiful that no one would ever lack it.

Under such conditions, as Menger puts it, "goods are therefore neither objects of economy nor objects of the human desire for property" (Menger, 1976, p. 100). This reveals the fundamental role of scarcity in property. Establishment of property, according to Menger, is the way in which men act in the face of scarcity. This fundamentally contrasts with the view espoused by Rousseau, where property, broadly speaking, is a source of scarcity and inequality. In Menger's view, the causation is precisely opposite – property is the effect of scarcity, not vice versa. "Property, therefore, like human economy, is not an arbitrary invention but rather the only practically possible solution of the problem that is, in the nature of things, imposed upon us by the disparity between the requirements for, and available quantities of, all economic goods" (Menger, 1976, p. 97).

2.6. Scarcity as a Cause of Wealth

According to Menger, scarcity, as he defines it, occurs when the number of goods is smaller than the demand for the good by people. In this sense, wealth is a means

of sheltering oneself from current or future scarcity. Just as economizing individuals take actions to secure the needed numbers or amounts of goods they require, the same individuals also acquire wealth (in whatever form).

Conversely, the amount of wealth an individual possesses also depends on scarcity. If the wealth of the individual is expressed as, say, a house, the amount of wealth the individual has depends on the scarcity of houses in that community. If an individual stored wealth as aluminum, and due to technological advances aluminum became less scarce, that individual's wealth would decrease.

As Menger puts it: "If there were a society where all goods were available in amounts exceeding the requirements for them, there would be no economic good nor wealth" (Menger, 2007, p. 109).

One interpretation of this idea could be that in a society without scarcity there would be no need for wealth and no wealth *per se*. Truly, if there were no scarcity, again using houses as an example, if everyone had as much living space as one wanted (or would ever want), owning a house (or multiple houses) would not be a sign of wealth.

Of course there is another way to interpret this idea. If there were no stimuli to create wealth, no wealth would be created.

2.7. Scarcity as a Source of Innovation

According to Menger, men "economize" in the face of scarcity. In modern terms, economizing can be explained as consisting of these actions.

First is saving goods (preservation of quantity) and conserving the useful properties of goods. As Menger puts it "men…strive (1) to maintain at their disposal every unit of good standing in its quantitative relationship, and (2) to conserve its useful properties" (Menger, 2007, p. 95).

Second is choice, i.e., deciding which needs to satisfy and which to forgo, "to make a choice between their more important needs, which they will satisfy with the available quantity of the good in question, and needs that they must leave unsatisfied" (Menger, 2007, p. 95).

Third, men strive to use goods efficiently, "to obtain the greatest possible result with a given quantity of the good or a given result with the smallest possible quantity."

In this framework, the existence of scarcity is a prerequisite for people to start investing into means and methods to obtain more resources, use resources more efficiently, etc. As Menger himself puts it, if a village has such an overwhelming

supply of water that no man is expected to experience scarcity now or in the future, three things will not happen. First, men will not engage in economizing behavior. Second, men will not invest resources into the creation of higher order goods. Third, property rights will not be established. Obviously, consequences might be different for different economic goods, but in general scarcity leads to economizing behavior.

2.8. Lack of Scarcity as a Source of Socialist Behavior

In an interesting detour, Menger observes that when there is overwhelming abundance, people adopt a socialist stance towards property, "for men are communists whenever possible under existing natural conditions." However, note that the so-called primitive or "natural" communism here results from a simple fact, that the good is overwhelmingly available to such a degree that it ceases to be an economic good.

3. Human Conduct under the Conditions of Scarcity

There can be no human action without scarcity; all actions of humans are directed towards alleviating their uneasiness stemming from scarcity. Every human action can be considered to be directed towards change. When people act, they are trying to exchange a less satisfactory state of affairs for a more satisfactory one. Human action, as previously noted, is concerned with making choices in an environment of scarcity. All of these choices are directed at trying to fulfill the subjective ends of people. Scarcity is the incentive for a person to act.

> "We call contentment or satisfaction that state of a human being which does not and cannot result in any action. Acting man is eager to substitute a more satisfactory state of affairs for a less satisfactory. His mind imagines conditions which suit him better, and his action aims at bringing about this desired state. The incentive that impels a man to act is always some uneasiness. A man perfectly content with the state of his affairs would have no incentive to change things. He would have neither wishes nor desires; he would be perfectly happy. He would not act; he would simply live free from care" (Mises, 1949, p. 13).

In order to understand human action in the context of scarcity it is instructive to classify human action into categories according to criteria of its relationship with nature and other people, as well as according to the invasiveness or noninvasiveness of the action. The importance of these criteria will be made clear in the

subsequent explication of these different classes of action. Human action can first be divided into two categories: action in isolation and interpersonal action (see table below). Since interpersonal action always involves other people, it can be further split into invasive action and noninvasive action. Different classes of action and their relationship to scarcity will be discussed below.

Table No. 1. Classification of human action

1. Action in isolation
Hunting, gathering of resources from nature for consumption
Production for own use
2. Interpersonal action
a. Invasive action
i. Autistic intervention
Murder; assault; prohibition of speech, religious observance, possession of specific items, etc.
ii. Binary intervention
Robbery, theft, slavery, war, taxes, etc.
iii. Triangular intervention
Price control, prohibition of products, licensing, tariffs, etc.
b. Noninvasive action
Gifts
Voluntary exchange (specialization)

Source: Compiled by authors based on Rothbard, [1962]2009)

3.1. Action in Isolation (Autistic Action)

Action in isolation (autistic action) consists of any exchange that does not involve some form of interpersonal exchange of good or services. Examples of action in isolation would involve basic use of natural resources, e.g., hunting, and gathering food like fruits, berries, nuts, etc. for consumption. Production for one's own use is also an autistic action. The activity of production for one's own use means that an actor uses his own labor in various production processes. His labor is dedicated not only to gather resources from nature for consumption, but also to cultivate land, produce tools and instruments, and engage in longer production processes. In this case his labor is more productive, since it involves transforming nature using tools and technologies. Basically, there are two ways to increase production of consumer goods: to increase the available supply of factors of production or to improve the technology (Rothbard, [1962]2009, p. 12). Production includes both of them.

But production for one's own use is limited, because it is isolated and therefore affords no opportunity for specialization, division of labor and production for exchange. Also, action in isolation cannot be invasive, since only one actor is involved – nature by definition is a non-actor.

3.2. Interpersonal Action

When there is action involving at least two actors there is interpersonal action. Interpersonal actions can be invasive and noninvasive.

3.2.1. *Invasive Interpersonal Action*

Violence, intervention or invasive action is the introduction of aggressive physical force or the threat of it into human relationships and society. It is the antipode of voluntary actions. The intervener is an individual or group of individuals that initiates violent intervention in the free actions of people. Self-defense is the only exception where violent action cannot be classified as aggression. Protection of one's life or property is not aggression even if force is used.

Compulsory exchange is when only one of two actors is making a free choice to participate in the exchange. When the other party is under the threat of violence in order to be induced to make the exchange, clearly this party loses from the exchange (Rothbard, MES, p. 84). Violence occurs when someone gains at the expense of another person, who suffers a material or psychic loss as a result. So violence as a way to achieve one's ends also pertains to gain at the expense of another.

All violent actions and interventions can be classified into three categories (Rothbard, [1962]2009).

- Autistic intervention occurs when an intruder restricts another person's use of his body or property in a certain manner. The intervener commands an individual subject to do or not to do certain things even when these actions directly involve only that individual's person or property. The intervener restricts that person's use of his property and no exchange is involved; he coerces the subject without receiving any good or service. Examples of autistic intervention are murder, assault, prohibitions to possess certain items, the prohibition of free speech or religious practice, etc.
- Binary intervention occurs when an intruder forcibly establishes a relationship or forces a trade between himself and another person. The intervener enforces a coerced exchange between another individual and himself or coerces a "gift" to himself from the subject. Examples of binary interven-

tions are robbery, theft, slavery, war, taxation, compulsory purchase of goods, etc.

- Triangular intervention occurs when an intruder forcibly establishes or forbids a relationship between two or more economic actors. The invader either compels or prohibits an exchange between two or more other subjects. Examples of triangular intervention are price controls, the prohibition of certain products, licenses, tariffs, etc.

All these interventions involve a hegemonic relationship of command and obedience, in sharp contrast with a contractual voluntary exchange with mutual benefit. All types of interventions can be understood as actions through which the initiating actor tries to alleviate some type of scarcity. However, in binary interventions one party tries to alleviate scarcity at the expense of the other party.

In any type of invasive action only one party benefits, the other party necessarily loses. This loss is the source of the unproductiveness of invasive actions. Invasive actions involve a transfer of goods from one party to another. They do not involve an act of creation.

3.2.2. *Noninvasive Interpersonal Action*

Noninvasive interpersonal action is when both actors engaging in the interaction do it voluntarily. The major form of voluntary interaction is voluntary interpersonal exchange. Exchange is immensely important for the development of productivity and the economic system.

The condition for the voluntary exchange to happen is the reverse valuation of the goods. Each party has to value the good that is gained through exchange more than the good that is forgone. Also, both parties have to know about each other's existence in order to engage in the exchange.

All that can be said *a priori* about the value of human choices and actions is that if they are made voluntarily, they will be directed towards improving the situation of the one who is choosing to engage in the action. In a voluntary exchange both parties benefit, they are getting something which they value more and give away something which they value less. Any involuntary action or exchange is *a priori* harming at least one of the parties. The essence of voluntary exchange is that both actors act because they expect that the action will benefit them; otherwise they would not have agreed to the exchange (Rothbard, [1962]2009, p. 85).

The existence of voluntary exchange in the market allows for any good to obtain higher value, because it is valued not only on the basis of its usefulness to the owner. The possibility of exchanging the good enables it to have exchange-value,

not only direct-use value. Exchanges let people produce goods not only for themselves, but also to exchange them for other goods with others. If there was no exchange, a person could not produce goods in large numbers or amounts, since the direct-use value of the good would go down (the law of diminishing marginal utility[3]). When exchange is introduced it opens a new source for the utility of goods. Now it is possible to produce a good in large numbers or amounts and exchange the good for other goods that are valued more. Therefore we can see that exchange enables specialization and an increase in productivity.

Specialization and the division of labor is a natural result of exchange. Specialization increases productivity in three ways: 1) differences in nature-given factors, 2) differences in capital and 3) differences in skill and the desirability of different types of labor. These differences enable persons, companies, countries, regions to specialize in the production of some goods, while getting other needed goods through exchange. Exchange enables people to incorporate the value of the product for others in their actions, to specialize, to increase their productivity and to fulfil their needs through selling goods to other people. This leads to the emergence of a contractual, co-operative society. Each person specializes in the task for which he is best fitted, and fulfils his needs through exchange and serving people around him.

The division of labor and engagement in exchange allows people to benefit themselves by benefiting others. And the benefit to others occurs regardless of the motives of the participants of the exchange. People may want to benefit others or may not, but in a peaceful society based on contractual relationships and exchange the best way to benefit oneself is by engaging in specialization and exchange. By benefiting themselves, as an indirect consequence of their actions, people benefit others as well. The usefulness of exchange and the division of labor is a very important reason why voluntary exchange promotes peace. As Rothbard ([1962]2009, p. 100) puts it:

> "Thus, in explaining the origins of society, there is no need to conjure up any mystic communion or "sense of belonging" among individuals. Individuals recognize, through the use of reason, the advantages of exchange resulting from the higher productivity of the division of labor, and they proceed to follow this advantageous course. In fact, it is far more likely that feelings of friendship and communion are the effects of a regime of (contractual) social co-operation rather than the cause. Suppose, for example,

[3] The law of diminishing marginal utility states that as an actor acquires more and more units of a good, he devotes them to successively less and less urgent ends (i.e., ends that are lower on his scale of values). Therefore the marginal utility of a good declines as its supply increases.

> that the division of labor were not productive, or that men had failed to recognize its productivity. In that case, there would be little or no opportunity for exchange, and each man would try to obtain his goods in autistic independence. The result would undoubtedly be a fierce struggle to gain possession of the scarce goods, since, in such a world, each man's gain of useful goods would be some other man's loss. It would be almost inevitable for such an autistic world to be strongly marked by violence and perpetual war. Since each man could gain from his fellows only at their expense, violence would be prevalent, and it seems highly likely that feelings of mutual hostility would be dominant. As in the case of animals quarreling over bones, such a warring world could cause only hatred and hostility between man and man. Life would be a bitter "struggle for survival." On the other hand, in a world of voluntary social co-operation through mutually beneficial exchanges, where one man's gain is another man's gain, it is obvious that great scope is provided for the development of social sympathy and human friendships. It is the peaceful, co-operative society that creates favorable conditions for feelings of friendship among men" (Rothbard, MES, 100).

Exchange not only enables specialization and growth of productivity, but it also allows for goods and services to find their way to where they are valued most. Free exchange and prices transfer the same goods and services to the places where they are scarcer and therefore have higher value. So even if the amount of goods were fixed (which is not the case, exchange also increases the amount of available goods), voluntary exchange would still increase the overall satisfaction by making these goods appear in the hands of people that value them most.

Individuals who engage in voluntary exchange and specialization realize that their benefits outweigh the advantages that war or any other violence might bring. The productivity and value stemming from free exchange is the basis of a free society, responsibility for oneself and freedom from violence.

Conclusions

From this work we can draw several conclusions. Understanding that scarcity is an unavoidable condition of human existence has immense importance for economic science. People have various subjective ends, the objectives of their conduct. The time and means for achieving these ends are always limited, or scarce. It is never possible to fulfil all the ends that people contemplate, thus choice is inevitable – means at one's disposal or economic goods can have alternative applications.

It is impossible to eliminate scarcity altogether. This is because it is impossible to conceive of a situation where a human would not have to act, and any act means choosing between alternatives related to scarcity. Even when material resources are

unlimited, time is always limited and scarce. The primary task of reason is to cope consciously with the limitations imposed upon man by nature, to overcome scarcity.

Only by having a profound awareness of scarcity as the action-shaping condition of human existence can we really understand the nature of our material world. Ignoring the fact of scarcity would be disastrous for human existence. It would mean ignoring a crucial part of reality, namely, that every decision, choice or action of a human being always means forgoing all the other possibilities or ends. There can be no human action where scarcity does not play a role. All actions of humans are directed towards alleviating their uneasiness stemming from scarcity. Every human action can be considered as directed towards change.

In any type of invasive action only one party benefits, the other party necessarily loses. This loss is the source of the unproductiveness of invasive actions. Invasive actions involve the transfer of goods from one party to another. They do not involve an act of creation.

There are two ways to increase the production of consumer goods: to increase the available supply of the factors of production or to improve the technology. To produce something requires both. Individuals who engage in specialization and voluntary exchange realize that their benefits outweigh the advantages that war or any other violence might bring. The productivity and value stemming from free exchange is the basis of a free society, personal responsibility and freedom from violence.

Even though people possess a practical understanding of what it means to lack something, scarcity plays an even larger role in fundamental economic thinking. Scarcity is not so much a "necessary evil" of material life or a nuisance that can be overcome by utopian solutions. Yes, scarcity is a fact of the material world, but understanding what it means and encompasses allows us to fundamentally grasp the material world. Ideas and concepts that economists (or at least Austrian economists) hold dear, e.g., the positive nature of private property, can be traced to scarcity and attempts by men to overcome it. In this view, private property is not an arbitrary invention, as the critics of private property claim it to be. The foundation and meaning of its value become clear and transparent. Once we realize that people value things that they need or desire but that are scarce, we get a simple (but not simplistic) understanding of how value originates and why value is subjective.

We begin to see why popular political slogans to end scarcity, or even utopian economic recipes to abolish scarcity, are unrealistic. We begin to understand that the problem lies not in the lack of tools, will or some yet undiscovered miraculous technology, but rather in human nature.

Bibliography

Barbier, E., Burgess, J., & Folke, C. 1994. *Paradise Lost? The Ecological economics of Biodiversity*. London: Earthscan.

Barbier, E. B. 1989. *Economics, natural resources scarcity and development conventional and alternative views*.

Baumgärtner, S., Becker, C., Faber, M., & Manstetten, R. 2006. Relative and absolute scarcity of nature. Assessing the roles of economics and ecology for biodiversity conservation. *Ecological Economics, 59*(4), p. 487–498. doi:http://dx.doi.org/10.1016/j.ecolecon.2005.11.012

Böhm-Bawerk von, E. 1891. *The Positive Theory of Capital*.

Cantillon, R., & Murphy, A. E. 1755. *Essay on the Nature of Trade in General*. Liberty Fund.

Daly, H. E. [1977]1991. *Steady-state economics: with new essays*: Island Press.

Daoud, A. 2010. Robbins and Malthus on Scarcity, Abundance, and Sufficiency: The Missing Sociocultural Element. *The American Journal of Economics and Sociology, 69*(4), p. 1206–1229. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/20788963

Debreu, G. 1959. *Theory of Value: Au Axionatic Analysis of Economic Equilibrium*. Yale University Press.

Georgescu, N. R., & Roegen, N. 1971. *The entropy law and the economic process*. Harvard University Press.

Hardin, G. 1968. The tragedy of the commons. *science, 162*(3859), p. 1243–1248.

Kirzner, I. M. [1960] 1976. *The economic point of view: an essay in the history of economic thought*. Ludwig von Mises Institute.

Malthus, T. R. [1798]1976. *An Essay on the Principle of Population*. New York W. W. Norton and Company.

Meadows, D. H. 1972. Dennis l. Meadows, Jorgen Randers, William W. Behrens III.: The Limits to Growth. New York: A Report to the Club of Rome: Universe Books.

Menger, C. 1976. *Principles of Economics*. Ludwig von Mises Institute.

Menger, C. 2007. *Principles of Economics*. Ludwig von Mises Institute.

Mises, L. V. 1949. *Human action*. Ludwig von Mises Institute.

Robbins, L. 1932. *An essay on the nature and significance of economic science*. London: Macmillan.

Rothbard, M. N. [1962]2009. *Man, economy, and state*: Ludwig von Mises Institute.

Sahu, N. C., & Nayak, B. 1994. Niche diversification in environmental/ecological economics. *Ecological Economics, 11*(1), p. 9–19.

Smith, A. 1776. *The wealth ofnations*. New York: The Modern Library.

Underwood, D. A., & King, P. G. 1989. On the ideological foundations of environmental policy. *Ecological Economics, 1*(4), p. 315–334.

Walras, L. [1926]1954. *Elements of Pure Economics, or the Theory of Social Wealth, transl. by W. Jaffé*. London: George Allen & Unwin.

Stoka kaip ekonomikos mokslo pagrindas

Santrauka

Straipsnyje apžvelgiama stoka (trūkumas) kaip svarbiausias ekonomikos principas, jo raida ekonomikos teorijose, analizuojama, kokią įtaką šis principas turi moderniai ekonomikos minčiai.

Autorių teigimu, kelios esminės koncepcijos, pavyzdžiui, nuosavybė ar vertė, yra stipriai susijusios, ar net kildinamos iš stokos. Remiantis ekonomistais Thomu Malthusu ir Lioneliu Robbinsu, absoliuti stoka atskiriama nuo santykinės. Parodoma, kaip ekonomistas Carlas Mengeris, naudodamas stokos kriterijų, pagrindė nuosavybės, turto kilmę, paaiškino inovacijų poreikį. Galiausiai straipsnis klasifikuoja, kokių veiksmų žmonės imasi, atsiliepdami į stoką.

Raktiniai žodžiai: absoliuti stoka, santykinė stoka, Thomas Malthusas, Lionelis Robbinsas, Carlas Mengeris, nuosavybė, turtas, inovacijos, vertė.

STUDIJŲ
SINTEZĖ

Tarpdisciplininio stokos tyrimo sintezė: prieigos ir perspektyvos

Elena Leontjeva, Marija Vyšniauskaitė

Lietuvos laisvosios rinkos institutas
Šeimyniškių g. 3A , LT-09312 Vilnius
El. paštas: elena@llri.lt; marija@llri.lt

Straipsnyje, pasitelkiant hermeneutinę prieigą, interpretuojami filosofų, teologų, psichologų, sociologų, antropologų ir ekonomistų tyrimai stokos tema. Išgryninami sąlyčio taškai, leidžiantys daryti tarpdisciplinines įžvalgas apie stokos vaidmenį būties sąrangoje ir kiekvieno gyvenime.

Skirtingose disciplinose stoka įvardijama skirtingais pavadinimais ir nagrinėjami skirtingi jos aspektai, tačiau esminiai panašumai leidžia konstatuoti, kad stoka yra universalus reiškinys, atsiskleidžiantis įvairiais pavidalais.

Įprastai socialiniuose, humanitariniuose moksluose tirti negatyvūs stokos aspektai, uždengę stoką kaip būties, kūrybos ir kismo pradą. Šiame tyrime žengiama toliau ir susitelkiama į mažiausiai ištirtus reiškinio aspektus, kurie pasirodė ne tik pozityvūs, bet ir būtini normaliam pasaulio funkcionavimui.

Filosofija stoką aiškina kaip vieną pirminių būties sąrangos pradų ir kismo priežasčių, o krikščioniškoji teologija ir biblistika pagrindžia šios priežasties tikslingumą. Stoka pasirodo kaip neišvengiama buvimo kūne, laike ir erdvėje žymė. Ši įžvalga atveria galimybę gilintis į stokos, laisvės ir moralės ryšį. Psichologija, sociologija ir antropologija parodė, kad kasdieniai negatyvūs stokos patyrimai kelia įtampas ir užgožia galimybę apmąstyti stokos pirmapradiškumą, suvokti jos tikslingumą. Negatyvūs potyriai ir tradicinis ekonominis stokos redukavimas į materialių gėrybių trūkumą kuria iliuziją, kad su stoka reikia kovoti ir įmanoma ją panaikinti. Tai įtraukia į beprasmę kovą su pasauliu, visuomene ir savimi pačiu.

Stokos supratimas ir priėmimas leidžia nukreipti žmogaus pastangas į tikslingą veikimą, tobulėjimą, bendradarbiavimą ir gėrybių gausinimą.

Raktiniai žodžiai: stoka, tarpdisciplinišku mas, laisvė, suvokimas, patyrimas.

Tarpdisciplininių stokos studijų įkvėpimo šaltinis ir esminės skirtingų disciplinų įžvalgos

Įprastai manoma, kad stoka, stygius, ribotumas – tai sinonimai, konstatuojantys faktą, kad materialūs ir nematerialūs pasaulio dalykai kaip ir pats žmogus yra riboti, baigtiniai. Studijoje bendradarbiavę mokslininkai atskleidė, kad stoka tai:

- vienas iš metafizinių būties pradų kartu su forma ir materija (filosofija);
- laisvės prielaida ir palaiminimo ženklas (teologija);

- gamtos arba žmogaus netobulumo sukeltas blogis – natūralus, ontologinis, moralinis (filosofija, teologija);
- skurdas, materialių išteklių trūkumas (antropologija);
- biologinių ir socialinių poreikių nepatenkinimo būsena (psichologija);
- įtampa tarp natūralių poreikių ir socialiai konstruojamų norų (sociologija);
- konkrečių išteklių trūkumas (ekonomika).

Pradėjus studiją, atradome, kad stoka aptinkama visų disciplinų skirtingais aspektais ir vadinama skirtingais vardais. Filosofija ir teologija pažįsta stoką kaip neatsiejamą, ontologinę būties savybę ir pajėgia skverbtis į jos atsiradimo šaltinius. Tačiau net ir šiose pamatinėse disciplinose ji pasirodo tik fragmentiškai: svarūs antikos ir viduramžių atradimai lieka neišplėtoti, neturintys reikalingos tąsos. Tad žinios apie stoką, kaip ontologinę kategoriją, lieka gana išbarstytos ir praktiškai neįimtos socialinių mokslų.

Žodyno nebuvimas, gretimų reiškinių ir jų sąveikos neištirtumas parodė, kad ėmėmės studijuoti dalyką, kuris iki šiol buvo mažai mokslo pažintas. Galima sakyti, kad tai atitiko studijų dvasią: atradome, kad stokos pažinimo žmonija stokoja.

Ši įvairių disciplinų studijų apie stoką sintezė atlikta, remiantis hermeneutine prieiga. Pasirinktos šešios disciplinos: filosofija, teologija, ekonomika, antropologija, psichologija ir sociologija padėjo sudėti stokos paveikslo rėmus – daug ką paaiškinant, bet kartu ir atveriant horizontus tolimesniems tyrimams.

Klasikinės filosofijos autoriai, pradedant Aristoteliu (384 m. pr. m. e. – 322 m. pr. m. e.) bei jo paveldą išplėtojusiu Tomu Akviniečiu (1225–1274) atskleidė stoką kaip universalų radimosi ir kismo pradą. Tai patvirtina, kodėl stoka atsispindi tokiose įvairiose srityse: valia, stokodama gėrio, siekia gėrio; pumpuras, stokodamas žiedo formos, palaipsniui ją įgyja; žmogus, stokodamas pažinimo, siekia jo. Stoka atsiskleidė kaip esminis visų pokyčių stimulas, neatsiejama dinaminės tikrovės savybė.

Parodydama, kad stoka priklauso būties tikrovei, filosofija ją aiškina kaip vieną pirminių priežasčių. O štai krikščioniškoji teologija ir biblistika leidžia paaiškinti stokos šaltinius. Studijoje bendradarbiavę teologai vienas nepriklausomai nuo kito priėjo prie išvados: stoka yra tikslinga būties savybė, prigimtinė kūrinijos ir kūrinių charakteristika. Teigiama, kad stoka radosi pasaulyje drauge su sukūrimu, tad ji negali būti siejama išskirtinai su nuodėme ar blogiu. Stoka – neatsiejamas buvimo kūne, laike ir erdvėje ženklas. Pasaulis ir žmogus yra sukurti taip, kad kiekvienas kūrinys būtų atviras jo prigimčiai būdingam pokyčiui – o tai reiškia, su stokos ženklu.

Filosofija ir teologija atveria stokos reiškinį pažinimui, bet vis dėlto tyrime bendradarbiavę mokslininkai pabrėžia, kad stoka jų moksluose nevisapusiškai

ištirta, ji neturi vieningos ir nuoseklios teorijos. Tai paaiškina, kodėl į filosofines ir teologines stokos sampratas neatsižvelgia socialiniai mokslai. Stoka, figūruojanti socialiniuose moksluose, yra žmogaus gyvenimiško patyrimo ir nuo jo priklausomo vertinimo objektas. „Antropologiniu ir sociologiniu požiūriu, stoka yra fundamentali“, ir tuo pačiu “<...> stoka socialumo srityje yra stebėtinai „apeinama“ ir praktikoje, ir teorijoje“ (Valantiejus, 2016, p. 257).

Vėlyvieji scholastai, paveldėję iš Tomo Akviniečio idėją apie stoką kaip būties pradą, turėjo neprilygstamą galimybę ją toliau plėtoti. Tuo metu laisvėjant ir intensyvėjant ekonominiams santykiams, teologams iškilo poreikis atsakyti į klausimą apie ekonominių veiksmų moralumą ir tai davė pradžią moralės filosofijai bei ekonomikos mokslui. Todėl vėlyvųjų scholastų veikalams, o ypač Salamankos mokyklai, skyrėme ypatingą dėmesį. Tyrimai atskleidė, kad stoka buvo labiau siejama su konkrečių kasdienių dalykų trūkumu, o ne su už patyrimo ribų esančiu stokos pirmapradiškumu. Taip stoką linkstama laikyti prigimtinės nuodėmės padariniu ir sieti su blogiu. Vėlyvųjų scholastų darbai kupini proveržių, kurie galėtų būti siejami su stokos vaidmens supratimu, pavyzdžiui, privačios nuosavybės, vertės ir mainų mechanizmo aiškinimas. Visgi ši studija neleidžia teigti, kad stokos, kaip ontologinės tikrovės dalies samprata būtų kryptingai plėtota vėlyvųjų scholastų ir kad būtent ji suteiktų akstiną ekonomikos dėsnių suvokimui. Veikiausiai, tomistiškai suprasta stoka intuityviai įkvėpė ir kreipė vėlyvųjų scholastų darbus, tačiau nebuvo atskirai įvardyta ir aprašyta.

Nepriimant domėn ontologinės stokos prigimties, ji socialiniuose moksluose neišvengiamai tampa negatyvia, suvokiama kaip nelaimė, skurdas, neteisingumas, klasių kovos išdava. Socialiniai mokslai daugiausia nukreipiami į jos pašalinimą. „<...> jei priimame, kad fundamentali stoka, ontinė arba prigimtinė nuodėmė, žmoguje yra konstanta, tada bet kokia teorija, kalbanti apie visišką stokos panaikinimą žmogaus ir visuomenės aplinkoje, yra utopija. Kitais žodžiais tariant, žmogus negali sukurti nei savęs, nei aplink jį esančios aplinkos, kurioje šis bruožas neegzistuotų“ (Kėvalas, 2016, p. 67). Žmogaus netobulumo arba teologiškai – kūriniškumo sampratos praradimas susijęs su stokos dirbtinumo suvokimu: kuo labiau žmogus ėmė neigti savo netobulumą, tuo labiau jis linko matyti stoką kaip nenatūralią, neprigimtinę, sukurtą ir todėl galimai panaikintiną. „Sunaikinti stoką – tolygu padaryti galą gyvybei bei pokyčiui, materijos ir kūnų egzistavimui“ (Leontjeva, 2016, p. 86).

Tiek sociologija, tiek antropologija bei psichologija apie stoką kalba kaip apie poreikius ir norus, patiriamus ir transformuojamus. Studijos pradžioje tai kėlė savotišką įtampą ir tik laikui bėgant, gilinantis į atskirų mokslų metodologiją, išgry-

nintas supratimas, kas stoka yra žmogui. Tai beveik viskas, ko reikia ar ko norisi ir negaunama – stoka žmogui pirmiausia yra asmeninė arba „man-stoka“. Todėl itin svarbu atsakyti į klausimą, ar tarp poreikių ir norų yra griežta perskyra?

Tyrimas leido naujai pažvelgti ir į ekonominę veiklą. Darbas, nuosavybė, mainai, konkurencija, pinigai – išskirtiniai atsakymai į stoką, leidžiantys ne tik su ja susigyventi, bet dar ir kurti, gausinti gėrybes, plėsti taikų bendradarbiavimą ir tobulėti.

Įžvalgos tarpdisciplininės sinergijos dėka

Tarpdisciplinišku mas kėlė nemažai iššūkių studijos rengimo stadijoje, tačiau interpretuojant filosofų, teologų, psichologų, antropologų, sociologų ir ekonomistų mintis, radosi naujos, stokos pažinimą itin praturtinusios, įžvalgos.

Filosofija leido atskleisti stokos pirmapradiškumą – ontologinį lygmenį, teologija padėjo suprasti stokos tikslingumą, o šių disciplinų sandūroje atsiskleidė stokos ir laisvės dialogas. Socialiniai mokslai leido suprasti, kaip stoką patiria eilinis žmogus ir pamatyti, kaip šie patyrimai uždengia ontologinę, tikslingą stokos prigimtį. Stoka, pažįstama ekonomikos mokslui, kaip išteklių stoka, studijoms įsibėgėjant, pasirodė tesanti ledkalnio viršūnė. Sociologijos įvesta „pertekliaus“ sąvoka leido suprasti, kodėl laisvė, ekonomikoje paskatinusi gerovę, uždengė stoką ir atvėrė erdvę ekonomikos kaltinimams:

> Elementari sąlyčio su tikrove prielaida yra ta, kad sociologas, kaip ir žmogus kasdieniame gyvenime, nuo pačios pradžios gyvena pertekliaus, kuris natūraliai, latentiškai slepia stoką, paradokse <...> „Stoka“ turi būti nagrinėjama kartu su tikėtinu „pertekliumi“, t. y. dialektiškai, – toks yra trumpas sociologijos atsakas pernelyg vienpusiškoms ekonominio žmogaus, politinio žmogaus, kultūros žmogaus sampratoms (Valantiejus, 2016, p. 256).

Poreikių ir norų nagrinėjimas psichologijoje iš pradžių atrodė neatsakantis į išsikeltus klausimus, tačiau darbų sintezėje atsiskleidė, kad būtent per poreikius ir norus galima apibrėžti, ką eilinis žmogus, o ne tyrėjas, laiko stoka. Slinktis, užfiksuota poreikių ir norų erdvėje, paaiškino slinktį stokos sampratoje.

Psichologijos ir ekonomikos mokslų sąveika leido suprasti, kaip žmogus kasdienybėje reaguoja į stoką, kodėl kai kuriems žmonėms stoka yra veiksmų ir kūrybos stimulas, kai tuo tarpu kitus ji paralyžiuoja:

> M. Seligmanas priėjo prie išvados, kad žmogus ar gyvūnas, atsidūręs nepalankioje situacijoje, patirdamas vieną ar kitą poreikį, siekia jį panaikinti, tačiau pasikartojančios

> nesėkmės, bandant tą poreikį patenkinti, įtvirtina tendenciją nedėti pastangų situacijai pagerinti (Laurinavičius, Rekašiūtė-Balsienė, 2016, p. 278).

Studija parodo, kad norų ir poreikių perskyra – subjektyvi. Kiekvienoje individualioje situacijoje ta pati gėrybė gali būti traktuojama ir kaip noras, ir kaip poreikis, tad bet koks vieningo ir objektyvaus kriterijaus žmonių grupei pritaikymas yra nepraktiškas ir netgi gali būti panaudotas kaip prievartos įrankis: „Siekimas įveikti stoką, siekimas centralizuotai, racionaliai patenkinti daugelio arba visų visuomenės narių poreikius lengvai transformuojasi į poreikių ir moralinių normų reguliavimo sistemas“ (Degėsys, 2015, p. 17).

Stoka pasirodo ir kaip pasilyginimo įrankis, ji gali pykdyti žmogų ne tik todėl, kad jam pačiam trūksta, o todėl, kad kitam sekasi labiau ir trūksta mažiau. Abipusę naudą uždengia susipriešinimas.

> Egzistuoja tendencija skirtingai aiškinti savo ir kitų žmonių sėkmę ir nesėkmę, kuri pasireiškia palankumu sau. Asmuo savo aukštus pasiekimus darbe bus linkęs aiškinti kaip savo asmeninių savybių ir pastangų rezultatą, o kito žmogaus – kaip įvairių išorinių aplinkybių rezultatą. Atvirkščiai yra nesėkmės, kuri gali būti ir nepatenkintas poreikis, atvejais. Savo nesėkmes žmonės yra linkę priskirti išorinėms aplinkybėms ar kitų priešiškų žmonių ar jų grupių veiklai. Tuo pačiu yra apsaugoma asmens savigarba“ (Laurinavičius, Rekašiūtė-Balsienė, 2016, p. 280).

Psichologija suskamba su ekonomistų įžvalgomis apie be žmogaus pastangų panaikinamą stokojimą.

Toliau, remiantis skirtingų disciplinų sinteze, bus pristatytos kertinės įžvalgos temose: stoka kaip būties pradas, pasaulio ir žmogaus dalis, stokos priėmimo sudėtingumas, jos vaidmuo ekonominės veiklos bei ekonomikos mokslo radimuisi bei moraliniai stokos aspektai. Šios įžvalgos – tai gairės stokos suvokimui ir kvietimas atskleisti užčiuoptus, bet dėl studijos tikslų ir imties detaliau nenagrinėtus gylius.

1. Stoka – būties tikrovė

1.1. Stoka – vienas iš būties pradų

Stoka, tyrimo objektas, esmiškai ir nekontekstualiai atskleidžiama jau graikų filosofo Aristotelio (384 m. pr. m. e. – 322 m. pr. m. e.). Norėdamas paaiškinti tikrovę, Aristotelis atranda tris pirminius būties pradus – materiją, stoką (στέρεσις, privatio) ir formą. „Pradams bendra yra tai, kad jie yra patys pirmieji, iš kurių kažkas arba yra, arba atsiranda, arba pažįstama“ (Aristotle and Barnes, 1984, p. 60). Tai

elementai, be kurių negalėtų vykti procesai, apibrėžiantys ir įgalinantys pačią būtį. Tam, kad dalykai rastųsi, būtų ir kistų, reikia a) to, kas atsiranda; b) to, kas yra priešinga atsiradusiajam; c) to, iš ko kažkas atsiranda. Tai, kas atsiranda, Aristotelio apibrėžiama kaip forma, priešinga formai yra būtent stoka, o tai, kame veikia visų kitimų ir atsiradimų priešybės, yra materija.

Stoką kaip pradą pagrindžia konceptualus jos atskyrimas nuo nebūties. Stoka – tai ne visiška nebūtis, bet aktualus nebuvimas tam tikroje materijoje, kuri gali aktualizuotis į formą. Pavyzdžiui, ugnis atsiranda ne iš bet kokios rūšies nebuvimo, bet tik iš tokio ugnies nebuvimo, iš kurio ugnis gali kilti, tarkime, sausos šakos. Taigi stoka santykyje su materija nurodo kieno nebuvimas ji yra, todėl stoka nėra tas pats, kas nebūtis ar niekis. Stoka yra pradas, nes ji įgalina visų pasaulio esinių atsiradimą ir kitimą.

Aristotelio mintį apie būties pradus pratęsia viduramžių mąstytojas Tomas Akvinietis (1225–1274). Savo ankstyvajame veikale „Apie gamtos pradus“ aiškindamas tris kiekvienam esiniui būdingus pradus, jis naujai pažymi, kad materija ir stoka sutampa pagal objektą, bet skiriasi pagal supratimą. Juk tas pats objektas, kuris yra bronza, yra beformis iki statulos formos pasirodymo. Tačiau supratimas bronzos ir beformiškumo yra skirtingas, nes skiriasi būti bronza ir būti beformiu (Plėšnys, 2016, p. 44). Taigi stoka kaip priešingų dalykų virtimo esiniu įgalintoja pati nepasirodo jokiu grynu pavidalu. Tai paaiškina, kodėl žmonėms sudėtingas stokos kaip prado supratimas – jis pasiektinas tik valingomis proto pastangomis, apmąstant esinius, ieškant jų priežasčių, bet niekada jusliškai. O štai įvairios stokos apraiškos, kaip kad konkretus laiko, materialių gėrybių, gebėjimų, santykių trūkumas – patiriamas tiesiogiai. Šis patyrimas dažnai lydimas nepatogumo, taip inertiškai stoką priskiriant negatyviam kontekstui. Kova su jusliškai patiriamomis stokos apraiškomis gali būti begalinė – siekiant stoką panaikinti iš pagrindų. Susiformavus neigiamam stokos supratimui, žmogus patiriamas stokas nori ne palengvinti, ne sumažinti, bet sutvarkyti taip, kad patyrime neliktų stokos žymės, kuri kelia nepatogumą. Dėl stokos pirmapradiškumo tai tiesiog neįmanoma, o tai pasiryžęs padaryti žmogus pasmerkia eikvoti savo energiją beprasmei misijai.

Stokos pirmapradiškumą sudėtinga suvokti ir tai pastūmėja žmogų į susipriešinimą su būties tvarka. Todėl esmiškai svarbus tampa gebėjimas atsitraukti nuo juslinės patirties ir pastanga suvokti stoką – pradą. „Aristotelis skiria tris dvasios galias arba funkcijas: vegetatyvinę, juslinę ir protingą. Vegetatyvinė dvasios galia yra būdinga augalams, gyvūnai, be vegetatyvinės galios, turi juslinę, tačiau žmogų iš visų gyvų sutvėrimų išskiria protinga dvasios galia“ (Solovej, 2015, p. 8–9). Išskirtinė žmogaus savybė – racionalumas nurodo, kad jis pajėgus ne tik jusliš-

kai patirti, bet ir mąstydamas pažinti būties sąrangą ir vieną jos esminių elementų – stoką. Tik mąstydamas ir priimdamas stoką savyje ir būtyje, žmogus gali savo pastangas nukreipti į pasirinktus tikslus, tobulėjimą, bendradarbiavimą ir gėrybių gausinimą.

1.2. Stoka – pasaulio dalis

Stoka esmingai aptinkama ir fizinės pasaulio sandaros aiškinimo teorijose. Nors toks suvokimas netaikytinas žmonių pasauliui, jis atskleidžia visuminį būties vaizdą. Žmogiško ir fizinio pasaulio sandaras sieja tie patys pirminiai pradai.

Dar prieš Aristotelį graikų filosofas gamtininkas Demokritas (460 m. pr. m. e. – 370 m. pr. m. e.) tikrovę aiškino su būtimi tapatindamas atomus – absoliučiai kietas neperpjaunamas daleles, atomus skiriančią tuštumą laikė nebūtimi, o laikinus atomų derinius – atsirandančias, tam tikrą laiką tveriančias ir išsisklaidančias atomų konfigūracijas – aiškino kaip fenomeninės prigimties apraiškas (Furley, 1987). Tuštumą, tarpą, neužpildytą plotą tarp atomų galima sieti su atomų stoka tam tikroje vietoje:

> <...> juk jei nebūtų atomus skiriančios tuštumos, jie būtų tartum statiškai įmūryti lyg kokioje betono sienoje ar atsiskleistų kaip absoliučiai inertiškas sulipusių daiktan dalelių konglomeratas, o negalėdami judėti, jie negalėtų sudaryti atomų konfigūracijų, dėl to fenomenų – ir, akivaizdu, paties fenomeninio daugio, pačios fenomeninės pasaulio įvairovės – egzistavimas pasaulyje būtų neįmanomas (Kardelis, 2016, p. 26).

Stoka tokiame fiziniame pasaulyje suvoktina kaip viena esminių judėjimo ir naujų reiškinių radimosi priežasčių. Jei nebūtų stokos, jei atomai būtų užpildę visą erdvę, jie negalėtų judėti ir sudaryti naujų kombinacijų. Tai, kad fizinė tikrovė dabar mūsų juslėms atsiveria kaip kintanti, įvairi ir tobulėjanti, kyla iš stokos – erdvės ir galimybės. Todėl galima teigti, kad tikrovei būtinas būties – esinių (atomų) ir nebūties – stokos (tuštumos) sąveikavimas[1].

1.3. Stoka – žmogiškumo apibrėžtis

Žmogus yra laikina, klystanti, ribota, stokojanti, bet tuo pačiu ir per tai tobulėjanti būtybė. Tokia yra žmogiškoji prigimtis, atskirianti žmogų ir nuo fizinio, ir nuo

[1] Svarbu pabrėžti, kad toks atomistinis, fizinis tikrovės suvokimas padarytų didžiulę žalą, mėginant jį taikyti žmogui. Atomų tikrovėje viską lemia fizinės jėgos, kurių pasekmės žinomos iš anksto. Žmogus tokioje tikrovėje būtų suvokiamas kaip atomų kombinacija, tik materialios prigimties. Nebūtų galima jo traktuoti kaip laisvo, racionalaus, moralaus, savo veiksmais ir santykiais su kitais nenuspėjamai tikrovę keičiančio subjekto.

metafizinio pasaulio. Nuo fizinės gamtos žmogus skiriasi laisve ir galimybe tobulėti, nuo dieviškojo metafizinio pasaulio – negalėjimu pasiekti visiško tobulumo.

> Galima pradėti nuo to, kad žmogus gimsta nuogas, o nuogumas daugelyje visuomenių siejamas su nepritekliumi ir statuso stoka. Žmogui prireiks labai daug dalykų, kad gimęs tokioje (lyginant su kitais žinduoliais) ankstyvoje biologinio vystymosi stadijoje jis galėtų išgyventi, ir vystytis toliau. Gimimas žmogui yra pirmas šokas į stoką – šaltis, nesaugumas, alkis, gaivališkas artumo ir dėmesio poreikis ir t. t. (Matulevičius, 2016, p. 231).

Teologai kalba apie sukurtą būtį kaip apie „tobulą priklausomumą" (Syssoev, 2016, p. 163) ir apie „žmogų stokoje" (Wolff, 1974 cituojamas Lahayne, 2015, p. 7). Pasak jų, tai yra pagrindinis Senojo Testamento terminas, skirtas apibūdinti žmogų stokoje, išreikšti mūsų norėjimo, troškimo, ilgesio būsenas. Nuo pat sutvėrimo visa savo esybe esame stokojantys žmonės. ,,Aš" (mano *nefesh*, siela) esu sutvertas priimti, būti papildytu arba pripildytu. Tik Dievas yra pati gyvybė; mes, sutvėrimai gauname gyvenimą (Lahayne, 2016, p. 116).

Žmoguje esanti stoka plačiausia prasme reiškiasi kaip potencialus aktualumas – tai laisvė turėti tikslų, tobulėti, realizuoti savo potencialą, plėtoti gebėjimus, gilinti žinias.

> Aristotelis pabrėžė, kad žmogus – tai compositum, t. y. įvairių elementų akto ir potencijos, formos ir materijos sudėjimas. Būtent ši mintis atveria naują stokos problemos supratimo perspektyvą. Nuo šiol jau galima kalbėti apie trūkumą ne vien negatyviai, bet teigiamai – kaip apie žmogaus būties potencialumą ir galimybę (Solovej, 2015, p. 10).

Žmogus ne tik pažįsta stokojimą savyje ir aplinkoje, bet ir gali jį lengvinti. Stoka – tai stimulas veiksmui. Taip laisva žmogiškoji veikla įprasminama siekių, kurių įgyvendinimas aktualizuoja žmogaus potencialą. Todėl stoka laikytina veiksniu, apibrėžiančiu žmogaus žmogiškumą. Gebėjimas ją priimti ir į ją atsakyti – proga aktualizuoti savo potencialą harmoningai su pasaulio sandara.

Pasak Tomo Akviniečio, žmogiškumo esmė yra atvirumas begalybei, siekis pranokti savo ribotumą, viršyti patį save ir taip aktualizuotis. Tuo pačiu itin svarbu suvokti savo galimybių ir stokos įveikimo ribas. „Senovės graikai sau patiems ir, be abejo, šių laikų žmonėms galbūt pasakytų: nebandykite tapti dievais, bet pagal savo pajėgumą ir galimybes pasistenkite tapti geriausiais žmonėmis" (Kardelis, 2016, p. 17). Savęs kaip amžinai stokojančios būtybės priėmimas – saugiklis, užtikrinantis, kad žmogus neįsivels į nesibaigiantį karą su savo prigimtimi. Žmogus neturėtų siekti jam nepasiekiamos dieviškosios tobulybės, tačiau kelias, paženk-

lintas vidaus ir išorės stoka link žmogiškosios pilnatvės, yra harmoningas savo esybės išpildymas: „<...> įžvelgti tai, kas stokoje pozityvu, – mus įkvepia siekti visokeriopos pilnatvės, būtiškojo išsipildymo, leidžia geriausiai atskleisti savo žmogiškąjį potencialą iki mums, kaip ribotoms žmogiškoms būtybėms, ontologiškai įmanomos tobulumo ribos" (Kardelis, 2016, p. 11).

Svarbu pabrėžti, kad tik laisvas žmogus gali aktualizuoti savo potencialą. Pasak tomizmo, laisvė – esminė sąlyga individualių netobulumų nugalėjimui ir asmenybės skleidimuisi.

> Tik dėka laisvės žmogus savo potencialumą gali panaudoti stokos ir trūkumų dauginimui arba jų mažinimui ir šalinimui; žmogaus aptinkami trūkumai jame pačiame ir jį supančioje aplinkoje gali tapti pozityvia proga aktualizuoti jame slypintį potencialą (Solovej, 2016, p. 12).

Teologijoje stoka ir laisvė nėra pirminis šaltinis, pati pirmoji čia – Dievo meilė. „Viešpats Dievas paėmė žmogų ir apgyvendino jį Edeno sode, kad jį dirbtų ir juo rūpintųsi" (Šventasis Raštas, 1999, Pr 2,15). Viena svarbiausių teologinių išvadų – stoka yra būtina sąlyga, kad žmogus galėtų skleisti savo prigimtį, darbuotis ir tęsti pasaulio kūrimą. Stoka yra kita kūrybos, veiklos, pasirinkimo ir netgi pačios laisvės pusė. Jeigu nebūtų stokos – nebūtų ir laisvės žmogui kurti, veikti, rinktis, pasaulyje nebūtų kaitos ir gyvybės. „Dievas juos palaimino, tardamas: „Būkite vaisingi ir dauginkitės, pripildykite žemę ir valdykite ją! Viešpataukite ir jūros žuvims, ir padangių paukščiams, ir visiems žemėje judantiems gyvūnams" (Šventasis Raštas, 1999, Pr 1,28). Tobulindamas pasaulį, žmogus tuo pačiu pašauktas tobulinti ir save: pažinimo stoka, kito stoka, meilės stoka ir visos kitos stokos sunkiai pakeliamos, bet būtinos pažinimui ir pašaukimo pilnatvės pasiekimui. Taip stoka atrandama kaip būtina ir tikslinga žmogiškosios būties savybė.

Racionalumo analizė atskleidžia paradoksą – žmogaus protas gali ne tik padėti atpažinti, bet ir pats sukurti stoką:

> Dėl proto galimybės įžvelgti naują potenciją, žmogus išgyvena šalia savęs ir naujas stokos formas, kurios neišvengiamos dėl šiuo metu dar nerealizuotų žmogaus proto vaisių (Kėvalas, 2016, p. 60).

Čia dar kartą pasirodo stokos refleksijos svarba. Protas fiksuoja, kad patiriama stoka nėra absoliuti. Žmogus yra protingas rinktis priemones, kaip padėtį lengvinti ir turi laisvę tai įgyvendinti. Žmogus traktuotinas kaip savarankiška būtis, savaiminis tikslas, bet tuo pačiu atviras asmeniniam tobulėjimui, kito pažinimui, bet ne prievartinei priklausomybei. Šios savybės fiksuojamos pirmapradžiame lygmenyje, galiausiai išsirutulioja į žmogaus apibrėžtį.

1.4. Stoka bendražmogiškame lygmenyje

Pamatinė arba ontologinė tobulumo stoka įrašyta pasaulio ir žmogaus prigimtyje, todėl nepanaikinama. Visi esiniai prasideda iš aktualios stokos, todėl visuose juose jau atsiradusiuose taip pat yra ir stokos žymė. Vien tai, kad kažkas randasi, keičiasi ir nyksta, jau nurodo, jog pasaulis nėra išbaigtas.

Senovės graikai viską aplinkui suvokė esant absoliutaus ontologinio tobulumo stokoje. Platonas visus dinaminio pasaulio reiškinius ir daiktus suvokė kaip stokos ir pilnatvės dialektiką, esančius pačiame būties ir nebūties įtampos centre. Taip suvokiant tikrovę, atsiskleidžia stokos universalumas. Ji aptinkama ne tik ontologinėje protu pasiekiamoje pasaulio sąrangoje, ne tik fiziniame ir gamtos pasaulyje, ir net ne tik pačiame žmoguje. Stoka atsiskleidžia žmonių santykiuose.

Graikai žmonių tarpusavio ryšių aiškinimui pasitelkia mitus. Platonas išryškina kūniškos aistros prigimtį mitu apie biologinę lyčių kilmę. Aistra kitam, pasak jo, kyla dėl kažkada padalytos žmogaus prigimties. Anksčiau egzistavusios pilnos, rutulio formos būtybės buvo perpjautos perpus. Tai pagrindžia, kodėl dabar žmonės aistringai trokšta *kito*. Jie siekia susijungti, grįžti į pirmapradį pilną, nestokojantį pavidalą (Platonas, 2000, 189c-193d.).

Teologijoje santykis su *kitu* taip pat nagrinėjamas stokos kontekste. „Ši ontologinė stoka tampa teigiama paskata bendrystei visuomenėje, kur santykis su kitu žmogumi yra ir bendrystės ilgesio su Dievu išraiška“ (Kėvalas, 2016, p. 77). Išskiriamos kelios santykių stadijos:

1. prieš nuopuolį – stoka kaip bendrystės ir laisvės sąlyga;
2. po nuopuolio – stoka kaip karų, baimės ir prievartos šaltinis;
3. išganyme – stoką įmanoma išgyventi ramiai ir viltingai.

Pirmoji stadija, kai Dievas sukuria atskirtus, ribotus ir vienas nuo kito priklausomus esinius – dangų ir žemę, vyrą ir moterį. Stoka iki nuopuolio buvo žmogui palaiminimas ir dovana. „Čia suvokiame, kad būti sukurtam, reiškia ne vien tik prasidėti laike, bet priimti savo buvimą iš kito, būti egzistenciškai priklausomam, egzistuoti per kitą, būti nulemtam, kitaip sakant – metafiziškai apribotam“ (Syssoev, 2016, p. 164). Taigi jau žmogaus sukūrime įrašyta metafizinė priklausomybė nuo *kito*, o tai, kad žmogus sukuriamas ne vienas, lemia, kad jis sukuriamas bendrystei.

Po nuopuolio stoka tampa susiskaldymo galimybe ir šaltiniu. Žmogus imasi manyti galįs būti Dievas, panaikinti savo netobulumą, perimdamas ir užvaldydamas teritorijas, išteklius ir *kitus*. Tačiau, kai pasaulio gėrybės ir *kitų* buvimas priimami ne kaip dovana, bet kaip grobis – tai tampa keliu į naikinimą ir susi-

naikinimą. Jei visi *kitame* matys priešą ir įrankį – žmonija bus nuolatinio susipriešinimo ir karo būsenoje. Nuopuolis pakeičia žmogaus tikrovę, santykius, taip pat ir santykį su stoka. Troškimai, kurie yra begaliniai, nukreipiami į žemiškas gėrybes, žmogus tampa nepasotinamas ir ima išgyventi bet kokį stokojimą kaip neteisingumą, kaip pasikėsinimą į jo laisvę. Laisvė painiojama su galimybe realizuoti norus. Taip stoka-palaiminimas virsta stoka-sunkiu. Priešingai nei visagalis Dievas, žmonės yra silpni. Negalios ir nykimo ženklai – mūsų defektai, trūkumai, ligos, kančia – yra nuopuolio padariniai. Po nuopuolio blogis pateko į šį pasaulį; iki tol žmogus, sukurtas Dievo, nebuvo silpnas (Lahayne, 2016, p. 115).

Išties pasaulis tampa parankiausiu gyventi, kai stoka suvokiama kaip vienijanti, kitoniškumas priimamas kaip savaimis tikslas, bendradarbiavimo ir laisvo santykio galimybė. Taip atsiveriama harmonijai su pasaulio tvarka, aplinka, savo prigimtimi ir *kitais*. Psichologija bendrumą laiko prigimtine žmogaus savybe.

> Bendrumo jausmas, jau minėtas prie socialinių poreikių, yra įgimtas (žmogus neišgyventų vienas) ir jeigu asmuo sėkmingai bendradarbiauja su kitais, siekdamas savo ir visuomeninių tikslų, jaučiasi visavertis ir laimingas (Laurinavičius, Rekačiūtė-Balsienė, 2016, p. 284).

Postuluodama prigimtinį žmogaus socialumą, antropologija taip pat nurodo, kad socialumas skleidžiasi stokos akistatoje visose žmogaus gyvenimo srityse:

> antropologiniu požiūriu, atsakas į ontologinę stoką yra abipusiškumas ir mainai. <...> Žmogus, patyręs socialinę izoliaciją, patiria psichologines ir psichines kančias, o praradęs kontaktą su socialine aplinka dažnai netenka psichinės sveikatos arba „nužmogėja“, t. y. atkrinta į pirmapradžio chaoso būvį savo esme priešingą tam, kas yra žmogus (Matulevičius, 2016, p. 238).

Žmogaus priklausomybė nuo *kito* ir santykio su juo troškimas nepaneigia autonomiškumo, mat tikrasis santykio geismas yra geismas pažinti kitą laisvą, autonominį kosmosą ir taip praturtinti save patį, sumažinant asmeninę stoką. *Kito* pavergimas tėra dirbtinis savęs papildymas ne mažinantis, bet atvirkščiai – gilinantis netobulumą, vienišumą ir beprasmybę.

1.5. Pozityvieji stokos aspektai

Nuoseklios stokos filosofijos nėra, tai lemia dažniausiai negatyvų jos supratimą socialiniuose moksluose. Stokos kaip prado suvokimas – esmiškai svarbus, taigi pozityvių stokos aspektų analizė veda prie originalių įžvalgų ir yra metodologinis lūžis tarpdisciplininiuose tyrimuose.

Stokos nepažinumas tokiuose socialiniuose moksluose kaip sociologija, psichologija ir iš jų išvestiniuose, sietinas su tuo, kad pačių disciplinų prielaidų apie stoką nagrinėjimas yra už šių disciplinų intereso lauko. Todėl daugelis šių mokslų atstovų koncentruojasi į stokos apraiškas, o ne jos šerdį.

Platonas stoką nagrinėjo dvejopai. Viena vertus, stoka traktuotina kaip defektas – vieno esminių esinio požymio trūkumas, bet svarbiausia, kad stoka yra stimulas veikti, judėti ir keistis. Aristotelio filosofijoje stoka pasirodo kaip galimybė – potencija, vedanti į veikimą – aktą.

Jei visko būtų apstu – žmogus prarastų savo apibrėžtį ir prasmę egzistuoti. Pasaulio taip pat neįmanoma suvokti be jo ribotumo, laikiškumo ir kaitos. Juk „<...> stoka atsiskleidžia ne rezignaciją ir depresiją keliančiu negatyviu pavidalu, o kaip pozityvus egzistencinis iššūkis ir aistringo dvasinio nuotykio katalizatorius“ (Kardelis, 2016, p. 16). Stoka sužadina norą pažinti, smalsumą. Būti stokoje ir tai suvokti, šiuo požiūriu nėra negatyvi patirtis, atvirkščiai – šis noras dažnai patiriamas maloniau nei jo patenkinimas. Kaip, pavyzdžiui, alkio jausmas prieš vakarienę ar rekomenduota ir dar neskaityta knyga. Buvimas stokoje ir laukiantis malonumas gali būti malonesnis už apstumo ar persisotinimo jausmą. Taigi smalsumas ir pažinimo džiaugsmas yra įgalintas stokos.

Per išminties stoką ir išminties siekį atsiskleidžia visa filosofijos esmė. „Žinau, kad nieko nežinau“, teigė Sokratas, kaip visi mirtingieji stokojęs dieviškosios išminties pilnatvės. Žinoti, kad stokoji, reiškia būti teisingame kelyje, nes tik kvailiai mano viską žiną, pasak graikų. Tai gražiai iliustruoja mitas apie Erotą (Platonas „Puota“), kuris stokojo ir todėl aistringai siekė išminties.

> Jo stoka parodoma kaip nesanti absoliuti: kaip Ištekliaus sūnus, Erotas turįs tam tikrą miglotą supratimą apie išmintį, todėl gebąs aistringai („erotiškai“) jos siekti, o kaip Skurdybės sūnus, jis esąs pasmerktas išminties siekti amžinai ir iki galo jos nepasiekti, taigi visada pasilikti išminties siekimo kelyje ir nuolatinėje – nors ir neabsoliučioje – stokos būsenoje. Erotas šiame Platono dialoge iškyla kaip kiekvieno tikro filosofo – aistringo išminties mylėtojo – prototipas ir etalonas (Kardelis, 2016, p. 14).

Negali turėti aistros, siekti, mėgti, mylėti – jei tai jau turi ir neturi baimės to prarasti. Stokos jausmas sužadina troškimą, paskatina veikimą, siekį ir atskleidžia, kad trokštamas dalykas yra svarbus.

Asmeninis mentalinis laisvės laipsnis yra proporcingas individualiai stokai:

> <...> juo didesnė mūsų laisvė, juo didesnė ir mūsų stoka: juk mūsų laisvę apibūdina visų įmanomų mūsų pasirinkimų skaičius. Begalinės laisvės atveju šis pasirinkimų skaičius taip pat yra begalinis – kaip ir begalinis laisvės laipsnių skaičius hipotetinėje mechaninėje sistemoje. Turėdami begalinę laisvę mes pradiniame savo egzistencijos taške,

> kuriame renkamės iš begalinio skaičiaus galimų savojo gyvenimo variantų, visus juos turime prieš akis kaip nerealizuotas galimybes – kiekvieną iš jų kaip vienas ar kitas hipotetiškai realizuotas tikslas mūsų lakioje vaizduotėje atitinka galutinis mūsų teleologinio išsipildymo taškas (Kardelis, 2016, p. 34).

Begalinis nerealizuotų galimybių skaičius, susijęs su stoka, yra pozityvus ir potencialus ateities horizontas. Jei kartais tai priimama kaip erzinantis dirgiklis, nereikėtų neapgalvotai siekti visiškai įveikti pamatinę stoką – nes tai neįmanoma, ar ją ignoruoti – taip nuskurdinant save siauram asmeninių galimybių suvokimui, taip pat svarbu įvertinti ir alternatyvą – vietoj pamatinės stokos, laisvės ir begalinių neįgyvendintų pasirinkimų – būtų determinizmas ir vergovė. Kančia suvaržytoje laisvėje yra kur kas gilesnė nei kančia netobulame, bet laisvame, pasaulyje.

1.6. Stokos priėmimo sudėtingumas – žmogiškosios prigimties savybė

Būdama vienu iš trijų radimosi pradų, stoka vis dėlto yra sunkiai priimama. Kodėl taip yra, padeda suprasti pačiame žmoguje įrašytos stokos žymės. Žmogus yra klystantis, kūniškas, laikinas, jam stinga žinojimo ir *kito* – jis yra sociali būtybė. Stokos žymės yra ir pasaulyje. Pasaulis yra laikinas, ribotas erdvėje, jo ištekliai riboti ir naudingais turi būti paverčiami. Netobulos prigimties žmogus veikia netobulame pasaulyje. Atsižvelgiant į tai, išgrynintinos ir stokos nepriėmimo priežastys.

Ontologinis lygmuo. Stokos kaip pamatinio būties reiškinio pažinimą apsunkina tai, kad pirmapradžiai būties elementai nėra esiniai patys savaime. Tam, kad juos įžvelgtume ir suprastume, reikia valingos tyrėjo mąstymo pastangos, o jusliškai patiriamos tik pirmapradžio elemento apraiškos, bet ne jo esmė. Ir tuo pačiu stoką sunku mąstyti, nes jusliškai patiriama ji iškart iššaukia veikimą.

> Ji „<…> veikia žmogų kaip katalizatorius, sužadina jo vidinį variklį, skatindama veikti, viltis, kelti tikslus. Taip veiklos sužadinimas nukreipia dėmesį nuo apmąstymo galimybės“ (Leontjeva, 2016, p. 87).

Socialinis, antropologinis lygmuo. Nepažindamas, o todėl ir nepripažindamas stokos pirmapradiškumo, tikslingumo bei esminio vaidmens dinaminės tikrovės procesuose, žmogus neišvengiamai ima stoką traktuoti kaip neteisingos socialinės tikrovės pasekmę, blogų žmogaus veiksmų rezultatą. Stoka patiriama kaip netektis, skurdas, blogis, neteisingumas ir dėmesys sutelkiamas į tai, kaip pašalinti šiuos reiškinius ir stokos jausmą kartu su jais. Stokos jausmas patiriamas asmeniškai ir stoka suvokiama kaip „man-stoka“, šis pajautimas dar labiau atitolina stokos pirmapradiškumo ir visuotinumo supratimą. Toks stokos traktavimas paplitęs ne

tik tarp žmonių, bet dominuoja ir socialinių mokslų disciplinose. Antropologijoje „stokos konceptas yra suvokiamas ne kaip savarankiškas realybės elementas, bet kaip socialinių santykių platforma ir dažnai pačių socialinių santykių išdava“ (Matulevičius, 2016, p. 227). „Stoką suvokti pro skurdo prizmę, socialinėje antropologijoje bei sociologijoje visų pirma reiškia galios santykių analizę“ (Matulevičius, 2016, p. 228). Antropologija paįvairina stokos diskursą, kalbėdama dar ir apie tokius stokos aiškinimo būdus, kaip stokos mistifikavimas ir stigmatizavimas. Tikėtina, kad žmogaus sąmonėje jie nuo seno dengdavo stokos pirmapradiškumą.

Laiko lygmuo. Gamtos ir žmogaus pasaulis yra atviras laike vykstančiam virsmui. Gamtos objektuose įrašytas kismo dėsningumas, procesai vyksta laikui atėjus, o tai reiškia, kad bent akimirką iki to objektas stokoja būsimos formos. Sėkla stokoja daigo, daigas – augalo, augalas – pumpuro, pumpuras – žiedo, o žiedas – vaisiaus. Stoką gamtoje lengviausia suprasti kaip atstumą, skiriantį dabartinę būseną nuo tos, kuri rasis. Lengviau suvokti stoką tos formos, kurios radimasis jau pakeliui, sunkiau suvokti stoką, kuri apima daugybę laike vykstančių virsmų. Gamtinei žmogaus pusei taip pat galioja šis dėsningumas.

O štai laisvoje ir racionalioje žmogiškoje realybėje sunkiai pakeliamas neapibrėžtumas, nesaugumas, neužtikrintumas dėl ateities. „Nesaugumas padaro stoką žmogaus priešu, nes atrodo, tik ji neleidžia žmogui sukaupti tiek, kad taptų saugus“ (Leontjeva, 2016, p. 95). Nuolatinis laukimas stoką daro dar sunkiau pakeliamą, siekiama troškimų įgyvendinimą priartinti, laukimo laiką sutrumpinti arba atvirkščiai – kai kurias stokas nutolinti, prailginti laiką, ištęsti laukimą. Žmogus nežino, kada stoka liausis, kada atsiras nauja ir koks bus jos įveikimo mechanizmas, greitis ir rezultatas. Natūraliai siekiama saugumo, kurį suteikia perteklius, tad tam imamasi kryptingos veiklos. Tačiau ir šioje veikloje žmogus gali patirti nesėkmę dėl natūralių priežasčių, pavyzdžiui, gamtos sąlygų apspręsto nederliaus arba dėl žmogiškos klaidos, negebėjimo numatyti įvykius. Stokos priėmimas neužtikrina saugumo, bet padeda suprasti, kad stoka nėra trukdis laimei.

„Gali būti, bet dar nėra“, arba potenciali stoka, priklauso nuo paties stokojančiojo: jis turi galimybę kontroliuoti troškimo įgyvendinimo laiką, pavyzdžiui, galima išmokti japonų kalbos ar pasistatyti namą, tačiau žmogus gali ir atsisakyti troškimo, o tuo pačiu ir stokojimo. „Turi būti, bet dar nėra“ arba natūrali stoka, susijusi su gamtos procesais ir žmogaus sunkiai kontroliuojama, pavyzdžiui, fizinė branda.

Moralės normos, religija ir racionalumas padeda žmogui iškęsti stoką laike, ugdyti susitvardymą ir saikingumą, pasirinkti deramus ir savalaikius sprendimus. Linijinis laiko supratimas įpareigoja prisiimti atsakomybę už veiksmų padarinius

ateityje, suprantama, kad įvykiai nesikartoja nepriklausomai nuo žmogaus veiksmų, bet yra jų nulemiami – kiekvieną akimirką yra kuriama kita akimirka. Kiekvienas pasirinkimas turi padarinių žmogui, kitiems ir aplinkai.

Teologinis lygmuo. Stokos nepriėmimas glaudžiai susijęs su prigimtinės nuodėmės samprata. Prigimtinė nuodėmė pakeičia žmogaus tikrovę ir santykius, taip pat ir santykį su stoka. Buvusi palaiminimu ir dovana, stoka tampa žaizda ir našta. Begaliniai žmogaus troškimai nukreipiami į žemės gėrybes. Darbas, buvęs iki nuopuolio dovana, susigyvenimo su pasauliu įrankiu, tampa sunkiu ir jam priešinamasi. Visos sritys pažymimos netobulumo ženklu, kaip, pavyzdžiui, abipusiškumo ir laisvės reiškinys, mainai, neapsaugoti nuo klaidos ir nuodėmės. Visa tai gali vesti į blogį, taip pat patiriamą kaip stoka ir sukeliantį natūralų žmogaus pasipriešinimą. Stokos kaip bausmės supratimas ima uždengti stoką kaip palaiminimą, nors pirminė stokos paskirtis – palaiminimas ir jame esantis kvietimas tęsti pasaulio kūrimą nenustoja galioti. Teologinės skirties tarp Kūrėjo ir Kūrinijos nepaisymas paskatina manymą, kad iki nuopuolio pasaulis ir žmogus buvo absoliučiai tobuli ir nesiskyrė savo tobulumu nuo Dievo. Šios teologinės skirties nesilaikymas turi skaudžių padarinių: tikima, kad stoką jau šioje žemėje gali pakeisti apstybė. Studijos bendraautoriai perspėja, kad būtent šios perskyros ignoravimas sudaro terpę plisti marksistinėms materialistinėms ideologijoms bei naujiems panteistiniams judėjimams. Išoriškai skirtingi, ir vieni, ir kiti maitina žmogų jo visagalybės iliuzija ir pažadu panaikinti stoką (Lahayne, 2016). Todėl supratimas, kad stoka egzistavo jau nuo pasaulio sukūrimo ir iki nuopuolio, yra fundamentalus ir galintis pakeisti diskursą.

1.7. Du atsako į stoką būdai: veikti ar turėti

Įprastai stoka yra stimulas veikimui, tačiau tam tikromis aplinkybėmis ji gali paralyžiuoti. Pavyzdžiui, sveikatos stoka gali paskatinti pradėti sportuoti ir sveikai maitintis, tačiau taip pat gali prislėgti, paskatinti pasiduoti ir nesiimti jokių veiksmų. Reakcija į stoką yra individuali, priklausanti nuo charakterio savybių, patirties, vertybių.

Į stokos stimulą žmogus gali atsiliepti taip pat dvejopai: veikdamas arba tiesiog norėdamas, išreikšdamas pretenziją gauti tai, ko stokoja. Pirmu atveju, veikiama, atsiliepiant į stoką ir galiausiai veiksmas apvainikuojamas vaisiumi. Antru atveju – pasirinkdamas turėti, žmogus turi pretenziją gauti stokojamą dalyką be didelių asmeninių pastangų. Pirmuoju atveju, žmogus veikia kaip aktyvus ir atsakingas kūrėjas, tuo pačiu per darbą ir pažinimą tobulėja ir pasiekia išsiskleidimą. Štai ir

teologiniu požiūriu „Darbas dėl pragyvenimo yra ne vien tik nuodėmės užtrauktas prakeikimas, bet būdas būti panašiam į Dievą“ (Syssoev, 2016, p. 169). Antruoju atveju, žmogus atsiliepia tik kaip vartotojas, pretenzijos turėtojas ir taip užsisklendžia nuo svarbiausios galimybės – tobulėti ir išsipildyti.

Žmogaus tobulėjimas per darbą, pažinimą ir kitas pastangas yra neatsiejamas nuo visos kūrinijos tobulėjimo. „<...> būdamas ribotas ir priklausomas žmogus vis dėlto nėra atskirtas nuo Dievo, bet jo baigtinumas ir priklausomumas gali tapti tarpine vieta, per kurią Kūrėjas susivienija ne tik su žmonija, bet ir su visa kūrinija“ (Syssoev, 2016, p. 169).

Svarbu, kad skirtingi atsiliepimo į stoką būdai nulemia ir skirtingą požiūrį į laisvę. Jeigu pirmuoju atveju kalbama apie laisvę veikti ir išsipildyti, antruoju – apie laisvę kaip teisę turėti be pastangos. Išties laisvę įgyvendinti ir stoką užpildyti galima tik nelengvu pažinimo, kūrybos, kasdienės pagalbos kitiems keliu. Išlaisvinimas nuo šio vargo tapatus laisvės atėmimui ir žmogaus redukavimui į viskuo aprūpintą naminį gyvūną.

2. Stoka ir ekonomika

2.1. Stoka ekonomikoje

Ekonominė žmogaus veikla atsiranda kaip siekis išgyventi akistatoje su stoka. Natūralu, kad būtent ekonomikos mokslas kryptingai plėtojo stokos konceptą. Stokos supratimas, kalbant apie materialų pasaulį, evoliucionavo nuo labai konkretaus viduramžiais iki abstraktesnio moderniaisiais laikais. Apie stoką platesne prasme buvo mąstoma religinėje, amžinojo gyvenimo tematikoje. Ekonominė veikla buvo apmąstoma kaip priemonė, kurios tikslas – užtikrinti žmogaus egzistenciją, kad galėtų save realizuoti.

Teologas R. Malthusas (1766–1834) buvo kone pirmasis, atradęs bei pristatęs stokos universalumą ir suteikęs šiam diskursui naują prasmę. Mąstydamas apie skurdo prigimtį, jis atrado stoką kaip universalų reiškinį, nulemtą natūralių priežasčių – populiacijos augimo ir gamybos pajėgumo. Susirūpinęs skurdu, mokslininkas žiūrėjo į stoką negatyviai, kaip į situacijos išderinimą. Būdamas teologu, Malthusas nujautė stokoje esantį Dievo planą ir turėjo bendrą religinę prielaidą, kad jei jau Dievas tai sutvėrė, tai turėtų vesti į gera. Į klausimą „kaip“, teologas neatsakė. Malthusas teigė, kad begalinė gamtos įvairovė yra pritaikyta tęsti aukštesnįjį kūrybos tikslą bei sukurti daugiausia įmanomo gėrio. Negatyvus žvilgsnis į žmogaus reprodukcinę galią ir tuo pačiu jo kūrybinių galių neįvertinimas lėmė

plačiai žinomą Malthuso išvadą – žmonija nebus pajėgi savęs išmaitinti. Mokslininkas nenumatė ekonominių santykių bei pramonės revoliucijos teikiamų galimybių, tačiau jo įžvalgos yra nepaprastai vertingos. Kritiškas jų permąstymas suteikia paaiškinimą, kad jei ekonominė žmogaus veikla neleistų tokiu didžiu mastu gausinti gėrybių, žmonijos iš tiesų lauktų niūrūs laikai. Netiesiogiai Malthusas atskleidžia modernios ekonomikos indėlį į civilizacijos likimą – žmonija pajėgi save išmaitinti ir nuolat laiduoja nenutrūkstamą žmonių skaičiaus augimą.

Studijos bendraautoriai vardina visą virtinę išradimų – nuo duonos recepto iki naftos perdirbimo technologijos, pabrėždami, kad už to, ką įprasta vadinti technologiniu progresu, slypi nenuilstamas kūrybingo žmogaus genijus, verslumas ir atsakas į stoką. Norint pagaminti duonos, reikia miltų, o šie turi būti sumalti iš grūdų. Tad malūno išradimas tapo svarbiu žingsniu į priekį maisto gamybai. Romėnai sugalvojo rankomis sukamą malūną, anksčiau žmonės naudojo vandeniu ar arkliais varomus malūnus, vėliau išrado vėjo malūnus. Taigi poreikis pagaminti daugiau ir geresnio maisto sukėlė visą gerų idėjų bangą (Lahayne, 2016, p. 126). Autoriai pabrėžia, kad svarbiausia išradimų ir praktinio jų pritaikymo priežastis yra laisvė. Daroma prielaida – jeigu žmonija vėl netektų to, kas leido jai ištrūkti iš nuolatinio balansavimo ant bado ribos, Malthuso pranašystės imtų pildytis, žmonijos lauktų skurdas ir badas (Davies, 2016, p. 202). Kaip teigia vienas studijos autorių, senoviniai suvaržymai atlėgo, ir tai leido turėti tokią politinę ir socialinę laisvę, kokios pasaulis nebuvo matęs. Laisvė buvo būtina sąlyga idėjoms pradėti skleistis. Europa ir Šiaurės Amerika pranoko tokias pat turtingas ir išmoningas Kiniją bei Indiją todėl, kad plačiai užtikrino žmonių laisves (Lahayne, 2016, p. 128).

Ekonomistas Carlas Mengeris žvelgė į stoką kaip būdą atskirti ekonomines gėrybes nuo neekonominių ir paaiškinti, kaip gimsta ekonominė veikla. Apibrėždamas gėrybes, kurių trūksta, C. Mengeris nesiima vertinti, ar žmogui iš tikro jų reikia, ar iš tikro pasaulyje jų neužtenka. Mokslininkas tiesiog logiškai atskiria, kad yra gėrybės, kurių yra tiek, kad nei vienam žmogui jų nepritrūks dabar ar ateityje, ir gėrybės, kurių trūksta ar gali pritrūkti. Mengerio įvestas kriterijus leidžia skirstyti gėrybes, nepaisant jų fizinių savybių, kilmės ir kitų požymių. Taigi stokos kriterijus įveda labai aiškią tvarką sudėtingame pasaulyje ir padeda suprasti, kodėl gimsta ekonomika. Jis taip pat parodo, kad subjektyvumas nėra problema. Tai, kad pavyzdžiui, oras vienu atveju yra ekonominė gėrybė, o kitu – ne, yra ne paradoksas ar nesusipratimas, bet logiška stokos kriterijaus naudojimo pasekmė.

Ludwigas von Misesas stengiasi pranokti tradicinio ekonomikos supratimo rėmus: „Pirmutinė proto užduotis yra susidoroti su ribomis, kurias žmogui primeta

gamta, bei kovoti su stoka. Veikiantis ir mąstantis žmogus yra stokojančio pasaulio produktas; pasaulio, kuriame visa gerovė gali būti pasiekta tik sunkiu darbu, elgesiu, kitaip vadinamu „ekonominiu“ (Mises, 1999, p. 235).

Šių studijų pobūdis leidžia pažvelgti į ekonominės veiklos užgimimą iš kitų disciplinų perspektyvos. Teologijos išlieta šviesa į žmogaus ribotumą bei mirtingumą naujai paaiškina šių veiksnių svarbą ekonominės veiklos atsiradimui. Žmogaus laikui tapus ribotam, ekonominis aspektas rasis visur, kur žmogus renkasi, kaip naudoti ribotus išteklius, ir pirmiausia, ribotą laiką. Be to, žmogui gyventi nuolatos reikalinga energija: mūsų kūnai labai greitai naudoja energiją, todėl beveik nuolatos jaučiame poreikį jos gauti, kurį tenkiname maistu. Prieš žmogaus nuopolį, tokia situacija visai nebuvo grėsminga ar pavojinga gyvybei, todėl nebuvo sunkios kovos už būvį (Lahayne, 2016, p. 116).

Disciplinų sandūroje noksta supratimas, kad neįmanoma mąstyti pasaulio be stokos, nes pirma, yra dalykų, kurių neįmanoma pagausinti, pavyzdžiui, laiko, ir antra, nes žmonių norai yra begaliniai. Tuo pačiu aiškėja, kad bet kuris žmogaus pasirinkimas tarp skirtingų riboto laiko ir išteklių panaudojimo galimybių reikalauja ekonomizavimo. Ne tikslų pobūdis ar kiekis, o naudojamo laiko ir išteklių ribotumas bei galimybė juos panaudoti alternatyviai sudaro prielaidas ekonominės veiklos atsiradimui. Taigi žmogaus elgesys, susijęs su žmogiškų poreikių patenkinimu ribotomis bei įvairiai panaudojamomis priemonėmis, sudaro galimybę rinktis bei turi ekonominį aspektą (Šilėnas, Žukauskas, 2016, p. 298).

Antropologija savo ruožtu parodo prigimtinį žmogiškosios veiklos pobūdį:

> „<…> remiantis M. Eliadės interpretacine logika, galima apibendrinti, kad stoka kaip antropologinė patirtis priklauso pirmapradžio chaoso sričiai, iš kurio žmogus tiek simboliškai – rituališkai, tiek fiziškai stengiasi išsivaduoti. Jis keičia jį supančią natūralią aplinką iš chaotiškos ir „nesukurtos“ į „sukurtąją“. Ima natūralius išteklius ir perdirba juos sukurdamas pridėtinę vertę stokai transformuoti“ (Matulevičius 2016, p. 233).

Įvesdama „stokos transformavimo“ terminą, antropologinė studija nutapo paveikslą, kuriame atsiskleidžia žmogiškos pastangos taupyti, sumaniai naudoti ir kurti – taip pat ir ne tik tai, kas suvartojama, bet ir tai, kas išlieka bei perduodama kitoms kartoms. Produktyvus darbas siekia transformuoti turimus dalykus į vis naudingesnius. Tokiu būdu atsiranda visiškai nauji dalykai: kiekvienas šios rūšies darbas sukuria dalykus, kurių prieš tai nebuvo. Vien šis faktas suponuoja stoką. Technologinė raida ir naujų produktų kūrimas lengvina stokos spaudimą, kita vertus, per naujų galimybių parodymą stoka dar sužadinama. Naujų technologinių prietaisų sukūrimas sukelia norą jais naudotis ir čia vėl reikalingas mąstymas,

padedantis apsispręsti. Tobula gausa reikštų visišką ir momentinį visko buvimą, tokiu atveju, joks darbas neegzistuotų. Visa, ko panorėtume, būtų po ranka. Todėl stoka ir yra tiesiogiai susijusi su darbu (Lahayne, 2016, p. 121).

Ekonomistas L. Robbinsas (1898–1984) išplečia stokos konteksto svarbą taip, kad performuluojamas paties ekonomikos mokslo apibrėžimas ir uždaviniai. Pasak jo, ekonomika tiria žmogaus elgesį tikslų ir ribotų išteklių, turinčių alternatyvių panaudojimo būdų, sąveikoje. Toks apibrėžimas paneigia neteisingą nuostatą, kad ekonomika domisi tik žmonių materialine gerove, o jos tikslas yra paaiškinti, kaip toji gerovė kuriama (Šilėnas, Žukauskas, 2016, p. 297).

Robbinsas įžvelgė ir iki mūsų dienų mažai suprantamą paradoksą: ekonominė veikla leidžia gausinti gėrybes, tačiau materialių gėrybių gausinimas nėra pagrindinis ekonomikos, kaip mokslo uždavinys. Mokslininkas kovojo su materialistiniu ekonomikos apibrėžimu ir teigė, kad apskritai neįmanoma atskirti materialios ir nematerialios gerovės. Taigi ekonomika nėra mokslas, kuris tyrinėja tik materialias gėrybes ir gerovę. Ekonomika tiria žmonių, siekiančių patenkinti savo norus, veiksmus; ir, konkrečiai, mainų procesą kaip priemonę kiekvienam „pasigaminti" jo norų išpildymą. Šios gėrybės gali būti apčiuopiamos (pvz., daiktai) arba nematerialios (pvz., paslaugos) – apibendrina ekonomikos mokslo uždavinius Rothbardas (2011, p. 162). Remiantis šia studija, galima pridurti, kad ekonomika yra mokslas ne apie skaičius, kaip kad dažnai manoma, bet apie žmogų, kuris, būdamas ribotas ir mirtingas, gyvenantis stokos akistatoje yra priverstas skaičiuoti, vertinti, lyginti ir nuolat rinktis. Toks ekonomikos supratimas pagrindžia ir įprasmina vieną šio tyrimo užmojų – ieškoti sąlyčio taškų ir iš jų atsirandančių vaisingų įžvalgų, disciplinose, kurių dėmesio centre – žmogus.

Stoka kaip paskata veikti, gerinti ir gausinti veikia skirtingai, priklausomai nuo išorinių sąlygų. Pavyzdžiui, remiantis Azijos valstiečių tyrimu (Davies, 2016, p. 205), gyvenimas ant biologinės egzistencijos ribos lemia svarbius pokyčius mąstyme ir veiksmuose. Kai stoka tokia ekstremali, kad galimai jos nepatenkinimas reikštų mirtį – žmonės tampa visiškai netolerantiški rizikai ir priešiški inovacijoms. Bendruomenėse išsivysto solidarumo papročiai, pavyzdžiui, įprasta yra padėti kaimynui bado atveju. Tuo pat metu pelno siekimas, inovacijų taikymas, kainų nustatymas ir panaši ekonominė veikla tampa smerkiama ar net draudžiama.

Per pastaruosius 40 metų žmonių padaugėjo nuo 4,5 mlrd. iki 7 milijardų. Žemės nepadaugėjo, o dirbančiųjų žemės ūkyje – sumažėjo. Nepaisant to, žmonių, gyvenančių absoliučiame skurde, skaičius sumažėjo nuo 2 mlrd. iki 1,5 mlrd. (Roser, 1945). Kitaip sakant, prieš 40 metų ne skurde gyveno 2,5 mlrd. žmonių.

Dabar – 5,5 milijardo. Nors ekonominių santykių ir technologijos progresas šiandien leidžia patenkinti vis daugiau norų ir tai daryti vis geriau, tačiau tai nereiškia, kad stoka nustoja egzistavusi.

2.2. Ekonomikos reiškinių radimasis stokos kontekste

Veikla, arba darbas, yra pirminis ekonomikos reiškinys – atsakymas į stokos tikrovę. Žvelgdami kūrybingai, randame naujų būdų numatyti, išvengti bei sušvelninti stokos keliamas problemas. Nuostabu tai, kad šio proceso metu žmogus ne tik nugali kliūtis, bet ir gauna daugiau. Mes gaminame maistą valgymui, drabužius vilkėjimui, tačiau visada pasigaminame daugiau nei reikia mums patiems. Kartais išrandame įrenginį, kuris gali būti naudingai pritaikytas plačiau, nei tikėjomės; mes sukuriame vaistus, kurie išsaugo gyvybes dabar ir ateityje padeda rasti įvairių sprendimų kitose srityse; mūsų pastatai stovi ilgiau, nei vieną sezoną, ir pan. Gyvūnai tokių rezultatų nepasiekia (Soto, 2015, p. 1).

Žmogiškosios veiklos šerdyje – nuolatinis ir nepaliaujamas rinkimasis, kaip panaudoti ribotus išteklius, įskaitant ir laiką. Pasirinkimo procese atsiskleidžia viena svarbiausių šiuolaikinės ekonomikos sąvokų, išplėtota ekonomisto Friedricho von Wieserio (1851–1926) – alternatyvieji kaštai. Jei gyventume neribotų gėrybių ir laiko pasaulyje, vis tiek tektų rinktis, tačiau tas pasirinkimas neturėtų alternatyviųjų kaštų. Jei noriu daryti du dalykus ir tam turiu apsčiai laiko bei priemonių, ir jei nenoriu to laiko ir priemonių naudoti niekam kitam, mano elgesys bus kitoks, nei ekonomikos mokslo aprašomos elgesio formos. Nirvana nebūtinai yra tik vientisa palaima; tai yra tiesiog visiškas visų poreikių patenkinimas (Robbins, 1932, p. 13).

Alternatyviųjų kaštų supratimas yra svarbus kasdienėje veikloje – pasirenkant pirmąjį geriausią riboto laiko ir išteklių panaudojimo variantą, tuo pačiu netenkama antrojo. Vertinant šiuos geriausius pasirinkimus, atliekamas ekonominis veiksmas – atsisakoma mažiau vertingo dėl to, kuris tomis sąlygomis atrodo vertingesnis. Tam, kad įgytume papildomą kiekį kokios nors gėrybės, turime kažko atsisakyti – tiek pat kitokios gėrybes, ar galimybės nuveikti kažką kito (Baumgärtner et al., 2006).

Ši paradigma įžvelgtina ne tik veikloje, kuri tradiciškai vadinama ekonomine, bet ir kitose srityse, pavyzdžiui, eidamas pasivaikščioti, žmogus netenka knygos skaitymo malonumo, skaitydamas, negali tuo pačiu metu žaisti su vaiku. Netgi meilei praktikuoti tenka nelengva pasirinkimo našta: „Žmogiško gyvenimo realizmas akina mus pripažinti, kad meilė yra pasirinkimas: norint atsiduoti daug

reikalaujančiam darbui, būtina atsisakyti vienokių ar kitokių, nors ir visiškai teisėtų, savirealizacijos planų“ (Syssoev, 2016, p. 178). Nenuostabu, kad kalbėdamas apie pasirinkimus, L. Robbinsas akivaizdžiai pralenkia ekonomikos ribas (Robbins, 1932, p. 13). Jis rašo: štai mes, sąmoningi sutvėrimai, pilni troškimų, siekių ir instinktyvių polinkių, kurie mus skatina veikti skirtingais būdais. Tačiau laikas, skirtas šiems troškimams išreikšti, yra ribotas. Pasaulis nesuteikia visų galimybių mūsų pilnatvei. Gyvenimas yra trumpas. Gamta yra šykšti.

Laiko ir kitų gėrybių stoka verčia ekonomizuoti – gėrybes naudoti kuo efektyviau, kaupti, o taip pat rasti būdų, kaip jas pagausinti. Mengerio ekonomizavimo apibrėžimą galime perfrazuoti moderniais žodžiais: ekonomizavimas susideda iš taupymo (kiekio išsaugojimo), gėrybių naudingųjų savybių išsaugojimo, apsisprendimo, kuriuos poreikius tenkinti, o kurių – ne, ir siekio efektyviai naudoti gėrybes (Šilėnas, Žukauskas, 2016, p. 295).

Mengeris padaro išvadą, kad netgi nuosavybė atsiranda dėl stokos. „Nuosavybė <...> yra ne arbitrarus išradimas, bet vienintelis praktiškas sprendimas problemai, kuri kyla iš neatitikimo tarp esančių ir norimų ekonominių gėrybių kieko“ (Menger 2007, p. 20). Šiuo požiūriu Mengerio mintis visiškai prieštarauja filosofo Jeano-Jacques'o Rousseau (1712–1778) įsitikinimui, kad gėrybių stoka yra privačios nuosavybės pasekmė. Mengerio aiškinime yra atvirkščiai – stoka yra priežastis, o privati nuosavybė pasekmė. Pasak Mengerio, jei gentis gyvena šalia upės, kurioje vandens netrūksta ir nepanašu, kad pritrūks, – privati nuosavybė į vandenį upėje niekada neatsiras. Lygiai taip pat neatsiras ir alternatyvūs būdai apsirūpinti vandeniu ar investicijos į vandens vartojimo efektyvumo didinimą. Išaiškindamas nuosavybės atsiradimą, mokslininkas tuo pačiu parodo, kad jos panaikinimas niekaip neišspręstų stokos problemos.

Mengerio mintis susisieja su biblinių studijų įžvalga apie senovėje gyvenusių žmonių Dievo įkvėptą išmintį, kad „<...>lengviau gyventi taikoje, kai gyvenama atokiai, kai kiekvienas turi savo ribas ir nepriverstas kovoti dėl išteklių“, kad pamatinė privačios nuosavybės ir žemės padalinimo paskirtis – „išvengti vaidų ir neteisingumo, leisti žmonėms gyventi tvariai ir taikingai. Privačių ribų atsiradimas čia iškyla kaip būtinas ir tikslingas“ (Leontjeva, 2016, p. 98). Tomas Akvinietis apmąsto žmonijos patirtį ir prieina prie išvados, kad bendros nuosavybės atsisakymas ir privatinės nuosavybės atsiradimas nuodėmingoje žmogaus būklėje (1) paskatina pasiaukojantį darbą, (2) lemia didesnį efektyvumą ir (3) užtikrina taiką. Akvinietis žengia netgi toliau, neigdamas tradicinį augustinišką požiūrį – jis tikina, kad yra priežasčių manyti, jog privati nuosavybė egzistavo prieš nuopolį. Nors Edeno sode visi dalykai buvo laikomi bendrais, faktas, kad žmonės

turėjo jais naudotis, kad galėtų patenkinti išgyvenimui būtinus poreikius, liudija buvus nuosavybės (*dominium*) sampratą. Tačiau po nuopolio tapo žymiai produktyviau išplėsti nuosavybės instituciją, kad kiekvienas galėtų geriausiai tarnauti Dievui. Žmogaus vidinis tingėjimas ir pavydas trukdė laikyti dalykus bendrais, kaip anksčiau (Alves, Moreira, 2016, p. 191).

Gilindamasis į nuosavybės ištakas, Mengeris prieina prie vertingos įžvalgos, kad žmonės yra linkę į bendrą naudojimąsi gėrybėmis visada, kai prigimtinės sąlygos tai leidžia. Vadinasi, visos gėrybės, kurių netrūksta ir kurios nesukelia alternatyvaus naudojimo klausimo, gali būti ir bus naudojamos žmonių kaip bendra nuosavybė. Tačiau svarbu įsidėmėti, kad vadinamasis primityvus, arba „natūralus" komunizmas, kildavo iš paprasto fakto: tam tikrų gėrybių buvo tiek neaprėpiamai daug, kad jos liovėsi būti ekonominėmis gėrybėmis (Šilėnas, Žukauskas, 2016, p. 295). Taip atsakoma į opų klausimą – kokios yra komunizmo atsiradimo prielaidos.

Kaip spontaninis žmonijos atsakymas į stoką atsiranda ne tik darbas bei nuosavybė, bet ir mainai, pinigai, kainos, bendradarbiavimas ir konkurencija. Šie reiškiniai užgimė besikartojančių pasirinkimų grandinėje, jie atitinka žmogaus prigimtį ir būties tikrovę. Studija leidžia pažvelgti į ekonomikos reiškinius kaip į ontologinės stokos apspręstus, natūralius bei neišvengiamus. Toks ekonomikos reiškinių supratimas yra svarbus proveržis, leidžiantis juos atrasti kaip dėsningus ir nepakeičiamus, atpažinti juose žmogaus ir tikrovės prigimties atspindžius.

3. Stoka ir moralė

3.1. Stokos, laisvės ir gėrio ryšys

„Aristotelinėje ir tomistinėje tradicijoje vienu aspektu – gėris yra tai, kas atitinka esinio esmę. <…> Kitu aspektu – gėris yra tai, ko kaip tikslo, kuris atitinka esinio prigimtį ir tuo pačiu esmę, sąmoningai ar nesąmoningai siekia kiekvienas esinys" (Plėšnys, 2016, p. 52). Stoka yra būties tikrovės ir žmogaus prigimties dalis, todėl elgimasis, priimant ją atveria kelią moraliems pasirinkimams. Veiksmams būdingas ne tik ekonomizavimo momentas, renkantis visada veikia ir tam tikri moraliniai kriterijai. Taip stokoje naujai pamatoma moralės būtinybė – gėriui pažinti ir nesuklysti renkantis yra skirtos moralės normos. Jei veikiant stoka ignoruojama, su ja kovojama, stengiamasi ją naikinti iš pagrindų ar sudaryti iliuziją, kad jos nėra – tai veda prie moralinio sumišimo. Pavyzdžiui, jei stumiamas stokos žmogus imasi darbo ir priima jį kaip kančią ir prievartą – moraliai jaučiasi lyg

darytų kažką netinkamo, lyg geriau energiją ir laiką skirtų tauresniems tikslams. Arba gelbėdamas pasaulį nuo bet kokio trūkumo ir kančios, žmogus, moraliniu požiūriu, jaučiasi teisingai, tačiau tai, atsižvelgus į pasaulio tvarką, tėra iliuzija. Taip stokos pažinimas palengvina moralinį gyvenimą, padeda teisingai rinktis.

Moralė negalima ten, kur nėra laisvės, pavyzdžiui, gamtoje, kurios procesus determinuoja dėsniai. Žmonių pasaulyje veikia laisvė, ja naudojamasi veikiant – atsakant į stoką, todėl prisiimama ir atsakomybė už šių veiksmų pasekmes. Žmogus negali būti laikomas atsakingu už nelaisvą veikimą, pavyzdžiui, žmogus negali sulaikyti senėjimo procesų, išvengti ligų. Atsakomybė, einanti išvien su laisve, taip pat skatina per laisvus sprendimus artėti prie gėrio, rinktis teisingai, nes ateityje tiek pats pasirinkęs, tiek ir kiti bei visa aplinka susidurs su to veiksmo pasekme:

> Laisvo apsisprendimo aktai siejasi su moraline žmogaus puse ir išreiškia asmens laisvės pilnatvę. Todėl žmogus kaip asmuo ne tik geba būti laisvu, bet yra laisvas pasirinkti gėrį, t. y. gali būti ne tik laisva-noriu, bet ir gera-noriu (Solovej, 2015, p. 12).

Gėris nuo blogio atskiriamas laisvu pasirinkimu, kuriam padeda praktinis protas arba prigimtinis įstatymas (*lex naturales*):

> Turėdamas protą ir laisvą valią, žmogus, remdamasis protu, susiformuluoja daugybę tikslų. Tyrinėdamas tuo pačiu protu, jis nustato, kurie tikslai yra geri ir susivokia, kaip tuos tikslus įmanoma įgyvendinti. Taip mąstydamas jis pasirenka ir būdus tikslui realizuoti (Plėšnys, 2016, p. 40).

Racionalumu pasirenkamas kelias, suvokiama individuali prigimtis, priimama aplinkinė tikrovė, įvertinamos alternatyvos, pasveriamos pasekmės, racionalumas veikia individualaus ir bendražmogiško moralinio kompaso ribose. Žmogui, kad išpildytų savo prigimtį, reikia dalyvauti Dievo valioje pasitelkiant mąstymą, pačiam spręsti, kas yra geriausia ir nukreipti savo valią gėrio link. (Alves, Moreira, 2015, p. 7).

> Pačia bendriausia prasme *lex naturales* yra reikalavimas visuose savo veiksmuose siekti gėrio ir vengti blogio. O tai, kas yra gėris, jau žinome: gėris yra tai, ko kaip savo prigimties ištobulinimo siekia individas. Realizuoti savo prigimtines galias, ištobulinti savo prigimtį galime labai skirtingais būdais. Todėl gėris yra gana individualus. Kita vertus, jis yra ir bendras, nes mes visi esame žmonės, turintys žmogišką prigimtį (Plėšnys, 2016, p. 50).

Protas įgalina suvokti, kuris veikimas teisingas, laisvė leidžia taip ir veikti, o valia padeda tai įgyvendinti – ji sužadina troškimą to, kas gera ir išlaiko teisingame kelyje.

Remiantis antikiniu gėrio supratimu, galima sakyti, kad gėris yra tai, kas tobulina asmenybę, leidžia išvystyti proto, valios ir jausmų galias. Blogis moraline prasme yra griaunanti jėga, nukreipianti nuo to, kas atitinka individo esmę ir pasaulio tvarką.

> Žmogus yra neišbaigtas (arba stokojantis) ta prasme, kad kūrėjas jam suteikė tik galias – protą, jausmus ir valią, kuriais remdamasis žmogus yra kūrėjo kviečiamas įgyvendinti savąjį unikalų pašaukimą. Siekdamas gėrio, asmuo ištobulina savo prigimtį, tapdamas brandžia asmenybe (Plėšnys, 2016, p. 40).

Teologijoje žmogaus stoka išryškėja per jo ribotumą palyginti su Dievu. Visi kūriniai stokoja būties pilnatvės, kurią turi tik Dievas. Stoka yra kūrinijai būtinas ženklas:

> Visi kūriniai, taip pat ir žmonės yra baigtinės būtys, dalyvaujančios Dievo būtyje. Jos yra ribotos, nes neturi pačios iš savęs egzistencijos pagrindo. Todėl, žmogus ir kiti kūriniai yra „dalyvaujantys būtyje" ir šį dalyvavimą būtyje yra „pasiskolinę" iš Dievo, kuris yra tikroji būtis (Kėvalas, 2016, p. 57).

Jei žmogus nebūtų ribotas ir stokojantis, jis neturėtų erdvės savo laisvei įgyvendinti ir tobulėti. Teologiniuose tekstuose taip pat teigiama, kad pažindamas pasaulį žmogus atranda jame užkoduotą moralės kodeksą, savotišką gramatiką. Žmogus savo protu atpažįsta žmogiškosios būties arba prigimtinį įstatymą.

> Tad šio prigimtinio įstatymo egzistavimas žmogiškosios būties kontekste kalba ir apie užbrėžtą ribą, primenančią, kad žmogus turi priimti savo kūriniškumą arba žmoguje esančią ontologinę stoką, lyginant tai su Dieviškąja būtimi (Kėvalas, 2016, p. 58).

3.2. Stokos kaip gėrio ir stokos kaip blogio supratimas

Stoka dažnai laikoma neigiamu reiškiniu, ji siejama su trūkumu, neteisybe. Tokį supratimą ypač paskatino Apšvietos filosofija, teigianti, kad žmogus gali pašalinti visus įmanomus trūkumus, pakeisti asmens ir pasaulio prigimtį. Stoka šiuo požiūriu traktuojama kaip konkretus trūkumas, kurio galėtų ir nebūti, būties defektas, kuris gali būti ištaisomas. Tokia interpretacija pernelyg susiaurina stokos sampratą ir ignoruoja stoką kaip pradą:

> stoka (kaip pradas *per accidens*) iš viso negali būti blogis. Viena vertus, stoka yra visos sukurtosios būties pradas ir priklauso esiniams pagal jų prigimtį. Tačiau gėris yra tai, kas prigimtį atitinka. Todėl stoka yra gėris (Plėšnys, 2016, p. 39).

Vadinasi, stoka kaip pradas neturėtų būti siejama su blogiu. Blogis yra tokia stoka, kuri yra konkrečios formos trūkumas, defektas – kai esinys stokoja to, ką

pagal prigimtį jam derėtų turėti. Kalbėdami apie stokos ir blogio santykį, studijos autoriai įvardija ne tik stoką kaip defektą, bet trumpai aprašo ir stokos vaidmenį moraliniame lygmenyje. „Taigi blogis yra ne tik stokojimas to, kas priklausytų esiniui pagal jo prigimtį, bet ir netvarkingas, esinio prigimčiai deramo veikimo atžvilgiu, veikimas. Tokie netvarkingi veiksmai būtų vagystė, melavimas, žmogžudystė ir pan." (Plėšnys, 2016, p. 46). Taigi veikimas ignoruojant stoką, neatsižvelgiant į tikrovės prigimtį arba siekimas sumažinti savąją stoką, pažeidžiant kito laisvę,– laikytinas nemoraliu. Tačiau pati ontologinė stoka yra potencija atsiskleisti, ji sukuria galimybę siekti gėrio, esinio esmės ir tikslo.

Blogis su stoka siejamas ir teologinėje tradicijoje, o Senojo Testamento Pradžios Knygos studijos suteikia supratimą, kad po nuopuolio žmogaus veiksmai dažnai sukelia blogį, kuris patiriamas kaip stoka.

> Pradžios Knygos 14 skyrius pasakoja istorijas, kurios žmonijai taps paradigminės – sukyla vergovėje laikytos tautos, sukilimai malšinami, vieno krašto gyventojai eina kariauti prieš kito krašto gyventojus, užgrobia jų turtus bei maisto atsargas. <...> Šios eilutės šaukia apie visokio pobūdžio stokas, įsimetusias į žmonijos tikrovę ir apie *būdus, kuriais žmogus į stoką atsiliepia. Tie būdai yra apgaulė, prievarta ir galia. Žmogaus rastas būdas atsiliepti į medžiaginę stoką, naudojant prievartą prieš artimą, padidina dvasinę stoką*. Patiriama ir plinta stoka-blogis (Leontjeva, 2016, p. 98).

Taip negatyviai patiriama blogio sukelta stoka uždengia pozityviuosius stokos – prado – aspektus.

Pelnas rodosi esąs natūrali žmogaus veiksmų pasekmė. Normaliose sąlygose pelno (bendrąja prasme – žmogaus veiklos vaisių) nebuvimas būtų nenatūralu. Remiantis šiuo požiūriu, ,,pelnas" siektinas visiems pagal jų vaidmenį visuomenėje: gydytojams – pacientų sveikata, policininkams – saugumas, politikams – harmonija ir progresas visuomenėje, švietėjams – išmintingi ir dori žmonės. O verslininkams – finansiniai rezultatai. Kažkas vyksta neteisingai ir negerai, kai žmones, dirbdami savo darbus, nekuria ,,pelno" ar net patiria nuostolį (Soto, 2015, p. 2).

Studija leidžia įžvelgti, kad ten, kur žmogus savo veikla siekia gausinti gėrybes, blogis jį gali ištikti kaip nederlius ir laukiamo veiklos rezultato nebuvimas, lemiantis didesnį stokojimą. To priežastys gali būti įvairios – žmogaus klaida, negebėjimas numatyti, neatsakingi ir netinkami sprendimai. Iššūkis žmogui yra atskirti, kada nuostolius lemia sąmoninga amorali veikla, kada – nenumatytas aplinkybių pasikeitimas ar neišvengiamos klaidos. Tiesa, reikia prisiminti, kad žmogus gali būti linkęs kitų klaidas laikyti tyčine nuodėme, o savo amoralumą dengti aplinkybėmis ir netobulumu.

> Žmogaus prigimtyje užkoduotas valios momentas turi įtakos laisvei, o laisvė – moralei. Žmogaus valios stiprinimas įgalina laisvę rinktis moralinę vertybę ir taip įveikti vidinę dėl žmogiškos prigimties sužeistumo esančią tobulumo stoką. <...> Nors žmogų ir visuomenę supa fizinė arba išteklių stoka bei ontologinė arba vidinės laisvės stoka jų įveikimo tikslas nėra vien stokos kaip tokios mažinimas, nes ji neišvengiama arba determinuota, bet jos tikslas įgalinti žmogaus moralinius gebėjimus (Kėvalas, 2016, p. 64).

Labai svarbu blogio – t. y. situacijos, kai esinys nesiekia savo tikslo ir esmės – nepainioti su ontologine stoka, kuri atveria galimybę šios esmės siekti arba ne. Galimybė išsiskleisti yra gėris. Blogis yra šios galimybės neišnaudojimas. „Tai, kad stokos pašalinimas yra gėris, nerodo, kad jos buvimas yra blogis“ (Plėšnys, 2016, p. 49). Stoka, būdama žmogaus kūrybiškumo sąlyga, tuo pat metu atneša žmogui įtampą, poreikį įveikti savo ribotumą. Tai yra viena iš priežasčių, kodėl žmogui priimti stoką kaip gėrį yra sunku.

Protas kaip vienas esminių žmogiškosios prigimties bruožų gali numatyti tai, kas dar yra tik potencijoje ir nėra realizuota. Per šią potenciją atsiskleidžia ne tik stokos neišvengiamumas, tačiau ir pozityvi stokos pusė: Čia dieviška proto galia žmogui parodo jame ir jo aplinkoje esančią stoką arba galimybes, dabar glūdinčias potencijoje. Todėl galima sakyti, kad žmogų šios dar nerealizuotos galimybės „persekioja“ kaip stoka (Kėvalas, 2016, p. 60). Žmogus savo kūrybiškumu yra panašus į Dievą. Tačiau žmogui stoka kelia ir įtampą, ar net kančią, kadangi žmogus jaučia turintis galią sukurti tai, kas dar nėra realizuota, tačiau jam reikia įveikti vidinį pasipriešinimą, kuris jį lenkia į gamtiškumą, apibrėžtumą ir statiškumą. Žmogus jaučiasi galintis pakilti virš gamtos tam tikrų nubrėžtų būtinumų. Tačiau ši galimybė žmogui ,,kainuoja“ – laiko, fizinių ir intelektualinių jėgų, pagaliau valios, – savybių kurios yra ribotos žmoguje. Todėl įtampos neišvengiamumą tarp to, kas yra žmogui įmanoma, ir to, kas yra konkrečiai realizuotina, galime įvardyti kaip kūrybiškumo gebėjimo suponuotą stokos tikrovę (Kėvalas, 2016, p. 73).

3.3. Atsakymai stokai ir moralė

Atsaką į stoką galima klasifikuoti į tris kategorijas. Pirmiausia, žmogus naudojasi jį supančia gamta poreikių tenkinimui. Ekonominiu požiūriu, šio santykio našumas priklauso nuo žmogaus sumanumo ir jam prieinamų įrankių. Tačiau šis santykis yra ribotas žmogiškųjų poreikių patenkinimo prasme, jis yra santykinai nenašus, kadangi neįtraukia tarpusavio bendradarbiavimo, specializacijos. Antra, siekiant tenkinti savo poreikius, galima imtis prievartos prieš kitus individus ir

siekti gauti naudos iš šių prievartinių santykių – karai, plėšimas, vagystės, vergovė ir kt. Trečia, žmogus gali dalyvauti savanoriškuose santykiuose su kitais individais – tai bendras darbas ir darbo pasidalijimas, kooperacija ir savanoriški mainai. Šiuos atsakymus stokai arba tiesiog žmogiškąją veiklą sieti su morale galima dvejopai. Pirmiausia – tik savanoriškus santykius, kuriuose nėra prievartos, galima laikyti moraliai teisingais. (Prievartos elemento buvimas arba nebuvimas atskiria moralius veiksmus nuo nemoralių.) Prievartos naudojimas priešingas laisvei, todėl prievarta užkerta kelią individualiam tobulėjimui pasirenkant, užkerta kelią rinktis gėrį.

Antra, atsakymas į stoką gali būti būdas įsigalėti taikiems, savanoriškiems ir ekonomiškai efektyvesniems sprendimams:

> nuosekliai prieinant prie mainų, kaip stokos transformacijos išraiškos, matome, kad stokos, kaip totalinio fenomeno, akivaizdoje, tiek žmogiškoji veikla, tiek ir etinis/moralinis jos vertinimas yra glaudžiai susiję tarpusavyje ir veikia darydami vienas kitam įtaką (Matulevičius, 2016, p. 237).

Savanoriški žmogiškieji santykiai ekonomiškai yra daug efektyvesni nei prievartiniai. Neįmanoma objektyviai teigti, kad koks nors prievartos veiksmas yra produktyvus, nes neįmanoma palyginti agresoriaus naudos su žala, kurią patiria verčiamasis. Tuo labiau, kadangi visos prievartos situacijos reiškia žalą bent vienai santykių pusei, jos yra mažiau produktyvios nei situacijos, kuriose abi pusės gauna naudos.

Stoka savotiškai jungia ekonomikos dėsnius ir moralę. Pirma, moralinių nuostatų laikymasis pasitarnauja žmonių ekonominei veiklai ir leidžia jai tapti našesnei, sklandesnei. Antra, tiek ekonomikos dėsniai ir jų supratimas, tiek moralės normų įsisąmoninimas ir jų laikymasis padeda žmogui tinkamai atsakyti į stoką ir gausinti gėrybes, nepažeidžiant kitų žmonių laisvės bei interesų. Trečia, patys ekonomikos dėsniai gimsta dėl žmogaus veikimo stokos sąlygomis. Todėl moraliais laikytini žmogaus veiksmai, pasirenkant mažinti stokojimą pasaulio tvarką atitinkančiomis priemonėmis.

Į moralę galima žiūrėti ir kitu būdu – kaip į taisykles, kurios ilgainiui susiklostė tam, kad prisidėtų prie taikių ir vaisingų santykių. Veikdamas žmogus paklūsta ekonomikos dėsniams. Tačiau tam, kad žmonių ekonominė veikla būtų taiki ir sklandi, reikalingas tam tikras normatyvinis pagrindas. Žmonės turi gerbti vieni kitų nuosavybę, laikytis susitarimų ir įsipareigojimų. Tam, kad veiksmas būtų moralus, svarbu ne tik jo objektas, bet ir motyvacija.

Tomui Akviniečiui ekonominiai sandoriai, taip pat kaip ir žmonių santykiai, atrodė neatskiriami nuo etikos. Kadangi žmonės suklesti gyvendami dorai (o

klestėti jie trokšta), dorybės yra svarbios tiek versle, tiek visose kitose žmogaus veiklos srityse. Moralūs tikslai ekonomikoje nėra nei išoriniai, nei šalutiniai – kaip tik, jie yra pamatiniai, norint suprasti žmonių motyvaciją, kodėl jie gamina ir keičiasi gėrybėmis (Dierksmeier, 2013, p. 159–178).

Tam tikros dorybės, pavyzdžiui, susivaldymas, išmintingumas, dosnumas, meilė yra nukreiptos ne tik į ekonominius santykius, jos leidžia integruoti stoką į kasdienį gyvenimą.

> Dorybė yra pastovus ir tvirtas nusistatymas daryti gera. Nuolat kartojant veiksmus, nukreiptus į gėrį, kaip liepia sveikas protas, dorybės pajungia ir užvaldo visas žmogaus galias, vesdamos jas į tobulumą ir galutinį išsiskleidimą (Syssoev, 2016, p. 178).

Taigi žmogus nėra tik objektas, valdomas gamtos dėsnių. Jam kaip laisvai būtybei galioja moralės dėsniai (Solovej, 2015, p. 13). Ekonomikos dėsnių ignoravimas susilpnina galimybę tinkamai atsiliepti į jį supančią stoką. Lygiai taip moralinių nuostatų nepaisymas susilpnina santykį su aplinkiniais, padaro jį nevaisingą, skausmingą arba išvis nutraukia. Aristotelis ir Akvinietis teigė, kad visuomenės ir individualaus žmogaus veiksmai yra neatsiejamai susiję, sistemiški ir sinergiški: jei teisingai naudosiuosi savo laisve, aš pats tapsiu geresniu ir doresniu žmogumi. O mano pasiektas gėris teigiamai veiks esančius aplink mane. Tačiau jei laisve naudosiuosi neteisingai, nedorybės įsišaknys ir ims plisti manyje ir aplink mane (Soto, 2015, p. 1).

Taigi kiekvienas veiksmas turi įtakos pačiam žmogui, kitiems ir pasauliui. Jeigu siekdamas sumažinti savo stokojimą žmogus imasi prievartos, jis pakerta laisvę ir sukelia aplink save stoką. Tai leidžia apvainikuoti studiją supratimu, kaip žmonių laisvei, santarvei ir gerovei pasitarnauja stokos kaip būties prado, žmogiškosios prigimties, ekonomikos dėsnių suvokimas bei moralės normų pažinimas ir praktikavimas.

Išvados

Stoka yra vienas iš trijų radimosi pradų, taigi universali, visur aptinkama ir dalyvaujanti visuose būties procesuose. Stoka ypač aktualiai reiškiasi žmogaus gyvenime ir veikia kaip pagrindinis veiksnys, skatinantis pažinti, veikti, bendrauti. Be stokos žmogaus laisvė būtų neįmanoma; nebūtų erdvės kūrybai bei tobulėjimui. Ir tuo pačiu stoka sukelia žmogui diskomfortą ir nesaugumą, nuolat primena apie jo ribotumą ir todėl dažnai laikoma neigiamu reiškiniu, kurį žmogus siekia pašalinti. Tokia reakcija trukdo pažinti stoką ir netgi verčia žmogų kurti jos panaikinimo planus. Tai būdinga tiek asmeniui, tiek visuomenei: nemaža žmonijos dalis

guodžiasi idėja, kad stoka anksčiau ar vėliau bus panaikinta. Būtent dėl stokos, ir pirmiausia žmogaus ribotumo bei mirtingumo, jis turi nuolat rinktis, o ribotos gėrybės tampa ekonominėmis. Dėl ontologinės stokos atsiranda ekonomikos reiškiniai, o ekonominė veikla leidžia gausinti gėrybes, įveikti konkretų stokojimą, taip sudarydama prielaidas laisvei ir taikai. Tačiau pati stoka niekur nedingsta ir jos iššūkiai žmogui išlieka. Taigi stokos tikrovėje akivaizdi yra moralinių normų būtinybė. Jos įgalina žmogų daryti tinkamus pasirinkimus, pažinti savo ribotumą bei numatyti veiksmų padarinius sau, kitiems ir pasauliui. Stokos pažinimas pagilina moralės normų supratimą ir leidžia geriau suprasti būties, kurioje žmogus gyvena ir veikia, struktūrą. Tuo pačiu tai sudaro sąlygas tvariam ir taikingam žmonių bendradarbiavimui.

Tyrimo įžvalgos toliau apibendrinamos schemoje ir jos komentare.

Literatūra

Aquinas, T. (no date). Thomas Aquinas: *De Principiis Naturae:* English. Trans. R. A. Kocourek. Prieiga internetu: http://dhspriory.org/thomas/DePrincNaturae.htm (26 January 2016)

Alves A., Moreira P. 2016. *Scarcity, Economics and Morality: the Contribution of the Late Iberian Scholastics. Stokos reiškinys: būtis, žmogus ir bendruomenė.* Vilnius: LKTI.

Aristotle and Barnes, J. 1984. *Complete works of Aristotle*, volume 2: The revised Oxford translation. Edited by Jonathan Barnes and Jonathan Barnes Aristotle. 6th edn. United States: Princeton University Press.

Baumgärtner, S., Becker, C., Faber, M. and Manstetten, R. 2006. Relative and absolute scarcity of nature. Assessing the roles of economics and ecology for biodiversity conservation. *Ecological Economics,* 59(4), pp. 487–498. doi: 10.1016/j.ecolecon.2005.11.012.

Davies, S. 2016. *Economic History, Scarcity, and Morality*. *Stokos reiškinys: būtis, žmogus ir bendruomenė.* Vilnius: LKTI.

Degėsys, L. 2015. *Stoka kaip fenomenologinės analizės objektas.* (Rankr.)

Dierksmeier, C. 2013. Scholastic Business Ethics: Thomas Aquinas Versus William of Ockham' in *Handbook of the Philosophical Foundations of Business Ethics*, ed. Luetege, Springer, pp. 159–178.

Furley, D.J. 1987. *The Greek cosmologists*: Volume 1, the formation of the atomic theory and its earliest critics: V.1: Formation of the atomic theory and its earliest critics. Cambridge: Cambridge University Press.

Kardelis, N. 2016. *Pozityviųjų stokos aspektų įžvalgos senovės graikų filosofijoje*. *Stokos reiškinys: būtis, žmogus ir bendruomenė.* Vilnius: LKTI.

Kėvalas, K. 2016. *Stokos teologija. Stokos reiškinys: būtis, žmogus ir bendruomenė.* Vilnius: LKTI.

Kirzner, I. M. 1976. *The Economic Point of View: An Essay in the History of Economic Thought*. Kansas City: Sheed and Ward Inc.

Lahayne, H. 2016. *Blessings of Scarcity, Hope of Abundance*. *Stokos reiškinys: būtis, žmogus ir bendruomenė*. Vilnius: LKTI.

Laurinavičius A., Rekašiūtė-Balsienė R. 2016. Asmenybės poreikių samprata skirtingų psichologijos krypčių teorijose. *Stokos reiškinys: būtis, žmogus ir bendruomenė*. Vilnius: LKTI.

Leontjeva E. 2016. *Hermeneutinė Pradžios Knygos interpretacija*. *Stokos reiškinys: būtis, žmogus ir bendruomenė*. Vilnius: LKTI.

Matulevičius S. 2016. *Stoka kaip antropologijos objektas*. *Stokos reiškinys: būtis, žmogus ir bendruomenė*. Vilnius: LKTI.

Menger, C. 2007. *Principles of economics*. Auburn: Ludwig von Mises Institute.

Mises, L. Von. 1999. *Human action, a treatise on economics*. Scholars edn. Auburn, Alabama: Mises Institute.

Platonas. 2000. *Puota, arba Apie meilę*. Vert. T. Aleknienė. Vilnius: Aidai.

Platonas. 2009. *Sokrato apologija*. Vilnius: Aidai.

Plėšnys A. 2016. *Stoka ir jos vertybiniai aspektai*. *Stokos reiškinys: būtis, žmogus ir bendruomenė*. Vilnius: LKTI.

Robbins, L. 1932. *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. London: Macmillan and Co., Ltd.

Roser, M. 1945. Economic Convergence between countries. Available at: http://ourworldindata.org/ (Accessed: 18 April 2016).

Rothbard M. 2011. *Man, Economy, and State with Power and Market, Scholar's Edition*. Ludwig Von Mises Institute.

Syssoev P. 2016. *Stoka: teologinės įžvalgos*. *Stokos reiškinys: būtis, žmogus ir bendruomenė*. Vilnius: LKTI.

Solovej V. 2015. *Žmogaus paveikslas klasikinėje filosofijoje*. (Rankr.)

Soto A. 2015. *Profit and its morality*. (Rankr.)

Šilėnas Ž., Žukauskas V. 2016. *Scarcity and Economics*. *Stokos reiškinys: būtis, žmogus ir bendruomenė*. Vilnius: LKTI.

Šventasis Raštas. 1999. Ekumeninis leidimas. Vilnius: Lietuvos Biblijos draugija.

Valantiejus A. 2016. *Stokos paradoksas sociologijoje ir socialiniame gyvenime*. *Stokos reiškinys: būtis, žmogus ir bendruomenė*. Vilnius: LKTI.

A Synthesis of An Interdisciplinary Inquiry into Scarcity: Approaches and Perspectives

Summary

This article presents an interpretation of philosophical, theological, psychological, sociological, anthropological and economic research on scarcity based on a hermeneutic approach. Common grounds and points of convergence are explicated, and interdisciplinary insights are gained about the role of scarcity in the structure of being and human life.

Different disciplines explore different aspects of scarcity and have different names to denominate it. Yet, there are essential similiarities which make it possible to contend that scarcity is a universal phenomenon which appears through varying manifestations and forms.

It is common for social sciences and the humanities to explore negative aspects of scarcity which, as a rule, disguise scarcity as one of the causes of being, creation and change. This research takes a step forward and focuses on those attributes of scarcity which to date have been explored the least and which appear to be not only positive but more importantly necessary for a normal functioning of the world and society.

Philosophy shows scarcity as one of the primary causes of being and change, and Christian theology and Biblical studies explain its purposefulness. Scarcity reveals itself as an inevitable indicator of corporeality, temporariness and limitedness. This insight opens up an opportunity to investigate the links between scarcity, liberty and morality. Psychology, sociology and anthropology show that everyday exposures of scarcity that human beings encounter cause tensions and obscure possibilities to contemplate the primordial nature and purposefulness of scarcity. Negative experiences and a traditional economic diminishing of scarcity to a shortage of material goods create an illusion that scarcity should be combatted and eliminated. This suggests a meaningless fight with the surrounding reality, society and oneself.

The understanding and recognition of scarcity makes it possible to direct one's efforts towards purposeful action, self-improvement, cooperation, and creation.

Keywords: scarcity, interdisciplinarity, liberty, conception, experience.

Stokos reiškinio tyrimas: sąvokų žemėlapis

Ramūnas Aušrotas

Lietuvos sveikatos mokslų universitetas
A. Mickevičiaus g. 9 LT-44307, Kaunas
El. paštas: zemesdruska@gmail.com

Elena Leontjeva, Aneta Vainė

Lietuvos laisvosios rinkos institutas
Šeimyniškių g. 3A , LT-09312 Vilnius
El.paštas: elena@llri.lt; aneta@llri.lt

Stokos reiškiniui nagrinėti pasirinkti prieigos būdai, tyrimo sritys ir rezultatai apibendrinti schematiškai. Pateikiamas sąvokų žemėlapis ir jo komentaras. (Žemėlapyje nurodytos sąvokos šiame komentare išskirtos kursyvu.) Studija remiasi klasikine (Vakarų krikščioniškąja) filosofine-teologine būties samprata, kuriai būdingos trys metodologiškai svarbios perskyros: pirmoji – tarp dvasinės būties ir fizinės būties, antroji – tarp Kūrėjo ir Kūrinijos, trečioji – tarp gamtos ir žmogaus. Pagal klasikinę filosofinę-teologinę dvasinės ir fizinės būties sampratą dvasinei būčiai yra būdinga pilnatvė ir pastovumas, o fizinę būtį ženklina stoka, t. y. laikinas arba nuolatinis tam tikrų savybių trūkumas ir su tuo susijęs esinio kitimas siekiant įgyti trūkstamą savybę. Žemėlapyje pateikiamos šios pagrindinės tyrimo prieigos ir sritys: fizinė būtis pagal klasikinę filosofinę būties sampratą, Kūrinija pagal krikščioniškąją sukūrimo teologiją, ontologinės stokos žymės, stokos nepripažinimas ir jo ontologinės, chronologinės ir teologinės priežastys, atsakas į stoką, stokos pripažinimas ir ekonominis atsakas į stoką, stoka žmogaus poreikių ir norų kontekste.

Raktiniai žodžiai: stoka, fizinė būtis, žmogiškoji prigimtis, protas, laisva valia.

Fizinė būtis (pagal klasikinę filosofinę būties sampratą)

Pagal aristotelinę metafizinę būties sampratą *stoka* kartu su *materija* ir *forma* yra vienas iš pradų, būdingų bet kuriai *fizinei būčiai*, ji yra tiek būties atsiradimo, tiek ir jos *kitimo* pradas. Lietuvių kalboje šiai ontologinės tikrovės charakteristikai nusakyti nėra vartojama specifinė sąvoka, vartojamas bendrinis žodis, o kitose kalbose randame įvairius terminus (graikų kalboje „steresis“, lotynų „privatio“, anglų „privation“).

Gamtos ir *žmogaus* atskyrimas leidžia pamatyti, jog gamtoje ir žmoguje stokos funkcija yra skirtinga. Gamtoje stoka funkcionuoja kaip vidinis stimulas arba katalizatorius, reikalingas tam, kad esinys įgytų savybes, kurios jam yra *būtinos*

pagal prigimtį. Taigi gamtinei prigimčiai yra būdingas *būtinumas*, kuris pasireiškia gamtos dėsniais, apimančiais fizikos dėsnius ir biologinius instinktus. Pagal gamtinę prigimtį *būtinos savybės* yra įgyjamos su laiku ir iki jų atsiradimo gali būti suvoktinos kaip tam tikras laikinas trūkumas. Jos išreiškia *natūralią stoką*, t. y. tai, kas turi būti, bet dar nėra. Ją Aristotelis vadina *formos trūkumu*[1]. Žmogui, kaip ir bet kokiai gyvai fizinei būtybei, būdinga natūrali stoka.

Remiantis tomistine stokos kaip tam tikro objektyvaus trūkumo suprastimi, neturimas požymis (savybė) klasifikuojamas kaip toks, kurio neturima laikinai (*laikinas trūkumas*) arba neturima apskritai (*nuolatinis trūkumas*).

Žmoguje stoka reiškiasi ne tik kaip vidinė paskata įgyti savybes, kurios jam reikalingos kaip biologinei būtybei. Stoka pasireiškia ir kaip paskata realizuoti jame slypintį potencialumą įgyti (ar suteikti) savybes, kurios apskritai neturimos (*nuolatinis trūkumas*), bet yra galimos išskirtinės žmogaus prigimties – *proto* ir *laisvos valios* dėka. Žmogiškai prigimčiai būdinga laisvė atsiskleidžia kaip proto gebėjimas suprasti ir įvertinti savo egzistencinę situaciją ir laisva valia apsispręsti jai pritarti arba ją keisti. Taigi apibendrinant, per gamtinę sferą išryškinamas žmogaus santykis su tuo, kas būtina, t. y. turi būti (*būtinos savybės*), o per žmogiškąją sferą – su tuo, kas gali būti (*galimos savybės*), nors žmogaus tikrovės kontekste šis atskyrimas gali atrodyti spekuliatyvus ir instrumentinis.

Kūrinija (pagal krikščioniškąją sukūrimo teologiją)

Kūrėjo ir Kūrinijos (ir *sukurtojo pasaulio*, ir *sukurtojo žmogaus*) atskyrimas leidžia kalbėti tiek apie gamtos, tiek ir žmogaus prigimtį bei joje įrašytą tikslingumą, suteikiantį kitimui kryptį ir prasmę. Dieviškajam pasauliui yra būdinga *pilnatvė* ir *pastovumas*, o žmogiškoji tikrovė yra pažymėta stoka, taigi ir kitimo bei tobulėjimo galimybe siekiant įgyti trūkstamas savybes.

Ontologinės stokos žymės

Remdamiesi gamtos filosofijoje ir krikščioniškojoje teologijoje apibrėžta žmogaus samprata klasifikavome žmogaus stokos žymes.

Pagal gamtos filosofiją išskiriamos tokios žmogaus savybės kaip *kūniškumas*, *laikinumas*, *baigtinumas*, *būtinumas*, *ribotumas*, *protas*, *klystamumas* ir *socialumas*.

[1] Klausimo, kas būna, jei per deramą laiką šios savybės nėra įgyjamos, Aristotelis nesvarstė, kaip ir nesiėmė vertinti to moraliniu požiūriu. Klasikinė filosofija, nagrinėdama blogio klausimą, tokiai situacijai apibūdinti vartoja *metafizinio blogio* kategoriją (Akvinietis, Leibnizas).

Teologija praplečia žmogaus prigimties supratimą *priklausomumo*, *sąlygiškumo* (santykiškumo), *tikslingumo*, *laisvos valios* ir *metafizinio siekio charakteristikomis*. Šiuo klasifikavimu galima remtis nagrinėjant, kokį poveikį žmogui daro atsako į stoką būdai ir priemonės.

Stokos nepripažinimas

Remiantis anksčiau pateikta ontologinės stokos žymių klasifikacija, apibūdinama ir aiškinama, kodėl žmonijai sunku pripažinti ir priimti stoką. Išskirtos trys sritys, kuriose žmogus susiduria su trukdžiais priimti stoką. Tai – *ontologinės*, *chronologinės* ir *teologinės* stokos nepripažinimo priežastys. Visos jos susijusios su kognityviniu ontologinės stokos nepripažinimu.

- *Ontologinė stokos nepripažinimo priežastis*

Ontologinė stoka kaip šio pasaulio imanentinė savybė, taip pat jos paskirtis ir vaidmuo šiame pasaulyje yra sunkiai suvokiama. Stoka nepasireiškia jokiu apčiuopiamu pavidalu ar materija. Ji tik tam tikru būdu žymi nebuvimą, kuris gali aktualizuotis tam tikra forma. Taigi stoką galima suvokti ne pojūčiais, bet sąmoninga proto pastanga, dekonstruojant esinius ir ieškant jų atsiradimo priežasčių.

Subjektyvus stokos suvokimas yra dar viena iš objektyvios stokos tikrovės nepripažinimo priežasčių. Dėl gamtamokslio žinių dominavimo filosofinės antropologijos atžvilgiu stokos suvokimas yra redukcionistinis, o ji pati išgyvenama kaip egzistencinis nepakankamumas arba kaip dirbtinai žmogaus kuriama tikrovė (skurdas ar neteisingumas). Šis subjektyvus suvokimas tarsi uždengia tuos objektyvaus stokos pažinimo aspektus, kurie yra susiję su tam tikromis asmens būties tikrovės ypatybėmis arba charakteristikomis.

- *Chronologinės stokos nepripažinimo priežastys*

Esminė žmogaus būties ypatybė, turinti įtakos tiek stokos patyrimui, tiek jos vertinimui, yra žmogaus ribotumas, susijęs su jo buvimu konkrečiame *laike*, ir iš to kylančiu negalėjimu numatyti to, kas bus ateityje (*nenumatomumas*), o taip pat dėl ateities nežinojimo išgyvenamu *neapibrėžtumu*. Todėl šią stokos nepriėmimo priežastį pavadinome *chronologine*.

Žmogaus prigimties struktūrai būdinga laisva valia ir proto potencialas leidžia įgyti ne tik tai, kas žmogui priklauso pagal prigimtį, ne tik laisvai pasirinkti to siekti, bet dar daugiau – įgyti jo prigimčiai nebūdingą požymį (savybę) arba, kalbant aristotelinės metafizikos terminais, viršyti savo formą. Toks prigimties

viršijimas žmogiškai būtybei gali būti arba nuopelningas, t. y. gali būti *esinio praturtinimu*, arba nuostolingas, t. y. gali būti *prigimties pertekliumi*, žalingu tiek jam pačiam, tiek ir kitiems[2]. Kai esinys neįgyja to, kas galima, bet nebūtina, tai įvyksta arba dėl objektyvių priežasčių, t. y. prigimties ribotumo, galimybių tai realizuoti nebuvimo (*sutrukdymas*), arba dėl subjektyvių priežasčių, t. y. kai laisva valia ar dėl kito prievartos ko nors atsisakoma (*atsisakymas*)[3]. Kita vertus, žmogus gali sąmoningai rinktis įgyti jo prigimčiai priešingą savybę (*nukrypimas*). Klasikinis filosofinis mąstymas būties struktūroje įžvelgia du saugiklius nuo perteklinės prigimties viršijimo atsitikties[4]. Tai gamtos dėsniai, apimantys fizikinius dėsnius ir biologinį instinktą, ir *prigimtinis* įstatymas, nurodantis žmogui veikimo kryptį ir formuojantis to veikimo imperatyvą.

Žmogaus tikrovės patirtyje tai, kas turi būti, siejasi su konkrečiame laike esančio, bet laiko neribojamo žmogaus proto keliamais klausimais: Ar tai bus, ar ne? Kada tai bus? Kodėl ne dabar? Dėl ateities nežinojimo išgyvenamas neapibrėžtumas pasireiškia dvejopai: pirma, egzistenciniu klausimu, ar tai, kas turi būti, apskritai bus, ar ne, ir antra, egzistenciniu nerimu dėl to, kad to, kas turi būti, dar nėra. Žmogui būdinga negebėti tiksliai numatyti to, kas bus, kaip bus ir kokių tai sukels padarinių jam ar kitiems (tai susiję su ribota galia ir ribotomis galimybėmis įvertinti visus veiksnius, galinčius turėti įtakos būsimo dalyko realizacijai). Tai apsunkina apriorinį vertinimą, kokiais atvejais formos viršijimas yra pozityvus žmogui, o kuriais – negatyvus, ir gali nulemti klaidas atskiriant tai, kas turi būti, bet dar nėra (*būtina savybė dar neįgyta*), nuo to, kas turi būti, bet nesirealizavo (*būtina savybė neįgyta laiku*). Tai, kas „turi būti, bet dar nėra“, neretai laikoma natūraliu blogiu, nes ignoruojamas laiko, kuriame vyksta pokyčiai, veiksnys. Gyvenimiškoje tikrovėje tai gali pasireikšti neteisingu moraliniu situacijos vertinimu. Teorinis lygmuo padeda žmogui atpažinti savo polinkį trokšti, kad natūralus gamtos laikas būtų aplenkiamas (arba net laikomas blogiu). Praktinėje veikimo sferoje visada egzistavo dvi klasikinės kolonos, padedančios išvengti tokių klaidų: *moralė* ir *religija*. Jos abi susijusios su atitinkamų socialinių normų, padedančių išvengti nepageidaujamo rezultato (t. y. to, kas prieštarauja būties tvarkai), steigtimi. Istoriškai susiformavo

[2] Kadangi ši ontologinės būklės kiltis priklauso nuo laisvos žmogaus valios, jos priežastys apima platų moralinių veiksmų spektrą ir visas su veikimu susijusias pasekmes, įskaitant žalos padarymą sau ar kitam, nuostolį, taip pat *klaidos*, susijusios su žmogaus ribotumu, ir *nuodėmės*, susijusios su žmogaus prigimties pažeistumu, tikimybę.

[3] Dėl prigimties ribotumo ar nesant objektyvioms galimybėms (situacinis negalimumas) nerealizuotas vidinis potencialas yra *metafizinio/natūralaus blogio* situacija, ko nors atsisakymas laisva valia yra *laisvanoriška stoka*.

[4] Šv. Tomas juos abu kildina iš amžinojo įstatymo arba dėsnio (*lex aeterna*), iš kurių vienas skirtas gamtai, o kitas – žmogui struktūruoti (*lex naturales*).

trečioji – ekonominė – šios klaidos minimizavimo strategija: jei anksčiau tinkamai veikti žmogų struktūravo socialinės normos, tai dabar vis daugiau jį struktūruoja ir ekonominis žinojimas, leidžiantis praplėsti numatymo ribas ir *a priori* įvertinti, ar tai, ko siekiama, realizuosis kaip gėris ar blogis.

- Teologinės stokos nepripažinimo priežastys

Stokos nepriėmimą gali paaiškinti *prigimtinės nuodėmės* samprata. Nuopuolis pakeičia žmogaus stovį ir visus santykius, tarp jų ir santykį su tikrove. Stoka kaip palaima, kuri buvo žmogui suteikta tam, kad tęstų pasaulio kūrimą, virsta stoka – prakeiksmu: žmogui ji tampa našta ir žaizda. Žmogaus norai, kurie yra begaliniai, dabar nukreipiami į žemiškąsias gėrybes, žmogus tampa nepasotinamas ir bet kokį stokojimą vertina kaip neteisingą, kaip pasikėsinimą į jo autonomiją ir laisvę. Darbas, kuris iki nuopuolio buvo traktuojamas kaip palaima, dabar virsta sunkiu triūsu, atsiranda pasipriešinimas darbui.

Viskas, ko žmogus nuo šiol imsis, ir visi santykiai, kuriuos žmogus kurs, tarp jų ir abipusiškumu bei laisve pagrįsti santykiai, turės stokos žymę. Tas pats pasakytina apie visas susiformavusias institucijas bei žmogaus sukurtus mechanizmus. Prigimtinė nuodėmė atskleidžia polinkį, kuris geriausiai apibūdinamas kaip stokos sunkis. Toks dėl prigimtinės nuodėmės susiformavęs stokos suvokimas uždengia ontologinę stokos prigimtį ir paskirtį, ir dėl to suprasti ir priimti stoką žmogui yra dar sunkiau.

Dėl prigimtinės nuodėmės tikrovės žmogui sunku atskirti *klaidą*, kuri yra *ribotumo* pasekmė, nuo *nuodėmės* kaip moralinio blogio. Kiekviena klaida gali atrodyti kaip moralinio blogio išdava, o kiekviena žmogaus klaidos nulemta stokos apraiška gali atrodyti kaip kažkieno siekiamas blogis.

Atsakas į stoką

Nors stokos egzistavimą ir vaidmenį filosofai aptarė jau ankstyvajame klasikiniame amžiuje, ekonomika pirmoji iš socialinių mokslų atsižvelgė į praktinius žmogaus atsako į stoką aspektus bei suformulavo pirmąjį plačiai pripažįstamą stokos apibrėžimą. Ekonomika tiria reiškinius, spontaniškai kylančius iš stokos realybės ir būtinybės su ja gyventi, tačiau pačios stokos sampratos atskirai negvildena. Ekonomikos mokslas tiria *atsaką į stoką*: būdus, kuriais žmonės sudėlioja savo veiklą ir socialinius santykius, kuriuos kuria susidūrę su stoka. Pirmutinis atsakas į stoką yra *darbas* ir *nuosavybė*. Žmogus gali veikti pasitelkdamas laisvą *bendradarbiavimą* arba *prievartą*, o *veiksmai* gali būti *individualūs* arba *kolektyviniai*.

Istoriškai tradicinis būdas santykiui su stoka suformuoti buvo *kolektyviniai veiksmai* (*papročių, arba tradicinė ekonomika*). Išsivysčius moderniai ekonomikai, kurioje gamyba leidžia kiekvienam išgyventi individualiai, atsakas į stoką dažniau yra individualus. Tačiau jis vis vien vyksta *abipusiškumo*, *mainų* ir *bendradarbiavimo* kontekste.

Ekonominis stokos apibrėžimas

Istoriškai daiktų ar laiko trūkumui apibrėžti buvo vartojama konkrečios stokos sąvoka. Ekonomikos mokslas išskyrė dvi pagrindines stokos sampratas: *absoliuti stoka* ir *santykinė stoka*. Absoliuti stoka reiškia bendrą išteklių ribotumą – tai, kad žemėje visi materialūs dalykai yra riboti. O kai žmogus renkasi tarp alternatyvių išteklių panaudojimo būdų, tai visada signalizuoja apie stoką, kuri ekonomikoje vadinama santykine. Jeigu konkretus resursas neturi alternatyvių panaudojimo būdų, jo negalima ekonomizuoti, nėra ir ekonominės santykinės stokos problemos. Tačiau išlieka absoliuti to resurso stoka, kadangi šiuo atveju alternatyvūs panaudojimo būdai yra neaktualūs. Taigi tik tokia stoka, kuri riboja žmogaus galimybes pasiekti jo subjektyvius tikslus, gali paaiškinti ekonominį žmonių elgesį. Tik tie daiktai ir priemonės, kurie yra susieti su tikslais, turi ekonominę vertę.

Stoka žmogaus poreikių ir norų kontekste

Žmonijos istorijoje ekonomikai plėtojantis iš tradicinės į modernią keitėsi ir poreikių bei norų supratimas. Šie pokyčiai turėjo įtakos ir stokos suvokimui. Skirtumas tarp *poreikių* ir *norų* yra subjektyvus ir būdų reaguoti į stoką nuolat atsiranda vis naujų. Ekonomika patenkina vienokius poreikius ar norus, o tada ima kurtis nauji poreikiai ir norai. Poreikiai ir norai turi tendenciją nuolat keistis, o kartu su jais keičiasi ir stokos samprata.

Poreikių ir norų suvokimo pokyčiai išplečia sritį, kurioje galime pasinaudoti savo laisve rinktis. Ontologinės stokos ištakų supratimas leidžia daug giliau suprasti laisvę ir įžvelgti jos skirtingas apraiškas pasaulio raidoje.

An Inquiry into the Phenomenon of Scarcity: A Concept Map

Ramūnas Aušrotas

Lithuanian University of Health Sciences

Elena Leontjeva, Aneta Vainė

Lithuanian Free Market Institute

The approaches that have been used to analyse the phenomenon of scarcity and the results of research have been summarized in a concept map. This article presents the concept map and its commentary. (In the commentary the concepts indicated in the map are written in italics.) The research, which is based on the classical (Western Christian) philosophical-theological concept of being, is characterized by three methodologically essential distinctions: first, between spiritual and physical being, second, between Creator and creation, and third, between nature and human being. According to the classical philosophical-theological concept of spiritual and physical or natural being, the spiritual being is characterized by abundance and permanence. Physical being, on the other hand, is marked by scarcity, a temporary or permanent absence of certain properties, and related change within an entity towards the acquisition of a lacking property. The concept map reflects the following approaches and focal points of analysis: physical being based on the classical philosophical concept of being, Christian theology of creation, ontological indicators of scarcity in natural philosophy and Christian theology, unacceptance of scarcity and its ontological, chronological and theological reasons, recognition of scarcity and response to scarcity, and scarcity in the context of human needs and wants.

Keywords: scarcity, physical being, human nature, reason, free will.

Physical being in classical philosophy

According to the Aristotelian metaphysical concept of being, *scarcity*, together with *matter* and *form*, is one of the causes of any *physical being*; it is both the cause of becoming and *change*. In the Lithuanian language a generic term is used to describe this ontological characteristic, while in other languages we find special terms ("steresis" in Greek, "privatio" in Latin, and "privation" in English).

The distinction between *nature* and *human being* shows that the function of scarcity in nature and in man is different. In nature scarcity functions as an internal stimulus or catalyst which is necessary for an entity to acquire properties

which are necessary by its nature. So properties belonging to the realm of nature are characterised by *necessity* and realized through the laws of physics and biological instincts. *Necessary properties* are acquired over time and can be understood as a certain temporary deficiency until their emergence. They denote *natural scarcity*, i.e. what is to be, but is not yet there. Aristotle called this a *lack of form*.[5] Natural scarcity is characteristic of man as of any physical being.

Based on the Thomistic understanding of scarcity as a certain objective deficiency, a property which is not possessed can be classified as one which is not possessed temporarily (*temporary absence*) or not possessed at all (*permanent absence*).

In human beings scarcity is manifested not only as an inner incentive to gain properties that are necessary for man as a biological being. Scarcity is also manifested as a stimulus to realize an inherent potentiality to acquire properties which are permanently absent (*permanent absence*) but still possible due to unique human nature – *reason* and *free will*. Freedom, which is characteristic of human nature, is exercised through reason's ability to understand and evaluate one's existential situation and voluntarily decide to accept it or change it. To summarise, we draw upon the natural sphere to highlight the human relationship with what is necessary (*necessary properties*), and through the human sphere, with what is possible (*possible properties*), although in the context of human reality this distinction may seem speculative and instrumental.

Christian theology of creation

The distinction between *Creator* and *creation* (both the *created world* and the *created human being*) makes it possible to speak about the nature of the physical world and about human nature with its inherent teleology, giving change meaning, purpose and direction. While the world of the divine is characterized by abundance and permanence, human reality is marked by scarcity, and hence change and possibility of improvement in order to gain absent properties.

[5] Aristotle does not consider the question of what happens if, within appropriate time, these properties are not acquired, just as he does not evaluate it from a moral point of view. In examining the question of evil, classical philosophy defines such a situation with the category of *metaphysical evil* (Aquinas, Leibniz).

Ontological indicators of scarcity

On the basis of the concept of human being as defined in natural philosophy and Christian theology, we classified indicators of human scarcity.

According to natural philosophy we delineate human qualities of *corporeality, temporariness*, *finiteness*, *necessity*, *limitedness*, *reason*, *fallibility* and *sociality*.

Theology broadens the understanding of human nature with such attributes as *dependence*, *contingency*, *purposefulness*, *free will* and *metaphysical aspiration*. This classification can be used in examining how ways and means to reduce scarcity impact man.

Unacceptance of scarcity

Based on the classification of the aforesaid ontological marks of scarcity, we describe and explain why humanity struggles in recognizing and accepting scarcity. *Ontological*, *chronological* and *theological* reasons for rejecting scarcity are distinguished. All of them are related to a cognitive non-recognition of scarcity.

- *Ontological reasons*

Ontological scarcity as an immanent feature of this world, its purpose and role in the world, is hard to apprehend. For one thing, scarcity does not appear in any tangible form or matter. It only denotes an absence of something which may come into being in some form or another. Therefore scarcity cannot be perceived through the senses, but by a conscious effort of reason to deconstruct entities in discovering reasons behind their emergence.

Subjective perception of scarcity is another reason why people fail to recognize the objective reality of scarcity. The study shows that due to the dominant role of natural science, the understanding of scarcity in respect to philosophical anthropology is reductionist; scarcity is experienced either as an existential deficiency or as an artificially created reality (poverty or injustice). This subjective perception conceals those aspects of an objective conception of scarcity that are related with specific features and attributes of human reality.

- *Chronological reasons*

Human limitedness is an essential feature of human existence affecting both the experience of scarcity and its judgment. This limitedness is related to man's being in a particular time and a resulting inability to predict what the future will

be (*unpredictability)*, as well as *uncertainty* which is experienced due to the ignorance about the future. We thus termed this reason for not accepting scarcity chronological.

Free will and the potential of reason, which are inherent to human nature, enable a person to acquire not only properties that belong to him or her by nature and to freely seek them, but also to gain qualities untypical to his or her nature. Aristotelian metaphysical terminology describes this as *excess of form*. In a speculative sense, such surmounting of form can be either beneficial to an individual, i.e. *enrichment of the entity*, or detrimental, i.e. *excess of nature* harmful to oneself and others.[6] If an entity does not acquire what is possible but not necessary, this occurs either due to objective reasons related to limitation of nature or an absence of possibilities (*obstruction*), or to subjective reasons when something is voluntarily rejected to denied through coercion by others (*refusal*).[7] On the other hand, one may deliberately choose to acquire a property opposite to one's nature (*deviation*).

Classic philosophical thinking identifies two safeguards against harmful excess of nature inherent in the structure of being.[8] These are physical laws and biological instincts inherent in nature, and *natural law* which guides human action and shapes imperatives for action.

In human experience of reality, that which is to be is related to questions raised by human beings in a particular time, yet through reason which is not limited by time: Will it be or not? When will it be? Why not now? Uncertainty experienced due to the ignorance of the future unfolds in two ways: first, as an existential question whether or not what is to be will really come to be, and second, as an existential anxiety that something that is to be is not yet there. Humans are characterised by the inability to accurately predict what will be, how it will be and what kind of consequences it will have for oneself and others. (This is related to limited power and limited possibility to evaluate all factors that can affect realization). This complicates *a priori* assessment in which cases excess of form is positive,

[6] Since this kind of ontological condition depends on free will, its causes include a wide range of moral actions and all kinds of performance-related consequences, including damage caused to oneself or to another, losses, errors relating to human limitedness, and the probability of sin related to human nature.

[7] Unrealized inner potential due to the limitations of nature or an absence of objective possibilities (situational impossibility) is a situation of metaphysical or *natural evil*; the renouncement of something by free will is *voluntary scarcity*.

[8] St. Thomas derives them both from the eternal law (*lex aeterna*), one being designated to structure nature and the other, human beings (*lex naturales*).

and in which, negative. It may also lead to errors in distinguishing what is to be but is not there yet (*necessary properties not yet acquired*) from what was to be but did not come to be in due time (*necessary properties not acquired in due time*). In this way natural scarcity is confused with *natural evil* as people tend to ignore the factor of time in which change occurs. In the reality of life this can result in wrong moral judgments of a situation.

The practical sphere has always offered two classical pillars to minimize this error: *morality* and *religion*. Each of them is related with appropriate social norms to avoid the emergence of undesirable results (i.e. what is contrary to the order of being). Over the course of history a third strategy for minimizing error has evolved: If previously social norms served to structure proper human action, now it is more and more subject to economic knowledge which expands the limits of foresight and makes *a priori* evaluation of whether what is intended will rather be realized as good or as evil possible.

- Theological reasons

Non-recognition of scarcity can be explained by the concept of original sin. The fall of mankind into a state of sinfulness changed human reality and affected all relationships experienced by a human being, among these the relationship with the reality itself. Scarcity that was given to human beings as a blessing to continue the creation of the world turns into a curse: it becomes a burden and a wound. Human desires, which are unlimited, are now directed towards goods; man person becomes insatiable and reckons any scarcity as wrong, as an attack on his autonomy and freedom. Work, which prior to the fall was regarded as a blessing, now turns into hard work and drudgery, inciting resistance to work.

Everything man undertakes from now on, and all relationships man chooses to entertain and maintain, including those based on reciprocity and liberty, are marked by scarcity. The same goes for all institutions that evolved spontaneously and mechanisms created by man. Original sin reveals an inclination that is best described as the gravity of scarcity. Such an understanding of scarcity, molded by original sin, obscures the ontological nature and purpose of scarcity and makes it even harder to understand and accept scarcity.

Due to original sin people find it difficult to distinguish between *error* as a consequence of human frailness, and *sin* as a moral evil. Every error can appear as a repercussion of moral evil, and every manifestation of scarcity caused by human error may seem to be someone's desired evil.

Response to scarcity

Although philosophers early in the classical era had discussed the existence and role of scarcity, economics was the first among social sciences to take into account practical aspects of human response to scarcity; it developed the first widely recognized definition of scarcity. Economics explores phenomena that developed spontaneously from the reality of scarcity and the need to deal with this reality, but the concept of scarcity per se has not been analysed in depth. Economic science examines *response to scarcity*, or ways in which people design and structure their activities and social relationships as they encounter scarcity. The primary response to scarcity consists of *work* and *ownership*. A person can resort to *co-operation* or *coercion*; actions can be performed individually (*individual action*) or collectively (*collective action*).

In the classical age the traditional way of dealing with scarcity was collective action (*traditional (moral) economy*). Now, with the development of a modern economy, when industrial production enables people to survive on their own, the response to scarcity is more individualistic. Nevertheless, it still takes place in the context of reciprocity, exchange and cooperation.

Economic definition of scarcity

Historically the concept of concrete scarcity was used to denote a shortage of time and goods. Economic science distinguishes between *absolute scarcity* and *relative scarcity*. Absolute scarcity means a general shortage of resources, meaning that all material things on earth are limited. When an individual chooses between alternative ways to use scarce resources, this signals scarcity which is classified as relative scarcity. If a particular resource does not have alternative uses, it cannot be economized, and so there is no economic problem of relative scarcity. However, while alternative methods of use are irrelevant, absolute scarcity of that resource remains. So relative scarcity is always understood in relation to human action, and only scarcity that limits human potential to achieve individual subjective goals can explain economic behaviour of human beings.

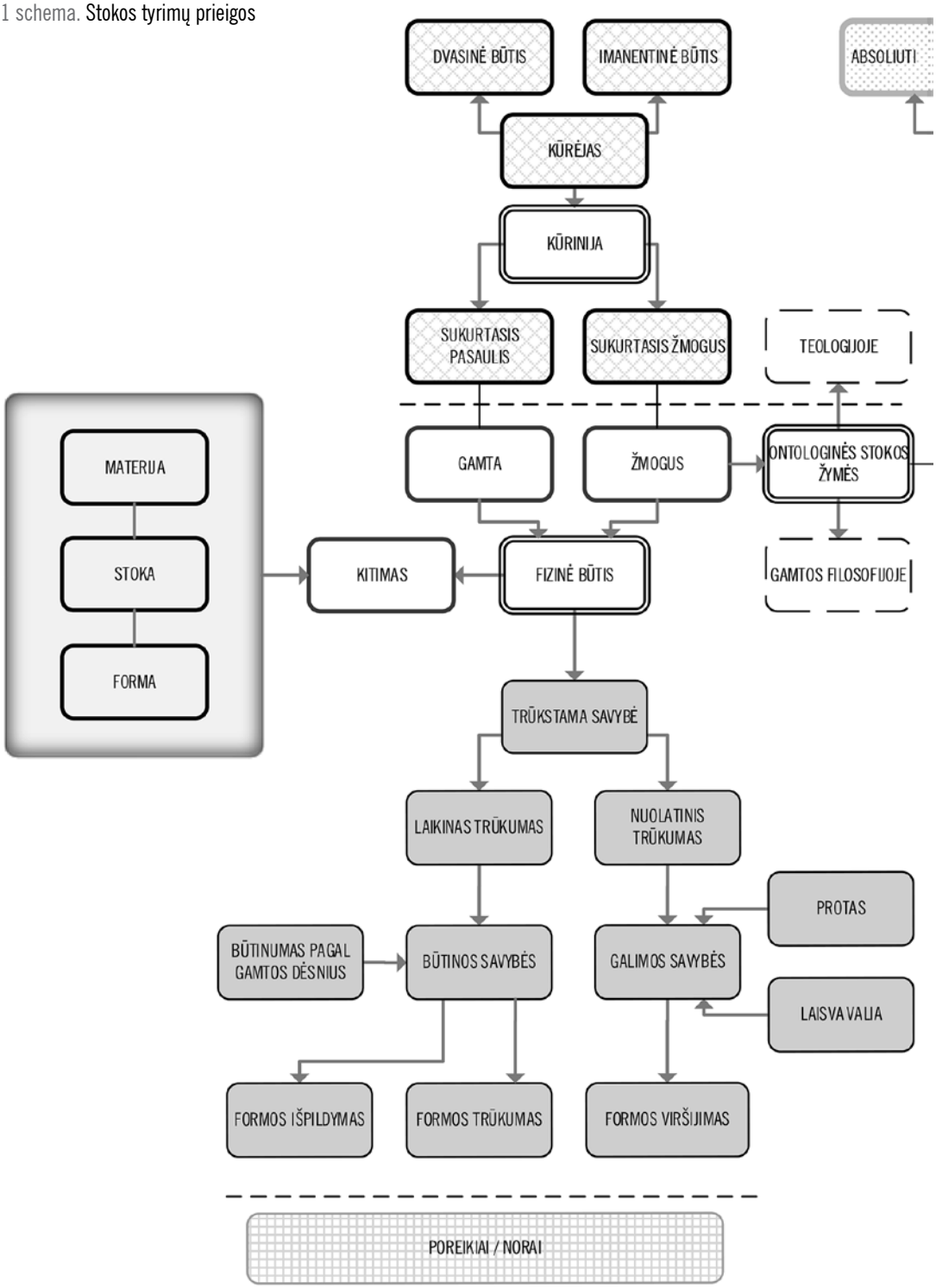
Scarcity in relation to human needs and wants

Historically, throughout the evolution of economy from a traditional to a modern type, the understanding of needs and wants have changed, altering the un-

derstanding of the concept of scarcity. The difference between *needs* and *wants* is completely subjective, and new ways to respond to scarcity never stop to evolve. The economy meets one cluster of needs or wants and sees new ones emerging. Needs and wants have a tendency to expand, as does the concept of scarcity together with them.

Changes in the perception of needs and wants have extended the area where we can exercise our freedom to choose. The understanding of the foundations of ontological scarcity makes it possible to gain much deeper and broader insights about freedom and to elicit its diverse reflections in the development of the world.

1 schema. Stokos tyrimų prieigos



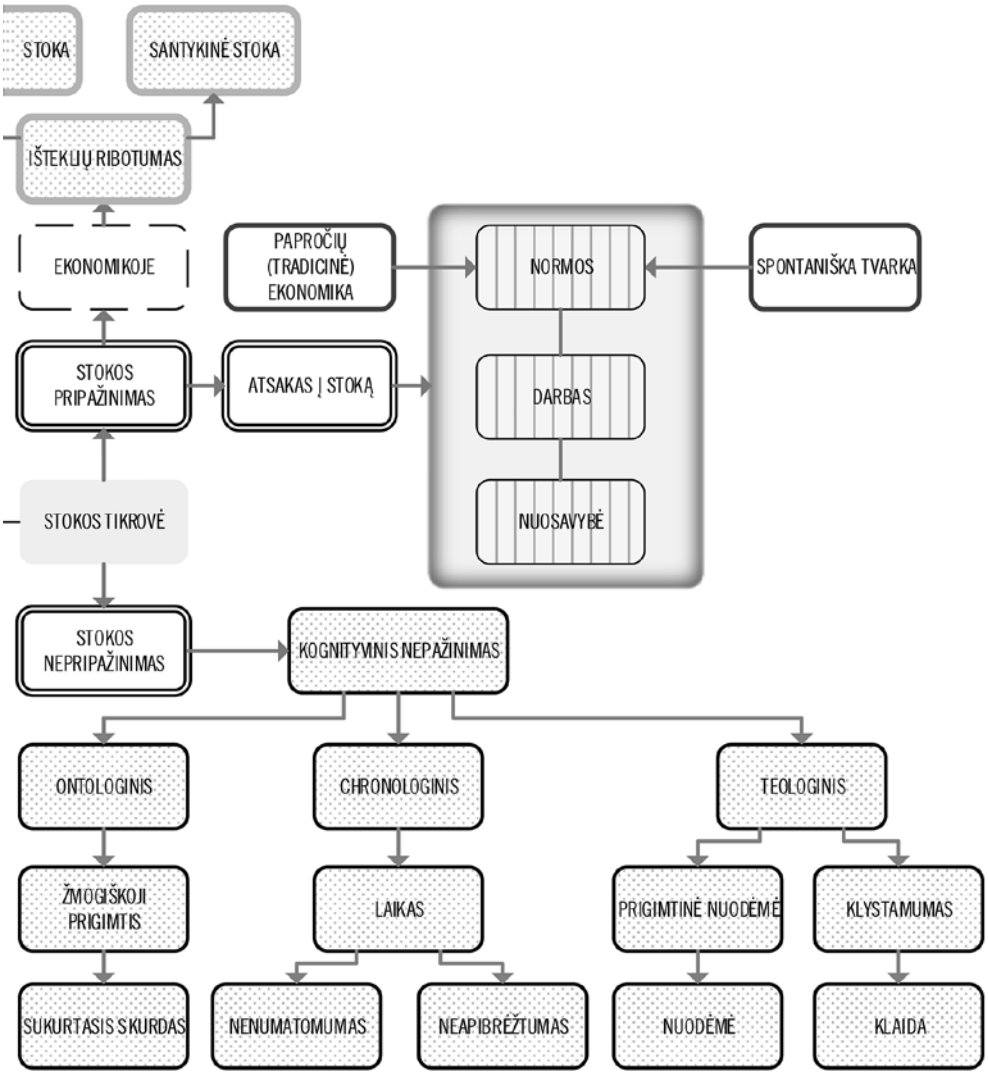
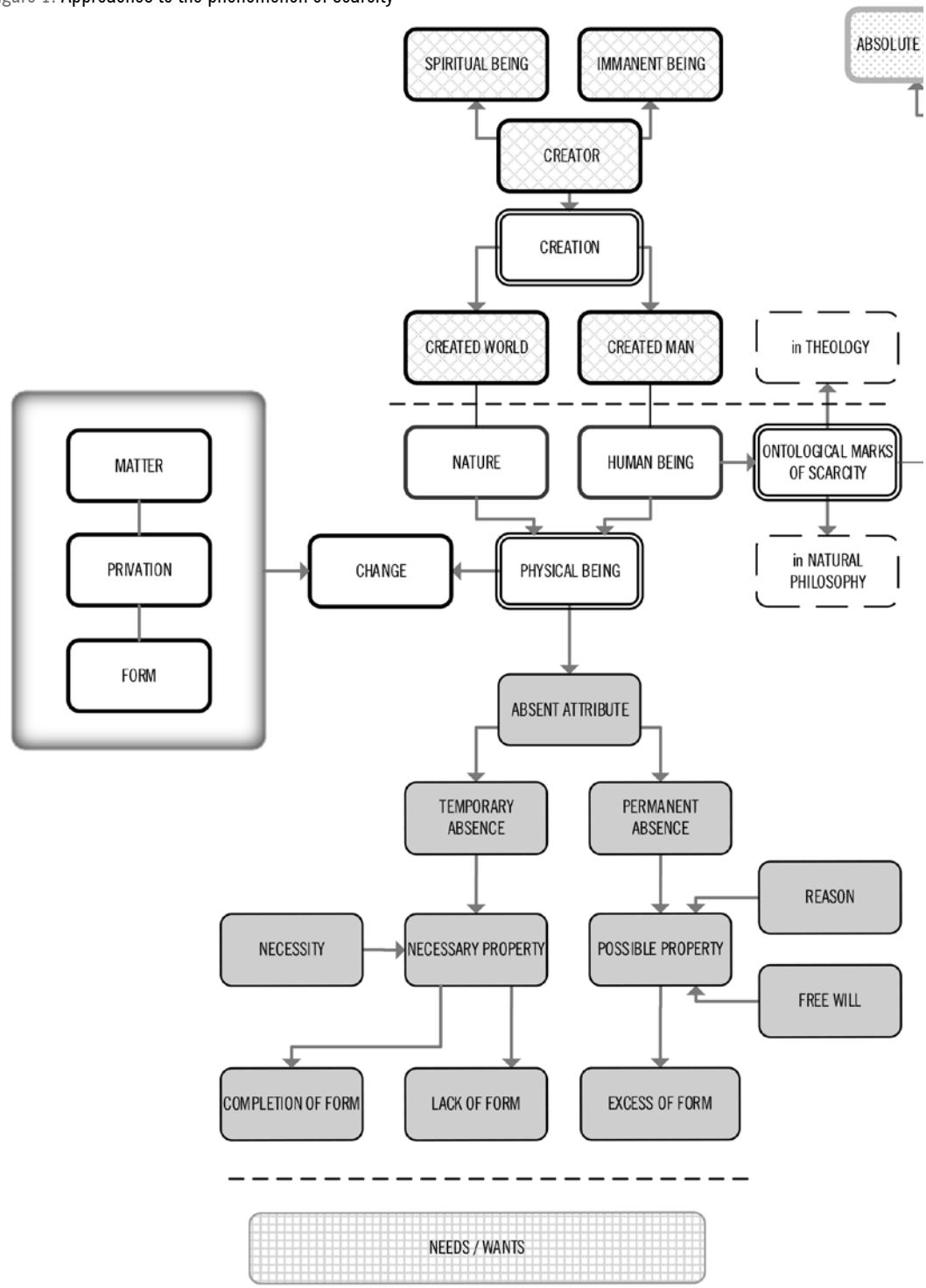
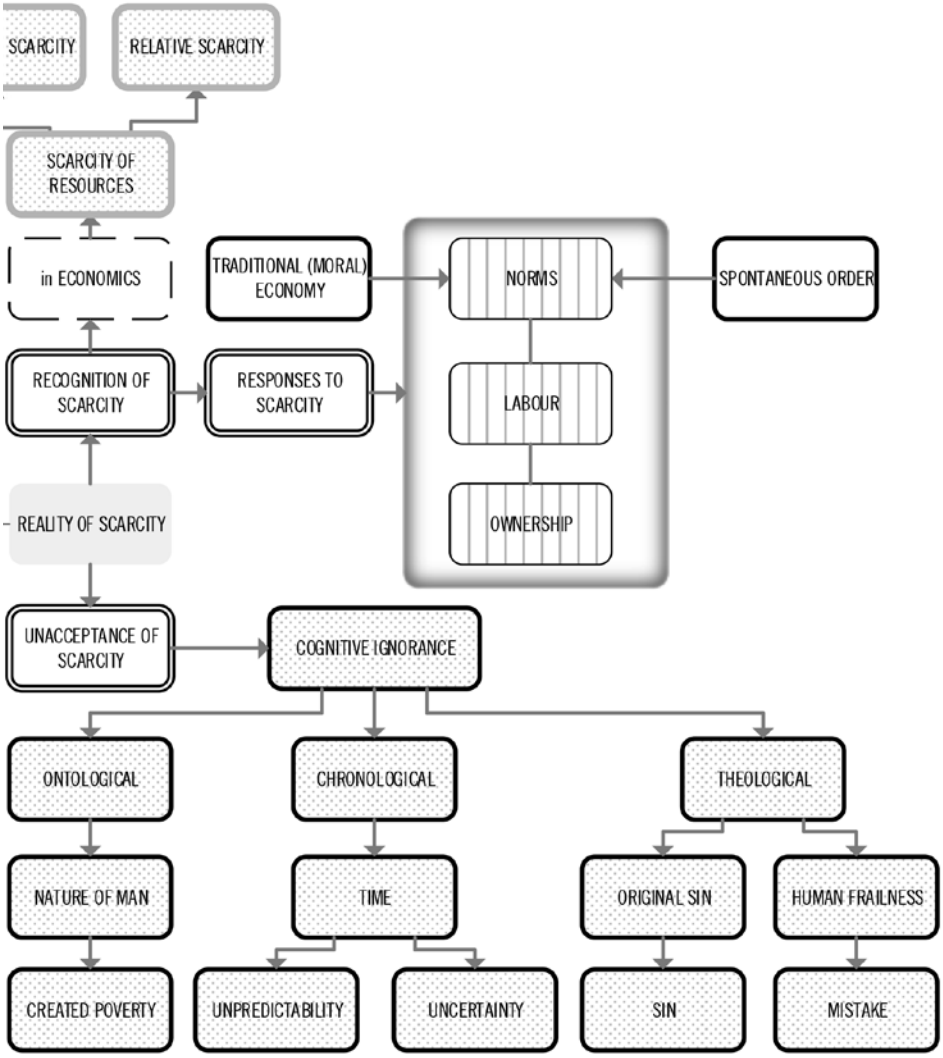

STOKA
SANTYKINĖ STOKA
IŠTEKLIŲ RIBOTUMAS
EKONOMIKOJE
PAPROČIŲ (TRADICINĖ) EKONOMIKA
NORMOS
SPONTANIŠKA TVARKA
STOKOS PRIPAŽINIMAS
ATSAKAS Į STOKĄ
DARBAS
STOKOS TIKROVĖ
NUOSAVYBĖ
STOKOS NEPRIPAŽINIMAS
KOGNITYVINIS NEPAŽINIMAS
ONTOLOGINIS
CHRONOLOGINIS
TEOLOGINIS
ŽMOGIŠKOJI PRIGIMTIS
LAIKAS
PRIGIMTINĖ NUODĖMĖ
KLYSTAMUMAS
SUKURTASIS SKURDAS
NENUMATOMUMAS
NEAPIBRĖŽTUMAS
NUODĖMĖ
KLAIDA

Figure 1. Approaches to the phenomenon of scarcity




SCARCITY
RELATIVE SCARCITY
SCARCITY OF RESOURCES
in ECONOMICS
TRADITIONAL (MORAL) ECONOMY
NORMS
SPONTANEOUS ORDER
RECOGNITION OF SCARCITY
RESPONSES TO SCARCITY
LABOUR
REALITY OF SCARCITY
OWNERSHIP
UNACCEPTANCE OF SCARCITY
COGNITIVE IGNORANCE
ONTOLOGICAL
CHRONOLOGICAL
THEOLOGICAL
NATURE OF MAN
TIME
ORIGINAL SIN
HUMAN FRAILNESS
CREATED POVERTY
UNPREDICTABILITY
UNCERTAINTY
SIN
MISTAKE

2 schema. Fizinė būtis

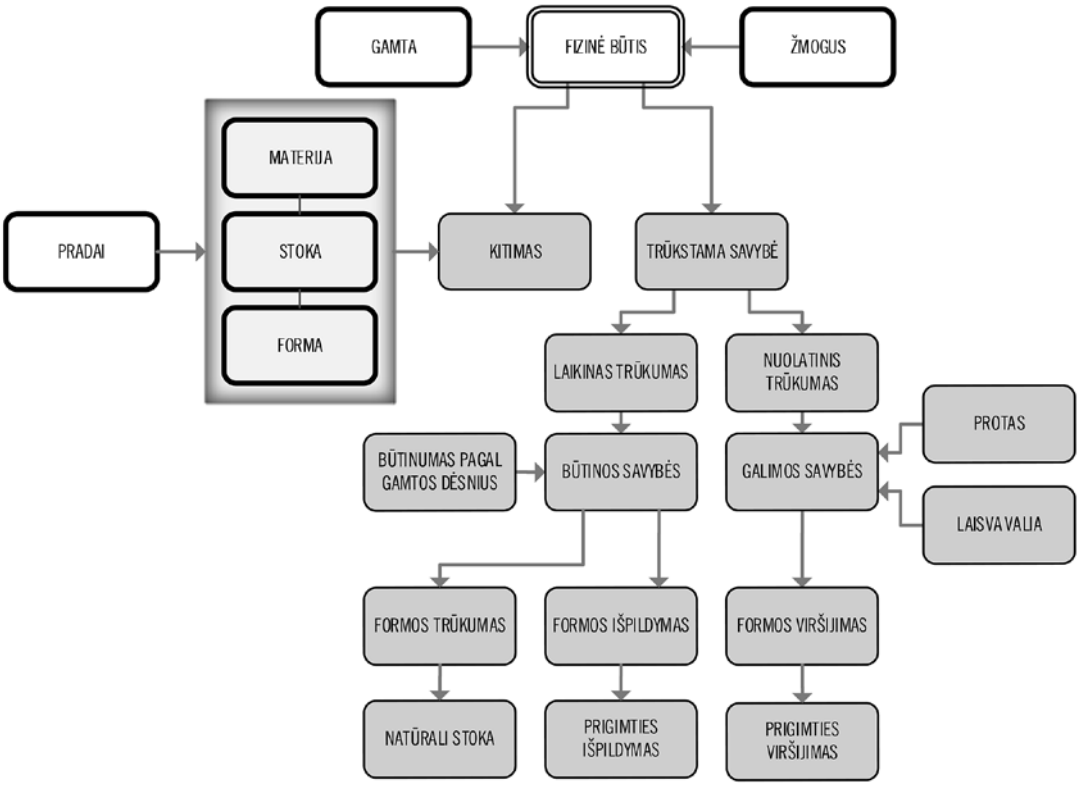
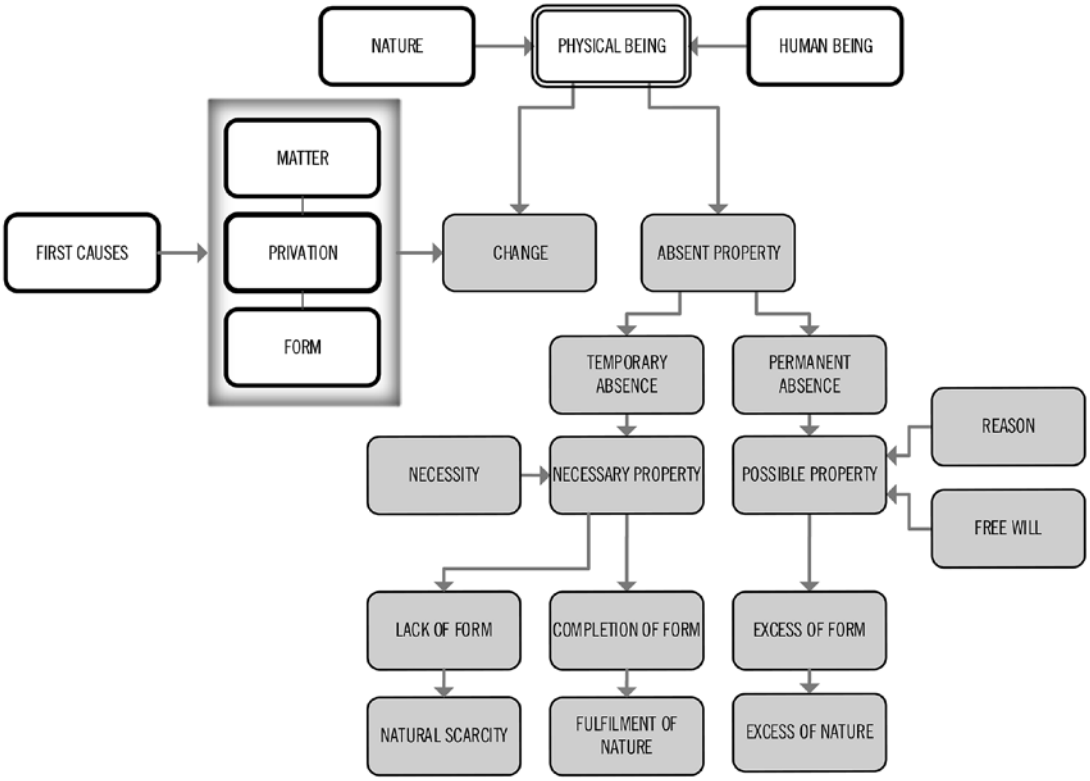
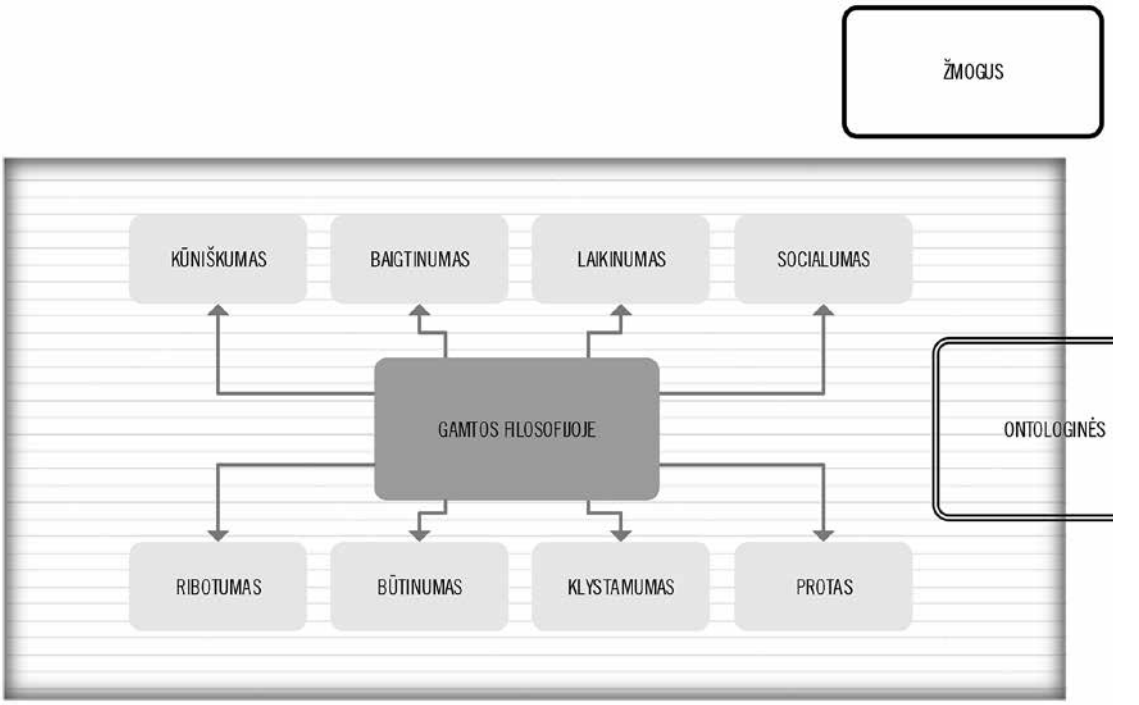


Figure 2. Physical being



3 schema. Ontologinės stokos žymės



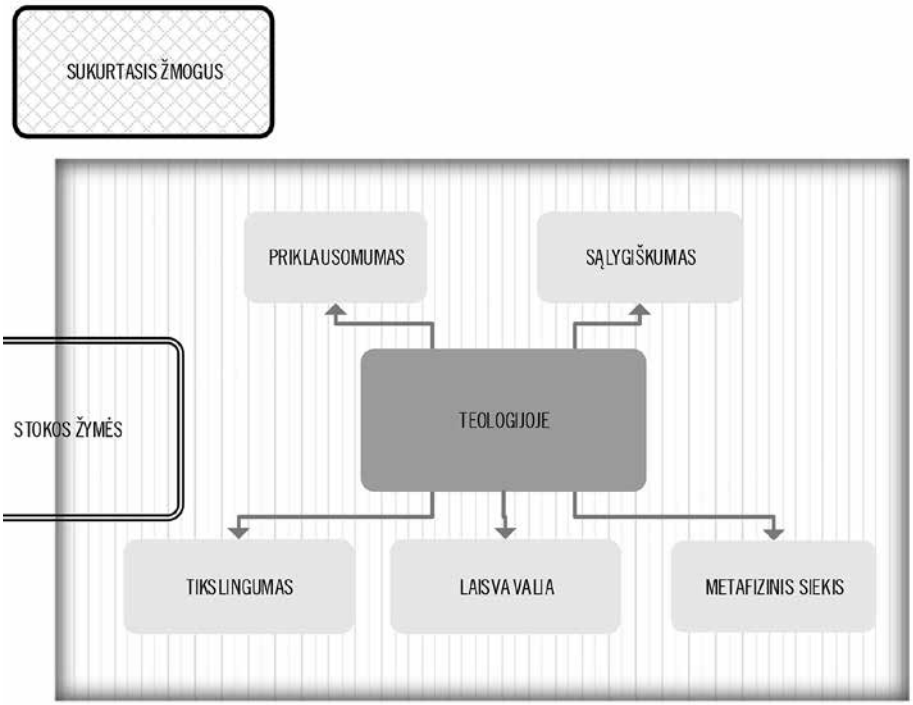
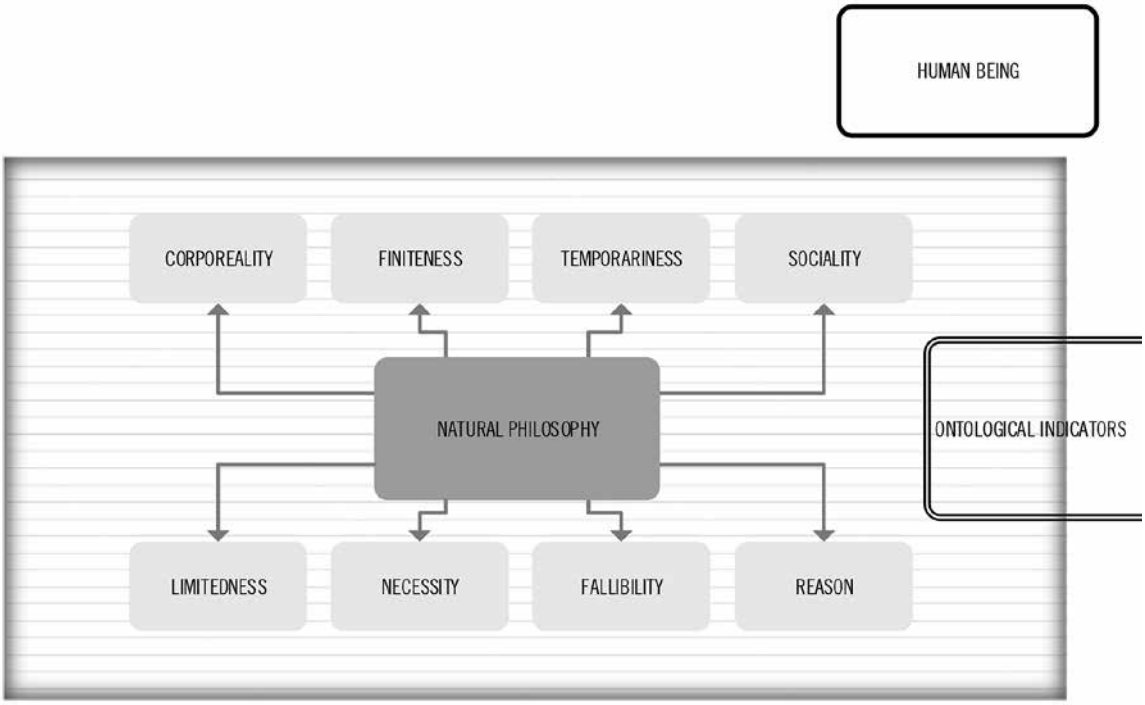
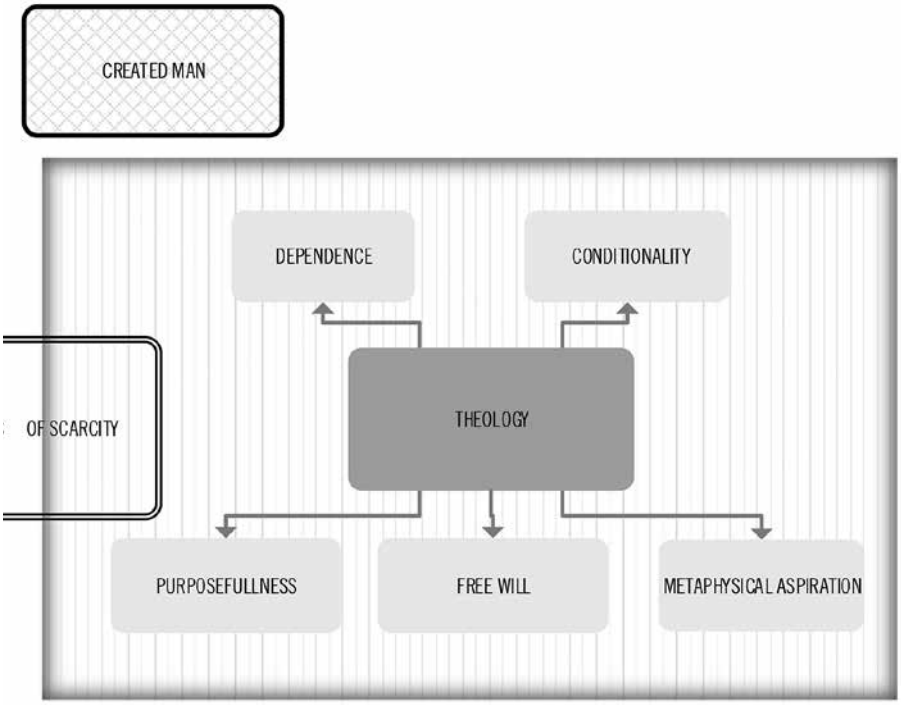
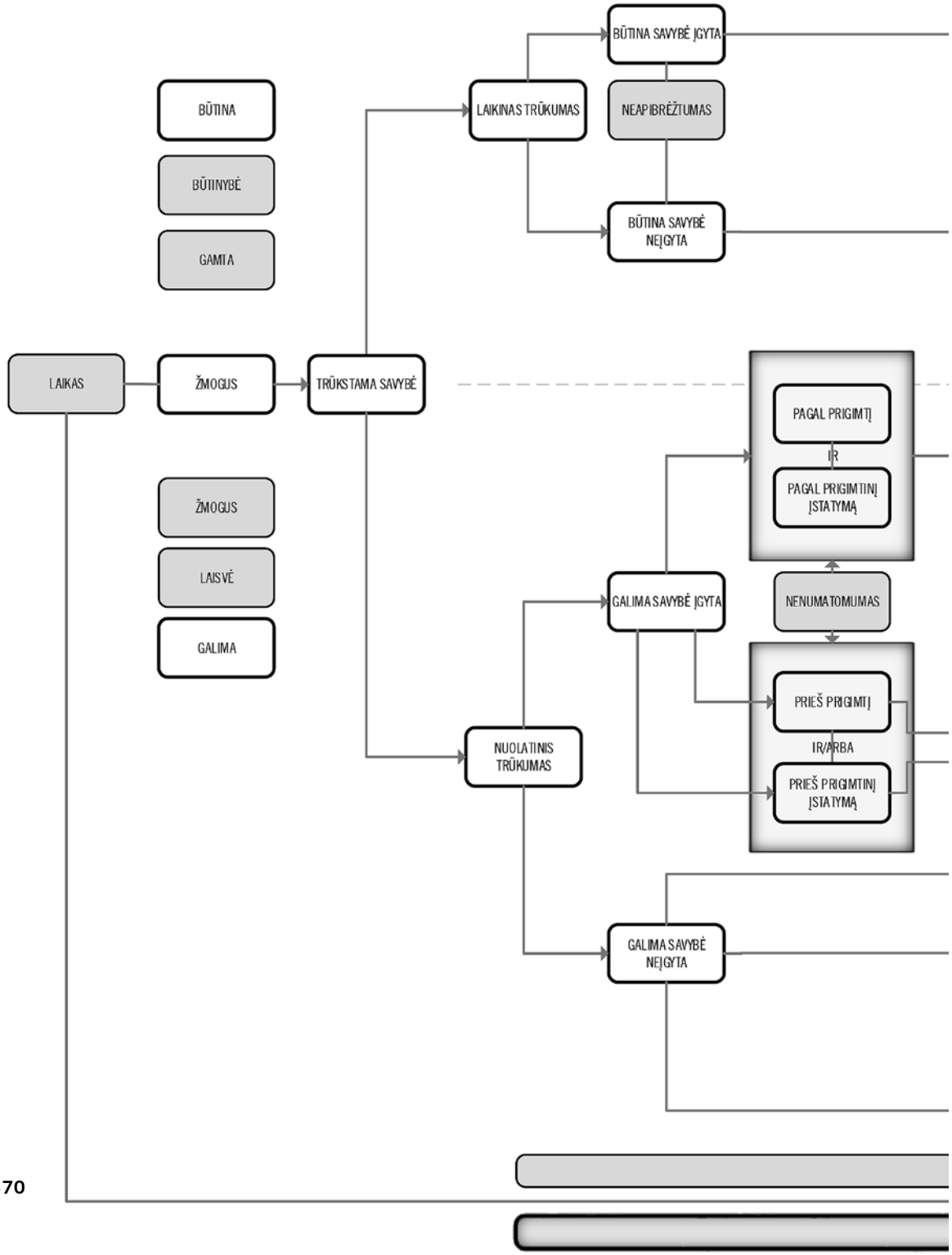

SUKURTASIS ŽMOGUS
PRIKLAUSOMUMAS
SĄLYGIŠKUMAS
STOKOS ŽYMĖS
TEOLOGIJOJE
TIKSLINGUMAS
LAISVA VALIA
METAFIZINIS SIEKIS

Figure 3. Ontological indicators of scarcity




CREATED MAN
DEPENDENCE
CONDITIONALITY
OF SCARCITY
THEOLOGY
PURPOSEFULLNESS
FREE WILL
METAPHYSICAL ASPIRATION

4 schema. Stokos nepripažinimas. Chronologinės priežastys



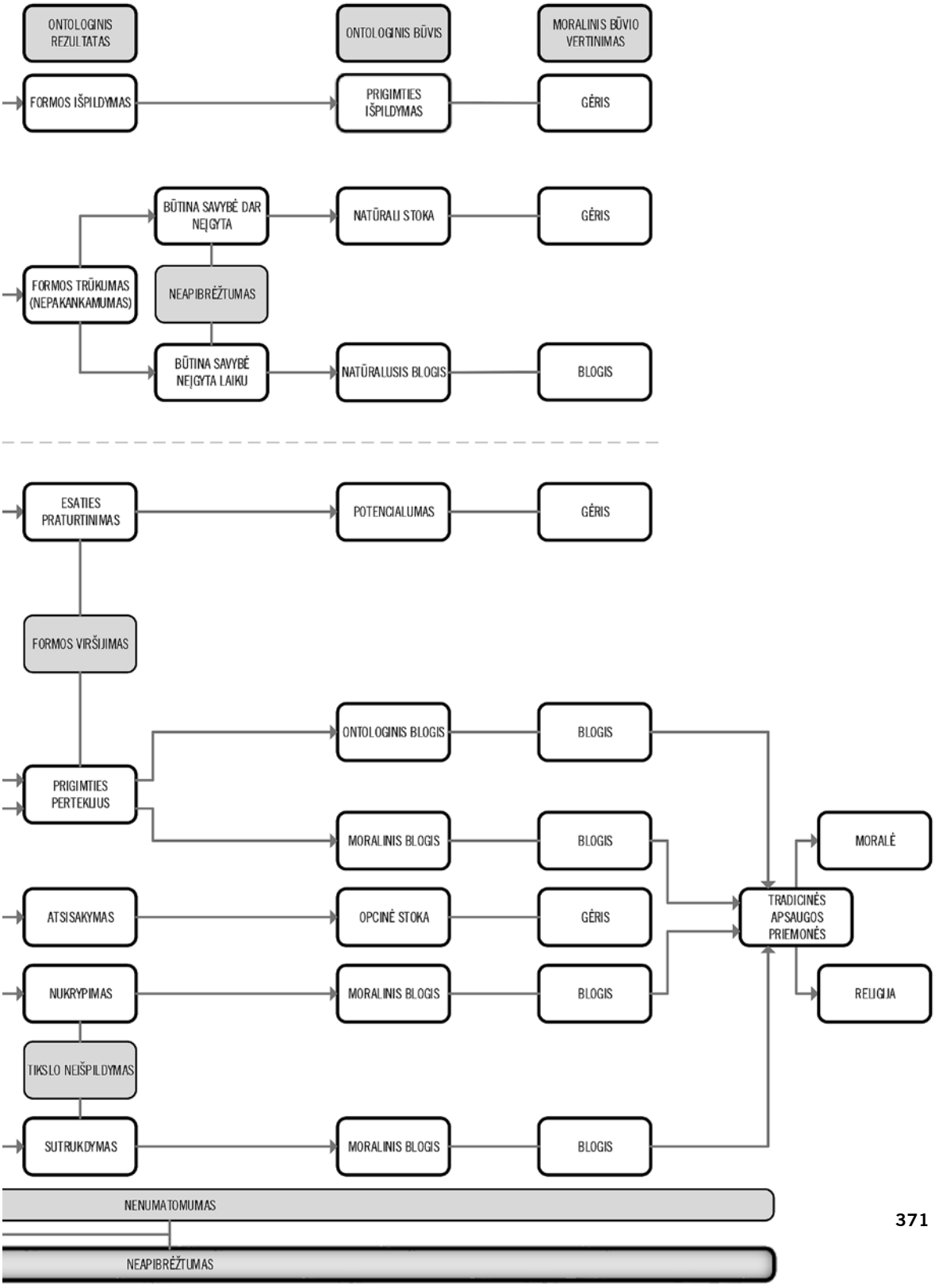
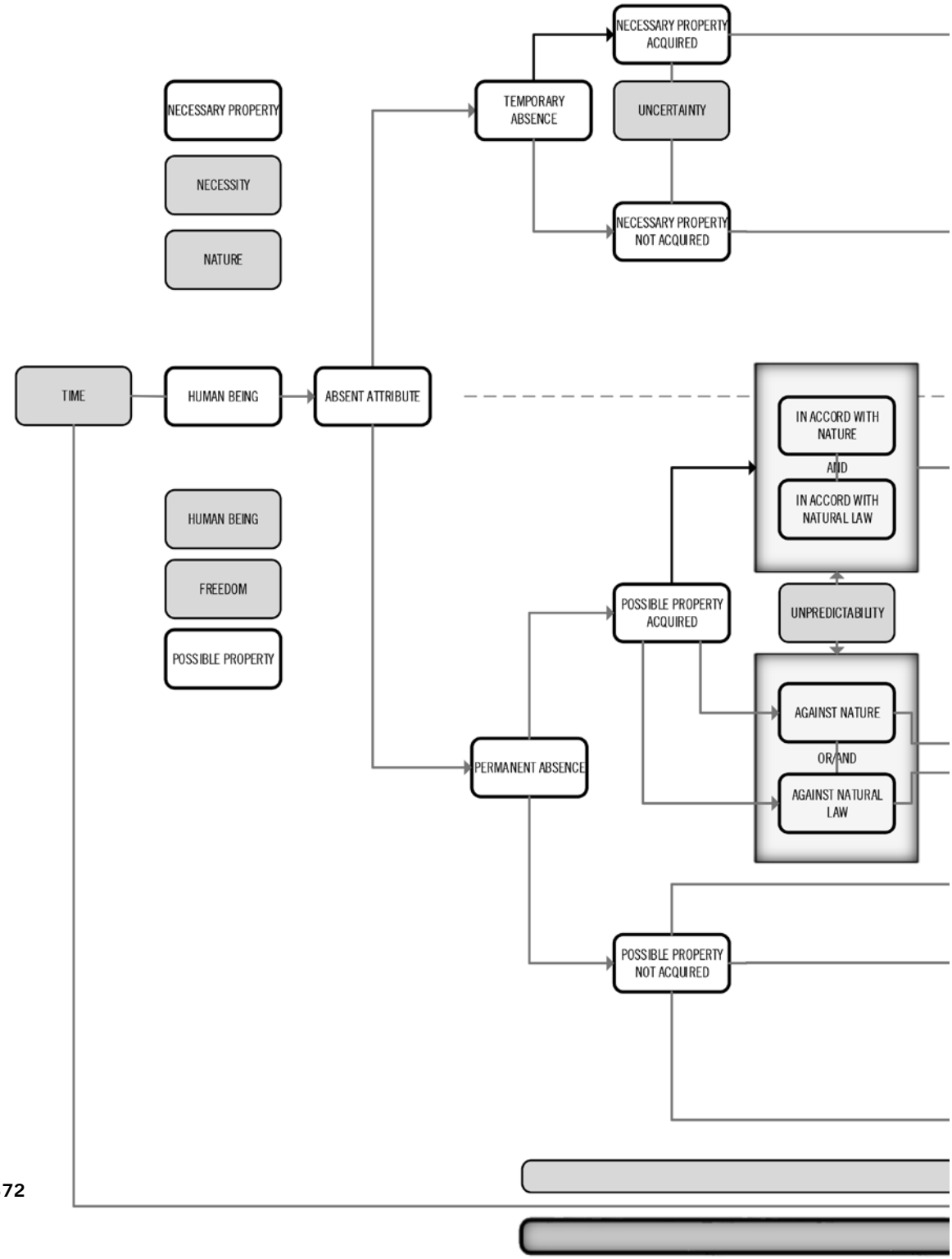
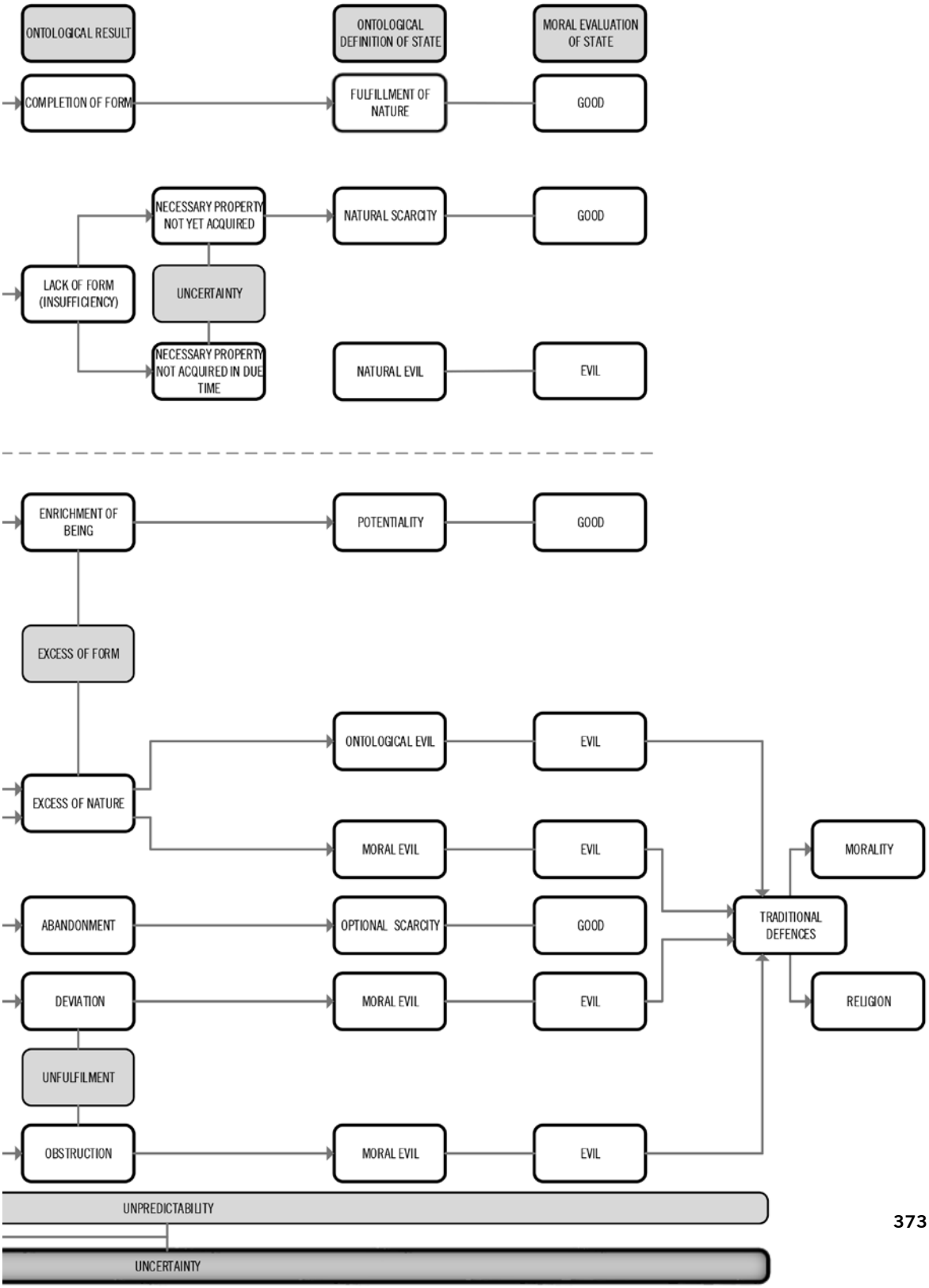

ONTOLOGINIS REZULTATAS
ONTOLOGINIS BŪVIS
MORALINIS BŪVIO VERTINIMAS
FORMOS IŠPILDYMAS
PRIGIMTIES IŠPILDYMAS
GĖRIS
BŪTINA SAVYBĖ DAR NEĮGYTA
NATŪRALI STOKA
GĖRIS
FORMOS TRŪKUMAS (NEPAKANKAMUMAS)
NEAPIBRĖŽTUMAS
BŪTINA SAVYBĖ NEĮGYTA LAIKU
NATŪRALUSIS BLOGIS
BLOGIS
ESATIES PRATURTINIMAS
POTENCIALUMAS
GĖRIS
FORMOS VIRŠIJIMAS
ONTOLOGINIS BLOGIS
BLOGIS
PRIGIMTIES PERTEKLIUS
MORALINIS BLOGIS
BLOGIS
MORALĖ
ATSISAKYMAS
OPCINĖ STOKA
GĖRIS
TRADICINĖS APSAUGOS PRIEMONĖS
NUKRYPIMAS
MORALINIS BLOGIS
BLOGIS
RELIGIJA
TIKSLO NEĮŠPILDYMAS
SUTRUKDYMAS
MORALINIS BLOGIS
BLOGIS
NENUMATOMUMAS
NEAPIBRĖŽTUMAS

Figure 4. Unacceptance of scarcity. Chronological reason




ONTOLOGICAL RESULT
ONTOLOGICAL DEFINITION OF STATE
MORAL EVALUATION OF STATE
COMPLETION OF FORM
FULFILLMENT OF NATURE
GOOD
NECESSARY PROPERTY NOT YET ACQUIRED
NATURAL SCARCITY
GOOD
LACK OF FORM (INSUFFICIENCY)
UNCERTAINTY
NECESSARY PROPERTY NOT ACQUIRED IN DUE TIME
NATURAL EVIL
EVIL
ENRICHMENT OF BEING
POTENTIALITY
GOOD
EXCESS OF FORM
ONTOLOGICAL EVIL
EVIL
EXCESS OF NATURE
MORAL EVIL
EVIL
MORALITY
ABANDONMENT
OPTIONAL SCARCITY
GOOD
TRADITIONAL DEFENCES
DEVIATION
MORAL EVIL
EVIL
RELIGION
UNFULFILMENT
OBSTRUCTION
MORAL EVIL
EVIL
UNPREDICTABILITY
UNCERTAINTY

5 schema. Potencialumas (žmogiškoji prigimtis)

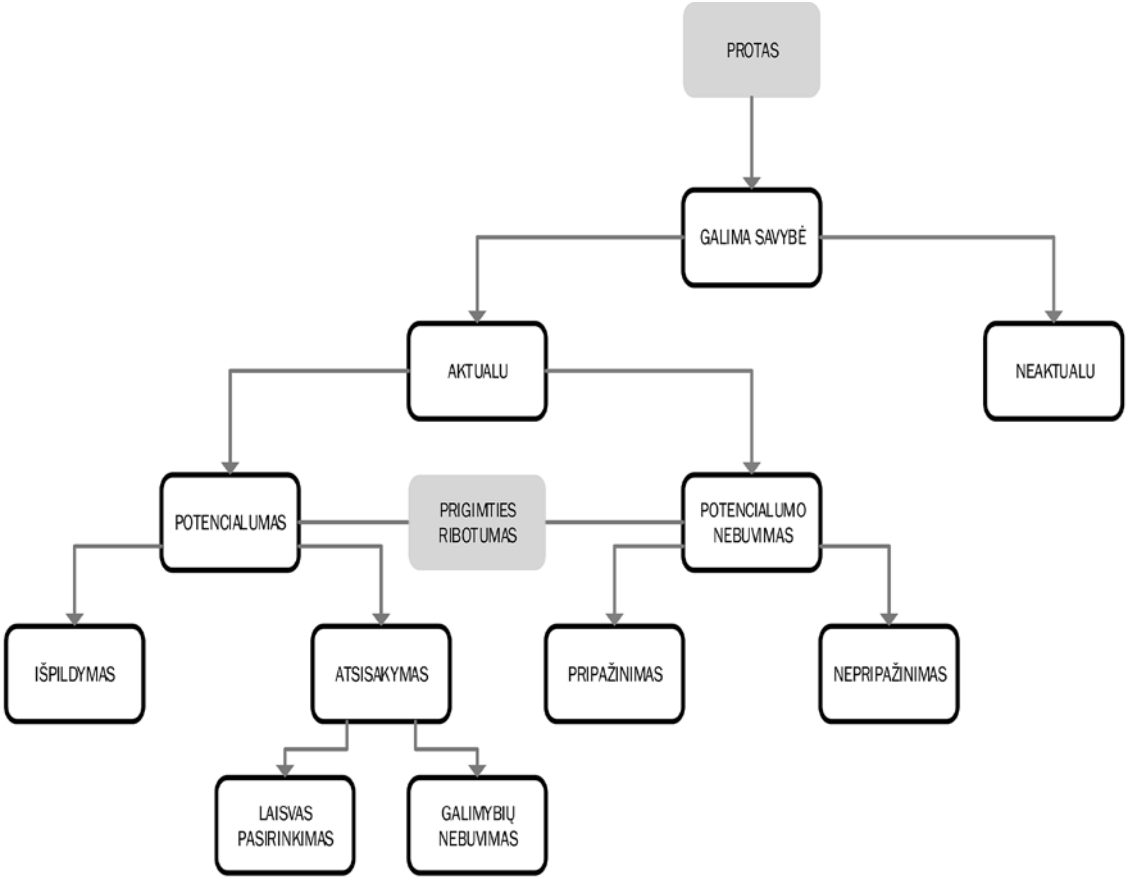
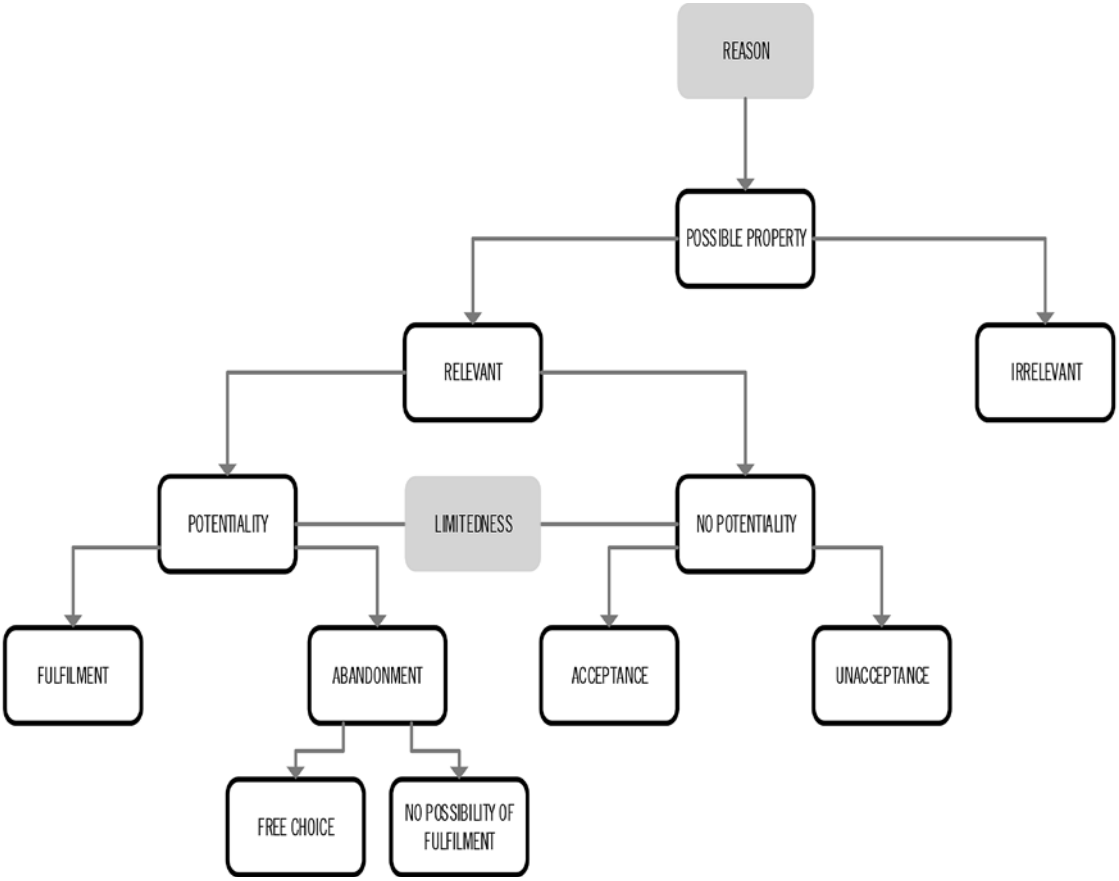


Figure 5. Potentiality (by human nature)



6 schema. Atsakas į stoką

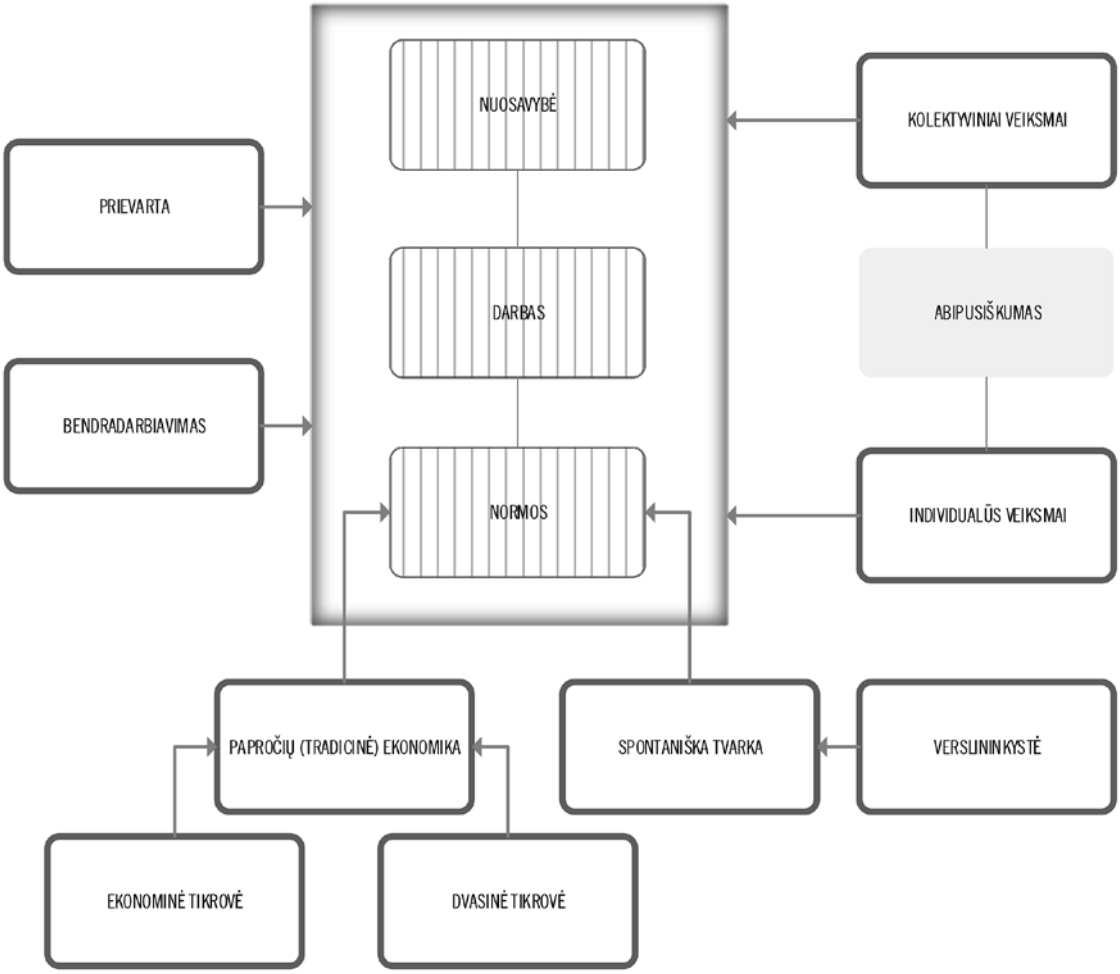
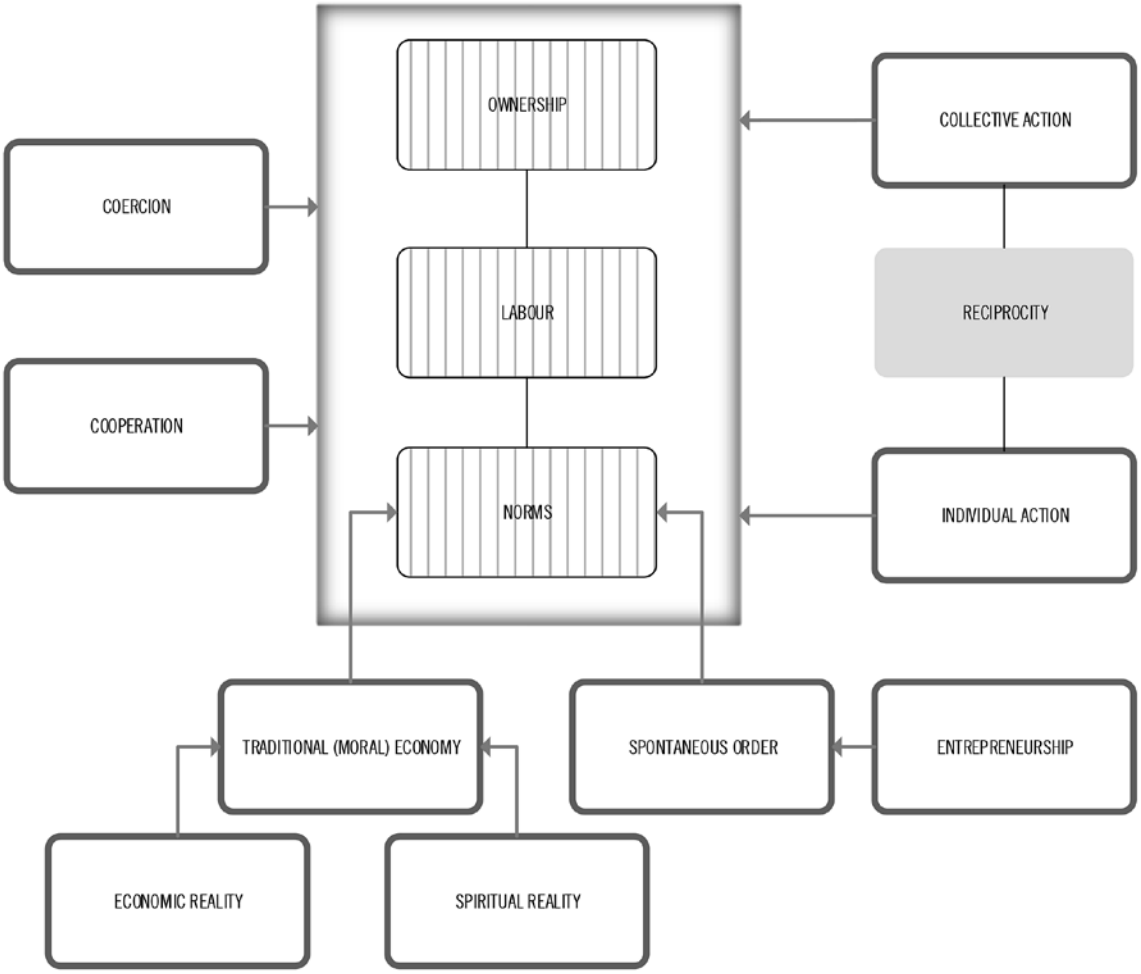


Figure 6. Responses to scarcity



7 schema. Stoka ekonomikoje

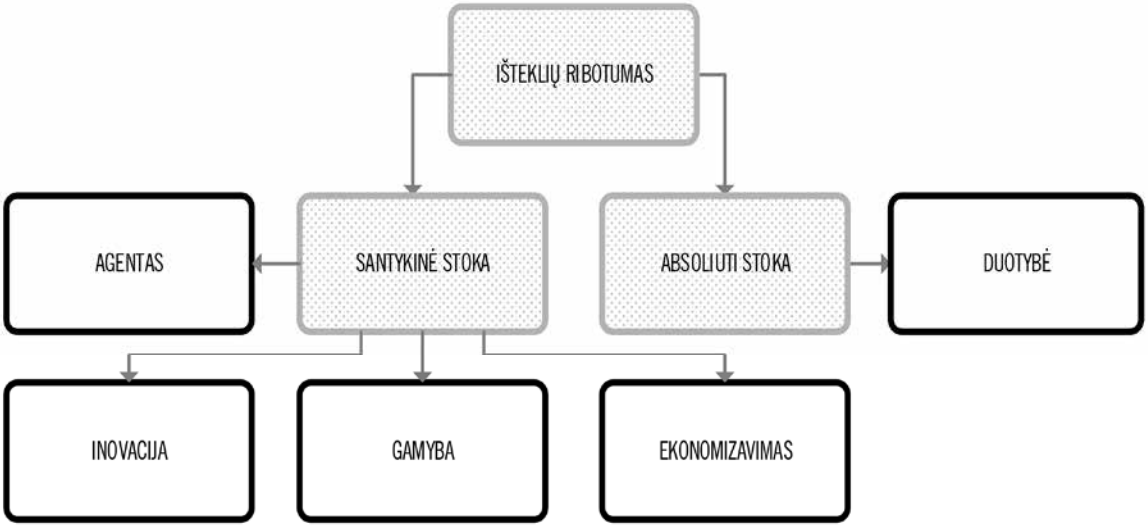
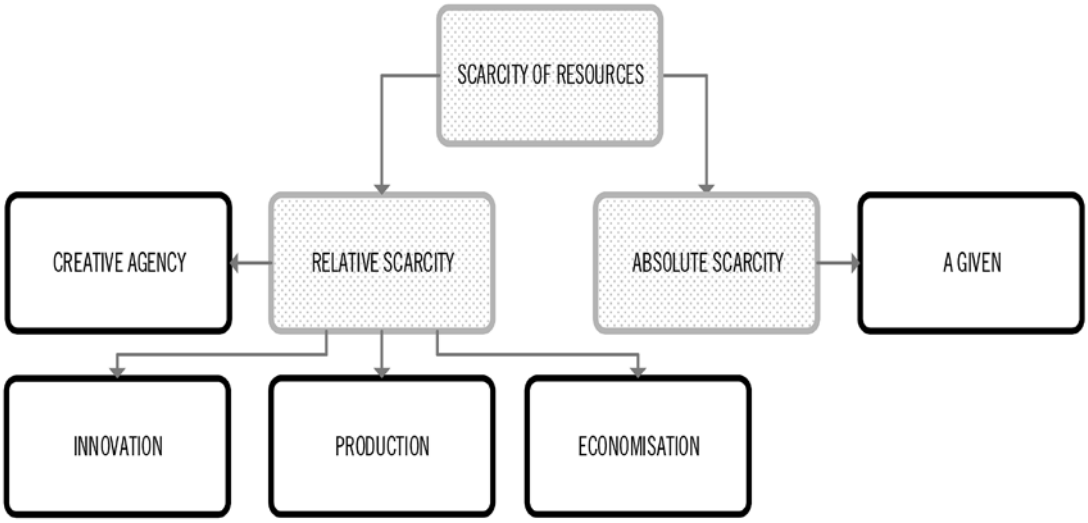


Figure 7. Scarcity in economics



8 schema. Stoka poreikių/norų kontekste

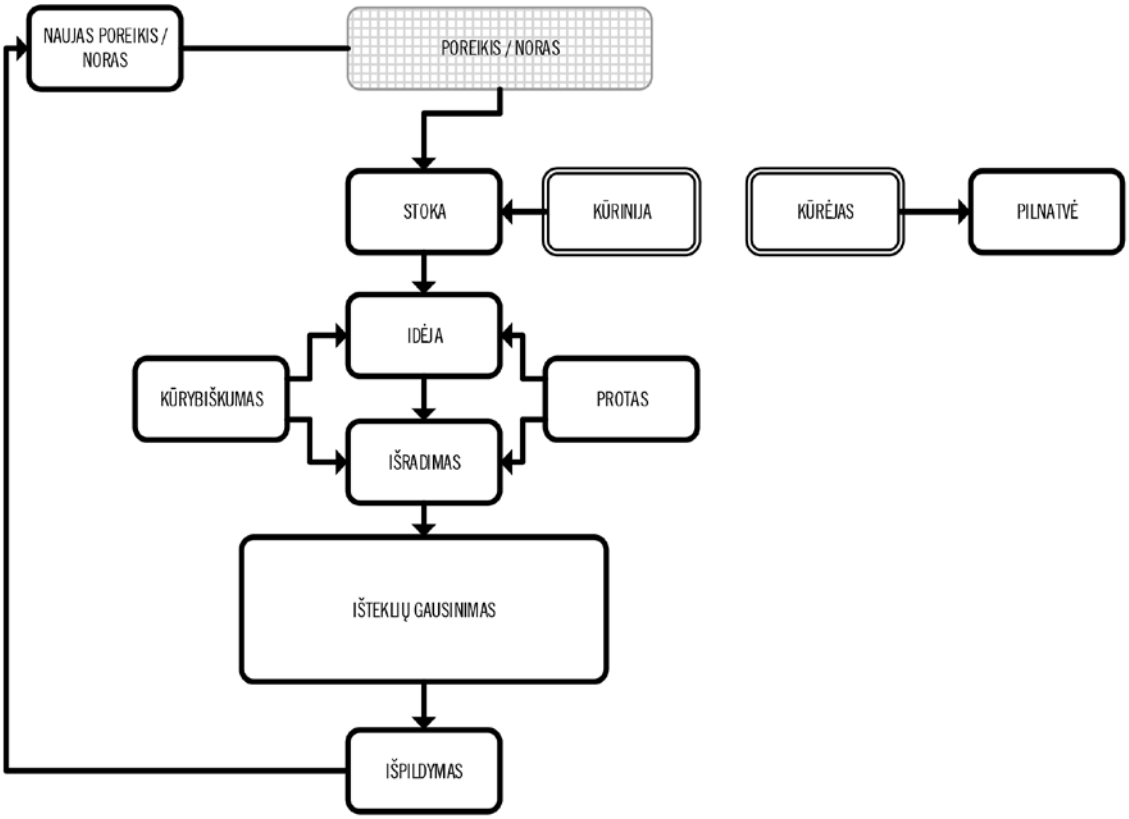
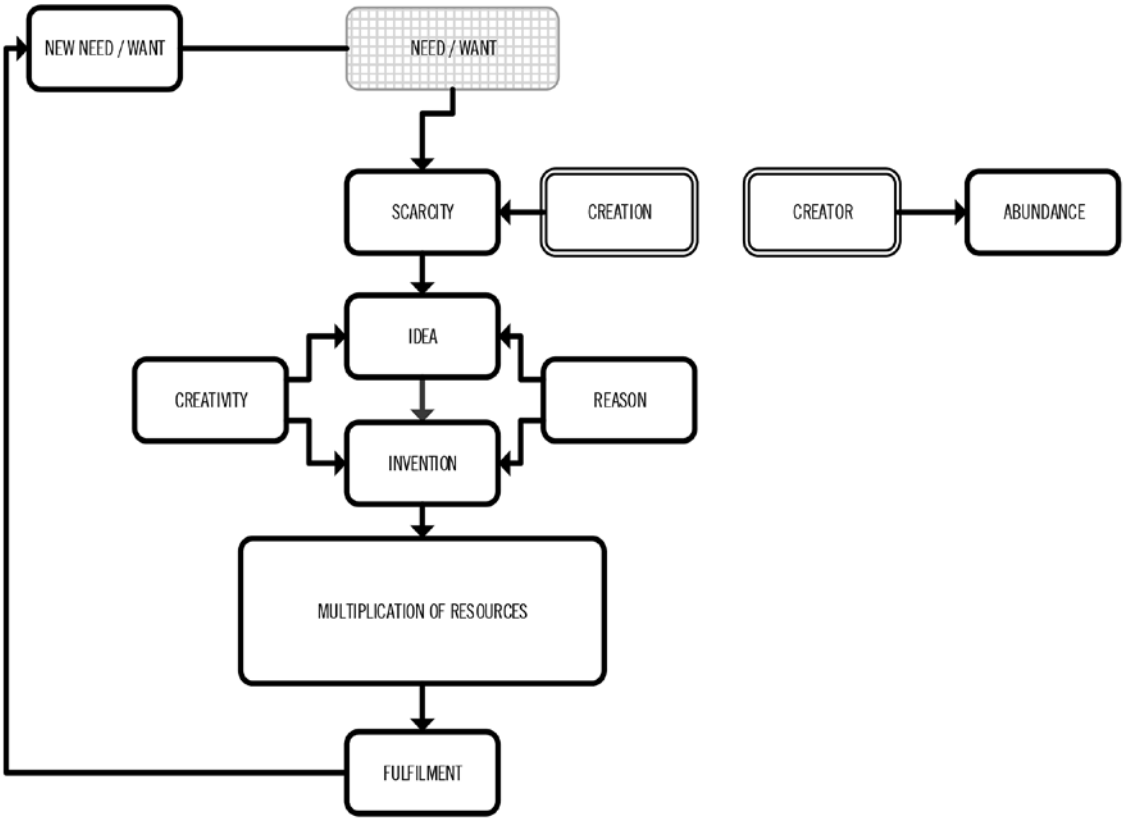


Figure 8. Scarcity in relation to needs and wants



Baigiamasis žodis

Apmąstę lig šiol mažiausiai tyrinėtus stokos aspektus, galime aiškiau matyti ir geriau suprasti šį išskirtinį reiškinį.

Aristotelio būties sampratoje, šalia formos ir materijos, yra ir trečiasis pradas, įgalinantis radimąsi ir kismą – tai stoka. Senovės graikų filosofija taip pat paaiškina stoką individualiame lygmenyje – kaip smalsumo, geismo, siekio ir netgi laisvės sąlygą. Platonas atskleidžia dvi moralines stokos prasmes – stoka nebūtinai yra blogis ir stoka yra paskata veikti.

Teologinis diskursas atskleidžia stokos tikslingumo bruožus. Tikslingumas perteikiamas pasaulio kaip sukurtosios tikrovės priklausomumu nuo Kūrėjo: stokojantis žmogus yra Kūrėjo pakviestas tęsti stokojančios tikrovės kūrimą. Tam, kad Kūrinija ir visi kūriniai gyvuotų erdvėje ir laike – būtina prielaida, kad būtų stokojama. Tai leidžia daryti išvadą, kad stoka yra neatsitiktinė ir nepanaikinama.

Psichologijoje stoka pasireiškia poreikiais ir norais, turi įtakos motyvacijai, asmenybės formavimuisi, elgesiui, socialiniam prisitaikymui ir psichinei sveikatai.

Dėl stokos sociologija naujai pažvelgia į socialinį veiksmą kaip į stokos ir pertekliaus dialektiką. Pertekliniais socialiniais vaidmenimis atskleidžiami įvairūs prigimties bruožai, tačiau vis dėlto išliekama stokojančiame – fragmentiškame – santykyje su savimi ir su kitu.

Antropologija konstatuoja, kad universalus visų kultūrų atsakas į stoką ir savotiška stokos transformacija yra abipusiškumas ir mainai. Tai kartu yra ir socialinių santykių, socialumo sąlyga.

Ekonomikoje stoka paaiškina žmogaus veikimą, o žmogaus veikimas savo ruožtu įtvirtina stokos nepanaikinamumą, mat neįmanoma įsivaizduoti situacijos, kurioje žmogus neveiktų. Stoka paaiškina privačios nuosavybės ir subjektyvios vertės fenomenus. Šis žinojimas padeda atremti ekonomikos ir politikos utopijas, teigiančias, kad stoką įmanoma ir reikia naikinti.

Pamatinės stokos nepažinumą ir nepriėmimą lemia ir žmogiški apribojimai. Stoka patiriama per reiškinius, keliančius įtampą, nepatogumą, nesaugumą, todėl koncentruojamasi į jos įveikimą. Stokos kaip pirmapradžio ir tikslingo reiškinio suvokimas reikalauja valingos mąstymo pastangos, todėl yra sunkiau pasiekiamas.

Studijos suformuluotas įžvalgas kiekvienai disciplinai verta plėtoti tiek fundamentalia, tiek taikomąja kryptimi. Ypatingai svarbu tolimesnius tyrimus kreipti

į ontologinės stokos pažinimo metodus, tam pasitelkiant filosofinę, fenomenologinę analizę. Sociologiniai tyrimai padėtų išsiaiškinti, kaip žmonės priima stoką, kaip yra linkę jai atsakyti ir ją vertinti. Stokos sąsajų su morale atskleidimas reikalauja moralės filosofijos bei etikos disciplinų įsitraukimo.

Apie autorius

AUŠROTAS RAMŪNAS yra Lietuvos sveikatos mokslų universiteto Sveikatos vadybos katedros teisės dėstytojas, nevyriausybinių organizacijų konsultantas. Vytauto Didžiojo universitete įgijo teisės magistro laipsnį. Jis yra leidinio „Socialinė ekonomika Lietuvoje“ ir knygos „Pabėgėlių profesinio orientavimo ir konsultavimo metodika“ bendraautoris.

AUŠROTAS RAMŪNAS is a law teacher at the Department of Health Management of the Lithuanian University of Health Sciences and a legal advisor to non-governmental organisations. Ramūnas holds Master's degree in law from Vytautas Magnus University. He is a co-author of Social Economy in Lithuania and Methodology for Professional Orientation and Consultation of Refugees and Asylum Seekers.

AZEVEDO ALVES ANDRÉ yra Portugalijos Katalikiškojo universiteto Politikos mokslų instituto lektorius, Londono St. Mary universiteto Benedikto XVI Religijos ir visuomenės tyrimų centro bendradarbis ir organizacijos *Mont Pelerin Society* narys. Londono ekonomikos mokykloje įgijo politikos mokslų daktaro laipsnį. Išleido mokslinių studijų, tarp kurių knyga „Salamankos mokykla“ ir mokslinės publikacijos *Heythrop Journal, Higher Education, The Independent Review, Political Studies, Journal of Business Ethics* ir kituose leidiniuose. Autoriaus mokslinių interesų sritys – politinė ekonomija, etika ir politinė filosofija.

AZEVEDO ALVES ANDRÉ is a lecturer at the Institute for Political Studies of the Catholic University of Portugal, an affiliate of the Benedict XVI Centre for the Study of Religion and Society at St. Mary's University, U.K., and a member of the Mont Pelerin Society. André holds a PhD in political science from the London School of Economics. He is the author of numerous publications, including The Salamanca School and articles in Heythrop Journal, Higher Education, The Independent Review, Political Studies, and Journal of Business Ethics. His research interests are in the intersection of political economy, ethics, and political philosophy.

DAVIES STEPHEN yra Jungtinės Karalystės Ekonomikos reikalų instituto Švietimo skyriaus vadovas. St. Andrews universitete įgijo daktaro laipsnį ir dėstė ankstyvąjį modernizmą Europoje, istorinę kriminologiją, pasaulio ekonomikos istoriją

nuo 1200 metų. Išleido mokslinių studijų ir publikacijų, tarp kurių „Konservatyviosios ir libertarinės minties žodynas“ (kartu su Nigel Ashford) bei „Empirizmas ir istorija“.

DAVIES STEPHEN is Head of Education at the Institute of Economic Affairs in London. A graduate of St. Andrews University, he has taught courses on early modern European history, historical criminology, the history of the world economy since 1200, and the history of the Devil. Among his publications are The Dictionary of Conservative and Libertarian Thought (with Nigel Ashford) and Empiricism and History.

KARDELIS NAGLIS yra Vilniaus universiteto Filosofijos istorijos ir logikos katedros docentas, Lietuvos kultūros tyrimų instituto Šiuolaikinės filosofijos skyriaus vedėjas. Knygų „Vienovės įžvalga Platono filosofijoje“ ir „Pažinti ar suprasti? Humanistikos ir gamtotyros akiračiai“, daugelio mokslo studijų ir straipsnių autorius, Platono dialogų, patristinio laikotarpio krikščioniškosios klasikos tekstų vertėjas į lietuvių kalbą. N. Kardelio mokslinių tyrimų sritys apima Antikos, Viduramžių ir šiuolaikinę filosofiją, kalbos filosofiją, religijos filosofiją, mokslo filosofiją, antikinę literatūrą, senosios kalbos ir senovės istoriją.

KARDELIS NAGLIS is Associate Professor at the Department of History of Philosophy and Logic of Vilnius University and Head of the Department of Contemporary Philosophy at the Lithuanian Culture Research Institute. Naglis is the author of The Insight of Unity in Plato's Philosophy and To Know or to Understand? The Horizons of Humanities and Natural Sciences as well as numerous scholarly studies and articles. He has translated Dialogues of Plato and a number of texts from the corpus of Christian classics into Lithuanian. His research interests include the philosophy of Classical antiquity, Medieval philosophy, contemporary philosophy, philosophy of language, philosophy of religion, philosophy of science, classical literature, ancient languages and ancient history.

KĖVALAS KĘSTUTIS yra Kauno arkivyskupijos vyskupas augziliaras. Kauno Vytauto Didžiojo universitete įgijo teologijos daktaro laipsnį. Jo tarpdisciplininė disertacija „Laisvosios ekonomikos šaltiniai ir tikslai pagal encikliką „Centesimus annus“, jungianti teologijos ir ekonomikos mokslus, atskleidžia, kad teisingai suprasta laisvoji rinka yra paremta žmogaus laisvės ir krikščioniškosios antropologijos supratimu Katalikų bažnyčios socialiniame mokyme.

KĖVALAS KĘSTUTIS is Auxiliary Bishop of Kaunas. Kęstutis holds a PhD in theology from Vytautas Magnus University. His interdisciplinary dissertation The

Sources and Aims of Free Economy in the Encyclical Letter Centesimus Annus links theology and economics and analyses the foundations of a free market as based on the understanding of individual freedom and Christian anthropology in social teaching of the Catholic Church.

LAHAYNE HOLGER yra Lietuvos evangelikų reformatų bažnyčios Sinodo kuratorius ir konsistorijos narys, Lietuvos krikščionių studentų bendrijos tarybos pirmininkas, etikos ir dogmatikos dėstytojas Evangeliniame Biblijos institute. Parašė daug straipsnių ir yra knygų „Religijos Lietuvoje“ ir „Religinės bendruomenės“ bendraautoris.

LAHAYNE HOLGER is Synod's Curate and Consistory Member of the Lithuanian Evangelical Reformed Church, Chairman of the Board of the Lithuanian Christian Student Fellowship and a lecturer of dogmatics and ethics at the Evangelical Bible Institute. He has authored numerous publications and is a co-author of Religions In Lithuania and Religious Communities.

LAURINAVIČIUS ALFREDAS yra Vilniaus universiteto Klinikinės ir organizacinės psichologijos katedros docentas, Lietuvos psichologų sąjungos valdybos narys ir Lietuvos psichologų sąjungos Teisės psichologijos komiteto pirmininkas. Vilniaus universitete apgynė daktaro disertaciją, dėsto psichologijos ir socialinės psichologijos kursus. Autoriaus mokslinių interesų sritys – kriminogeninių poreikių vertinimas, nusikaltusių asmenų asmenybės ir pakartotinio nusikalstamumo rizikos vertinimas.

LAURINAVIČIUS ALFREDAS is Associate Professor at the Department of Clinical and Organizational Psychology of Vilnius University' a board member of the Lithuanian Psychological Association and chair of the Legal Psychology Committee of the Lithuanian Psychological Association. Alfredas Laurinavičius holds a PhD from Vilnius University where he teaches psychology and social psychology. His areas of research include evaluation of criminogenic needs, offenders' personality and risks of re-offending.

LEONTJEVA ELENA yra Lietuvos laisvosios rinkos instituto tarybos pirmininkė, viena iš steigėjų ir buvusi prezidentė. Autorė studijavo matematiką ir programavimą bei įgijo ekonomisto diplomą Vilniaus universitete. Lietuvai tapus nepriklausoma, reikšmingai prisidėjo prie socialinių ir ekonominių pokyčių konceptualiais reformų pasiūlymais. Svarbiausi iš jų – patikimos ir stabilios valiutos užtikrinimas 1994–2015 m., vertybinių popierių ir akcijų rinkos

sukūrimas, bankininkystės, mokesčių ir biudžeto reformos, privatus pensijų draudimas, debiurokratizacijos proceso inicijavimas. E. Leontjeva buvo Valstybės patarėja ekonomikos reformos klausimais, esant septynioms Vyriausybėms, taip pat Lietuvos Respublikos Prezidento Valdo Adamkaus patarėja ekonomikos klausimais. Pereinamuoju Lietuvos laikotarpiu autorė darbavosi kaip publicistė, o pasitraukusi iš aktyvios veiklos, atsidėjo literatūrinei kūrybai. Nuo 2007 m. nagrinėja stokos reiškinį, yra šio tarpdisciplininio projekto sumanytoja ir vadovė.

LEONTJEVA ELENA chairs the Board of the Lithuanian Free Market Institute, having co-founded LMFI in 1990 and acted as its President from 1993 until 2001. The author holds degrees in economics from Vilnius University and in mathematics and programming. She played a key role in the country's transition from socialism and in developing conceptual frameworks of social and economic reforms. The most important were the introduction of a currency board, which secured sound and stable money from 1994 until joining the euro in 2015, introduction of the securities market and stock exchange, private pension insurance, banking, taxation and public spending. She was one of the initiators of a profound debureaucratisation process. In recognition of her expertise Ms Leontjeva was invited to serve as a state councillor on economic reform issues in seven consecutive administrations and as chief economic advisor to President Valdas Adamkus.Throughout the decade of transition the author published widely in press. After retiring from the LFMI presidency in 2001, she has dedicated herself to fiction writing and since 2007 to the analysis of the phenomenon of scarcity, pioneering and leading the present multidisciplinary research project.

MATULEVIČIUS SAULIUS yra ISM Vadybos ir ekonomikos lektorius ir verslo konsultantas. Vytauto Didžiojo universitete įgijo antropologijos magistro laipsnį, studijavo socialinės antropologijos analizę Kembridžo universitete ir tęsia studijas Vytauto Didžiojo universiteto doktorantūroje. Moksliniai interesai apima religijos ir sekuliarizacijos antropologiją, ekonominę, sociologinę ir politinę teoriją.

MATULEVIČIUS SAULIUS is a lecturer at the ISM University of Management and Economics and a business consultant. Saulius holds a Master's degree in anthropology from Vytautas Magnus University and an M.Phil. from the University of Cambridge and is currently pursuing doctoral studies at Vytautas Magnus University. His scholarly research areas are the anthropology of religion and secularisation and economic, social and political theory.

MOREIRA PEDRO GÓIS yra Portugalijos Katalikiškojo universiteto Politikos mokslų instituto doktorantas ir Portugalijos mokslo ir technologijų fondo stipendininkas. Portugalijos Katalikiškajame universitete įgijo politikos mokslų magistro laipsnį bei Leideno, Sorbonos ir Oksfordo universitetų jungtinį Europos istorijos magistro laipsnį. Publikavo straipsnius apie Thomo More'o „Utopiją" (2014) leidinyje „The Early Moderns" ir yra „Platão Absconditus" (2014) bendraautoris. Jo moksliniai interesai – politinė teorija ir politinės minties istorija.

MOREIRA PEDRO GÓIS is a PhD candidate at the Institute for Political Studies of the Catholic University of Portugal and a holder of a grant from the Portuguese Foundation for Science and Technology. He holds a Master's degree in political science from the Catholic University of Portugal and a joint Master's degree in European History from the Universities of Leiden, Sorbonne and Oxford. He has recently published on Thomas More's Utopia in The Early Moderns (Vienna, 2014) and Plato in Platão Absconditus (Lisbon, 2014), a book he also co-edited. His main research interests are political theory and history of political thought.

PLĖŠNYS ALBINAS yra Vilniaus universiteto filosofijos katedros profesorius, humanitarinių mokslų daktaras. Monografijos „Analitinės krypties filosofija", daugelio mokslo studijų ir straipsnių autorius. Profesoriaus mokslinių interesų sritys apima mokslo, analitinę, socialinę ir Tomo Akviniečio filosofiją.

PLĖŠNYS ALBINAS is Professor at the Department of Philosophy of Vilnius University where he earned his PhD in the Humanities. He is the author of a monograph Analytic Trend of Philosophy and numerous scholarly studies and articles. His areas of research include scientific, analytic and social philosophy as well as the philosophy of Thomas Aquinas.

REKAŠIŪTĖ-BALSIENĖ RITA yra Vilniaus universiteto Klinikinės ir organizacinės psichologijos katedros lektorė ir mokslo darbuotoja. Vilniaus universitete apgynė socialinių mokslų daktaro laipsnį organizacinės psichologijos srityje. Domėjimosi sritys – perdegimas darbe, įsitraukimas ir psichosocialiniai organizacijos veiklos aspektai, veikiantys individualius ir organizacijos veiklos rezultatus. Nuo 1995 m. konsultuoja ir veda seminarus organizacijos pokyčių, susijungimų, darbo organizavimo, vadovavimo temomis.

REKAŠIUTĖ-BALSIENĖ RITA is a lecturer and scholar at the Department of Clinical and Organizational Psychology of Vilnius University where she earned her PhD in organisational psychology. Her research interests are burnout at work, engagement and psycho-social aspects of organizations influencing individual

and organizational performance. Since 1995 Rita has provided consultancy and delivered seminars on organizational change, mergers, organisation of work and leadership.

SYSSOEV PAVEL OP yra Tulūzos provincijos dominikonas, leidinio „Revue Thomiste" redakcinės kolegijos narys. Dėsto filosofijos istoriją ir teologiją Prancūzijos seminarijose ir vienuolynuose. Autorius yra tomistinės filosofijos specialistas.

SYSSOEV PAVEL OP is a dominicain of the Province of Toulouse, a member of the Committee of Revue Thomiste and Director of philosophical studies in Bordeaux. He teaches history of philosophy and delivers theological sessions in seminaries and monasteries of France.

ŠILĖNAS ŽILVINAS yra Lietuvos laisvosios rinkos instituto prezidentas. Wesleyan universitete (JAV) įgijo ekonomikos bakalauro laipsnį, o ISM Vadybos ir ekonomikos universitete – finansų ekonomikos magistro laipsnį. Jis yra daugelio ekonominių tyrimų, viešosios politikos analizių ir straipsnių autorius. Taip pat skaito pranešimus ir paskaitas viešuose renginiuose, o jo komentarai nuolatos pasirodo nacionalinėje žiniasklaidoje. Žilvinas Šilėnas yra ekonomikos vadovėlio „Ekonomika per 31 valandą" vidurinių mokyklų moksleiviams bendraautoris.

ŠILĖNAS ŽILVINAS is President of the Lithuanian Free Market Institute. Žilvinas holds a Master's degree in financial economics from the ISM University of Management and Economics, Lithuania and a Bachelor's degree in economics from Weslean University, USA. He has authored numerous economic research reports, public policy analyses and articles. He is a frequent speaker at public events and comments regularly in the media. Žilvinas Šilėnas is a co-author of an economics textbook for upper secondary schools Economics in 31 Hours.

VAINĖ ANETA yra Lietuvos laisvosios rinkos instituto plėtros ir programų vadovė. Vilniaus universitete įgijo anglų filologijos ir ekonomikos magistro laipsnius, dalyvavo Europos studijų programoje J.K. Sario universitete, stažavosi JAV "Competitive Enterprise" institute. Ji yra daugelio nacionalinių ir tarptautinių tyrimų ir švietėjiškų projektų bendraautorė ir vadovė. Nuo 2001 iki 2011 m. buvo Freedom House „Nations in Transit" tyrimo Lietuvos ataskaitos autorė.

VAINĖ ANETA is Director of Development and Programs at the Lithuanian Free Market Institute. She holds Master's degrees in English philology and economics from Vilnius University and a certificate in European studies from Surrey

University, U.K. and was an internship grantee at the Competitive Enterprise Institute, USA. Aneta Vainė has co-authored and managed numerous national and international research and educational projects. From 2001 until 2011 she was the author of Lithuania's democratization report of the Freedom House Nations in Transit study.

VALANTIEJUS ALGIMANTAS (1958–2016) buvo žurnalo „Sociologija. Mintis ir veiksmas" vyriausiasis redaktorius, Vilniaus universitete dėstė etninių santykių ir nacionalizmo sociologiją, kritinį sociologijos diskursą, Lietuvos sociologiją, politikos sociologiją, šiuolaikinės sociologijos teorijas. Parašė daugybę sociologinių studijų – „Tarp pozityvizmo ir postmodernizmo", „Socialinės struktūros samprata: nuo makro prie mikromodelių", „Sociologijos istorija: teorinės idėjos, problemos ir sąvokos" ir kt., vertė ir redagavo Lietuvos sociologijos raidai reikšmingus veikalus. Jo moksliniai interesai – metateorija, socialinių mokslų metodologija, sociologijos istorija, šiuolaikinės sociologijos teorijos.

VALANTIEJUS ALGIMANTAS (1958–2016) was editor-in-chief of Sociology. Thought and Action and taught sociology of ethnic relations and nationalism, critical discourse analysis, Lithuanian sociology, sociology of politics and contemporary theories of sociology at Vilnius University. He was the author of numerous sociological studies, including Between Positivism and Postmodernism, From Macro to Micro Models of the Concept of Social Structure, The History of Sociology: Theoretical Ideas, Problems and Concepts, and many others. He translated and edited numerous scholarly works of particular significance for the development of Lithuania's sociology. His research focused on meta-theory, social science methodology, the history of sociology and its contemporary theories.

VYŠNIAUSKAITĖ MARIJA yra Lietuvos laisvosios rinkos instituto Švietimo centro vadovė. Įgijo filosofijos magistro laipsnį Vilniaus universitete ir pedagogo kvalifikaciją Lietuvos edukologijos universitete. Ji yra naujojo ekonomikos vadovėlio „Ekonomika per 31 valandą" vidurinių mokyklų moksleiviams bendraautorė.

VYŠNIAUSKAITĖ MARIJA is Head of the Education Centre at the Lithuanian Free Market Institute. Marija holds Master's degree in philosophy from Vilnius University and a teacher's qualification from the Lithuanian University of Educational Sciences. She is a co-author of an economics textbook for upper secondary schools Economics in 31 Hours.

ŽUKAUSKAS VYTAUTAS yra Lietuvos laisvosios rinkos instituto viceprezidentas. Įgijo ekonomikos magistro laipsnį Vilniaus universitete ir toliau tęsia studijas jungtinėje ISM Vadybos ir ekonomikos universiteto ir Prancūzijos Angers universiteto doktorantūroje. Mokslinių interesų sritys apima pinigų politiką ir finansų rinkas.

ŽUKAUSKAS VYTAUTAS is Vice President of the Lithuanian Free Market Institute. He holds Master's degree in economics from Vilnius University and is currently pursuing joint doctoral studies at the ISM University of Management and Economics and the University of Angers, France. His areas of research include monetary policy and financial markets.

Asmenvardžių rodyklė

Adler, Alfred 271, 283–285
Anaksimandras 7, 10, 21
Aristofanas 15, 16
Aristotelis 7, 10, 22, 31, 32, 33, 39, 43, 47, 50–52, 54, 56, 57, 61, 67, 80, 164, 317, 320–323, 327, 337, 343, 348
Asad, Talal 228
Asch, Solomon 280
Assmann, Jan 113
Augustinas, Šventasis 31, 61, 66, 78, 113, 118, 126–128, 138, 139, 165, 167, 173, 176, 184, 185, 187–191, 198, 200, 206

Bacon, Francis 39
Bandura, Albert 278, 280, 281
Barbier, Edward 297
Barnes, Jonathan 320
Barrera, Albino 55, 58, 59
Baumgärtner, Stefan 295, 297, 298, 335
Bavinck, Herman 115, 118
Becker, Christian 295
Benediktas XVI 72, 79, 80, 106
Bentham, Jeremy 40
Berdyaev, Nikolai 126
Berg, Maxine 205, 209
Bernardas, Šventasis 174
Bolt, John 133, 148
Bonhoeffer, Dietrich 144
Bowlby, John 273
Bremmer, Rolf H. Jr. 189
Britnell, Richard Hugh 207
Brueggemann, Walter 111, 112, 135, 140, 143
Brunner, Emil 133

Cahill, Thomas 119,
Calvin, John 122, 133, 143, 144, 146, 206
Cavanaugh, William 111, 136, 139, 140, 145
Claar, Victor V. 129

Colman, Andrew 269, 271
Comte, Auguste 166
Cooper, Robert 229
Corsini, Raymond J. 269–271
Coupland, Douglas 137
Crone, Patricia 211

Dabney, Robert Lewis 206
Daoud, Adel 297
De Soto, Domingo 184, 185, 192, 194–198, 200, 335, 340, 343
Debreu, Gérard 298
Demokritas 7, 10, 26, 322
Devine, Patricia 280
Dierksmeier, Claus 343, 344
Drew, Westen 273
Durkheim, Emil 253, 254, 263, 264
Dwyer, Robert 229

Eger, Elizabeth 205
Einstein, Albert 41
Eliade, Mircea 232–234
Elliot, John H. 194
Erikson, Erik 273

Faber, Malte 295
Festinger, Leon 279, 280
Feuerbach, Ludwig 166
Frame, John M. 113, 127, 137
Frankl, Viktor 286
Franks, Christopher 191, 192
Freud, Sigmund 272–274
Furley, David 322

Gehlen, Arnold 117
Goffman, Erving 262
Goldstone, Jack 213
Gollwitzer, Peter 279
Gowdy, John 229
Graham, Sandra 279
Gregg, Samuel 120, 121, 124

Grotius, Hugo 198
Guven, Cahit 280

Hayek, Friedrich August 128, 131, 153, 154, 216, 220, 296
Hardin, Garrett 297
Hardy, Lee 122, 133
Heider, Fritz 280
Heilbroner, Robert 123
Herakleitas 7, 10, 23, 24, 26, 30
Herzberg, Frederick 285
Himes, Joseph 229
Hirschman, Albert 40
Hobbes, Thomas 186, 258, 259, 272
Hont, Istvan 205
Hopkins, John 273
Horton, Michael 113, 136
Hull, Clark L. 270
Hundert, Edward J. 216, 217

Jonas Paulius II 76
Jones, Edward E. 280

Kalyuzhnova, Yelena 229, 248
Kant, Immanuel 61, 180
Kaplan, Steven 218
Kierkegaard, Søren 286
Kirzner, Izrael M. 128, 295, 296
Klay, Robin J. 129
Kreeft, Peter 139
Kruse, Michael 125
Kuyper, Abraham 126

Langholm, Odd 186
Lasch, Christopher 213, 218, 220
Lasen, Marta 283
Latour, Brun 228
Leonas XIII 245
Levinas Emmanuel 25,
Lew, Amy 271
Lewis, Clive Staples 114, 139, 154, 155,

Locke, John 198, 275
LoLordo, Vincent M. 276
Long, D. Stephen 140, 142, 143
Lubac, Henri de 169
Luther, Martin 138

Mayhew, Robert 221
Malthus, Thomas 202, 221
Mandeville, Bernard de 148, 216, 217, 219
Mankiw, Greg 110, 111
Manstetten, Reiner 259
Marion, Jean-Luc 170
Maslow, Abraham 282–286, 288
Mauss, Marcel 239
McClealland, David 285
McCloskey, Deirdre 131, 132, 149, 218, 220
McLaren, Brian 136
Meadows, Dennis 297
Mehta, Lyla 229
Menger, Carl 7, 293, 295–297, 302–306, 314, 332, 336
Mill, John Stuart 222
Mises, Ludwig von 129, 293, 303, 306, 332
Moltmann, Jürgen 113
Moreira, Jose Manuel 193–195
Murray, John 123

Nietzsche, Friedrich 286
Novak, Michael 121, 129, 130, 135, 149

Oettingen, Gabriele 279
Ogilvie, Sheilagh 208
Oh, Sejo 229
Oswalt, John N. 118, 119

Pannenberg, Wolfhart 117, 118, 124
Parmenidas 26
Parsons, Talcott 259
Pascal Blaise 15
Pavlov, Ivan 276
Pelagius 205, 206

Pirenne, Henri 188, 189, 192
Plantinga, Alvin 123
Platonas 7, 10, 12–17, 22, 27, 28, 30, 37, 39, 42, 43, 51, 52, 325, 327
Polo, Leonardo 228
Popkin, Samuel 211
Pufendorf, Samuel von 198

Raši, Rabi 91
Rees, Brinley 206
Richards, Jay W. 123, 130, 145
Ridley, Matt 222
Robbins, Lionel 7, 293, 297–302, 314, 334, 335
Rogers, Carl 282
Roser, Max 334
Ross, Elen 'Madeville 217
Rothbard, Murray 300, 301, 307–311, 334
Rousseau, Jean-Jacques 282, 304, 336

Sayers, Dorothy 125, 126
Salaman, Redcliffe 214
Salehyan, Idean 229
Schaeffer, Francis 137
Schirrmacher, Thomas 120, 145
Schlick, Moritz 40
Schumpeter, Joseph A. 193
Schwarz, Hans 116, 127
Scott, James 209–211, 217, 222
Seligman, Martin 277, 278, 319
Simmel, Georg 259, 260
Simon, Julian L. 134, 135,
Skinner, Burrhus Frederic 276, 277
Skinner, Quentin R. 190, 192,
Smith, Adam 129, 132, 135, 136, 148, 198, 217–221, 294, 295
Sørensen, Bent 280
Sowell, Thomas 123, 124
Stagirietis 31, 33
Stapleford, John E. 148
Stark, Rodney 130, 146, 147

Thompson, Edward Palmer 209, 211, 212

Thorndike, Edward 270, 276, 277
Tocqueville, Alexis de 153–155, 157, 262
Tomas Akvinietis 7, 22, 43, 44, 45, 47–52, 54, 57, 66, 162, 164, 165, 175, 244, 317, 318, 321, 323, 336, 342, 343, 348
Turner, Rojek 260

Vailant, George Eman 274
Van Til Cornelius 114
VanDrunen, David 121

Wallis, Jim 110
Walras, Léon 297
Walters, Richard 278
Ward, David 283
Watson, John 275
Weary, Gifford 280
Weber, Max 18, 227, 245, 246, 250
Weiner, Bernard 279
Wieser, Friedrich von 303, 335
Windholz, George 276
Wojtyla, Karolis 63, 64
Wolff, Hans Walter 116, 323
Wood, Diana 187–189, 191, 192, 279,
Wright, Christopher J. H. 127, 134, 142, 150, 229
Wrigley, Edward Anthony 204, 222

Xenos, Nicholas 186

Топорков А. Л. 233

Dalykinė rodyklė

Abipusiškumas 102, 105, 226, 227, 237–244, 246–248, 263, 326, 330, 351, 352
absoliuti stoka 314, 352
aktualumas 39, 43, 170, 257, 258, 271, 279, 323
asmenybė 40, 45, 76, 77, 268–274, 276, 278, 280, 282, 284, 286–290, 292, 324, 338, 339, 345

būties pradai 7, 39, 47, 56, 67, 316, 318, 320, 321, 339

Dievas 15, 19–21, 22, 42, 46, 50, 51, 54, 55, 57–63, 65, 66, 68–81, 84–102, 105–107, 161–181, 226, 236–240, 245, 246, 248, 257, 260, 262, 263, 317, 321, 323–326, 329–331, 335, 336, 338, 339, 341, 348, 350

fenomenologija 170, 251, 260, 262
forma 7, 16, 17, 19–23, 27, 29, 31, 39, 43–45, 47, 56, 57, 60, 63, 65, 67, 70–72, 78–81, 105, 165, 173, 178, 197, 231, 240, 260, 263, 271, 273, 316, 320, 321, 324, 347, 349, 350

gėris 22, 31, 39–43, 45–48, 50–52, 66–67, 74, 89, 94, 101, 104, 174–178, 241, 317, 331, 337–341, 343, 351

inovacijos 7, 225, 314, 334

kaina 20, 73, 225, 337, 341
kapitalizmas 18, 161, 226, 245, 246–248
krikščionybė 20, 29, 61, 161, 173, 181, 200, 237, 239, 241, 244, 246
kūryba 19, 30, 54, 55, 57, 59, 60, 63, 68, 73, 74, 81, 84–88, 93, 94, 96, 161, 181, 258, 260, 285, 288, 316, 319, 324, 331, 332, 335, 341, 343

laisvė 10, 18, 33, 34, 39, 47, 50, 51, 52, 54, 55, 57–59, 61–69, 73, 76–78, 80, 88–93, 165, 169, 170, 177, 180, 244, 251, 253, 254, 257, 266, 274, 275, 316, 318, 319, 322–328, 330–332, 337–344, 348, 351, 352

mainai 28, 226, 227, 231, 233, 237–244, 247, 248, 318, 319, 326, 330, 337, 342, 352
materija 39, 43, 44, 56, 67, 68, 86, 316, 318, 320, 321, 323, 347, 349

moralė 7, 64, 81, 162, 200, 225, 239, 241, 242, 253, 266, 288, 316, 318, 329, 337, 338, 339–344, 350
motyvacija 61, 268, 269, 271, 279, 284–286, 288, 342, 343

nuosavybė 7, 97, 98, 229, 314, 318, 319, 336, 337, 342, 352

ontologija 7, 57, 58, 227, 228, 229, 265

patyrimas 7, 94, 106, 234, 251, 252, 254–258, 261, 265, 266, 275, 283, 286, 316, 318, 319, 321, 349
perteklius 46, 51, 88, 102, 163, 170, 171, 180, 226, 230, 231, 234, 235, 237, 240, 248, 251, 252, 254, 256, 257, 259, 266, 270, 319, 329, 350
poreikis 51, 95, 174, 231, 268–276, 280–289, 318, 320, 323, 332,
potencialumas 39, 43, 60, 64, 67, 80, 323, 324, 348
pradas 8, 39, 43–47, 50, 52, 56, 84, 86, 88, 90, 92, 94, 96, 98, 100, 102, 104, 106, 108, 267, 316–318, 320, 321, 339, 347
prigimtinis nuopolis 54, 55, 65, 66, 84, 227, 241, 242
prigimtis 7, 8, 10–20, 23–26, 28, 30–34, 39–41, 43–48, 50, 52, 54–70, 72–81, 84, 85, 88, 91, 94, 96, 104, 167, 173, 174, 177, 181, 252, 253, 257, 258, 263, 264, 266, 268, 270, 282, 286, 287, 319, 322–328, 331, 337–341, 343, 347–351

Salamankos mokykla 200, 244, 318
santykinė stoka 14–16, 314, 352
scholastika 200
skola 180, 227, 241
suvokimas 8, 16, 24, 27, 28, 65, 66, 225, 230, 234, 235, 244, 247, 251, 254, 256, 264–266, 279, 316, 318–322, 326, 328, 343, 349, 351, 352

turtas 7, 42, 69, 97, 98, 102, 104, 171, 175, 243, 314

verslumas 60, 63, 225, 245, 332
vertė 16, 89, 92, 103, 164, 233, 235, 240, 289, 314, 318, 333, 352

St219 **Stokos** reiškinys: būtis, žmogus ir bendruomenė / Lietuvos laisvosios rinkos institutas, Lietuvos kultūros tyrimų institutas ; [sudarė Elena Leontjeva, Aneta Vainė, Marija Vyšniauskaitė]. – Vilnius : Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2016. – 400 p. : schem.

Santr. angl. – Bibliogr. str. gale ir išnašose. – Asmenvardžių r-klė: p. 392–397. – Dalyk. r-klė: p. 398–399.

ISBN 978-9955-868-84-2

Straipsnių rinktinėje „Stokos reiškinys: būtis, žmogus ir bendruomenė“ stoka nagrinėjama iš skirtingų humanitarinių ir socialinių disciplinų perspektyvos. Studijų tikslas – permąstyti fundamentalią stokos prasmę, aktualizuoti santykį su ja. Skirtingų prieigų dėka ištirti įvairūs stokos aspektai leidžia susidaryti kompleksinį šio reiškinio vaizdą, aiškinti stokos vaidmenį būtyje, žmogaus vidujybėje ir visuomenėje. Tyrimo atspirties taškas – tai netobulo ir mirtingo žmogaus veikimas ribotame pasaulyje, kuris regimas kaip nuolatinis dialogas su stoka, konkrečių stokojimų įveika, gėrybių gausinimas. Tokiame kontekste stoka iškyla kaip prielaida laisvei ir bendradarbiavimui.

UDK 316.42

STOKOS REIŠKINYS:
BŪTIS, ŽMOGUS IR BENDRUOMENĖ

Redaktorė – Margarita Dautartienė
Viršelio dailininkė – Skaistė Ašmenavičiūtė
Maketavo Daiva Mikalainytė

Tiražas 350 egz.

Išleido Lietuvos kultūros tyrimų institutas, Saltoniškių g. 58, LT-08105, Vilnius
Spausdino UAB „Petro ofsetas“, Naujoji Riovonių g. 25C, LT-03153 Vilnius