

Moderniosios vieningos Europos idėjos ištakos

VYTAUTAS SINICA

Vilniaus universitetas, Filosofijos fakultetas, Universiteto g. 9, 01122 Vilnius

El. paštas vytautas@valstybingumas.com

Straipsnyje nagrinėjamos teorinės moderniosios Europos idėjos susiformavimo ir įsitvirtinimo XVII–XVIII a. politiniame mąstyme prielaidos. Keliama hipotezė, jog Samuelio Pufendorfo ir Gotfriedo Leibnizo idėjos buvo esminės moderniosios Europos vienybės projektų ir jos padalinto suverenumo idėjos susiformavimui moderniajame politiniame mąstyme. Tikrinant hipotezę, apžvelgiama ir analizuojama abiejų autorių įtaka moderniosios Europos vienybės projekto prielaidoms. Remiamasi idėjų istorijos ir lyginamuoju istoriniu metoduais.

Raktažodžiai: Europa, suverenumas, modernybė, prigimtinė teisė

IVADAS

Europos integracijos projektui pastarąjį dešimtmetį išgyvenant daugialypę (skolų, migracijos, Jungtinės Karalystės pasitraukimo, bendro euroskepticizmo ir kt.) krizę, o mokslinėje literatūroje bei visuomenės apklausose gausėjant abejojančiųjų sėkmingomis Europos Sąjungos (ES) ateities perspektyvomis, aktualizuojasi ne tik konkrečios sąjungos, bet apskritai Europos vienybės pagrindų klausimas. Per porą dešimtmečių nuo neabejotinos plėtros perspektyvos pereita prie didžiausių ES šalininkų viešų pasisakymų, jog sąjunga gali sužlugti. Politškai Europos vienybės klausimas aktualus, nes kiekvienam krizę išgyvenančiam projektui tikslinga tvirtiau arba tiesiog naujai pagrįsti savo reikalingumą, apsibrėžti tapatybę ir tikslus. Europos vienijimas, kaip politinės bendrijos kūrimas, neišvengiamai turi ieškoti politiniams dariniams būtinos legitimacijos. Akademiškai Europos vienybės klausimas aktualus, nes filosofinių idėjų, „auginusių“ ir davusių pagrindą Europos vienijimo idėjai, genezė niekada nebuvo išsamiai išanalizuota, o Europos studijose vis labiau jaučiamas ir reflektuojamas šios tuštumos paliekamas pėdsakas.

Kartu vieningos Europos idėjos ištakų klausimas teoriškai ir praktiškai aktualus Lietuvai. Veningos Europos projektą ne tik itin entuziastingai palaiko Lietuvos visuomenė, tačiau jo gyvybingumas bei stabilumas yra svarbus realizuojant po nepriklausomybės atkūrimo visais politiniais lygmenimis įsivardytus Lietuvos nacionalinius interesus. Kita vertus, lietuviškoji kultūra formavosi ir skleidėsi europinės civilizacijos kontekste, veikiama pirmiausiai krikščionybės, o vėliau ir modernybės įtakų meno, mokslo, politinės minties ir kitose srityse. XXI a. lietuviškoje historiografijoje dažnas Lietuvos „europėjimo“ arba „ėjimo į Europą“ motyvas, ieškomas ir randamas paralelės tarp multikultūrinės ir multikonfesinės

Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės bei dabartinio įvairovę ir atvirumą akcentuojančio vieningos Europos projekto. To parašėse lieka lietuviškosios kultūros raidą įkontekstinantis faktas, kad lygiagrečiai su Lietuvos „ėjimu į Europą“, tai yra su visada vykusiomis lietuviškosios kultūros bei europietiškumo santykio paieškomis, pačioje Europoje visais modernio amžiais vyko savikūros procesas. Šio proceso metu vietoje Romos katalikų religija, romėniškąja teise ir antikine filosofija grįstos Vakarų krikščionijos žemyne formavosi nauja – europinė – savivoka, reiškusi ne ankstesnės apibrėžtos civilizacinės tapatybės restauraciją, o naujo, nuo konkrečios religijos, klasikinio prigimtinio įstatymo ir substancialios žmogaus sampratos atsieto subjekto konstravimą. Būdingas šios raidos bruožas straipsnyje aptariamu laikotarpiu buvo absoliučios valdžios ir nedalomo suverenumo principo išgalėjimas, moderniojo mąstymo greitai suvoktas kaip iššūkis žmonių vienybei.

Straipsnyje nagrinėjamos filosofinės moderniosios Europos idėjos susiformavimo ir įsitvirtinimo XVII–XVIII a. politiniame mąstyme prielaidos. Keliama hipotezė, jog Samuelio Pufendorfo ir Gotfriedo Leibnizo idėjos buvo esminės moderniosios Europos vienybės projektų ir jos padalinto suverenumo idėjos susiformavimui moderniajame mąstyme. Tikrinant hipotezę, apžvelgiama ir analizuojama abiejų autorių įtaka moderniosios Europos vienybės projekto prielaidoms. Siekiant suvokti Europos idėjos ankstyvosios modernybės politinėje mintyje naujumą ir kontekstą, apžvelgiama Europos sąvokos ir jos politinės vienybės idėjos raida ikimoderniais laikais. Remiamasi idėjų istorijos ir lyginamuoju istoriniu metodais.

Straipsnyje nagrinėjamas klausimas nėra specifiskai tyrinėtas. Teorinių Europos studijų lauke visiškai dominuoja ne Europos idėjos, o Europos Sąjungos kaip politinio darinio raidos studijos. Simboliška, jog Europos Parlamento svetainėje pateiktame 100 rekomenduojamų knygų apie Europą sąrašė vyrauja knygos, nagrinėjančios ne Europą, o Europos Sąjungą (ES). Trūksta ne vien kritiškos, o apskritai nuo ES projekto atsietos literatūros apie vieningos Europos idėjos raidą. Europos idėjos raidos tyrimų randama ne ES, o vieningos Europos idėjos raidai skirta literatūra pakankamai vienpusiška ir skurdi. Vyrauja dvi tokių tyrimų kryptys – arba nagrinėjama, kaip kito „Europos“ termino vartojimas ir reikšmė [13; 39], arba apžvelgiami teoretikų ir politikų pateikti konkretūs Europos vienijimo projektai [8; 9]. Abiem atvejais netiriama, kokios teorinės prielaidos lėmė tokią Europos vienybės projektų raidą.

Straipsnyje nagrinėjami autoriai – Samuelis Pufendorfas ir Gotfriedas Leibnizas – dažniausiai domina tyrėjus ne kaip politinės, o teisės arba būties teorijų autoriai. S. Pufendorfas apskritai retai dėstomas politinės teorijos kursuose, didesnis pastarąjį dešimtmetį atgimstantis susidomėjimas juo pastebimas Šiaurės šalyse. Esama darbų, išsamiai analizuojančių S. Pufendorfo prigimtinės teisės teoriją [12; 30] ir net jo požiūrį į suverenumą, atsiskleidusį Šventosios Romos imperijos sandaros vertinimuose [4; 15]. Tačiau nė viena studija nemėgina susieti S. Pufendorfo inovacijų prigimtinės teisės ir suverenumo teorijose su vėlesne Europos vienybės idėja. G. Leibnizas dar rečiau nagrinėjamas kaip politinės teorijos autorius, nors kai kurių autorių yra netgi laikomas vokiečių idealizmo filosofijos pradininku [25, 268]. Jo, kaip ir S. Pufendorfo, požiūris suverenumo klausimais skleidžiasi Šventosios Romos imperijos būklės po Vestfalijos taikos kontekste [10], tačiau nėra plačiau siejamas su Europos vienybės projektu.

„EUROPA“ KAIP PROBLEMA

Šiandieninėse diskusijose apie Europos integraciją ir europines vertybes dažniausiai remiamasi neįvardyta prielaida, kad Europa egzistavo visada. Daugybė viešosios erdvės

autorių ir akademiųjų tekstų kalba apie „Europą“, turėdami omenyje įvairius laikotarpius iki Naujųjų amžių. Tai reikšmingai prisideda prie kitos tokias diskusijas į aklaivietę vedančios klaidos – neskyrimo, kad tuo pačiu Europos vardu įvardijami keli iš esmės skirtingi civilizaciniai reiškiniai. Ypač dažnai nepagrįstai sutapatinama „Europa“ ir „Europos Sąjunga“, šios klaidos neišvengia net ES kritiką analizuojantys autoriai [40, 100]. „Europos“ istorinio subjektiškumo ir europinės tapatybės laikymas duotybe lemia, jog dažniausiai nesivarginama analizuoti ir apibrėžti patį „europietiškumo“ sąvokos turinį dabartinėje vartosenoje. Plačiai tikima, kad „europietiškumo“ reikšmė savaime suprantama, nors politinis gyvenimas akivaizdžiai rodo, kad taip nėra.

Istorija atskleidžia, kad toks mąstymas klaidingas. Kada galime pradėti kalbėti apie Europą? Tekste laikomasi požiūrio, pagal kurį, pasak Remi Brague, Europa atsiranda tada, kai susikuria žmonių bendrijos, save suvokiančios Europos dalimi, nors ir ankstesni laikotarpiai Europos teritorijoje paliko bendros kultūros pėdsakų, kuriuos retrospektyviai įprasta vadinti „europietiškais“ [5, 10–11]. Ieškant Europos, reikia ieškoti žemyno gyventojų savęs suvokimo europiečiais.

Ikimoderniais laikais būsimoji „Europa“ egzistavo iš pradžių tik kaip mitinis vardas (iš pradžių graikų moters mitologijoje, vėliau Nojaus sūnui Jafetui tekusios pasaulio dalies) [8, 20–21]. Graikai retkarčiais skirstė pasaulį į Europą ir Aziją kaip Vakarų ir Rytus, tačiau tai buvo išimtinai geografinė, ne politinė skirtis, o pačiam Europos vardui neteikta didelės reikšmės [13, 3–4]. Iškiliausi mąstytojai skyrė graikų pasaulį tiek nuo Europos, tiek nuo Azijos. Pagoniškoji Roma perėmė šią sampratą, tačiau abiejose civilizacijose Europos sąvoka vartota retai.

Krikščionybei tapus teisiškai pripažįstama religija, Romos imperiją IV–V a. romėnų autoriai, pavyzdžiui, šv. Augustinas, pradeda suvokti kaip „krikščionėjančią visuomenę“. Prasideda ilgas, beveik tūkstantmetį trukęs procesas, kurio metu dar bereikšmę Europos sąvoką lėtai keičia „krikščionija“, reiškianti krikščioniškąją pasaulio dalį – paprastai geografiškai neapibrėžiamą, nes potencialiai turėjusią apimti visą pasaulį. VII a. šv. Kolumbanas jau vartoja Europos terminą, o VIII a. Beda Garbingasis dar neturi „krikščionijos“ termino, nors nurodo jos apibrėžimą [13, 28]. Visgi „krikščionija“ įsivyrąja iš pradžių kaip geografinė (visi krikščioniški kraštai), o vėliau ir kaip politinė sąvoka. Įsigalėjus krikščionybei, taigi viduramžiais, geografinės Europos gyventojai savo gyvenamą pasaulio dalį suvokė ne kaip Europą, o kaip Vakarų krikščioniją – visuotinio katalikų tikėjimo vienijamą žmonių bendriją.

„Europa“ buvo minima labai retai ir tik santykyje su visos krikščionijos išoriniais priešais. Dažniausiai išskiriami tik keli tokie atvejai: 732 m. Karolis Martelis nugalėjo maurus prie Puatjė, 955 m. Otonas Didysis nugalėjo tuo metu krikščionijai svetimus vengrus Lechveldo mūšyje, ir abiem atvejais nugalėtojai vadinami europiečiais ar Europos išlaisvintojais [2, 9]. Iš tiesų Europos vardo paminėjimų būta daugiau, ypač Karoliui Didžiajam amžininkų priskirtuose tituluose [8, 46–48]. Visgi brandžiaisiais viduramžiais Europos vardas minimas vos keletą kartų ir tik nurodant santykį su išore, kaip būdinga ankstyvajai tapatybės formavimosi stadijai. Net kviesdamas į Kryžiaus žygius prieš musulmonus XI a. pabaigoje, Urbonas II neįvardija Europos, nors mini Aziją ir Afriką [39, 26–28]. Tačiau jis jau aiškiai kalba apie krikščioniją kaip politinį vienetą.

XV a. Europos vardas dažniau vartojamas, tačiau tik kaip krikščionijos sinonimas, neturėdamas jokios savitos reikšmės. Po Konstantinopolio užėmimo gynyba prieš turkus telkiama ir įvardijama kaip krikščionių Europos gynyba. XVI a. dėl Renesanso įtakos kalbama

apie tai, kas vėliau įvardyta Europa, nebe kaip apie religinę kategoriją. Machiavellis priešino Azijos ir Europos šalių politinės organizacijos bruožus, tačiau Europos naująja prasme dar neįvardija. Europinė savimonė ir pati nereliginė „Europos“ sąvoka paplito pakeisdama Vakarų krikščioniją, iš kurios išsirutuliojusi Europa yra visiškai nauja politinės ir istorinės tikrovės forma. Europa kaip nebe krikščionijos sinonimas politiniame žodyne pagaliau išsivyrąja tik apie 1700 metus.

XII–XIII a. galima laikyti Vakarų krikščionijos vienybės klestėjimo laikotarpiu, kai religinė, politinė ir socialinė žemyno sandara nuosekliausiai rėmėsi krikščionių tarpusavio vienybės idealu. Išsamiai šios sistemos genezė analizuojama medievisto Richardo Southerno knygoje „Scholastinis humanizmas ir Europos suvienijimas“ [35; 36]. Jau XIV a. pradžioje atsiranda pirmieji pavieniai žemyno vienybės projektai: Dantės Aligierio ir normanų teisininko Pierre'o Dubois. Pirmasis siūlė įkurti universalią paneuropinę monarchiją, antrasis – tribunolą, tačiau abiejų siekis buvo įtvirtinti organą, turintį galią spręsti politinių suverenų nesutarimus [9, 68–69]. Nė vienas siūlymas nesulaukė politinio palaikymo. Įvairūs žemyno vienijimo projektai skelbti ir vėliau. Mąstymai šia kryptimi itin suaktyvėjo 1623–1713 m., kai per šimtmetį buvo paskelbta bent penki reikšmingi, taip pat nemažai atgarsio nesulaukusių projektų, kurių paskutinis buvo itin plačiai pasklides abato de Saint Pierre'o „Amžinosios taikos projektas“. Visi jie siūlė įsteigti viršvalstybinius tribunolus, asamblėjas, žemyno masto ekonominės veiklos koordinavimą ir bendrą armiją vietoje atskirų monarchų armijų [9, 72]. Nė vienas jų taip pat nesulaukė platesnio politinio palaikymo. Tokių projektų dinamika sutampa su Europos politinės situacijos kaita. Dantės „Monarchija“ rašoma ryškėjant pirmiesiems žemyno politinės tvarkos destabilizacijos ir nacionalinių valstybių stiprėjimo ženklams [3, 97], esant visiškai Šventosios Romos imperijos valdovo statuso ir svarbos nuosmukiui, o produktyviausiai šių ieškojimų imamasi beprecedenčio absoliutizmo suklestėjimo epochoje.

Dantės „Monarchijoje“ išdėstyta vizija reikšmingesnė už kitas vieningos Europos idėjas. Ne vienas autorius Dantės požiūrį vadina lūžiniu [20, 145–146]. Dantė pasiūlo visiškai naują žmonių vienybės perspektyvą, visais esminiais aspektais besiskiriančią nuo tos, kuri siejo ikimodernios krikščionijos narius. Jis rašo: „Galutinis pačios žmogiškosios prigimties potencialo bruožas yra proto potencialas, arba intelektualinis sugebėjimas. O kadangi ta potencialas negali būti visiškai ir iš karto paversta veiksmu viename žmoguje arba vienoje iš atskirų, anksčiau išvardytų visuomenės grupių, būtina, kad žmonių giminėje egzistuotų daugybė atsirandančių jėgų, kurios visą šią potencialą paverstų veiksmu“ [1, 488]. Žmoniją jungia „galimas intelektas“, kurį ši potencialiai gali realizuoti ne per atskirus asmenis, o tik visa kartu. Tam būtina taika, o šiai būtina politinė vienybė. Kaip rašo Dantė, „žmonių giminė, būdama ramybėje, ir niekieno nedrumsčiamame pasaulyje turi daugiausiai laisvės ir paslankumo atlikti savo darbą, [ir kadangi] visa žmonių giminė <...> jungiasi į kažką vieną, turi būti kažkas vienas, tvarkantis ir valdantis, ir tas vienas turi vadintis monarchu arba imperatoriumi. Taigi aiškėja, kad pasaulio gerovei užtikrinti būtina monarchija arba imperija“ [1, 489–490]. Kaip akcentuoja Ettiene'as Gilsonas, Dantės „Monarchijoje“ krikščioniją kaip idealą pakeičia žmonija, popiežių kaip vienybę įkūnijantį asmenį – imperatorių, išganymą kaip žmonių tikslą – „galimo intelekto“ realizavimo ir tam būtinos taikos siekis, pagaliau, katalikų tikėjimą, kaip žmoniją vienijantį pagrindą, pakeičia žmogaus protas [11, 164, 166, 168].

Tačiau Dantė domina ne bet koks, ne atskiro žmogaus, bet visos žmonijos potencialus protas, kurį ji tik visa kartu yra pajėgi realizuoti ir tam privalo visa savo apimtimi siekti tokio pat bendradarbiavimo, kokį jau realizuoja valstybėse (politinėse bendrijose), kaip tą

apibrėžia Tomas Akviniėtis [11, 168]. Žmonijos potencialaus proto realizavimo argumentas Dantei eina pirma teologinio argumento, tačiau kaip papildomas pasitelkiamas ir šis, tiesa, visiškai naujai interpretuojant Šventąjį Raštą – žmonija yra geros būklės, kai yra panašiausia į Dievą, o tokia yra, kai yra didžiausioje vienybėje ir vienoje valdžioje [19, 15–16]. Tačiau žmonija turi būti suvienyta ne Kristuje, kaip vienybę suvokė viduramžių mąstymas, bet politiškai imperatoriaus valdžioje tam, kad užtikrintų sąlygas (pirmiausiai taiką) žmonijos proto potencialui realizuoti, konkrečiai, tiesai pažinti [19, 170–171]. Ta pačia logika žmonijos vienybei grįsti vėliau remsis ne vienas moderno autorius, įskaitant I. Kantą [34, 197].

Dantė, kaip ir dauguma ankstyvųjų vienybės projektų autorių, dar nekalbėjo apie Europą. Šią sąvoką jis mini tik nepolitine prasme, kaip ir ankstesni autoriai. Europos politinės vienybės klausimas galėjo iškilti tik palyginti vėlai, kai įvyko ir buvo suprastas Vakarų krikščionijos kaip vieningos religinės ir politinės erdvės žlugimas. Proceso metu pradėjo irti pagrindai, kuriais rėmėsi ankstesnė Vakarų krikščionijos vienybė.

Ši irimą lėmė įvairios susipynusios priežastys, visų pirma religinės. Reformacija nuo asmens iki valstybės lygmens skatino religinį pliuralizmą: individų subjektyvų religinės ir moralės tiesos suvokimą, valstybių Romos politinio autoriteto atsisakymą. „XVII a. pradžioje Vakarų Europos valstybės vis dar suvokė save kaip dalis vieno krikščioniško politinio kūno, kurį siejo aukštesni ryšiai nei tautiniai skirtumai. Nacionalinė politika buvo kuriama tik universalių krikščionijos tikslų fone ir sėmėsi legitimumo tik iš šios versmės“ [17, 187]. Tačiau lygiagrečiai brendo pokyčiai. Ir protestantiškose, ir katalikiškose valstybėse per XVI a. išryškėjo ankstesnės popiežiaus valdžios paneigimas. Valstybių vadovai suvokė save kaip nesaistomus nei aukštesnio autoriteto, nei bendrų tiesų ir normų [17, 190–191]. XVI a. viduryje Jeanas Bodinas jau skelbia religinę toleranciją ir absoliučią monarchų valdžią, tačiau ji nesaistoma tik žmonių leidžiamų įstatymų – prigimtinis įstatymas, pagal J. Bodiną, vis dar galioja [31, 400–403]. Tame pačiame amžiuje kylančios teorijos atmeta ir prigimtinių įstatymų valdžią, ir dievišką kilmę. Tai visiškai pakeitė suverenumo sampratą: modernus valdovas valdo nebe pagal universalius tiesos, tikrovės ir moralės parametrus, o turi teisę ir pareigą nustatyti savus. Ankstesnę politinę bendriją keitė naują politinį vaidmenį įgavusios nacionalinės valstybės, katalikų vienybę – politinę reikšmę iškart įgijusi religinė įvairovė.

Kaip apibendrina prancūzų filosofas Pierre'as Manent'as, „Antroji politinė reformacijos pasekmė buvo suvokimas, kad jeigu dvasinė bendrija, krikščionija, nebėra Katalikų Bažnyčia, ja turi būti politiškai ir laike apibrėžta bendruomenė. Tokia politiškai ir laike apibrėžta bendruomenė buvo tauta. Taigi liuteroniškoji reformacija didele dalimi buvo tautinė revoliucija“ [23]. Tačiau krikščionijos vienybės ir joje vyravusios dieviškos valdžios legitimacijos iškart nepakeitė tautinės valstybės ir joms būdinga legitimacija tautos valia. XVII a. būdingas tarpinis etapas – absoliutizmas, nutiesęs kelią nacionalizmui per valstybių centralizaciją, formalią piliečių lygybę prieš įstatymą ir religijos „sutautinimą“. „Krikščionybės suasmeninimas buvo neatsiejamas nuo jos sutautinimo“ [24, 336], o šis savo ruožtu reiškė politinės žemyno vienybės pabaigą ir naujų vienybės pagrindų paiešką.

Apibendrinant, Europa kaip politinė ir kultūrinė kategorija atsiranda tada, kai susiformuoja politinė ir kultūrinė bendrija, besijaučianti jos dalimi. Europiečio savimonė išryškėja ir bent raštinguose sluoksniuose pasklinda tik naujaisiais amžiais, pakeisdama ligotilinį Vakarų krikščionijos tapatumą. Tad Europos gimimas neatsiejamas nuo įtampos tarp stiprėjančio modernių nacionalinių valstybių suverenumo ir prarasto sąlyginai vieningo žemyno idealo. Pirmieji modernybės amžiai pažymėti nesėkmingų pastangų tą vienybę atkurti naujais pagrindais.

SAMUELIS PUFENDORFAS IR NAUJA ŽMONIŲ VIENYBĖ

Reaguojant į šį krikščionijos kaip vieningos bendrijos irimą, pradėtos paieškos, kaip suvienyti pagal naujas skiriamąsias linijas besidalijantį žemyną. Svarbu, jog šis vienijimas buvo ne tiesiogine prasme suskilusio politinio darinio restauracija, dažna politinėje istorijoje. Suirus Vakarų krikščionijai, XVI–XVII a. prasidėjo lėtas, nekoordinuotas ir neišsąmonintas Europos kaip visiškai naujos politinio egzistavimo formos konstravimas. Teorinė to prielaida buvo universalizuojantis racionalistinis mąstymas, o šių teorinių pastangų išraiška – įvairūs tarptautinės teisės projektai. Refleksyvi modernybės prigimtis suponuoja, jog kiekvienas politinis projektas, nebūtinai įgyvendintas, yra filosofinės minties realizacija. Taigi įvairūs tarptautinės teisės, o vėliau Europos vienybės projektai, pateikti XVII–XVIII a., gali būti suvokti tik analizuojant jų autorių tikrovės prielaidas, žmogaus, teisės, suverenumo ir valstybės prigimties sampratą lemiančias idėjas ir jų genezę. Straipsnis skirtas būtent šiai idėjų raidos, o ne jomis grįstų vienybės projektų analizei.

Vienas ryškiausių naujosios moralės ir politinės teorijos autorių buvo Samuelis Pufendorfas. Visą XX a. tai buvo primirštas autorius, laikytas viso labo svetimų absoliutizmo idėjų skleidėju kontinentinėje Europoje ir apeitas politinės ir moralės filosofijos studijose. Jo tyrimai tik šiame šimtetyje atgijo Šiaurės ir anglosaksų šalyse. Tačiau gyvenamuoju laikotarpiu S. Pufendorfas buvo vienas įtakingiausių mąstytojų. „Iki XVIII a. antrosios pusės S. Pufendorfas buvo skaitomiausias moralės ir politikos filosofas Europoje, o jo prigimtinės teisės teorija tapo pagrindu šios srities XVIII amžiaus diskusijoms. Jo darbai buvo greitai verčiami į daugybę kalbų ir naudojami kaip etalonas teisės ir filosofijos universitetinių studijų programose. Vien jo *De jure naturae et gentium* iki XVIII a. pabaigos perleista 45 kartus“ [12, 4–5]. Paplitęs aiškinimas, kad S. Pufendorfo nauda pagrįsto sociabilumo (commercial sociability) teorija ir prielaida, pagal kurią konstruktyviai nukreipiamas egoizmas gali būti pagrindinis siektino individų elgesio motyvas, tapo škotų švietimo sąjūdžio ir net Adamo Smitho ekonomikos ir moralės teorijų pagrindu [33, 228–250]. Susidomėjimas S. Pufendorfu nebuvo nei siauro rato, nei trumpalaikis – jo politinę teoriją apibendrinęs veikalas „Apie žmogaus ir piliečio pareigas pagal prigimtines teises“ per 150 metų sulaukė 150-ties leidimų, apskritai jis buvo skaitomas daugiau už Thomą Hobbsešą, Hugo Grocijų ar Johną Locke'ą, o jo teorija dėstyta kaip privaloma visapusiško išsilavinimo dalis ir modernaus moralės aiškinimo pavyzdys. Teiginiai apie S. Pufendorfo „neoriginalumą“ prasilenkia su tikrove.

Jei klasikinė moralės filosofija tikslu laikė kuo tobulesnį žmogaus prigimties išpildymą ir sąlygų tam paieškas, tai modernioji moralės filosofija paliko individui spręsti apie gyvenimo tikslus, o pati ėmėsi paieškų tokių taisyklių, kurios geriausiai užtikrintų taikų ir stabilų individų sugyvenimą [30, 13]. Nors tai akivaizdžiausia Th. Hobbeso mąstyme, būtent taika ir stabilumas buvo pagrindiniai ir S. Pufendorfo prigimtinės teisės teorijos rūpesčiai. Jos tikslas ir buvo užtikrinti socialinį ir politinį stabilumą religiška susipriešinusioje Europoje.

S. Pufendorfas buvo nuosekliausias H. Grocijaus moderniosios prigimtinės teisės teorijos plėtotojas, o dalies vertinimu – ir tikrasis pradininkas [29, 67]. Jis pats suprato savo darbus kaip indėlį į H. Grocijaus ir Th. Hobbeso pradėtą moderniosios prigimtinės teisės teorijos raidą ir gerbė H. Grocijų kaip pradininką modernios prigimtinės teisės – disciplinos, ieškančios taikaus socialinio gyvenimo sąlygų. S. Pufendorfas iki šiol kaltinamas „hobsiškumu“, vadinamas Th. Hobbeso mokiniu, ir iš tiesų ypač ankstyvuose darbuose gynė jį ir labai prisidėjo prie jo idėjų sklaidos Europoje. Šie trys filosofai nuolatos aptariami ir lyginami. Jų santykis sudėtingas, nes apima tiek įvairius panašumus, tiek ir skirtumus. Iš jų

vienintelis S. Pufendorfas, nors šiandien mažiausiai žinomas, lemtingai ir tiesiogiai prisidėjo prie moderniosios vieningos Europos idėjos gimimo.

Ir H. Grocijus, ir S. Pufendorfas manė, kad organizuoti individai formuoja visuomeninę struktūrą dar prieš politinės bendrijos atsiradimą. Kaip ir Th. Hobbesas, jis manė, kad viso socialinio būvio pagrindas yra individo rūpestis savimi (*self-interest*): „žmonėms bendra mylėti tą, kas daro jiems gera, ir nekęsti to, kas kenkia“. Jis atmetė H. Grocijaus loginį atsainumą, dėl kurio šis paaukėjo tiek individo, tiek politinės valdžios kilmės paaiškinimą. Kartu atmetė Th. Hobbeso griežtą logiką, pagal kurią tik politinė valdžia gali sukurti politinę visuomenę. S. Pufendorfas mėgino suderinti racionalistinį ir empirinį mąstymą, ir tai leido jam sukurti modernesnę už H. Grocijaus ir nuosaikesnę už Th. Hobbeso teoriją [18, 105-106]. Kokie jos pagrindiniai bruožai?

Klasikinė prigimtinio įstatymo tradicija laikė, kad teisinga visuomenė yra tokia visuomenė, kur kiekvienas jos narys, struktūros ir santykiai veda link jiems iš prigimties tinkamo gėrio (tikslu), o šis gėris yra pažinus žmogaus protui ir visuotinai galiojantis. H. Grocijaus modernioji teorija sprendė, kas teisinga visuomenei, pradėdama nuo to, kas teisinga žmogui, ir rėmėsi individo prigimtinių teisių idėja. Prigimtinis įstatymas šioje perspektyvoje yra privalomas, nes kyla iš žmogaus prigimties reikalavimų, tarp kurių svarbiausias yra socialumas, o pozityvioji teisė privaloma tik jeigu jam neprieštarauja. Th. Hobbesas, priešingai, iškėlė pilietinę teisę (tai yra suvereno sprendimus) aukščiau prigimtines [14, 266]. S. Pufendorfas šiame kontekste siekė pagrįsti prigimtines teisės viršenybę.

Klasikinėje prigimtines teisės teorijoje žmogus suvokiamas kaip iš prigimties socialus – jam besąlygiškai reikalinga visuomenė. Th. Hobbesas, priešingai, pristato žmogų kaip asocialų, besirenkantį visuomenę ir valstybę tam, kad savo prigimtį įveiktų. S. Pufendorfas siūlo vidurio kelią: pirma, jo žmogus iš prigimties vedamas meilės sau, tačiau gebantis ją valdyti; antra, ne socialus, o sociabilus – pajėgus socializuotis, suvokiantis šį poreikį ir siekiantis politinio būvio – valstybės, kuri įstatymais jį realizuotų. Šių dviejų prigimtinių bruožų – meilės sau ir sociabilumo – sąveika aiškinamas paklusimas prigimčiai ir pilietinei teisei bei valstybės būtinumas.

S. Pufendorfo manymu, žmogus iš prigimties silpnas, savanaudiškas ir mylintis save, tačiau, priešingai nei Th. Hobbeso mąstyme, valdantis savo instinktus ir aistras. Proto ir valios jėgomis jis laisvai renkasi savo veiksmus, o ne tiesiog reaguoja į baimės ar naudos impulsus. Valia čia suprantama kaip troškimų suvokimas ir gebėjimas jiems priešintis [6, 203]. Teigiama, kad ši samprata perimta iš Juano Suarezo moralės filosofijos, pagal kurią žmogus yra laisvas, nes turi protą ir valią, kurie kartu įgalina žmogų pasirinkti veikti arba neveikti pagal esamas aplinkybes ir troškimus. Intelektas pasitelkia protą, kuris įvertina, kurie veiksmai atitinka jo reikalavimus (šiuos atpažįsta kaip prigimtinių įstatymų, taigi kaip Dievo valią), o žmogaus valia gali pagal tai pasirinkti veiksmą [15, 81]. Žmogaus prigimtinių būklę taip pat varžo moralės reikalavimai – prigimtinė teisė, kuriai žmogus paklūsta, nes supranta ją kaip protingą, atitinkančią žmogaus prigimtį. Dėl šio gebėjimo suprasti ir paklusti prigimčiai teisei žmogus sociabilus – trokštantis susisaistyti su kitais ir elgtis jų atžvilgiu taip, kad jie siektų ne jam pakenkti, o saugoti ir palaikyti jo gerovę. Sociabilumas yra Dievo duotas žmogaus prigimtyje ir proto diktuojamas jam kaip pagrindinis prigimtines teisės postulatų: „saugoti ir puoselėti socialumą yra prigimtines teisės pamatinis principas“ [27, 35]. Žmogus saugus tik su kitų žmonių pagalba, o jos gali tikėtis tik socialiu elgesiu. Kad jaustųsi saugus ir galėtų mėgautis jam tinkamu gyvenimu, žmogus priverstas ugdyti ir puoselėti socialumą. Labai svarbu, jog S. Pufendorfo teorijoje žmogus pats supranta šį

būtinumą. Prigimtinė teisė diktuoja žmogui, jog kiekvienas siekia apsaugoti savo gyvybę, kūną ir nuosavybę, negali to padaryti be visuomenės ir turi siekti ją sukurti ir išlaikyti.

Kadangi žmogus valingas ir gali įveikti troškimus, meilė sau nėra moraliai problemiška – įgimtas rūpestis pirmiausiai savimi skatina ir įkvepia rūpestį kitais. Aistros gali pakreipti meilę sau kovos su kitais kryptimi, tačiau žmogus racionalus ir suvokia nevaldomų aistrų pavojingumą bei socialumo naudą. Ir čia esminis skirtumas: S. Pufendorfas mano, kad žmogus pajėgus suprasti, kad socialumas būtinas egoistinei savisaugai, o Th. Hobbesas mano, kad nepajėgus. Ir ne tik: elgtis asocialiai žmogui būtų prieš Dievo jam duotą prigimtį, kuri reikalauja socialaus būvio [7, 368–370]. Toks jo žmogaus suvokimas daug pozityvesnis nei Th. Hobbeso.

Galima pastebėti, kad vieneriais metais net aplenkdamas Th. Hobbeso *Leviatano* visuomenės sutarties idėją, savo moderniąją iš sutarties kylančios valstybės teoriją „Lietuvos istorijoje“ pateikia ir LDK istorikas Albertas Vijūkas-Kojalavičius. Jo aiškinyje apie lietuvių kilmę iš italų dėstoma, jog politinę valdžią alanai (lietuvių protėviai) įsisteigė, nes be jos žmogus kėlė nuolatinę grėsmę kitam žmogui ir vyravo baimė, kurią tik valdžios įsteigimas galėjo nutraukti. „Bematant galingieji, išviję silpnesnius, ėmė savintis svetimas žemes, godžiai plėsti savo valdas pasitelkę smurtą; iš to kilo barnių ir ginčų, o šie negalėjo baigtis kitaip, nei juos paprastai užbaigia laukiniai žmonės, gyvenantys be įstatymų ir be valdžios, būtent – abipusėmis žudynėmis. <...> Taigi, kai pasiilgus taikos, širdis užgulė pasišlykštėjimas nesantarve, iš pradžių žmonės pavieniui ėmė ieškoti išeities, o paskui ir su draugais tartis. Iš atskirų asmenų reikalą perėmė viešosios sueigos: protingesnieji noriai jį svarstė ir smarkiai rėmė. Svarstant buvo prieita dviejų nuomonių. Pirma, kad būtų renkamas valdovas, kuris, tramdydamas atskirų žmonių godumą, leistų savo valia įstatymus, laukų ribas žymėtų, spręstų ginčus, turėtų aukščiausią teisę skelbti karą ar taiką“ [38, 48–49]. Visuomenės sutartis A. Kojalavičiaus aiškinyje iš esmės hobsiška – paremta mirties baimės ir realios grėsmės motyvais, o ne socialia prigimtimi. Nepateikiama jokių užuominų į socializuojantį valstybės poveikį, iš jos tikimasi tiesiog saugumo. „Ligi šiol visai nepatyrę įstatymų baimės, jie priešgyniavo, nenorėdami atsidurti valdžios valioje“ [38, 49]. Priimti politinę būklę vertė smurtinės mirties baimė, be to, žmonėms reikėjo laiko susitaikyti su politinės valdžios sukūrimu.

Socialiam būviui būtina sąlyga yra suvereni valstybė. Individas turi polinkį socialumui, bet stokoja gebėjimų ir įpročių tokiam gyvenimui ir tik valstybėse juos pakankamai išvysto, todėl socialia būtybe iš tiesų tampama dėl auklėjimo, o ne iš prigimties [12, 55–56]. Toks žmogaus prigimties suvokimas lemia, jog valstybė S. Pufendorfui, kitaip nei Th. Hobbesui, reikalinga ne tiesiog suvereno bausmėmis užtikrinti įstatymo laikymąsi, bet per teisingus įstatymus ir nuolatinę jų besilaikančios visuomenės patirtį išugdyti socialaus elgesio įpročius ir polinkius.

Pasak S. Pufendorfo, „suverenumas prigimtinis, tai yra Dievas turėjo intenciją, kad žmonės tarp savęs įsteigtų suverenų, <...> kadangi žmonių gausybėje prigimtinė teisė negali būti lengvai pritaikyta praktikoje be suverenų, akivaizdu, kad visagalis Dievas įsako žmonėms kurti tokias pilietines visuomenes, kurios tarnauja kaip priemonės prigimtinėi teisei praktikuoti“ [12, 373; 27, 138]. Taigi Dievas reikalauja iš žmonių sukurti suvereną, tačiau palieka žmonėms rinktis ir apibrėžti jo galias. Pagal S. Pufendorfą, suvereni valstybė yra žmonių aistrų nevaldomumo sprendimas, jos nauda akivaizdi iš jos indėlio ugdant žmonių socialumą ir būtent ši nauda užtikrina, kad valstybė yra ne tik proto reikalavimas, bet ir moralinė pareiga.

Taigi S. Pufendorfas skiria du etapus. Pirma, valstybę žmonės sukuria dėl sau suvokiamos naudos – saugumo, o ne dėl prigimties ar socialumo poreikio. Prigimtinės būklės žmogus atsisako, nes nors prigimtis gera, iš žmonių valios kyla begalinė įvairovė veiksmų, įskaitant blogį, ir žmonės nori įveikti šį visišką nenusipėjamumą [27, 138]. Antra, baimė yra veiksnys, skatinantis sukurti valstybę, tačiau ji nėra pagrindinė jau esamuose piliečių ir suvereno santykiuose. Įsteigę valstybę individai siekia realizuoti prigimtinį sociabilumą.

Toks žmogaus suvokimas lemia požiūrį ne tik į valstybės būtinumą ir jos tikslus, bet ir suverenumą – jo absoliutumą ir nedalomumą principus. Modernioji prigimtinės teisės teorija savo kovoje už stabilumą ir taiką religiška nevienalytėse valstybėse pradėjo postuluoti absoliučią suvereno valdžią, kraštutinę formą pasiekusią Th. Hobbeso teorijoje. S. Pufendorfas kėlė ne vieną išlygą absoliučiai valdovo valdžiai, kurias visas galima apibendrinti principu, jog valdovas privalo skelbti prigimtinės teisės normas kaip pilietinę teisę, o kai joms prieštarauja, valdiniai turi teisę priešintis ir nepaklusti. Teisė ir įsakymo galia remiasi ne vien galia bausti (kaip teigia Th. Hobbesas), bet ir įsako racionalumu bei paklūstančiųjų sutikimu. Taip yra (t. y. sutikimas reikalingas) dėl jau aptartos protų ir valių derinančios laisvės sampratos. Prievarta reikalinga tik todėl, kad „dalis žmonių sugedimas per didelis“, kad jie paklustų proto reikalavimams [27, 155]. Suverenas yra aukščiau bet kokios pozityvios teisės, tačiau atskaitingas Dievui už prigimtinės teisės laikymąsi, ribojamas jam valdžią suteikusios sutarties sąlygų, pagal kurias gali turėti pareigą tartis su liaudies ar didikų taryba. Laisvo pasirinkimo kaip protui paklūstančios valios koncepcija leido S. Pufendorfui formuluoti teoriją, kur suverenas negali įsakyti prieš Dievo prigimtinį įstatymą, o valdiniai – tokiam įstatymui paklusti. S. Pufendorfas, o ne Th. Hobbesas, buvo tikrasis vestfališkojo suverenumo architektas. Absolūti ir ribota monarchija yra lygiai galimos santvarkos, ir nesvarbu, ar valdo vienas, keli ar daugelis [18, 153]. Ribota valdžia nesukuria kelių suverenų, kaip bijojo Th. Hobbesas, o tik sąlygoja suvereną.

S. Pufendorfas įsitraukė į po Vestfalijos taikos kilusią diskusiją apie Šventosios Romos imperijos (ŠRI) santvarką. Jis nesutiko ŠRI laikyti nei monarchija, nei aristokratija, nei demokratija, bet teigė, kad už valdymo formą daug svarbiau yra tai, ar valstybėje suverenumas padalintas (mišri valstybė – *res publica*), ar ne (gryna valstybė – *civitas*). Mišrias valstybes S. Pufendorfas laikė netikromis ir niekino – vieningas suverenumas daug svarbiau, nei kam jis priklauso. Jo vertinimu, tokia buvo ir ŠRI. Kaip sprendimą mišrioms valstybėms jis siūlė valstybes-sistemas (*systemata civitatum*), tai yra iš esmės šveicarišką modelį, kai kelios valstybės yra tiek susijusios, kad atrodo kaip viena, bet išlaiko savo suverenumą. Ryškiausia, bet ne vienintelė šio modelio forma buvo konfederacija, kurios narių perduotos galios neatėmė teisės panorėjus bet kada išeiti iš tokios būklės. Tokios valstybės-sistemas dalys buvo nei visai susijungusios, nei viena kuri prarijo kitą. Vienybė čia kilo ne iš individų, o iš šalių sąjungos [15, 94–97]. Kadangi ŠRI imperatorius joje turėjo aukščiausią valdžią visais klausimais, kuriais tylėjo įstatymai, taip pat sprendė kunigaikščių tarpusavio ginčus ir su jų valdiniais, S. Pufendorfas ŠRI laikė kažkuo neįvardyta tarp monarchijos ir valstybių sistemos. Vėliau jis išskyrė jau dvejopas valstybių sistemas: konfederaciją, kur valstybės lygiais pagrindais susijungia nuolatine sąjunga, ir neįvardytą modelį (būsimąją federaciją), kur valstybės tampa vieno valdovo subjektais. B. Hollandas spėja, kad S. Pufendorfas siekė sunorminti federacinę Vokietijos modelį, taip siūlydamas imperatoriaus galią kaip formulę vokiečių religiniams karams įveikti [15, 98–100]. Spręsdamas to meto Vokietijos problemą, kaip suvienyti šalį po imperatoriumi, bet išsaugoti laisvę jam nepaklusti (nes jis katalikas), S. Pufendorfas reikšmingai prisidėjo tiek prie suverenumo principo raidos, tiek ir prie jo analizės.

S. Pufendorfas pateikia ne tik naują žmogaus sampratą, bet ir iš jos išveda naujus prigimtinių žmonių lygybės pagrindus, tampančius naujos vienybės perspektyvos pamatu. Žmonių vienybė, iki XVII a. grįsta sukūrimu pagal Dievo paveikslą, S. Pufendorfo politinėje teorijoje remiasi grynai fiziniais pagrindais – principiniu kiekvieno žmogaus gebėjimu užmušti kitą žmogų ir iš to kylančia egzistencine grėsme (ir pagarba) vienas kitam [27, 61]. Žmonių skirtumai atsiranda tik dėl visuomeninės būklės, kurioje valstybė įsteigia įvairius statusus, sukurančius nelygybę.

Antra vertus, skelbiama, kad „žmogus yra gyvūnas, kuriam būdingas ne tik stiprus išlikimo troškimas, bet ir įgimtas bei subtilus savo vertės suvokimas. <...> Jaučiamas pačiame žmogaus varde glūdintis orumas, tad žmogaus prigimtis priklauso lygiai visiems ir niekas nenori bendrauti su tais, kas nelaiiko jų sau lygiais žmonėmis“ [27, 61]. Greta lygios tarpusavio grėsmės prigimtinių žmonių lygybės pagrindu tampa žmonių subjektyvus savivertės jausmas ir noras, kad šis jausmas būtų pripažįstamas teisingu. Tai iš esmės pragmatiškas aiškinimas – žmogiškumas pripažįstamas, nes žmogus gali išlikti tik bendradarbiaudamas su kitais žmonėmis, visuomenėje, o socialus būvis įmanomas tik pripažįstant vieni kitų žmogiškumą. Kadangi S. Pufendorfo teorijoje „saugoti ir puoselėti socialumą yra prigimtinių teisės pamatinis principas“, akivaizdi pareiga vykdyti to būtina sąlyga – gerbti visų žmonių žmogiškumą. Abu šie prigimtinių žmonių lygybės argumentai yra nauji ir sudarantys prielaidas naujam požiūriui į žmonių ir tautų santykius.

Kartu siūloma natūraliosios religijos idėja, visiškai svetima ir nesuderinama su krikščioniškąja žmogaus samprata ir ja grįsta politine tvarka. Natūrali religija atsiriboja nuo konkretaus Dievo, tiesiog reikalauja pripažinti Dievo buvimą ir nepažinumą, protingą pasaulio sukūrimą, religijos būtinumą ir naudą visuomenės moralei. S. Pufendorfas pabrėžia, kad natūrali religija neturi reikšmės žmonių išganymui, o tik šiaipusinei tvarkai [27, 43]. Tokia religija yra specifinis modernus išradimas, savo abstraktumu pretenduojantis į bendražmogišką universalumą. Jos implikuojama abstraktaus Dievo idėja iš esmės buvo atsakas į religinių karų priežastimi laikytą moderno religinį pliuralizmą, tad ji buvo suvokiama kaip būtina sąlyga atkurti taiką karų siaubiamoje XVII a. Europoje. S. Pufendorfas atskyrė moralę nuo religijos, o religiją pavertė maksimaliai privačia sritimi, apie ją kalbėdamas tik individo lygmeniu ir pabrėždamas religinį neutralumą. Natūraliosios religijos samprata davė pradžią dviem iki šiol plėtojamoms politinėms religijos problemoms sprendimo kryptims: atviram politiniam ateizmui, besireiškiančiam įvairaus lygio laicizmo formomis ir grindžiamam nuostata, jog „Dievas mirė“, ir paslėptam politiniam ateizmui, kurio išraiška yra nesibaigiantys mėginimai „adaptuoti“ krikščionybę prie moderniojo pasaulio realijų. Pastaruoju būdu religija paverčiama, I. Kanto teigimu, „religija vien tik proto ribose“, tai yra natūralizuojama. Pritariant Carlui Schmittui, kad politiniai klausimai savo esme yra teologiniai, šis pokytis yra politiškai reikšmingas: senojo europiečio, kaip konkrečios religijos sukurtos civilizacijos atstovo, savimonę natūrali religija vis stipriau kreipė link naujojo europiečio, kurio europietišumą geriausiai apibrėžia įvairiausių tapatybių pliuralizmas ir begalinis atvirumas, savimonė.

Natūraliosios religijos idėja XVII a. skynėsi kelių visos Europos mąstytojų darbuose. 1651 m. paskelbtame Vilniaus universiteto profesoriaus Arono Aleksandro Olizarovijaus traktate „Apie politinę žmonių sąjungą“ plėtojama ta pati religijos samprata: „Kad religija yra būtina piliečių bendrijos gerovei, galima suprasti iš to, kad be jos nėra jokio pasitikėjimo, jokio teisingumo, jokios dorybės, tik klasta, savivaliavimas, begėdiškumas – žodžiu, žmonių ir reikalų maišatis. Kas pažabos linkstančius nusidėti? Religija valstybėje yra pančiai

ir ramstis, kurio autoritetas <...> tautoms įdiegia pagarbą ir paklusnumą valdovams, o juos pačius apsaugo nuo bet kokios prievartos“ [26, 479]. Religija instrumentalizuojama – jos tikslu tampa šiapusinis elgesio norminimas dėl socialinės tvarkos, o nebe sielų išganymas.

Modernus Dievo kaip absoliučios valios suvokimas taip pat lėmė, kad Dievo autoritetas S. Pufendorfo teorijoje įgauna naują prasmę, kurios nebuvo nei klasikinėje, nei H. Grocijaus teorijoje. Prigimtinė teisė galioja ir yra privaloma, nes yra protinga ir Dievas taip norėjo (willed), tačiau tai nėra anapus Dievo egzistuojantis objektyvus dėsniš, o tarytum Dievo užgaida sukurti žmogų būtent tokį. Ji atsiranda kartu su žmogaus sukūrimu ir negaliotų, jeigu nebūtų žmogaus ar Dievo. Taip prigimtinės teisės šaltinis atsiduria žmogaus prigimtyje, o ne anapus jo, ir tai suteikia galimybę begaliniam prigimtinės teisės normų išvedinėjimui iš žmogaus prigimties, kaip protas ją supranta [29, 86]. Klasikinis požiūris, jog žmogus už visuomenės tegali būti Dievas arba gyvulys, tokioje mąstymo tradicijoje nesuprantamas ir neturi prasmės. Tai turėjo milžiniškų padarinių tolesnei žmogaus teisių ir apskritai prigimtinės teisės raidai, o ši savo ruožtu ilgainiui tapo vienu iš esminių modernųjų europietišku- mą apibrėžiančių veiksnių.

Pats S. Pufendorfas šių prielaidų nerealizuoja. Jo darbuose nėra jokių užuominų į suverenumo peržengimą ir kosmopolitinius idealus. Priešingai, kaip ir Th. Hobbesui, S. Pufendorfui valstybės suverenumas santykiyje su išoriniais veiksniais yra aksioma. Jis visiškai neigė tarptautinės teisės galimybę ir tvirtino, kad suverenai tarpusavyje sąveikauja kaip prigimtinės būklės individai, tik dar ir be pareigų, nes būdami įsteigti tik savo piliečių saugumui suverenai negali turėti jokių išorinių moralinių įsipareigojimų. Net sutartinių įsipareigojimų jis nelaiko savaiminiu suverenumo praradimu, mat atskirai numato, kad „iš nelygių sutarčių silpnėsi šaliai gali kilti dalies suverenumo praradimas“ ir „net nuolatiniai įsipareigojimai (kaip turėti tuos pačius draugus ir priešus) gali visai neriboti suverenumo“ [27, 174]. Visiems suverenams jo paliekama teisė vienašališkai trauktis iš bet kurio susitarimo, kuris atrodytų nenaudingas, įskaitant ir sudarytus pirtakų, rodo pripažinimą, kad visos suverenų sutartys ir tarptautiniai santykiai tebuvo valstybių interesų (kaip juos suprato patys suverenai) funkcijos. S. Pufendorfas suvereno absoliutumą „skaidė“ valstybės formos, tačiau ne tarptautinės teisės prasme.

GOTFRIEDAS LEIBNIZAS IR NAUJASIS VIRŠVALSTYBIŠKUMAS

Dar gilesnį pėdsaką Vakarų minties istorijoje paliko S. Pufendorfo amžininkas Gotfriedas Leibnizas. Jo santykis su žmonijos vienybės idėja (Europos vienybės idėjos pirmtake, kol neišsigrynino europiečio sąmonė) daug akivaizdesnis. G. Leibnizą būtų galima vadinti atviru žmonijos vienybės entuziastu. Laiške Petru I jis rašė: „Nesu vienas iš fanatiškų savo šalies ar tautos rėmėjų, noriu tarnauti visai žmonijai, nes Tėvyne laikau rojų, ir visi geri žmonės yra jo piliečiai. Mieliau padaryčiau daug gero tarp rusų nei mažai gero tarp vokiečių“ [8, 128].

Ne mažai kritikos išsakė S. Pufendorfo atžvilgiu. Jis kritikavo išimtinai nuo Dievo valios priklausančią teisių ir pareigų kilmę S. Pufendorfo prigimtinės teisės teorijoje. Pagal G. Leibnizą, prigimtinė teisė ir pareiga jai paklusti nepriklauso nuo Dievo valios ir jis negalėjo sukurti jokių kitų moralinių normų nei esamos. Atitinkamai ir moralės normų autoritetas kyla ne iš dieviško jų įsteigimo [22, 72–74]. Dievas neturi galios keisti teisingumo. Apskritai jis nemanė, kad S. Pufendorfas vertas platesnės polemikos, ir plėtojo daugeliu aspektų savitą prigimtinės teisės teoriją.

Racionalizmo idėja, kurios nuosekliausias šalininkas yra G. Leibnizas, reiškia, kad visa tikrovė, taip pat politinė jos dimensija, yra homogenizuojama, atsiranda suvienodinto

pasaulio vizija. Kaip viduramžių fizika yra kokybinė – skiria daiktų rūšis ir aiškinasi jų savybes, o moderni fizika ieško universalių galiojančių dėsnų, taip ir G. Leibnizo politinėje teorijoje racionalizmas reiškiasi pirmiausiai tuo, jog viskas taikoma abstrakčiai politinei tikrovei, o žmonijos įvairovė traktuojama tik kaip paviršutinis reiškinys ar iliuzija. Iki racionalizmo manyta, kad žmonijos įvairovė – jos gyvenimo sąlygos, būdas, tautų fiziniai ir charakterio bruožai – lemia žmonių bendrijų politinės organizacijos skirtumus. Empiristai, kaip Ch. Montesquieu, taip pat žmonių skirtumus laikė esminiais ir nepanaikinamais. G. Leibnizo racionalizmas suponuoja, kad visa įvairovė yra tik regimybė, tad gali ir turi būti panaikinta.

G. Leibnizo būties teorija teigia, kad kūnus sudaro nematerialios substancijos – amžinos, uždaros, veiklūs jėgos centrai, vadinami monadomis. Jų veiklumas reiškiasi ne visada sąmoningu pasaulio (visų kitų monadų) vaizdavimusi. Monados skiriasi tik begaliniais aiškumo ir ryškumo lygiais [37, 124]. Vaizduodamosi visą pasaulį monados tarp vaizdinių sukuria savotišką sąveikos iliuziją – iš anksto nustatytą darną, arba prestabilizuotą harmoniją. Pakankamas šio reiškinio pamatas gali būti tik išorinis – tobuliausia monada Dievas, kartu esantis pasaulio priežastimi [21, 447–448]. Žmogus taip pat yra monada ir daugumą vaizdinių išgyvena jų nepastebėdamas, o kuriuos pastebi, dėl prestabilizuotos harmonijos suvokia kaip nulemtus jo sąmonės, nors taip ir nėra.

Pagal G. Leibnizą, visus kūnus sudaro veiklios jėgos ir šis veiklumas kuria erdvinis santykius. Kiekviena monada turi aktyvią, tobulesnę, ir pasyvią (kėšmą), netobuląją, pusę, kuri ir sieja ją su kitomis monadomis. Kiekvienas kūnas yra susijusių monadų kompleksas. Kūniškumas remiasi pasyvia monadų puse, taigi jų veiklos netobulumu. Fizinis pasaulis ir pati erdvė tėra sujauktas monadų vaizdinys, ne tikroji būtis. Kiekviename kūne, kaip monadų komplekse, yra tobuliausia monada, atliekanti sielos funkciją. Ji kuria vaizdinius be sustojimo, todėl jie patiriami kaip nenutrūkstama seka.

Monadų kompleksai skirstytini į apsvaigusias (neorganizuotų kūnų ir augalų, neturinčias sąmoningų vaizdinių ir sielų, tik analogus), gyvulių (turi sielas ir vaizdinius, atmintį, bet ne abstraktų protavimą), žmonių (turi vaizdinius ir gali kurti bendrąsias sąvokas, vienintelės vadintinos dvasiomis) ir aukščiausiąją monadą – Dievą.

Savo būties teoriją G. Leibnizas užbaigia moralės filosofijos principais. Valia šioje teorijoje yra veiklumo troškimas, lemiantis vaizdinių kaitą. Kūno ir sielos harmonijai reikia, kad kiekvieną momentą valios procesus nulemtų ankstesnės sielos būsenos. Tai reiškia, kad valia visada determinuota, o jos laisvės iliuziją sukuria tai, jog ją determinuoja nesąmoningi vaizdiniai. Valios laisvė, griežtai kalbant, išlieka net ir šiuo atveju, nes laisvė suvokiama negatyviai: mūsų valia yra laisva, jei ją nulemia ne išoriniai veiksniai, o tik monados prigimtis [37, 144].

Pirmiau monadų egzistuoja amžinosios tiesos, sukurtos dieviškojo proto. Realus daiktų buvimas joms nereikalingas, jos hipotetinės, yra anapus žmogaus ir nuo jo nepriklauso. Dievas joms reikalingas kaip pastovi priežastis, lygiai kaip ir monadų vaizdinių įvairovei. Galiausiai Dievas turi būti mąstomas kaip monada, vienintelė neturinti pasyvosios sielos pusės. Tai grynasis veiklumas. Sukurdamas pasaulį Dievas realizuoja amžinąsias tiesas ir daro tai maksimaliai tobulai, nes yra be galo geras.

G. Leibnizo gyvenamuoju laikotarpiu vyraujantis politinis ginčas buvo apie politinės valdžios kilmę – iš Dievo ar iš visuomenės sutarties. G. Leibnizo neįmanoma priskirti nei vienai stovyklai, nes jis, viena vertus, negali sutikti su Dievo valia, o ne protu paremta dieviškos suverenumo kilmės teorija, kita vertus, griežtai atmetė visų individų lygybės

prielaidą, todėl negalėjo priimti ir „visuomenės sutarties“ [16, 195–196]. Individų lygybė absurdiška, nes individai yra monados, tarpusavyje besiskiriančios sąmoningumu ir panašumu į Dievą. Politinė valdžia turi priklausyti išmintingiausiems, o ne lygiai visiems ir ne absoliučiam valdovui, kurio valia aukščiau įstatymo, nes visa žmonija, nepriklausomai nuo politinės bendrijos, turi siekti kuo didesnio panašumo į Dievą, vadinasi ir normų, kurios atitiktų visiems galiojančią objektyvią tvarką – ne todėl, kad ją būtų nustatęs Dievas, o todėl, kad ji objektyviai egzistuoja ir teisinga nepriklausomai nuo Dievo valios. Atmesdamas Th. Hobbeso teisinį pozityvizmą, G. Leibnizas jam priešpriešino daugiau klasikinę nei moderniąją prigimtinės teisės teoriją.

Nuosekle, jog G. Leibnizas atmetė ir Th. Hobbeso nedalomo suverenumo principą, teigdamas, jog įmanomas suverenumas pripažįstant kito (popiežiaus, imperatoriaus) viršenybę. Šios politinės nuostatos buvo palankios viršnacionaliniams projektams. Jas atskleidžia G. Leibnizo svarbiausias darbas apie suverenumą *Caesarinus Fürstenerius* ir laiškas apie abato Saint Pierre'o amžinosios taikos projektą. G. Leibnizas mano, kad suverenai turėtų būti vienas asmuo, tačiau griežtai reikalauja jų paklusimo prigimtiniam įstatymui – valdovo valia turi būti varžoma teisingumo, o ne nustatinėti, kas teisinga [22, 29]. Absolūtus suverenumas negalimas nei santykiyje su valdiniais, nei su kitais suverenais, priešingai, „reikšmingumas sprendžiant karo ir taikos klausimus Europoje“ yra G. Leibnizo suverenumo apibrėžimo dalis [22, 27]. G. Leibnizas plėtojo argumentus aktualiu praktinės politikos klausimu – kaip galima pagrįsti Vokietijos kunigaikštysčių suverenumą. Šios pastangos atspindėjo jo puoselėjamą teorinį vieningos krikščioniškosios Europos, kurioje suverenai paklūsta Šventosios Romos imperijos viršenybei, idealą. Grįšdamas kunigaikštysčių suverenumą, G. Leibnizas skyrė skirtingus suverenumo lygius. Pasak jo, suverenumui nebūtina aukščiausia valdžia teritorijoje, viso labo reikia gebėti kontroliuoti valdomas žemes ir jų gyventojus, o prirėikus savarankiškai jas ginti [22, 116]. Virš suvereno gali būti aukštesni suverenai. Tokia nuostata yra visiškai lūžis XVI–XVII a. politinės minties tradicijoje, kurioje nuo Jeano Bodeno suverenumas suvoktas kaip nedalomas, o federacinės valstybės – neįmanomos ar, S. Pufendorfo vertinimu, išsigimusių. G. Leibnizas kiek paradoksaliai peržengia tuo metu susiklosčiusią „vestfališkąją“ Europos viziją ir ją įkūnijusią galios pusiausvyrą grindžiamą nacionalinių valstybių sistemą. Pamatus būsimajai paneuropinei daugiapakopio valdymo sistemai jis formuluoja įkvėptas politinės ištikimybės tuo metu kaip tik eizėjusiam senajam Europos vienybės idealui, kurį įkūnijo silpusi ir byrėjusi Šventoji imperija. Buvimą suverenu nulemia gebėjimas savarankiškai užtikrinti valdinių saugumą, o ne viršesnės valdžios nebuvimas.

Būtent imperija suvokta kaip politinės organizacijos forma, leidžianti peržengti absoliutų suverenumą ir siekti politinės tautų vienybės. Konkretus, trokštamas restauruoti istorinis imperijos pavyzdys – Šventoji Romos imperija – rėmėsi visiškai kitais, iš esmės ikimoderniais, dieviškos valdžios legitimacijos pagrindais ir įsigalėjusios modernybės sąlygomis nekaip negalėjo būti pritaikomas naujos Europos vienybės kūrimui. Tačiau šio ribotumo, ypač krikščioniškieji mąstytojai, negalėjo pripažinti net ir XX a. Europos vienybės svarstymuose.

Tokia suverenumo samprata ir tikėjimas vieningos krikščionijos atkūrimu lėmė entuziastingą G. Leibnizo palankumą Europos viršnacionalinės vienybės projektams. Nors pats neformulavo federalistinės vizijos, 1715-ųjų laiškuose jis išsakė akivaizdų palaikymą abato Saint Pierre'o „Amžinosios taikos projektui“. „Tikiu, kad toks projektas kaip visuma yra įmanomas ir jo įgyvendinimas būtų vienas naudingiausių dalykų pasaulyje“ [22, 178]. Didelės apimties projekte abatas Saint Pierre'as siūlė įkurti nuolatinį kongresą, kuriame Europos valstybių atstovai spręstų kylančius ginčus dėl taikos žemyne išsaugojimo, o jo

sprendimai būtų privalomi Europos šalims. G. Leibnizas netgi netiesiogiai kritikuoja projektą kaip nepakankamai radikalų: abato siūlymu, kongreso nariai tēra atstovai, turintys atstovauti juos delegavusių suverenų nurodytoms pozicijoms, o G. Leibnizui „idealiu modeliu“ buvo Šventosios Romos imperijos rūmų teisme posėdžiavę reprezentantai, laisvi priimti sprendimus pagal savo sąžinę [22, 182]. Tuo jis tik nuosekliai plėtojo Saint Pierre'o projekto logiką: jokia taika tarp suverenų nėra stabili ir de facto reiškia tik paliaubas, kol nėra jėgos, pajėgios bausti už taikos nesilaikymą [28, 187]. Tokia jėga turi būti sukurta ir turėti galią taikyti sankcijas. Kuo ji laisvesnė nuo deleguojančių suverenų interesų, tuo efektyvesnė. G. Leibnizas pagrįstai abejoja Saint Pierre'o plano įgyvendinimo perspektyvomis ir kritikuoja jo radikaliai istoriją iškreipiančius aiškinimus apie tariamai sutartimi sukurta Šventąją Romos imperiją ir praeities krikščioniškų valdovų sąmoningą suverenumo delegavimą. Net ir akivaizdžiai manipuliacinis tekstas G. Leibnizo yra palaikomas dėl priimtinos vizijos, dar svarbiau, normatyvinio tikslo, kuris nei buvo suprantamas, nei priimtinas XVII a. politinei teorijai. XVII a. pabaigoje racionalizmo raida atvedė prie naujos idėjos, kad tautų ir religijų įvairovė gali būti peržengta nusilenkiant universaliam žmonių bendrumui.

Čia glūdi būsimos amžinosios taikos idėjos pamatinė prielaida: skirtumai yra konfliktų priežastis. Apšvietos kosmopolitizmas taip pat rėmėsi šia prielaida. Visas XVIII a. Europos filosofinis „klimatas“ brandino terpę žmonijos vienijimo siekiams. Švietėjų raštuose – nuo Vokietijos iki Amerikos – „filosofas“ ir „kosmopolitas“ vartoti ir suvokti kaip sinonimai [32, 145]. Šiuo laikotarpiu įsivyravę tikėjimas abipusiai naudinga laisva prekyba, išstūmęs merkantilinį tikėjimą, kad importas daro žalą jį priimančios šalies ūkiui [32, 97–103]. Ekonominė teorija laikyta neatsiejama nuo politinės, o nacionalinė valstybė pradėta laikyti nebe laimėjimu, o neišvengiamu blogiu pilietinei būklei ir jos saugumui. Didžiausias tokių politinių bendrijų trūkumas – nuolatiniai tarpusavio karai, kurių visišką išgyvendinimą daugelis laikė neįmanomu dėl žmogaus prigimties ydų, tačiau visais atvejais siektinu. Stiprėjo nuostatos, kad pilietybė turėtų būti laisvai pasirenkama, o ne kilmės nulemta, kad geras patriotas privalo būti ir kosmopolitas, taip pat jausena, kad ši netobula būklė (nacionalinė valstybė) gali būti peržengta. Imanuelio Kanto politiniai traktatai, ypač „Į amžinąją taiką“, apibendrino kosmopolitinius Apšvietos autorių svarstymus.

Iš racionalistinės pažinimo teorijos kylančios politinės idėjos, konkrečiai kosmopolitizmas, įsivyravo visų XVIII a. švietėjų mąstyme. Empiristo D. Hume'o kosmopolitinės nuostatos tapo šio konsensuso simboliu. Švietėjai tikėjo, kad yra vienas europinis civilizacijos standartas ir pareiga siekti jo sklaidos visame pasaulyje. Tačiau kosmopolitizmas įgijo įvairias formas, nes fundamentalus mąstymo skirtumas negalėjo būti peržengtas: empirizmas yra istorinė, o racionalizmas – logišinė, taigi aistorinė, doktrina. Būdami santykiniais kosmopolitais britų empiristai aiškiai suvokė H. Arendt vėliau aprašytą skirtį tarp žmogaus ir anglo teisių, t. y. nepasidavę politinių bendrijų universalizavimui abstrakčioje žmonijoje.

XIX a. ši mąstymo paradigma prisidėjo prie skirties tarp vadinamojo vokiško ir prancūziško valstybės formavimosi būdo, arba etninio ir pilietinio nacionalizmo. Nors šias nacionalizmo formas daugiausiai lėmė valstybingumo turėjimas arba neturėjimas, nepagrįstai ignoruojamos teorinės jų atsiradimo priežastys. Skirtumas tarp racionalistinio ir empirinio mąstymo galiausiai iškilo į paviršių naujomis politinio mąstymo formomis. Vienybės ir universalumo idealas, įsivyravęs Apšvietos laikotarpiu, rėmėsi racionalistine įvairovės netikrumo ir pamatinio reiškinių vienodumo prielaida, kurios vienu iš svarbiausių pagrindų buvo ir G. Leibnizo monadologija, pripažinusi tik kiekybinius, o ne kokybinius monadų tobulumo skirtumus.

Taigi modernusis Europos projektas nuo pradžių yra radikalaus žmonių suvienodinimo projektas. Europos idėja formavosi būtent amžinosios taikos projektų pavidalais, nes pati Europos idėja net ir XVIII a. buvo per ankstyva: Europos vienybės idėja dar buvo mąstoma ne kaip politiškai suvienytos Europos vizija, bet buvo reiškiamą taikos tarp Europos valstybių projektais, kurių įgyvendinimo logika implikavo tuomet dar tik tokiu tarpiniu pavidalu besiskleidusią vieningos Europos idėją. Yranti Vakarų krikščionija dar buvo pernelyg krikščioniška ir įvairi klasikine prasme. Siūlomi amžinosios taikos projektai, numatę naują tarptautinę teisę ir panašius sprendimus, buvo ne šiaip taikos garantas, bet ir priemonė naikinti natūralią Vakarų krikščionijai būdingą žmonių ir tautų įvairovę.

IŠVADOS

Europa, kaip politinė sąvoka ir tapatumas, neegzistavo ikimoderniame pasaulyje ir tik bręstant modernybei pakeitė iki tol žemyno gyventojų sąmonėje vyravusią Vakarų krikščioniją. Šis virsmas iš krikščionijos, kurioje vienijančiu pagrindu laikyta katalikiška visų žmonių panašumo į Kristų doktrina ir aukščiausia popiežiaus valdžia, buvo nulemtas įvairių veiksnių, kurių svarbiausias buvo reformacijos sukeltos religinės įvairovės įsitvirtinimas ir dieviškos valdžios legitimacijos nuosmukis. Krikščionybės suasmeninimas buvo neatsiejamas nuo jos sutautinimo. Galios netekus klasikinei prigimtinės teisės sampratai, suverenumas įgavo naują, tik modernybėje įmanomą prasmę, pagal kurią suverenai valstybę valdo ne paklusdamas prigimtiniam įstatymui, o būdamas aukščiau jo, taigi nustatinėdamas visus tikrovės parametrus. Politinė valdžia šia prasme tapo iš tiesų absoliuti.

Toks susiskaldymas į valstybes, kuriose suverenai turėjo teisę nustatyti viską, įskaitant religiją, suardė ligtolinę žemyno vienybės perspektyvą. Pirmuosius nacionalinių valstybių gimimo požymius XIII a. lydėjo ir pirmieji modernūs, ne žmogaus sukūrimu pagal Dievo paveikslą paremti, žmonijos (kuri to meto suvokime atitiko krikščionišką pasaulį) vienybės projektai, kurių ryškiausias buvo Dantės „Monarchija“. Galutinai išryškėjus naujai absoliutaus suverenumo perspektyvai, reakcija ir vienybės paieškos tik stiprėjo. Vieningos Europos projektai labiausiai išpopuliarėjo XVIII amžiuje. Tačiau ieškant Europos vienybės pagrindų, prasmingesnė ne iš esmės tik konstitucinės sandaros projektų analizė, o padalintą suverenumą modernybėje vėl įgalinusių politinės minties prielaidų paieška.

Modernioji prigimtinė teisė atsisakė bandymo nustatyti gero gyvenimo tikslus ir vietoje to susitelkė į taiką ir stabilų individų bendrabūvio taisyklių nustatymą. S. Pufendorfas šias taisykles grindė žmogaus prigimtinė meile sau ir sociabilumu – gebėjimu ir noru socializuotis, suvokiant, kad valstybė būtina jo saugumui užtikrinti ir socialiniams gebėjimams išvystyti. S. Pufendorfo žmogus savanaudis, kaip ir Th. Hobbeso, tačiau valdantis savo troškimus ir paklūstantis prigimtinėi, o ne vien pozityviai teisei, kaip teigė Th. Hobbesas. Žmonių lygybė remiasi dviem pagrindais: 1) principiniu kiekvieno žmogaus gebėjimu užmušti kitą žmogų ir iš to kylančia egzistencine grėsme (ir pagarba) vienas kitam ir 2) žmonių subjektyvus savivertės jausmas ir noras, kad šis jausmas būtų pripažįstamas teisingu. Taigi lygiems žmonėms iš prigimties reikalingas suverenai, bet jie apriboja jo galias ir turi teisę jam priešintis, kai šio įsakymai prieštarauja prigimtinėi teisei. Tad suverenumas gali būti ribotas, ne vien absoliutus. Galiausiai diskusijose po Vestfalijos taikos pasirašymo jis siūlė Šventąją Romos imperiją suvokti kaip valstybių sistemą, kur suverenumas yra padalintas. Tokios valstybių sistemos, pasak S. Pufendorfo, gali būti dvejopos – konfederacija, kaip nuolatinė valstybių sąjunga lygiais pagrindais, ir jo dar neįvardyta federacija, kurioje valstybės tampa vieno valdovo subjektais. Tačiau bet kokie suverenų susitarimai bet kada gali būti

nutraukti pasikeitus interesams, tad suverenumas gali būti „skaidomas“ tik valstybės formos, o ne tarptautinės teisės prasme.

G. Leibnizas, ryškiausias racionalizmo šalininkas, visą tikrovę laikė kokybiškai viena. Politikoje tai reiškė, kad žmonijos įvairovė traktuojama kaip paviršinis reiškinys. Klasikinė mintis ir modernieji empiristai žmonių skirtumus laikė esminiais, nepanaikinamais ir lemiančiais bendrųjų politinių organizacijų skirtumus. Pasak G. Leibnizo, pasaulis sudarytas iš nedalomų monadų, kurios jungiasi į darinius bei įsivaizduoja save ir pasaulį skirtingai, o Dievas iš anksto yra suderinęs šiuos vaizdinius į visumą. Tad Monadų skirtumai tik kiekybiniai, o ne esminiai. Tačiau kadangi jos skiriasi sąmoningumu, taigi ir panašumu į Dievą (sąmoningiausią monadą), G. Leibnizas atmeta individų lygybės prielaidą ir visuomenės sutarties teoriją. Politinė valdžia turi priklausyti išmintingiausiems ir visa žmonija turi siekti objektyviai galiojančią tvarką atitinkančių normų.

Suverenumo požiūriu tai reiškė, kad suverenas privalo paklusti prigimtiniam įstatymui, o suverenumas gali būti dalomas, valdovai turi pripažinti popiežiaus ar imperatoriaus viršenybę. Virš suvereno gali būti aukštesni suverenai, o suverenumas reikalauja tik gebėjimo kontroliuoti ir prireikus ginti valdomą teritoriją. Tokia nuostata buvo palanki žmonijos ir vėliau Europos vienybės projektams, kurių jis pats neformulavo, tačiau palaikė juos kūrėjus amžininkus. G. Leibnizas manė, kad taikos projektams būtina virš suverenų esanti valdžia. Tačiau svarbiausia, racionalizmas įtvirtino mąstymą, jog tautų ir religijų įvairovė gali būti peržengta dėl žmonijos bendrumo, o nuostata, kad skirtumai yra konfliktų priežastis, tapo taikos ir vienijimo projektų bei apskritai kosmopolitizmo pamatine prielaida. Europos vienijimo projektai grindžiami kolektyvinių skirtumų peržengimu.

Gauta 2021 08 09
Priimta 2022 08 27

Literatūra

- [1] ALIGJERIS, Dante. *Monarchija. Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai*. Sud. B. Genzelis. Vilnius: Mintis, 1980.
- [2] BIELLAUSKIENĖ, Inga. Europos samprata nuo Ovidijaus iki šių laikų. *Liaudies kultūra*, 2000, 3(72), p. 9.
- [3] BLACK, Antony. *Political Thought in Europe 1250–1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 97.
- [4] BOUCHER, David. Resurrecting Pufendorf and capturing the Westphalian moment. *Review of International Studies*, 2001, Vol. 27, No. 4, p. 557–577.
- [5] BRAGUE, Remi. *Ekscentriškoji Europos tapatybė*. Vilnius: Aidai, 2001, p. 10–11.
- [6] BRUXVOORT LIPSCOMB, Benjamin. Power and Authority in Pufendorf. *History of Philosophy Quarterly*, 2005, Vol. 22, No. 3, p. 203.
- [7] CARR, Craig L.; SEIDLER, Michael J. Pufendorf, Sociality and the Modern State. *History of Political Thought*, 1996, Vol. 17, No. 3, p. 368–370.
- [8] DE ROUGEMONT, Denis. *The Idea of Europe*. Cleveland: The World Publishing Company, 1968.
- [9] DE ROUGEMONT, Denis. *The Meaning of Europe*. London: Sidgwick and Jackson Ltd., 1965.
- [10] DRISCHLER, William. *Leibniz Contra Westphalia: Conceptual Underpinnings of Globalized Law Sovereignty*. Create Space Independent Publishing, 2015.
- [11] GILSON, Etienne. *Dante. The Philosopher*. New York: Sheed & Ward, 1949.
- [12] HAARA, Heikki. *Pufendorf's Theory of Sociability: Passions, Habits and Social Order*. Helsinki: Springer, 2018.

- [13] HAY, Danys. *Europe: The Emergence of an Idea*. New York: Harper & Row, 1966.
- [14] HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Vilnius: Pradai, 1999, p. 266.
- [15] HOLLAND, Ben. *Samuel Pufendorf and the Moral Person of State*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- [16] JOLLEY, Nicholas. *Leibniz*. New York: Routledge, 2019, p. 195–196.
- [17] KOHN, Hans. *The Idea of Nationalism*. New York: The Macmillan Company, 1945.
- [18] KRIEGER, Leonard. *The Politics of Discretion: Pufendorf and the Acceptance of Natural Law*. Chicago: Cambridge University Press, 1965.
- [19] LEFORT, Claude. *Dante's Modernity*. Berlin: Berlin Press, 2020.
- [20] LEFORT, Claude. *Writing: The Political Test*. Durham: Duke University Press, 2000, p. 145–146.
- [21] LEIBNIZAS, Gotfriedas Vilhelmas. *Monadologija. Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas*. T. II. Sud. B. Genzelis. Vilnius: Mintis, 1986.
- [22] LEIBNIZ, Gotfried. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- [23] MANENT, Pierre. Birth of the Nation. *City Journal*, 2013. Prieiga per internetą: <<https://www.city-journal.org/html/birth-nation-13529.html>>
- [24] MANENT, Pierre. *Miesto metamorfozės*. Vilnius: Valstybingumo studijų centras, 2020, p. 336.
- [25] MOGGACH, Douglas. Leibniz and Political Thought. *Leibniz's Legacy and Impact*. Ed. J. Weckend, L. Strickland. New York: Routledge, 2020, p. 268.
- [26] OLIZAROVIIJUS, Aaronas Aleksandras. *Apie politinę žmonių sąjungą*. Vilnius: Aidai, 2004, p. 479.
- [27] PUFENDORF, Samuel. *On the Duty of Man and Citizen*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- [28] RILEY, Patrick. The Abbe de St. Pierre and Voltaire on Perpetual Peace in Europe. *World Affairs*, 1977, Vol. 137, No. 3, p. 187.
- [29] ROMMEN, Heinrich. *The Natural Law. A Study in Legal and Social History and Philosophy*. Indianapolis: Liberty Fund, 1998, p. 67.
- [30] SAASTAMOINEN, Kari. *The Morality of the Fallen Man*. Helsinki: SHS, 1995.
- [31] SABINE, George; THORSON, Thomas L. *Politinių teorijų istorija*. Vilnius: Margi raštai, 2008, p. 400–403.
- [32] SCHLERETH, Thomas. *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought*. London: The University of Notre Dame Press, 1977.
- [33] SEATHER, Arild. *Natural Law and the Origins of Political Economy: Samuel Pufendorf and the History of Economics*. New York: Routledge, 2017.
- [34] SINICA, Vytautas. Vieningos Europos idėja Kanto politinėje filosofijoje? *LOGOS*, 2018, 94, p. 197.
- [35] SOUTHERN, Richard. *Scholastic Humanism and the Unification of Europe I. Foundations*. Cambridge: Blackwell Publishers, 1995.
- [36] SOUTHERN, Richard. *Scholastic Humanism and the Unification of Europe II. Heroic Age*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.
- [37] ŠTRAUCHAS, Johanas. *Naujųjų amžių filosofijos istorija*. Vilnius: Amžius, 1996.
- [38] VIJŪKAS-KOJALAVIČIUS, Albertas. *Lietuvos istorija*. Kaunas: Šviesa, 1989, p. 48–49.
- [39] WILSON, Kevin; VAN DER DUSSEN, Jan (ed.). *What is Europe? The History of the Idea of Europe*. London: Routledge, 1993, p. 26–28.
- [40] ZIELONKA, Jan. *Counter-Revolution. Liberal Europe in Retreat*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 100.

VYTAUTAS SINICA

Origins of the Modern Idea of a United Europe

Summary

The article is focused on the sources of the idea of a united Europe, which are also relevant to Lithuania, both theoretically and practically. Practically, Lithuanian society supports the idea of a united Europe enthusiastically and is deeply interested in its success and stability. Theoretically, Lithuanian culture developed and flourished in the context of European civilization, first Christian and later modern. In recent studies, it is usual to emphasise “Europeanisation” of Lithuania and the parallels between the multiethnic medieval Grand Duchy of Lithuania and contemporary Europe, united in diversity and openness. The fact that our “Europeanisation” unfolded at the same time as Christendom was discovering its new modern European identity is left on the margins.

Europe as a political concept and an identity did not exist in the premodern world; only during the formative years of modernity did it replace the identity of Western Christendom, in which the Catholic doctrine of the human’s universal semblance to Christ and the supreme rule of the pope were considered the unifying basis. The change was primarily caused by confessional diversity established by the Reformation and the decline of the divine legitimacy. As the classic conception of natural law was being dismissed, the sovereign was freed from it, and in this way the sovereign became truly absolute.

Fragmentation into states in which the sovereign had the right to govern everything, including religion, disrupted the preceding perspective of a continental unity. As the new perspective of an absolute sovereignty became more apparent, the search for a new unity of both the continent and humanity as a whole intensified as well. Many projects for a united Europe were proposed, yet it is not their analysis that matters in search for the bases of European unity, but determining the prerequisites of political thought that enabled the division of sovereignty.

Instead of providing the goals of a good life, modern natural law tried to set the rules for peaceful and stable cohabitation of individuals. Pufendorf based these rules on the individual’s love for oneself and their sociability (the ability to socialise). He also based human equality on (1) the existential threat and mutual respect, which arise from each person’s fundamental ability to kill one another, and (2) people’s subjective sense of self-worth and their wish for that sense to be acknowledged as rightful. Equal people are naturally in need of a sovereign, but they limit his powers themselves and have the right to oppose him when his decrees contradict natural law. Sovereignty may be limited, not only absolute. Furthermore, state systems in which sovereignty is divided (confederation and the yet-unnamed federation) are possible as well. Sovereignty is thus “divisible”, but only in the sense of the form of the state, not in international law.

Leibniz, the most prominent adherent of rationalism, held that reality as such is qualitatively singular; he considered diversity of humanity a superficial phenomenon incapable of determining the variety of political regimes and norms (as postulated by the classical thought and modern empiricists). For Leibniz, the world is composed of indivisible monads, which combine into formations and imagine both themselves and the world with various degrees of intensity, while God has these images pre-harmonised into a unified whole. Since monads differ in their degree of consciousness, and thus in their semblance to God (the most conscious of monads), Leibniz dismisses

the assumption of the equality of individuals and the theory of social contract. Political rule must belong to the wisest, and all of humanity must adhere to identical norms that correspond with the objective dominant order of things.

The sovereign must obey natural law, and sovereignty can be divisible; rulers must acknowledge the superiority of the pope or the emperor. A sovereign may serve beneath higher sovereigns. Sovereignty requires only the ability to control and, if need be, defend the territory that is ruled. This notion was a favourable basis of the projects for uniting humanity and, later, Europe. According to Leibniz, any such unification required an authority placed above the sovereigns. Rationalism established the standpoint that the diversity of nations and religions may be transcended for the sake of the uniformity of the human race. The notion that differences are the cause of conflicts became the basic assumption for peace and unification projects and for cosmopolitanism in general. Projects for the unification of Europe came to be based on overcoming collective differences.

Keywords: Europe, sovereignty, modernity, natural law.