

Vilniaus universiteto
Filosofijos fakulteto
Azijos ir transkultūrinių studijų institutas

Šiuolaikinių Azijos studijų programos studentas

DAINIUS MIRAVIČIUS

Thomo P. Kasulio japonų religinės pasaulėvokos ir jo
kultūrinės orientacijos teorijos analizė

MAGISTRO BAIGIAMASIS DARBAS

Vadovas – prof. dr. Audrius Beinorius

Vilnius 2025

SANTRAUKA

Miravičius, Dainius. Thomo P. Kasulio japonų religinės pasaulėvokos ir jo kultūrinės orientacijos teorijos analizė: magistro darbas / Dainius Miravičius, Šiuolaikinių Azijos Studijų programos studentas; mokslinis vadovas prof. dr. A. Beinorius; Vilniaus universitetas. Azijos ir transkultūrinių studijų institutas. –Vilnius, 2025 – 52 lap. – Mašinr. – Santr. Angl. – Bibliogr.: p. 49 (34 pavad.). Japonija, religija, pasaulėvoka, kultūrinė orientacija, Rytai, Vakarai, dzenbudizmas, šintoizmas

Magistro darbo objektas – trys kertiniai Kasulio darbai, siejantys šintoizmą, dzenbudizmą ir kultūrinės orientacijos teoriją. Darbo tikslas – atskleisti Thomo P. Kasulio mąstymą apie religinę pasaulėvoką Japonijoje ir įvertinti, kaip jis išryškina vakarietiško ir japoniško mąstymo skirtumus, kaip tie Vakarų ir Rytų mąstymo skirtumai perteikiami per jo išrastus kultūrinio supratimo modelius. Darbo uždaviniai: išsiaiškinti, kaip Kasulis apibrėžia ir kategorizuoja dvasingumą šintoizmo kontekste, atskleisti, kaip tyrėjas analizuoja ir kokias tradicines šintoistines vertybes išskiria. Paaiškinti, kaip Kasulis vertina tradicinius dzenbudizmo aspektus per japonų kalbos lingvistines ypatybes ir konteksto svarbą bei išanalizuoti, kaip Kasulis apibrėžia dzenbudizmo filosofiją. Galiausiai išnagrinėti autoriaus pateiktus kultūrinės orientacijos modelius ir jų pritaikomumą Japonijos kultūrai. Naudojantis kritinės diskurso analizės metodu, prieita prie išvados, jog Kasulis išskiria dvi dvasingumo formas: egzistencinį ir esencialistinį ryšį. Egzistencinis ryšys grindžiamas įsitraukimu ir kūnišku dalyvavimu, tuo tarpu esencialistinis siejamas su ontologiniais įgimtais ryšiais. Pažvelgus į Kasulio paminėtas šintoizmo vertybes, buvo prieita prie išvados, jog Kasulis šias vertybes ne tik aprašo, bet ir diskursyviai konstruoja kaip alternatyvą vakarietiškam racionalumui, pateikdamas šintoizmą kaip gyvą, per patirtį atsiskleidžiančią kultūros formą. Analizė taip pat parodė, jog Kasulis pristato dzen ne kaip teorinių idėjų santvarką, bet kaip „veikimo filosofiją“, kurioje žinojimas kyla iš tiesioginės, ikirefleksinės patirties. Pasitelkdamas japonų kalbos lingvistinius bruožus bei spontaniško veikimo principus, Kasulis parodo, kad dzen pateikia ne tik religinius motyvus, bet ir išreiškia bendrą kultūrinę pasaulėvoką. Galiausiai penktuoju uždaviniu buvo išanalizuota Kasulio kultūrinių orientacijų teorija – intymumo ir integralumo skirtis. Intymumo orientacija, būdinga Japonijos kultūrai, siejama su kūnišku pažinimu, emociniu įsitraukimu ir priklausomybe, o integralumo orientacija – su racionalumu, autonomija ir konceptuali žinojimu. Kasulio teorija pasirodė konceptualiai suderinama su kultūrinės psichologijos teorijomis, kurios empiriškai patvirtina tokias pasaulėvokos skirtis. Magistro darbas gali būti naudingas mokslininkams tiriant, kaip Kasulio modeliai galėtų būti taikomi kitų religinių tradicijų (pvz., konfucianizmo ar daoizmo) interpretacijai, arba kaip jo kultūrinės orientacijos veikia šiuolaikinėje, globalizacijos paveiktoje Japonijos visuomenėje.

TURINYS

ĮVADAS	4
1. DVASINGUMAS IR TRADICINĖS ŠINTOIZMO VERTYBĖS: KASULIO INTERPRETACIJA	14
1.1. Kasulis apie šintoizmą: kultūrinės pasaulėvokos diskursas	15
1.2. Šinto dvasingumo raiška pagal Kasulį: tarp egzistencinio ir esencialistinio ryšio	17
1.3. Šinto vertybės Kasulio perspektyvoje.....	19
2. DZENBUDIZMO REPREZENTACIJA KASULIO TEKSTUOSE	27
2.1. Kasulio žvilgsnis į dzenbudizmą per japonų kalbos ir kultūrinio konteksto svarbą.....	28
2.2. Dzen filosofija kaip patirties kelias ir tikrovės supratimas	31
3. KASULIO KULTŪRINĖS ORIENTACIJOS TEORIJOS ANALIZĖ.....	37
3.1. Kultūrinės orientacijos teorija pagal Kasulį: intymumas ir integralumas	37
3.2. Empirinės kultūrinės psichologijos modelis ir Kasulio idėjų sąveika	40
3.3. Kultūrinės orientacijos teorijos pritaikomumas ir jo ribos.....	42
IŠVADOS	47
BIBLIOGRAFIJA	49
SUMMARY	52

IVADAS

Ilgą laiką japonų filosofija Vakarų moksliniame diskurse buvo traktuojama kaip antracilė ar egzotiška, dažnai nagrinėjama per religijos ar kultūros studijų prizmę. Tačiau XX a. pabaigoje ši situacija pradėjo keistis – vis daugiau mokslininkų ėmėsi sistemingai tyrinėti mąstymo tradicijas už Vakarų ribų, siekdami įtraukti jas į globalų filosofinį kontekstą. Vienas iš išskirtinių šios krypties atstovų yra Thomas P. Kasulis – lietuvių kilmės amerikiečių filosofas, kurio darbai suvaidino esminį vaidmenį, plėtojant japonų filosofijos, religijotyros ir kultūrinių skirtumų teorinį suvokimą Vakarų mokslo pasaulyje.

Kasulis gimė 1948 m. Jungtinėse Amerikos Valstijose. Dar jaunystėje jis domėjosi plačiu spektru disciplinų – nuo tikslųjų mokslų iki religijos, literatūros ir meno. Vis dėlto būtent filosofija pasirodė esanti ta sritis, kurioje šie įvairūs interesai galėjo jungtis į vientisą intelektualinį projektą. Filosofijos bakalauro, magistro ir daktaro studijas jis baigė Jeilio universitete – būtent ši institucija jį patraukė dar moksleivių metais dėl siūlomos vasaros programos mažesnes pajamas turintiems jaunuoliams. Po sėkmingai apgintos daktaro disertacijos jis gavo Rytų-Vakarų centro stipendiją, kuri leido pusantrų metų studijuoti Azijos filosofiją tiek Havajų universitete, tiek Japonijoje.¹

Šie studijų metai tapo kertiniu tašku Kasulio akademinėje karjeroje, kadangi būtent čia pradėjo formuotis jo gilinimasis į japonų filosofiją, dzeno praktiką ir kultūrinių skirtumų refleksiją. Nuo 1975 m. jis pradėjo dirbti Havajų universitete, kuriame dėstė japonų filosofiją, išskyrus vienus metus, per kuriuos lankėsi Harvardo universitete, Rytų Azijos kalbų ir civilizacijų katedroje kaip vizituojuantis profesorius. Tuo pačiu metu Kasulis siekė gilinti žinias ir įgijo antrąjį magistro laipsnį Azijos filosofijos srityje Havajuose².

Vėliau jo akademinė veikla persikėlė į Northland'o koledžą Viskonsino valstijoje, kuriame mokymo programos leido didesnę teminę ir metodologinę laisvę. Šiame etape Kasulis ne tik dėstė su Japonija susijusius kursus apie japonų kiną, estetiką, kultūros istoriją, bet ir pradėjo sistemingiau plėtoti religijotyros tyrimus. Dėl koledžo tarpdisciplininio pobūdžio jis galėjo nagrinėti religinius ir filosofinius klausimus be griežtų akademinų ribų, kas po kurio laiko tapo specifiška visai jo mokslinei veiklai.

Svarbi Kasulio veiklos dalis yra ir akademinė leidyba. Jis redagavo įvairių autorių esė rinkinius, o reikšmingiausias jų – trijų tomų rinkinys, sudarytas kartu su sinologu Roger'iu T. Ames'u ir indologu Wimal'u Dissanayake: *Self as Body in Asian Theory and Practice*, *Self as Person in Asian Theory and Practice*, *Self as Image in Asian Theory and Practice*. Ši trilogija buvo

¹ Iš Kasulio interviu su Arūnu Gelūnu Kaune, Spalio 24 d., 2004. Acta Orientalia Vilnensia Vol. 6 No. 1 (2005)

² <https://comparativestudies.osu.edu/people/kasulis.1>

reikšminga tuo, kad pristatė Azijos mąstymo sistemas kaip lygiateises teorines alternatyvas Vakarų filosofinėms paradigmoms.

Nuo 1991 m. Kasulis dirba Ohajo valstybiniame universitete, net trijose katedrose: Komparatyvistikos, Filosofijos ir Rytų Azijos kalbų bei literatūros. Šiame universitete jis taip pat buvo Lyginamųjų studijų ir Rytų Azijos kalbų bei literatūros katedrų vedėjas, įkūrė Humanitarinių mokslų institutą bei vadovavo Religijos studijų centrui. Šie vaidmenys ne tik rodo Kasulio akademinį autoritetą, bet ir įtvirtina jo reikšmę kaip svarbaus veikėjo institucinėje lyginamosios filosofijos plėtroje³.

Kasulio filosofinis indėlis pasireiškia ne tik tematinio įvairumu, bet ir metodiniu originalumu. Jo darbai, tokie kaip *Zen Action/Zen Person* (1989), *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference* (2002) bei *Shinto: The Way Home* (2004) padėjo suformuoti naują požiūrį į Rytų filosofiją kaip savarankišką, sistemingą ir Vakarų skaitytojų suprantamą mąstymo formą. Kasulio veikla siekė ne vaizduoti japonų filosofiją kaip svetimą ar egzotišką reiškinį, bet ją aiškiai artikuliuoti, pabrėžiant jos vidinį nuoseklumą ir teorinį potencialą.

Ypač reikšmingas yra jo bendradarbiavimas rengiant *Japanese Philosophy: A Sourcebook* (2011) – šis leidinys, redaguotas kartu su James'u W. Heisig'u ir Roger'iu T. Ames'u, laikomas kertiniu japonų filosofijos studijų tekstu anglų kalba. Šaltinis išsiskiria ne tik tekstų atranka, bet ir jų interpretaciniu įvedimu, leidžiančiu Vakarų skaitytojui giliau suprasti japonų mąstymo specifiką.

Vėlesniame darbe, pavadinimu *Engaging Japanese Philosophy: A Short History* (2018) Kasulis pateikia ne tik istorinę japonų filosofijos apžvalgą, bet ir plėtoja gilesnę refleksiją apie skirtingų kultūrų kūrimą skirtingiems filosofiniams klausimams ir atsakymų formas. Tokia autoriaus filosofija orientuota ne į abstrakčią sistemą, bet į gyvą mąstymo būdą, kurį Kasulis vadina orientaciniu.

Tarptautiniu mastu Kasulis pripažintas kaip vienas reikšmingiausių japonų filosofijos tyrinėtojų. Jis buvo Azijos ir lyginamosios filosofijos draugijos bei Amerikos religijos studijų draugijos prezidentas, priklausė prestižinių leidinių – *The Eastern Buddhist*, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, *Japanese Thought and Culture* – redakcinėms kolegijoms. Jo darbai išversti į japonų, korėjiečių, kinų, ispanų, vokiečių ir kitas kalbas – tai rodo ne tik akademinį autoritetą, bet ir platų filosofinės žinutės aktualumą⁴.

Svarbiausia Kasulio teorinė sąvoka, su kuria dirbama ir šiame darbe, yra *kultūrinė orientacija*. Ši sąvoka reiškia gilesnį kultūros lygmenį, nei paviršutiniškus įpročius ar papročius – tai tam tikras būdas būti pasaulyje, kuris lemia, kaip kultūros nariai mąsto, jaučia ir veikia. Kasulis išskiria dvi esmines kultūrinės orientacijas: *intymumo* ir *integralumo*. Intymumo orientacija, dažnesnė Azijoje,

³ ten pat

⁴ <https://news.lehigh.edu/renowned-religion-scholar-thomas-p-kasulis-named-baccalaureate-speaker>

grindžiama artumo, santykio, konteksto ir užuominomis perteikiamos komunikacijos principais. Integralumo orientacija, labiau būdinga Vakarams, akcentuoja individualumą, aiškias ribas, nuoseklumą ir principinį mąstymą.

Šios orientacijos nėra vertinamos kaip viena „geresnė“ už kitą. Kasulis pabrėžia, kad tai yra alternatyvūs būdai patirti pasaulį, susiformavę ne tik istoriškai, bet ir kultūriškai. Toks požiūris, anot jo, leidžia peržengti etnocentrinį mąstymą ir formuoti gilesnį tarpkultūrinį supratimą. Būtent dėl šios priežasties Kasulio filosofija tampa ne tik vertingu šaltiniu teorijai, bet ir metodologiniu įrankiu, tiriant kultūrinius kontrastus religijos, filosofijos ir net psichologijos srityse.⁵

Temos aktualumas ir naujumas: Šiame kontekste atsiskleidžia ir šio tyrimo aktualumas. Kasulio kūryba iki šiol beveik nenagrinėta lietuviškoje mokslo erdvėje. Glaustai tyrinėtas Kasulis buvo Žilvino Vareikio (2022) straipsniuose, kuriuose palietė Kasulio intelektualinę raidą ir komparatyvistinę metodologiją, pabrėžiant, kaip jo darbai sujungia Vakarų ir Japonijos idėjas, pasitelkiant šintoizmą ir dzeną. Nors tarptautiniu mastu jo darbai laikomi kertiniais lyginamosios filosofijos bei japonų religinių tradicijų analizėse, mano manymu, Lietuvoje šis mąstytojas nesulaukė tinkamo dėmesio. Vis dėlto jo filosofinė laikysena ir metodologinis požiūris į kultūrinių skirtumų analizę atveria svarių galimybių ne tik religijotyros, bet ir platesnio filosofinio diskurso diskusijai. Kasulio tekstai siūlo teorinį pagrindą, kaip nepaisant kultūrinio kitoniškumo skirtingos mąstymo sistemos gali būti interpretuojamos kaip lygiavertės ir prasmingos.

Ši tema tampa vis labiau aktuali postmodernioje epochoje, kai filosofinis žvilgsnis po truputį krypsta į kultūrinio identiškumo, pasaulėžiūrų ir epistemologinių⁶ skirtumų sankirtas. Kasulio darbų vertinimas leidžia ne tik giliau suprasti japonų religinį požiūrį, bet ir atskleidžia jo sąveiką su Vakarų filosofinėmis kategorijomis. Tokia traktuotė padeda plėtoti tarpkultūrinį dialogą tarp Rytų (pvz., šintoizmo, dzenbudizmo) ir Vakarų (analitinio ir fenomenologinio mąstymo), parodant, kaip šios sistemos gali viena kitą praturtinti bei papildyti. Temos naujumas grindžiamas tuo, kad ši analizė būtų pirmasis metodinis Kasulio filosofinės kūrybos kritinis vertinimas lietuvių kalba kultūrinės filosofijos kontekste. Šis darbas akademinei bendruomenei ne tik pristato svarbų, bet iki šiol menkai tyrinėtą autorių Lietuvoje, tačiau ir prisideda prie platesnio kultūrinių filosofijų dialogo bei filosofinio mąstymo polifonijos plėtojimo.

⁵ Buvo bandyta susisiekti su Kasuliu siekiant atlikti interviu, kuris būtų suteikęs galimybę tiesiogiai išgirsti autoriaus poziciją tam tikrais problemineis klausimais, kurie kilo analizuojant jo darbus šiame tyrime. Tokio pobūdžio pokalbis būtų leidęs ne tik patikslinti kai kuriuos teorinius aspektus, bet ir giliau suprasti jo mąstymo kontekstą, intencijas bei interpretacinius pasirinkimus, kuriuos ne visuomet įmanoma iki galo atskleisti, remiantis vien tik teksta. Deja, nepavyko gauti atsako į siūstą užklausą, todėl teko remtis vien rašytiniais šaltiniais, kurie, nors ir išsamūs, neleidžia iki galo atskleisti autoriaus gyvo filosofinio santykio su nagrinėjamais klausimais.

⁶ *Epistemologija* – tai filosofijos šaka, nagrinėjanti pažinimo prigimtį, ribas, pagrindimą ir galiojimą. Ji siekia atsakyti į klausimus, kas yra žinojimas, kaip jis įgyjamas, kokios yra žinojimo sąlygos ir kuo jis skiriasi nuo tikėjimo ar nuomonės. Epistemologinės ribos šiame kontekste reiškia Vakarų filosofijai būdingą tendenciją grįsti pažinimą racionaliu mąstymu, konceptualizacija ir objektyvumu, o ne įkūnyta patyrimine ar kontekstine patirtimi, kaip tai dažnai randame džen ar šinto mąstyme.

Tad šio mano tyrimo **problema**: Kaip pateiktuose trijuose Tomo P. Kasulio darbuose atsispindi japonų religinė pasaulėvoka ir kaip jis perteikia vakarų ir japonų kultūrų skirtumus per pasikartojančius kultūrinius modelius?

Darbo **tikslas ir uždaviniai**.

Tikslas: Atskleisti Thomo P. Kasulio mąstymą apie religinę pasaulėvoką Japonijoje ir įvertinti, kaip jis išryškina vakarietiško ir japoniško mąstymo skirtumus, kaip perteikiami Vakarų ir Rytų mąstymo skirtumai per jo išrastus kultūrinio supratimo modelius.

Siekiant įgyvendinti išsiskelbtą tikslą, bus sprendžiami šie **uždaviniai**:

1. Išsiaiškinti, kaip Kasulis apibrėžia ir kategorizuoja dvasingumą šintoizmo kontekste (egzistencinis arba esencialistinis ryšys).
2. Atskleisti, kaip Kasulis analizuoja ir kokias tradicines šintoistines vertybes išskiria.
3. Paaiškinti, kaip Kasulis vertina tradicinius dzenbudizmo aspektus per japonų kalbos lingvistines ypatybes ir konteksto svarbą.
4. Išanalizuoti, kaip Kasulis apibrėžia dzenbudizmo filosofiją.
5. Išnagrinėti Kasulio pateiktus kultūrinės orientacijos modelius ir jų pritaikomumą Japonijos kultūrai.

Tyrimo metodologija ir teorinė perspektyva: Taigi, siekiant atsakyti į išsiskelbtus uždavinius ir tikslus, darbe pasitelkiama bei taikoma kritinės diskurso analizės (KDA) metodologija, kuri leidžia gilintis į religinių tekstų, konkrečiai šinto ir dzen filosofinių veikalų, ideologines, vertybines ir pasaulėžiūrinės prielaidas. Nors KDA dažnai taikoma sociologiniuose ir komunikacijos tyrimuose, kaip nurodo Audronė Telešienė (2005), jos principai yra universalūs ir gali būti taikomi religijotyros bei filosofiniams tyrimams, kai itin siekiama suprasti, kaip tekstais konstruojamos reikšmės, autoritetai ir kultūrinės pozicijos.

Vadovaujamosi pagrindiniais KDA principais, kuriuos išskiria Teun A. van Dijk'as (1985), vienas iš KDA pradininkų. Pasak jo, kritinė diskurso analizė siekia atskleisti, kaip kalba palaiko ar kritikuoja galios struktūras, kaip ji formuoja ideologiją ir kaip diskursas susijęs su socialine praktika. Tačiau, kadangi van Dijk'o darbai datuojami 9-ajame dešimtmetyje, šiame tyrime taip pat pasitelkiami naujesni autoriai. Pavyzdžiui, Kellner'is (2003) siūlo kultūros tekstų analizę kaip būdą kritiškai vertinti ideologines reikšmes, slypinčias populiariojoje kultūroje, religijoje ir filosofijoje. Tuo tarpu N. Fairclough (2013) KDA plėtoja kaip tarpdisciplininį metodą, kuris jungia lingvistinę analizę, sociologinį kontekstą ir ideologinį vertinimą.

A. Telešienė (2005) pabrėžia, kad diskursas nėra vien tik kalbos struktūra – tai yra ir socialinė praktika, ir galios santykių raiška. KDA dėmesį sutelkia į tai, kaip tekstuose pasireiškia subjektyvūs pasaulėžiūriniai, vertybiniai požiūriai, kas ypač svarbu religijotyros tyrimuose. Tai leidžia analizuoti, kaip tam tikri pasaulėžiūriniai akcentai – pavyzdžiui, „grynos širdies“ (*makoto no kokoro*)

誠の心) sąvoka šinto kontekste ar „ikireflektyvios patirties“ reikšmė džen diskurse – konstruoja tam tikrą religinį subjektyvumą bei ideologiją.

Tokia prieiga šioje analizėje KDA taikoma kaip hermeneutinė priemonė, skirta įžvelgti ne tik aiškiai išreikštus, bet ir potencialiai sunkiai pastebimus slypinčius vertybinius, ideologinius bei civilizacinius kodus. Nes, kaip pažymi Telešienė (2005), hermeneutinė KDA dimensija leidžia aiškintis, kaip tekste reiškiamos subjektyvios pasaulėžiūros, kurios yra itin svarbios analizuojant religinius ar filosofinius tekstus.

Taigi, pasitelkdami KDA, nagrinėsime, kaip šinto ir džen tekstuose konstruojami religiniai autoritetai, tikrovės sampratos, vertybinės nuostatos bei jų santykis su kultūrine ir istorinėmis aplinkybėmis. Tai padės atskleisti, kaip per tekstą formuojama ne tik religinė, bet ir civilizacinė tapatybė. Ši kompleksinė metodologija iš esmės bus naudojama pirmiems dviems skyriams.

Trečiame skyriuje, kuriame dėmesį skiriame kultūrų sąveikai, kultūrų analizės tematikai, bus analizuojama daugiau žvelgiant iš kultūrinės psichologijos perspektyvos.

Kultūrinė psichologija yra tarpdisciplininė mokslo šaka, kuri tiria, kaip kultūriniai kontekstai formuoja žmogaus psichinius procesus, savivoką, moralines gaires ir mąstymo modelius. Vienas pagrindinių šios krypties siekių yra perprasti, kad žmogaus mąstymas ir emocijos nėra universalios, bet priklauso nuo kultūriškai susiformavusių reikšmių sistemų. Šios srities ištakos artimai susijusios su antropologiniais ir empiriniais socialinės psichologijos nagrinėjimais, kuriuose siekiama atskleisti psichikos ir kultūros sąveikos dėsningumus.

Vienas kultūrinės psichologijos pradininkų yra Richard'as A. Shweder'is, kuris kritikavo universalistinius psichologijos modelius ir pasiūlė alternatyvą – psichologiją, atsižvelgiančią į kultūrinį kontekstą. Pasak jo, psichologinius reiškinius galima suprasti tik įvertinus kultūrinius kontekstus, kuriuose jie pasireiškia (Shweder, 1990). Panašiai Steven'as J. Heine'ė (2012) analizavo, kaip kultūriniai skirtumai paveikia savivoką, motyvaciją ir prasmės konstravimą, ypač pabrėždamas skirtumus tarp „*independent* (nepriklausomos, autonomiškos)“ ir „*interdependent* (sąveikaujančios, sąryšingos)“ savasties modelių. Tuo tarpu Richard'as E. Nisbett'as (2003) gilinosi į kognityvinius skirtumus tarp Rytų Azijos ir Vakarų visuomenių, pabrėždamas, kad Rytų kultūrose dominuoja holistinis mąstymas, o Vakarų – analitinis. Šios visos takoskyros akivaizdžiai siejasi ir su Geert'o Hofstede'ės (2001) įvesta individualistinių *versus* kolektyvistinių kultūrų skaida ar Edward'o T. Hall'o (1976) sodraus ir blankaus kultūrinio konteksto (*high context and low context cultures*) sampratomis.

Nors Kasulis nėra tiesioginis kultūrinės psichologijos atstovas ir nevykdo empirinių psichologinių tyrimų, tačiau jo filosofiniai tyrinėjimai glaudžiai siejasi su šios srities teorine problematika. Kasulis savo darbuose, ypač *Intimacy and Integrity* (2002), analizuoja skirtingus kultūrinius mentalitetus, atskleisdamas, kaip skirtingos civilizacijos (ypač Japonijos ir Vakarų)

vystė įvairialypes egzistencines orientacijas ir suvokimo struktūras. Nors jo analizė remiasi filosofiniais, o ne eksperimentiniais pagrindais, jis konceptualiai artimas kultūrinei psichologijai tiek savo tematika, tiek noru suprasti, kaip kultūriniai kontekstai lemia savasties, pasaulio ir kitų žmonių suvokimą. Šiuo požiūriu Kasulio analizė gali būti laikoma filosofiskai angažuotu⁷, tačiau svarbiu indėliu į diskusiją apie kultūrinius skirtumus psichikos formavime.

Todėl šio darbo trečiajame skyriuje kultūrinė psichologija pasitelkiama ne kaip empirinių duomenų šaltinis, bet kaip teorinė prieiga, kuri padeda sistemingiau struktūruoti kultūrinių skirtumų analizę Kasulio tekstuose. Kultūrinės psichologijos teorijos, tokios kaip savasties koncepcijos skirtumai (Heine, 2012), kognityvinių struktūrų modeliai (Nisbett, 2003) ir kultūriniai moraliniai diskursai (Shweder, 1990) leidžia gilesniu lygmeniu suprasti Kasulio išryškintas opozicijas tarp intymumo ir integralumo kultūrinių paradigmu.

Darbo struktūra: Šį darbą sudaro įvadas, trys dėstomosios dalys, išvados bei šaltinių ir literatūros sąrašas. Pirmojoje dalyje analizuojamas Thomo P. Kasulio požiūris į šintoizmo pasaulėvoką, remiantis jo darbu *Shinto: The Way Home*. Antrojoje dalyje nagrinėjama dzenbudizmo samprata ir su ja susiję lingvistiniai bei kontekstiniai aspektai, išryškinti knygoje *Zen Action/Zen Person*. Trečiojoje dalyje dėmesys skiriamas kultūrinės orientacijos modeliams – intymumo ir integralumo – pristatytiems Kasulio veikale *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference*. Kiekviename skyriuje analizuojami konkretūs autoriaus konceptai, siekiant atskleisti, kaip per filosofinius modelius perteikiami Rytų ir Vakarų mąstymo skirtumai bei japonų religinė pasaulėvoka.

Šaltinių ir literatūros apžvalga: Rašant darbą, pagrindiniai pirminiai šaltiniai buvo trys Kasulio knygos ir visi kiti Kasulio darbai, kuriuos fragmentiškai panaudoju kaip papildomą literatūrą, tačiau neužsiimu detalio analize. Pirmoji knyga – *Shinto, the Way Home* (2004), buvo pasirinkta, norint atskleisti senąją religiją, šintoizmą, Kasuliui pateikiant imanentiškumo teoriją⁸. Brian'as Bocking'as savo recenzijoje apie šią knygą minėjo, kad ji turi aiškią struktūrą, yra lengvai suprantama ir tikrai išprovokuotų gyvybingą diskusiją paskaitų metu (Bocking, 2005). Antroji knyga – *Zen Action, Zen Person* (1981) – buvo pasirinkta, kad atskleistume Kasulio dzenbudizmo filosofinę refleksiją. Pasak Carl'o B. Becker'io recenzijos, ši knyga parodo, kad japonų tradicija turi didesnę filosofinę reikšmę, nei paprastai jai priskiriama. Tačiau tai ne tik knyga apie dzeną, bet ir kūrybinga filosofinė rekonstrukcija. Joje atsekamos svarbios paralelės tarp dzeno pasaulėžiūros ir

⁷ Terminas „filosofiškai angažuotas“ čia reiškia, kad autoriaus analizė remiasi filosofiniais apmąstymais, idėjų rekonstrukcija ir konceptualiais modeliais, o ne empiriniais ar eksperimentiniais metodais. Tokia prieiga siekia giliau suprasti reiškinių prasmę ir struktūrą remiantis loginiais bei hermeneutiniais principais.

⁸ Imanentiškumo teorija šiame kontekste reiškia filosofinį požiūrį, pagal kurį dieviškumas ar šventumas nėra transcendentinis (t. y. egzistuojantis anapus pasaulio), bet yra imanentinis – įsiterpęs ir pasireiškiantis pačioje gyvenimo tikrovėje, gamtoje ar kasdienėje patirtyje. Šintoizmo atveju tai reiškia, kad sakralumas atsiskleidžia natūraliuose reiškiniuose ir socialiniuose santykiuose, o ne per dogmas ar transcendentinį dievą.

Vakarų fenomenologijos. Tokiu būdu Kasulis ne tik randa naujų vaisingų asmens supratimo krypčių, bet ir atveria plačias duris kūrybingesniai japonų ir amerikiečių filosofiniam dialogui (Becker, 1984). Trečioji knyga – *Intimacy and Integrity, Philosophy and Cultural Differences* (2002), pasirinkome tam, kad galėtume suprasti Kasulio pateiktus kultūrinės psichologijos orientacijos modelius. Žinoma, jis yra parašęs ir daugiau knygų, tačiau dėl apimties ribų, paprastai naudosimės šiais trimis darbais, kurie puikiai atspindi jo perspektyvas.

Kaip teigia Tao Jiang'as, savo recenzijoje apie šią knygą, Kasulis, būdamas Vakarų ir Azijos filosofinių idėjų žinovas, žengia nauju keliu, padedančiu suvokti šias dvi tradicijas skiriančią prarają, demonstruodamas nepaprastą kultūrinį jautrumą ir įžvalgumą. Tokiu būdu jis išvedė lyginamąją filosofiją į naują įdomią erdvę. Šis veikalas pateikia mums galingą įrankį, padedantį komparatyvistikos mokslui įgyti naują vertę (Jiang, 2004). Mark'as Teeuwen'as savo recenzijoje apie *Shinto: The Way Home* apžvelgia Kasulio filosofinį šintoizmo, kaip į intymumą orientuotos Japonijos kultūros pagrindo, aiškinimą ir daro išvadą, kad nors konceptualus pagrindas yra įžvalgas, Kasulis pervertina šintoizmo įtaką šiuolaikiniam pasauliui ir pateikia istoriškai problemišką aprašymą. Teeuwen'as abejoja Kasulio teiginiais apie populiarių tapatinimąsi su šintoizmu ir kelia klausimą, ar tokios sąvokos kaip „egzistencinis“ ir „esencialistinis“ šintoizmas yra darnios (Teeuwen, 2006). Jason'as M. Wirth'as pozityviai vertina *Shinto: The Way Home* savo recenzijoje už tai, kad šintoizmas pristatomas kaip egzistencinis, išgyventas dvasingumas, o ne kaip esencialistinė nacionalinė tapatybė. Jis pabrėžia, kad Kasulis kritikuoja tapatumu grįstą religiją ir ragina atgaivinti kintamąsias, santykinės dvasingumo formas (Wirth, 2004). Steven'as J. Heine'ė savo recenzijoje apie Kasulio *Zen Action/Zen Person* teigia, kad ši knyga sujungia dzenbudizmą ir Vakarų filosofiją, tačiau neatsižvelgia į kai kuriuos istorinius ir kultūrinius dzen praktikos aspektus (Heine, 1982). Michiko Yusa savo recenzijoje apie *Zen Action/Zen Person* kritiškai vertina Kasulį už tai, kad jis į dzen budizmą įnešė vakarietiško filosofinio koncepcijų. Ji pažymi, kad knyga padėjo puoselėti tarpkultūrinį filosofinį dialogą, kartu atkreipdama dėmesį į sritis, kuriose gilesnė kontekstinė analizė galėtų būti naudinga (Yusa, 1984). Knygos *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference* recenzijoje, David'as Jones'as ir John'as A. Sweeney'is teigiamai vertina Kasulio „intymumo“ ir „integralumo“ sistemą kaip niuansuotą alternatyvą supaprastintoms Rytų ir Vakarų kultūrų dichotomijoms. Jie pabrėžia jos vertę, siekiant suprasti tarpkultūrinę dinamiką, nors ir pažymi, kad pats Kasulis gali būti linkęs į „integralumą“, o tai gali apriboti šios sistemos taikymą (Jones, Sweeney, 2005). Dar vienoje knygos *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference* recenzijoje Kevin'as Schilbrack'as teigiamai vertina Kasulį už tai, kad jis pristatė „intymumo“ ir „integralumo“ sąvokas kaip įžvalgas priemones kultūrinėms orientacijoms suprasti. Tačiau Schilbrack'as kritikuoja Kasulio rėmimąsi Dekarto dualizmu ir kalbos tarpininkavimu,

teigdamas, kad nereprezentacinis, įkūnytas požiūris galėtų padėti geriau suprasti tarpkultūrinės patirtis (Schilbrack, 2003).

Motohisa Yamakage'ė knygoje *The Essence of Shinto* pristato šintoizmą kaip į gamtą orientuotą, nedogmatišką dvasingumą, kurio šaknys glūdi senovės japonų tradicijoje, pabrėžiančioje harmoniją su *kami* 神 ir kasdienę praktiką (Yamakage, 2012). Nobutaka'os Inoue'ės knygoje *Shinto: A Short History* glaustai, bet išsamiai apžvelgiama šintoizmo raida įvairiais istoriniais laikotarpiais ir jo sąveika su budizmu, konfucianizmu ir liaudies tradicijomis. Knygoje šintoizmas pristatomas ne kaip fiksuotas doktrinų rinkinys, bet kaip dinamiška religinė sistema, kurią suformavo Japonijos kultūrinės ir politinės transformacijos (Inoue et al, 2003). Toshio Kuroda savo straipsnyje *Shinto in the History of Japanese Religion* teigia, kad šintoizmas iki naujųjų laikų neegzistavo kaip savarankiška religija, bet istoriškai buvo susipynęs su budizmu per sinkretines praktikas. Jis abejoja idėja, kad šintoizmas yra senovinis, vietinis Japonijos tikėjimas, ir teigia, kad tai yra susiformavusi tradicija (Kuroda, Dobbins, Gay, 1981).

Bret'as W. Davis'as knygoje *Zen Pathways* (2022) suprantamai ir įtraukiančiai supažindina su dzenbudizmu, filosofines įžvalgas derindamas su praktiniais meditacijos, etikos ir nušvitimo dėsniais. Knyga sujungia Rytų ir Vakarų mąstymą, kartu pabrėžiant dzeną kaip gyvenimišką, transformuojančią sritį (Davis, 2022). Klasikinėje D. T. Suzuki knygoje *Zen and Japanese Culture* (1949) aiškinamasi, kaip dzenbudizmas padarė kritinę įtaką įvairiems Japonijos kultūros aspektams, įskaitant samurajų papročius, arbatos gėrimo ceremoniją ir tokius menus kaip *haiku* 俳句 ir fechtavimą. Per šias kultūrinės manifestacijas Suzuki parodo, kad dzen išryškina tiesioginę patirtį, discipliną ir harmoniją su gamta (Suzuki, 1949). Straipsnyje *Global Zen Buddhism – Looking at the Popular and Material Cultures of Zen* (2015), Inken'as Prohl'is ir Tim'as Graf'as nagrinėja, kaip dzenbudizmas išsivystė už tradicinių vienuolynų ribų ir tapo pasauliniu reiškiniu. Jie pabrėžia populiariosios žiniasklaidos, vartojimo prekių ir tarptautinių tinklų vaidmenį formuojant šiuolaikinę dzenbudizmo praktiką ir tapatybę (Prohl, Graf, 2015).

Straipsnyje *Intimacy: A General Orientation in Japanese Religious Values*, Kasulis teigia, kad „intymumas“ yra pagrindinė japonų religinių vertybių kultūrinė orientacija, palyginti su Vakarų akcentuojamu „integralumu“. Jis nagrinėja, kaip ši orientacija lemia japonų savivokos, bendruomenės ir šventumo sampratą, ypač susietomis su šintoizmo ir dzenbudizmo filosofijomis (Kasulis, 1990). Straipsnis *Sushi, Science, and Spirituality: Modern Japanese Philosophy and Its Views of Western Science* pateikia, kaip Kasulis nagrinėja šiuolaikinių japonų filosofų reakciją į Vakarų mokslą, derindami jį su tradicinėmis dvasinėmis tradicijomis. Tai rodo, kaip tokie mąstytojai kaip Nishida Kitarō siekė sujungti mokslinį racionalumą su holistinėmis, empirinėmis koncepcijomis, pagrįstomis japonų kultūrine ir religine mąstysena. Žilvino Vareikio darbe *Thomo*

Kasulio indėlis į japonistikos ir komparatyvistinės filosofijos studijas autorius aiškina Kasulio intelektualinę raidą ir komparatyvistinę metodologiją, pabrėždamas, kaip jo tyrimai sujungia Vakarų ir Japonijos sampratas, pasitelkiant šintoizmą ir dzeną. Akcentuojama jo mokytojų įtaka ir unikalus požiūris į civilizacinę ir filosofinę komparatyvistiką, grindžiamą intymumo ir integralumo sąvokomis (Vareikis, 2022a). Kitame savo straipsnyje *Thomo Kasulio civilizacinio mąstymo bruožai* Vareikis pristato Kasulio indėlį į japonologijos studijas ir lyginamąją filosofiją, pabrėždamas jo dėmesį intymumui ir integralumui kaip pagrindines sąvokas, kurios padeda suprasti tarpkultūrinę dinamiką. Akcentuojamos jo mintys, susijusios su dzenbudizmo ikirefleksine⁹ patirtimi ir šintoizmo dvasinėmis dimensijomis, o jo darbai pateikiami erdviame kultūriniame ir filosofiniame kontekste (Vareikis, 2022b). Noriu paminėti dar vieną lietuvių autoriaus straipsnį – *Japonų šintoizmas ir baltų religijos* (2003), kuriame Gintaras Beresnevičius nagrinėja japonų šintoizmo ir baltų tikėjimų panašumus, išryškindamas bendrus mitologinių vaizdinių, ritualų ir požiūrio į protėvius bruožus. Autoriaus teigimu, šintoizmo analizė gali pasitarnauti kaip pagalbinių priemonė, atkuriant lietuvių religinius vaizdinius dėl abiejų tradicijų konservatyvumo ir glaudaus ryšio su gamta (Beresnevičius, 2003).

Kasulio *Engaging Japanese Philosophy: A Short History* (2018) knyga išsamiai ir nuosaikiai tyrinėja Japonijos filosofines tradicijas nuo senovės iki šių dienų. Knygoje analizuojami svarbiausi japonų mąstytojai, tokie kaip Kūkai, Dōgen ir Nishida Kitarō, pabrėžiant, kaip japonų filosofija originaliai sujungia metafizinius tyrimus su gyvenimiška patirtimi (Kasulis, 2018).

Kalbant apie naudojamą metodologinę literatūrą, pirmiausia glaustai apžvelgsiu kritinės diskurso analizės literatūrą. Douglas'o Kellner'io *Media Culture: Cultural Studies, Identity and Politics Between the Modern and the Postmodern* knyga ypač naudinga, nes joje Kellner'is kalba apie tai, kaip kultūriniai tekstai (taip pat ir religijos ar filosofijos tekstai) gali būti kritiškai analizuojami, atsižvelgiant į jų ideologinį, vertybinį bei kultūrinį turinį. Jis plėtoja idėją, kad medijos ir kultūriniai tekstai formuoja socialinę tikrovę ir tapatybes, todėl jų kritinis skaitymas leidžia atskleisti gilesnius galios ir reikšmės mechanizmus (Kellner, 2003). Teun'as A. van Dijk'as (1985) pabrėžia, kad kritinė diskurso analizė tiria, kaip kalba atspindi, palaiko ar kritikuoja galios struktūras bei ideologinius procesus. Jo redaguotame *Handbook of Discourse Analysis: Disciplines of Discourse* tome diskursas suprantamas kaip socialinė praktika, kurią būtina analizuoti platesniame kultūriniame ir politiniame kontekste (van Dijk, 1985). Telešienės straipsnyje *Kritiškosios diskurso analizės metodologinio principo taikymas sociologiniuose tyrimuose* (2005) aptariama, kaip kritinė diskurso analizė leidžia atskleisti, kaip kalba ir tekstai atspindi bei palaiko

⁹ *Ikirefleksinė patirtis* (angl. *pre-reflective experience*) – tai patyrimo lygmuo, kuris vyksta dar neįsijungus sąmoningam apmąstymui ar konceptualizacijai. Ši sąvoka dažnai vartojama fenomenologijoje ir dzenbudizmo analizėje, siekiant apibūdinti tiesioginį, spontanišką buvimą pasaulyje, kuriame nėra „atskaitos stebėtojo“. Kasulio interpretacijoje dzen intymumo orientacija būtent remiasi šia patirties forma – tai žinojimas, kuris įgyjamas per veikimą, dalyvavimą ir kūnišką įsitraukimą, o ne per racionalų svarstymą ar sąvokas.

socialines galios struktūras ir ideologijas. Autorė pabrėžia, kad šis metodas padeda suprasti, kaip per diskursus konstruojamos socialinės realybės, vertybės ir pasaulėžiūros, todėl jis ypač tinkamas analizuojant religinius ar filosofinius tekstus (Telešienė, 2005).

Kultūrinės psichologijos pjūviams analizuoti buvo naudingi šie darbai: Richard'o A. Shweder'io straipsnis *Cultural Psychology – What Is It?*(1990), kuriame jis vienas pirmųjų iškėlė klausimą apie psichologijos universalumo ribas ir pristatė kultūrinės psichologijos programą, kurioje psichiniai reiškiniai analizuojami kultūriniame kontekste. Jis teigia, kad žmogaus mąstymas, emocijos ir moraliniai sprendimai yra neatsiejami nuo kultūriškai įtvirtintų prasmų sistemų (Shweder, 1990). Joseph'as Henrich'as savo knygoje *The WEIRD People in the World* (2020) kviečia psichologiją atsitraukti nuo akronimo „WEIRD“ (Western (Vakarietiška, Educated (Išsimokslinusi), Industrialized (Industrializuota), Rich (Turtinga), Democratic (Demokratinė)) šalių šališkumo ir teigia, kad Vakarų žmonių psichologinis išskirtinumas – individualizmas, analitinis mąstymas, pasitikėjimas nepažįstamaisiais – kilo dėl kultūrinių pokyčių, kuriuos paskatino katalikų bažnyčios draudimai santuokoms tarp artimų giminių. Šie pokyčiai išardė gimininius ryšius ir sudarė sąlygas šiuolaikinių institucijų bei Vakarų klestėjimo atsiradimui (Henrich, 2020). Richard'as E. Nisbett'as knygoje *The Geography of Thought : How Asians and Westerners Think Differently - and Why* (2003) lygina Azijos ir Vakarų kultūrų mąstymo stilius, teigdamas, kad Azijoje dominuoja holistinis, o Vakaruose – analitinis mąstymas. Jo darbas parodo, kad net pagrindiniai kognityviniai procesai yra kultūriškai sąlygoti (Nisbett, 2003). Heine'ė savo darbe *Cultural Psychology* (2020) nagrinėja, kaip kultūra formuoja savivoką, motyvaciją, emocijas ir psichinę sveikatą. Jo darbas padeda sistemingai suprasti kultūrinių skirtumų psichologinį poveikį (Heine, 2020).

1. DVASINGUMAS IR TRADICINĖS ŠINTOIZMO VERTYBĖS: KASULIO INTERPRETACIJA

Šioje dalyje siekiama atsakyti į du pagrindinius darbo uždavinius: paaiškinti, kaip Kasulis apibrėžia ir kategorizuoja dvasingumą šintoizmo kontekste, bei atskleisti, kaip jis analizuoja ir apibendrina tradicines šintoistines vertybes. Abu šie aspektai bus nagrinėjami, remiantis Kasulio veikalu *Shinto: The Way Home* (2004), kuris bus traktuojamas kaip pagrindinis diskurso analizės objektas. Šiame skyriuje, remdamiesi kritinės diskurso analizės (KDA) principais, taip pat sieksime parodyti, kaip šintoizmo reprezentacija susiformuoja per tam tikrus diskursinius pasirinkimus ir kultūrinės priešpriešas tarp Rytų ir Vakarų.

Prieš pradėdant analizuoti Kasulio filosofinį žvilgsnį į šintoizmą, svarbu glaustai apibrėžti šią sąvoką. Religijotyroje šintoizmas dažnai apibūdinamas kaip vietinė religija, glaudžiai susijusi su Japonijos kultūra ir geografinė erdve (Inoue et al. 2003, 1). Kita vertus, dėl jo istorinės sąveikos su budizmu, konfucianizmu ir daoizmu, jis taip pat turi stiprių sinkretizmo bruožų (Kuroda, Dobbins, Gay, 1981). Būtent dėl šio įtakų įvairiapusiškumo šintoizmas dažnai laikomas kaip „liaudies religija“, neturintis centralizuotos institucijos ar doktrinos, o išreiškiamas per kasdienes praktikas, papročius ir ceremonijas.

Pasak japonų religijotyrininko Inoue'ės, sąvoka „šintoizmas“ yra miglota ir sunkiai apibrėžiama net pačioje Japonijoje (Inoue et al. 2003, 1). Šiuolaikiniuose akademiniuose šaltiniuose šintoizmas siejamas su *kami* – dieviškomis dvasiomis ar šventais reiškiniais – garbinimu bei jį lydinčiomis teologijomis, ritualais ir vertybėmis. Inoue'ė siūlo šintoizmą suprasti kaip religinę sistemą, susidedančią iš trijų pagrindinių elementų: (1) ją palaikančių žmonių, (2) veikiančių komunikacijos ir organizacijos kanalų bei (3) perduodamos dvasinės žinios ar „savasties“. Ši sisteminė prieiga bus svarbi ir nagrinėjant Kasulio diskurso logiką.

Šį neapibrėžtumą dar labiau sustiprina Kuroda'os istorinė analizė, kurioje teigiama, kad iki modernių laikų šinto neegzistavo kaip savarankiška religinė sistema. Anot jo, tai, ką dabar vadiname šintoizmu, iš esmės buvo religinė praktika, vykdoma budistinio diskurso rėmuose. Per *shinbutsu shūgō* 神仏習合 (dievybių sintezės) struktūras šventovės, ritualai ir net doktrininiai aiškinimai buvo neatsiejamai susiję su budizmu. Tik Edo 江戸時代 ir ypač Meidži 明治時代 laikotarpiu, veikiant nacionalizmo ir modernizacijos impulsams, šinto buvo „atskirtas“ ir rekonstruotas kaip nepriklausoma religija (Kuroda, Dobbins, Gay 1981, 2). Ši istorinė perspektyva leidžia į šinto sampratą žvelgti ne kaip į natūraliai susiformavusį religinį vienetą, bet kaip į konceptualiai sukonstruotą reiškinį, kuris vėliau buvo įprasminamas kaip „vietinė“ Japonijos religija.

Kasulis knygoje *Shinto: The Way Home* teigia, jog šintoizmas, priešingai nei dažnai manoma, nėra religija, kurią galima visiškai suprasti analitiškai ar struktūriškai. Priešingai – tai kultūriškai įsišaknijusi gyvenimo praktika, kurios reikšmės dažnai lieka neartikuluotos, tačiau patiriamos per kasdienybę, bendruomenę ir estetinį jautrumą (Kasulis 2004, 2).

Šioje dalyje Kasulio tekstas bus analizuojamas ne tik kaip filosofinė interpretacija, bet ir kaip kultūrinis diskursas. Van Dijk'o (1985) formuluojami KDA principai leidžia atskleisti, kaip šiame tekste kuriamos reikšmės, įtvirtinamos normos ir formuojami kultūriniai identitetai. Fairclough (2013) nagrinėja diskursą kaip socialinę praktiką, kurioje kalba tampa ideologinių struktūrų aparatas, o Kellner'is (2003) siūlo multiperspektyvinį metodą, apimančią kultūros, politikos ir ideologijos sąveiką. Šių tyrėjų išvalgos leis suprasti, kokiomis priemonėmis Kasulis formuoja šintoizmo, kaip filosofinio ir kultūrinio reiškinių, vaizdavimą.

1.1. Kasulis apie šintoizmą: kultūrinės pasaulėvokos diskursas

Jau Meidži laikotarpiu filosofai, tokie kaip Inoue Enryō ir Inoue Tetsujirō, kėlė klausimą, ar šintoizmas turėtų būti traktuojamas kaip religija ar filosofinė pasaulėžiūra. Kaip pažymi Heisig'as, Kasulis ir Maraldo savo knygoje *Japanese Philosophy: A Sourcebook* (2011), kai kurie to meto mąstytojai mėgino šinto įtraukti į Japonijos filosofinį kanoną, tačiau tuo pat metu jis išliko neapibrėžtas akademinio apmąstymo rėmuose. Tai reiškia, kad dar nuo modernybės pradžios šintoizmas balansavo tarp filosofinės refleksijos objekto ir vietinių praktikų rinkinio, neįgaudamas aiškos sistemos statuso. Šis istorinės kategorizacijos neapibrėžtumas iš dalies paaiškina, kodėl Kasulis pasirenka šintoizmą traktuoti ne kaip sisteminę religiją, bet kaip kultūriškai įkūnytą pasaulėvoką, išreiškiamą per kasdienę praktiką, estetinį jautrumą ir simbolinius veiksmus.

Norint pradėti analizuoti dvasingumo tipologiją ir vertybes Kasulio filosofijoje, pirmiausia būtina atskleisti, kaip pats autorius supranta šintoizmą kaip reiškinį. Skirtingai nei daugelis religijotyrininkų, Kasulis šintoizmą pristato ne kaip sisteminę teologiją ar dogmatinę religiją, bet kaip kultūriškai įkūnytą pasaulėvoką, kuri per simbolinius veiksmus, estetiką ir gyvenimo būdą perteikia gilius egzistencinius ryšius tarp žmogaus, aplinkos ir šventumo. Pasak jo, šintoizmas veikia kaip kultūrinis „namų jausmas“, kuris nėra išmokstamas ar struktūruojamas loginėmis kategorijomis, bet patiriamas per dalyvavimą ir priklausymą konkrečiai gyvenimo erdvei (Ten pat).

Ši Kasulio prieiga leidžia išpainioti vieną svarbiausių kultūrinio supratimo modelių, atskleidžiantį, kaip skirtingai religiją suvokia Vakarų ir Japonijos mąstymo tradicijos. Vakarietiškas religijos supratimas dažnai remiasi apibrėžimais, teiginių sistema, šventraščiais ar dogminėmis kategorijomis. Tuo tarpu, kaip teigia Kasulis, šintoizmas yra daugiau „gyvenimo būdas“ negu „įsitikinimų sistema“. Tai reiškia, kad jis labiau formuoja žmogaus veiksmus ir estetinę nuostatą

pasaulio atžvilgiu nei jo teologines pažiūras. Dėl to šintoizmas neturi aštrių ribų tarp religinio ir nereliginio, o šventumas pasireiškia ir per buitinę rutiną, pavyzdžiui, apsivalymo ritualuose, metų šventėse ar pagarbos gamtai gestuose (Kasulis 2004, 3).

Analizuodami šią poziciją KDA rėmuose, galime remtis Fairclough (2013) išvalga, kad diskursai ne tik atspindi, bet ir formuoja socialines praktikas. Kasulio tekstas ne tiek aprašo šintoizmą, kiek konstruoja specifinį jo vaizdinį, orientuotą į Vakarų skaitytoją – tokį, kuris nėra šintoizmo „viduje“, bet gali jį pažinti per filosofinį apmąstymą. Ši pozicija sukuria dvigubą diskursą: viena vertus, šintoizmas perteikiamas kaip neartikuluota kultūrinė patirtis, kita vertus – jis artikuliuojamas Vakarų filosofijos priemonėmis, kuriose reikalingas paaiškinimas, struktūrizavimas ir terminų kontrolė.

Tokia diskurso struktūra leidžia pasitelkti ir van Dijk'o (1985) koncepciją, kad diskursas visada įgyja prasmę per kontekstą. Kasulis sąmoningai kuria šintoizmo diskursą Vakarų akademiniame kontekste, todėl, nors jis kalba apie „neartikuluotą patirtį“, jo tekstas veikia kaip reprezentacija – jis perkelia šintoizmo elementus į racionaliai interpretuojamą filosofinę kalbą. Tai neišvengiamai kelia klausimą dėl autentiškumo: ar įmanoma perteikti neartikuluotą dvasingumą struktūruotu diskursu?

Svarbu atkreipti dėmesį ir į tai, kaip Kasulis traktuoja šintoizmą Japonijos socialiniame kontekste. Jo manymu, net ir patys japonai dažnai nesugeba apibrėžti šintoizmo kaip „religijos“, nes jis veikia ne kaip formali institucija, bet kaip kultūrinės nuostatos, susijusios su kasdienio gyvenimo ritmais, simboliniais gestais ir sezoninėmis šventėmis. Ši pozicija leidžia vertinti šintoizmą kaip organiškai į visuomenę įaugusį religinį jautrumą, kuris nėra išreiškiamas žodinėmis deklaracijomis ar oficialiu priklausymu. Šintoizmo religingumas slypi ne žodžiuose, bet veiksmuose – žmonės išreiškia savo dvasinį ryšį per tai, kaip gyvena, o ne per tai, ką sako ar kuo save laiko. Kaip pažymi ir pats Kasulis, daugelis japonų „net nežinotų, kad jie yra religingi“, nes jų dvasingumas slypi elgesio modeliuose, o ne teoriškai suformuluotoje religijoje (Kasulis 2004, 28). Tai leidžia kritiškai peržvelgti vakarietiški dominuojančius religijos kriterijus, kaip šventraščių turėjimą, dogmatinę sistemą ar bažnytinę struktūrą ir praplėsti religinės raiškos sampratą.

Kaip pastebi Kasulis savo vėlesniame veikale *Engaging Japanese Philosophy: A Short History* (2018), vienas esminių japoniškos filosofijos bruožų yra „įsitraukusio žinojimo“ (*engaged knowing*) dominavimas priešingai vakarietiški „atsietam žinojimui“ (*detached knowing*). Anot jo, japoniškas mąstymas ir religinė praktika reikalauja ne stebėti ar analizuoti tikrovę iš išorės, bet „dalyvauti“ joje, būti su ja artimame, intymiaame santykiyje (Kasulis 2018, 17). Tokia žinojimo forma itin ryškiai atsiskleidžia šintoizmo kontekste, kur žmogaus santykis su šventumu pasireiškia ne tiek per teorinius apibrėžimus ar institucinius rėmus, bet per kūnišką veiklą, estetinius gestus ir bendruomeninį dalyvavimą. Būtent todėl Kasulis siūlo šintoizmą nagrinėti ne tik kaip religiją, bet

kaip kultūrinį pasaulio pajautimo būdą, kuris geriausiai atsiskleidžia tik aktyviai jame dalyvaujant (Kasulis 2018, 23).

Nepaisant galimų abejonių dėl tokio požiūrio artikuliuojimo vakarietiškai orientuotame diskurse, Kasulio modelis pasiūlo naują žvilgsnį į religiją kaip egzistencinę pasaulėvoką, kuri išreiškiama per simbolinius veiksmus, estetinį jautrumą ir kultūrinį bendrumą. Šis metodas, orientuotas į neartikuliuotos religijos fenomenologiją, iškelia klausimą – ar filosofinė refleksija gali perteikti kultūriškai įkūnytą, ne visada racionalizuojamą religinę patirtį. Šį klausimą iš dalies iškelia ir Vareikis, kuris teigia, kad Kasulio filosofinė analizė gali per daug apibendrinti šintoizmo realybę (Vareikis 2022a, 118). Tačiau tokia kritika suponuoja vakarietišką religijos sampratą, kurios Kasulis sąmoningai atsisako. Vareikio požiūris gali būti vertinamas kaip tipinis institucionalizuoto diskurso pavyzdys, kuris ignoruoja būtent tą dimensiją, kurią Kasulis siekia atskleisti – neinstitucinį, per kultūrą perduodamą egzistencinį religingumą, kuris ir sudaro šintoizmo esmę kaip pasaulėvokos formą.

Apibendrinamas galiu teigti, jog Kasulio šintoizmo vertinimas leidžia jį nagrinėti ne kaip teologinę sistemą, bet kaip kultūrinį pasaulio suvokimą, kuris formuojasi per kasdienę praktiką ir bendrą patirtį. Taikant KDA principus, galima pastebėti, kaip ši interpretacija formuoja alternatyvų religinio žinojimo modelį, išryškinantį Rytų ir Vakarų mąstymo skirtumus.

1.2. Šinto dvasingumo raiška pagal Kasulį: tarp egzistencinio ir esencialistinio ryšio

Dvasingumas¹⁰ (*spirituality*), pasak Kasulio, neturėtų būti suprastas nei kaip išskirtinai individualus, nei kaip būtinas transcendentinis ar mistinis išgyvenimas. Kasulis savo knygoje *Shinto: The Way Home* kviečia skaitytoją atsargiai vartoti dvasingumo sąvoką, ypač kalbant apie šintoizmą. Dvasingumas šintoizmo kontekste nėra atskirta būseną – jis veikia per kasdienybę ir kolektyvinį patyrimą. Net patys asmeniškiausi dvasiniai veiksmai kyla iš bendruomenės tradicijos, nes žmonės išmoksta dvasines praktikas per kultūrinius modelius – pavyzdžiui, atsiskyrėliai medituoja ar meldžiasi tam tikromis pozomis, kurias perima iš kitų (Kasulis 2004, 4).

Dvasingumas, anot Kasulio, šinto praktikoje dažnai atsiskleidžia ne per išskirtinius momentus, bet per įsitraukimą į pasaulio tėkmę: per valymosi ritualą, gamtos patyrimą ar bendruomeninį šventimą. Tai kontrastuoja su vakarietišku polinkiu dvasingumą sieti su radikaliai išskirtinėmis, mistinėmis ar transcendentinėmis patirtimis (Ten pat, 5). Kaip pastebi Wirth'as, Kasulis dvasingumą suvokia kaip kasdienybės struktūros dalį, kuri leidžia gyventi artumo su pasauliu santykių, o ne izoliuotame dvasiniame pasaulyje (Wirth 2006, 360).

¹⁰ Šiame darbe vartojamas terminas *dvasingumas* suprantamas plačiąja prasme – kaip asmens arba bendruomenės patiriamas ryšys su transcendentine, sakralia ar egzistenciškai reikšminga tikrove. Tai nebūtinai reiškia priklausymą religinei institucijai, bet gali pasireikšti per vertybes, gyvenimo prasmės paieškas, estetinį jautrumą ar ritualinę praktiką.

Šią koncepciją Kasulis kategorizuoja per du pagrindinius modelius: *egzistencinį* ir *esencialistinį* dvasingumą. Egzistencinis dvasingumas formuojasi per sąmoningą gyvenimo būdą, kuris grindžiamas vertybėmis, įsitikinimais ir veiksmais – t. y., kai žmogus save suvokia per tai, kaip jis gyvena: „aš esu šintoistas, nes taip jaučiuosi, taip gyvenu“. Esencialistinis dvasingumas, priešingai, kyla iš intuicijos apie vidinę esmę – kaip sielą ar prigimtį – kuri formuoja žmogaus religinę raišką: „aš elgiuosi taip, nes manyje glūdi šintoisto prigimtis“ (Kasulis 2004, 5).

Kaip pažymi Bocking'as, šie du modeliai padeda išvengti vakarietiško projekcijos, kurios neretai šintoizmą bando analizuoti kaip dogmą turinčią religiją. Egzistencinis modelis iškelia ryšį, procesą ir nuolatinį dalyvavimą pasaulyje, o esencialistinis labiau atitinka vakarų metafizinį polinkį ieškoti nekintamų esmių (Bocking 2005, 751).

Atsižvelgiant į Teeuwen'o recenziją, kurioje jis pabrėžia, kad Kasulio egzistencinio dvasingumo samprata glaudžiai susijusi su intymumo orientacija, kuri yra esminė japonų religiniame mąstyme, ją plačiau aptarsime trečiajame šio darbo skyriuje. Intymumas čia suprantamas kaip įsitraukimas, neatskiriamumas nuo aplinkos, o ne atstumas ar transcendencija. Tačiau Teeuwen'as taip pat kritiškai vertina Kasulio tendenciją šintoizmą pristatyti kaip nuoseklų ir istoriškai stabilų reiškinį, esą jis nepakankamai įvertina šintoizmo istorinį susiliejamą su budizmu (Teeuwen 2006, 271).

Praplečiant Kasulio dvasingumo analizę, verta atkreipti dėmesį ir į tai, kaip jis susieja šinto dvasingumą su fizinio ir dvasinio pasaulio nedalomumu. Anot jo, šintoizme nėra esminio skirtumo tarp to, kas materialu, ir to, kas šventa, abu lygiai egzistuoja kartu. Tai atsiskleidžia per tokias sąvokas kaip *tama* ため, *ki* 気 ar *kami*, kurios žymi dvasinės energijos pasireiškimą fiziniuose objektuose ar reiškiniuose. Dėl to šintoistinis dvasingumas nėra nukreiptas į pabėgimą nuo pasaulio ar kūniškumo, priešingai, jis kviečia įsižiūrėti į pasaulį kaip jau dvasinį. Šis požiūris leidžia interpretuoti dvasingumą ne kaip pakilimą aukštyne, bet kaip nusileidimą žemyn į konkretumą per simbolinius gestus, kūnišką praktiką, estetinį jautrumą. „Taigi šintoizmo dvasingumas nėra vidinis susimąstymas ar moralinė introspekcija. Tai išgyvenama harmonija su pasauliu, kuris niekada nėra atskirtas nuo tavęs paties, – vientisas bendravimas su metų laikais, garsais ir subtiliais vietovės pokyčiais“ (Kasulis 2004, 27). Kasulis čia įveda unikalią sampratą apie intymų buvimą su pasauliu, kuris nepriklauso nuo dvasinės transcendencijos, bet įgyja galią per artumą, dalyvavimą bei jautrų ir pagarbų elgesį.

Verta paminėti lietuvių religijotyros mokslininką Beresnevičių, kuris analizuodamas etnines religijas, palaiko panašų požiūrį į dvasingumą kaip į veikimo pasaulyje formą. Jo nuomone, šintoizmas nėra teologinė sistema, bet ritualinė pasaulėvoka, kuri įtvirtina bendruomeninį tapatumą ir estetinę darnos sampratą. Tai iš esmės sutampa su Kasulio mintimi, kad šinto dvasingumas nėra teorinis, bet patirtinis ir santykinis (Beresnevičius 2003, 364).

Mano nuomone, Kasulio išskirtas egzistencinio ir esencialistinio dvasingumo skirstymas leidžia ne tik aiškiai suprasti šinto pasaulėvoką, bet ir padeda konceptualizuoti dvasingumą kaip kultūriškai orientuotą fenomeną. Šintoizme dvasingumas iškyla per santykį su aplinka, o ne per ieškojimą savo vidinės esmės. Dėl to jis tampa ne asmeniniu „tikėjimu“, bet gyvenimo būdu – intymia dalyvavimo pasaulyje praktika.

Tam, kad geriau suprastume šinto dvasingumo išraiškas ir jos pagrindinius požymius, dabar pereisime prie antrojo šio skyriaus uždavinio – atskleisti, kaip Kasulis analizuoja ir kokias tradicines šintoistines vertybes išskiria savo veikale *Shinto: The Way Home*.

1.3. Šinto vertybės Kasulio perspektyvoje

Norint giliau suprasti šintoizmo pasaulėvaizdį, svarbu atkreipti dėmesį į pagrindines vertybes, kurios formuoja ne tik religinę praktiką, bet ir kasdienį žmogaus santykį su pasauliu. Šintoizmas neturi aiškiai apibrėžtos tikėjimo sistemos ar vieningos teologijos, jo vertybės pasireiškia per subtilius elgesio modelius, estetikos pojūtį ir dvasinį jautrumą. Kasulio darbe šios vertybės analizuojamos ne kaip abstraktūs principai, bet kaip konkretūs egzistenciniai santykiai, kurie atspindi japoniško mąstymo ypatumus. Toliau aptarsime, kaip Kasulis išskiria pagrindines šinto vertybes ir kokias prasmes jos įgyja religiniame bei kultūriniame kontekste.

Natūralumas. Ši vertybė yra viena pagrindinių šintoistinių vertybių, kuri atsiskleidžia per gilų žmogaus ir gamtos ryšį. Šintoizmas moko, kad *kami* nėra atskiri nuo pasaulio – jie glūdi gamtos reiškiniuose, o kartais ir objektuose, kuriuose sutelkta dvasinė energija (*tama*). Tačiau galiausiai švento buvimo negalima apriboti – visa gamta įkūnija *kami* (Kasulis 2004, 43).

Toks požiūris skiriasi nuo vakarietiško. Vakarietiškoje tradicijoje dažnai daromas skirtis tarp natūralaus pasaulio ir žmogaus kūrinio, tarsi žmonijos veikla pati savaime iš esmės būtų „nenatūrali“. Priešingai, šintoizmo pasaulėvaizdyje žmogus laikomas neatsiejama gamtos dalimi. Todėl Kasulis pabrėžia, kad žmogaus kūryba ar meistriškumas šintoizme taip pat gali būti laikomi natūraliais – jei jie kyla iš sąmoningo santykio su aplinka ir nuoširdžios intencijos (Ten pat, 44).

Tai matyti ir per architektūrą – *torii* 鳥居 vartai ir šventyklos dažnai kuriami iš nedažyto, paprasto medžio. Net kai kurie statiniai, iš pradžių buvę dažyti, vėliau buvo gražinti į natūralesnę būklę, pabrėžiant neapdorotos medžiagos estetiką. Visgi, kaip pažymi Kasulis, šinto natūralumas nereikia tiesiog palikti objektą neapdirbtą – priešingai, svarbu jį subtiliai patobulinti, kad atsiskleistų jo vidinė esmė (Ten pat).

Šias idėjas sustiprina ir Yamakage‘ė pabrėždamas, kad meilė gamtai yra „giliai įsišaknijusi japonų charakterio dalis“, daranti įtaką tiek dvasinėms praktikoms, tiek kasdieniams veiksams. Jis teigia, kad net šiuolaikiniame urbanizuotame pasaulyje šinto kviečia atsigręžti į gamtą kaip į dvasinį

orientyrą – per dėkingumą, pagarbią elgseną ir kasdienių veiksmų sąmoningumą (Yamakage 2010, 57).

Taip pat Kasulis atkreipia dėmesį, kad natūralumo ir paprastumo vertybės egzistavo Japonijoje jau iki dzenbudizmo įtakos XIII amžiuje. Dzenas vėliau papildė šias praktikas, bet jų esmė jau buvo giliai įsišaknijusi šintoistiniame gyvenimo būde – kasdienės praktikos, intymumas su aplinka ir natūralus ritmas buvo esminės nuostatos dar prieš formalias dzen įtakas (Kasulis 2004, 45).

Mano supratimu, natūralumas šintoizmo kontekste yra ne tik estetikos ar gamtos norma, bet ir tam tikras gyvenimo būdas, paremtas santarve su pasauliu. Kasulis ir Yamakage'ė abu pabrėžia, kad tikrasis natūralumas reiškiasi per gyvenimą, kuris vyksta harmoningai su pasauliu, nesistengiant jo kontroliuoti ar perkurti pagal save. Manau, kad šinto natūralumas – tai ne pasyvus gamtos stebėjimas, bet aktyvus įsitraukimas ir dalyvavimas joje su pagarba bei sąmoningumu.

Paprastumas. Norėdami atskleisti antrąją šinto vertybę Kasulio filosofijoje, pereikime prie paprastumo. Paprastumas šinto tradicijoje yra neatskiriamai susijęs su natūralumu. Kasulis atkreipia dėmesį, kad šinto architektūra, šventikų apranga ir šventyklų aplinka dažnai pasižymi asketiška, tačiau sąmoninga estetika. Dvasininkai vilki baltus, neišsiskiriančius drabužius, o šventyklose dažnu atveju nėra net vaizduojamojo meno elementų ar simbolių. Šventovės neretai tyčia paliekamos tuščios – kai kuriuose altoriuose nebūna net veidrodžio, kuris įprastai simbolizuoja *kami* buvimą (Ten pat, 46).

Šis paprastumas šintoizmo kontekste nėra skurdas ar specialus grožio atsisakymas. Priešingai, kaip pastebi Kasulis, tai yra sąmoningas pastangų rezultatas, kuriuo siekiama išryškinti natūralių medžiagų esmę. Tai ypač akivaizdu japonų kasdienybėje – ryžių dubenėliuose, valgymo lazdelėse, moliniuose induose – kurie, nors iš pažiūros kuklūs, įkūnija amatininko pastangų ir subtilios estetikos santykį (Ten pat).

Paprastumas šintoizme taip pat yra vertė, kurią Kasulis priskiria gilesniam kultūriniam Japonijos pagrindui, gyvavusiam dar iki dzenbudizmo atėjimo XIII a. Pasak jo, nors dzen tikrai turėjo reikšmingos įtakos Japonijos menams (pvz., arbatos ceremonijai, tušo tapybai ar kaligrafijai), šios estetiškos vertybės jau buvo įsišaknijusios per šinto praktiką – tai buvo „tylusis pagrindas“, leidęs dzen estetikai prigyti ir išsišakoti (Ten pat, 47).

Šias įžvalgas sustiprina ir Yamakage'ė, kuris savo knygoje *The Essence of Shinto* rašo, kad viena didžiausių šinto stiprybių yra paprastumas. Pasak jo, šinto nereikalauja nei asketiško atsiskyrimo, nei intelektualinių pastangų – užtenka pradėti nuo švaros, aiškumo ir nuoširdumo, o dvasinė praktika savaime ves gilyn (Yamakage 2010, 58). Šinto, kaip paprasta ir visiems prieinama dvasinė sistema, leidžia kiekvienam žmogui rasti savo praktikavimo lygį, neapsunkinant jo sudėtingomis dogmomis.

Taigi, šinto paprastumas pasireiškia ne tik kaip estetiškas idealas, bet ir kaip dvasinis kelias, kuriame kiekvienas veiksmas, net ir pats paprasčiausias, kaip pavyzdžiui, šventovės grindų šlavimas ar daikto padėjimas į savo vietą, gali įgyti sakralumo aspektą.

Mano požiūriu, šinto paprastumo koncepcija atsiskleidžia tuo, jog dvasinis gylis nebūtinai slypi didingose apeigose ar sunkiai prieinamose tiesose. Ji gali būti randama ir santūriame, kasdieniame veiksmo, kai žmogus veikia sąmoningai, nesistengdamas išsiskirti, siekdamas nuoširdumo ir pagarbos paprastumui.

Skaistumas ir tabu. Kita vertybė, kurią Kasulis išskiria kaip esminę šintoistinės pasaulėvokos dalį, yra skaistumas bei su juo susijęs tabu. Skaistumas ir tabu šintoizmo tradicijoje nėra moralinės kategorijos, bet subtilios dvasinio jautrumo formos, kurios nulemia žmogaus santykį su pasauliu ir *kami*. Kasulis išskiria, kad švaros suvokimas šintoizmo kontekste papildomai išreiškia pagarbą nusistatymą eilinėms detalėms. Ryžių baltumas, švarių lazdelių naudojimas ir tradicija nusiauti batus prieš lipant ant *tatami* 畳 kilimėlių – visa tai perteikia kasdienėje praktikoje įkūnytą švaros sampratą (Kasulis 2004, 49).

Savo ruožtu tabu – tai ne tik socialiniai draudimai, bet veiksmai ar gestai, kurie laikomi dvasiniu požiūriu netinkami. Tipinis pavyzdys – lazdelių įkišimas į ryžių dubenį, kuris siejamas su laidotuvių ritualais. Šis gestas laikomas nešvariu, nes primena mirtį – pagrindinį šintoizmo pasaulėvaizdyje egzistuojantį nešvaros šaltinį. Tokie veiksmai laikomi sutrikdymu, reikalaujančiu simbolinio arba apeiginio atstatymo. Kaip nurodo Kasulis, šintoizme nešvarumas kyla ne iš ketinimo, bet iš paties kontakto – priešingai nei vakarietiškoje nuodėmės sampratoje, kur būtina moralinė intencija (Ten pat).

Šinto tradicijoje skaistumas taip pat glaudžiai siejamas su gyvybės ir vaisingumo išlaikymu. Mirtis, kraujas, liga ar suardytas gyvybės ciklas laikomi grėsmėmis dvasinei pusiausvyrai. Moters menstruacijos ar kontaktas su mirusiu kūnu nereprezentuoja kaltės, tačiau jie išprovokuoja poreikį atlikti apsivalymo veiksmus. Kaip pažymi Kasulis, šinto vertybių struktūra remiasi ne kaltės išpirkimu, o harmonijos atstatymu – žmogus ne baudžiamas, o kviečiamas grįžti į pusiausvyrą (Ten pat, 50).

Šioje švaros sampratoje svarbus ir *ki* (gyvybinė energija) terminas, kuris atspindi dvasinės būsenos ryšį su išore. Pasak Kasulio, *ki* reiškia ne tik gyvybę palaikančią jėgą, bet ir tarpinį lauką tarp žmogaus, gamtos ir *kami*, kuris reikalauja jautrios kontrolės. Įdomu, kad *ki* ženklas susideda iš „garų“ ir „ryžių“ elementų, simbolizuodamas tai, kas nematoma, tačiau pripildo erdvę gyvybės galia (Ten pat). Ši samprata leidžia pažvelgti į skaistumą kaip į dvasinę būseną, priklausančią nuo vidinių ir išorinių sąlygų interakcijos.

Panašiai mąsto ir Yamakage'ė, teigdamas, kad *ki* švarumas būtinas norint palaikyti ryšį su *kami*, o bet kokie jo sutrikimai atitolina žmogų nuo pasaulio gyvybinės dermės. Pasak jo, „švarumas

– tai ne tik išorinė būseną, bet ir vidinis dvasinis jautrumas, kurį žmogus gali išlaikyti ir perduoti kitiems“ (Yamakage 2010, 75).

Ši perspektyva suteikia galimybę geriau suprasti, kad skaistumas ir tabu šinto kontekste ne tiek nustato, kas yra gėris ar blogis, kiek rodo, kaip svarbu išlaikyti vidinę ir išorinę tvarką. Kasulis ir Yamakage'ė įtikinamai išryškina tai, jog žmogaus santykis su pasauliu nėra pagrįstas įstatymais, o jautrumu. Net ir nedideli kasdieniai gestai gali sutrikdyti ar atkurti santykį su šventumu. Tad taip šinto vertybės kviečia ne smerkti ar įvertinti reiškinius pagal moralines nuostatas, o ugdyti jautrumą pasaulio pusiausvyrai ir dvasinei švarai.

Apsivalymas. Dar viena Kasulio išskiriama tradicinė šintoizmo vertybė yra apsivalymas. Apsivalymas šintoizme nėra tik paprasta higienos ar estetinė praktika, verčiau tai dvasinis veiksmas, atkuriantis ryšį tarp žmogaus, gamtos ir *kami*. Kaip pastebi Kasulis, vanduo yra viena svarbiausių apsivalymo priemonių, nes būtent jis siejamas su kalnais ir dangumi, tai vietos, kuriose dažnai įsikuria *kami*. Japonijoje lietaus ar kalnų upelių vanduo naudojamas ne tik kūno švarinimui, bet ir šventyklų teritorijoms valyti. Tai rodo, kad vanduo laikomas ne tiek fizinio švarumo priemone, kiek kanalų dvasinei harmonijai atkurti. „Šintoizmo švarumas pirmiausia yra ne moralinis, o reliatyvus. Jis susijęs su tuo, ar asmuo arba daiktas tinkamai rezonuoja su savo kontekstu. Tarša yra disonansas, o apsivalymo apeigomis siekiama atkurti subtilią, jaučiamą harmoniją tarp savęs ir pasaulio“ (Kasulis 2004, 52). Ši Kasulio mintis parodo, kad švaros siekis šinto praktikoje nėra susijęs su kaltės jausmu ar etine nuodėme, kaip kai kuriose Vakarų religijose, bet su subtiliu dvasiniu suderinamumu su aplinka. Apsivalymas čia tampa būdu vėl „įsitemkti“ į natūralų pasaulio ritmą.

Ši praktika aiškiai atsispindi įvairiuose japoniškos kasdienybės elementuose – nuo drėgnų rankšluosčių restoranuose iki šaligatvių plovimo prieš darbo dienos pradžią. Net ir viešose maudyklose egzistuoja griežta nuoseklių apsivalymo etapų tvarka. Pasak Kasulio, tokie veiksmai dažnai atliekami automatiškai, nes šintoizmo poveikis Japonijos visuomenei yra toks gilus, kad dauguma žmonių jo sąmoningai nebeidentifikuoja kaip religinio elgesio (Ten pat, 53).

Švarinimasis druska ir ugnimi taip pat užima svarbią vietą šintoistinėse apeigose. Druska dažnai siejama su jūra – gyvybės šaltiniu – ir laikoma apsauginiu elementu nuo blogų jėgų. Kaip rašo Kasulis, sumo imtynininkai išmeta druską į ringą prieš kovą, taip „išvalydami“ erdvę nuo dvasinės taršos (Ten pat, 54). Ši praktika rodo gilų ryšį tarp fizinės vietos paruošimo ir dvasinio apsivalymo.

Neatsitiktinai Yamakage'ė savo knygoje *The Essence of Shinto* dar labiau pagilina šį supratimą, pabrėždamas, kad šintoizme apsivalymas yra pats dvasinio gyvenimo pagrindas. Jis išskiria keturias pagrindines apsivalymo dimensijas: švarą, šviesumą, teisingumą ir tiesumą – šios vertybės laikomos pagrindu, iš kurio kyla visa kita, kas vertinga žmogaus gyvenime (Yamakage

2010, 88). Šis autorius taip pat pabrėžia, kad žmogaus vidinė būseną ir mąstymas turi būti „švarus ir šviesus“, nes net ir išoriškai švarus kūnas negali būti dvasiniu požiūriu tyras, jei jame gyvena blogos intencijos ar susikaupusi neigiama energija (Yamakage 2010, 102).

Galime daryti išvadą, kad apsivalymas šinto papročiuose nėra vien tik apeiga, tai nuolatinė dvasinės tvarkos palaikymo forma, kuri išreiškia žmogaus pagarbą pasauliui ir *kami*. Kasulis savo įžvalgose parodo, kaip tokia laikysena yra integruota į paprastus kasdienes veiksmus, o Yamakage'ė pateikia platesnę mintį: tik švarioje erdvėje gali egzistuoti šventa būtis. Šiuo požiūriu, apsivalymas yra viena pagrindinių japoniško religingumo formų.

Atskirtumas ir bendruomenės solidarumas. Šinto vertybių sistemoje esanti tam tikra subtili įtampa tarp individualaus atsiskyrimo ir bendruomenės vieningumo. Kasulis atkreipia dėmesį į tai, kad Japonijoje, nepaisant neretai deklaruojamo kultūrinio homogenizmo, stiprus regionalizmas išlieka stiprus visuomenės bruožas. Kalnuotas Japonijos reljefas ilgą laiką apsunkino judėjimą tarp regionų, o tai motyvavo skirtingų kalbinių dialektų, vietinių amatų ir regioninių kulinarijų papročių susiformavimą. Ši istorinė izoliacija suformavo ne tik atskirus gyvenimo būdus, bet ir išryškino vertybinę svarbą konkrečiai vietai, kurioje individas egzistuoja (Kasulis 2004, 56).

Kasulis pabrėžia, kad šintoizmas palaiko šį regioninį savitumą, nes dauguma šventyklų nėra nacionalinės reikšmės – jos dedikuotos konkrečioms vietoms *kami*. Šventykla šiuo atveju ne tik atlieka religinę funkciją, bet tampa bendruomenės centru, per kurį švenčiamas ryšys tarp žmogaus ir jo aplinkos. Šiame kontekste regioniskumas netampa atskyrimo ar susiskaldymo ženklu, bet įgauna holografinį pobūdį – dalis atspindi visumą. Dalyvavimas vietinėse šventėse tampa būdu patirti priklausymą platesnei japoniškai tapatybei (ten pat).

Jau minėtas tyrėjas Yamakage'ė taip pat kalba apie *uji* 氏 sistemą – senovinę giminystės bendruomenę, kuri dar iki valstybės susiformavimo buvo pagrindinė šinto socialinė struktūra. Pasak jo, *kami* garbinimas buvo susietas ne su abstrakčiomis dievybėmis, o su protėvių ir vietovės dvasiomis, todėl religinė praktika natūraliai išsivystė kaip bendruomeninio gyvenimo dalis (Yamakage 2010, 134). Šis tyrėjas taip pat pabrėžia, kad šinto iš esmės nėra individualistinė religija. Ji reikalauja ne asmeninio išganymo paieškos, bet aktyvaus dalyvavimo ritualiniuose ir bendruomeniniuose veiksmuose. Net aukojimas *kami* yra ne tiek asmeninis maldavimas, kiek bendro ciklo – tarp žmonių, gamtos ir dievybių – palaikymo veiksmas. Buvimas šventykloje ar dalyvavimas festivalyje yra kolektyvinės tapatybės išraiškos forma (Ten pat, 141).

Toks požiūris atskleidžia, kad šinto vertybių struktūroje bendruomeninis solidarumas nėra prieštaravimas individualumui, bet jo sąlyga. Žmogus tampa „savas“ ne per atsiribojimą, o per įsitraukimą – ne universalizavimo, o lokalizavimo būdu. Kuo giliau žmogus įsitraukia į savo konkrečią bendruomenę, tuo stipriau jis pajunta ryšį su visa šinto tradicija. Būtent tai Kasulis vadina holografiniu principu – konkretumas atspindi visumą (Kasulis 2004, 56).

Mano supratimu, bendruomeninis solidarumas šinto kontekste kyla ne iš atsakomybės, bet iš natūralaus žmogaus santykio su aplinka ir bendruomene. Per vietos praktiką ir dalyvavimą šventėse žmogus įgauna tapatybę, kuri duoda laisvę jam ne tik išsakyti bendruomenėje, bet ir patirti *kami* buvimą. Toks ryšys tarp individualumo ir kolektyvinio dalyvavimo sukuria unikalią šinto religingumo formą, kurioje net geografiškai siaura patirtis gali atverti universalią šventumo dimensiją.

Sakralus apsvaigimas. Pagaliau Kasulis aptaria ir apsvaigimą kaip vieną iš netikėtų, bet svarių šinto vertybių. Apsvaigimas, ypač susijęs su alkoholio vartojimu, šintoizmo kontekste įgauna specifinę kultūrinę ir dvasinę reikšmę. Kasulis patvirtina, kad *saké* 酒 (tradicinis ryžių vynas) užima svarbią rolę tiek ritualinėse praktikose, tiek kasdienėje japonų kultūroje. *Saké* dažnai aukojama *kami* kaip pagarbos ar bendrystės gestas, kuri taip pat vartojama per įvairias šventes ir apsivalymo ceremonijas, simbolizuodama perėjimą į dvasinę švarą ir atgimimą (Kasulis 2004, 59).

Kasulis išskiria dvi svarbias *sakés* funkcijas. Pirma, ritualinėje erdvėje ji veikia kaip šventumo perdavimo pagalba: aukojama *kami* ar mirusiųjų dvasioms, taip atkuriant ryšį tarp žmonių ir dieviškojo pasaulio. Antra, kasdienėje aplinkoje *saké* tampa būdu peržengti socialines ribas. Japonų darbo kultūroje, kurioje hierarchija ir formalumai yra stipriai išsakniję, alkoholis leidžia laikinai išeiti iš oficialaus vaidmens, išreikšti tikruosius jausmus ir sustiprinti bendrystę. Šis reiškinys žinomas kaip skirtis tarp *honne* 本音 (tikrųjų jausmų) ir *tatema* 建前 (viešos elgsenos), kurią alkoholio poveikis trumpam panaikina (Ten pat).

Svarbu tai, kad šintoizme apsvaigimas nėra smerkiamas kaip moralinis paklydimas, bet verčiau priimamas kaip laikina atsipalaidavimo būseną, per kurią įmanoma atstatyti emocinį ir dvasinį balansą. *Nomikai* 飲み会 (išgertuvių vakarėliai) Japonijos atveju tampa saugia erdve, kurioje socialinis spaudimas trumpam atslūgsta. Šis reiškinys, Kasulio nuomone, atspindi platesnę japonų religinę kultūrą, kurioje vertybės nėra absoliučios, bet besikeičiančios priklausomai nuo konteksto.

Norėdamas išryškinti šinto vertybes, Yamakage'ė taip pat mini *saké* kaip vieną svarbesnių ryšio su *kami* priemonę. Jis aiškina, kad alkoholio vartojimas ritualuose nėra skirtas vien atsipalaidavimui, bet yra simbolinis pasidalijimas, išreiškiantis abipusį ryšį tarp žmonių ir dievybių. Pasak jo, *sakés* gėrimas iš bendros taurės reiškia įsipareigojimą ir bendrystę, kuri yra tiek žmogiška, tiek dieviška (Yamakage 2010, 144). Be to, Yamakage'ė pabrėžia, kad ritualinis gėrimas per festivalius, pvz., *naorai* 直来, kuriame tikima, kad žmonės ir *kami* kartu vaišinasi, simbolizuoja ryšio tarp dviejų pasaulių atkūrimą. Tai nėra tik simbolinis gestas, tai aktyvus veiksmas, įkūnijantis buvimą kartu su šventumu (Ten pat, 147).

Šie Kasulio ir Yamakage'ės išaiškinimai leidžia konceptualizuoti, kad sakralus apsvaigimas šinto vertybių kontekste nėra tik biologinė ar socialinė būseną – tai ritualizuotas atsipalaidavimas, kuris leidžia žmogui atgauti vidinę pusiausvyrą ir sustiprinti ryšį su savo bendruomene bei šventumu. Toks atsipalaidavimas nėra silpnumo išraiška, tačiau kultūriškai pripažinta priemonė, leidžianti trumpam atlaisvinti emocinę įtampą ir sustiprinti socialinius ryšius.

Pirmo skyriaus išvados. Šiame skyriuje atlikta Kasulio filosofinio teksto *Shinto: The Way Home* analizė atskleidė du pagrindinius šintoizmo kaip kultūrinės pasaulėvokos aspektus: dvasingumo tipologiją (egzistencinį ir esencialistinį modelį) bei tradicinių vertybių sistemą. Abiem atvejais buvo pasitelkta kritinės diskurso analizės (KDA) prieiga, siekiant atskleisti ne tik tai, ką Kasulis teigia, bet ir kaip jo tekstas formuoja šintoizmo kaip Rytų kultūros fenomeno reprezentaciją Vakarų akademiniame kontekste.

Pirma, taikant van Dijk'o (1985) koncepciją apie diskurso priklausomybę nuo konteksto, buvo atskleista, kad Kasulis kuria tarpinį diskursą – šintoizmą pristato kaip neartikuluotą kultūrinę patirtį, tačiau tai daro racionalizuota Vakarų filosofijos kalba. Toks diskursas leidžia Vakarų skaitytojui suprasti „svetimą“ religiją, bet kartu transformuoja šintoizmą į filosofinį objektą, kuris rizikuoja prarasti kultūrinį autentiškumą. Ši įtampa tarp autentiškumo ir artikuliacijos yra esminė analizės ašis.

Antra, pasitelkus Fairclough (2013) požiūrį į diskursą kaip socialinę praktiką, tapo aišku, kad Kasulio tekstas ne tik aprašo šinto praktikas, bet jas formuoja ir perteikia kaip tam tikrą gyvenimo būdo modelį. Per simbolinius veiksmus, estetines vertybes ir regioninį tapatumą šintoizmo dvasingumas pateikiamas kaip kultūriškai įkūnytas fenomenas, kuriame svarbiausias tampa žmogaus santykis su pasauliu, o ne sisteminis įsitikinimų rinkinys.

Trečia, Telešienės (2005) pabrėžiama KDA reikšmė subjekto pozicijų dekonstrukcijai leido parodyti, kaip Kasulis formuoja kultūrinio žinojimo hierarchijas – šintoizmas pristatomas kaip alternatyva vakarietiškam racionalumui, tačiau tuo pat metu jam suteikiama filosofinė forma, kad jis taptų traktuojamas kaip vertas analitinio dėmesio. Taigi šinto vertybės (natūralumas, paprastumas, skaistumas ir kt.) įgyja diskursinį pavidalą, kuris perteikia alternatyvų būdą būti pasaulyje. Ši Kasulio strategija iš dalies primena tai, ką savo darbuose siūlo Beresnevičius, analizuodamas etnines religijas kaip ne dogmines, o per praktiką ir erdvę įkūnijamas pasaulėvokas. Šis autorius teigia, kad tokių religijų tikrovė iškyla ne teoriniu lygmeniu, o per kasdienį veikimą ir estetinę dermę su aplinka (Beresnevičius 2003, 364). Tokia pozicija papildo Kasulio požiūrį, dar labiau išryškindama dvasinės patirties praktinį, o ne dogmatinį pobūdį.

Taip pat remiantis Kellner'io (2003) multiperspektyviniu požiūriu, galima pastebėti, kad Kasulio šinto diskursas funkcionuoja trijuose lygmenyse: kaip filosofinė refleksija apie religiją, kaip kultūrinė kritika Vakarų universalizmams ir kaip estetinė orientacija, suformuota Japonijos

kontekste. Tokia perspektyva leidžia įvertinti šinto ne kaip „kitą“ religiją, o kaip alternatyvią pasaulio sampratą, kuri reikalauja naujo pažinimo metodo.

Apibendrinant galima teigti, kad Kasulis, pasitelkdamas diskurso priemones, sukuria unikalų šintoizmo atvaizdą, kuris neatsiejamas nuo japonų kultūros, tačiau yra lengvai atpažįstamas ir Vakarų skaitytojui. Remiantis kritinės diskurso analizės metodologija, tampa aišku, kad tai nėra vien interpretacija, tačiau aktyvi reikšmės konstravimo praktika, kuri perteikia religiją kaip egzistencinę pasaulėvoką. Šiuo požiūriu, Kasulio tekstas gali būti laikomas ne tik filosofiniu darbu, bet ir diskursiniu veiksmu, kuris siūlo naujas kultūrinio pažinimo formas globaliame kontekste.

2. DZENBUDIZMO REPREZENTACIJA KASULIO TEKSTUOSE

Šiame skyriuje siekiama atsakyti į du pagrindinius darbo uždavinius, susijusius su Kasulio knyga *Zen Action, Zen Person* (1981): paaiškinti, kaip Kasulis vertina tradicinius dzenbudizmo aspektus per japonų kalbos lingvistines ypatybes ir konteksto svarbą, bei išanalizuoti, kaip jis apibrėžia dzenbudizmą filosofiniu lygmeniu. Kaip ir pirmojoje dalyje, čia taikomi kritinės diskurso analizės principai, remiantis van Dijk'u, Fairclough ir Kellner'io įžvalgomis. Analizuojama ne tik tai, ką Kasulis sako, bet ir kaip jis tai pateikia – kokiais diskursiniais pasirinkimais formuojama dzenbudizmo reprezentacija, kokie lingvistiniai, kultūriniai ir filosofiniai kontrastai palyginami su vakarietišku mąstymu.

Šio skyriaus įžangoje taip pat vertinga pristatyti dzenbudizmo fenomeną kaip filosofinį ir kultūrinį reiškinių. Dzenbudizmas susiformavo kaip Mahāyāna budizmo šaka, akcentuojanti intuityvų nušvitimą (*satori* 悟り), tiesioginę patirtį ir disciplinuotą meditacinę praktiką. Kaip pažymi Davis'as, dzen kelias reikalauja ne tiek perprasti ar tikėti, kiek „tapti dzen žmogumi“. Tai suponuoja į specifinio esaties būdo išsiugdymą, kuriame savirefleksija atsitraukia, o tiesioginis veikimas iškyla į paviršių (Davis 2022, 14). Ši filosofija ypač svarbi Japonijos mąstymo raidai, o jos aktualumą pastebi ne tik šiuolaikiniai tyrėjai, bet ir Vakarų psichoanalitikai, tokie kaip Fromm'as, kuris XX a. viduryje pabrėžė dzen gebėjimą padėti žmogui susigrąžinti vientisumo pojūtį, kurį šiuolaikinis gyvenimas dažnai suardo (Fromm 1959, 89). Dzenbudizmas, kilęs iš kinų Čan 禪 mokyklos ir Japonijoje išsiskleidęs kaip savita religinė tradicija, dažnai pristatomas ne tiek kaip teologinė sistema, bet kaip praktikuojama pasaulėvoka. Šios religijos akcentas – ne dogmų laikymasis, o tiesioginė patirtis, išgyvenama per sėdimąją meditaciją (*zazen*), kūno discipliną, meną bei kalbos dekonstrukciją (Davis 2022, 6).

Vakarų autoriams, ypač tyrėjams, kurių mąstymas formuotas pagal Dekarto dualizmo principus, dzenbudizmas dažnai atrodo paradoksalus ar net anti-intelektualus. Visgi Suzuki savo darbe pabrėžė, kad dzen nėra minties neigimas – tai grįžimas prie ikirefleksinės sąmonės, kurią galima patirti, bet sunku nusakyti žodžiais (Suzuki 1956, 3). Dzen kritikuoja vakarietišką dualizmą ir skatina išsilaisvinimą iš pastovių tapatybių per „ne-mąstymą“ (*mushin* 無心), kuris leidžia patirti tikrovę be filtruojančių koncepcijų (Kasulis 1981, 46).

Šiame skyriuje bus analizuojama, kaip Kasulis reflektuoja apie dzenbudizmo požiūrį į žmogaus prigimtį, sąmonę, kalbą ir kultūrinį kontekstą. Jo knyga *Zen Action, Zen Person* (1981) yra vienas giliausių bandymų pateikti dzen filosofiją ne tik kaip teoriją, bet kaip praktikuojamą ontologiją – egzistencinį būdą, kuriame žmogus pažįstamas ne per koncepcijas, bet per veiksmą.

Remiantis KDA principais, bus siekiama parodyti, kaip dzen filosofija išreiškiama per japonų kalbos subtilybes, kontekstinę ryšį su aplinka bei specifinę „asmenybės raiškos per veiksmą“ idėją.

2.1. Kasulio žvilgsnis į dzenbudizmą per japonų kalbos ir kultūrinio konteksto svarbą

Analizuojant Kasulio interpretaciją apie dzenbudizmą, ypač išryškėja viena pagrindinių jo tyrimo linijų – dzen mokymo sąryšis tarp japonų kalbos struktūros ir kultūrinio konteksto. Ši prieiga atitinka kritinės diskurso analizės (KDA) požiūrį, pasak kurio, reikšmės kuriamos per kalbinius pasirinkimus, įsitvirtinusius socialiniuose kontekstuose (Dijk 1985, 14). Kasulis remiasi japonų lingvistinėmis subtilybėmis tam, kad paaiškintų, kaip japonų pasaulėžiūra – ir ypač dzenbudistinė asmens samprata – konstruojama ne per abstrakčius konceptus, bet per socialinių ryšių kontekstą.

Jau knygos pradžioje Kasulis pastebi, kad vakarietiškas mąstymas linkęs traktuoti kalbą kaip priemonę perduoti prasmę nuo vieno subjekto kitam. Japonų kalboje priešingai – pirmenybė teikiama pačiam kontekstui: kalba funkcionuoja kaip santykių terpė, o ne kaip informacijos perdavimo įrankis (Kasulis 1981, 5). Šį skirtumą galima pamatyti žvelgiant į japonų kalboje egzistuojančias žodžio „žmogus“ reikšmes: *hito* 人, *kodžin* 個人 ir *ningen* 人間. Kaip nurodo Kasulis, *hito* – tai kasdienybėje sutinkamas žmogus, *kodžin* – atskiras individas, ištrauktas iš konteksto, o *ningen* – santykinė būtybė, kurios tapatybę lemia ryšys su kitais žmonėmis ir aplinka (Kasulis 1981, 6).

Dėl šios priežasties japonų pasaulėžiūroje asmuo suvokiamas ne kaip iš anksto egzistuojantis subjektas, bet kaip santykių rezultatas. Ši koncepcija yra tiesiogiai įrašyta į japonų kalbos gramatiką ir mandagumo sistemas, kurios reikalauja nuolatinio atsižvelgimo į pašnekovo statusą. Todėl, kaip pažymi Kasulis, prasmingas kalbinis bendravimas japonų kultūroje reikalauja iš anksto žinoti socialinę padėtį, statusą, o dažnai ir kontekstą, kuriame vyksta pokalbis, – kitaip nei Vakarų kalbose, kur tokios prielaidos laikomos antraeilėmis (Ten pat, 9).

Panašu, jog Davis'as savo analizėje patikina, kad Kasulio įžvalgos Vakarų skaitytojui suteikia ypač svarbią perspektyvą, siekiant suprasti, kodėl dzenbudizmas negali būti perkeliamas į Vakarų filosofinę matricą kaip dar viena „sistema“ ar „mąstymo forma“. Anot jo, toks mąstymas pagrįstai pabrėžia kalbos nepakankamumą perteikti dzen esmę, o tai atskleidžia gilesnį – ikirefleksinį – dzen patirties lygmenį (Davis 2022, 97).

Vakarų filosofijoje, ypač pagal Dekarto pasaulėvoką, asmuo dažniausiai suprantamas kaip autonominis subjektas, kuris egzistuoja nepriklausomai nuo aplinkos. Tuo tarpu japonų dzen kontekste tapatybė iškyla per ryšį ne kaip savybė, o kaip santykių produktas. Žmogus yra, nes egzistuoja ryšyje su kitais. Tai yra vienas iš pamatinių japonų mąstymo elementų, kuriuos Kasulis stengiasi perteikti per kalbinių struktūrų analizę.

Šis kalbos ir tapatybės ryšys dera su KDA tyrimų kryptimi, kuri pabrėžia, kad kalba ne tik atvaizduoja, bet ir formuoja socialinius tapatumus (Fairclough 2013, 180). Kasulio pavyzdžiai, kuriuose naudojamos japonų kalbos mandagumo formos, asmeniniai įvardžiai ir semantiniai niuansai rodo, kad kalba Japonijoje yra ne neutrali sąranga, bet kultūriškai realizuotas santykis.

Mano nuomone, Kasulis geba ne tik interpretuoti džen per filosofines ypatybes, bet ir išgryninti jo unikalų kultūrinį pagrindą. Analizuodamas kalbos vaidmenį, jis parodo, jog dzenbudistinio asmens supratimas įsitvirtina per santykinę, kontekstinę ir socialiai orientuotą kalbinę patirtį. Tokia analizė atitinka KDA principus, leidžiančius parodyti, kaip džen per japonų kalbą formuoja specifinę pasaulėvoką. Taigi negalėdamas aprėpti visų dženo kontekstinių sąvokų pasirenku kelis esminius, mano supratimu, lingvistinius konceptus ir pažvelgsiu, kaip juos analizuoja Kasulis.

Mu (nenusakomybė) kaip egzistencinis ir kalbinis pagrindas dzenbudizme. Vienas esminių Kasulio teiginių apie dzenbudizmą – tai, kad šios tradicijos pasaulėvoka remiasi ne konceptualiomis metafizikomis, bet tarpusavio patirties ryšiais, kurių pagrindas yra *mu* 無, dažnai verčiamas kaip „nenusakomybė“. Pasak Kasulio, *mu* nėra paprasčiausias tuštumos sinonimas ar loginė neigimo forma. Priešingai – tai kontekstinis ir ikirefleksinis pagrindas, iš kurio kyla tiek santykiai, tiek pats asmens buvimas (Kasulis 1981, 12). Džen mąstyme tai nėra „nieko“ būseną, bet veikiau neišreikštas santykių laukas, kuriame dar neįvyko skirstymas į subjektą ir objektą.

Neatsitiktinai Kasulis išskiria dvi nuolat pasikartojančias temas džen diskurse apie *mu*: pirmiausia – kalba pasirodo esanti neadekvati perteikti tikrąją patirtį, o antra – džen praktika reikalauja grįžimo į ikirefleksinį pagrindą, iš kurio kyla tiek patyrimas, tiek tikrovė (ten pat). Šis pagrindas nėra loginė struktūra, bet gyva, konkreti praktika. Tai yra tai, kas įkūnijama per *zazen* ar kasdienius veiksmus, atliekamus be konceptualizavimo.

Tokio požiūrio kritinė reikšmė ypač atsiskleidžia per kritinę kalbos analizę. Vakarietiškoje tradicijoje, kalba dažnai laikoma įrankiu artikuliuoti esmę, o sąvokos – keliais į pažinimą. Džen šiuo atveju, priešingai, žvelgia į sąvokas kaip į barjerą, skiriančią žmogų nuo pirminės patirties. Todėl *mu* koncepcija ne tik bando apibrėžti džen filosofijos supratimo pagrindą, bet ir suponuoja į tą pačią kalbinę ir konceptualią kritiką, kurią Kasulis pateikia kaip esminę džen charakteristiką.

Kasulis pabrėžia, kad *mu* kaip koncepcija nėra skirta analizei, bet praktikai – džen meistras moko ją įkūnyti per konkrečią praktiką, ne per apmąstymus (Ten pat, 13). Ši įtampa tarp kalbos ir patirties dera su kritinės diskurso analizės požiūriu: kalba ne tiek perteikia tikrovę, kiek ją konstruoja. Tokiu atveju *mu*, kaip nekonceptuali patirtis, meta iššūkį tiek Vakarų racionalizmui, tiek struktūriniam diskursui (van Dijk 1985, 14).

Ši Kasulio pozicija iš akademinio lauko sulaukė ir palaikymo, ir kritikos. Davis'as pastebi, kad *mu* neatskiriamas nuo Japonijos dvasinės tradicijos ir kalbinio požiūrio, tačiau perspėja

neabsoluitinti jo kaip vienintelio dzen pamato (Davis 2022, 102). Visgi, Kasulio teigimu, *mu* leidžia suprasti, kodėl dzen negali būti redukuotas į teiginių rinkinį. Jis reikalauja „būties“ lygmens, kuriame konceptualizavimas pasitraukia, o veiksmas tampa betarpe išraiškos forma.

Mano nuomone, Kasulio vertinimas parodo, kad *mu* nėra tik dzen filosofijos sąvoka – tai visos dzen ontologijos ir epistemologijos ašis. Jis padeda suprasti, kaip dzen peržengia kalbos ribas ne atsisakydamas jų, bet metodiškai atskleidždamas jų ribotumą. Tokia pozicija mums parodo, kaip per *mu* dzenbudizmas konstruoja alternatyvią pasaulėvoką, pagrįstą ne esmių pažinimu, bet santykiu su tuo, kas vis dar neišreikšta.

***Mušin* – buvimas „be mąstymo“ kaip dzen patirties branduolys.** Po Kasulio analizės apie *mu* kaip pagrindinį dzen kontekstą, logiška seka veda prie *mušin* 無心 – sąvokos, žyminčios sąmonės būklę, kurioje žmogus veikia be sąmoningo mąstymo. Ši būseną, pasak Kasulio, atskleidžia ne tiek tuštumą, kiek gebėjimą reaguoti spontaniškai, autentiškai ir neatskiriamai nuo situacijos (Kasulis 1981, 46). Tokiu būdu dzen praktikoje svarbus ne tiek suvokimo turinys, kiek santykis su dabartimi – veiksmas be vidinės refleksijos, mąstymo ar apskaičiavimo.

Man atrodo, kad Kasulio filosofinėje analizėje *mušin* nėra pasyvumo ar sąmoningumo nebuvimo būseną – tai sąmoningumas be refleksijos, kuris grįstas visišku buvimu dabartyje. Ši būseną ne paneigia mąstymą, bet jį pranoksta. Tuo ji skiriasi ir nuo vakarietiško racionalizmo, kuris mąstymą laiko žmogaus esme (Ten pat, 47). Dzen požiūriu, tikrasis žmogaus autentiškumas atsiskleidžia tada, kai jis veikia iš šios „be mąstymo“ būsenos, visiškai susiderinęs su aplinkiniu pasauliu.

Panašu, jog Kasulis šią idėją glaudžiai susieja su japonų kultūrine samprata apie tapatybę kaip santykinę ryšį, o ne kaip vidinę esmę. Jis teigia, kad būtent *mušin* leidžia asmeniui būti „čia ir dabar“, reaguoti be atskaitos į praeitį, statusą ar nusistatymus. Taip formuojasi ne savybių visuma, bet aktyvus buvimas – „aš“ tampa ne esmė, bet procesas. Tokia filosofija grįsta ne individualumo turiniu, o kontekstiniu dalyvavimu (Ten pat, 128).

Ši koncepcija dera ir su KDA požiūriu, kad tapatybės formuojamos ne kaip esencijos, bet kaip veikimo būdai, įtvirtinami kalboje ir socialiniuose scenarijuose (Fairclough 2013, 180). Dzen *mušin* koncepcija leidžia pažvelgti į subjektą kaip į dinamišką funkciją, kuri kyla iš konteksto ir jame išnyksta. Tapatybė tokiu atveju tampa ne fiksuota būseną, bet nuolatinis savęs praradimo ir atsiradimo procesas – dzen žmogus ne tiek išreiškia save, kiek tampa tuo, ką daro.

Mano požiūriu, Kasulio analizė apie *mušin* iš esmės susieja dzen praktiką su japonų kalbine ir kultūrine samprata apie žmogų kaip nuolat besikeičiančią esaties formą. Tai atitinka ir kritinės diskurso analizės principus, nes kalba ir sąmonė čia traktuojamos kaip veiklos, o ne būsenos. Ši idėja peržengia vakarietišką dualizmą tarp „vidaus“ ir „išorės“, „subjekto“ ir „objekto“ bei padeda suprasti dzen kaip kultūrinę veikimo filosofiją. Tokiu būdu dzen filosofija siūlo ne-egocentrinę

veikimo formą, kurioje asmuo neegzistuoja atskirai nuo situacijos, jis yra situacijoje, jis yra veiksmas. Ši įžvalga ne tik peržengia vakarietišką dualizmą, bet ir leidžia suprasti, kodėl dzen negalima išreikšti teorijomis ar sistemomis, jis įvyksta tik patyrimo, konkrečiame laike ir vietoje.

Kodžin kaip izoliacijos ir tapatybės transformacijos momentas dzenbudizme. Analizuodamas dzen kontekstą, Kasulis išskiria jau minėtą *kodžin* – japonų kalbos sąvoką, kuri žymi atskirą individą, laikinai ištrauktą iš socialinės struktūros. *Kodžin* nėra asmuo vakarietiška prasme, jis neturi autonomiškai išreikštos esmės, bet egzistuoja kaip potencialas, išgrynintas nuo socialinių ryšių. Tik atsidūręs santykiuose, jis tampa *ningen* – žmogumi santykiuose, turinčiu socialinę funkciją. Tačiau dzenbudizmo praktikoje šis procesas apsiverčia: dzen vienuolis, atsisakęs ankstesnių tapatybės elementų, tokių kaip šeima, profesija, vardas lieka vien su tuo, kas neišvengiamai susiję su „buvimu be identiteto“. Kasulio analizėje šis perėjimas iš *ningen* į *kodžin*, o gal net į *mu* yra egzistencinis lūžis, kuriame išnyksta visos išorinės atramos. Dzen įšventintasis, kaip pažymi Kasulis, atsiduria būsenoje, kuri vakarietiškam subjektui būtų nepakeliama – absoliuti socialinė tuštuma, kurioje nebelieka išankstinių reikšmių. Tačiau būtent šioje būsenoje pradeda rasti naujas veikimo modelis, ne per priklausymą grupei ar statusui, bet per tiesioginį, ikisocialinį buvimą su tuo, kas yra (Kasulis 1981, 7). Tokia samprata leidžia pažvelgti į dzen kaip į praktiką, kuri ne kuria tapatybę, o ją nuolat išgrynina, tam kad galėtų atsirasti autentiškas ryšys su pasauliu – be praeities, be rolės, be vidinės esmės.

Mano nuomone, Kasulis ne tik paaiškina dzenbudizmo sąvokas filosofiniu lygmeniu, bet ir įtikinamai parodo, kaip jos yra įkūnijamos japonų kalbos, kultūros ir veikimo būduose. Analizuodamas tris pagrindines dzen koncepcijas: *mu* (nenusakomybė), *mušin* (buvimas be mąstymo) ir *kodžin* (individo tapatybės ištrūkimas iš socialinio tinklo) jis išskleidžia unikalią dzen pasaulėvoką, kurioje tapatybė formuojama ne per savybes ar priklausomybę, bet per nuolatinį santykio virsmą. Visi šie aspektai dera su kritinės diskurso analizės principais: tiek kalba, tiek sąmonė, tiek socialinis veiksmas čia veikia kaip kintantys, kontekstiniai procesai. Tokia interpretacija ne tik atveria dzen filosofijos sudėtingumą vakarietiškam skaitytojui, bet ir leidžia įžvelgti platesnę tapatybės dekonstrukcijos ir kūrybinio veikimo logiką Japonijos kultūroje.

2.2. Dzen filosofija kaip patirties kelias ir tikrovės supratimas

Kasulis dzenbudizmo filosofiją apibrėžia kaip kultūriškai įkūnytą praktinį mąstymo būdą, kuris iš esmės skiriasi nuo vakarietiško racionalizmo tradicijų. Dzen filosofija, pasak jo, nėra abstrakti teorija ar loginė sistema, o gyvenimo praktika, kurioje pirmenybė teikiama ne refleksijai, bet tiesioginiam veikimui ir buvimui dabartyje. Tai reiškia, kad filosofija čia nėra suvokiama kaip disciplinuota sąvokų sistema, bet kaip gyvenimo menas, pagrįstas autentišku buvimu pasaulyje (Ten pat, 2).

Todėl Kasulio analizėje džen kelias grindžiamas tiesioginiu įsitraukimu į tikrovę – be tarpininkaujančių konceptų. Jis pristato džen filosofiją kaip veikimo paradigmą, kurioje išnyksta vidinis refleksinis balsas ir asmuo atsiskleidžia ne per vidinę substanciją ar apibrėžtą „aš“, bet per įsitraukimą į konkrečią situaciją. Tokia laikysena, anot jo, remiasi japonų kultūroje įsišaknijusia nuostata, kad tapatybė kyla iš santykių, o ne iš vidinių savybių. Todėl džen filosofija neišvengiamai yra ir kultūrinė filosofija, perteikianti pasaulio suvokimą per kalbos, elgesio ir socialinių vaidmenų lygmenis (Kasulis 1981, 10).

Pasak Kasulio, džen filosofija remiasi įsitikinimu, kad mūsų patirtis realybėje yra iškraipoma konceptualinių kategorijų, kurios ją „paženklina“ tik po to, kai ji jau įvyko. Vakarų mąstyme vyrauja požiūris, kad pažinimas kyla per analizę ir skirtis tarp subjekto ir objekto, tačiau džen iš esmės neigia šią dualistinę logiką. Kasulis pabrėžia, kad džen siekia ne rekonstruoti praeities patirtį, bet ją išgyventi tiesiogiai, „čia ir dabar“, be vidinio komentaro, filtrų ar refleksijų (Ten pat, 58).

Tokiu būdu džembudistas nėra kviečiamas grįžti prie vaikiško ar primityvaus sąmoningumo, bet išmokomas peržengti konceptualų mąstymą ir pasiekti būseną, kurioje pasaulis patiriamas vientisai. Toks autentiškas buvimas nereikalauja savęs refleksijos ar tapatybės paieškų – žmogus, pasak Kasulio, atsiskleidžia būtent per veikimą situacijoje. Jis egzistuoja ne dėl to, kad turi aiškia esmę, bet todėl, kad veikia sąveikoje su pasauliu. Kaip rašo pats autorius, „autentiškumas nėra tai, ką žmogus turi – o tai, ką jis daro“ (Ten pat, 129).

Būtent šis džembudizmo patirties momentas – išgyvenimas prieš bet kokią interpretaciją – leidžia Kasuliui paaiškinti tai, ką galima vadinti „filosofija be konceptualizacijos“. Ne todėl, kad džen atmeta mąstymą, bet todėl, kad jis jo neabsolutina. Džen budizmas netiki, kad tikrovę galima iki galo suprasti per sąvokas – ji turi būti patiriama. Žmogus, siekdamas tikrumo per konceptus, galiausiai atitolsta nuo tikrovės, kuri visada kinta, išslysta ir priešinasi užfiksavimui.

Ši Kasulio pozicija dera ir su kritikų pastebėjimais. Kaip pažymi Davis‘as, džen filosofija Vakaruose dažnai tampa arba perdėtai mistifikuota, arba per daug racionalizuota – kaip bandymas ją paversti dar viena analitinės filosofijos atšaka. Vis dėlto, anot jo, autentiškas džen išvengia šių kraštutinių, nes remiasi „fenomenologiniu jautrumu“, t. y. pirmenybę teikia patirties pirmumui prieš konceptualizavimą, ir veikia kaip „kultūrinė savirefleksija“¹¹, kuri įkūnijama konkrečiu veiksmu, o ne doktrina (Davis 2022, 94). Toks požiūris leidžia geriau suprasti, kodėl džen filosofija, kaip ją pristato ir Kasulis, nėra teorijų rinkinys, bet egzistencinis būdas būti pasaulyje, kuriame mąstymas nėra atskirtas nuo veikimo.

¹¹ *Kultūrinė savirefleksija* – tai gebėjimas kultūrai reflektuoti pačiai save iš vidaus, per savo pačios praktikas, simbolius ir veiklos formas. Šis terminas nurodo ne tiek sąmoningą ideologinę analizę, kiek įkūnytą, per tradicijas ir kasdienes veiksmus išreiškiamą būdą, kuriuo kultūra mąsto apie save. Džen kontekste tai reiškia, kad filosofiniai principai nėra suformuluojami abstrakčiai, bet atsiskleidžia per ritualinę praktiką, meninę raišką ar mokinio-meistro santykį veikiant, o ne diskutuojant.

Kasulio interpretaciją išsamiai aptaria Becker'is savo recenzijoje, kurioje pabrėžiama, kad *Zen Action/Zen Person* nėra tik dar viena įžanginė knyga apie dzenbudizmą, bet konceptualiai ambicingas projektas, siekiantis naujo asmens sampratos pagrindo per dzen požiūrį į veiksmą ir tapatybę. Becker'is konceptualiai pritaria Kasulio gebėjimui aiškiai parodyti, kad dzen kyla iš kultūrinio konteksto, kuriame kalba laikoma neadekvačia tikrovės perteikimui, o asmenybė suvokiama kaip kontekstinė, formuojama per santykius ir veiksmą. Nors recenzentas kritikuoja kai kuriuos supaprastintus pavyzdžius ir menką dėmesį dzen disciplinos svarbai, jis vis tiek pripažįsta šio darbo reikšmę filosofiniam dialogui tarp Rytų ir Vakarų. Pasak Becker'io, tai ne tik knyga apie dzen, bet ir kūrybiška filosofinė rekonstrukcija, atverianti naujas galimybes mąstyti apie asmenybę per veiksmą, o ne per prigimtį (Becker 1984, 278).

Dzen filosofijos perteikimas vakarietiškame kontekste dažnai kelia pavojų prarasti jos autentiškumą. Šiuo požiūriu išskirtinai vertinga pastaba randama Yusa'os recenzijoje, kurioje teigiama, kad Kasulis sugeba perteikti dzen esmę, neprarasdamas jos dvasinio branduolio. Tačiau ji taip pat įspėja, kad Kasulis kartais linkęs „suvakarietinti“ dzen, pritaikydamas jį vakarietiškai filosofinei auditorijai, kas gali nulemti tam tikrus perteikimo ribotumus (Yusa 1981, 110). Heine'ė, priešingai, akcentuoja Kasulio pranašumą prieš kitus dzen tyrėjus – jo gebėjimą išlaikyti pusiausvyrą tarp istorinės analizės ir konceptualios interpretacijos. Šis tyrėjas išskiria tai, kad Kasulis žvelgia į visą dzen tradiciją per jos „filosofinės raiškos galimybes“ (Heine 1982, 346).

Šiuolaikinėje mokslinėje literatūroje vis daugiau skiriama dėmesio ne tik dzen filosofijos esmės analizei, bet ir jos reprezentacijos pokyčiams globaliame kontekste. Prohl'is ir Graf'as (2015) pabrėžia, kad dzenbudizmas šiuolaikiniame pasaulyje dažnai praranda savo religinį bei institucionalizuotą pagrindą ir tampa „neapibrėžtu žymeniu“ (*floating signifier*), kurį įvairiai supranta populiarioji kultūra, komerciniai prekių ženklai ir individualaus tobulėjimo diskursai. Pasak jų, dzen vaizdinys Vakarų pasaulyje vis dažniau atsiejamas nuo ritualinės praktikos Japonijoje ir siaurinamas į meditacijos metodą ar savirefleksijos priemonę, o Japonijoje pats dzen tampa kultūriniu identiteto ženklu, bet ne visada religine praktika. Ši įžvalga papildo Kasulio pastangas perteikti dzen kaip egzistencinį buvimo būdą, tačiau kartu kviečia kritiškai permąstyti, kaip tokie globalūs procesai paveikia dzen filosofijos recepciją tiek Rytuose, tiek Vakaruose (Prohl and Graf, 2015).

Mano požiūriu, Kasulio analizė atskleidžia dzen ne kaip teoretinę sistemą, bet kaip egzistencinį buvimo būdą, kuriame tikrovė nėra užfiksuojama sąvokomis, bet išgyvenama kaip procesas – kintanti sąveika tarp žmogaus ir aplinkos. Tai leidžia ne tik peržengti vakarietiškas epistemologines ribas, bet ir atveria filosofiją į autentiško veiksmo, ne konceptualios refleksijos, lauką. Dzen nėra filosofija „apie“ tikrovę – tai filosofija „per“ tikrovę.

Patyrimo betarpiškumas ir „tiesioginis pažinimas“. Vienas pagrindinių Kasulio pabrėžiamų dzenbudizmo filosofijos aspektų yra tiesioginė, betarpiška patirtis, kuri dzen kontekste laikoma svarbiausiu būties santykio su pasauliu būdu. Dzenbudizmas, pasak filosofo, iš esmės kritikuoja vakarietišką įprotį rekonstruoti tikrovę per konceptualias kategorijas – tai reiškia, kad tai, ką mes laikome „realybe“, yra dažniausiai jau interpretuota ir struktūrizuota per kultūrinį bei lingvistinį filtrą (Kasulis 1981, 56). „Dzen neatmeta mąstymo, bet atsisako jį suabsoliutinti. Užuoat kūręs sąvokas pasauliui suprasti, dzen praktikuojantis žmogus atsisako aiškinimo ir gyvena tiesioginėje patirtyje. Tai ne iracionalu, bet transracionalu“ (Ten pat, 35). Ši citata atskleidžia, kad dzen praktika ne priešinasi protui, bet siekia peržengti jo ribas, leisdama patirti pasaulį be tarpinės sąvokų struktūros. Kasulio teigimu, toks požiūris skatina ne nelogišką, o gilesnį, transracionalų būties suvokimą, kylantį iš tiesioginio dalyvavimo tikrovėje.

Dzen patirtis veikia priešingai – ji remiasi intuityviu ir nepertraukiamu įsitraukimu į dabartinę akimirką, kurioje dar nėra įsivyravusių žodžių, konceptų ar skirtubių tarp subjekto ir objekto. Pasak Kasulio, dzen mokymas moko ne sukurti ar analizuoti tikrovę, bet ją patirti tokią, kokia ji pasireiškia dar prieš racionalią analizę – t. y. per ikikonceptualų įsitraukimą (Ten pat, 58). Tai reiškia, kad dzen sąmoningumas nėra pasyvus stebėjimas ar abstrakti refleksija, bet aktyvus, kūniškas ir intuityvus buvimas „čia ir dabar“.

Neatsitiktinai Kasulis taip pat aptaria dzen pastangą grįžti į „prieškalbinę“ patirties būseną – vietą, kur dar neatsirado konceptualūs skirtumai tarp subjekto ir objekto. Jis teigia, kad „patirties ištaka yra ten, kur dar neišryškėjo kalbiniai skirtumai“ (Ten pat, 37). Šią būseną galima interpretuoti kaip artimą kūdikio patirčiai prieš jam išmokstant kalbą – kai savęs ir pasaulio skirtis dar nėra susiformavusi. Nors Kasulis tiesiogiai nemini kūdikio, tokia interpretacija leidžia geriau suprasti dzen akcentuojamą betarpišką buvimą, prieš bet kokią lingvistinę ar konceptualią apdorojimo formą. Dzen praktika, anot Kasulio, būtent ir siekia grįžti į šią pirmąją santykio su pasauliu formą: „Tai negrįžimas į naivumą, bet nušvitusi būseną, kurioje atsisakoma interpretacinių schemų, leidžiančių iš naujo prisiliesti prie akimirkos pilnatvės“ (Ten pat, 59).

Šią Kasulio analizę palaiko ir Heine'ė, kuris savo recenzijoje teigia, jog Kasulio dėmesys ikirefleksinei patirčiai atveria vakarų skaitytojams galimybę permąstyti savo ontologinį santykį su tikrove (Heine 1982, 345). Heine'ė kritiškai vertina Kasulį už tai, kad jis neperteikia dzen kaip vien estetinės ar mistinės patirties, bet išryškina dzen kaip visuminį gyvenimo režimą, kuris remiasi refleksijų atsisakymu ir spontanišku buvimu.

Mano teigimu, Kasulio pabrėžtas patyrimo betarpiškumas leidžia suvokti dzenbudizmą ne kaip mokymą, o kaip patirties režimą, kuris keičia pačią žmogaus ontologiją – iš žiūrinčio ir vertinančio subjekto jis tampa dalyvaujančia sąmone, integruota į akimirkos visumą.

Patirtis, spontaniškumas ir autentiškumas džen filosofijoje. Jei praeitame poskyryje buvo akcentuojama džen patirties „prieškalbinė“ dimensija, tai šiame poskyryje siekiama išryškinti, kaip spontaniškumas ir autentiškumas džen filosofijoje susiję su veiksmo logika ir tapatybės raiška.

Analizuojant Kasulio filosofinį žvilgsnį į dženbudizmą, išryškėja pagrindinis jo teiginys: džen nėra apie konceptualų pasaulio aiškinimą, bet apie tiesioginę, nefiltruotą patirtį. Džen praktika orientuota ne į pažinimo turinį, bet į veikimo būdą. Pasak Kasulio, džen filosofija remiasi įsitikinimu, kad patirtis visada įvyksta pirmiau nei jos konceptualizacija. Refleksinė mintis seka paskui įvykį, bet jį transformuoja – taigi žmogus praranda galimybę būti tikrame, nepaliestame santykiyje su pasauliu (Kasulis 1981, 58).

Šis Kasulio akcentas tinka kritinės diskurso analizės (KDA) požiūriu, kuris, kaip nurodo Fairclough, pabrėžia kalbos ir sąmonės struktūrų įtaką tam, kaip individai konstruoja tikrovę. Džen, priešingai, kviečia ginčyti šias mąstymo sistemas (Fairclough, 2013). Tai, anot tyrinėjamo autoriaus, nėra mąstymo atmetimas, bet gebėjimas atsitraukti nuo jo dominavimo. Džen mąstyme tikrovė nėra tai, ką reikia konceptualiai apdoroti, bet tai, kas tiesiogiai patiriama – be etikečių, be refleksijų, be suskaidymo į subjektą ir objektą.

Svarbi šios patirties dimensija – spontaniškumas. Kasulis pabrėžia, kad autentiškas džen veikimas atsiranda tada, kai žmogus veikia iš nepasąmoningos, „be mąstymo“ būsenos, kuri nėra specialiai apmąstyta, bet kyla iš gilaus įsitraukimo į dabarties momentą (Kasulis 1981, 45). Toks veikimas nėra savavališkas – jis kyla iš disciplinuoto sąmoningumo, kuris leidžia susiliesti su situacija taip, kad kiekvienas veiksmas tampa atsaku, o ne planuota intervencija.

Dženbudizmas, anot Kasulio, taip pat siūlo alternatyvą Vakarų tradicinėms tapatybės sampratoms. Vakarų filosofijoje tapatybė dažnai suprantama kaip stabili, vidinė prigimtis, iš kurios kyla mūsų veiksmai. Džen šį modelį keičia: autentiškas „aš“ pasireiškia tik per veiksmą situacijoje, santykiyje. Žmogus nėra veikiantis iš esmės – jis egzistuoja per veikimą. Kaip rašo Kasulis: „Džen žmogus abstrakčiai neklausia, ar veiksmas yra teisingas, ar klaidingas, veikiau jis elgiasi tinkamai, vadovaudamasis savo esybės centru, reaguodamas į susidariusią situaciją, nedvejodamas ir nesvarstydamas“ (Ten pat, 67).

Mano nuomone, ši Kasulio pozicija iš esmės keičia ne tik džen interpretaciją, bet ir vakarietišką supratimą apie filosofinę tapatybę. Vietoj to, kad ieškotume dvasinės esmės ar universalių vertybių, džen kviečia grįžti prie to, kas jau vyksta – prie veiksmo, prie įsitraukimo, prie tikrovės, kuri niekada nebūna iki galo determinuota. Džen filosofijos esmė – tai autentiškas buvimas veiksmo, čia ir dabar.

Antro skyriaus išvados. Apibendrinant galima teigti, kad Kasulis dzenbudizmo filosofiją pristato kaip alternatyvą vakarietiškam dualizmui ir logocentrizmui¹². Jo analizėje išryškėja dzen kaip „veikimo filosofija“, orientuota į tiesioginį patyrimą, kuriam nereikia tarpininkaujančių konceptų. Šis požiūris atskleidžia dzen ne tik kaip religinę praktiką, bet ir kaip kultūrinę pasaulėvoką, kurioje asmens tapatybė nėra nustatoma iš anksto, bet nuolat besikeičianti per santykinius ryšius ir veikimą įvairiose situacijose.

Metodologiniu požiūriu, ši analizė atitiko kritinės diskurso analizės (KDA) principus: buvo atskleista, kaip kalba, socialinis kontekstas ir kultūrinė praktika sąveikauja, kuriant dzen sampratą. Lingvistinė japonų kalbos specifika, konceptas *mu*, būseną „be mąstymo“ ir spontaniškas veiksmas pasitarnavo kaip diskursinės priemonės, leidžiančios Kasuliui formuoti dzen filosofijos viziją, prieinamą Vakarų skaitytojui, tačiau išlaikančią savo kultūrinį autentiškumą.

Mano vertinimu, ši Kasulio interpretacija suteikia šansą ne tik peržvelgti dzenbudizmą kitaip, bet ir praplėsti pačios filosofijos ribas – įtraukiant ne tik tai, ką galvojame, bet ir tai, kaip veikiamo, kaip gyvename, kaip reaguojame į tikrovę dar prieš ją apdorojant sąvokomis ar analize.

¹² *Logocentrizmas* – tai Vakarų filosofijai būdinga nuostata, teikianti pirmenybę loginiam, konceptualiam ir kalbiniu būdu išreiškiamam mąstymui kaip pagrindinei tiesos pažinimo formai. Šis požiūris remiasi prielaida, kad tikrovė gali būti atskleista per racionalią kalbą ir apibrėžimus. Kritikai, tarp jų ir Kasulis, logocentrizmą sieja su vakarietišku pažinimo modeliu, kuriame mintis atsiejama nuo veiksmo, o žinojimas – nuo buvimo. Dzen budizmo kontekste ši nuostata kvestionuojama – vietoje konceptualios refleksijos pabrėžiamas tiesioginis patyrimas, tylos reikšmė ir išgyvenimas „už žodžių ribų“.

3. KASULIO KULTŪRINĖS ORIENTACIJOS TEORIJOS ANALIZĖ

Šiame skyriuje siekiama išnagrinėti Kasulio pateiktus kultūrinių orientacijų modelius: *intimacy* (intymumo) ir *integrity* (integralumo¹³) bei jų pritaikomumą Japonijos kultūros analizei. Skyriaus tikslas – parodyti, kaip šie modeliai gali būti ne tik filosofiniai teoriniai konstruktai, bet ir analitinės priemonės, leidžiančios interpretuoti skirtingų kultūrų pasaulėvokos skirtumus. Analizė remiasi Kasulio knyga *Intimacy or Integrity: Philosophical and Cultural Difference* (2002), kurioje jis sistemingai supažindina su dviem pagrindinėmis kultūrinėmis orientacijomis ir jų poveikiu pažinimui, vertybėms bei socialinei sąveikai. Itin svarbu tai, kad Kasulio modeliai yra ne empiriniai, bet konceptualiai artimi kultūrinės psichologijos tyrinėjimams, kurių atstovai, tokie kaip Shweder'is, Heine'ė ir Nisbett'as analizuoja, kaip kultūriniai kontekstai lemia žmogaus mąstymą, savivoką ir emocijų raišką bei patyrimą.

Kultūrinė psichologija padeda geriau suprasti ir pagrįsti Kasulio teiginius, nes abi prieigos dalijasi bendra prielaida – žmogaus patirtis ir pažinimas nėra universalūs, bet priklauso nuo kultūrinio konteksto. Pasak Shweder'io (1990), kultūrinė psichologija remiasi „intencionalių pasaulių“ idėja, teigiančia, kad sociokultūrinė aplinka ir asmens vidinis pasaulis yra neatsiejamai susiję ir tarpusavyje formuojasi. Panašiai Kasulis (2002) teigia, kad skirtingose kultūrose dominuojantys pažinimo modeliai formuoja ne tik žmogaus tapatybę, bet ir jo vertybių suvokimą bei epistemologines nuostatas.

Šiame skyriuje pirmiausia bus paaiškinama Kasulio teorinė sistema, jos pagrindinės sąvokos bei struktūra. Tuomet nagrinėjame kaip intymumo orientacija gali būti pritaikyta Japonijos kultūros analizei, atsižvelgiant į tokius aspektus kaip pažinimas per kūno praktiką, kontekstualumas ir emocinis bendravimas. Galiausiai, remiantis kultūrinės psichologijos autorių pastebėjimais, bus reflektuojama apie šių teorijų interpretacinį potencialą ir ribotumą.

3.1. Kultūrinės orientacijos teorija pagal Kasulį: intymumas ir integralumas

Kasulio knygoje *Intimacy or Integrity* išskiriami du fundamentaliai skirtingi kultūriniai orientacijos būdai: intymumo ir integralumo. Šios orientacijos nėra tik socialiniai įpročiai ar komunikacijos stiliai – jos atspindi skirtingus santykio su pasauliu modelius: tai, kaip žmonės kuria žinias, suvokia save, kitus ir socialinius ryšius. Kasulis šias orientacijas vartoja kaip hermeneutinius raktus, leidžiančius suprasti, kodėl kai kurios kultūros pabrėžia asmeninius ryšius, o kitos nepriklausomybę ir aiškią ribą tarp individo ir išorinio pasaulio (Kasulis 2002, 17).

¹³ Kitos galimos šio angliško termino lietuviškos reikšmės atsižvelgiant į paties Kasulio interpretaciją dar gali būti *vientisumas*, *visumas*. Tačiau aš pasirenku vertimą *integralumas*, nors ir nelietuviškas, tačiau jis ko gero artimiausia ir tiksliausia sąvoka.

Intymumo orientacija, pasak Kasulio, pasižymi penkiais pagrindiniais bruožais: ji grindžiama asmenišku, bet objektyviu žinojimu; pagrindinis ryšys yra vidinis, paremtas tarpusavio priklausomybe; pažinimas turi jausminį ir kūnišką (somaticinį) aspektą; žinios dažnai perduodamos per praktiką ir patirtį, o ne per formalią refleksiją; galiausiai, intymumo pagrindas dažnai išlieka neišsakytas, sunkiai verbalizuojamas (Kasulis 2002, 30). Tokiose kultūrose vertinamas empatinis supratimas, pasitikėjimas ir bendrumo jausmas. Kasulis kaip pavyzdį nurodo japonų meistro ir mokinio santykį – mokymasis vyksta ne tiek per taisyklių paaiškinimą, kiek per ilgalaikį kūnišką dalyvavimą ir emocinį rezonansą (Ten pat, 47).

Tuo tarpu integralumo orientacija remiasi viešai prieinamu, racionaliai pagrįstu žinojimu. Pagrindinis ryšys čia yra išorinis, o individo tapatybė grindžiama nuoseklumu ir atsiskyrimu nuo kitų. Integralumo orientuotoje kultūroje svarbi aiški ribų samprata, loginis mąstymas ir gebėjimas veikti, remiantis abstrakčiomis vertybėmis ar principais. Žinojimas laikomas tuo, ką galima konceptualiai išreikšti ir perduoti viešai (Ten pat, 53). Čia labai tinka jo mintis, jog „Integralumo orientacijoje „aš“ laikomas autonomišku, ribotu individu. Asmeninis tapatumas priklauso nuo nepriklausomybės nuo kitų išlaikymo ir aiškiai apibrėžtų ribų. Pagarba skiriama tam, kuris „laikosi principų“ ir kuris atsispiria spaudimui prisitaikyti bei gina savo teises net ir susidūręs su pasipriešinimu“ (Ten pat, 89). Pasak autoriaus, ši orientacija būdinga moderniai Vakarų kultūrai, kurioje akcentuojamas autonomiškas individas, nepriklausomai priimančias sprendimus ir atsakingas už savo veiksmus.

Svarbu tai, kad šios orientacijos nėra nei absoliučiai teisingos, nei klaidingos – jos atspindi skirtingus kultūrinius prioritetus ir būdus patirti pasaulį. Kasulis nepretenduoja į empirinį apibendrinimą ar universalų modelį – priešingai, jis pripažįsta, kad kiekvienoje kultūroje galime rasti abiejų orientacijų elementų (Ten pat, 135). Tačiau jis taip pat tvirtina, kad tam tikrose civilizacijose viena iš šių orientacijų tampa dominuojančia. Japonijos kultūroje tai – intymumo orientacija, o šiuolaikinėje Vakarų kultūroje – integralumas (Ten pat, 11).

Ši dichotomija yra Kasulio atsakas į problemą, su kuria susiduria kultūriniai tyrėjai: kaip galima palyginti dvi kultūras taip, kad būtų išsaugotas jų savitumas? Užtuot ieškojęs universalių normų, Kasulis siūlo kalbėti apie pasikartojančias kultūrines formas – rekursyvinius modelius, kurie sudaro tam tikrą pasaulėžiūros pamatą (Ten pat, 10). Jo požiūriu, kultūrinės orientacijos į intymumą ar integralumą sudaro savotišką „geštalą“¹⁴ – iš anksto užduotą visuminį suvokimo būdą, kuris lemia ne tik tai, ką matome, bet ir kaip tai interpretuojame (Ten pat, 22).

¹⁴ *Geštaltas* (vok. *Gestalt*) – tai visuminio suvokimo struktūra, kurioje dalys įgyja prasmę tik kaip vientiso reiškinių komponentai. Ši sąvoka kilo iš geštaltinės psichologijos, tačiau vėliau pritaikyta filosofijoje, hermeneutikoje ir kultūros studijose. Kasulio vartojime geštaltas reiškia tam tikrą iš anksto susiformavusį pasaulio suvokimo būdą, kuris lemia ne tik tai, ką individas patiria, bet ir kaip šią patirtį interpretuoja. Tai ne sąmoningas pasirinkimas, o kultūriškai susiformavęs interpretacinis pagrindas, lemiantis žmogaus santykį su tikrove.

Apibendrinant galima teigti, jog Kasulis siūlo ne dvejopą supratimą, bet filosofinį modelį, leidžiantį giliau įsisavinti skirtingų kultūrų orientacijas. Intymumo ir integralumo skirtis nėra tik aprašomoji, ji kviečia įsivaizduoti, kaip alternatyvūs pažinimo, santykio ir vertės kūrimo būdai formuoja visą kultūrinę struktūrą. Ši teorinė prieiga taps pagrindu tolimesnei šio skyriaus analizei, kurioje bus gilinamasi į tai, kaip intymumo orientacija atsiskleidžia Japonijos kultūros kontekste.

Intymumo orientacija kaip Japonijos kultūros struktūros pagrindas. Remdamasis Japonijos religinių vertybių analize, filosofas tvirtina, kad Japonijos kultūroje dominuoja intymumo orientacija – egzistencinis santykio su pasauliu modelis, pagrįstas priklausymu, įsitraukimu ir jautrumu (Kasulis 1990, 433). Intymumas čia reiškia ne tik asmeninį artumą, bet ir bendrą pasaulėvoką, kurioje svarbiau nei individas yra ryšys tarp žmonių, vietų, daiktų ir ritualinių praktikų. Kasulis pažymi, kad ši orientacija yra ne racionaliai sukonstruota, bet patiriama per kūnišką, emocinę ir praktinę dimensiją – ji nėra abstrakti, bet išsiskynijusi gyvenimo būde (Kasulis 1990, 437). Čia tinka jo mintis, kad „Į intymumą orientuotuose santykiuose, kuo didesnis įsitraukimas, tuo labiau tikėtina, kad žmogus tiki, jog pažįsta žmogų „giliai“. Fizinis artumas, dažnas bendravimas, bendri rūpesčiai - visa tai stiprina, o ne kelia grėsmę santykiams. Kuo daugiau žmogus dalijasi, tuo artimesnis jaučiasi“ (Kasulis 2002, 93).

Vienas iš intymumo raiškos pavyzdžių Japonijoje – tai santykis tarp mokinio ir meistro, kuriame žinios perduodamos ne per conceptualias taisykles, bet per mėgdžiojimą, kūnišką įsisavinimą ir nuolatinį buvimą šalia (Ten pat, 47). Šis žinojimas yra įkūnytas – jis įgyjamas ne per išorinį paaiškinimą, bet per asmeninį dalyvavimą, veiksmą, per ilgalaikį buvimą tam tikroje erdvėje ar santykyje (Kasulis 1990, 438). Žinios šiuo atveju tampa žmogaus „būdo“ dalimi – tai, ką žmogus žino, išreiškiama per tai, kaip jis elgiasi, juda, reaguoja.

Pasak Kasulio, Japonijos religinėse praktikose ir moralinėje vaizduotėje taip pat pastebimas polinkis į konkretų, santykinį ir kontekstualų mąstymą. Vietoj abstrakčių moralinių principų svarbu yra „ką reiškia būti geru šioje situacijoje, šiam žmogui“ (Ten pat, 441). Galima suprasti, kad elgesys dažnai vertinamas ne pagal universalias normas, bet per jautrų kontekstui santykį – svarbu yra ne formali logika, bet empatinis reagavimas į aplinką.

Intymumo orientacija taip pat atsiskleidžia per ritualinį jautrumą ir vietos patyrimą. Pasak Kasulio, japoniškos šventovės ar sodai nėra „paaiškinami“ ar analizuojami – jie patiriami. Intymus ryšys su šventove ar vieta susiformuoja per nuoseklų lankymą, dalyvavimą, judėjimą – tai būdas „būti kartu“, o ne „žinoti apie“ (Ten pat, 446). Ši buvimo būklė išreiškia santykį, kuriame aš esu ne stebėtojas, o dalis visumos.

Apibendrinamas Kasulio mintis galiu teigti, jog Japonijos kultūroje intymumo orientacija pasireiškia per įkūnytą pažinimą, kontekstualų moralinį vertinimą, santykį su vieta ir ritualu bei

jautrumą kitam. Remiantis Kasuliu, tai ne išimtinis bruožas, bet giliai įsišaknijusi egzistencinė nuostata, kuri struktūruoja visą japonų religinę ir socialinę patirtį. Mano teigimu, būtent ši intymumo orientacija leidžia suprasti, kodėl Japonijos kultūroje žinojimas, ryšys ir vertė yra neatsiejami nuo priklausymo, o ne nuo individualios autonomijos.

3.2. Empirinės kultūrinės psichologijos modelis ir Kasulio idėjų sąveika

Nors Kasulio kultūrinių orientacijų modelis nėra grindžiamas empiriniais tyrimais, jis yra konceptualiai panašus į kultūrinės psichologijos teorijas, kurios analizuoja, kaip kultūriniai kontekstai veikia žmogaus pažinimą, savivoką ir vertybines sistemas. Šiame poskyryje siekiama parodyti, kaip trijų esminių šios mokslo krypties atstovų: Shweder'io, Heine'ės ir Nisbett'o įžvalgos gali papildyti ir sustiprinti Kasulio teorinę schemą, kai kalbama apie Rytų ir Vakarų pasaulėvokos skirtumus.

Viena iš kertinių kultūrinės psichologijos prielaidų yra kritika psichologijos universalizmui – būtent tai pabrėžia ir Shweder'is, kuris atmeta tokius modelius, kurie ignoruoja kultūrinį kontekstą ir remiasi prielaida, kad psichologiniai procesai yra visur vienodi. Vietoj to jis siūlo koncepciją, vadinamą „prasminių struktūrų pasauliai (*intentional worlds*)“ – tai kultūriniai kontekstai, kuriuose reikšmės ir normos formuoja žmogaus mąstymą bei moralinį vertinimą (Shweder 1990, 2). Ši mintis artima Kasuliui, kuris teigia, kad kultūrinės orientacijos, tokios kaip intymumas ir integralumas, nėra individualaus pasirinkimo rezultatas, bet vientisos reikšmių sistemos, kuriose asmuo yra įsišaknijęs (Kasulis 2002, 20). Abu autoriai sutaria, kad kultūra veikia kaip fonas, iš kurio kyla tai, kas žmogui atrodo savaime suprantama.

Tarp daugelio kultūrinių skirtumų vienas iš ryškiausių – tai tapatybės suvokimas. Heine'ė savo tyrimuose parodo, kaip skirtingose kultūrose išsiskiria *interdependent* (sąveikaujanti, sąryšinga) ir *independent* (nepriklausoma, autonomiška) savasties samprata. Pasak jo, Rytų Azijos kultūrose individas dažniausiai suvokia save santykyje su kitais kaip bendruomenės dalį, o Vakarų kultūrose – kaip autonomišką ir savarankišką asmenį (Heine 2020, 147). Ši dichotomija labai atitinka Kasulio intymumo ir integralumo modelį: intymumo orientacija atspindi *interdependent* savastį, pagrįstą įsitraukimu ir priklausymu, o integralumas – *independent*, pabrėžiančią ribas, savarankiškumą ir aiškų „aš“ atskyrimą nuo kitų (Kasulis 2002, 24).

Nemažai dėmesio kultūrinės psichologijos tyrimuose sulaukė kognityviniai skirtumai tarp Rytų ir Vakarų kultūrų. Vienas išsamiausių tokių tyrimų pateikiamas Nisbett'o veikale *The Geography of Thought* (2011), kuriame analizuojami įvairūs mąstymo būdai Rytų ir Vakarų visuomenėse. Šis autorius nustatė, kad Rytų kultūrose dominuoja holistinis mąstymas, kuris orientuojasi į kontekstą, santykius ir nuolatinės sąsajos tarp reiškinių. Tuo tarpu Vakarų kultūrose vyrauja analitinis mąstymas, kuris remiasi objektais, kategorijomis ir loginėmis taisyklėmis (Nisbett

2011, 29). Šie skirtumai atitinka Kasulio modelį: intymumo orientacijoje žinios yra įgyjamos per kontekstą, pojūčius ir įsitraukimą, o integralumo orientacijoje – per analitinį atskyrimą ir viešai pagrįstą konceptualizavimą (Kasulis 2002, 56).

Panašius kultūrinių skirtumų kertinius pjūvius siūlo ir kiti tyrėjai, pavyzdžiui, Hofstede'ė savo veikale *Culture's Consequences* (2001) išskiria individualistinių ir kolektyvistinių kultūrų aspektą. Ši takoskyra tarp Vakarų šalių, kur individas suvokiamas kaip autonomiškas ir savarankiškas bei Rytų kultūrų, kur svarbus tarpusavio priklausomumas ir bendruomeninis tapatumas – aiškiai sutampa su Kasulio integralumo ir intymumo modelių skirtimi. Tačiau skirtingai nei Hofstede'ė, kuris atsispiria nuo kiekybinės apklausų analizės ir orientuojasi į vertybių indeksus tarp šalių, Kasulis siūlo hermeneutinę ir filosofinę perspektyvą, daugiau dėmesio skirdamas epistemologiniam¹⁵ ir ontologiniam ryšiui su pasauliu nei socialinei elgsenai ar organizacinei kultūrai.

Kitas autorius – Hall'as – taip pat išplėtoja šią priešpriešą per „aukšto“ ir „žemo“ konteksto kultūrų dichotomiją (*Beyond Culture*, 1976), kurioje teigia, kad kai kurios kultūros (pvz., Japonija) remiasi neverbaliniu, kontekstiniu ir netiesioginiu bendravimu, o kitos (pvz., JAV) – aiškiu, verbaliniu ir tiesioginiu komunikacijos stiliumi. Ši komunikacijos dinamika artima Kasulio mintims apie neišsakytą, kūnišką ir intuityvų žinojimą intymumo orientacijoje. Visgi Hall'as, panašiai kaip Hofstede'ė, linkęs į kultūrų tipologizavimą per praktinius elgsenos bruožus, tuo tarpu Kasulis siekia atskleisti gilumines egzistencines pasaulėvokos struktūras.

Šių autorių palyginimas mums parodo dvi kryptis kultūrinių skirtumų analizėje: viena remiasi kiekybiniais elgsenos lygmens modeliais (Hofsted'ė, Hall'as), kita – filosofine, reikšmės ir buvimo pasaulyje refleksija (Kasulis). Nors jų siūlomi dualistiniai modeliai yra konceptualiai sugretinami, jie skiriasi gylio lygmeniu ir taikymo sritimis. Tokia polemika padeda ne tik įvertinti Kasulio modelio vietą teoriniame lauke, bet ir suprasti jo ribas bei stipriąsias vietas tarp kitų kultūrinių analizės schemų.

Svarbu tai, kad visi trys kultūrinės psichologijos autoriai, nors ir kalba skirtingais terminais, palaiko pagrindinę Kasulio nuostatą: skirtingos kultūros iškelia skirtingus žmogiškojo buvimo aspektus ir struktūroja ne tik socialinius santykius, bet ir pažinimo bei vertinimo būdus. Kasulio filosofinis modelis suteikia teorinį pagrindą šiems empiriniams pastebėjimams, siūlydamas ne tik du alternatyvius pažinimo tipus, bet ir galimybę kultūriniam „dvikalbystės“ įgūdžiui – gebėjimui sąmoningai persijungti tarp skirtingų kultūrinių orientacijų (Kasulis 2002, 157).

¹⁵ *Epistemologinis* – tai susijęs su pažinimo teorija, kitaip vadinama epistemologija – filosofijos šaka, nagrinėjančia žinojimo prigimtį, šaltinius, pagrįstumą ir ribas. Epistemologinis santykis šiame kontekste reiškia tai, kaip skirtingos kultūros supranta žinojimą, kokiais būdais jis įgyjamas ir kaip vertinamas. Kasulio teorijoje ši dimensija atskleidžia, kad pažinimas Rytų kultūrose dažnai kyla iš patirties, santykio ir kūniško dalyvavimo, o Vakarų kultūrose – iš konceptualizacijos, analizės ir objektyvaus racionalumo.

Remiantis aptarta medžiaga galima teigti, jog kultūrinės psichologijos teorijos leidžia kritiškai žvelgti į Kasulio orientacijas ne tik kaip į filosofinę struktūrą, bet kaip į modelį, kuris dera su empiriniu supratimu apie kultūrinės skirtis. Mano manymu, šios prieigos susiliejimas padidina modelio paaiškinamąją galią ir suteikia jam ekstensyvesnį taikymo spektrą tiek religinių, tiek pasaulietinių kultūrų analizėje.

3.3. Kultūrinės orientacijos teorijos pritaikomumas ir jo ribos

Šiame poskyriuje analizuota Kasulio kultūrinių orientacijų teorija, kurioje intymumo ir integralumo modeliai siūlomi kaip konceptualūs įrankiai kultūrinių skirtumų interpretacijai. Remiantis pagrindiniu veikalų *Intimacy or Integrity* paaiškėjo, kad šios orientacijos leidžia ne tik klasifikuoti pažinimo ir socialinių santykių sandaras, bet ir atskleisti gilesnius egzistencinius skirtumus tarp Rytų ir Vakarų kultūrų.

Intymumo orientacija, kaip parodyta Japonijos kultūros atveju, išreiškia save per somatinį pažinimą, emocinį įsitraukimą ir priklausymo bendruomenei patirtį. Tuo tarpu integralumo orientacija, kuri dažniausiai būdinga Vakarų kultūroms, remiasi objektyvumu, racionalumu ir atskirtu „aš“. Kultūrinės psichologijos atstovai – Shweder'is, Heine'ė ir Nisbett'as – empiriškai pagrindžia šiuos skirtumus: nuo moralinių normų ir savasties struktūrų iki kognityvinių strategijų. Šių autorių teorijos sustiprina Kasulio siūlomą modelį, paversdamos jį ne tik filosofine, bet ir psichologine analitinės prieigos forma.

Taip pat recenzijų analizė parodė, kad Kasulio schema turi ir ribų. Jiang'as (2004) mus verčia atkreipti dėmesį į modelio polinkį supaprastinti kultūrinius skirtumus, Jones'as ir Sweeney'is (2005) atkreipia dėmesį į pavojų tapatinti civilizacijas su viena orientacija, o Schilbrack'as (2003) pabrėžia modelio neįtakojamą galią, hegemonijos ir socialinių struktūrų dimensijoms. Vis dėlto šios kritikos nėra pražūtingos, priešingai, jos leidžia modelį praplėsti ir tikslingai pritaikyti, jautriai atsižvelgiant į kontekstą.

Ši analizė atskleidė ne tik filosofinį, bet ir tarpdisciplininį Kasulio modelio taikymo potencialą. Tai ypač aiškiai matyti jo straipsnyje *Sushi, Science, and Spirituality* (1995), kuriame intymumo ir integralumo orientacijos taikomos aiškinant mokslo, technologijų ir religijos santykius skirtingose kultūrose. Kasulis ten parodo, kad kultūriniai pažinimo modeliai formuoja net ir tai, kaip suprantame objektyvumą, kontrolę ar dvasingumą – tai dar kartą patvirtina, jog intymumo/integralumo skirtis nėra tik teorinė diagrama, bet gyvas pasaulėvaizdžio matymo būdas (Kasulis 1995, 239).

Mano teigimu, Kasulio kultūrinės orientacijos teorija išlieka svarbi, bandant konceptualizuoti kontrastus tarp kultūrinių pasaulėvaizdžių. Jis padeda atpažinti ne tik tai, kaip kultūros galvoja, bet ir kaip jos jaučia, kaip jos gyvena. Nors ši teorija negali išspręsti visų kultūrinių analizės klausimų,

ji pasiūlo vaisingą pradžios tašką tarpdisciplininiam dialogui tarp filosofijos, religijotyros ir kultūrinės psichologijos.

Kritinė Kasulio kultūrinių orientacijų teorijos refleksija. Kasulio kultūrinių orientacijų teorija, nors ir vertinga kaip konceptualus instrumentas, neišvengė diskusijų akademinėje erdvėje. Jo bandymas suklasifikuoti kultūras pagal intymumo ir integralumo dimensijas sulaukė tiek pritarimo dėl interpretacinio lankstumo, tiek kritikos dėl rizikos nuvertinti kultūrų sudėtingumą. Šiame poskyryje bus aptarta, kaip skirtingi autoriai: Jiang'as, Jones'as ir Sweeney'is bei Schilbrack'as vertina Kasulio modelį ir kokius ribotumus ar galimybes jie pastebi.

Nepaisant Kasulio modelio interpretacinio potencialo, būtina iš anksto atsižvelgti į vieną iš pagrindinių metodologinių iššūkių – tai yra visų dvinarių, dichotominių schemų ribotumą. Tokios opozicijos kaip *intymumas* ir *integralumas*, *individualizmas* ir *kolektyvizmas* ar *rytietiškas* ir *vakarietiškas* mąstymas, nors ir naudingi kaip konceptualūs įrankiai, negali aprėpti visos kultūrinės įvairovės, daugiasluoksniškumo ir vidaus prieštaravimų. Akademinėje erdvėje šie modeliai dažnai kritikuojami už tai, kad kuria dirbtines skirtis, homogenizuoja išisas civilizacijas, o kartais net įtvirtina kultūrinius stereotipus. Tačiau mano darbe šios schemos naudojamos ne kaip galutinės ar ontologiškai uždaros, bet kaip analitiniai orientyrai, leidžiantys tam tikru aspektu priartėti prie kultūrinės logikos, kuri, Kasulio manymu, išreiškia Japonijos pasaulėvokos bruožus. Kitaip tariant, šios struktūros priimamos su kritiniu atsargumu, kaip riboti, bet naudingi žemėlapiai, o ne kaip tikrovės atitikmenys. Mano tikslas ne supaprastinti kultūrų visumą į dvi sąvokas, bet pasitelkus šią schemą parodyti, kaip tam tikros pasaulėvokos formos gali būti konceptualizuotos ir reflektuojamos, ypač tiriant japonų religines ar filosofines tradicijas.

Siekiant išvengti paviršutiniško kultūrų palyginimo, itin svarbi tampa pastanga perteikti kultūrinį patyrimą iš vidaus. Šią Kasulio darbo ypatybę išskiria ir Jiang'as, teigdamas, kad autorius vakarų skaitytojui pateikia autentišką alternatyvios pasaulėvokos suvokimą. Autorius vertina Kasulio pastangas perteikti intymumo logiką kaip autentišką epistemologinę struktūrą, o ne kaip egzotišką kontrastą vakarietiškam racionalumui. Vis dėlto Jiang'as taip pat įžvelgia pavojų, kad modelis, nors ir pripažįsta savo apibendrinimų ribotumą, gali netyčia įtvirtinti dichotomiją tarp „Rytų“ ir „Vakarų“, tarsi tai būtų dvi uždaros ir vientisos kultūrinės sistemos (Jiang 2004, 270).

Kalbant apie Kasulio teorijos filosofinį gilumą, atkreipiamas dėmesys į jo gebėjimą parodyti, kaip kultūrinės orientacijos veikia ne tik socialinį, bet ir ontologinį pažinimo lygmenį, kurį būtent tai išryškina Jones'as ir Sweeney'is, analizuodami *Intimacy or Integrity*. Jie sutinka, kad intymumo ir integralumo skirtis gali padėti geriau suprasti, kaip religinių praktikų dalyviai suvokia pasaulį, tačiau kritikuoja Kasulio tendenciją tapatinti kultūrinę orientaciją su konkrečia civilizacija. Anot jų, tokia supaprastinta priskyrimo schema gali užgožti kultūrinę įvairovę kiekvienoje visuomenėje ir nepakankamai įvertinti vidaus įtampas ar pokyčius (Jones, Sweeney 2005, 161).

Šiuos kultūrinių skirtumų interpretacinius modelius dar labiau praturtina Henrich'o knyga *The WEIRDest People in the World* (2020), kurioje autorius siūlo empirinį pagrindą Kasulio integralumo orientacijos fenomenui. Henrich'as parodė, kad Vakarų visuomenėse susiformavo savitas psichologinis profilis, kurį jis apibūdina kaip „WEIRD“: vakarietišką, išsilavinusį, industrializuotą, turtingą ir demokratišką. Tokios visuomenės, pasak autoriaus, formuoja individą, kuris mąsto analitiškai, pasikliauja abstrakčiomis taisyklėmis, vertina asmeninę autonomiją ir elgiasi nuosekliai per skirtingus socialinius kontekstus, tai savybės, kurios aiškiai atitinka Kasulio apibrėžtą integralumo modelį. Kaip teigia Henrich'as, „WEIRD žmonės yra itin individualūs, savikritiški ir analitiški – jie linkę save suvokti per savo pasiekimus, o ne per santykius“ (Henrich 2020, 26). Ši analizė padeda parodyti, kad Kasulio modelis nėra vien teorinė schema, bet atspindi ir galias psichologines bei kultūrinės transformacijas, susiformavusias istorinės, religinės ir institucinės raidos sąlygomis.

Vienas iš rečiau aptariamų, bet itin svarbių aspektų Kasulio teorijoje yra jos ribotumas diskursinės galios analizės požiūriu. Šią problemą iškelia Schilbrack'as, pažymėdamas, kad nors autorius akcentuoja hermeneutinį įsitraukimą, jis ne visuomet įtraukia galios, ideologijos ir socialinio konteksto dimensijų. Pasak Schilbrack'o, nors intymumo ir integralumo modeliai gali paaiškinti filosofinį santykio pobūdį, jie mažiau tinkami nagrinėti kultūrinius konfliktus, hegemonijos formas ar marginalizuotas patirtis (Schilbrack 2003, 466). Kitaip tariant, modelis yra labai vertingas kaip ontologinio suvokimo analizės įrankis, bet ribotas kalbant apie sociopolitinius kultūros aspektus.

Nepaisant šių kritinių pastabų, visi trys autoriai pripažįsta Kasulio indėlį kaip reikšmingą bandymą ne tik palyginti, bet ir suprasti skirtingas kultūrines pasaulėvokas jų pačių terminais. Modelio universalizmas, grindžiamas intymumo ir integralumo opozicija, nėra visiškai uždaras – Kasulis pats ragina tapti „kultūriškai dvikalbiais“, t. y. sąmoningai gebėti judėti tarp skirtingų kultūrinių žinojimo būdų (Kasulis 2002, 157). Šis siūlymas parodo jo pastangas išvengti etnocentrizmo ir užtikrinti tarpkultūrinį dialogą ne kaip dominavimo, bet kaip abipusio įsitraukimo procesą.

Mano nuomone, šios recenzijos padeda paaiškinti svarbų dalyką, kad Kasulio modelis neturi būti suprastas kaip galutinis ar uždaras, tačiau kaip pradinė koncepcinė struktūra, kuri gali būti toliau išplečiama. Jo stiprybė slypi ne empiriniame tikslume, bet filosofinėje drąsoje pasiūlyti alternatyvius žinojimo pagrindus ir leisti skaitytoją įsijausti į kitokį, ne vakarietiškai struktūruotą pasaulį.

Iš visų trijų analizuotų autorių, mano vertinimu, stipriausią argumentą pateikia Schilbrack'as. Jo iškelta pastaba, kad Kasulio modelis per mažai reflektuoja galios, socialinių konfliktų ir ideologijų dimensiją, atskleidžia vieną esminių filosofinių schemų ribotumą. Net ir tada, kai Kasulis

kalba apie kultūrų „geštaltus“, jis vis tiek operuoja gana neutralia, beveik estetinė kultūrų samprata. Tačiau realybėje kultūriniai pasauliai egzistuoja nelygiavertėse pozicijose – jie persmelkti galios santykių, kolonijinės istorijos, hegemonijos ir marginalizacijos. Tokie teoriniai diferencijavimai, kaip intymumo ir integralumo orientacijos negali pagrįsti kodėl pasaulio kultūrinėje sistemoje vienos kultūros įgyja hegemoninę poziciją, o kitos lieka marginalizuotos ar nepastebėtos.

Tačiau būtent dėl šios kritikos Kasulio modelis nepraranda savo vertės. Atvirkščiai, jis tampa dar aktualesnis kaip pirmasis žingsnis, nuo kurio galima pradėti gilesnį, politiškai ir sociokultūriškai labiau angažuotą analizės procesą. Todėl svarbu ne atmesti modelį kaip pernelyg supaprastintą, bet ieškoti būdų, kaip jis galėtų būti papildytas kitomis teorinėmis prieigomis, įtraukiant ir galios analizę, ir postkolonijinį¹⁶ jautrumą.

Trečiojo skyriaus išvados. Trečiajame darbo skyriuje buvo išanalizuotas Kasulio kultūrinių orientacijų modelis, siekiant įvertinti jo konceptualinę struktūrą ir pritaikomumą Japonijos kultūros interpretacijai. Analizė parodė, kad Kasulio išskirtos intymumo ir integralumo orientacijos leidžia konceptualiai struktūruoti kultūrinius skirtumus, atskleidžiant ne tik skirtingas žinojimo formas, bet ir skirtingą buvimo pasaulyje patyrimą.

Pirmiausia buvo parodyta, kad intymumo orientacija, kurią Kasulis jungia su Japonijos kultūra, remiasi kūnišku pažinimu, emociniu įsitraukimu ir priklausymu, tuo tarpu integralumo orientacija, būdinga Vakarų kultūroms, akcentuoja racionalumą, autonomiją ir viešą žinojimą. Šios orientacijos ne tik išreiškia skirtingus epistemologinius pagrindus, bet ir leidžia tyrinėti kultūrinę socializaciją, moralinius orientyrus ir pasaulėvokos geštaltus.

Tolimesnė analizė pademonstravo, kad Kasulio filosofinis modelis glaudžiai siejasi su kultūrinės psichologijos tyrimų rezultatais. Autoriai kaip Shweder'is, Heine'ė ir Nisbett'as empiriškai patvirtina Kasulio nuojautą: nuo savasties struktūrų iki kognityvinių strategijų skirtumų tarp Rytų ir Vakarų kultūrų. Šios išvalgos sustiprina Kasulio teoriją ir parodo jo, kaip tarpdisciplininio analizės įrankio potencialą.

Recenzijų aiškinimasis pabrėžia, kad nors Kasulio modelis yra reikšmingas ir interpretatyviai lankstus, jis susiduria su kritikomis dėl kultūrų supaprastinimo ir nekreipimo dėmesio į galios dimensiją. Vis dėlto, tokia kritika neužgožia teorinio modelio vertės, atvirkščiai, ji kviečia jį taikyti atsakingai, papildant kitomis teorinėmis prieigomis. Schilbrack'o iškeltas pastabėjimas apie galios santykių stoką teorijoje pasirodė itin reikšmingas, leidžianti plėtoti postkolonijinę modelio refleksiją.

¹⁶ *Postkolonijinis* – tai teorinis ir analitinis požiūris, kritiškai vertinantis kolonializmo palikimą bei jo įtaką kultūrai, tapatybei, žinojimo gamybai ir galios santykiams šiuolaikiniame pasaulyje. Postkolonijinis jautrumas kultūrų analizėje reiškia sąmoningumą apie tai, kaip Vakarų dominuojantis diskursas formavo (ir tebeformuoja) vaizdinius apie „kitus“, dažnai marginalizuodamas jų pasaulėžiūras, kalbas ar žinojimo formas. Ši prieiga kviečia reflektuoti, koku mastu filosofiniai ar kultūriniai modeliai atspindi ne tik mąstymo skirtumus, bet ir istorinius galios disbalansus tarp „centro“ ir „pakraščio“.

Ši analizė atvėrė galimybę suprasti ne tik filosofinį, bet ir tarpdisciplininį Kasulio modelio taikymo potencialą. Tai ypač aiškiai matyti jo straipsnyje *Sushi, Science, and Spirituality* (1995), kuriame intymumo ir integralumo orientacijos taikomos aiškinant mokslo, technologijų ir religijos santykius skirtingose kultūrose. Kasulis ten parodo, kad kultūriniai pažinimo modeliai formuoja net ir tai, kaip suprantame objektyvumą, kontrolę ar dvasingumą – tai dar kartą patvirtina, jog intymumo/integralumo skirtis nėra tik teorinė diagrama, bet gyvas pasaulėvaizdžio matymo būdas (Kasulis 1995, 239).

Verta paminėti ir lietuvišką recepciją – Vareikis savo 2022 metų tekste kelia klausimą, ar Kasulio modelis, dalijantis kultūras į dvi orientacijas, nėra pernelyg schematiškas ir supaprastinantis. Anot Vareikio, toks dualizmas gali skatinti stereotipinį mąstymą ir nepakankamai įvertinti kultūrinį perėjimą bei mišrumą (Vareikis 2022a, 96). Vis dėlto, mano vertinimu, pati Vareikio kritika Kasuliui taip pat išlieka gana bendro pobūdžio ir nėra grindžiama nuoseklia Kasulio tekstų analize. Vareikis perkelia kritiką, taikomą bendrai orientalistinei ar esencialistinei literatūrai, neatsižvelgdamas į tai, kad Kasulis pats reflektuoja į apibendrinimų pavojų ir kviečia ne į griežtą klasifikavimą, bet į hermeneutinį įsijautimą. Todėl Vareikio kritika gali būti laikoma svari kaip teorinis priminimas apie universalizavimo rizikas, tačiau ji neišsemia Kasulio modelio analitinio sugebėjimo augti.

Apibendrinant, galima teigti, kad Kasulio kultūrinių orientacijų teorija yra reikšminga priemonė kultūrinių pasaulėvokų analizėje. Jo konceptualinis pagrindas, suderintas su empirinėmis kultūrinės psichologijos pastebėjimais ir kritinėmis interpretacijomis, sudaro patikimą teorinį pamatą tolesniam šio darbo tyrimui.

IŠVADOS

Šiame darbe atlikta Kasulio filosofinių knygų analizė patvirtina, kad jo kuriami kultūriniai modeliai tiek religinių praktikų, tiek pasaulėžiūrinių orientacijų plotme yra prasminga teorinė priemonė bandant suprasti Japonijos kultūrinį ir religinį ypatingumą Vakarų skaitytojiui. Kasulio tekstai pasižymi ne tik interpretaciniu gyliu, bet ir pastangomis formuoti hermeneutinį dialogą tarp kultūrų, paryškinant, kad filosofija nėra universali kalba, bet kultūriškai realizuotas mąstymo būdas.

Atlikus tekstų analizę, pavyko atskleisti penkis pagrindinius tyrimo aspektus Kasulio darbuose, susijusius su šintoizmo ir dzenbudizmo sampratomis bei kultūrinių orientacijų modeliu Japonijos kultūros kontekste. Visi darbo uždaviniai buvo įgyvendinti, pasiremiant kritinės diskurso analizės metodologija, kultūrinės psichologijos įžvalgomis bei filosofine hermeneutika.

Pirmiausia buvo išanalizuota, kaip Kasulis apibrėžia dvasingumą šintoizmo kontekste, kuriame išskiria dvi jo formas: egzistencinį ir esencialistinį ryšį. Egzistencinis ryšys grindžiamas įsitraukimu ir kūnišku dalyvavimu, tuo tarpu esencialistinis siejamas su ontologiniais įgimtais ryšiais. Kasulio darbų analizė parodė, kad šinto dvasingumas nėra susijęs su dogmomis ar taisyklėmis, bet išreiškiamas per estetinę ir ritualinę patirtį, simbolinius veiksmus bei sąryšį su aplinka. Tokia prieiga leido šintoizmą interpretuoti ne tik kaip religinę sistemą, bet kaip kultūrinę pasaulėvoką, kurią Kasulis pavaizduoja aptakia, tačiau hermeneutiškai jautria forma.

Antrasis darbo uždavinys – tradicinių šintoistinių vertybių analizė atskleidė, kad Kasulis išskiria tokius svarbius bruožus kaip natūralumas, paprastumas, skaistumas ir tabu, apsivalymas, atskirumas ir bendruomeninis solidarumas bei apsvaiginimas. Šios vertybės interpretuojamos kaip egzistencinės orientacijos, kurios formuoja žmogaus santykį su pasauliu per įkūnytą veikimą, o ne abstrakčius dėsnius. Analizė parodė, kad Kasulis šias vertybes ne tik aprašo, bet ir diskursyviai konstruoja kaip alternatyvą vakarietiškam racionalumui, pateikdamas šintoizmą kaip gyvą, per patirtį atsiskleidžiančią kultūros formą.

Trečiasis ir ketvirtasis uždaviniai buvo skirti dzenbudizmo analizei. Kasulis pristato dzen ne kaip teorinių idėjų santvarką, bet kaip „veikimo filosofiją“, kurioje žinojimas kyla iš tiesioginės, ikirefleksinės patirties. Pasitelkdamas japonų kalbos lingvistinius bruožus, sąvokas kaip *mu* bei spontaniško veikimo principus, Kasulis parodo, kad dzen pateikia ne tik religinius motyvus, bet ir išreiškia bendrą kultūrinę pasaulėvoką. Dzen tapatybės samprata nėra iš anksto nustatyta, ji nuolat formuojama per situacinį veikimą ir santykinius ryšius. Ši Kasulio interpretacija ne tik praplečia vakarietiško filosofinio mąstymo diapazoną, bet ir sukuria kultūrinį tarpininkavimą, leidžiantį vakarų skaitytojiui patirti dzen sampratą neiškraipant jos esmės.

Galiausiai, penktuoju uždaviniu buvo išanalizuotas Kasulio kultūrinių orientacijų teorija – intymumo ir integralumo skirtis. Ši teorija leidžia struktūruotai paaiškinti kultūrinius skirtumus

pažinimo, vertybių ir tapatybės lygmenyse. Intymumo orientacija, būdinga Japonijos kultūrai, siejama su kūnišku pažinimu, emociniu įsitraukimu ir priklausomybe, o integralumo teorija – su racionalumu, autonomija ir konceptuali žinojimu. Kasulio teorija pasirodė konceptualiai suderinama su kultūrinės psichologijos teorijomis (Shweder'is, Heine'ė, Nisbett'as), kurios empiriškai patvirtina tokias pasaulėvokos skartis. Nors šie kultūrinės orientacijos modeliai buvo kritikuoti dėl kultūrų supaprastinimo (Schilbrack'as, Vareikis), jie išlieka vertingi kaip filosofinė schema, galinti būti papildyta postkolonijine kritika ir galios analizės dimensijomis.

Apibendrinant galima teigti, kad Kasulio darbai ne tik atskleidžia japonų religinį ir kultūrinį supratimą, tačiau ir siūlo alternatyvų pažinimo būdą, kuris išplečia vakarietiškos filosofijos lauką. Jo teorija padeda konceptualizuoti skirtumus ne per priešpriešas, bet per hermeneutinį įsijautimą ir kultūrinį tarpininkavimą. Šis darbas parodė, kad Kasulis gali būti laikomas reikšmingu tarpkultūrinės filosofijos atstovu, kurio teorinės įžvalgos svarbios ne tik japonologijai, bet ir globaliam religijų bei kultūrų pažinimui.

Ateities tyrimuose būtų galima išplėsti šį analizės lauką tiriant, kaip Kasulio modeliai galėtų būti taikomi kitų religinių tradicijų (pvz., konfucianizmo ar daoizmo) interpretacijai, arba kaip jo kultūrinės orientacijos veikia šiuolaikinėje, globalizacijos paveiktoje Japonijos visuomenėje. Taip pat aktualu būtų išplėsti diskurso analizę įtraukiant galios, hegemonijos ir postkolonijinių kontekstų dimensijas, kurios šio darbo rėmuose buvo paliestos tik fragmentiškai. Tokia plėtra leistų dar giliau įvertinti, kokia apimtimi filosofiniai modeliai gali būti naudojami tarpdisciplininėje kultūros analizėje.

BIBLIOGRAFIJA

Pirminiai šaltiniai:

1. Heisig, James W, Thomas P. Kasulis, and John C. Maraldo. 2011. *Japanese Philosophy: A Sourcebook*. Honolulu: University Of Hawai'i Press.
2. Kasulis, Thomas P. 2002. *Intimacy or Integrity*. University of Hawaii Press.
3. Kasulis, Thomas P. 1981. *Zen Action/Zen Person*. Honolulu: University of Hawaii Press.
4. Kasulis, Thomas P. 1990. "Intimacy: A General Orientation in Japanese Religious Values." *Philosophy East and West* 40, no. 4 (October): 433-449. <https://doi.org/10.2307/1399350>
5. Kasulis, Thomas P. 1995. "Sushi, Science, and Spirituality: Modern Japanese Philosophy and Its Views of Western Science." *Philosophy East and West* 45, no. 2 (April): 227-248. <https://doi.org/10.2307/1399566>
6. Kasulis, Thomas P. 2004. *Shinto: The Way Home*. Honolulu: University Of Hawaii Press.
7. Kasulis, Thomas P. 2018. *Engaging Japanese Philosophy: A Short History*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Kritinė literatūra:

1. Becker, Carl B. 1984. "Zen Action/Zen Person" (Review). <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-JOCP/becker.htm>
2. Beresnevičius, Gintaras. 2003. „Japonų šintoizmas ir baltų religijos." *Kultūrologija*, no. 9: 364-379. <https://etalpykla.lituanistika.lt/fedora/objects/LT-LDB-0001:J.04~2003~1367162203052/datastreams/DS.002.0.01.ARTIC/content>
3. Bocking, Brian. 2005. "Shinto: The Way Home" (Review). *The Journal of Asian Studies* 64, no. 3: 751-752. <https://www.jstor.org/stable/25075857>
4. Daisetsu T. Suzuki. 1959. *Zen and Japanese Culture*. Princeton (N.J.): Princeton University Press.
5. Davis, Bret W. 2022. *Zen Pathways: An Introduction to the Philosophy and Practice of Zen Buddhism*. New York: Oxford University Press.
6. Dijk, Teun A. van. 1985. *Handbook of Discourse Analysis: Disciplines of Discourse*. London: Academic Press.
7. Fairclough, Norman. 2013. "Critical Discourse Analysis and Critical Policy Studies." *Critical Policy Studies* 7, no. 2: 177-197. <https://doi.org/10.1080/19460171.2013.798239>
8. Hall, Edward T. 1976. *Beyond Culture*. Anchor Books.

9. Heine, Steven. 1982. "Zen Action, Zen Person." (Review) *Philosophy East and West* 32, no. 3: 343-346. <https://doi.org/10.2307/1398473>
10. Heine, Steven. 2020. *Cultural Psychology*. 4th ed. S.L.: W W Norton.
11. Henrich, Joseph. 2020. *The Weirdest People in the World. How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous*. New York: Farrar, Straus And Giroux.
12. Hofstede, Geert. 2001. *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations across Nations*. 2nd ed. SAGE Publications.
13. Inoue, Nobutaka, Endo Jun, Mori Mizue, and Ito Satoshi. 2003. *Shinto - a Short History*. Routledge.
14. Jiang, Tao. 2004. "Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference (Review)." *Journal of the American Academy of Religion* 72, no. 3: 786-789. <https://www.jstor.org/stable/40005922>
15. Jones, David, and John A. Sweeney. 2005. "Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference (Review)." *Philosophy East and West* 55, no. 4: 603-607. <https://www.jstor.org/stable/4487990>
16. Kellner, Douglas. 2003. *Media Culture*. Routledge.
17. Kuroda, Toshio, James C. Dobbins, and Suzanne Gay. 1981. "Shinto in the History of Japanese Religion." *Journal of Japanese Studies* 7, no. 1 (Winter): 1-21. <https://www.jstor.org/stable/132163>
18. Nisbett, Richard E. 2003. *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently-- and Why*. New York: Free Press.
19. Prohl, Inken, and Tim Graf. 2015. "Global Zen Buddhism – Looking at the Popular and Material Cultures of Zen." *Journal of Global Buddhism*, no. 16: 33-36. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1305878>
20. Schilbrack, Kevin. 2003. "Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference (Review)." *International Journal for Philosophy of Religion* 54, no. 1 (August): 57-59. <https://www.jstor.org/stable/40021004>
21. Shweder, Richard A. 1990. "Cultural Psychology – What Is It?" *Cultural Psychology*, 1–44. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139173728.002>
22. Teeuwen, Mark. 2006. "Shinto: The Way Home (Review)." *The Journal of Japanese Studies* 32, no. 1 (Winter): 268-73. <https://doi.org/10.1353/jjs.2006.0030>
23. Telešienė, Audronė 2005. „Kritiškosios diskurso analizės metodologinių principų taikymas sociologiniuose tyrimuose". *Filosofija. Sociologija*, no 2: 1-6.

https://www.researchgate.net/publication/272163906_Telesiene_A_2005_Kritiskosios_d_iskurso_analizes_metodologiniu_principu_taikymas_sociologiniuose_tyrimuose_Filosof_ija_Sociologija_5_1-6

24. Vareikis, Žilvinas. 2022a. „Thomo Kasulio indėlis į japonistikos ir komparatyvistinės filosofijos studijas.” *Kultūrologija* no. 21: 111-134. <https://etalpykla.lituanistika.lt/fedora/objects/LT-LDB-0001:J.04~2022~1713962365029/datastreams/DS.002.0.01.ARTIC/content>
25. Vareikis, Žilvinas. 2022b. „Thomo Kasulio civilizacinio mąstymo bruožai.” *Logos* no. 113 (January): 65-76. <https://doi.org/10.24101/logos.2022.74>
26. Wirth, Jason M. 2006. “Shinto: The Way Home (Review).” *Philosophy East and West* 56, no. 2 (April): 358-361. <https://www.jstor.org/stable/4488026>
27. Yusa, Michiko. 1984. “Zen Action, Zen Person. (Review).” *Monumenta Nipponica* 39, no. 1 (Spring): 108-110. <https://doi.org/10.2307/2384490>

SUMMARY

The Master's thesis focuses on three seminal works of Thomas P. Kasulis, linking Shintoism, Zen Buddhism and cultural orientation theory. The aim of the thesis is to reveal Kasulis's thinking on the religious worldview in Japan and to assess how he highlights the differences between Western and Japanese thinking as well as how he conveys the differences between Western and Eastern thinking through the models of cultural orientation that he invented. The objectives of the paper are as follows: to clarify how Kasulis defines and categorizes spirituality in the context of Shinto, to show how the researcher analyses and what traditional Shinto values he identifies. To explain how Kasulis approaches the traditional aspects of Zen Buddhism through the linguistic features of the Japanese language and the importance of context, and to analyze how Kasulis defines Zen Buddhist philosophy. Finally, to examine the author's models of cultural orientation and their applicability to Japanese culture. Using the method of critical discourse analysis, it is concluded that Kasulis distinguishes two forms of spirituality: the existential and the essentialist relation. The existentialist relation is based on engagement and bodily participation, while the essentialist one is related to ontological innate relationships. Looking at the Shinto values mentioned by the author, it was concluded that Kasulis not only describes but also discursively constructs these values as an alternative to Western rationality, presenting Shinto as a living form of culture that is revealed through experience. The analysis also shows that Kasulis presents Zen not as a system of theoretical ideas, but as a "philosophy of action" in which knowledge is derived from direct, pre-reflective experience. Using the linguistic features of the Japanese language and the principles of spontaneous action, Kasulis shows that Zen does not only present religious motifs but also expresses a shared cultural worldview. Finally, the fifth task analyzed Kasulis' theory of cultural orientations - the distinction between intimacy and integrity. The intimacy orientation, which is characteristic of Japanese culture, is associated with bodily cognition, emotional involvement and belonging, while the integrity orientation is associated with rationality, autonomy and conceptual knowledge. Kasulis's theory has been shown to be conceptually compatible with theories of cultural psychology, which provide empirical support for such worldview differences. The Master's thesis may be useful for scholars to investigate how Kasulis' models could be applied to the interpretation of other religious traditions (e.g. Confucianism or Daoism), or how his cultural orientations works in contemporary, globalized Japanese society today.