LOGOS

2003/35

RELIGIJOS,
FILOSOFIJOS,
KOMPARATYVISTIKOS
IR MENO ŽURNALAS

Nepailskime daryti gera;
jei neaptingsime,
savo metu pjausime derlių!
Tad kol turime laiko,
darykime gera visiems,
o ypač tikėjimo namiškiams.

Gal 6, 9-10

Gyvenančius ne Lietuvoje ir norinčius užsisakyti žurnalą

LOGOS

Prašome pranešti savo adresą
ir laiškus siųsti:

„LOGOS“ ŽURNALAS,
LAISVĖS PR. 60,
LT-2056 VILNIUS,
LITHUANIA

Čekius už prenumeratą
(vienas žurnalo numeris su prisiuntimu 20 USD)
arba aukas siųsti adresais:

KUN. KĘSTUTIS TRIMAKAS „LOGOS“
2830 DENTON CT.
WESTCHESTER IL 60154 U.S.A.

VIDA JANKAUSKIENĖ
LIETUVIŲ KATALIKŲ RELIGINĖ ŠALPA
351 HIGHLAND BOULEVARD, BROOKLYN,
NEW YORK 11207
U.S.A.

Anksčiau išleistus „LOGOS“ žurnalo numerius
galima nusipirkti redakcijoje:

„LOGOS“ ŽURNALAS, LAISVĖS PR. 60,
LT-2056 VILNIUS, TEL. (8~5) 2421963, FAKS. (8~5) 2429454

ŽURNALAS PLATINAMAS TIK GAVUS REDAKCIJOS LEIDIMĄ © PLATINIMO TEISĖS PRIKLAUSO REDAKCIJAI

ŽURNALO KOLEGIJA

prof. habil. dr. Antanas ANDRIJAUSKAS
Kultūros, filosofijos ir meno institutas

dr. Vaclovas BAGDONAVIČIUS
Kultūros, filosofijos ir meno institutas

dr. doc. Jonas BALČIUS
Vilniaus pedagoginis universitetas

prof. dr. Paul Richard BLUM
Lojolos koledžas, Baltimorė, JAV

tėv. Jonas Dominykas GRIGAITIS OP
Dominikonų ordinas Lietuvoje

dr. doc. Faustas JONČYS
Vytauto Didžiojo universitetas

dr. prof. John F. X. KNASAS
Hiustono Šv. Tomo universitetas, JAV

dr. doc. Gražina MINIOTAITĖ
Kultūros, filosofijos ir meno institutas

prof. habil. dr. Romanas PLEČKAITIS
Kultūros, filosofijos ir meno institutas

dr. doc. mons. Vytautas SIDARAS
Vytauto Didžiojo universitetas

prof. dr. Philippe SOUAL
Poitiers universitetas, Prancūzija

dr. doc. Dalia Marija STANČIENĖ
Kultūros, filosofijos ir meno institutas

dr. doc. Laima ŠINKŪNAITĖ
Vytauto Didžiojo universitetas

prof. dr. kun. Kęstutis TRIMAKAS *JAV*
Vytauto Didžiojo universitetas

prof. habil. dr. kun. Pranas VAIČEKONIS
Vytauto Didžiojo universitetas

VYR. REDAKTORĖ
Dalia Marija STANČIENĖ

VYR. REDAKTORĖS PAVADUOTOJAS
Gintautas VYŠNIAUSKAS

STILISTĖ
Aldona RADŽVILIENĖ

STILISTAS (ANGLŲ KALBOS)
Joseph A. EVERATT

DIZAINERIS
Saulius JUOZAPAITIS

REDAKCIJOS ADRESAS
LAISVĖS PR. 60
LT-2056 VILNIUS
TEL. (5) 2421963
FAKS. (5) 2429454

ELEKTRONINIS PAŠTAS
logos@post.omnitel.net

PUSLAPIS INTERNETE
http//www.litlogos.lt

ŽURNALĄ GLOBOJA
Kultūros, filosofijos ir meno institutas,
Dominikonų ordinas Lietuvoje

LOGOS

Dėkojame

Suteikusiems žurnalo leidybai paramą

Spaudos, radijo ir televizijos rėmimo fondui

Kultūros ir sporto rėmimo fondui
Lietuvių Katalikų Religinei Šalpai
Kun. Pranciškui Giedgaudui OFM (JAV)
Prel. Antanui Bertašiui (JAV)
Kun. Jonui Jūraičiui (Šveicarija)
Kun. Rapolui Krasauskui (JAV)
Kun. Albinui Arminui (Šveicarija)
Kun. Kęstučiui Trimakui (JAV)
P. Vytautui Musoniui (JAV)

***LOGOS** bendradarbiai ir skaitytojai*

© LOGOS 35
EINA KETURIS KARTUS PER METUS
DUOTA RINKTI 2003-10-14
PASIRAŠYTA SPAUDAI 2003-10-28
STEIGIMO LIUDIJIMAS NR. 239
FORMATAS 70×100/16
OFSETINĖ SPAUDA, 14 SP. L.
TIRAŽAS 1000 EGZ.
UŽSAKYMAS 409
SPAUDĖ
UAB „PETRO OFSETAS“
ŽALGIRIO G. 90
LT-2600 VILNIUS

Autorių nuomonė gali nesutapti su redakcijos nuomone. Už savo teiginius atsako autorius.

STRAIPSNIAI, PATEIKIAMI SKYRIUI „MOKSLINĖ MINTIS“, „KULTŪRA“, „MENAS“, RECENZUOJAMI DVIEJŲ RECENZENTŲ

Pirmajame viršelyje:

Gitenis UMBRASAS. *Žemė.* 1988. 400 × 300 (fragmentas)

Užsklandoms panaudoti fragmentai iš Gitenio Umbraso darbų

Mokslinė mintis

Jonas BALČIUS
Antanas Maceina – krikščioniškojo egzistencializmo Lietuvoje pradininkas 6
Leonid KARPOV
Filosofijos specifika: parafizika, fizika ir metafizika 18
Loreta ANILIONYTĖ
Naujųjų amžių etikos empiristinės ir metafizinės orientacijos (tęsinys) 29
Antanas ANDRIJAUSKAS
Neklasikinio mąstymo principai Kierkegaard'o „Egzistencinės krizės" filosofijoje (tęsinys) 41
Jūratė BARANOVA
Paulis Ricoeuras: pohėgelinis sugrįžimas prie Kanto 53
Mindaugas JAPERTAS
Atsakymas į klausimą „Kas yra reikšmės teorija?" 63
Dalia Marija STANČIENĖ
Meilės teologija ir idealas. Abelaro ir Eloizos laiškai (tęsinys) 76
Jolita BALČIŪNAITĖ
Septynios Šventosios Dvasios dovanos ir jų sąveika su dorybėmis pagal šv. Tomą Akvinietį 89
Vytautas RADŽVILAS
Istorijos samprata Prancūzų personalizmo filosofijoje 100
Natalie DEPRAZ
Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija (pabaiga) 107
Tomas SODEIKA
Apie religijos filosofijos galimybes ir ribas 114
Rita ŠERPYTYTĖ
Menas versus *religija: romantinė sąmonės struktūra ir religiškumo anihiliacija* 122
Aušra MALKEVIČIŪTĖ
Tautinio pasaulėvaizdžio atspindžiai XIX a. rusų mąstytojų F. Dostojevskio, V. Solovjovo, S. Bulgakovo žmogaus istorinės būties sampratoje 131

Vatikano dokumentai

Popiežius JONAS PAULIUS II
Enciklika „Ecclesia de Eucharistia" 140

Kultūra

Renata Šukaitytė
Nuo „reprezentacijos" prie „komunikacijos": žvilgsnis į menines transformacijas naujoje kultūros terpėje 150
Rasa ANDRIUŠYTĖ-ŽUKIENĖ
Romantinė vaizduotės stichija M. K. Čiurlionio ir amžininkų kūryboje 159
Robertas URBONAVIČIUS
Kryžiaus kelio tema XX a. antrosios pusės Kauno bažnyčių dailėje 168
Raimonda NORKUTĖ
Viduklės bažnyčios Angelo Sargo paveikslas 177
Edgaras KLIVIS
Metafora ir mise-en-scène 187

Menas

Gitenis UMBRASAS
Monumentalioji dailė 195

Klasika

Tomas AKVINIETIS
Teologijos Suma I-II, 90–93 klausimai apie teisę (tęsinys) . . 202

Autoriai *223*

Research

Jonas BALČIUS
Antanas Maceina: The Founder of Christian Existentialism in Lithuania 6
Leonid KARPOV
The Specific Character of Philosophy: Paraphysics, Physics and Metaphysics 18
Loreta ANILIONYTĖ
Empiricist and Metaphysical Orientations in the Ethics of the New Age (sequel) 29
Antanas ANDRIJAUSKAS
Non-Classical Principles of Thinking in Kierkegaard's "Existential Crisis Philosophy" (sequel) 41
Jūratė BARANOVA
Paul Ricoeur: Posthegelian Return to Kant 53
Mindaugas JAPERTAS
An Answer to the Question „What Is a Theory of Meaning?" 63
Dalia Marija STANČIENĖ
The Theology of Love and Ideal. The Letters of Abélard and Heloïse (sequel) 76
Jolita BALČIŪNAITĖ
Seven Gifts of the Holy Spirit and their Interaction with the Virtues according to St. Thomas Aquinas 89
Vytautas RADŽVILAS
The Concept of History in the Philosophy of French Personalism 100
Natalie DEPRAZ
The Husserlian Theory of Intersubjectivity as Alterology (end) 107
Tomas SODEIKA
On the Possibilities and Limits of the Philosophy of Religion 114
Rita ŠERPYTYTĖ
Art versus Religion: The Romantic Structure of Consciousness and the Annihilation of Religiousness 122
Aušra MALKEVIČIŪTĖ
Reflections of National Worldview in 19th-Century Russian Philosophers' – Dostoyevsky, Solovyov and Bulgakov – Concept of Man's Historical Being 131

Vatican documents

Pope JOHN PAUL II
*The Encyclical „*Ecclesia de Eucharistia*"* 140

Culture

Renata ŠUKAITYTĖ
From "Representation" to "Communication": A Look at Recent Changes in Art 150
Rasa ANDRIUŠYTĖ-ŽUKIENĖ
The Romantic Imaginative Spontaneity in the Works of M.K. Čiurlionis and his Contemporaries 159
Robertas URBONAVIČIUS
The Theme of the Stations of the Cross in Kaunas Church Art of the Second Half of the 20th Century 168
Raimonda NORKUTĖ
The Image of the Guardian Angel in Vidukle Church 177
Edgaras KLIVIS
Metaphor and Mise-en-Scène 187

Art

Gitenis UMBRASAS
Monumental Art 195

Classics

St Thomas AQUINAS
Summa Theologica I-II, Questions 90-93 on Law (sequel) . . . 202

Contributors *223*

Gauta 2003-10-02

JONAS BALČIUS
Kultūros, filosofijos ir meno institutas

ANTANAS MACEINA – KRIKŠČIONIŠKOJO EGZISTENCIALIZMO LIETUVOJE PRADININKAS

Antanas Maceina: The Founder of Christian Existentialism in Lithuania

SUMMARY

Antanas Maceina (1908–1987) is considered to be one of the founders of Christian existentialism in Lithuanian philosophy. As revealed by the author of the article, Maceina might really have had such intentions. Yet a more detailed analysis of Maceina's literary works ("Job's Drama" and others) shows that he nevertheless did not quite succeed in the conceptualisation of this idea. As implied by the concept of *Christian* existentialism, the moral grounds of all existence should be sought not in the natural, but in the supernatural world. This is exactly the reason why no human being should feel alone or abandoned while in this world, and be sure instead to get a well-earned reward for a moral and rightful life. Yet "Job's Drama" makes the reader doubt whether Maceina was really persuasive enough and reasoning about this idea. Moreover, the possibility of ambivalent interpretations of "Job's Drama" raises doubts about the concept of Christian existentialism itself.

Kalbant apie egzistencinės filosofijos formavimąsi, raidą bei tradicijas Lietuvoje, būtina atkreipti dėmesį ir į Antano Maceinos (1908–1987) filosofiją. Kaip mąstytojas jis buvo vienas iš tų nedaugelio laimingųjų, kuriam likimas ir politinė dvidešimtojo amžiaus Europos istorinė situacija padovanojo dvigubą galimybę: pradėti mokslus ir juos tęsti – iki pat filosofijos studijų Kauno Vytauto Didžiojo universitete – gimtajame krašte, o vėliau tobulintis „Leveno, Fribūro, Strasbūro ir Briuselio universitetuose" (4, p. 244). Taigi tiek savo men-

RAKTAŽODŽIAI. A. Maceina, *Jobo drama*, katalikiškoji filosofija, krikščioniškasis egzistencializmas.
KEY WORDS. Maceina, *Job's Drama*, Catholic philosophy, Christian existentialism.

talitetu, tiek ir išsilavinimu, kalbų mokėjimu, vakarietiškomis vertybinėmis orientacijomis šis lietuvių mąstytojas buvo vienas iš nedaugelio tų mūsų krašto filosofų profesionalų, kurie visą savo gyvenimą ir likimą kuo glaudžiausiai susiejo būtent su šia intelektualinės veiklos sritimi. 1934 m. A. Maceina apgynė filosofijos doktoratą, o po metų ir pats pradėjo dėstyti Kauno universiteto Teologijos ir filosofijos fakultete. Visą savo gyvenimą filosofas liko ištikimas krikščioniškajai katalikiškajai mąstymo apie pasaulį ir žmogų tradicijai bei su šia tradicija suderinamoms pažiūroms bei įsitikinimams.

Su egzistencine filosofija, arba egzistencializmu, jį daugiau ar mažiau glaudžiau susiejo tolesni A. Maceinos gyvenimo ir politinio likimo padiktuoti Europos ir pasaulio įvykiai: 1940 m. prasidėjęs Antrasis pasaulinis karas bei Lietuvą užgriuvusios sovietų, nacių ir vėl sovietų okupacijos. Kaip ir daugelis to meto Lietuvos intelektualų, A. Maceina 1944 m. taip pat pasitraukė į Vakarus, ten kurį laiką gyveno įvairiose perkeltųjų asmenų stovyklose Vokietijoje, kol galutinai įsikūrė Vokietijoje: 1956 m. „gavo dėstyti rusų filosofiją ir Rytų Europos dvasios istoriją Freiburgo universitete, o 1959 m. buvo pakviestas į Miunsterio universitetą“ (13, p. 8).

Nekyla abejonių, jog A. Maceinai pokario Vokietijos universitetuose – konkrečiai, nuo 1962 m. – tekę „dėstyti įvairiausi rusų bei tarybinės filosofijos kursai“ nebuvo tikrasis jo pašaukimas, ir mąstytojas šį darbą dirbo, matyt, tik dėl duonos kąsnio, nors iš tikrųjų jo, kaip pabėgėlio, padėtis ir šiuo atveju buvo nepalyginti geresnė už daugelio kitų garsių lietuvių rašytojų, poetų, filosofų, dirbusių plieno fabrikuose, skerdyklose ar tiesiog mintančių iš bedarbio pašalpų, emigrantų dalią netgi JAV.

Matyt, kaip tik dėl to A. Maceina, anot A. Sverdiolo, „iš gausių dėstytų kursų <…> parengė spaudai tik vieną epizodinį – „Krikščionybė ir tarybinė etika“ („Christentum und sowjetische Etik“, 1969) – ir tik vokiečių kalba, nesirūpindamas parengti lietuvišką knygos variantą. Vis dėlto, peržiūrėjus Romoje saugomus Maceinos paskaitų rankraščius, matyti, kad *moksliniai* darbai turėjo neabejotinos reikšmės *filosofiniams* darbams. Marksistinės filosofijos studijos buvo svarbios aiškinantis ateizmo teorinius pagrindus ir jo religinę esmę“ (13, p. 8).

Kur kas vertingesnė A. Maceinai bus buvusi toji intelektualinė patirtis, kurią jis, kaip S. Šalkauskio mokinys dar iš Kauno universiteto laikų, sukaupė studijuodamas rusų filosofijos ir grožinės literatūros klasikus, ypač F. Dostojevskį ir V. Solovjovą. Antai tokiam rusų klasikinės literatūros milžinui kaip F. Dostojevskis, kurio literatūrosofinių kūrinių analizė yra tapusi pamatine A. Maceinos skaitomų kursų bei vedamų seminarų tema, buvo skiriamas ypatingas dėmesys. Visa tai vienokiu ar kitokiu būdu atsispindėjo ir šio laikotarpio A. Maceinos kūryboje – jo parašytose knygose bei straipsniuose.

Kitas nuoseklaus šio lietuvių mąstytojo artėjimo prie *krikščioniškojo egzistencializmo* pamatinių vaizdinių bei koncep-

tų šaltinis buvo M. Heideggerio filosofija ir R. M. Rilke's poezija. Priminsiu, jog ir pats A. Maceina taip pat buvo bene vienas iš aktyviausiai besireiškiančių, t. y. daug rašančių, kuriančių lietuvių poetų – lietuvių grožinės literatūros atstovų emigracijoje. Todėl ir jo filosofinės kūrybos paralelės, sąsajos, sąryšiai bei sąskambiai su garsiausiais pasaulio grožinės literatūros kūriniais, šių kūrinių inspiruotų siužetų bei galimų interpretacijų įvairovė yra visiškai suprantama bei pateisinama, nors, kita vertus, manyčiau, kad dėl to nukenčia paties A. Maceinos filosofinės minties autentiškumas. „Rilkė savo pergyvenimą išreiškia visą kartu, pasigaudamas vientiso poetinio simbolio, o Heideggeris jį išreiškia eidamas protinės sklaidos keliu ir pasinaudodamas atitrauktomis sąvokomis", – pabrėžia autorius (6, p. 11).

Vadinasi, A. Maceinos nuomone, ir filosofijai, ne tik grožinei kūrybai, poezijai, būdingas vaizduotę audrinantis paslaptingasis gimininguma bei sąryšingumas, kurį verta kūrybingai panaudoti. Ta pačia proga negalima neprisiminti ir to fakto, kad R. M. Rilke didžiausią poveikį darė M. Heideggeriui. Ir ne tik jis. „Rašant apybraižą apie Heideggerį, svarbu prisiminti Paulio Celano (taip pat vokiečių poetas. – *J. B.*) asmenybę, o jųdviejų santykių tema tapo esminga mūsų sampratai apie Heideggerio įtaką ir ypač apie jo laikyseną po 1945 metų. Tie nedaugelis mokslininkų (pirmiausia Bernhardas Böschensteinas), kuriems buvo prieinama Celano biblioteka ir jo asmeniniai užrašai, liudija, kad poetas visą laiką labai domėjosi Heideggerio veikalais. Atrodo, Celanas rašė itin detalias pastabas apie *Sein und Zeit* ir buvo nuodugniai susipažinęs su Heideggerio pateiktomis Hölderlino, Georgės ir Traklio interpretacijomis. Ir jau visiškai aišku, kad Paulio Celano radikaliai novatoriškas žodynas ir kai kuriais atvejais sintaksė yra gerokai heidegeriški. Be abejo, dažnai tai lemia bendros ištakos: vokiškoji barokinė ir pietistinė raiška, Hölderlinas ir ypač Rilke, kurio kalbos įtaka ir Heideggeriui, ir Celanui buvo didžiulė", – nurodo George'as Steineris (14, p. 30). Ar galėtume tvirtinti, jog poetas ir filosofas A. Maceina taip pat bus kažką panašaus išgyvenęs ir savo paties filosofinės kūrybos atžvilgiu?

Atsakyti į ši klausimą nėra paprasta, o ir atsakymas į jį nėra pagrindinė šio darbo tema. Vis dėlto, didesnių abejonių nekelia būtent tai, kad dar iš Kauno mokyklos filosofų – ir ypač iš A. Maceinos mokytojo S. Šalkauskio – jis bus perėmęs kultūrinį susižavėjimą, domėjimąsi minėtaisiais rusų rašytojais ir filosofais – F. Dostojevskiu ir V. Solovjovu. Tai rodo ir konkretūs A. Maceinos kūrinių pavadinimai, apie kuriuos plačiau ir išsamiau šiame straipsnyje bus kalbama vėliau.

Kita vertus, A. Maceina buvo vienas iš nedaugelio tų tarpukario laikų Lietuvos mąstytojų, kurie nenusižengė šiam savo įsitikinimui bei nuostatai ir gyvendami emigracijoje. Jam Šventasis Raštas taip pat išliko jokių abejonių nekeliančia šventąja Dievo žodžių visuma. Šia prasme kiekvienu tiek Senojo, tiek ir Naujojo Testamento žodžiu ar teiginiu jis naudojosi kaip *absoliučia tiesa*, kuriai negali prilygti jokia kita – nei iš gamtos mokslų, nei iš kurio nors filosofo raštų

paimta mintis. Ypač tais atvejais, kai tai yra teiginys šiomis Šventojo Rašto tiesomis abejojantis ar joms prieštaraujantis. Pastaroji tradicija A. Maceinos taip pat buvo paveldėta iš Kauno Vytauto Didžiojo universiteto filosofų intelektualinės ir dorovinės praktikos.

Vadinasi, ir tam tikra intelektualinio nepakantumo atmosfera kitaip manantiems, kuri pakankamai būdinga visiems A. Maceinos kūriniams, net ir ne itin glaudžiai su egzistencialistine problematika susijusiems, pavyzdžiui, tokiems kaip garsioji *Jobo drama*, taip pat yra atsiradusi iš to paties šaltinio. *Šia prasme neprieštaringumo Šventajam Raštui nuostata A. Maceinai yra tapusi absoliučia intelektualine ir dorovine mąstytojo kūrybinės saviraiškos dogma, vertybe ir nuostata, prie kurios mąstytojas verčia prisiderinti ir visus kitus*. Su nesutinkančiaisiais jis ne tik aistringai polemizuoja, ginčijasi, juos neigia, bet prireikus – ir atsiriboja. Iš čia – ir tasai A. Maceinai būdingas poleminis monologinis jo filosofinių tekstų pobūdis, ir voliuntaristinis polinkis į teosofinį grožinės literatūros, meno kūrinių interpretavimą.

Kita vertus, kadangi egzistencializmas (A. Camus, J. P. Sartre'o, kitų mąstytojų kūryboje), o M. Heideggerio – ypač, taip pat yra labai glaudžiai susijęs su mitu, poezija, grožine literatūra, tai ir šis A. Maceinos polinkis į tokį filosofinio mąstymo, problemų sprendimo bei jų interpretavimo būdą nėra jokia išimtis. Problema ta, kad visa, kas tarsi savaime yra itin aktualu, sakykime, egzistencialistui M. Heideggeriui, A. Maceina yra priverstas interpretuoti krikščioniškąja, katalikiškąja dvasia, taigi ir visą šį heidegeriškosios filosofijos turinį bei jai būdingą *etinę problematiką* transformuoti į krikščioniškosios pasaulėžiūros, krikščioniškųjų pasaulėžiūrinių, dorovinių vertybių sistemą.

Remdamasis prielaida, jog egzistencializmas apskritai nėra vien tik grieztai ontologinių, bet ir etinių, dorovinių pasaulio ir žmogaus vaizdinių visuma, A. Maceina atranda būdą, kaip šią filosofinę sistemą transformuoti, pakeisti, adaptuoti *krikščioniškojo egzistencializmo* dvasia, nepaisant to, kad visa, kas ypač tinka heidegeriškajai tikrovės refleksijai, nėra nei labai krikščioniška, nei labai optimistiška. Priešingai, tokios ganėtinai rūsčios ir netgi niūrios šio egzistencialisto sąvokos, kaip įmestumas, vienišumas, pasmerktumas, rūpestis, baimė, neviltis, netikrumas, niekis, laikinumas, nepaslėptumas ir t. t., A. Maceinos kūryboje praranda egzistencinį agresyvumą, sušvelnėja, išnyksta ir ištirpsta jo literatūrosofinių interpretacijų bangavime, kadangi čia pagrindinis dėmesys sutelkiamas į tai, kas prancūzų kalboje gražiai ir labai poetiškai įvardijama žodeliu *liaison* (pranc.: ryšys, jungtis, susietumas. – *J. B.*).

Įgaudama šį metafizinį transindividualųjį susietumą, sujungtumą, sąryšingumą su Aukščiausiąja Būtimi, Dievu, žmogiškoji egzistencija, žmogiškoji būties tragedija kartu praranda tai, kas taip monolitiškai – tarsi uola ar neįkopiamo kalno viršūnė spindi, pavyzdžiui, M. Heideggerio filosofijoje – neperveikiamąjį egzistencinį vienišumą.

A. Maceinos filosofijoje žmogus nėra vieniškas nei kaip kalba, nei kaip lemtis ar likimas, t. y. kaip egzistencija.

Jis visada ir visur yra „su“; t. y. su Dievu, su kalba, su tauta, su istorija, su likimu ir t. t. „Bandant suvokti M. Heideggerio minties ypatumą, svarbu visą laiką prisiminti, jog kalbėdami apie pasaulį, mes turime turėti tame pasaulyje egzistuojantį žmogų (arba save), o kalbėti apie pasaulį mes galime tik jau „esant pasauliui“. Psichologiškai žmogaus nuotaikos gana greitai keičiasi, tačiau kiekvienas, bandydamas suvokti save, pamažu gali išryškinti savo vyraujančią nuotaiką, kuri yra viso jo gyvenimo „spalva“. Pavyzdžiui, sakoma „žmogus gyvena laukdamas laimės, meilės“, ir aišku, kad šitas laukimas persmelkia visus jo veiksmus ir mintis, tik ne visada gali būti aiškus jam pačiam. Laukimas gali būti savotiška išraiška tikėjimosi, kad esmingai pasikeis jo gyvenimas, ir šitai gali neturėti sąsajų su konkretesniais norais. Pavyzdžiui, religingo žmogaus būseną galima nusakyti kaip laukimą pasitikint. Tačiau galima laukti ir nesitikint, ar ne iš čia kyla būties beprasmiškumo grėsmė?“ (11, p. 3)

Lietuvių filosofo egzistencialisto „įpasaulintos“ būties mąstymas – tai mąstymas *laukiant ir pasitikint*. Laukimas ir pasitikėjimas – pamatiniai A. Maceinos krikščioniškojo, katalikiškojo egzistencializmo postulatai, ir šioms savo nuostatoms bei įsitikinimams jis lieka ištikimas per visą savo gyvenimą ir kūrybą. Tai, matyt, ir būtų toji esminė krikščioniškojo, katalikiškojo egzistencializmo ypatybė, išskirianti ar atskirianti jį, pavyzdžiui, kad ir nuo heidegeriškojo, sartriškojo bei kitų šios krypties etinės, pasaulėžiūrinės orientacijos mąstytojų. Dvi pamatinės jungtys, siejančios atskirą individą kaip žmogų su pasauliu ir su būtimi – tai visada šalia esantis *kitas* žmogus ir, be abejo, *Dievas*. To užtenka, kad *būtis* ir *būtiškumas* prarastų savąjį *anonimiškumą*, kad nustotų buvusi vien tik bauginanti tuštuma, kurioje ar už kurios „jau nieko nėra“.

Kiekvieno iš mūsų kaip individo santykis su kitu žmogumi, o juo labiau – su Dievu, sklidinai pripildo mūsų egzistenciją nenusakomo ir neišreiškiamo dvasinio turinio: *meilės*, *rūpesčio* ir *atsakomybės*. Šį jų turinį nusako, apibrėžia ir patys A. Maceinos veikalų pavadinimai: *Niekšybės paslaptis*, *Didysis Inkvizitorius*, *Prometėjizmo problema*, *Jobo drama*, *Didieji dabarties klausimai* ir kt. Visi jie yra parašyti jau A. Maceinai esant emigracijoje, ir visi jie daugiau ar mažiau yra susiję su dabartine, didžiai dramatiška, o neretai ir herojiška žmogaus kaip mąstančios būtybės situacija pasaulyje – asmeninės dorovinės atsakomybės, žmoniškumo, pilietiškumo, ištikimybės, orumo, artimo meilės, egzistencijos problemomis. Vadinasi, žmogiškoji egzistencija, žmogiškasis buvojimas, arba būtis, pasaulyje A. Maceinai nėra tik tuščios, bauginančios sąvokos ar abstrakcijos, nes būtent jas, kaip nemirtingosios mūsų sielos ekvivalentus, mes visada turime realią galimybę „paaukoti Dievui“.

Šia prasme žmogaus kaip individo santykis ir sąjunga su Dievu, kad ir kokia dramatiška ar tragiška ji būtų, atsiskleidžia kaip pamatinė dorovinė, pasaulėžiūrinė A. Maceinos filosofavimo konstanta. Tai, beje, ir visos žmogiškosios egzistencijos, buities ir būties kon-

stanta, nes tai – ir kiekviena žmogaus gyvenimo akimirka. Žmogus susaistytas su Dievu ne tik savo prigimtimi, bet ir kaip Jo valios ir galios pasaulyje išraiška, t. y. ir kaip kūrinys, ir kaip kūrėjas. Tokią Dievo poziciją žmogaus atžvilgiu, anot A. Maceinos, liudijąs ir Dekalogas, t. y. dieviškasis dorovinis moralinis reikalavimas mylėti savo Viešpatį Dievą labiau už viską pasaulyje, o savo artimą – kaip save patį. Vadinasi, žmogus yra susaistytas su Dievu ne tik per savo gimimą, gyvenimą ir mirtį, bet ir per dieviškosios moralės, t. y. Dievo ir artimo meilės Įstatymo, raidę ir dvasią. Galiausiai žmogus yra susaistytas su Dievu ir per mirtį kaip amžinojo gyvenimo viltį Dievo akivaizdoje.

Vadinasi, tai ką čia jau kartą apibrėžėme žodeliu *liaison*, A. Maceinos filosofijoje ir pasaulėžiūroje įgyja tiek semantinę, tiek ir konceptualinę prasmę. Semantinę todėl, kad žmogaus buitis, kaip ir būtis, nėra visiškai savarankiška: ši josios priklausomybė ne vien tik nuo žmogiškosios egzistencijos čia veikiau panaši į predikato priklausomybę nuo veiksmo subjekto, o ne atvirkščiai. Kitaip tariant, žmogus, nelyginant tarinys sakinyje, visada yra priklausomas nuo veiksnio, kurio atžvilgiu jis vis dėlto nėra veiksmas, o tik minėtasis veiksmo predikatas. Konceptualinę todėl, kad *laisvės* sąvoka ir samprata A. Maceinos filosofijoje apibrėžiama ir įvardijama ne kaip medžiaginio, materialaus, o kaip dvasinio pasaulio kategorija. Kitaip tariant, laisvė yra kilusi ir į šį pasaulį atėjusi ne iš medžiaginio, materialaus, o iš idealiojo, antgamtiškojo dvasių pasaulio.

Dėl visų šių priežasčių darosi ypač įdomu patyrinėti, kaip visa tai A. Maceinos filosofijoje reiškiasi bei funkcionuoja kartu nepažeidžiant žmogaus valios laisvės primato, t. y. dėsnio, kuris, kaip žinoma, krikščioniškojoje filosofijoje ir pasaulėžiūroje visada vaidino ir tebevaidina išskirtinį vaidmenį. Filosofijoje valios laisvės problema yra žinoma dar nuo antikos laikų, iš jos krikščionybės ji ir buvo paveldėta – perimta ir ištobulinta. Kaip moraliai atsakinga, t. y. dėl savo veiksmų bei poelgių priversta susimąstyti būtybė, žmogus, skirtingai nuo gyvūnų, egzistuoja tik todėl, kad jis turi šią jam paties Dievo duotą ypatybę – laisvą valią.

Čia, be abejo, verta atkreipti dėmesį į tą A. Maceinos filosofijos ir pasaulėžiūros subtilybę, kad, jo teigimu, valios laisvė – tai ne tik ir ne tiek žmogaus dvasios, jo nemirtingos sielos savybė; tai substancija, kuriai esąs pavaldus absoliučiai visas dvasių pasaulis.

Dar daugiau: tai žmogaus akiai ir ausiai, t. y. visai jo medžiaginei prigimčiai, nematomas ir negirdimas procesas – dangaus sferų muzika, kurios dieviškąjį skambėjimą ir harmoniją, nelyginant ožio bliovimas ar iš pačių kosmoso gelmių, iš pragarų bedugnės kyląs baubimas, nuolatos pertraukiąs nelabojo kvatojimas. Dėl tos pačios priežasties laisva valia, kaip ir josios konkrečios išraiškos formos, visada egzistuoja tik kaip be galo tragiškos, dramatiškos situacijos.

Kitaip tariant, valios laisvė būtiškai dvasiniame lygmenyje – tai nuolatinė to paties – ontinio Gėrio ir Blogio kova, kurios vienu iš komponentų visada esa-

me kiekvienas iš mūsų kaip doroviniai individai, o visi kartu – kaip visa žmonija. Vadinasi, gėrio ir blogio kova visatoje, taigi ir dvasių pasaulyje, pasak A. Maceinos, yra prasidėjusi nepalyginti anksčiau, negu kad buvo sukurti pirmieji žmonės; ir ši kova tęsiasi ir tęsis iki pat pasaulio pabaigos.

Tai reiškia, jog Dievas šį pasaulį ir žmogų jame yra sukūręs anaiptol ne iš neturėjimo ką veikti, t. y. ne šiaip sau, o turėdamas labai aiškų, konkretų tikslą: *liudyti pasauliui ir žmogui save patį kaip vienintelę visos tikrovės egzistavimo priežastį*. Šis faktas, nuostata ir priklausomybė turėjo būti įsisąmoninti ne tik Dievo angelų bei visų transcendentinio pasaulio dvasių, bet ir žmogaus – būtybės, turinčios jam Dievo duotą protą bei laisvą valią. Todėl ir dieviškumo kiekviename iš mūsų esama lygiai tiek, kiek iš šios valios laisvės sampratos išplaukiančio supratimo, kad esame būtent tokie, o ne kitokie, ir kad tai sutampa ir su doroviniu moraliniu, pasaulėžiūriniu asmenybės apsisprendimu kaip egzistavimo šiame pasaulyje būdu.

Jausdamasis ne tik už pasaulį, bet ir už žmogų atsakingas, Dievas, kaip absoliutus dorovinis autoritetas, negalėjęs šių savo kūrinių palikti likimo valiai. Todėl liudydamas save ir savąjį buvimą pasauliui, o ypač žmogui, būtybei, turinčiai protą, laisvą valią ir supratimą apie gėrį ir blogį, Dievas tuo pačiu, anot A. Maceinos, tiesiogiai dalyvaująs ir kiekviename žmogaus dorovinio pasirinkimo bei apsisprendimo akte. Šį dorovinį savo nusistatymą Dievas, kaip minėta, įtvirtinęs ir Dekalogu, kurio doroviniais priesakais vadovaująsis visas krikščioniškasis pasaulis. Tačiau, nepaisant to, anot kardinolo J. Ratzingerio, „tarp Dievo ir žmogaus yra bedugnė: žmogus taip sukurtas, jog jo akys mato visa tai, kas nėra Dievas, todėl Dievas iš esmės žmogui yra nematomas, visada yra ir bus už jo regėjimo lauko“ (12, p. 23). Tai reiškia, jog žmogus iš esmės visada yra reginti ir jaučianti būtybė, o Dievo nematomumas jam visada pasireiškia kaip Jo buvimo „netikrumo grėsmė, kuri pagundos valandą staiga atskleidžia trapumą visko, kas jam savaime aišku. Vaizdumo dėlei pateiksime porą pavyzdžių. Teresė iš Lizjė, miela, paprasta, atrodytų – naivi šventoji, užaugo religingoje aplinkoje. Jos gyvenimą nuo pat pradžių iki pabaigos net iki smulkmenų formavo Bažnyčios mokymas. Neregimasis pasaulis tapo kasdienybės dalimi, pačia jos kasdienybe, atrodė tarsi apčiuopiamas. Jai „religija“ iš tikrųjų buvo savaime aiškus dalykas – kaip mums – įprasta apčiuopiama aplinka. Tačiau būtent ji, regis, taip apsaugota nuo netikrumo, paliko mums sukrečiančią paskutiniųjų savo kančios savaičių išpažintį. <…> Pavyzdžiui, ji kalbėjo: „Pačių pikčiausių materialistų samprotavimai užplūsta mane“. Jos protą slėgė visi prieš tikėjimą nukreipti argumentai, tikėjimo jausmas atrodė prarastas. Ji pasijuto „nusidėjėlio kailyje“. Šitaip tariamai tvirtame žmogaus pasaulyje staiga prasiveria grėsminga bedugnė“ (12, p. 18–19). Nelaimės, ligos, visi įmanomi praradimai, žmogaus kūno ir dvasios kančios, pasaulio abejingumas, neteisingumas ir nedorumas, prievarta ir smurtas, nedievobaimingų ir neteisiųjų gyvenimą lydinti prabanga ir valdžia – visa tai amžinieji abejojančiųjų Dievo eg-

zistavimu bei Jo teisingumu argumentai prieš patį šį tikėjimą ir prieš šį Dievą. Kartu tai ir pakankamai įtikinami argumentai už patį šį tikėjimą – egzistenciškai dramatišką jo turinį bei pobūdį. "Polis Klodelis, – toliau tęsia savo mintį kardinolas J. Ratzingeris, – „Atlasinės kurpaitės" pirmojoje scenoje tikinčiojo situaciją perteikia didingu ir įtikinamu paveikslu. Klystančio, pasimetusio tarp Dievo ir pasaulio veikėjo Rodrigo brolis, jėzuitų misionierius, parodomas ištiktas laivo katastrofos. Jo laivą nuskandino piratai, jis pats buvo pririštas prie medinės laivo sijos ir įmestas į šėlstančią jūrą. Veiksmas prasideda jo paskutiniuoju monologu: „Viešpatie, dėkoju Tau, kad mane taip pririšai. Kai kada tavo įsakymai man atrodydavo varginantys, o mano valia jų akivaizdoje – bejėgė ir menka. Bet būti glaudžiau su tavimi susijęs aš nebegaliu. Nė vienas mano sąnarys nuo tavęs nebeatsitolins, kad ir kaip pavargtų. Aš iš tikrųjų esu pririštas prie kryžiaus, bet šitas kryžius nesiremia į nieką nesiremia – jis plaukia jūra" (12, p. 19).

Analogišką situaciją A. Maceina savo kūryboje įvardija kaip *krikščioniškąjį prometėjizmą*. Bet apie tai kiek vėliau, o dabar apsistokime prie ontoetinę prigimtį bei paskirtį tikrovėje turinčių dalykų.

Pirma, iš to, kas pasakyta, galime daryti išvadą, jog giliausioji, paslaptingiausioji ir esmingiausioji žmogaus dvasinės prigimties savybė, taip pat yra ontoetinė. *Tai reiškia, jog žmogus iš tikrųjų neturįs jokios kitos laisvės, kaip tik laisvę doroviškai pasirinkti: su Dievu ar prieš Dievą*. Kartu toks pasirinkimas taip pat nieko kita nereiškiąs, kaip tik laisvą dorovinio individo galimybę apsispręsti už gėrį ar už blogį čia, žemėje, t. y. šiame gyvenime.

Antra, kiek galima spręsti iš konkrečių A. Maceinos kūrinių tekstų, tai ir pati valios laisvės problema, jo nuomone, yra atsiradusi iš vadinamojo „pasaulio kaip ženklo" koncepcijos – sampratos, kurią jis gražiai pagrindžia savo veikale *Didieji dabarties klausimai*.

Religinė, filosofinė ir, žinoma, egzistencinė *pasaulio kaip ženklo* prigimtis, kaip ir jo paskirtis, atsiskleidžianti ne tiktai Dievo ir žmonių tarpusavio santykiuose, jų egzistenciškame neakivaizdume bei trapume, bet ir įvairių pasaulio religijų istorinėje kaitoje bei raidoje. Tačiau, anot A.Maceinos, „Krikščionybė yra paskutinis žmonijos išganymo tarpsnis. Jokia kita religija arba santykiu su Dievu krikščionybės pakeisti negalima, nes nieko negalima pastatyti vietoje asmeninės Dievo vienybės su žmogumi" (7, p. 167). Tuo tarpu asmeninė žmogaus ir Dievo vienovė krikščionybėje skleidžiasi jau ne per gamtą – gamtos jėgų, garbinamų stabų pavidalu, būdą ir netgi ne per Dievo išrinktosios tautos (pavyzdžiui, Izraelio) istoriją, o per *žmogaus dorinį santykį su Dievu ir su kitu žmogumi*. Šis santykis – tai pasitikėjimas vienas kitu ir meilė. Tačiau kodėl tuomet tikėjimo ir netikėjimo, teizmo ir ateizmo, religijos ir mokslo santykių problema, bent jau krikščionybėje, vis dar tokia aktuali, kodėl ji tokia dramatiška, o neretai – ir tragiškumo ženklu pažymėta Europos kultūros ir civilizacijos istorijoje?

A. Maceina į minėtuosius klausimus tiesiogiai neatsako, tačiau iš jo pateikiamos problemos intelektualinės interpretacijos aiškėja, kad jos priežastys susiju-

sios tiek su tikrovės sekuliarizacijos (nudievinimo) procesu, tiek ir su pačia dvasios, kaip ontoetinės substancijos, prigimtimi. Šį tikrovės sekuliarizacijos procesą bei jo eigą filosofas plačiai nušviečia čia jau minėtame veikale *Didieji dabarties klausimai*. Sekant šia A. Maceinos mintimi, aiškėja, kad sekuliarizacijos proceso istorinį dramatiškumą sąlygojąs anaiptol ne paties Dievo, bet žmogaus dorovinis ir intelektualinis ribotumas, nes visa, kas yra sena ir jau atgyvenę, žmonių valia ir galia vis dar siekia egzistuoti, pavyzdžiui, kad ir gamtmeldiškosios religijos (pagonybė) arba išrinktosios tautos religija (judaizmas), nors tikrovės sekuliarizacijos procesas jas jau seniai yra paneigęs krikščionybės, kaip Jėzaus Kristaus žmonijai apreikštosios religijos, pavidalu. Tuo tarpu mokslo ir religijos prieštaringumas, pasak A. Maceinos, taip pat esąs tik tariamas – kaip iš pačių žmonių tamsumo bei jų tarpusavio nesusipratimų išplaukiąs konfliktiškumas. Mokslas gamtoje ir istorijoje, t. y. pačioje tikrovėje, galįs pažinti ir atskleisti tik tai, iš kur Dievas jau yra galutinai pasitraukęs kaip savęs paties žmonijai liudijimo lauko. Pradžioje, tiesa, tai buvusios gamtmeldiškosios religijos, kuriose gamtos reiškiniai žmogui buvę ne kas kita, kaip Dievo jam siunčiami ženklai bei savęs ir savo valios liudijimai. Tokių ženklų dar esama net ir Senajame Testamente, pavyzdžiui, liepsnojantis krūmas, Mozės regėtas dykumoje. Lygiai tą patį esą galima pasakyti ir apie Izraelio tautą bei jos istoriją, kuri nustojusi būti išrinktosios Dievo tautos liudijimu atėjus į žemę Kristui ir sudarius su Izraeliu Naująją Sandorą, patvirtintą Kristaus mirtimi bei prisikėlimu. Ši sandora grindžiama jau ne gamtos baime, o Dievo ir žmogaus artimo meile bei dorovine atsakomybe.

Tačiau, pasak A. Maceinos, esama dar ir trečiosios žmogaus ir Dievo tarpusavio santykių, jų dramatiškumo, o neretai – kančios ir tragiškumo tarpusavio santykiuose priežasties. Jos konceptualinei bei pasaulėžiūrinei analizei A. Maceina skiria ypatingą dėmesį. Ši priežastis kaip tik ir pavertė žmonijos būtį istorija, nes, pasak A. Maceinos, „Istorija iš esmės yra *religinio* pobūdžio. Žmogus paties gyvenimo eigos yra verčiamas tam tikru būdu nusistatyti šito religinio charakterio atžvilgiu: jį pripažinti ir įtikėti į Dievo Apvaizdą kaip šv. Augustinas, arba jį paneigti pradėti su juo kovą ir pabaigti Likimo tikėjimu kaip Spengleris. Pirmas nusistatymas mus veda į *teizmą*, antrasis – į *prometėjizmą*“ (8, p. 450).

Reikia pasakyti, kad *prometėjizmo* sąvoką ir tai, kas ja apibrėžiama bei įvardijama, A. Maceina suvokia ir traktuoja labai savitai. Tradiciškai – tai dievų ir pusdievių maištas prieš kitus dievus ir pusdievis arba jų šalininkus. A. Maceina neneigia, kad „Aischilo tragedija „Prikaltasis Prometėjas“ paprastai laikoma tikrąja prometėjiškosios dvasios išraiška. Šita jo tragedija yra ne kas kita kaip meniškas apdirbimas seno graikų mito, vaizduojančio dievų grumtynes už valdžią Olimpe ir iš grumtynių kylančią Prometėjo tragiką“ (8, p. 397).

Teigdamas, jog „Aischilas prometėjiškosios idėjos nesugalvojo“, o tik „perėmė iš graikų dvasios, suteikdamas jai tik literatūrinę meninę formą“, A. Ma-

ceina prometėjiškumo sampratą suabsoliutina tiek, kad konstatuoja ją esant gyvą „apskritai žmonijoje“ (8, p. 397). „Žmogaus palinkimas savęs teigimu sukilti prieš Kūrėją buvo gyvas visų laikų sąmonėje, ir visų laikų literatūros meno genijai žmogaus ir Dievo konfliktu yra žavėjęsi“ (8, p. 397).

Vadinasi, prometėjiškumo sampratos konceptualinį pasaulėžiūrinį branduolį sudaro A. Maceinos propaguojamoji idėja, jog patsai prometėjiškumas, lygiai kaip ir jo reiškimosi būdai yra atsiradę ar kilę ne iš gamtiškojo pasaulio ar gamtiškosios žmogaus prigimties, o kaip tik atvirkščiai. „Prometėjiškoji idėja, – sako A. Maceina, – žemėn yra atėjusi iš antgamtinio pasaulio. Apreiškimas mums pasakoja, kad pirmas kūrinio pasipriešinimas Kūrėjui yra įvykęs dvasių pasaulyje ir kad šitas pasipriešinimas dvasių pasaulį perskėlęs į du amžinai kovojančiu ir amžinai nesiderinančiu kosmu. Pranašas Izaijas vaizdingais žodžiais mums yra palikęs anos antpasaulinės tragedijos aprašymą: „Kaipgi puolei iš dangaus tu, Šviesnešy, kurs anksti rytą užtekėdavai; kaip sukniubai ant žemės tu, kuris žeisdavai tautas? Tu sakei savo širdyje: Į dangų aš užžengsiu, iškelsiu savo sostą aukščiau už Dievo žvaigždes, sėdėsiu ant sandoros kalno ant šiaurės šlaitų. Aš pasikelsiu aukščiau už debesų aukštybes, būsiu panašus į Aukščiausiąjį. Neapvaldomas savęs teigimas vietoje panašumo į Dievą pirmykštį Šviesnešį pavertė Dievo priešingybe ir prakeiksmą sėjančiu liuciferiu“ (8, p. 394–398). (Liuciferio vardą A. Maceina, reikšdamas jam begalinę panieką, rašo mažąja raide. – *J. B.*).

Sutapatindamas prigimtinį prometėjiškumą su liuciferiškumu, A. Maceina ypač akcentuoja ne šios dvasios prigimties *kultūrologiškumą*, bet *metafiziškumą*, t. y. josios ontologiškumą, kadangi prometėjiškumas – tai ne kultūrinio, o metafizinio, t. y. dvasių pasaulio savybė; todėl jis yra būdingas visoms būtybėms, kurios tą dvasią turi, vadinasi, neišskiriant iš jų tarpo nė žmogaus. Ši nuostata – A. Maceinos formuluojamos prometėjiškumo problemos žmogaus prigimtyje ir kultūroje pamatas. Vasinasi, pasak šios koncepcijos, ir žmonijos istorijoje, ir kultūroje apskritai nevyksta nieko, kam nėra metafizinio atitikmens, t. y. tam tikrų prielaidų ar pradmenų antgamtiniame pasaulyje.

Blogis, kurį savo ambicingumu į šį pasaulį atnešė ir įtvirtino būtent Liuciferis – šviesos angelas „sėdėjęs Dievo dešinėje“, apreiškė jį kaip siekinį tos būties pilnatvės, kuri esanti būdinga tiktai Dievui. O ši – tai ir ne tik absoliuti Viešpaties valia ir galia, bet ir absoliuti laisvė, absoliutus žinojimas ir t. t. Tačiau Liuciferis, sugundęs tam tikrą Dievo angelų dalį sukilti prieš savo Kūrėją, negalėjęs visu tuo pasinaudoti, taigi ir Dievo nugalėti, kadangi ambicijos, valdžios ir jos teikiamos galios pasauliui ir kūrinijai dar nepakanka, kad užgrobtum Dievo vietą: tam reikalinga dar ir begalinė Dievo meilė, kurios Liuciferis neturėjo.

Vadinasi, pasak A. Maceinos, prometėjiškumo galimybę pasaulio ir žmonijos prigimtyje, ypač kultūroje, bus numatęs ir pats Dievas, kadangi tai išplaukią ir iš žmogaus valios laisvės principo, laisvės, be kurios iš tikrųjų nėra ir negali būti nei pačios dvasios, nei kūrybos. Todėl jis ir

siūlo pakalbėti apie prometėjiškumą kaip metafizinę, antgamtinę, dvasiai ir dvasių pasauliui būdingą ypatybę. Pavyzdžiui, ką prometėjiškumas, arba – A. Maceinos žodžiais tariant – liuciferiškumas reiškiąs žmogui ir jo gyvenamam bei kuriamam pasauliui? Matyt, tai, kad ne tik Liuciferis buvo kažkada „sėdėjęs" Dievo dešinėje, bet ir pirmieji žmonės – Adomas ir Ieva rojuje prometėjiškąjį maištingumą prieš Dievą, savo sukūrėją, išgyvenę pirmiausia kaip *jų pačių laisvos valios ir galios trūkumą, pasireiškiantį jų būtiškuoju ribotumu, dorovine, intelektualine ir galiausiai – fizine nuo Jo priklausomybe.*

Visas šias „kliūtis" galima pašalinti paneigiant Dievo pranašumą, Jo darbus, gerumą, nuoširdumą, meilę, rūpestingumą ir netgi patį Jo egzistavimą apskritai. Kaip tik taip, pasak A. Maceinos, ir elgiasi „prometėjiškumo" dvasios apsėstieji, tokie rusų grožinės literatūros herojai kaip Antikristas arba Didysis inkvizitorius (apie tai žr. plačiau: *Cor inquietum,* trečiasis A. Maceinos *Raštų* tomas. – *J. B.*). „Šie veikalai, anot filosofo A. Šliogerio, yra rusų rašytojo F. Dostojevskio legendos apie Didįjį inkvizitorių ir rusų filosofo V. Solovjovo legendos apie antikristą metafizinis variantas" (15, p. 21). A. Maceinai minėtų rusų rašytojų kūryba – literatūrosofinis argumentas, vaizdinga, įtaigi iliustracija supratimo, kad „Gėris ir blogis istorijoje grumiasi ne atitrauktomis savo esmėmis, bet tikrovinėmis savo išraiškomis: *Kristum* ir *antikristu*" (9, p. 211).

Gėrio ir blogio grumtynių pradžia istorijoje taip pat yra susijusi ir su pirmųjų žmonių – Adomo ir Ievos – išvarymu iš rojaus. Šis išvarymas – ribinė egzistencinė pirmųjų žmonių, o kartu visos žmonijos situacija, kadangi kartu su pirmąja žmonijos tėvų nuodėme nutraukiami ir tiesioginiai jų santykiai su Dievu kaip savo Kūrėju, tuo pačiu paneigiant ir paniekinant Dievo darbus lygiai tokiu pat būdu, kaip tą jau buvo daręs Liuciferis, sugundydamas dalį dangaus dvasių „prometėjiškajam" prieš Jį maištui. Nuo tada piktosios dvasios pagrindine užduotimi ir tapęs jos siekis, virtęs aistringu nelabojo troškimu, iškreipti visą Dievo sukurtąją tikrovę – visatos, gamtos, žmogaus, žmonijos istorijos dieviškąją prigimtį bei paskirtį, subjauroti ją, kartu paniekinant ir Dievo darbus, ir Jį patį.

Antrasis Dievo ir jo darbų niekinimo ir bjaurojimo etapas, sekant A. Maceinos mintimi, esąs pirmųjų žmonių – Adomo ir Ievos – gundymas rojuje. Dievas, stengdamasis apsaugoti juos nuo galimybės nusidėti, būsimuosius žmonijos protėvius apgyvendinęs rojuje ir suteikęs jiems visas įmanomas laimingo gyvenimo garantijas. Jie buvo jauni, gražūs, sveiki, nežinantys, kas yra senatvė, ligos ir mirtis. Tačiau blogio dvasia, pasivertusi žalčiu, įsiskverbė į jų sielas ir mintis, pažadėdama gyvenimą, kuris pranoksiąs esamąjį, kaip nepalyginti geresnis, gražesnis, teisingesnis ir netgi „dieviškesnis".

Pagrindinis draudimas, kurio pirmieji žmonės rojuje turėjo laikytis, buvęs Dievo įpareigojimas neragauti vaisiaus nuo medžio, augančio rojaus sodo viduryje. Šventajame Rašte apie tai taip rašoma: „VIEŠPATS Dievas užveisė sodą Edene, rytuose, ir ten įkurdino žmogų, kurį buvo padaręs. <…> „Ir įsakė žmogui VIEŠPATS Dievas, tardamas: „Nuo

visų sodo medžių tau leista valgyti, bet nuo gero bei pikto pažinimo medžio tau neleista valgyti, nes kai tik nuo jo paragausi, turėsi mirti“. <…> O žaltys buvo sumanesnis už visus kitus laukinius gyvūnus, kuriuos VIEŠPATS Dievas buvo padaręs. Jis paklausė moterį: „Ar tikrai Dievas sakė: ‘Nevalgykite nuo jokio medžio sode!“ Moteris atsakė žalčiui: „Sodo medžių vaisius mes galime valgyti. Tik apie vaisių to medžio, kuris sodo viduryje, Dievas sakė ‘Nuo jo nevalgysite nei jį liesite, kad nenumirtumėte!“ Bet žaltys tarė moteriai: „Jūs tikrai nemirsite! Ne! Dievas gerai žino, kad atsivers jums akys, kai tik jo užvalgysite, ir būsite kaip Dievas, žinantis, kas gera ir kas pikta“ (1, *Pr 2,7–3,7)*

Iš to A. Maceina ir daro išvadą, jog piktajai dvasiai pirmuosius žmones pavyko sugundyti tik todėl, kad ši jiems pašnibždėjo, jog Dievas nuo jų slepiąs tai, kas yra svarbiausia ir reikšmingiausia: *pažinimą*. Todėl, teigusi piktoji dvasia, paragavę uždraustojo vaisiaus nuo Pažinimo medžio, augančio rojaus sodo viduryje, jie sužinosią dar ir tai, ką šiuo metu žinąs vien tiktai Dievas!

Vadinasi, ir pirmieji žmonės troškę tiktai vieno: prilygti Dievui, žinoti tiek, kiek žino jų Kūrėjas. *Eritis sicut dii* – būsite kaip dievai – štai žmogiškosios egzistencijos formulė, pagrindinė – iš metafizinio, antgamtinio pasaulio atėjusi priežastis, troškimas, kuriam įgyvendinti per visą žmonijos istoriją buvo ir tebėra kuriamos pasaulinės imperijos, kariaujami religiniai, pilietiniai, klasiniai ir rasiniai karai, upėmis liejamas nekaltų žmonių kraujas.

Literatūra ir nuorodos

1. *Biblijos žodynas*. – Vilnius, Alma littera, 2001.
2. *Einsteino mintys*. – Kaunas, Verba Vera, 2002.
3. Bronius Genzelis. *Lietuvos filosofijos bruožai*. – Vilnius, 1997.
4. Jobo knyga // *Biblija arba Šventasis Raštas* (Ekumeninis leid.), LBD, 1999.
5. Tomas Kiauka. Reformuotojo tikėjimo atradimas // *Tikėjimo prieigos* (sud. Nerija Putinaitė). – Vilnius, Aidai, 2003.
6. Antanas Maceina. *Didysis Inkvizitorius* (2-asis leid.). – Venta, 1950.
7. Antanas Maceina. Didieji dabarties klausimai // *Raštai*. T. 5.
8. Antanas Maceina. Prometėjizmo persvara dabarties kultūroje // *Raštai*. T. 2. – Vilnius, Mintis, 1992.
9. Antanas Maceina. Niekšybės paslaptis // *Raštai*. T. 3. – Vilnius, Mintis, 1990.
10. Antanas Maceina. Jobo drama // *Raštai*. T. 3. – Vilnius, Mintis, 1990.
11. Vytautas Rubavičius. Įpasaulintos būties mąstymas // *Literatūra ir Menas*, 1993. O1. 23 /Priedas: Knygos/.
12. Joseph Ratzinger. *Krikščionybės įvadas*. – Vilnius, KPL, 1991.
13. Arūnas Sverdiolas. Antano Maceinos kelias // Antanas Maceina. *Raštai*. T. 1. – Vilnius, Mintis, 1991.
14. George Steiner. *Heideggeris*. – Vilnius, Aidai, 1995.
15. Arvydas Šliogeris. Antano Maceinos sugrįžimas // Antanas Maceina. *Raštai*. T. 3. – Vilnius, Mintis, 1990.

B. d.

Gauta 2003-05-26

LEONID KARPOV
Kauno technologijos universitetas

FILOSOFIJOS SPECIFIKA: PARAFIZIKA, FIZIKA IR METAFIZIKA

The Specific Character of Philosophy: Paraphysics, Physics and Metaphysics

SUMMARY

The paper tries to define the specific features of philosophy. For me, to do this means to establish the place of philosophy among other forms of social consciousness, namely, among paraphysics, physics and metaphysics. Paraphysics may be defined as valuable (mythological) consciousness. The subject of the consciousness is a practical actor, a participant in events. The mentioned actor operates with practical values reflecting his needs, goals, interests, etc.

Physics (science as such) is identical to conceptual thinking. Its subject is an observer alienated from empirical events. The observer objectifies the surrounding world and thereby he is able to have true knowledge, unlike the participant with "as if knowledge". Metaphysics synthesises both paraphysics (the position of a participant) and physics (the position of an observer) by means of reflection resulting in self-awareness. Metaphysics thinks in values like paraphysics. At the same time, its values, unlike paraphysics, may be rational ideas. Philosophy is nothing other than a rational kind of metaphysics. Philosophy as metaphysics conditions empirical experience and therefore determines the content of scientific (=physical) research. In turn, physics depends on paraphysical values.

Pradėdami svarstyti filosofijos specifiką, mes negalime apeiti jos statuso klausimo: ar filosofija yra mokslas, ideologija, pasaulėžiūra, ar tai kokia kita visuomeninės sąmonės forma. Mūsų laiku, kai visuomenės gyvenime visuotinai viešpatauja mokslas, pagrindiniu tampa filosofijos moksliškumo klausimas. Ir čia mes susiduriame su problema, ką laikyti mokslu. Tarkime, ar botanika yra mokslas, ar paprasta taksonomija, t.y. empirinių faktų normatyvinis

RAKTAŽODŽIAI. Stebėtojas, dalyvis, vertybė, mitas, refleksija, diskrečioji ir kontinualioji struktūros.
KEY WORDS. Observer, participant, value, myth, reflection, discrete and continual structures.

aprašymas? Atsakyti į tai ne taip lengva. Kur kas sunkiau filosofijos atveju. Kartu teks apsvarstyti filosofijos ir mokslo santykį.

O galbūt filosofija yra pasaulėžiūra, t.y. socialinių grupių ir klasių mąstymo stilius, apibūdinantis jų gyvenimo ir veiklos būdą? Jeigu pasaulėžiūra politizuota, tai ji yra ideologija. Iškyla natūralus klausimas: ar filosofija yra ideologija? Pasaulėžiūra gali būti ne tik asmeninė ar politinė, bet ir religinė. Religijos pagrindinis klausimas – žmogaus ir Dievo tarpusavio santykio klausimas. Taigi būtina aiškinti taip pat filosofijos ir religijos santykį. Filosofija esti tam tikroje kultūroje ir negali nuo jos nepriklausyti. Čia iškyla naujas klausimas dėl filosofijos vietos visuomenės kultūroje. Aristotelis traktavo filosofiją kaip metafiziką, t.y. kaip mokymą apie būties ir pažinimo pradmenis, nors ir nevartojo šio termino, atsiradusio tik I amžiuje pr. Kr. I. Kantas modifikavo problemą iškeldamas klausimą, ar gali metafizika būti mokslinė. Tuo pačiu tampa aktualus klausimas dėl filosofijos kaip metafizikos ir mokslo tarpusavio santykio. Vadinasi, nors ir ne visiškai, bet išryškėjo klausimai, charakterizuojantys filosofijos specifiką.

PARAFIZIKA

Siūlau skirti parafiziką, fiziką ir metafiziką. Pradėsiu nuo fundamentalaus termino. *Physis* graikiškai reiškia „gamta, mokymas apie gamtą“, *para* – „aplink, lyg tai, šalia“. Taigi išryškėja parafizikos reikšmė: „lyg tai mokslas, lyg tai žinojimas“. *Meta* reiškia „su kaupu, virš, per“, t.y. metafizika – tai „daugiau negu žinojimas“. Terminų kategoriali prasmė paaiškės tolesniame nagrinėjime. O pradžiai sumodeliuokime situaciją, kuri padės suprasti metafiziką kaip filosofijos pirmtakę.

Sakysime, medžioklėn į mišką išvyko medžiotojas. Miškas – tai vieta, aplinkybės, kuriose jam tenka veikti. Medžiotojas yra ne tiek stebėtojas, kiek dalyvis tos situacijos, kurioje jis yra. Jis – dalyvis pačia tikriausia šio žodžio prasme – situacijos dalis. Tęsdamas dalyvio apibūdinimą, pridursiu, kad jis neišskirtas iš situacijos, nepriešpriešintas jai, priešingai, su ja sudaro integralią visumą. Kitaip tariant, miškas su savo gyvūnais medžiotojui yra duotas ne objektyviai, o subjektyviai – per norą ir poreikį medžioti. Tai reiškia, kad miškas jam ne esamybė, o reikiamybė: jis šiuo atveju nėra objektyvuotas, neiškyla kaip objektas. Kitaip kalbant, čia nėra dvasinio nuotolio (distancijos) tarp žmogaus ir pasaulio. Dvasinis nuotolis atsirastų tik objektyvavimo atveju, iškeliant ne dalyvį, o stebėtoją.

Stebėtojas yra už empirinės situacijos ribų, tačiau ne erdvės požiūriu: stebėtojas nedalyvauja gyvenime, tarp jų yra dvasinė distancija, padaranti gyvenimą stebėjimo objektu. Būdamas miške kaip stebėtojas, žmogus gali būti biologu, zoologu, menininku, bet jokiu būdu ne žveju ar medžiotoju. Stebėjimo rezultatas turi žinojimo ar meno pavidalą.

Visai kas kita dalyvis: jis negali suvokti aplinkos estetiškai arba moksliškai, juk jis veikiantis, o ne stebintis as-

muo, jo sąmonė visada praktinė, t.y. pasaulis jam duotas per jo praktinius poreikius, kurie sąmonėje įgauna vertybių formą. Vertybės – tai tokie veiklos orientyrai ir faktoriai, kurie nulemia žmogaus santykį su pasauliu ir žmogaus veiklos būdą pasaulyje. Vertybės susieja žmogų su pasauliu, susidaro pastovus subjekto-objekto santykis: objektas ne priešinasi subjektui, o būna neatskiriamai su juo susijęs. Lemiamu šio santykio elementu yra subjektas su savo vertybėmis. Vertybės ne tik diktuoja santykį su pasauliu, bet ir įprasmina pasaulį: dėl vertybių jis turi prasmę. Prasmę galima nusakyti kaip žmogaus ir pasaulio susijungimą. Paprasčiau sakant, prasmė – tai daikto ar reiškinio funkcionali paskirtis, jų atitikimas žmogaus reikmėms. Pavyzdžiui, telefono aparato prasmė – būti ryšio priemone. Jeigu šis aparatas neveikia, jis gali turėti daikto riešutams skaldyti prasmę. O jeigu jis netinka ir tam, jis tiesiog nenaudingas („beprasmis“). Vertybės atsiskleidžia per įvertinimus, kurie yra ne kas kita, kaip objektyvaus reiškinio sugretinimas su vertybėmis. Pavyzdžiui, praktiškam žmogui medis yra ne tiesiog medis, o geras ar blogas, naudingas ar nenaudingas – tai priklauso, tarkim, nuo to, tinka jis laužui ar ne.

Taigi dalyvio sąmonė yra vertybinė savo prigimtimi, pirmiausia – praktinė. Bet dalyvis ne tik veikiantis asmuo, jis stengiasi paaiškinti pasaulį ir tuo pagrindu jį suprasti. Čia svarbu įsisąmoninti, kad suprasti galima tik prasmę. O tai reiškia, kad suprasti pasaulį – tai suprasti jo prasmę, t.y. suprasti įprasmintą pasaulį. Vertybinis mąstymas apskritai, praktinis ar nepraktinis, yra vertybių projekcija pasauliui. Apsvarstysime teiginį „Šitas medis geras“. Predikatas „geras“ fiksuoja ne medžio savybę, o tai, kaip kalbantysis jį vertina. Kitaip tariant, predikatas gretina praktinę vertybę su medžiu, ši, sugretinta su daiktų praktine vertybe, yra jo įvertinimas.

Istoriškai pirmoji paaiškinimo ir juo pagrįsto pasaulio supratimo forma buvo jo sudvasinimas. Tai tas atvejis, kai žmogus supranta išorinį pasaulį analogiškai pagal savo savybes, t.y. projektuoja jas į aplinką priimdamas jas kaip paties pasaulio savybes. Senovės graikams visa gamta buvo dvasinga. Jūroje gyveno Neptūnas, vandens telkiniuose – nimfos ir pan. Visa tai buvo gamtos personifikacijos. Sudvasinimas buvo tik viena iš nepraktinio vertybinės sąmonės sluoksnio formų. Šį sluoksnį galima pavadinti mitologiniu.

Kalbėdamas apie mitus, negaliu nutylėti beveik visuotinio prietaro – mat mitai prilyginami legendoms, pasakoms ir net tamsių žmonių prasimanymams. Iš tikrųjų mitas nėra pasaka, o istoriškai – tai pirmoji pasaulio žmogiškojo aiškinimo forma. Tai – forma, kai pasaulis suprantamas ne kaip paprasta reiškinių visuma, o kaip integrali jų vienybė. Šioje vientisoje vienybėje veikia ne atsitiktinės, o universalios jėgos ir faktoriai. Mitologinė sąmonė ieško pasaulyje universalių dėsningumų, ir čia ne taip svarbu, tikri jie ar tariami. Mitų sistemos paaiškintas pasaulis tampa žmogui suprantamas ir artimas. Mitais paaiškintas pasaulis proporcingas žmogui – jam jauku tokiame pasaulyje – jis savas jame tarp savų. Tai-

gi aiškinimas, supratimas, prasmė, žmogaus ir pasaulio bendramatiškumas – visi šie dalykai atsirado dėl mito.

Tiesa, dar tenka skirti ir kitą mito bruožą. Suvokti pasaulį mitologiškai reiškia jį universalizuoti, t.y. atskirus įvykius suvokti ne kaip savaiminius ir unikalius, o kaip tam tikros visuotinybės arba reiškinių universalios grandinės atstovus. Antai, žmogaus gyvenimo įvykiai antikos graikams sudarė vientisą grandinę, vadinamą likimu, kurio požiūriu žmogaus gyvenime nėra nieko atsitiktinio – viskas nulemta. Čia tiktų paminėti Sofoklio (496–406 m. pr. Kr.) tragediją *Edipas,* kurioje Edipas, žinodamas apie jam išpranašautą likimą (užmušti tėvą, užimti jo sostą ir vesti motiną Jokastą), stengėsi visomis jėgomis jo išvengti. Tačiau kad ir ką jis darė, tai tik artino jį prie likimo vyksmo[1]. Pati Sofoklio pjesė giliai mitologiška.

Svarbu pabrėžti, kad mitologinės sąmonės žmogui mitas buvo ne pasakojimas apie tikrovę, o pati tikrovė, netgi didesnė už empirinę realybę. Žmogus gyveno vertybių pasaulyje, traktuodamas jas kaip paties pasaulio savybes ir įvykius. Antai, kalbėdamas apie gerą ar blogą medį, žmogus suvokė šias charakteristikas ne kaip savo vertinimus, bet kaip objektyviai egzistuojančias medžio savybes. Subjektyvaus ir objektyvaus skirtumas mitologinėje sąmonėje išplautas, jo beveik nėra. Tai reiškia, kad savo prigimtimi mitologinė sąmonė yra sinkretinė: objektyvumas ir subjektyvumas neskiriami, praktinės, dorovinės, estetinės, religinės ir kitos vertybės neatskirtos vienos nuo kitų, mitas ir ritualas taip pat neatskiriami. Pats mitas buvo ne tik tikrovė, kartu jis buvo pasakojimas, poezija, žinojimas, religija, moralinis kodeksas ir kt.

Kadangi mūsų svarstymo tikslas yra parafizika, tai mūsų negali nedominti fizikos (žinojimo) ir parafizikos („lyg-žinojimo“) santykis. Jeigu prisimintume, kad mitologija sinkretinė, tai aišku, kad mite neatskiriami žinojimas (sąvoka, informacija) ir vertybė. Štai ši žinojimo ir vertybės nesuskaldyta vienybė vadinama parafizika.

Mitologinės sąmonės pagrindą sudaro socialiai reikšmingi mitai, kokie buvo antikos laikais. Mitus sudaro, formuoja mitologemos, t.y. stabilūs mitologinės sąmonės elementai (Karlas Jungas juos vadina archetipais), kurių padedamas žmogus suvokia ir aiškina patirtus pasaulio reiškinius. Paprastai mitologemos būna kaip simboliai: stichijos (vanduo, ugnis, oras, žemė), pamatinės geometrijos figūros (kvadratas, apskritimas, trikampis, kryžius, svastika), zoomorfiniai įvaizdžiai (liūtas, erelis, meška, vilkas) ir kt.[2]

Mitologemos ir prie jų priderinta informacija apie empirinius reiškinius nėra komunikatyvūs, t.y. jų negalima aiškiai suformuluoti ir pranešti kitam. Čia veikia principas „Daryk su manimi, daryk, kaip aš“. Pavyzdžiui, rinkdamas grybus, aš niekada nesupainiosiu tikrų valgomų grybų su panašiais į juos nuodingais. Bet jeigu aš šiuo atveju nesugebėsiu paaiškinti jų skirtumo, tai reiškia, kad mano žinios apie šiuos grybus yra parafizinės, tačiau ne konceptualios (sąvokinės). Išeitis iš šios padėties – gry-

bauk su manimi. Panašiai ir senovės žmonės savo mitologine sąmone negalėjo niekam įteigti, kodėl šis ąžuolas yra šventas, o anas – ne.

Parafizikai pasaulis ne diskretinis, o kontinualus. Diskretine vadiname struktūrą, sudarytą iš elementų ir dalių. Pavyzdžiui, auditorijoje stovintys stalai sudaro diskretinę struktūrą, nes kiekvienas jos elementas gali būti išskirtas iš visumos. Kontinualią struktūrą sudaro ne elementai ir dalys, o skirtumai, tarp kurių nėra aiškių ribų. Geru pavyzdžiu čia būtų šviesos spektras. Antai nesunkiai skiriame geltoną ir oranžinę spalvas, bet nubrėžti tarp jų apčiuopiamą ribą nepasiseks. Žmogaus emocijos taip pat skirtingos, tačiau vargu ar galima vienareikšmiškai atskirti džiaugsmą ir žavesį.

Kadangi mitologinė sąmonė nukreipta į kontinualią struktūrą, tai ji pati kontinuali, t.y. susidaro ne iš vienareikšmių skiriamųjų požymių, sudarančių diskretinės struktūros sąvoką, o iš išplautų charakteristikų, sudarančių vertybę. Todėl mitologinė sąmonė ne analizuoja, o sugriebia situaciją – vientisą jos visumą. Padėti analizuoti gali tik diskretinė sąmonė. Neanalizuodamas situacijos, mitologinis mąstymas negali ir sintezuoti, nes sintezei reikia žinoti diskretišką padėtį. Mitologizmas yra sinkretizmo aktas, t.y. visumos kaip betarpiškos duotybės pažinimas. Mitologinė dalyvio sąmonė neleidžia kritikuoti nei svetimų, nei savų nuomonių: jos arba priimamos, arba atmetamos. Reikalas tas, kad kritika neegzistuoja be refleksijos – minties nukreipimo į savą mintį, o ne į objektą. Kritika yra savos ar svetimos nuomonės sugretinimas su savomis vertybėmis. O tai jau refleksijos aktas, nepasiekiamas dalyviui, kuris privalo veikti, o ne reflektuoti. Tai reiškia, kad dalyvio dvasinis pasaulis yra apskritai nekritikuotinas ir racionaliai nesvarstomas. Dalyvis turi nekritikuojamą pasaulėjautą, kuri neprilygsta konceptualiai pasaulėžiūrai. Dėl sąmonės sinkretiškumo dalyvis sutapatina pasaulėjautą su pačia tikrove. Kritika čia negalima iš principo: tikrovė duota ir todėl nekritikuotina. Visa žmonijos kultūra laikosi mitais, pasaulėjauta ir parafizika, kurie nepavaldūs kritikai. Nieko nėra tvirčiau už tokią sąmonę.

Tenka paaiškinti anksčiau vartotas analizės, sintezės ir kritikos sąvokas. Analizė yra loginė procedūra, išskaidanti visumą į ją sudarančias dalis ir elementus. Tai minties eiga nuo visumos prie sudėtinių dalių. Mūsų epocha yra analizės viešpatavimo laikas, nes mes iki šiol objekto tyrimą tapatiname su jo analize. Ir kalbame „išanalizuoti“ – „ištirti“ prasme. Sintezė yra atvirkščia loginė procedūra, siejanti elementus ir dalis į tam tikrą visumą. Bet analizė ir sintezė asimetriškos, t.y. sintezė, palyginti su analize, pateikia naujų žinių apie objektą. Reikalas tas, kad visuma yra daugiau negu jos dalių suma: be dalių yra dar ir struktūriniai jų santykiai, prieinami tik sintezei. Kritiką galima apibūdinti kaip kritikuojamo objekto sugretinimą su kritikuojančiojo idealu arba norma. Objekto ir idealo sutapimas (atitikmuo) sukelia teigiamą vertinimą, nesutapimas – neigiamą.

FIZIKA

Fiziką aš suprantu ne kaip specialų mokslą, egzistuojantį greta chemijos, biologijos ir kitų, o pagal senovės graikų žodžio *physis* reikšmę – mokslą apie gamtą ir netgi apskritai mokslą. Jau buvo minėta, kad dalyvis negali būti mokslo žinojimo subjektas apskritai, nes gamta jam duota ne kaip objektas, o subjektyviai, per vertybes. Norint imtis moksliškai tyrinėti gamtą, būtina ją objektyvuoti, laikyti ją objektų, o ne dalyvio veiklos lauku. Tam reikia nustatyti dvasinę distanciją su gamta ir suvokti gamtą ne iš vidaus, o iš išorės. Kitaip tariant, reikia būti ne jos dalimi, ne savu, o svetimu, pašaliniu. Tai reiškia, kad užsiimant mokslu, būtinas susvetimėjimo ir nušalinimo procesas. To proceso rezultatas – stebėtojas, kuris tik ir tegali būti mokslo subjektas.

Dalyvis mąsto vertybiškai, būtent mitais ir mitologemomis, o stebėtojas, turėdamas reikalą su jam priešpriešintu objektu, gali lyginti objekto elementus tarp savęs ir nelyginti šių elementų su savo vertybėmis. Elementų lyginimas sąlygoja galimybę formuoti svarstomų elementų skiriamuosius požymius, kurie sudaro sąvokos turinį su jo diskretine struktūra. Stebėtojo minties forma yra sąvoka, nukreipta į pasaulį kaip į diskretinę, o ne kaip į kontinualią visumą. Minties ir jos objekto diskretiškumas numato sąmonės analitinę veiklą. Analizę sudaro minties eiga nuo visumos prie ją sudarančių elementų ir dalių. Tenka pasakyti, kad stebėtojo analizė turi įsisąmonintą pobūdį. Dalyvis taip pat negali neanalizuoti, bet jam analitinė veikla būna šalutinė, svarbiausias yra visumos, o ne jos dalių sinkretiškas suvokimas. Tokiu būdu fizika, nukreipta į diskretinę struktūrą, analizuoja formuodama sąvokas, t.y. žinojimą apie pasaulį. Tai – konceptualus tikrovės suvokimas.

Konceptualumas, būdamas formalus pasaulio atgaminimas sąmonėje, t.y. jo formos, o ne turinio suvokimas, turi formaliai loginį tikslumą ir griežtumą. O jo trūkumas tas, kad jis negali atvaizduoti kontinualaus aspekto – pasaulio kaip visumos. Maža to, stebėtojas įgijo žinojimą supratimo sąskaita. Aforizmais kalbant, stebėtojas žino, bet nesupranta. Apie dalyvį galima sakyti, kad jis supranta, bet nežino. Istoriškai mokslas atsirado kaip fundamentalus, o ne taikomasis žinojimas. Tai reiškia, kad istoriškai pirmosios mokslo formos buvo grynа teorija be praktikos. Ir tik technikos mokslų, derinančių stebėtojo ir dalyvio pozicijas, atsiradimas įgalino susieti teoriją su praktika, žinojimą su supratimu, įdiegti žinias į tikrovę.

Žinojimas plėtojasi tiek ekstensyviai, plečiantis patyrimui, tiek ir intensyviai, tobulinant ankstesnį žinojimą kritikos būdu. O štai parafizika plėtojasi tik kumuliatyviai (kaupiamasis kelias), nes kritika čia visiškai negalima. Parafizika yra sistema su kontinualia struktūra, sudarančia mitus, kurie aiškina pasaulio kilmę ir įvairius gamtos reiškinius. Mitų sistema funkcionuoja kaip pasaulėjauta, vienareikšmiškai nulemianti žmogaus santykį su gamta, jo veiklos būdą. Pasaulėjauta nepalieka vietos samprota-

vimui ir elgesio variantiškumui. Pasaulėjauta sinkretiška ir susieja vientisu pavidalu religines, pažintines, etines, estetines ir kitas vertybes. Tai, kas vadinama pirmykštės visuomenės menu, pavyzdžiui, piešiniai ant uolų sienų, iš tikrųjų yra sinkretiška forma, susiejanti tiek estetinius, tiek ir pažintinius, religininius ir kitokius aspektus.

Viskas keičiasi pasirodžius stebėtojui. Pirmiausia diferencijuojasi sinkretinė sąmonė. Sinkretizmas užleidžia vietą diferencijuotai sąmonei. Atsiranda konceptualus žinojimas (įvairių mokslų formų fizika), taip pat kitoks (filosofinis, estetinis, etinis, religinis ir pan.)žinojimas, kuris gali būti įvardytas metafizika. Visos diferencijuotos sąmonės formos egzistuoja dėl susvetimėjimo ir dvasinės distancijos tarp subjekto ir objekto. Religija savo prasme netapati pagonybės formos mitologijai ir atsiranda priėmus prielaidą, kad Dievas transcendentinis, t.y. anapusis empiriniam pasauliui, kuriame gyvena žmogus. Analogišku būdu formuojasi menas – subjekto susvetimėjimo rezultatas. Tarkime, per stipriausią jūros audrą prie kranto skęsta laivas: rūškanas dangus, didžiulės bangos, užliejančios laivą. Atrodytų, estetiškai nesuvokti tokio vaizdo tiesiog negalima. Ir tikrai ant kranto stovintys žmonės negali atsitraukti nuo puikaus įsisiautėjusios gamtos vaizdo. Kitas dalykas – skęstančio laivo keleiviai. Jie ne stebėtojai, o dalyviai, kuriems estetinis suvokimas neįmanomas.

Dalyvio pasaulėjauta susidaro iš mitų. Tai vieno lygio sistema. Sudėtingesnė yra stebėtojo padėtis. Jis taip pat turi pasaulėjautą, vadinamą mentalitetu, t.y. stereotipų, reguliatyvų ir nuostatų sistemą, nekritiškai priimamą kasdieniame gyvenime. Mentalitetas, kaip ir mitologinė pasaulėjauta, būdamas reguliatyvu, atvaizduoja tikrovę ne tiesiogiai, o tarpiškai ir griežtąja žodžio prasme nėra daiktinė sąmonė. Be mentaliteto, stebėtojas dar turi ir pasaulėžiūrą, kuri konceptualia forma konstruoja pasaulio paveikslą kartu būdama daiktinė sąmonė, kuri išaugo iš mentaliteto.

Sekuliarizuotoje visuomenėje konceptualusis mokslas yra asvarbiausias pasaulėžiūrą nulemiantis faktorius. Neatsitiktinai dabartinės ideologijos orientuojasi į konceptualumą ir pretenduoja būti mokslinės. Tikrai pasaulėžiūra iš esmės konceptuali, t.y. operuoja sąvokomis. Tačiau apibendrinimai, vedantieji į visuotinybę (o tik šiuo atveju galima kalbėti apie pasaulėžiūrą), negali būti visai konceptualizuoti. Todėl pasaulėžiūra (jeigu ji politizuota, tai – ideologija) būtinai mąsto ne tik konceptualiai, bet ir vertybiškai. Konceptualumo ir aksiologiškumo derinimas – ideologijos požymis. Intelekto viešpatavimas stebėtojo sąmonėje lemia tai, kad, be sąvokų, pasaulėžiūra operuoja ne tiek mitais ir mitologemomis (nors ir to esama), kiek idėjomis. Panašiai kaip mitai ir mitologemos, idėjos irgi nukreiptos į pasaulio kontinualų aspektą, t.y. jo visumos vientisumą. Skirtumas tas, kad idėjos – tai racionalios vertybės. Kaip ir pasaulėjauta, pasaulėžiūra įprasmina pasaulį, garantuoja žmogui pasaulio sampratą ir tuo pačiu kompensuoja fizikos žinojimo „beprasmiškumą“.

METAFIZIKA

Metafizika atsirado kaip reakcija į stebėtojo pozicijos vienpusiškumą. Stebėtojo priešingybė yra dalyvis. Todėl metafizikoje dominuojančiu žiūros tašku tapo dalyvio pozicija. Tačiau tai nebuvo grįžimas prie mitologizmo: metafizikas visa pakopa aukštesnis už dalyvį-mitologą. Metafizika perima ne tik dalyvio, bet ir stebėtojo poziciją. Reikalas tas, kad pati metafizika egzistuoja stebėtojo dėka. Todėl ji tęsia abi kryptis, jas sintezuoja.

Griežtai sprendžiant, stebėtojo poziciją atitinka tik konceptualaus tipo diskretinė sąmonė. Konceptualios visos šios mokslo formos: chemija, fizika (siaurąja prasme), biologija, astronomija ir kt. Nemokslinės diferencijuotos sąmonės formos (filosofija, menas, religija ir kt.) taip pat, jeigu jau ir ne konceptualios, tai būtinai diskretinės. Nyderlandų filosofas B. Spinoza būtent taip suprato filosofiją ir savo filosofinę doktriną dėstė geometriškai: formulavo apibrėžimus ir aksiomas, kurių pagrindu įrodinėjo teoremas. Iš tikrųjų metafizikos, taip pat ir jos filosofinės formos prigimtis kitokia. Reikalas tas, kad stebėtojo pradėtas diferencijavimo mechanizmas nėra visiškai jo kontroliuojamas, o turi ir savo raidos logiką.

Jeigu metafizika būtų diskretinė ir konceptuali, ji būtų ne metafizika, o fizika. Tiksliau, viena iš jos formų, greta chemijos, biologijos ir kt. Ir tada būtų teisus B. Spinoza su savo mokslinės filosofijos idealu. Tačiau būkime nuoseklūs: jeigu galima mokslinė filosofija, tai kodėl negali būti mokslinio meno, mokslinės religijos ar kitos metafizikos formos. Reikalas dar tas, kad stebėtojo atsiradimas nepaneigia dalyvio būtinumo. Be to, sunku pripažinti normalia tą visuomenę, kurioje dalyvis ir stebėtojas egzistuotų visai nepriklausomai vienas nuo kito. Akivaizdu, kad jie turi tiek vienas kitą papildyti, tiek ir bendradarbiauti.

Metafizika kaip tik ir yra tas diferencijuotas sąmonės lygis, kuris nusakomas kaip dalyvio ir stebėtojo pozicijų sintezė. Stebėtojo pozicija užtikrina patį metafizikos egzistavimą, taip pat tikrovės objektyvų svarstymą ir vaizdavimą. Pavyzdžiui, religijoje stebėtojo pozicija transcenduoja Dievą, t.y. traktuoja jį kaip anapusę esybę už erdvės ir laiko ribų. Tokia pati pozicija mene daro meno kūrinį ne tik dailininko saviraiškos forma, bet ir tikrovės atvaizdavimu. Filosofijoje stebėtojo pozicija įgalina konceptualiai svarstyti savo problemas.

Filosofija yra konceptualus žinojimas tiek, kiek joje esama stebėtojo žiūros. Kaip žinojimas filosofijos koncepcijos, panašiai kaip ir mokslo teorijos, gali būti teisingos arba klaidingos. Pagaliau filosofinės žinios, būdamos visuotinės, skirtingai negu konkretus mokslinis žinojimas, apibendrina mokslo laimėjimus ir padeda suformuoti mokslinį pasaulio vaizdą. Religijos srityje stebėtojo pozicija demitologizuoja žmogiškąją sąmonę, transcenduoja Dieviškumą ir padeda pereiti nuo pagoniško politeizmo prie monoteizmo. Mene stebėtojo žiūros taš-

kas suteikia meno kūriniui sąlygišką nepriklausomybę nuo dailininko estetinių pažiūrų. Kitaip tariant, meno kūrinyje rasime daugiau idėjų ir jausmų, palyginti su tuo, ką į ją įdėjo dailininkas.

Dalyvio žiūros taškas diferencijuotoje sąmonėje visai nereiškia sugrįžimo prie mitologizmo. Juk kalbama apie dalyvio ir stebėtojo pozicijų sintezę pačioje metafizikoje. O sintezė numato sintezuojamų elementų tarpusavio sąveiką ir poveikį. Be to, kalbant apie dalyvio požiūrį filosofijoje, nemanoma, kad filosofai yra materialiai veikiantys asmenys, o filosofija – kelių ir tiltų statybos vadovas. Filosofijoje dalyvio pozicija atsiskleidžia aiškinimais ir supratimais: filosofija suteikia pasauliui prasmę susiedama šį pasaulį su žmogaus racionalumu. Filosofija kaip metafizika vaidina lemiamą vaidmenį derinant žmogaus ir pasaulio parametrus. Tai nurodo antropinis principas, pagal kurį žmogų tenka traktuoti taip, tartum jis būtų pasaulio centras[3]. Tai reiškia, kad ne žmogus prisitaikė prie pasaulio, o pasaulis prisitaikytas žmogui. Čia aš atitrūkstu nuo naiviai realistiško klausimo, ar tikrai taip yra. Svarbiau kita: metafizika, pirmiausia filosofija ir religija, teikia mums antropocentrišką pasaulio vaizdą. Šį vaidmenį filosofija vaidina ne kaip žinojimas, o kaip vertybinis pasaulio matymas, kurio subjektas yra žmogus-dalyvis kaip pasaulio centras.

Analogiška religijos ir meno specifika. Stebėtojas, transcenduojantis Dievą, gali tik tikėti į Jį, bet jokiu būdu stebėtojas negali Jo mylėti (judaizmas). Norint Jį mylėti, reikia tapti dalyviu (krikščionybė), juk meilė – tai vertybinis suvokimas. Meilė sujungia žmogų su Dievu. Dailininkui–dalyviui meninio pavaizdavimo objektas yra pretekstas save išreikšti ir įvertinti šį objektą. Dalyvis-metafizikas, kaip jau buvo minėta, netapatus dalyviui mitologui, kuriam nepažįstama stebėtojo pozicija, kadangi metafizikas sintezuoja stebėtojo ir dalyvio pažiūras. Pati sintezė atliekama per refleksiją, sąmonės intencijos (kryptingumo) keitimo procedūrą: refleksija nukreipia suvokimą ir mintį ne į išorę, į daiktus (daiktiška mintis), o į vidų, į kitus suvokimus ir mintis (mintis apie mintį, suvokimo suvokimas).

Būtų klaida manyti, kad reflektuoti gali tik metafizikas. Refleksija naudojasi taip pat dalyvis-mitologas ir stebėtojas-fizikas. Analogišku būdu sintezuoti sugeba ne tik metafizikas, bet ir dalyvis su stebėtoju. Skirtumas tarp jų tas, kad refleksija ir sintezė turi principinę reikšmę metafizikui. Dalyvio refleksija be išimties jutimiška, yra ne loginė, o praktinė procedūra. Pavyzdžiui, medžiotojas gali pastebėti, kad pasirinkta vieta šaudyti netinkama. Šiuo atveju daiktinis suvokimas papildomas refleksija – daiktinio suvokimo įvertinimu (iš šios vietos šaudyti nepatogu). Reflektuoja ir savo teoriją koreguojantis stebėtojas: jo mintis nukreipta ne į objektą, o į savo teorinę (daiktinę) mintį. Ši refleksija, nors ir yra intelektualaus pobūdžio, vis dėlto turi tarnybinį pobūdį, padeda daiktinei minčiai. Tik metafiziko refleksija kategorinė, apibendrina ir sintezuoja daiktinę mintį.

Metafizinės refleksijos rezultatas dėl jos kategorialumo yra savimonė. Ne bet

kokia refleksija turi tokį rezultatą. Dalyvio refleksija be išimties praktiška ir jo neįsisąmoninama, nes pirmiausia būna veiksmas, o ne jo svarstymas. Stebėtojo refleksija taip pat yra pagalbinio pobūdžio, kadangi padeda kaip priemonė plėtoti teoriją, ir įgalina kritikuoti kitų stebėtojų teorines konstrukcijas.

Savimonė atlieka identifikavimo funkciją – daro visuomenę vieninga visuma. Iš esmės savimonė yra ne kas kita, kaip aukštesnis visuomenės kultūros sluoksnis, kuris apibendrina visą kultūrą. O kultūros pagrindą sudaro dalyvio mitologija. Reikalas tas, kad mitai iš principo nekritikuojami. Kaip jau kalbėta, kritika – tai kritikuojamo objekto sugretinimas su tam tikru standartu arba norma. Visi standartai ar normos racionaliai pagrįsti, o mitas iš principo iracionalus, todėl jų sugretinimas tiesiog negalimas. Tai būtų tas pat, kaip lyginti kilometrą su kilogramu. Taigi mitologija yra tvirtas kultūros pagrindas. Savimonė įtraukia mitologiją į stebėjimo sistemą, daro visus sąmonės sluoksnius vieninga visuma.

Metafizika daugialypė. Galima kalbėti ne tik apie filosofinę metafiziką, bet ir apie dorovės, religijos, estetikos ir kt. metafiziką. Maža to, metafizinių aspektų turi visos sąmonės formos. Netgi kasdienė sąmonė gana metafiziška: žmonės kalba apie tiesą, teisingumą, padorumą ir kt., nepastebėdami, kad šitie vaizdiniai neturi empirinio pobūdžio, o yra metafizinės vertybės. Metafiziką galima skirstyti į racionaliąją ir iracionaliąją. Šis skirstymas principinis ir kartu sąlygiškas ta prasme, kad konkrečios metafizikos formos racionalios (iracionalios) ne apskritai, o tam tikru mastu, turi iracionalių (racionalių) elementų. Taigi, kalbėdamas apie tos ar kitos metafizikos formos racionalumą, aš sakau, kad ji maksimaliai racionali, turėdamas omenyje iracionalius aspektus.

Filosofija yra tipiškas ir ypatingas racionaliosios metafizikos atvejis. Ji operuoja racionaliomis vertybėmis, vadinamomis idėjomis. Idėjos racionalios ta prasme, kad jas galima nagrinėti, kritikuoti ir atlikti su jomis kitas logines operacijas. Religija – tai tipiškas ypatingos iracionalios metafizikos formos pavyzdys. Čia kritika galima tik pagal minėtą kilometro lyginimą su kilogramu. Visos kitos metafizikos formos yra tarpiniai atvejai. Pavyzdžiui, etika, be abejo, racionali, bet niekas nežino, kas yra gėris ir blogis. Racionali ir estetika, bet man neteko rasti rimtų grožio apibrėžimų. Beje, net racionalus stebėtojo mokslas ne iki galo racionalus: nė vienas biologas nežino, kas yra gyvybė („biologija“, išvertus iš senovės graikų kalbos, reiškia „mokslas apie gyvybę“). Metafizika pranoksta patyrimą ir daiktinės veiklos ribas, kadangi tyrinėja antjutiminę tikrovę. Ir todėl ji negali būti verifikuota (negali būti nustatytas jos teisingumas). Kitaip tariant, joks patyrimas negali patvirtinti ar paneigti (falsifikuoti) metafizinės doktrinos: ji tiesiog yra už tiesos ir suklydimo ribų. Mene tiesos kategorija apskritai neveikia: čia kalbama apie tikroviškumą, o ne apie tiesą. Karlas Popperis rado gerą terminą metafizikai charakterizuoti – *verisimilitude*, t.y. įtikimumas[4]. Metafizika formuluoja

ne žinojimą, o įsitikinimą. Jeigu tas įsitikinimas racionalus, kaip kad filosofijos atveju, tai galima kalbėti apie metafizinį žinojimą (t.y. racionalų įsitikinimą). Savo esme įsitikinimas yra tikėjimas, nukreiptas, suprojektuotas į išorę. Pavyzdžiui, mes nežinome, ar egzistuoja pasaulis, mes tikime tuo egzistavimu ne racionaliau, negu primityvus laukinis. Įsitikinimu šis tikėjimas tampa dėl mūsų praktinės ir teorinės veiklos.

Baigdamas noriu pažymėti, kad svarbiausia filosofijos specifika yra jos buvimas pagrindine racionalios metafizikos forma. Būdama metafizika, filosofija nepriklauso nuo patyrimo, bet jį sąlygoja I. Kanto apriorinių formų prasme. Kartu filosofija formuojasi parafizikos pagrindu ir tuo pačiu jos sąlygojama. Fizikos sąveika su filosofija nulemia racionalų pastarosios pobūdį, transformuoja parafizikos sekuliarinius mitus į racionalias idėjas. Savo ruožtu filosofija sintezuoja fizikos stebėtojo ir parafizikos dalyvio pozicijas, kartu formuoja tai, kas vadinama kultūros savimone.

Literatūra ir nuorodos

[1] Софокл. *Эдип-царь*. – СПб., изд-е А. Суворина. Б. г., с. 1–60.

[2] К. Юнг. Об архетипах коллективного бессознательного // *Вопросы философии*. – Москва, 1988, № 1, с. 133–150.

[3] L. Karpov. Antropinio principo euristinės galimybės // *Filosofija. Mokslo darbai*. – Kaunas, Technologija, 1997, p. 4–15.

[4] K. Popper. *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. – Oxford, 1972, p. 47–52.

Gitenis Umbrasas. *Sušaudytų rezistencijos kovų dalyvių pavardės*. 1999
(buvęs KGB pastatas, Gedimino pr. 40, Vilnius)

Prano Dovydaičio premijai
Gauta 2002-10-15
Tęsinys. Pradžia „Logos“ Nr. 29

LORETA ANILIONYTĖ
Kultūros, filosofijos ir meno institutas

NAUJŲJŲ AMŽIŲ ETIKOS EMPIRISTINĖS IR METAFIZINĖS ORIENTACIJOS

Empiricist and Metaphysical Orientations in the Ethics of the New Age

SUMMARY

In this part of the article, the author considers the ethical concept of Bernard Mandeville, who continues the empiricist tradition of New Age ethics. He treats man as an egotistic being and makes him the principle of ethical inquiries. His thesis that “private vices are public benefits” could be regarded as a motto of his doctrine. That thesis is explained on the basis of Mandeville’s famous work “Fable on Bees”. The paradoxical nature of this work is analyzed against the background of its social environment. Its future influence on political economy and utilitarian ethics is also discussed.

Dorybė ir realus žmonių gyvenimas

Tad dorybė, Mandeville’io nuomone, galų gale tėra tik veidmainystės sukuriama regimybė. Vadinamiesiems civilizuotiems žmonių santykiams to ir užtenka. Jeigu mes nebūtume gudrūs ir apsimetėliai, civilizuotas bendravimas būtų neįmanomas. Jeigu mes sakytume vien tai, ką iš tikrųjų galvojame, tai greitai pradėtume nekęsti vienas kito. „Visose civilizuotose visuomenėse žmones nuo pat lopšio nepastebimai moko būti veidmainiais...“[8] Auklėjimas mus išmoko ne tikrosios dorybės, o tik išugdo veidmainiavimą, mokėjimą neigti ir slėpti tikruosius savo polinkius. Tai yra ne dorybė, o geros manieros.

Mandeville’is siekia tarsi labai nedaug – to, kad pati moralės teorija nebūtų veidmainiška. Jis nori daiktus vadinti tikraisiais jų vardais ir čia atranda, kad pats dorybės kaip realaus žmonių

RAKTAŽODŽIAI. Etika, empirizmas, racionalizmas, naujųjų amžių filosofija, B. Mandeville’is.
KEY WORDS. Ethics, empiricism, rationalism, New Age philosophy, Mandeville.

veiklos motyvo buvimas yra problemiškas. Kontrastas tarp žodžių ir darbų Mandeville'iui yra toks akivaizdus ir visuotinai įsigalėjęs, kad jis formuluoja nenumaldomą dilemą. Žmonės žino, kas yra dorybė, bet labai retai jos laikosi. Mes turime tikėti arba tuo, ką žmonės sako, arba tuo, ką regime savo akimis. Pirmuoju atveju mes naivūs ir kvaili, antruoju – reali dorybė sunyksta. Nejaugi mums kartu su Montaigne belieka sakyti, kad žmonės įsitikinę, jog jie tiki tuo, kuo netiki? Žmonės apgaudinėja arba save, arba kitus. Tad jie arba kvailiai, arba apgavikai. Žmonių dorybės, sako Mandeville'is, tarsi tie kiniški ąsočiai: iš išorės jie atrodo vertingi ir naudingi, bet pasižiūrėjus vidun – tušti, juose kaupiasi tik dulkės ir voratinkliai.

Mandeville'is anaiptol nesiekia dorybės naikintojo ir dorovinių ydų apologeto šlovės. Pristatydamas savo knygą, pirmiausia savo *Pasakėčią apie bites*, jis pabrėžia, kad tai visiškai nėra dorybės satyra ir nedorybės skatinimas. Savo pasakėčios komentaruose jis rašo: „Aš tolimas nuo to, kad skatinčiau ydą, ir manau, kad jeigu būtų galima visiškai išguiti iš valstybės dorovinio nešvarumo nuodėmę, tai jai būtų neapsakoma laimė; bet aš bijau, kad tai neįmanoma. Kai kurių žmonių afektai yra per daug nežaboti, kad juos būtų galima sulaikyti įstatymais ar moralizavimu..."[9] Moralė dažnai grindžiama žmonių parama kitiems, kitų interesų paisymu. Tačiau Mandeville'iui svarbu, kokie yra tikrieji tos paramos motyvai. Mandeville'is mano, kad paprastai ji remiasi ta pačia žmonių savimeile, jie mėgaujasi galvodami apie kitų žmonių jiems adresuojamus pagyrimus. Pasak Mandeville'io, apie poelgių kilnumą negalima spręsti nežinant juos paskatinusio principo ir motyvo. Daug kas yra linkę dorybę tapatinti su gailesčiu, bet pastarasis iš tikrųjų yra tokia pat prigimties silpnybė kaip ir pyktis, išdidumas ar kančia. Painioti šių afektų su tikrąja dorybe negalima. Natūralu, kad tada iškyla klausimas, ar apskritai yra tikrai dorų poelgių, ar tikra, neapsimestinė, neveidmainiška dorybė žmonių gyvenime ką nors reiškia. Ar apskritai esama dorų žmonių? Į tokį klausimą Mandeville'is atsako taip: „Tokie žmonės, kurie, nepataikaudami nė vienai iš savo silpnybių, gali atsisakyti to, ką jie patys vertina, ir tiktai iš meilės gerumui, neturėdami jokios kitos paskatos, tyliai atlieka kilnų veiksmą, tokie žmonės, aš pripažįstu, yra įgiję subtilesnį dorybės supratimą ..., ir vis dėlto net ir juose (o jų ne taip jau daug pasaulyje) mes galime atrasti aiškius išdidumo požymius, ir pats romiausias žemėje žmogus turi prisipažinti, kad dorovingo veiksmo atlygis, tas pasitenkinimas, kuris po tokio veiksmo atsiranda, jam yra tam tikras malonumas, kurį jis suteikia sau mąstydamas apie savo vertingumą"[10]. Taigi jeigu tokių tikrai kilnių žmonių ir pasitaiko, tai tik labai retai, o ir jų dorovinių paskatų grynumas dar irgi kelia abejonių.

Mandeville'is supranta, kad vaizduodamas dorybę kaip visiškai nepasiekiamą skaistuolę, jis nepalieka jai bent kiek reikšmingesnės vietos praktiniame žmonių gyvenime ir savaip skatina nedorybės triumfą. Tačiau, pasak Mandevil-

le'io, koks nors kompromisinis požiūris šiuo klausimu neįmanomas, nes priešingu atveju pati dorybės sąvoka tampa beprasmė, mat iš jos dingsta tai, kas yra pati jos esmė.

Tad kas yra ši dorybės esmė? Mandeville'io dorybės samprata geriausiai atsiskleidžia poleminėse pastabose, kuriomis jis kritikuoja įtakingą anglų filosofą, jo paties amžininką Anthony Shaftesbury. Pats Mandeville'is nurodo, kad nėra ir negali būti dviejų priešingesnių moralės sistemų negu jo paties ir Shaftesbury'o sistemos. Šių sistemų priešpriešoje akivaizdžiai iškyla tas principas, be kurio, Mandeville'io supratimu, dorybės negali būti.

Shaftesbury iš pradžių buvo Locke'o mokinys, bet po to sukūrė su pastarojo idėjomis visiškai nesuderinamą moralės koncepciją. Locke'as nepripažino kokių nors įgimtų idėjų, o Shaftesbury teigia, kad tiek doroviniai, tiek ir estetiniai vaizdiniai yra prigimtinė žmogaus sielos savybė, su kuria žmonės jau ateina į šį pasaulį. Moralė yra autonomiška sritis, ji nepriklauso nuo kokių nors kitų žmonių veiklą skatinančių veiksnių ir ryškiausiai atsiskleidžia estetiniuose žmogaus polinkiuose. Aukščiausias idealas – gražumas ir dorumas (*pulchrum et honestum*), kuriame glūdi žmogaus individualių ir visuomeninių polinkių harmonija. Gėris ir blogis čia yra priešybės, kurios aiškiai atribotos viena nuo kitos, todėl pagarbos ir niekinimo objektai yra pastovūs ir griežtai apibrėžti.

Mandeville'is sutinka, kad tokį gėrį, tokią dorybę jau galima pripažinti kiekvienam žmogui. Jie yra lengvai įgyjami ir patogūs. „Jis, atrodo, reikalauja ir laukia gerumo iš visos žmonių giminės, visai taip pat, kaip mes laukiame saldumo iš vynuogių ir kiniškų apelsinų, o jeigu kai kurie iš jų pasirodo rūgštūs, tai mes drąsiai sakome, kad jie dar nepasiekė to tobulumo, kuris būdingas jų prigimčiai."[11] Pasak Mandeville'io, Shaftesbury tiesiog postuluoja, kad jeigu žmogus sukurtas visuomenei, tai jis jau turi gimti su meile tai visuomenei, kurios jis yra narys, ir siekti jos gerovės. Taigi gerumą ir dorumą Shaftesbury padaro savą kiekvienam žmogui.

Ir tiktai gaila, ironizuoja Mandeville'is, kad tokia patogi moralė nesuderinama su kasdieniu mūsų patyrimu. Mandeville'is mano, kad tokioje moralės sampratoje nėra paties svarbiausio dalyko, kad be savęs išsižadėjimo dorybės negali būti. Mandeville'iui tai yra pati dorovės esmė. Iškėlęs tokį principą kaip svarbiausią dorovės apibrėžimui, Mandeville'is gali būti laikomas I. Kanto pirmtaku. Kaip žinia, pastarajam prireikė daug proto jėgų sukonstruoti tą idealią privalėjimo karalystę, kurioje dorovė galėtų įgyti visuotinį galiojimą. Mandeville'į, priešingai, domina tik realus praktinis žmonių gyvenimas. Jis atranda, kad šitaip suprantama moralė šiame gyvenime nevaidina bent kiek reikšmingesnio vaidmens. „Aš pasiryžęs garbinti dorybę visur, kur tik ją sutikčiau, tačiau su ta išlyga, kad aš nebūsiu įpareigotas dorybe laikyti to, kame aš nematau savęs išsižadėjimo, arba apie žmonių orientacijas spręsti remiantis jų žodžiais, kai prieš mano akis yra jų gyvenimas."[12]

Mandeville'is mano, kad jeigu Shaftesbury'o sukonstruota dorybė kam nors ir tinka, tai tik ramiems bei tingiems prabangiai gyvenantiems žmonėms. Filosofas sako, kad „*Charakteristikų* autoriaus rekomenduojamomis dorybėmis gali naudotis nebent tie tranai, kurie tenkinasi kvailais vienuoliško gyvenimo malonumais"[13]. Visko pertekusiam ir nieko neveikiančiam žmogui nereikia kitų žmonių, jis mielai propaguoja vienatvę arba leidžia laiką siaurame savo bendraminčių būryje, todėl jis gali mylėti visus žmones ir demonstruoti tokį savo dvasinį kilnumą. Tačiau, klausia Mandeville'is, iš kur ir kaip atsiranda ta prabanga, kurioje jie gyvena, tos gyvenimo sąlygos, kurios leidžia jam mėgautis vienatve ir mylėti visus kitus žmones. Juk jeigu mes tarsime, kad visa visuomenė susideda iš tokių savimi patenkintų ir nieko neveikiančių doruolių, tai turėsime pripažinti, kad žmonių gyvenimas apskritai neturėjo išsiveržti iš laukinės būklės.

Čia mes ir prieiname prie tos pagrindinės Mandeville'io idėjos, kuri suvienija visus jo teorinius svarstymus ir iš dalies įmena jo prieitų paradoksalių išvadų mįslę. Tai ypatingas jo propaguojamo visuomeninio žmonių intereso pobūdis. Mandeville'į pirmiausia domina ne visuomeninis žmonių gyvenimas apskritai, o turtinga ir klestinti visuomenė. Ligtoliniai filosofai, kad ir anksčiau čia minėti, pirmiausia rėmėsi civilizuotos visuomenės priešstata hipotetinei pirmykštei žmonių būklei, kad tokiu būdu būtų išaiškinta visuomenės ir valstybės prigimtis. Mandeville'io svarstymo išeities taškas kitoks. Jam svarbus klestinčių, pasiturinčių, turtingų visuomenių priešingumas skurdžioms, primityvioms ir vargstančioms valstybėms. Žinoma, tik skurdžiai žmonės galėjo egzistuoti anoje laukinėje būklėje, bet ir Mandeville'io laikais visuomenių diferenciacija tuo atžvilgiu buvo labai ryški. Tad Mandeville'iui siektinas gėris yra ne visuomeninis gyvenimas apskritai, o turtinis (kartu ir visoks kitoks) klestėjimas. Iškilus protas, sako Mandeville'is, neturi tenkintis menkaverčiais dalykais, o orientuotis į aukštesnius tikslus; „pats aukščiausias jo siekis – prisidėti prie visuomenės gerovės, o pats didžiausias malonumas – matyti savo šalį klestinčią ir padaryti joje visus laimingus"[14]. Todėl ir filosofo pirmiausias uždavinys – išsiaiškinti svarbiausias tokių turtingų visuomenių tapsmo sąlygas.

Tokio uždavinio kontekste Mandeville'is ir susiduria su dorovės problema. Dorybės paprastai pripažįstamos visuotinai skatintinomis ir siektinomis vertybėmis, bet ar jas galima laikyti klestinčios visuomenės kuriančiu veiksniu? Taip suformulavęs klausimą, Mandeville'is ne tik prieina prie griežtai neigiamo atsakymo į jį, bet nueina dar toliau. Ne dorybė yra klestinčios visuomenės sąlyga, o tai, kas yra jos priešybė – dorovinė yda, dar plačiau – visos įmanomos nedorybės, kurias koneveikti taip stengėsi visų laikų moralistai. Mat iš dorybės Mandeville'is reikalauja veiksmingumo, ir tas žmogus, kuris tikrai myli visuomenę, neturi sėdėti sudėjęs rankų. Deja, Mandeville'is atranda, kad iš esmės išjudinti bendrą turtą kuriančią žmonių veiklumo stichiją gali tiktai įvairios moralinės ydos. Dorybė

pajėgia sukurti tik santūrią, saikingą, taupią, galų gale skurdžią visuomenę. Tai tingi, svajinga dorybė, kuri bevertė pramoninėje ir prekybinėje šalyje. Tiesa, tenkindamiesi mažu, žmonės tada būna vienodesni ir lygesni, jie vienas kitam padeda ir nepuola į kraštutinumus. Visokia prabanga čia smerkiama kaip beprasmis nesaikingumas. Tokios dorybės, jeigu jos lemtų realų žmonių gyvenimą, užkonservuotų jį ir pasmerktų bendram, žinoma, doram, skurdui. Jeigu žmogus jaučiasi viskuo patenkintas, jeigu niekas jam nekelia nerimo, tai jis jau nieko nenorės pridėti prie savo laimės, ir tada jau nebus jokio užsiėmimo, amato ar meno, kurių nebūtų galima traktuoti kaip nereikalingos prabangos. Bet kaip tik iš tokių atskirų prabangų ir susideda visas turtingų visuomenių tapsmas. Viena vertus, visą prabangą galima laikyti pertekline, bet, antra vertus, ji būtina žmonių poreikiams tenkinti, visuomenės gerovei didinti. O tikrasis tos prabangos stimulas – anaiptol ne dorybės. „Patrauklios žmonių ypatybės nepažadino veikti nė vieno žmonių giminės atstovo: jo sąžiningumas, jo meilė žmonių visuomenei, jo gerumas ir taupumas tėra priemonė dykinėjančiai visuomenei palaikyti ... O žmogaus poreikiuose, ydose ir netobulumuose ... glūdi visų menų, darbštumo ir darbo sėklos.“[15]

Tad Mandeville'is ir prieina prie išvados, kad tai, kas padarė žmogų visuomeninį, kas sukūrė visuomenes ir gali paaiškinti jų prigimtį, yra ne žmonių dorybės, o jų nedorybės. „...Ne geros ir malonios, o blogos ir smerktinos žmogaus ypatybės, jo netobulumas ir stoka puikių savybių, kurios suteiktos kitoms būtybėms, yra pirmosios priežastys, kurios žmogų, kitaip negu kitus gyvūnus, padarė bendraujantį, kai tik jis prarado rojų...“[16] Be tokių blogųjų savybių jis nebūtų tapęs socialine būtybe. Žmonių veiklumą skatina ir tarpusavyje bendrauti priverčia būtent blogis, pirmiausia – begaliniai žmogaus norai ir tos nuolatinės kliūtys, su kuriomis jis susiduria bandydamas tuos norus patenkinti. Visos gamtos stichijos yra žmogaus priešai. Vanduo jį skandina, ugnis degina, šaltis stingdo. Jis turi įtempti visas savo jėgas, kad apsisaugotų nuo nuolatos jam gresiančių nelaimių. Taigi žmogus nėra kokia nors harmoninga gamtos dalis, kuri jau iš anksto įkomponuota į darnią pasaulio visumą. Žmonių istorija – tai skausmingas, išlikimo diktuojamas jų prisitaikymas prie gamtos: „Badas, troškulys ir nuogumas – pirmieji tironai, kurie verčia mus veikti; po to eina didieji mūsų patronai, globojantys visų menų ir mokslų, amatų, profesijų ir užsiėmimų plėtrą, – išdidumas, tingumas, juslumas ir nepastovumas, o didieji prievaizdai – vargas, šykštumas, pavydas ir savimeilė ... įsako visuomenės nariams dirbti“[17].

Ne daugiau harmonijos Mandeville'is įžvelgia ir žmonių tarpusavio santykiuose. Palaimingo sutarimo, paramos vieni kitiems, rūpinimosi kitų, o galų gale – bendrąja visų sėkme – tokių pėdsakų Mandeville'is beveik neaptinka. Čia ištisai dominuoja tokios paskatos, kurias viešai kiekvienas smerkia ir nuo kurių bent jau žodžiais atsiriboja. Tai pirmiausia neribota žmogaus savimeilė

ir kitų niekinimas, godumas ir gobšumas, įvairiausi, net patys įmantriausi apgavysčių ir sukčiavimo būdai. Tokiomis aplinkybėmis tas, kuris rimtai žiūri į dorovinę retoriką ir ja patiki, iškart būna skaudžiai baudžiamas.

Ir po viso šio slogaus ir šiurpaus vaizdo – staiga laiminga atomazga, būtent – klestinti visuonemė, tas puikusis avilys. Pagaliau atsiranda ir harmonija: kiekvienas blogis, kiekviena moralinė yda pasirodo reikalinga visuomenei ir prasminga, ji atskleidžiama kaip atskiras, konstituojantis bendrojo gėrio elementas. Galinga ir turtinga visuomenė iškyla prieš akis kaip visa išausta iš blogio siūlų, iš žmonių vargų ir nelaimių, iš tamsiųjų jų sielos pusių. Dorovinės ydos yra visiškai neatskiriamos nuo didžių ir galingų visuomenių bei jų turto. Kovoti su jomis – beprasmiška, ir išmintinga politika yra ta, kuri, tai suprasdama, tas ydas panaudoja bendram visų visuomenės narių gyvenimui gerinti. O didžiausia nelaimė žmonėms būtų, jei vyriausybių ar moralistų kova su žmonių nedorybėmis ir silpnybėmis būtų sėkminga. „Jeigu jūs norite sunaikinti apgavystę ir prabangą, išvengti bedievystės ir daugumą žmonių padaryti geraširdžius, gerus ir dorovingus, tai sudaužykite spausdinimo mašinas, ... sudeginkite visas knygas saloje ..., išskyrus Bibliją, ... likviduokite užsienio prekybą, uždrauskite bet kokį bendravimą su užsieniečiais, ... grąžinkite dvasininkams, karaliui ir baronams jų senas privilegijas, prerogatyvas ir valdas, ... priimkite įstatymus prieš prabangą.“[18] Mažesne kaina dorybės nenupirksi.

Privačios ydos – visuomenės dorybės

Tad koks yra Mandeville’io dėstomų minčių branduolys, ką jis nori įrodyti ir mano įrodęs? Ta idėja, prie kurios jis nuolatos grįžta kaip prie svarbiausios svarstymų ir aiškinimų išvados, kad tai, kas padarė žmogų civilizuotą, kas sukūrė visus amatus ir profesijas, visas klestinčias visuomenes, – ne tikrosios žmonių dorybės, o visokiausios jų dorovinės ydos. Apibendrindamas visus savo nagrinėjimus, Mandeville’is pateikia tokią savo gautų rezultatų reziumė: „Guodžiuosi viltimi, kad aš parodžiau, jog ne iš prigimties žmogui duotos patrauklios savybės ir geri jausmai, ne tikrosios dorybės, kurias jis gali įgyti protu ir savęs išsižadėjimu, yra visuomenės pamatas, o tai, ką mes šiame pasaulyje vadiname blogiu, ir moraliniu, ir fiziniu, yra tas didysis principas, kuris daro mus socialinėmis būtybėmis, ir yra visų be išimties profesijų ir užsiėmimų tvirtas pamatas, gyvybę teikianti jėga ir ramstis; čia mes turime ieškoti tikrojo visų menų ir mokslų šaltinio; ir tuo pačiu momentu, kai tik blogis nustotų egzistuoti, visuomenė turėtų nusmukti, o gal ir visai žlugti“[19].

Tai yra ne tik įdomi, bet ir toli siekiančių padarinių turinti išvada. Mandeville’is yra žavus savo proto blaivumu ir nuoseklumu, tačiau kai kurių padarinių jis vis dėlto nenori akcentuoti ir net linkęs juos maskuoti. Mat toje išvadoje, šiaip ar taip, iš dalies neigiama dorų žmogaus paskatų reikšmė praktiniame žmonių gyvenime. Dorybę Mandeville’is supranta kaip kitų motyvų neiš-

kreiptą žmogaus poelgių derinimą su kitų žmonių poreikiais ir interesais, o galų gale (ir tai būtų dorybės principas) – į visos visuomenės bendrąjį labą. Būtent šios atožvalgos žmonių veikloje Mandeville'is apskritai neatranda. Ir iš tikrųjų, ar žmonės savo veiklą gali nukreipti į tai, ko jie visiškai nežino ir nesupranta? Bendras visuomenės interesas – jos turtėjimo sąlygos. Tų sąlygų aiškinimas – viena ir paties Mandeville'io samprotavimo paskatų. Jis mano, kad („gera") visuomenė turi būti prabangi, turtinga, o ne skurdi. Tam reikia, kad „būtų garantuotas nuosavybės neliečiamumas, kad teisėtvarka būtų nešališka ir visur būtų atsižvelgiama į šalies interesus. Tačiau ką aš labiausiai teigiau ir ką nuolatos kartojau – tai tas didelis dėmesys, kurį reikia skirti prekybos balansui, įstatymų leidėjų rūpinimasis, kad kiekvienais metais importas nepersvertų eksporto; ir ten, kur to paisoma ir kur neignoruojami kiti dalykai, apie kuriuos aš kalbėjau, jokia svetimų kraštų prabanga negali nualinti šalies..."[20]

Sąmoningą orientavimąsi į tokius aukščiausius veiklos tikslus geriausiu atveju galima priskirti tik išmintingai politikai, tik tokios politikos vykdytojams, bet tai irgi yra gana sunkiai įmanomas ir todėl retas reiškinys (klestinčių visuomenių yra nedaug). Bet kadangi moralistas turi kalbėti apie visus žmones, bent jau apie absoliučią jų daugumą, tai jis turi prieiti prie išvados, kad principinė dorybė nėra ir negali būti principinis žmonių poelgių veiksnys. Ir vis dėlto tokios išvados Mandeville'is norėtų išvengti. Todėl jis pradeda įtikinėti, kad jis anaiptol nėra koks nors dorybės priešas. Žodžiu, dorybės nėra, bet būtų gerai, kad ji būtų. Tad jis net bando dorybę iškelti kaip svarbiausią dalyką žmogui (ir jam pačiam asmeniškai): „Kaip svarbiausią principą aš teigiu, kad kiekvieno visų visuomenių, didelių ir mažų, kiekvieno nario pareiga būti geram, kad dorybę reikia skatinti, ydos negirti, įstatymų laikytis, o teisėtumo pažeidėjus bausti. Dar aš teigiu, kad jeigu mes pažvelgsime į istoriją – ir senąją, ir naująją – ir pasižiūrėsime, kas vyko pasaulyje, tai atrasime, kad nuo Adomo nuopuolio laikų žmogaus prigimtis visada buvo ta pati ... Aš niekuomet nekalbėjau ir nemaniau, kad žmogus negali būti dorovingas ir turtingoje bei galingoje karalystėje, ir pačioje varganiausioje respublikoje, bet aš įsitikinęs (ir tai pripažįstu), kad nė viena visuomenė negali iškilti ir tapti turtinga bei galinga karalyste arba, tokiu būdu iškilusi, išlaikyti savo turtą ir galybę bent kiek ilgesnį laiką be žmonių ydų"[21].

Taigi Mandeville'iui pasidaro gaila jo paties sunaikintos dorybės ir jis norėtų ją išgelbėti. Bet kaip? Jis nė kiek neabejoja, kad tai, ką jis yra išdėstęs, yra tikra tiesa ir negali kelti abejonių. Kartu jis suvokia, kad tai dorybei nepalieka vietos. Tad visos Mandeville'io pastangos išgelbėti dorybę yra tiktai jo minties sukimasis užburtame rate: dorybės nėra, bet jos reikėtų, ji turėtų būti. Ir kada jis kalba apie tą dorybę, kuri yra, tai atranda, kad „gėris yra tai, kas teikia mums malonumą, ir pagal šią taisyklę kiekvienas žmogus nori sau gėrio, kiek tai jam leidžia jo sugebėjimai, ir mažai kreipia dėmesio į

savo kaimynus“[22]. Deja, tokiu būdu dorybės reabilituoti jau neįmanoma. Pats Mandeville’is puikiai parodė, kad tai, kas vienam yra gera, kitam – bloga, o norint kalbėti apie dorybę kaip apie principą, būtina ją suvisuotinti. O suvisuotinti Mandeville’iui pavyksta vien tai, kas yra dorybės priešybė, – moralines žmonių ydas. Kiekvienas siekia tiktai savo naudos ir iš to kažkokiu stebuklingu būdu kyla visuomenės gerovė. Sąmoningi žmonių siekiai yra nedori (nors jie visuomet kitiems stengiasi įteigti savo dorumą), bet bendras, visuomeninis rezultatas būna geras. Ir atvirkščiai, Mandeville’is nuolat pabrėžia, kad jeigu mes hipotetiškai įsivaizduosime į dorybę nukreiptus visų žmonių veiksmus, tai jų visuomeninis rezultatas būtų blogas (skurdi visuomenė arba net jos pražūtis).

Todėl Mandeville’iui nuoširdžiai stengiantis realibituoti dorybę, belieka tik asmeninio gelbėjimosi galimybė. Jis prisiekinėja, kad neturi jokių piktų kėslų dorybės atžvilgiu, ir atranda tvirtą argumentą: tiesoje negali slypėti kas nors nedora: „Aš nematau jokio nedorovingumo tame, kad rodau žmogui šaltinį ir jėgą tų afektų, kurie taip dažnai, net jam nežinant, nuveda jį į šalį nuo proto...“ ir nėra jokio nepadorumo siekiant „...sukelti žmogaus įtarumą jo paties atžvilgiu ir mokyti jį skirti tokius poelgius, kurie atsiranda iš afektų įveikimo, nuo tų, kurie yra tik vieno afekto persvaros prieš kitą rezultatas, t.y. skirti tikrąją ir klaidingą dorybę“[23]. Kaip jau matėme, toks aiškinimas, pasak Mandeville’io, negali pakeisti žmogaus prigimties. Bet toks aiškinimas, žinoma, neturėtų būti nedoras.

Ekonominė ir moralinė veikla – neišvengiama priešprieša?

Žvelgiant į Mandeville’io sistemą iš tam tikros istorinės perspektyvos, nesunku įžvelgti svarbiausią jo etinių paradoksų šaltinį. Pavertęs turtingą ir klestinčią visuomenę visuotine vertybe, esminiu visuomeniniu žmonių interesu, Mandeville’is atskleidė ir suformulavo naują socialinės filosofijos problemą. Tačiau pagal esamą tradiciją jis analizuoja ją kaip etikos problemą ir pritaiko jai pagrindines šios pažinimo srities kategorijas. Ir čia pasirodo, kad šios dvi sritys viena kitą neigia, kad jos viena su kita nesuderinamos. Dorybė ir tampa šio nesuderinamumo auka. Kai Mandeville’io įvardyta problema buvo geriau įsisąmoninta, ji įsitvirtino kaip daugmaž autonomiška, nuo etikos nepriklausoma tyrimo sritis, kuri formavosi kaip politinės ekonomikos mokslas. Mandeville’iui tokio savarankiško statuso šis mokslas dar neturi, o tokios problemos svarstomos kaip dorovinės problemos, ir tai etikai turi griaunamąjį poveikį. Mandeville’io išryškinti paradoksai – politinės ekonomijos gimimo kančių sukeltas fenomenas.

Kad politinė ekonomija negalėjo naudotis etikos kategorijomis, kad jos čia nepakankamos ir netinka – tai liudija tas santykis, kuris susiklostė tarp etikos ir šio naujojo mokslo. Tapusi savarankiška, politinė ekonomija jau apsieina be etinių ramsčių. Šios tezės patvirtinimui galima pasitelkti kad ir klasikinės anglų politinės ekonomijos pradininką Adamą Smithą, kuris, beje, buvo susipažinęs su

Mandeville'io darbais ir šie jam darė tam tikrą įtaką.

Smithas naujojo mokslo – politinės ekonomijos – santykį su etika apibrėžia ypač aiškiai. Mat savo mokslinę karjerą jis pradėjo dėstydamas dorovinę filosofiją Glazgowo universitete bei nagrinėdamas etikos klausimus (*Dorovinių jausmų teorija*, 1759) ir tik vėliau savo ekonominiu veikalu (*Tautų turto prigimties ir priežasčių tyrimas*, 1776) padėjo pagrindus savarankiškai politinei ekonomijai, kuri iki tol buvo tik dorovinės filosofijos komponentas. Tad Smithui tai jau du atskiri mokslai. Moralės pamatas yra žmogaus prigimčiai būdingas simpatijos jausmas, t.y. žmogaus sugebėjimas persiimti kitų žmonių jausmais. Simpatija yra sprendimo apie kitų ir savo paties (šiuo atveju įsivaizduojamas nesuinteresuotas stebėtojas) poelgių dorovinę vertę. Taigi dorovę pagrindžia ne jos įtaka praktiniam žmonių elgesiui, o tai, kad ji yra visuotinis žmogaus prigimties sugebėjimas. O politinė ekonomija užsiima ekonominiu gyvenimu, kurio pagrindas yra asmeniniai individo interesai. Čia žmogaus veiklos motyvai yra egoistiniai (beje, Smithas nesako, kad jie yra nedori) ir kai į juos nesikišama iš šalies, laisvas jų žaismas sukuria žmonėms didžiausią įmanomą gėrį. Tai, kas asmeninę naudą paverčia visumos gėriu, Smithas vadina „Nematoma ranka". Pasak Smitho – ir čia jis tęsia Mandeville'io mintį, – visumos gėris ne sąmoningai žmonių kuriamas, o atsiranda „savaime". Taigi Smitho politinė ekonomija jau atsiriboja nuo etikos. Tai jau yra du savarankiški mokslai, iš kurių vienas nagrinėja egoistinį žmogaus prigimties aspektą, o kitas – altruistinį. Nors šie du aspektai prieštarauja vienas kitam, būdami anuo būdu atriboti, jie bent jau tiesiogiai vienas kito neneigia.

Taigi galima sakyti, kad Mandeville'io etikos paradoksai apskritai kyla iš etinio politinės ekonomijos problemų traktavimo. Tačiau iš kur kyla principinis šių dviejų mokslų žmogui priskiriamų elgesio motyvų priešingumas? Negi „ekonominis žmogus" būtinai turi būti antimoralus, o „moralinis žmogus" – būtinai antiekonomiškas? Galima sakyti, kad Mandeville'io aptikta šių dviejų žmogaus veiklos aspektų priešprieša yra to meto visuomenės būklės (XVII–XVIII a. Anglijos) atspindys. Tokia visuomenės būklė įteigė Mandeville'iui tuos vaizdinius, kuriuos jis priskiria pačiai visuomenės prigimčiai. Čia svarbu išskirti du Mandeville'io visuomenės sampratai svarbius momentus.

Pirmasis momentas – tai individualistinis visuomenės pobūdis. Pasak Mandeville'io, visuomenė susideda iš privačių asmenų. Todėl ekonominę žmonių veiklą išjudinantys motyvai yra be išimties egoistiški. Ekonominiai interesai žmonių dar netelkia, o vien juos išskiria. Žmogaus santykis su žmogumi – tik konkurencijos santykis. Todėl moralė tada ir iškyla kaip tokiems santykiams prieštaraujantis, su jais nesuderinamas veiksnys. Jei žmogaus santykis su žmogumi visada yra konkurencija, tai dorovė, kuri reikalauja iš žmogaus išsižadėti savęs ir reiškia, jog siekiama pralaimėti konkurencinėje kovoje, nebegali būti viena iš praktinės veiklos paskatų.

Antrasis Mandeville'io visuomenės sampratos momentas, kuris nori nenori stumia jį į dorybės neigėjų gretas, kiek sudėtingesnis. Jis laiko akivaizdžiu dalyku tai, kad visuomenės turtą sukuria žmonių darbas. „Visuomenė negali ilgai egzistuoti ..., jeigu kartu nebus didelio skaičiaus žmonių, kurie ... kantriai mokys savo kūnus dirbti už kitus ir, be to, taip pat ir už save"[24]. Tokių dirbančių žmonių buvimas – įsakmus visuomenės poreikis ir tai turi būti protingos politikos rūpestis.

Tačiau kas skatina žmogų dirbti? Mandeville'is darbo nelaiko žmogaus prigimčiai būdingu poreikiu. Žmogus veikiau yra tingus, o ne darbštus, ir jeigu jis nebūtų vargo spiriamas, jis nedirbtų. Todėl darbas yra natūrali vargšų dalia. Tokiems žmonėms darbas yra išlikimo galimybė, todėl jie su darbu susitaiko ir net laiko jį gėriu. Taigi darbas yra ne toks žmogaus sugebėjimas, kuris visuomenę vienija, o toks, kuris ją suskaldo į dvi priešingas klases. Mandeville'io avilyje tai yra ta bičių dalis, kuri užsiėmusi savo nepasotinamais norais, ir ta, kuri pluša nenuleisdama rankų. Mandeville'is bando atsakyti į klausimą, kaip patenkinamas šis visuomenės poreikis: kaip suburiama tokia didelė masė sunkiai dirbančių žmonių ir kas verčia juos dirbti. Tai yra ta problema, kurią jis svarsto savo straipsnyje „Apie labdarą ir labdaros mokyklas". Kadangi Mandeville'is ir vėl stengiasi kalbėti visiškai atvirai ir blaiviai, tai iš dalies dėl to kai kurios jo mintys įgauna ciniš-ką ir net utopišką atspalvį.

Minėtame straipsnyje Mandeville'is kalba apie Anglijoje tuo metu plačiai paplitusias ir madingas labdaros mokyklas vargšų vaikams. Mandeville'is nelaiko savęs principiniu labdaros priešininku, tačiau tuometinius labdaros įstaigų steigimo užmojus jis laiko klaidingais ir žalingais visuomenei. „Jeigu labdara per didelė, ji paprastai skatina dykinėti bei tingėti ir atveda prie to, kad valstybėje veisiasi tranai ir žlugdomas darbštumas. Kuo daugiau statoma mokyklų ir prieglaudų, tuo dažniau taip atsitinka."[25]

Savo kritines mintis dėl labdaros mokyklų Mandeville'is adresuoja pasiturinčiam visuomenės sluoksniui, t.y. tiems, kurie jas steigia. Šiame vajuje jis įžvelgia veidmainystę: „...išdidumas ir tuštybė pastatė daugiau ligoninių negu visos dorybės kartu paimtos"[26]. Turtingas šykštuolis, paskirdamas pinigus kokiam nors garsiam universitetui ir taip atimdamas juos iš teisėtų palikuonių, nori ir po mirties gauti procentus iš savo kapitalo ir kartu pelnyti visų savo nuodėmių atleidimą. Tačiau, klausia Mandeville'is, ar gali būti kas nors labiau priešinga tikrajai dorybei ir religingumui.

Tačiau šioje kritikoje Mandeville'iui dar svarbiau yra kitkas: ar tokios veidmainiškos dorybės visuomenei yra naudingos? Labdarą nesaikingai plėtojanti pasiturinčioji visuomenė tuo kerta šaką, ant kurios pati sėdi. Šelpiant vargšus ir plėtojant jų švietimą, tiktai ginamos tos sąlygos, kurios verčia žmones dirbti. „...Laisvoje šalyje, kur vergovė uždrausta, pats patikimiausias turtas yra didžiulis darbščių vargšų skaičius, nes ... be jų negali būti jokio pasitenkinimo ir be jų joks kokios nors šalies produktas negali būti padarytas vertingas."[27] Ir Mandeville'is mano, kad visiškai būtina tokios

padėties sąlyga yra vargšų tamsumas. Švietimas nestimuliuoja jų darbštumo, priešingai, jis jį griauna.

Mandeville'io mintys (jos kartu, žinoma, yra ir patarimai) apie tai, kaip išsaugoti tą brangų visuomenės turtą – dirbančių vargšų masę, yra radikalios. Pirmiausia ta masė turi būti didelė: „... kuo didesnė visuomenės viršūnė, tuo proporcingai dar didesnė turi būti pati apatinė dalis, tas pamatas, kuris visus laiko, dirbančių vargšų masė"[28]. Dirbti vargšus gali priversti tik vargas: „...protinga lengvinti jų vargus, bet beprotystė juos visai nuo jų išlaisvinti"[29]. Vargšų darbo užmokestis neturi būti per mažas, bet ir ne per didelis: „...kaip negalima leisti, kad jie badautų, taip reikia, kad jie gautų tiek, jog nebūtų ko taupyti"[30].

Dėl tos pačios priežasties gerai organizuotoje visuomenėje turi būti tamsuolių dalis. Mandeville'is nesutinka su paplitusia nuomone, kad išsilavinęs žmogus – geresnis darbininkas: „...protas labiau padeda žmonėms tapti sukčiais negu kvailumas, ir apskritai yda niekur neviešpatauja taip visuotinai kaip ten, kur klesti menai ir mokslai"[31].

Be saiko steigiamos labdaros mokyklos neturtingiems vaikams jiems patiems yra žalingos, nes ugdo jų dykinėjimą ir atpratina nuo sunkaus darbo, kuris bus jų dalia. O tie, kurie moka pinigus už tokių vaikų švietimą, po to bus priversti mokėti keleriopai daugiau už jų vengimą dirbti ir nusikaltimus. Todėl, Mandeville'io nuomone, „...kiekviena valanda, kurią vargšų vaikai praleidžia prie knygos, visuomenei yra beprasmiškai prarastas laikas"[32]. Šiek tiek išsilavinęs žmogus ne tik nenori dirbti sunkaus fizinio darbo, bet ir darosi netinkamas dirbti tarnaudamas kitiems. Esminė sėkmingo darbo, kuris reiškia tarnauti kitiems, sąlyga yra visais atžvilgiais skirtingos socialinės padėties žmonių buvimas. Mandeville'io formuluojama taisyklė čia yra tokia: „Kada reikia visiško paklusnumo ir atlikti purviną darbą, mes visuomet atrandame, kad noriau ir stropiau jis atliekamas tada, kai jį dirba žmonės, stovintys žemiau tų, kuriems jie tarnauja; aš turiu galvoje, kad jie stovi žemiau ne tik turto ir kilmingumo atžvilgiu, bet lygiai taip pat ir žinojimo bei proto atžvilgiu"[33]. Tarnas, kuris tiek protingas, kad savo šeimininką laiko kvailiu – blogas tarnas. Mes tiktai tada noriai paklūstame kitiems, kai gerbiame jų išmintį ir sugebėjimus: „Nė viena būtybė nepaklūsta noriai sau lygioms, ir jeigu arklys žinotų tiek, kiek žino žmogus, aš nenorėčiau ant jo joti"[34].

Tad greta to viešojo pasmerkimo, kurį pelnė Mandeville'is kaip dorybės priešas ir moralinių ydų apologetas, jis savo atžvilgiu provokuoja dar ir kaltinimą, kad jis esąs švietimo priešas ir tamsumo apologetas. Mandeville'is sutinka, kad jo dėstomomis tiesomis mažai kas bus patenkintas, bet jis laiko jas nepaneigiamomis. Mandeville'is anaiptol neneigia Švietimo reikšmės ir būtinumo visuomenei ir gana plačiai aptaria, kokie mokslai yra patys svarbiausi, kaip reikia tobulinti universitetų darbą, panaudoti mokslui gabius žmones (net ir nuperkant juos) ir t.t. Išimtis tiktai viena – sunkiam fiziniam darbui skirti ir tik kaip tokie visuomenei reikalingi vargšai: jų švietimas nereikalingas nei visuomenei, nei jiems patiems. Bet kaip tik dėl savo socialinio ar-

šumo Mandeville'io tiesos tampa ypač nepatrauklios. To meto Anglijoje socialinė problema buvo ypač skausminga, ir Mandeville'is nebando ieškoti jos sprendimo, o tik dar griežčiau ją fiksuoja kaip būtiną ir pastovią visuomenės turtingumo sąlygą, su kuria ji privalo susitaikyti. Natūralu, kad oficialioji Anglija, respektabilusis džentelmenas tokių Mandeville'io išvadų ir tokių patarimų priimti negalėjo. Viešasis pasmerkimas, kurio galų gale susilaukė Mandeville'io knyga, daugiausia ir buvo išprovokuotas jo minčių apie labdaros mokyklas.

Į kaltinimą, kad toks požiūris į vargšus yra negailestingas ir žiaurus, Mandeville'is atsako paprastai: „...aš nemanau, kad tai yra žiauriau negu tai, kad jie neturi pinigų"[35]. Kad pats susitaikytų, o ir kitus sutaikytų su tokiomis „nepaneigiamomis" tiesomis, Mandeville'is gali pasiūlyti du argumentus. Pirmasis argumentas: turtėjanti visuomenė sukuria geresnį gyvenimą ir vargšams. Ir tai yra tiesa. Antrasis argumentas: kai fizinis pragyvenimas bent jau pakankamas, o švietimas per daug neišpaikina ir nesužadina beprasmių norų, net ir žemųjų socialinių sluoksnių žmonės gali jaustis laimingi. Mandeville'is teigia, kad jeigu mes sudarytume skirtingos padėties žmonių malonumų ir nemalonumų sąrašą, tai abejotina, „kad valdovo padėtis apskritai būtų pranašesnė už valstiečio padėtį"[36], tai irgi yra tiesa, kai nėra geresnių.

Mandeville'is negalėjo skųstis dėmesio savo darbams ir sau stoka. Jo idėjų poveikis buvo daug didesnis negu jo raštų apimtis. Savo minčių aštrumu, tikėjimu iš nuoseklaus, logiško mąstymo plaukiančiomis išvadomis ir drąsa jas išsakyti Mandeville'is buvo tikras naujų idėjų provokatorius. Jo suformuluotų paradoksų pėdsakai aptinkami vėlesnėje empiristinėje, utilitaristinėje filosofijoje, etikoje, politinėje ekonomikoje. O tai, kad jo užduotų mįslių įminimas daugiau koregavo ne jo logiką, o pradinius jo svarstymų postulatus, lėmė jau reali istorija. Gyvenimas pasirodo protingesnis net už pačius nuosekliausius mąstytojus. Sic!

Literatūra ir nuorodos

8 Bernard Mandevill. Basnia o pčelach. – Moskva, 1974, p. 312.
9 Ten pat, p. 109.
10 Ten pat, p. 75–76.
11 Ten pat, p. 290.
12 Ten pat, p. 152–153.
13 Ten pat, p. 298.
14 Ten pat, p. 150.
15 Ten pat, p. 327.
16 Ten pat, p. 307.
17 Ten pat, p. 327.
18 Ten pat, p. 213.
19 Ten pat, p. 329.
20 Ten pat, p. 227.
21 Ten pat, p. 212.
22 Ten pat, p. 328.
23 Ten pat, p. 212.
24 Ten pat, p. 258–259.
25 Ten pat, p. 241–242.
26 Ten pat, p. 236.
27 Ten pat, p. 260.
28 Ten pat, p. 227.
29 Ten pat, p. 227.
30 Ten pat, p. 184.
31 Ten pat, p. 243.
32 Ten pat, p. 260.
33 Ten pat, p. 261–262.
34 Ten pat, p. 262.
35 Ten pat, p. 279.
36 Ten pat, p. 283–284.

B. d.

Skiriama 190-osioms
S. Kierkegaard'o gimimo metinėms
Gauta 2003-07-22
Tęsinys. Pradžia „Logos" Nr. 34

ANTANAS ANDRIJAUSKAS
Vilniaus dailės akademija

NEKLASIKINIO MĄSTYMO PRINCIPAI KIERKEGAARD'O „EGZISTENCINĖS KRIZĖS" FILOSOFIJOJE

Non-Classical Principles of Thinking in Kierkegaard's "Existential Crisis Philosophy"

SUMMARY

Kierkegaard's non-classical principles of philosophical thinking are considered in this article. Special attention is given to his radical critique of the Hegelian system. That critique is regarded as more profound in comparison with Schopenhauer's. Kierkegaard develops his own philosophy of "existential crisis", opposing subjective will and internal changes to abstract thinking and external influences. His philosophy is that of the internal personal world and of free choice. To the famous motto of Cartesian rationalism *cogito ergo sum,* he opposes his own statement "I am here and think because I do exist here". So, the notion of existence becomes fundamental for his philosophical reflections, focused on the topics of personal existence, destiny and perspectives of being. Since personal becoming never stops, the ability to exist is treated as a great art. The aim of genuine philosophy is not a knowledge of the external world but an inquiry into the deepest problems of personal being and creativity, of which the greatest enigma is existence. Hence Kierkegaard gives a new subject and new tasks to philosophy.

ARBA–ARBA

Programiniame Kierkegaard'o veikale *Arba–arba* bendriausiais bruožais atskleidžiama daugelis pamatinių jo egzistencinės krizės filosofijos principų; svarbiausia – priešpriešinamos dvi pasaulėžiūros ir gyvenimiškosios pozicijos – *es-*

RAKTAŽODŽIAI. Neklasikinė filosofija, Kierkegaard'as, egzistencinis mąstymas.
KEY WORDS. Non-classical philosophy, Kierkegaard, existential thinking.

tetinė ir *etinė. Pirmoji įprasmina žavingą grožio ir malonumo iliuzijų kuriamą pasaulį, o antroji skatina remtis moralės ir pareigos principais*.

Kierkegaard'as išskiria tris tarpusavyje susijusias dvasinio asmenybės tobulėjimo pakopas: estetinę, etinę ir etinę religinę. Vyraujanti estetinės pakopos kategorija yra *malonumas*, etinės – *pareiga*, o etinės religinės – *kančia*. Pirmąją, estetinę, žmogaus dvasinės evoliucijos pakopą Kierkegaard'o veikaluose apibūdina estetinės būties simboliai Don Žuanas, Faustas, Neronas ir Amžinasis žydas. Kiekvienas jų yra tik tam tikra pereinamoji sudėtingo estetinio santykio su pasauliu fazė. Kierkegaard'o estetinio žmogaus santykio su pasauliu samprata, kaip ir polifoniškuose Dostojevskio idėjų romanuose, perteikiama daugeliu tarpusavyje polemizuojančių vaizdinių – simbolių, kurių „kiekvienas iškyla kaip ištisas pasaulis, pasižymintis savitu dvasingumu" [Kierkegaard, 1949, p. 511].

Kierkegaard'o požiūris į estetinę žmogaus būties pakopą yra stipriai paveiktas romantinių idėjų, kurios pateikiamos kaip vientisa gyvenimo pozicija ir pasaulio suvokimo būdas. Sunkiai atskleidžiama asmeninė mąstytojo nuostata dažniausiai sutampa su estetine, kadangi ankstyvuosiuose jo kūriniuose viešpatauja romantinis estetinės būties kultas. Šiai gyvenimo nuostatai būdingas nesubstancialumas, asmenybės atitrūkimas nuo realios tikrovės ir orientavimasis į idealų pasaulį. Kierkegaard'o įkvėpėjai R. Chateaubriandas ir Jenos romantikai estetinę būties formą sieja su menine kūryba, kadangi menas jiems yra aukščiausia absoliuti vertybė. Kierkegaard'as pastebimai apriboja romantinio meno kulto sritį. Jo koncepcijoje estetiku tampa ne tik menininkas, bet ir visi kiti žmonės, kurių gyvenimo nuostatos susijusios su grožiu, menu ir malonumais.

Vadinasi, estetinėje egzistencijos pakopoje žmogaus gyvenimo tikslas yra malonumas, aukščiausias siekis – romantinis grožio ir meno kultas, aukščiausias dvasios sugebėjimas – vaizduotės, fantazijos žaismas, pagrindinė gyvenimo nuostata – žaidimas ir ironiškas požiūris į pasaulį. Estetikas nieko, be malonumo, nevertina rimtai. Estetiko gyvenimą Kierkegaard'as aiškiai suartina su menu. Kūrybinis aktas, ypač meno kūrimas ir jo suvokimas – estetiniu požiūriu tapatūs reiškiniai. Estetinė būtis neatsiejama nuo siekimo gyventi artistiškai, nepaisyti etinių visuomenės normų ir remtis savo egoistiniais norais, savo jėgomis ir galimybėmis.

Estetinės dvasinės žmogaus evoliucijos pakopos aptarimą Kierkegaard'as pradeda nuo tiesioginio estetiko simbolio – Don Žuano. Tai yra tokio tipo asmenybė, kurios estetinis pasaulio suvokimas reiškiasi sureikšmintu malonumu: ji siekia patirti visus malonumus – nuo šiurkštaus juslinio iki beveik intelektualaus. Muzika, teatras, dailė ir moterys – Don Žuano būties aplinka. Vadinasi, šio tipo žmogus vadovaujasi malonumu ir jausminėmis erotinėmis aistromis. „Priežastis, kodėl šis estetiko tipas negali paaiškinti estetinio gyvenimo prasmės, yra ta, kad jis gyvena akimirka, todėl ir jo kompetencija ribojama akimirkos" [Kierkegaard, 1894, p. 250].

Juslingos ir lakios Don Žuano idėjos, Kierkegaard'o nuomone, neįmanoma autentiškai perteikti statiškomis plastinių menų formomis, o galima tik laikiniems menams pavaldžiomis išraiškos priemonėmis. Absoliučiai adekvačia erotinės Don Žuano idėjos perteikimo forma jis įvardija muziką, tiksliau – garsiąją Mozarto operą, kurioje genialiai išreiškiama aistringa erotinio juslingumo dvasia. Tačiau kuo labiau estetiko tipo asmenybė skęsta jausminių malonumų stichijoje, tuo stipresnis jos nepasitenkinimas ir nusivylimas.

Estetiko tipas, įprasmintas Don Žuano simboliu, Kierkegaard'o koncepcijoje yra *traktuojamas tik kaip momentas nuoseklioje estetinės sąmonės evoliucijoje į daug sudėtingesnę gyvenimo nuostatą*. Kitaip nei Don Žuanas, kuris pasirinko *akimirkos gyvenimą, tačiau dar nesuvokė savo pasirinkimo prasmės ir pasekmių*, kitas estetinės būties simbolis – Faustas – yra daug sudėtingesnė asmenybė. Tai Don Žuanas, *jau pažinęs neviltį ir nusivylimą, nepasitenkinimą savimi, pajutęs tragišką sąmonės skilimą ir kartu pakilęs į aukštesnę estetinio santykio su tikrove pakopą.* „Fausto juslingumas, – rašė Kierkegaard'as, – yra netiesioginis, jį skatina nusivylimas" [Kierkegaard, 1949, p. 604].

Kai *juslinio erotinio malonumo ieškojimas, kaip estetinės egzistencijos pagrindas, praranda „skaidrią" donžuaniškąją prasmę, tada prasideda sudėtingesnė pasaulio refleksija, kurioje tiesioginis estetinis pasaulio suvokimas užleidžia vietą Fausto estetizmo antinomijoms.* Faustas simbolizuoja naują, aukštesnį estetinio pasaulio suvokimo lygmenį, t. y. *krikščioniškojo demoniškojo estetizmo*, kai asmenybė, valdoma kerinčios meilės galios, sąmoningai meta iššūkį visuomenės moralės normoms. Neigdamas moralės normas, faustiškojo tipo žmogus suranda jau ne juslinio (kaip Don Žuanas), o aukštesnio dvasinio pasitenkinimo šaltinį.

Fausto tipas – tai pirmiausia *galinga intelektinė energija ir valia*. Jam būdingas bodėjimasis vidutinybėmis. Jį traukia visa, kas aukšta, dailu, harmoninga. Faustas gali pamilti tik gryną, nekaltą sielą, tobulą moters grožį, kuris jį atjaunina, užlieja nežemiška šviesa, suteikia palaimą. Tačiau pasiilgtosios harmonijos jis taip ir nesuranda, tai faustiškosios estetinės būties tragizmas. Fausto būtį ir meilę grindžia nusivylimas ir tragiškas sąmonės skilimas. „Neseniai supratau, – rašė dienoraštyje Kierkegaard'as, – kad visa, ką rašiau [apie Faustą. – *A.A.*], – tai mano paties portretas. Kai tik susimąstau apie šią ligą, pradedu suvokti, kad tapau jos auka" [Ten pat, p. 474].

Remdamasis Romos imperatoriaus Nerono vaizdiniu, Kierkegaard'as atskleidžia pražūtingas nihilistines estetinės būties pasekmes ne tik tokią asmenybę supantiems žmonėms, bet ir pačiai asmenybei. Pagrindiniu estetinio pasitenkinimo šaltiniu Nerono tipo žmonėms tampa žiaurumas, kuriuo pasireiškia nihilistinis maištas prieš visuotines moralės normas. Šios asmenybės, keršijančios pasauliui už savo būties beprasmiškumą, estetinė egzistencija įgauna destruktyvią formą.

Amžinojo žydo Ahasvero vaizdinys simbolizuoja krizinę estetinės būties fazę, kai bėgama nuo nepakeliamo nusivy-

limo gyvenimu ir leidžiamasi į amžinas keliones. Keisdamas savo išorinį kontekstą, Ahasvero tipo žmogus susikuria iliuzijas, kuriomis remdamasis dar gali kovoti su būties beprasmiškumu, mirtina nusivylimo liga. Taigi Novaliso mintis, kad „kiekviena reikšminga idėja turi daug vardų“, savitai įprasminama Kierkegaard'o estetinės būties koncepcijoje. „Trys didžiosios idėjos, – rašė jis, – Don Žuanas, Faustas ir Amžinasis žydas, simbolizuoja gyvenimą, kuriam svetimas tikėjimas. Tik tada, kai šios idėjos apima visą individo vidinį pasaulį, paliesdamos slapčiausias sritis, tada imame remtis morale ir religija“. Kierkegaard'as, be to, pažymi: „Šių trijų idėjų koncepcija tiesiogiai susijusi su mano dogmatiškais požiūriais“ [ten pat, p. 473].

Vadinasi, visos minėtosios estetinės būties fazės, kurias įprasmina Don Žuano, Fausto, Nerono ir krizinis Ahasvero tipas, yra *tragiškos, trumpalaikės, pasitenkinimo maža, reikia daugybės pastangų, nepriklausymas nuo tikrovės – iliuzinis*. Todėl estetinėje dvasinės evoliucijos pakopoje esančio žmogaus iššūkis tikrovei pasmerkia jį neišvengiamai pralaimėti. Vidinės pilnatvės nebuvimas sukelia nepasitenkinimą ir nusivylimą. Jei žmogus sąmoningai suvokia būties ribotumą ir būtinybę dvasiškai tobulėti, tuomet jis pasirenka aukštesnę būties formą. Kierkegaard'as nuolatos pabrėžia, kad *netgi gamtos apdovanota asmenybė yra niekas, kol nesirenka*. Tik pasirinkęs „arba–arba“, žmogus suvokia savo amžinąją prasmę, formuoja save ir kartu pakyla į aukštesnę, artimesnę Absoliutui pakopą. „Pagrindinis žmogaus būties tikslas, – pabrėžia Kierkegaard'as, – tai ne praturtinti savo protą įvairiomis žiniomis, o ugdyti savo individualybę, savąjį Aš“ [Kierkegaard, 1894, p. 228]. Kadangi estetinėje dvasinės evoliucijos pakopoje esantis žmogus pirmiausia ieško malonumų ir kitokių išorinių reiškinių, vadinasi, tai nėra visavertė asmenybė. Todėl ji privalo ieškoti aukštesnės būties.

Kierkegaard'as buvo prieštaringa asmenybė, nuolatos balansuojanti tarp romantinio žaismingo hedonistinio požiūrio į pasaulį ir religinei sąmonei būdingo etinio rigorizmo, Absoliuto ilgesio, skatinančio atsisakyti estetiniam pasaulio suvokimui būdingo jusliškumo. Stiprėjant egzaltuotų asketiškų Schleiermacherio, Hamano, Baaderio religinių idėjų įtakai, Kierkegaard'o veikaluose ilgainiui ryškėja *estetinės problematikos pajungimas etinės ir religinės sąmonės reikalavimams.*

Siekimas įveikti tragišką sąmonės skilimą ir nusivylimą reikalauja atsisakyti romantinio estetinio svaigulio, rinktis save, sustabdyti vaizduotės žaismą, malonumų troškulį ir virsti moralia asmenybe. Tačiau ir antroji, etinė, pakopa dar labai tolima tikrajai egzistencijai. Nuosekli asmenybės dvasinio tobulėjimo logika neišvengiamai padeda suprasti tikėjimo svarbą ir etinės pakopos ribotumą, lemia jos įveikimą ir Absoliutų pasirinkimą, o tai atveria kelią į aukščiausią, trečiąją, žmogaus dvasinės evoliucijos pakopą. „Absoliutus pasirinkimas, – 1839–1840 m. Kierkegaard'as rašė dienoraštyje, – yra tik tuomet, kai jis yra pasirinkimas tavo gyvenimo kelio ir tiesos, esančios tau viskuo arba niekuo“ [Kierkegaard, 1949, p. 525].

Kelyje į aukščiausią žmogaus dvasinės evoliucijos pakopą itin svarbus nusivylimas, kurį Kierkegaard'as išsamiai aptaria pirmoje knygos *Liga mirčiai* dalyje. Neviltį jis apibūdina *kaip ligą dvasioje*, kuri gali reikštis trimis skirtingais pavidalais: beviltiškai neįsisąmoninti, kad turi *Patį* (netikra neviltis); beviltiškai nenorėti būti pačiu savimi; beviltiškai norėti būti savimi. Jis nuodugniai aptaria visus šiuos tris nevilties pavidalus ir parodo kiekvieno jų pasekmes. „Ar neviltis yra pranašumas, ar trūkumas? Grynai dialektikos požiūriu – ir tai, ir tai. Jei norėtume laikytis abstraktaus nevilties supratimo, negalvodami apie kažką nusivylusį, reikėtų sakyti: tai didžiulis pranašumas. Šios ligos galimybė yra žmogaus pranašumas prieš gyvulį; ir šis pranašumas išskiria jį visiškai kitaip negu tiesi eisena, mat jis nurodo tą begalinį atsitiesimą arba pakylėtumą, kad jis yra dvasia. Galėjimas sirgti šia liga yra žmogaus pranašumas prieš gyvulį; suvokimas, kad šios ligos esama, yra krikščionio pranašumas prieš prigimtinį žmogų; išgijimas nuo šios ligos – krikščionio palaima" [Kierkegaard, 1997, p. 41–42]. Vadinasi, nusivylimą jis traktuoja kaip savotišką tarpinį reiškinį, stimulą, padedantį žmogui suvokti religinės būties svarbą.

Kaip aukščiausia aistra, tikėjimas Kierkegaard'o filosofijoje paneigia racionalų protą ir įprastinės etikos principus, kadangi įtvirtina save per absurdą. Slėpiningoji tikėjimo patirtis ne nusakoma žodžiais, o tik išgyvenama. Šią idėją jis pagrindžia remdamasis tragišku biblinio herojaus „tikėjimo riterio" Abraomo vaizdiniu. Etinė Abraomo santykio su Izaoku išraiška visiškai paprasta: tėvas turi mylėti sūnų labiau nei pats save. Skirtumas tarp tragiškojo didvyrio ir Abraomo išsyk krinta į akis. Tragiškasis didvyris etikos dar laikosi, o Abraomas savo poelgiu jos jau nepaiso. *Šis didžiulę simbolinę prasmę turintis Abraomo mylimo sūnaus Izaoko aukojimo vaizdinys tiesiogiai rodo Kierkegaard'o santykius su tėvu, kuris dėl savo religinio fanatizmo ir kaltės išpirkimo aukojo sūnaus gyvenimą*.

Pakilusi į trečiąją, etinę religinę, pakopą, asmenybė suvokia savo būties baigtinumą, Dievo amžinumą ir savo kaltę. Šiame kelyje asmenybė pagaliau suvokia gelminę žmogaus būties prasmę: svarbiausia tiesa – tikėjimas ir Dievas. „Krikščioniškoji egzistencija, – 1854 m. dienoraštyje teigia Kierkegaard'as, – yra kontaktas su būtimi" [Kierkegaard, 1949, p. 653]. Šis ryšys įmanomas tik per tikėjimą ir sąlytį su Dievu, kuris ir suteikia žmogaus būčiai prasmę. Dievas vėlyvuosiuose Kierkegaard'o veikaluose yra ta didžioji idėja, dėl kurios žmogus gali gyventi ir mirti. Dievas yra aukščiausia žmogaus būties tiesa, kurios reikšmingumą individas suvokia tik paradoksaliu būdu pakilęs į trečiąją, religinę, dvasinės evoliucijos pakopą. Subjektyvaus vidinio asmenybės prado išryškinimą jis suvokia kaip aukščiausią tiesą ir kartu teigia, kad „Tiesa yra subjektyvumas". Vadinasi, nerūpestingas romantinis estetinis subjektyvizmas brandžioje Kierkegaard'o filosofijoje įgauna naują religinę prasmę.

ORIENTALIZMAS

Kierkegaard'o filosofija formavosi „romantinio orientalizmo" idėjų klestėjimo laikais, todėl nenuostabu, kad visų jo evoliucijos tarpsnių veikaluose aptinkame daugybę aliuzijų į orientalistinius švietėjų, romantikų ir Rytų filosofijos motyvus. Knygose ir intymiuose dienoraščiuose jis aptaria įvairius Rytų kultūrų, filosofijos ir meno aspektus. Romantinio orientalizmo idealai skatino Kierkegaard'ą domėtis įvairiais Rytų tautų kultūros, filosofijos, religijos, mitologijos dalykais. Kaip matyti iš jo veikalų, dienoraščių ir laiškų, mąstytojas domėjosi orientalistiniais L. Tiko, Novaliso, brolių F. ir A. Schlegelių, G. Hegelio, J. W. Goethe's veikalų motyvais, Indijos, Tolimųjų Rytų mitiniais bei religiniais požiūriais. Pradedant ankstyvaisiais veikalais, jo tekstuose yra daugybė aliuzijų į senovės žydų, arabų, persų, indų, kinų kultūras. Jį, kaip ir daugelį romantizmo epochos mąstytojų, žavėjo naujos Rytų kultūrų atveriamos erdvės. Indijoje jis aptiko dievų trejybę: Brahma, Šiva, Višnu ir aptarė indų religijos, mitologijos, mąstymo būdo savitumą. Rytai jį žavi, tačiau kartu ir baugina, kadangi romantinio orientalizmo klestėjimo laikais paplitęs noras studijuoti nepažįstamas ir viliojančias Rytų kultūras grėsė atitolimu nuo krikščioniškųjų idealų. Neatsitiktinai religiniuose tekstuose jis tarsi užsisklendžia judėjų krikščioniškosios tradicijos erdvėje, o taip būdingos jo estetiniams veikalams aliuzijos į Rytus tuomet tampa šalutinės.

Viena svarbiausių priežasčių, kodėl Kierkegaard'as nesiėmė išsamiau studijuoti Rytų tautų kultūros ir filosofijos, tai stiprėjanti krikščioniškųjų religinių idealų įtaka jo pasaulėžiūrai. Kierkegaard'ui rodės, jog romantikai, aukštindami Rytus, nutolins Vakarų sąmonę nuo krikščioniškųjų šaknų. Tai, kad danų mąstytojas buvo uolus pamatinių krikščioniškosios religijos postulatų gynėjas, lėmė jo požiūrio į Rytus nevienareikšmiškumą.

Šis nenuoseklumas ryškėja jau ankstyviausiuose jo tekstuose, pavyzdžiui, 1835 m. lapkričio 28 d. Studentų sąjungos draugijoje perskaitytame pranešime „Mūsų kasdienė literatūrinė spauda", kurį jis vėliau išrutuliojo į tris kitais metais paskelbtus straipsnius. Šiame pranešime, kalbėdamas apie švietėjų ir romantikų orientalistiniais motyvais pagrįstą visuotinės, arba pasaulinės, literatūros idėją, Kierkegaard'as teigė: „Nedvejodami nulenksime galvą prieš pirmąjį vienos visuotinės istorijos idėjos iškilimą; mums labai patinka, kad Rytai ir Vakarai, įvairios tautos ima garbinti savo kilmės lopšį, ir aš tikrai visiškai neneigiu šios poetinės koncepcijos svarbos; tačiau jei visos ir paimtos atskirai kartos išsižada naujo gyvenimo ir skatina tokio žmogaus atsiradimą, kuris labai stengiasi tapti dar laisvesnis savo vaizduotės polėkiais, tuomet iš šių mažyčių garstyčių sėklų gali išaugti didžiuliai medžiai" [Kierkegaard, 1984, p. 44].

Kierkegaard'o požiūriui į Rytų tautų filosofiją ir religiją vėliau stiprų poveikį padarė nuodugnios Hegelio veikalų studijos. Tai matyti jau viename pirmųjų jo mokslinių tyrinėjimų – disertacijoje „Ironijos koncepcija, nuolatos remiantis Sok-

ratu“, kurioje aptariami senovės graikų ir Rytų tautų mąstymo principų skirtumai. Šiame tekste vyrauja Hegeliui būdingas romantinio orientalizmo ir subjektyvizmo įtakos apribojimas, kuris reiškiasi graikų mąstymo adoracijoje.

Nagrinėdamas dialoginę ir užslėptą ironijos kilmę, Kierkegaard'as rašė, kad „pirmasis argumentas, kurį pasitelkiu norėdamas paremti savo teiginį yra tas, kad šio dialogiškumo dvasia yra *tikrai graikiška, o ne rytietiška*“ [Kierkegaard, 1972, t. 2, p. 63]. Rytietišką mąstymą jis vadina mistišku ir jį traktuoja kaip Hegelis, t. y. kaip tokį sąmonės gesimą, kuris mažina dvasinę įtampą, skatina melancholiją. Skiriamasis tokio mąstymo bruožas – siekimas išsivaduoti iš kūniškos priklausomybės, tačiau ne tikrosios laisvės siekis, kadangi jis trokšta iliuzinės rimties. Graikijos kultūra, dangus ir mąstymas čia aprašinėjamas šviesiomis, džiaugsmingomis spalvomis, čia niekas neslegia, atmosfera yra lengva ir skaidri. Kūrybinis dvasios polėkis čia išsivaduoja iš visko, kad būtų galima pasiekti tai, kas didinga, visuomet subtilu ir neišnyksta svaigulyje. Sąmonė nenori išsiskaidyti miglotais įspūdžiais, vizijomis, priešingai – kyla vis didesnė įtampa. Tuomet, kai rytietiškas mąstymas siekia sugrįžti atgal į anapusinę pasąmonės sritį, graikiškasis nori įveikti vieną po kitos kylančias sąmonės būsenas [ten pat, p. 63]. Vadinasi, savo disertacijoje, analizuodamas graikiškojo ir abstrakčiojo rytietiškojo mąstymo santykius bei pagrindinius tipologinius bruožus, Kierkegaard'as tęsia helenomanijos mitologiją ir remiasi Hegeliu.

Ilgainiui stiprėjant antihėgeliškoms Kierkegaard'o filosofavimo tendencijoms ir vis labiau suvokiant spekuliatyviojo mąstymo abstraktumą, nutolimą nuo konkrečių žmogaus egzistencijos problemų, geriau pažįstant Rytų kultūras, subjektyviojo mąstytojo vertinimai keičiasi – jis vis labiau pasiduoda stiprėjančio orientalizmo poveikiui. *Tiesioginėse eroso pakopose* Kierkegard'as vieno herojaus lūpomis sako: „Tu kalbi su didesniu įžvalgumu nei Indijos išminčiai *richtig, das weiss man nicht* [iškalbingai, nežinome]; ir, deja, aš taip pat nieko negaliu pasakyti“ [Kierkegaard, 1976, t. 3, p. 98]. Kierkegaardas domisi gausėjančia Vakarų Europoje orientalistine literatūra. Tai matyti iš jo tekstuose daugėjančių aliuzijų į įvairius Rytų tautų filosofijos, religijos, mitologijos, literatūros aspektus.

1847 m. paskelbtame veikale *Etinio ir etinio religinio bendravimo dialektika* jis teigia: „Aš žinau beveik visa tai, ką žino intelektualai apie Kiniją, Rytų tautų, taip pat graikų filosofiją, moderniąją filosofiją nuo Descartes'o iki Hegelio, filosofiją, neseniai atsiradusią Vokietijoje, nuo Kanto iki Fichte's jaunesniojo. Jei norėčiau apie tai kalbėti, tikrai galėčiau daug pasakyti“ [Kierkegaard, 1980, t. 14, p. 379].

Vadovaudamasis šviečiamojo ir romantinio universalizmo nuostatomis, Kierkegaard'as aršiai kritikuoja eurocentrinę dogmatišką ir spekuliatyvią Hegelio filosofijos istorijos koncepciją. 1846 m. paskelbto kūrinio *Galutiniai ir nemokskliniai postscriptum filosofinėms nuotrupoms* pirmame tome jis rašė: „Mielai atskleisiu hėgeliškosios istorinio proceso [koncepcijos] sandarą, kuri yra autoritetinga,

nors jos *valore intrinseco* [vidinė vertė] yra abejotina, ji suteršta neteisingumo, ir praktiškai norėčiau parodyti, kad joje Kinijai būtina skirti visai kitokią vietą“ [Kierkegaard, 1977, t. 10, p. 141]. Išnašoje Kierkegaard’as patikslina, kad istorija dar nenustatė tikslios Kinijos vietos istorinių procesų raidoje, todėl kiekvienas privatdocentas iki vakar dienos apibrėždavo ją ir tiksliai, ir apytiksliai. Kadangi visi privatdocentai yra įtraukti į šį žaidimą ir toks požiūris mūsų epochai patinka, tai viskas eina kaip sviestu patepta. Toks požiūris netenkina kinų, tačiau tenkina vokiečių privatdocentus, ypač jei jie yra prūsai. Tačiau tokia į menamą objektyvumą pretenduojanti eurocentrinė sistema, taiklia filosofo pastaba, neišlaiko kritinės analizės bandymų.

Kierkegaard’ą domėtis Rytų filosofija paakino didžiulį poveikį paskutiniaisiais gyvenimo metais jam turėjusi pažintis su Schopenhauerio veikalais, kuriuose jis iškart įžvelgė stiprią indų filosofijos įtaką bei Vakarų ir Rytų tautų mąstymo tradicijų suartėjimą. „Schopenhaueris, – pažymi jis, – niekinamai išjuokia krikščionybę, tyčiojasi remdamasis Indijos išmintimi“ [Kierkegaard, 1961, t. 5, p. 72]. Šią „labai reikšmingo autoriaus“ nuostatą jis vertina nuosaikiai – pripažįsta, jog tai yra jo asmeninis reikalas. Tačiau, kita vertus, teigia, kad jo indiškoji melancholija, kuriai „gyvenimas yra kančia“, nėra visiškai teisinga. Pripažįsta, kad jis nenusistatęs prieš tai, kad Schopenhaueris uoliai kovoja su „paniekos vertu optimizmu“, kurį tobulai išplėtojo protestantizmas, ir yra labai patenkintas, idant jis parodo, jog toks požiūris nėra būdingas visai krikščionybei. Tačiau danų mąstytojas protestuoja prieš vienpusiškai traktuojamą tezę, kad egzistavimas yra kančia, kadangi šį teiginį supaprastinant, krikščionybės dvasia išnyksta [ten pat, p. 72–73]. Krikščionybė, pripažįsta Kierkegaard’as, iš tikrųjų pamokslauja; sutinka, kad yra kančia, o būti krikščioniu – vadinasi, kentėti; tačiau jei iškreipiama tikroji egzistavimo, buvimo žmogumi, kančios prasmė, nepaisoma esminių krikščioniškosios kančios dialektikos principų, įsivyrauja paviršutiniškos išankstinės nuostatos, ir ji pasireiškia kaip negatyviai pažini, tuomet visa tai virsta „tik nesaikingu daugiažodžiavimu, nereikalingais prieštaravimais ir nesąmonėmis“.

Pamatinės filosofinės Kierkegaard’o nuostatos daug kuo siejasi su Rytų tautų mąstymo tradicijomis. Danų filosofas, kaip ir daoistinės, čan tradicijos mąstytojai, atsiriboja nuo spekuliatyviojo mąstymo, plėtoja tradicinėms indų, kinų, japonų filosofijos teorijoms būdingą mąstymo ir veiksmo vienybės idėją, pabrėždamas asmenybės saviraidos aspektą. Subjektyvusis mąstytojas, kaip ir daoizmo, čan išpažinėjas, turi ne tik išgyventi savo filosofiją, tačiau ir praktiškai ja remtis savo kasdieniame gyvenime ir veikloje.

Kierkegaard’o požiūrių artimumas rytietiškoms koncepcijoms matyti iš jo atsiribojimo nuo racionalumo, sistemingumo, spekuliatyviojo mąstymo principų, teigiant principinį filosofinio mąstymo atvirumą žvelgiant į žmogų ir jo aplinką. Dėl to analogiškai iškeliami vidinis išgyvenimas ir tiesioginė intuicija, kuri traktuojama kaip tobuliausias vidinės reiškinių prasmės pažinimo instrumentas. Rytų teorijoms taip pat artimas

Kierkegaard'o veikaluose dažnai kartojamas žmogaus ir gamtos artimumo leitmotyvas, raginimas įsiklausyti į gamtos balsus, mokytis iš padangių paukščio ir lauko lelijos, kaip mokytojų, tylėjimo [Kierkegaard, 1997, p. 15]. Jam itin artima Tolimųjų Rytų kultūroms būdinga mintis apie tylą kaip tobuliausią tiesos pažinimo ir bendravimo su kitais pagrindą. Tylėjimas Kierkegaard'o filosofijoje traktuojamas kaip didis, sunkiai išmokstamas menas, kuris padeda žmogui geriau suvokti gamtos esmę ir būties pilnatvę. Todėl norima autentiškajai filosofijai suteikti meninį pavidalą, t. y. filosofiją suartinti su menu.

SISTEMINIO MĄSTYMO PRINCIPŲ KRITIKA

Garsus danų literatūros kritikas G. Brandesas knygoje *Goethe und Danemark. Menschen und Werke* (*Goethe ir Danija. Žmonės ir veikalai*, 1894) parodė, kokį stiprų poveikį pirmojoje XIX a. pusėje Danijoje turėjo vokiečių filosofija ir literatūra. Kierkegaard'as aštuonerius metus įdėmiai studijavo Hegelio filosofiją, kurią vėliau paneigė ir nuosekliai iš krikščioniškojo egzistencializmo pozicijų kritikavo kaip klaidingą mąstymą. Kitaip nei Schopenhaueris, kuris, savo programiniame veikale išryškinęs racionalizmo ribotumus ir teoriškai pagrindęs iracionalaus mąstymo principus, vėliau daugiau tik keikė nemėgstamą Hegelį, Kierkegaard'as, kritikuodamas Hegelio filosofiją, buvo daug nuoseklesnis ir radikalesnis. Jis irgi negerbė didžiojo vokiečių mąstytojo. Veikaluose daug kandžių pastabų, sarkazmo, ironijos neigiant pamatinius Hegelio filosofijos principus.

Iššūkį Hegelio filosofijai ir sisteminio mąstymo principams jis metė viename svarbiausių filosofinių tekstų – *Filosofiniai trupiniai – Baigiamasis nemokslinis prierašas* – kritikavo universalistines Hegelio ambicijas, spekuliatyviąsias teorines konstrukcijas, tautologiją, abstraktų operavimą globalinėmis pasaulinėmis istorinėmis kategorijomis (jos panaikina konkretaus žmogaus problematiką). „Absoliutusis metodas, – rašė danų mąstytojas, – Hegelio išradimas, net ir logikoje yra sudėtingas reikalas, taip, žavi tautologija, daugeliu ženklų ir keistų veiksmų patarnavusi moksliniam prietarui. Istoriniuose moksluose jis yra *idée fixe*, o tai, kad metodas ten iš karto pradeda tapdamas konkrečiu, kadangi istorija yra idėjos konkretizavimas, davė Hegeliui dingstį parodyti retą mokytumą, retą sugebėjimą formuoti medžiagą, sukeliant ganėtiną sujudimą, bet taip pat dėl to besimokančiojo protas išblaškomas taip, jog jis galbūt tik iš pagarbos bei žavėjimosi Kinija ir Persija, Viduramžių mąstytojais, Graikijos filosofais […] pamiršo patikrinti, ar vis dėlto tai pasirodė gale, ties šios užbūrimo klajonės išėjimu, – tai, kas nuolat buvo žadama pradžioje, tai, kas buvo pagrindinis reikalas, tai, ko negalėtų pakeisti visas pasaulio puikumas, ir tai, kas galėjo patenkinti tą ne laiku ištikusią įtampą, kurioje buvai laikomas – metodo teisingumas. Ir kodėl gi iš karto tapta konkrečiu, kodėl iš karto imta eksperimentuoti *in concreto*, arba:

ar į šį klausimą dar nebuvo galima atsakyti su beaistriu abstrakcijos glaustumu, neturinčiu jokių prablaškymo, jokių užbūrimo priemonių; ką reiškia idėja tapo konkreti, kas yra tapsmas, kaip santykiaujama su tuo, kas tapę ir t.t., ir t.t." [Kierkegaard, 2000, p. 108].

Vadinasi, Hegelis sukūrė įspūdingą spekuliatyvią filosofijos sistemą, kuri, remdamasi absoliučiuoju metodu ir spekuliatyvinės dialektikos principais, pretendavo išspręsti visas galimas problemas, išskyrus tas, kurios tiesiogiai susijusios su svarbiausiais kasdienės žmogaus būties klausimais. Todėl Kierkegaard'as savo kritiką nukreipė į pamatinį Hegelio filosofijos principą – *mąstymo ir būties tapatumo idėją*, kurią aiškino kaip miglų pūtimą moksliškumo pasiilgusiems filisteriams.

Abstrakčiojo sisteminio mąstymo paviršutiniškumas ir nepagrįstumas išryškėja tuomet, kai aptariamos aktualiausios žmogaus būties problemos. Abstraktusis mąstymas, taiklia filosofo pastaba, išvengia bet kokių sunkumų tiesiog apeidamas problemų esmę, o vėliau girdamasis, kad gali paaiškinti viską. Tačiau iš tikrųjų jis nutolsta nuo pagrindinės bet kokios autentiškos filosofijos problemos sprendimo, t.y. individualios asmenybės egzistencijos pažinimo. „Kas yra abstraktusis mąstymas? – klausia filosofas. Ir atsako: paviršutiniškas mąstymas, ignoruojantis mąstytoją ir unikalią egzistencinę jo patirtį. *Kaltindamas racionalizmą „impersonalumu", „paviršutiniškumu", Kierkegaard'as kartu paneigia sisteminio mąstymo principus ir tradicinę racionalistinės filosofijos problematiką*. Egzistuojančiam subjektui svetimos visos išorinės objektyvios tiesos, kadangi tikroji egzistencinė tiesa gali būti tik subjektyvi. Dėl to nepasitikima sisteminio mąstymo principais ir nutolusiomis nuo konkrečios egzistencijos abstrakčiomis teorinėmis konstrukcijomis.

„Sistema hėgeliškojoje mokykloje, – rašė Kierkegaard'as, – yra fikcija, panaši į tą, kurią Schellingas įdiegia kartu su savąja „begalybės epopėja" ir kuri tam tikru metu turėjo neblogą pasisekimą" [Kierkegaard, 1941, t. 1, p. 300]. Todėl Hegelio sistema vaizdingai lyginama su didinga pilimi, netinkama žmogui gyventi. „Daugumai sistemos šalininkų jų santykiai su jų sistemomis susiklosto taip pat, kaip ir žmogaus, kuris stato milžinišką pilį, o pats gyvena greta mažam sandėliuke: jie patys negyvena milžiniškame sistemos statinyje. Tačiau intelektualinių santykių srityje būtent tai buvo ir lieka lemiamu argumentu. Intelektinėje srityje žmogaus mintys ir yra tas pastatas, kuriame jis gyvena, – antraip viskas yra absurdas ir beprasmybė" [Rohde, 1998, p. 173]. Sistemoje pagrindiniam Kierkegaard'o filosofijos objektui – konkrečiai individualybei ir jos egzistencijai – nebelieka vietos, kadangi bet kokia abstrakti sistema pamatinės žmogaus būties problemos nesiima kaip neesminės arba pašalina iš savo interesų lauko.

Egzistencinio mąstymo erdvės. Nutolusiam nuo realių žmogaus būties problemų sprendimo klasikinės filosofijos racionalizmui ir objektyvizmui danų mąstytojas priešpriešina pamatinę savo filosofijos sąvoką *egzistencija*, kuri radikaliai atskiria mąstymą ir būtį. Kierkegaard'o filosofinės sampratos savitumas *atsiskleidė siekiant sumažinti pagrindinių filosofinių*

problemų skaičių ir imtis svarbiausios – žmogaus būties. Individo egzistavimo fakto įrodinėjimą jis pavadina kuriozišku nesusipratimu, nekorektišku realios problemos sprendimu iš kito galo. Žmogus *pirmiausia turi egzistuoti dėl to, kad galėtų mąstyti.*

Priešpriešindamas iracionalią asmenybės valią abstrakčiajam mąstymui, subjektyvius vidinius pokyčius – objektyviems veiksmams, Kierkegaard'as kuria savąją „egzistencinės krizės" filosofiją. Egzistencinė Kierkegaard'o filosofija – tai *asmenybės įsigilinimo į savo vidinį pasaulį ir laisvo vidinio apsisprendimo filosofija.* Laisvė sudaro asmenybės esmę, išskiriančią ją iš kitų gyvų padarų. Tačiau laisvė yra ne tik didžiulė Dievo dovana žmogui, bet ir atsakomybė, kurią jis privalo pateisinti. Laisvė gali tapti žmogui palaima ir išsigelbėjimu, tačiau nesugebantį savęs valdyti gali pražudyti. Laisvė atveria kelią egzistencijos pilnatvės pojūčiui ir asmenybės tapsmui. Pasak Kierkegaard'o filosofijos, „asmenybė – galimybės ir būtinybės vienovė". Norint tapti visaverte asmenybe, būtina atlikti didžiulį darbą, reikalaujantį ypatingo nusiteikimo ir vidinių jėgų įtampos, nueiti sudėtingą dvasinio tobulėjimo kelią iš nesąmoningos būties į sąmoningą. Vadinasi, žmogus privalo suvokti savo netobulumą ir iš atsitiktinės laikinos būties pereiti prie aukštesnio „amžinosios" egzistencinės žmogaus paskirties suvokimo, kai asmenybė pajėgia atsikratyti savo empirinio, egoistinio ribotumo ir suvokti su išgyvenama egzistencine patirtimi susijusį savąjį didžiai asmeninį „aš". Danų mąstytojo tekstuose nuolatos keliama principinio egzistencijos neišsakomumo idėja.

Tikrąją egzistencijos prasmę filosofas sieja su nuolatiniu tobulėjimu, sugebėjimu rinktis gyvenimo nuostatas, plėtoti savo galimybes, kurios paprastai atsiskleidžia ypatingomis aplinkybėmis. Šios filosofijos esmė – vidinio pasirinkimo problema. „Šis reikalavimas [vidinio pasirinkimo. – *A.A.*] – mano šūkis, mano pasaulėžiūros nervas, kurį įvardijau, nors ir nesukūriau jokios filosofinės sistemos, į kurią, tarp kitko, niekuomet nepretendavau" [Kierkegaard, 1894, p. 290].

Didžiai asmeniška egzistencinė patirtis ir ja pasiekiamas gelminis individualios būties tiesos suvokimas, anot Kierkegaard'o, *išstumia egzistenciją iš mokslinio pažinimo, kuriam būdingas objektyvumas ir sisteminis mąstymas, srities*. Objektyvusis mąstymas dėl jam būdingo abstraktumo ir visuotinumo nepajėgia perprasti tos subjektyvios tikrovės, kuri atsiranda suvokus egzistencinę tiesą. Kierkegaard'as pabrėžia: „Aš nuolat ne privedu prie egzistencijos (mat tada būčiau beprotis, jei norėčiau prieiti išvadą dėl to, ką žinau), bet išvedu iš jos ir esu taip linkęs prisitaikyti ir pamaloninti žmones, kad vadinu tai įrodinėjimu. Tad yra kitaip, negu manė Kantas, kad egzistencija esanti *accessorium*, nors jis nenuneigiamai pranašesnis už Hegelį tuo, kad nesupainioja" [Kierkegaard, 2000, p. 151].

Vadinasi, egzistencija čia aiškinama *kaip pamatinė filosofijos kategorija, filosofinių apmąstymų pradmuo.* Pagrindiniu spekuliatyviosios mąstysenos, ypač Hegelio filosofijos ir objektyviojo mąstymo apskritai, trūkumu Kierkegaard'as įvar-

dija jo *objektyvumą* ir *impersonalumą*. Dėl to *unikali gyvenimiškoji, tiksliau, egzistencinė patirtis priešpriešinama abstrakčiam mąstymui*. Viršasmeninis objektyvistinis Hegelio filosofijos metodas, jo įsitikinimu, atskleidžia tik išorinius, neesminius dalykus, kadangi nepajėgus įsiskverbti į tuos gelminius unikalios žmogaus būties lygmenis, kurie *turi iš esmės kitokį subjektyvų psichologinį pobūdį ir egzistencinę prasmę*.

Kierkegaard'o egzistencinės krizės filosofijos pagrindas – *masės priešpriešinimas vieninteliam, unikaliam, atskiram žmogui, kuris jam yra pirmapradė ir aukščiausia vertybė*. *Žmogus* ir jo *egzistencija* – tai tos *pamatinės kategorijos, kurios Kierkegaard'ui lemia dabarties, istorijos, žmonijos būties prasmę*. Savo uždavinį jis sieja su padėjimu žmonėms suprasti Vieneto svarbą. „Jei šios kategorijos reikšmės dar nesuprato, – pranašauja jis,– tai ilgainiui supras. Epochoje, kai tarp mūsų pasklido žodis „sistema" (čia Kierkegaard'as tikriausiai turi omenyje Hegelį. – *A.A.*], pažvelgiau į ją „vieneto" požiūriu, na ir kas? Nuo šiol apie sistemą – nė žodžio. Jei apskritai įgausiu kokią nors istorinę reikšmę, tai, be abejo, bus susiję tik su vieneto kategorija. Mano, kaip ir daugelio kitų, kūriniai galbūt užsimirš, tačiau jei ši kategorija buvo taikli, jei teisingai mąsčiau, jos įtvirtinimą laikydamas savo uždaviniu (visai nelinksmu ar kilniu), jei man buvo duota įtvirtinti ją, nors ir patyriau sunkių išbandymų ir sudėjau aukų, tuomet liksiu gyventi, o kartu su manimi – ir mano kūriniai" [Rohde, 1988, p. 354].

Literatūra ir nuorodos

Clair A. *Pseudonime et paradoxe. Lapensee dialectique de Kierkegaard.* – Paris, 1976.

Colette J. *Kierkegaard et la non-philosophie.* – Paris, 1994.

Gaidenko, 1970: Гайденко П. *Трагедия эстетизма.* – Москва, 1970.

Gusdorf G. *Kierkegaard*. – Paris, 1963.

Hohlenberg J. *L'oeuvre de S. Kierkegaard.* – Paris, 1960.

Kierkegaard and Contemporary Philosophy. – Copenhagen, 1972.

Kierkegaard S. *Filosofijos trupiniai, arba Truputis filosofijos.* – Vilnius, 2000.

Kierkegaard S. Journal, vol. 1–5, Paris, 1941–1957.

Kierkegaard S. *Baimė ir drebėjimas.* – Vilnius, 1995.

Kierkegaard S. Journal (Extraits) // *Etudes kierkegaardiennes par J.Wahl,* Paris, 1949.

Kierkegaard S. *L'existence.* – Paris, 1967.

Kierkegaard S. *Liga mirčiai.* – Vilnius, 1997.

Kierkegaard S. *Oeuvres completes*, vol. 1–14. – Paris, 1972–1980.

Kierkegaard S. *Traité du désespoir.* – Paris, 1973.

Kierkegaard vivant (coloque de Cerisy la Salle), Paris, 1966.

Kierkegaard S. *Balta lelija.* – Vilnius, 1997.

Kierkegaard, 1894: Киргегор С. *Наслаждение и долг.* – СПб, 1894.

Kierkegaardiana, Kobenhavn.

Rohde, 1998: Роде П. *Сёрен Киркегор, сам свидетельствующий о себе и своей жизни.* – Свердловск, 1998.

B. d.

Gauta 2003-10-24

JŪRATĖ BARANOVA
Vilniaus pedagoginis universitetas

PAULIS RICOEURAS: POHĖGELINIS SUGRĮŽIMAS PRIE KANTO

Paul Ricoeur: Posthegelian Return to Kant

SUMMARY

Paul Ricouer in this article is considered as the most consequent "posthegelian" Kantian, who productively elaborated further his ideas in moral philosophy and created a permanent place for Kant in contemporary moral philosophy. Unlike other moral philosophers who are considered as consequent Kantians as well – Rawls, Apel, Habermas – Ricoeur does not try to interpret Kant's discussed practical reason as primary public. He rightly stated that the possible polilogue – a way to justice in morality – was elaborated further by Rawls, not by Kant himself. Ricoeur discerned not only a monologic, but also a dialogical stage in Kantian moral philosophy. He integrated many thinkers and aspects of different traditions in his philosophical analysis: Christian existentialism, phenomenology, hermeneutics, semiotics, psychoanalysis, and religious studies. In the center of broad philosophical interests, Kant, according to my view, remains his permanent partner in dialogue. In his early book *L'homme faillible* (1965), revealing the fallibility and fragility of man, Ricoeur is following Kant's concept of transcendental imagination, which includes the opposition between limitlessness and infinity. In all his anthropological and moral studies, Ricoeur always keeps in touch with the concept of evil revealed in Kant's book *Die Religion innerhalb der grenzen der blossen Vernunft*. In his book *Kritik der reinen Vernunft*, Kant, discussing the first analogy of experience, stated that the condition for the possibility of human experience is the permanence of time (*beharrlich*). If every moment is not a moment of the same time, the subject would not be able to unite all the images into one consciousness. Ricoeur returned to this problem in his book *Temps et recit*. For his narrative concept of the person's self-identity, Ricoeur reflects on insights not only from Aristotle's *Poetics*, but also starts from Kant's third antinomy between determinism and free-will as well.

RAKTAŽODŽIAI. P. Ricoeuras, I. Kantas, moralės filosofija, fenomenologija, hermeneutika.
KEY WORDS. Ricoeur, Kant, moral philosophy, phenomenology, hermeneutics.

RICOEURO DIALOGAS SU KANTU

Ricoeuras nėra antikantininkas. Nėra ir grynas kantininkas. Kaip pažymi jo kritikas Patrickas L. Bourgeois, daugelyje vietų cituodamas Kantą, Ricoeuras laiko save pohėgeliniu kantininku[1]. Tačiau, be kantiškojo transcendentalizmo, Ricoeuro mąstymui nesvetimas tam tikras polinkis struktūrinti dialektinėmis triadomis. Išskyręs du nesuderinamus vienas kitą neigiančius problemos polius, jis ieško trečiosios išeities. Hėgeliškosios sintezės? Pats Ricoeuras nelinkęs taip manyti. Tačiau dialektinio mąstymo motyvų Ricoeuro etikoje taip pat esama. Kantas su Hegeliu čia susiejami fenomenoginio Ricoeuro žvilgsnio perspektyvoje.

Kaip nurodo Walteris J. Lowe, patikimiausias būdas skaityti Ricoeurą yra stengtis įžvelgti būdą, kuriuo remdamasis jis sukuria konfliktą tarp dviejų svarstomos problemos aspektų arba polių ir po to ima tarpininkauti, susiedamas priešingus polius ir tuo pat metu išlaikydamas tarp jų tam tikrą produktyvią įtampą. Mary Schanderbrand šį Ricoeuro metodą pavadino panašumų paieškos per konfliktą dialektika[2].

Kita vertus, kantiškąsias įžvalgas Ricoeuras kūrybiškai susiejo su kitais savo filosofiniais tyrimais. Ricoeuras – fenomenologas, perėjęs prie hermeneutikos, į savo mąstymo lauką įtraukė psichoanalizę, struktūralizmą, diskurso semiotiką, metaforos teoriją, religijotyrą, biblinę hermeneutiką. Kantas taip pat jį domino. „Žmogus iš prigimties yra trapus ir linkęs klysti“, – sako Ricoeuras. Viena iš pirmųjų Ricoeuro knygų taip ir pavadinta – *Klystantis žmogus (L'homme faillible,* 1965). Mąstyti apie etinę žmogaus savivoką jam padėjo ne tik Kantas, bet Descartes'as, Husserlio fenomenologija, egzistencialistai Pascalis, Kierkegaard'as. Filosofinei antropologijai skirtame tritomyje, kurio bendras pavadinimas yra *Valios filosofija* (*Philosophie de la volonte*): *Laisva ir nelaisva* (*Le volontaire et l'involontaire,* 1950); *Klystantis žmogus* (*Finitude et Culpabilite.I. L'homme faillible*, 1960); *Blogio simbolika (Finitude et Culpabilite.II. La symbolique du mal*, 1960), jis, viena vertus, tęsia savo pirmųjų filosofijos mokytojų – krikščioniškųjų egzistencialistų mąstymo tradiciją. Jis buvo Gabrielio Marcelio studentas. Gilinosi į Karlo Jasperso veikalus. Jam buvo artimas Emanuelio Munier personalizmas. Kartu su Dufrenne'u išleido knygą *Karlas Jaspersas ir egzistencijos filosofija* (*Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence*, 1947), po metų – *Gabrielis Marcelis ir Karlas Jaspersas. Paslapties filosofija ir paradokso filosofija (Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystere et philosophie du paradoxe,* 1948).

Kita vertus, žmogaus trapumui bei klystamumui atskleisti jis pasitelkia Kanto transcendentalinės vaizduotės kontekste iškleistą baigtinumo ir begalybės priešpriešą. Be to, Ricoeuras niekada neišleidžia iš akių Kanto filosofinės antropologijos, ypač jo veikalo *Religija vien tik proto ribose (Die Religion innerhalb der grenzen der blossen Vernunft, 1794*). Čia Kantas taip pat kalba apie žmogaus prigimties trapumą (*fragilitas*) kaip jo širdies silpnumą: žmogus norįs gėrio, bet negalįs jo įgyvendinti[3]. Kan-

tas yra vienas iš Ricoeuro nuolatinio intensyvaus dialogo su filosofijos tradicija partnerių. Šalia kitų.

Grynojo proto kritikoje, aptardamas pirmąją patyrimo analogiją, Kantas teigė, jog tam, kad žmogaus patyrimas būtų apskritai galimas, laikas privalo būti pastovus (*beharrlich*). Jeigu kievienas momentas nebus to paties visaapimančio laiko momentas, subjektas bus nepajėgus sujungti vaizdinių į vieną sąmonę. Transcendentaliniai laiko pagrindai tampa būtina patyrimo galimybės sąlyga. Prie šios temos Ricoeuras sugrįžta veikale *Laikas ir Naratyvas* (*Temps et recit*, tome I 1983, tome II, 1984, tome III 1985).

Knygoje *Pats sau kaip kitas* (*Soi-meme comme un autre*, 1990) jis remiasi Aristoteliu. Tačiau lygiai taip pat ir Kantu. Vienas sukūręs etiką, kitas – moralę. Tačiau Ricoeuras įžvelgia ir bendras struktūrines jų mąstymo paraleles. Jie abu pradėję mąstyti nuo monologo, tada perėję prie dialogo ir galiausiai užbaigę trečiojo įtraukimu į svarstymų erdvę – politinio teisingumo apsibrėžimu. Kodėl būtent tokia triada? Ricoeuras ją įžvelgia trijose Kanto kategorinio imperatyvo formuluotėse. Galiausiai prieštaravimą tarp Aristotelio etikos ir Kanto moralės šioje paties Ricoeuro vadinamojoje „mažojoje etikoje“ išsprendžia hėgeliškasis *sittlichkeit.*

Kurdamas naratyvistinę asmenybės tapatybės sampratą, Ricoeuras sugrįžta prie Aristotelio *Poetikos*, kurioje suranda apibūdintas pagrindines tragedijos vyksmo trajektorijas. Kita vertus, naratyvistinei asmenybės koncepcijai struktūrinti jis pasitelkia trečiąją Kanto proto antinomiją – laisvės ir determinizmo priešpriešą.

Ricoeuras, atsakydamas kritikui Bourgeois, vadina jo užuominą apie pohėgelinį kantizmą ironiška. Kita vertus, jis pripažįsta, kad jo kantiškoji filosofijos orientacija yra neginčijama[4] (Ricoeur 1996 : 565).

GRYNOJI VAIZDUOTĖ KAIP BAIGTINUMO IR BEGALYBĖS SINTEZĖ

Ricoeuras artimas egzistencialistams tuo, kad mano, jog pamatinės filosofinės problemos kyla ne iš gryno mąstymo, o iš ikifilosofinės patirties. Ricoeuro dėmesio centre atsiduria krikščioniškasis egzistencializmas. Jo manymu, ikifilosofinės patirties pamatiškumą apibūdina sąvoka „kančia“. Meditacijos kančios tema priartina jį prie jo paties minimo Pascalio bei Kierkegaard’o panašių meditacijų. Tačiau, kita vertus, Ricoeuras nevengia ir reflektyviosios filosofijos tradicijos patirties. Knygą *Klystantis žmogus* jis pradeda išskirdamas kančios patetiką grynojo mąstymo lauke. Jo manymu, žmogaus baigtinumo-begalinumo paradoksą aptikęs jau Descartes’as, kuris ketvirtojoje savo meditacijoje konstatavo, jog suprantąs, kad priklauso nuo begalybės netobulumų, todėl nesistebi, jeigu klysta. Žmogus atsiduriąs tarp jį sukūrusio Dievo tobulybės, t.y. pačios būties, ir nebūties. Tai filosofinė ikifilosofinės kančios patirties refleksija. Ricoeuras mano, kad filosofinė refleksija vaidina tik šalutinį vaidmenį – ji išryškina tas

prasmes, kurios jau glūdi ikifilosofinėje patirtyje. Filosofija neturinti savarankiškų kilmės šaltinių. Filosofija, kai ji imasi kalbėti ne apie Idėją, o apie patį žmogų, ir yra, Ricoeuro manymu, kančios filosofija[5]. Ricoeuras čia artimas savo mokytojams Marceliui ir Jaspersui.

Kita vertus, nuo krikščioniškųjų egzistencialistų Ricoeurą, kaip ir Heideggerį bei Sartre'ą, atskiria metodas. Čia Ricoeuras pasitelkia Husserlio fenomenologiją. Nors filosofijos šaltiniai ir nėra savarankiški, jos metodas privaląs būti savarankiškas. Kaip pažymi Davidas M. Rasmussenas, Ricoeuras yra griežtas metodologas[6]. Fenomenologija jam leidžianti išvengti ir patetiškos, ir psichologinės kančios interpretacijos. Fenomenologinė patirtis nors ir atskleidžianti žmogaus ribotumą kaip jo kūno apibrėžtumą, tačiau jos postuluojamas sąmonės intencionalumas nėra nukreiptas į vidinę introspekciją. *Aš* pirmiausia esu nukreiptas į pasaulį ir jo apraiškas: į daiktus, gyvas būtybes, realius asmenis. Kūnas pasirodąs ne tik kaip ribotas, bet ir kaip atviras pasauliui. Jo atvirumas pasauliui padaro jį tarpininku tarp manęs ir pasaulio.

Tačiau kodėl kūnas yra vis dėlto ribotas? Tai pastebėjo jau Kantas, sutapatinęs baigtinumą su jusliškumu. Suvokdamas pasaulį savo juslėmis, galiu jį vienu metu suvokti tik iš tam tikros laikinos ir ribotos perspektyvos. Todėl kaip juslinis kūnas visada esu ribotas. Net negaliu prisiminti savo gimimo datos. Esu čia ir dabar. Tačiau negaliu sugrąžinti savo ankstesniųjų „čia ir dabar" ir turiu skolintis iš kitų atminties savo gimimo laiką ir vietą. Kita vertus, tas pats ribotas žmogus pats pajėgia kalbėti apie savo paties ribotumą. Šiame gebėjime formuluoti teiginį apie savo ribotumą Ricoeuras įžvelgia patvirtinimą, kad baigtinumas pažįsta save ir save išreiškia. Jau Descartes'as meditacijose yra nurodęs, kad šalia riboto supratimo žmoguje slypinti noro ar siekimo „ko nors geresnio ir didesnio už save patį" galimybė[7]. Viena vertus, mes žinome nedaug dalykų, kita vertus, teigiame daug daugiau dalykų, negu žinome. Kaip galėčiau atpažinti perspektyvą pačiame suvokime, jei kažkokiu būdu neperžengčiau savo paties ribotos perspektyvos? – klausia Ricoeuras. Ricoeuro, kaip ir Charleso Tayloro manymu, iš solipsistinio perspektyvinio uždaruno žmogų gelbsti kalba. Jau gimdami mes įžengiame į kalbos pasaulį, kuris mus apgaubia ir yra už mus ankstesnis. Kalbos padedami galime transcenduoti savo perspektyvą, nes gebame išreikšti ir tuos daiktų aspektus, kurių nematome. Pats kalbos aktas, pats sakymas jau reiškia transcendenciją. Daikto įvardijimas, vardo jam priskyrimas jau esąs vieningos reikšmės jam suteikimas. Ši reikšmė jau esanti neperspektyvinė daikto vienybė. Šioje analizėje Ricoeuras jaučiasi artimas ne tik Husserliui, bet ir Hegeliui. Ricoeuras peržengia klasikinės Husserlio fenomenologijos ribas įtraukdamas į savąjį metodą ir kalbos fenomenologiją, ir hermeneutiką.

Atskleidęs supratimo ir jusliškumo, remdamasis Kantu, bei valios ir supratimo, remdamasis Descartes'u, „disproporciją", Ricoeuras iškelia sau įprastą klausimą: kaip juos susieti? Kas tarpininkauja tarp baigtinumo ir begalybės?

Atsakymą jis suranda kantiškoje grynosios vaizduotės paradigmoje – būtent fenomenologiškiausioje Kanto įžvalgoje. Transcendentalinė vaizduotė atliekanti intencionalią sintezę. Ji tampa jungiamąja grandimi, nes projektuoja save į daiktų buvimo būdą. Taip ji sujungianti baigtinumą ir begalybę, nes nužyminti ontologines daiktų dimensijas. Tačiau daiktų objektyvumas yra niekur kitur, o tik pačioje sąmonėje[8]. Ricoeuras, kitaip negu Kantas, šią transcendentalinę sintezę įžvelgia ne tarp jusliškumo ir supratimo, o tarp prasmės ir esaties (*presence*). Jis nesustoja ties Kanto epistemologija ir moksline objektų prigimties samprata. Reali apriorinė sintezė neslypinti netgi pirmuosiuose principuose. Apriorinės sintezės galimybę laiduoja jau pats daikto objektyvumas – tai, kad jis atsiduria prieš mane, pateikiamas mano požiūriui ir su juo bei apie jį galima komunikuoti bet kuria racionaliai būtybei suprantama kalba. Objektyvumas neslypįs nei sąmonėje, nei principuose. Tai veikiau pats daiktų buvimo būdas. Ricoeuras šioje vietoje nuo Kanto ir Husserlio žengia žingsnį Heideggerio link. Tačiau Kanto grynosios vaizduotės sąvokos eksplikacija lieka pamatine Ricoeuro ieškomo sprendimo kryptimi. Vartodamas sąvoką *aš* transcendentalinės sintezės kontekste, Ricoeuras pabrėžia, kad ji esanti tik bendra forma, galiojanti visiems ir kiekvienam. Ši analizė dar neatveda prie asmens. Kad priartėtų prie asmens, Ricoeuras savo filosofinėje antropologijoje žengia dar vieną žingsnį: nuo teorinės pereina prie praktinės sintezės analizės. Antroje knygos *Klystantis žmogus* dalyje jis pakartoja baigtinumo ir begalinumo priešpriešos distinkciją analizuodamas charakterio ir laimės santykį. Kaip Kanto grynoji vaizduotė sintetina teorinio žmogaus baigtinumo ir begalinumo nesuderinamumą, taip praktiniame lygmenyje tokį pat judesį atliekanti Kanto praktinė filosofija, išskirdama pagarbos sąvoką ir per ją sintetindama charakterį bei laimę.

Tiesiog stebina Ricoeuro gebėjimas peršnekėti ir perinterpretuoti tradiciškai gana tolimus filosofus, susieti juos jo paties pasiūlyta triadinių struktūrų žaisme.

Transcendentalinė refleksija pradedanti nuo daikto. Ji apmąsto daikto objektyvumo galimybės sąlygas. Čia Ricoeuras įžvelgia jos galią ir jos ribotumą. Ji atverianti grynai filosofinę antropologijos dimensiją. Kita vertus, ji esanti ir ribota, nes daiktų visata tėra tik abstrakti mūsų gyvenamojo pasaulio formulė[9]. Daiktai stokoja jausminių ir praktinių, vertę konstituojančių aspektų. Praktiniame lygmenyje „asmuo“ Ricoeuro antropologijoje pakeičia „daiktą“. Asmens sąvoką jis perima iš antrosios Kanto kategorinio imperatyvo formuluotės.

PAGARBA KAIP CHARAKTERIO IR LAIMĖS SINTEZĖ

Transcendentalinė ribotos juslinės perspektyvos samprata praktiniame lygmenyje iškyla kaip charakterio primestas perspektyvos ribotumas. Ar nėra žmogaus valia ribojama jau paties fakto, kad ji esanti ne grynasis veiksmas, bet motyvuotas projektas, veiksmas – aistra? Čia Ricoeuras priartėja prie Sar-

tre'o troškimo analizės. Kaip sako Ricoeuras, trokšdamas aš atsiduriu už savęs, aš esu kartu su tuo, ko aš trokštu pasaulyje. Troškime aš atsiveriu visoms jausminėms daiktų pusėms, kurios kreipiasi į mane ir mane patraukia. Jeigu trokštu kito kūno, trokštamas kūnas jau iš anksto nuo manęs išslysta, atiduodamas savo kūniškumo *elan* projektuojančiai asmenybei. Troškimas visada esąs trūkumas *kažko*… potraukis *prie*… Todėl troškimo pobūdis visada orientuotas ir selektyvus. Trokštame apibrėžtų dalykų, ir tai uždaro pasaulio perspektyvą. Tokiu pat uždarumu pažymėtos ir valios galios. Kiekviena galia turinti ir antrąją – bejėgiškumo – pusę. Tačiau galia, glūdinti kūno judesiuose, tampa įpročiu – inercija. Valios perspektyvumas, ištvermingumas ir inercija apibrėžia charakterį. Charakteris – mano egzistencijos atvirumo baigtinė visuma. Tai mano „portretas". Kito žmogaus „portretas" pašaliniam stebėtojui visada pasirodo kaip uždara visuma. Charakteris išreiškia ribotą mūsų motyvacijos lauko kaip visumos atsivėrimą[10]. Charakteris tarsi ir nėra iš išorės mus vedantis likimas. Tačiau, sako Ricoeuras, tam tikra prasme jis yra likimas. Mes negalime keisti savo charakterio. Kita vertus, mes jo nesirenkame, mes jį gauname – paveldime. Asmuo negali pakeisti savo motyvacijos lauko visumos. Negaliu „įeiti" į savo charakterį ar jį „palikti". „Šia prasme mano charakteris yra radikaliai nepasirinktas visų mano pasirinkimų šaltinis."[11] Šiuo aspektu charakteris yra neatskiriamas nuo paties asmens egzistencijos fakto.

Ricoeuro meditacijos asmens faktiškumo tema pakartoja Pascalį. Pats mano gimimas jau esąs charakteris. Mano gimimo faktas sako man ne tik tai, kad tai buvo įvykis kitiems, bet ir tai, kad savo egzistenciją radau čia ir gavau iš kitų. Būdamas savo tėvų palikuoniu, niekada, – sako Ricoeuras, – nesužinosiu man duotos dovanos paslapties. Šis objektyvavimo svaigulys gąsdina. Ėmus mąstyti apie savo protėvius, mano gimimo faktas išryškėja man kaip atsitiktinumų susipynimas ir tuo pačiu būtinybės rezultatas. Ir charakteris, ir paveldimumas turi tik tokią prasmę: „tai duotas, faktinis mano laisvo atvirumo visoms buvimo žmogumi galimybėms sferos susiaurinimas"[12].

Ar įmanoma susintetinti laimę ir charakterį? – retoriškai klausia Ricoeuras. Tokios sintezės galimybę jis įžvelgia asmens sampratoje. Kantiškasis *aš*, sutampantis su „mąstančiu *aš*", nebuvo asmenybė. Tai buvusi sąmonė apskritai. Ji neturėjusi asmens dėl savęs ir savyje patirties. Asmenybę Ricoeueras įvardija kaip tikslą, o ne kaip patyrimą. Asmenybė yra visų pirma projektas, kurį aš pristatau pačiam sau. Šį projektą Ricoeuras, sekdamas Kantu, pavadina žmonija. Jis neturi galvoje kolektyvinės visų žmonių aprėpties, tačiau žmogiškąją žmogaus kokybę. Šią kokybę, vėlgi sekdamas Kantu, Ricoeuras įvardija kaip elgesį su kitais ir su savimi. Jis pacituoja Kanto antrojo kategorinio imperatyvo formuluotę: „Elkis taip, kad nei savo asmenyje, nei kieno nors kito asmenyje niekada žmogaus nepanaudotum vien kaip priemonės, o visada kaip tikslą"[13].

Žmonija Ricoeuro interpretacijoje tampa praktiniu asmenybės idealu.

Asmuo sintetina charakterio ir laimės aspektus specifinio, Ricoeuro žodžiais tariant, moralinio jausmo – pagarbos – padedamas. Tarp pagarbos sąvokos vaidmens Kanto praktinėje filosofijoje ir transcendentalinės vaizduotės vaidmens teorinėje filosofijoje Ricoeuras įžvelgia stulbinamą panašumą[14]. Asmens sintezė tampa etiniu objektu būtent dėl pagarbos. Kaip transcendentalinė vaizduotė buvusi trečiuoju terminu, homogenišku ir suvokimui, ir jusliškumui, taip ir pagarba, jo manymu, tampa tarpininke tarp troškimo savybės ir proto. Vaizduotė buvo sintezės sąlyga objekte; pagarba yra sintezės sąlyga asmenyje[15].

Lucas Anckaertas straipsnyje „Pagarba kitam. „Tu“ vieta Ricoeuro etikoje“ interpretuoja šios kantiškosios pagarbos sąvokos vartojimą kaip išplaukiančią iš Husserlio simpatijos ir Hegelio konflikto sampratų sintezės. Husserlis penktojoje dekartiškoje meditacijoje iš esmės, anot Anckaerto, suformulavo filosofinį požiūrį į kitą asmenį Prancūzijoje[16]. Husserlis iškėlė klausimą: kaip įmanoma mąstyti kitą iš savo paties transcendentalinio *ego* perspektyvos. Ar galinti *kito* fenomenologija leisti pasirodyti kitam asmeniui kaip subjektui, o ne vien tik kaip daiktui? Viena vertus, *kitas*, kaip kūnas, priklauso daiktų sferai. Kita vertus, *kitas* turi būti suvoktas kaip *kitas aš* (*alter ego*). Šis *alter ego* turi savo pasaulį, jis suvokia mane, nustato tarspusavio santykius su manimi. Kyla klausimas, koks turi būti mano santykis su kito asmens pasauliu? Husserlis, kaip vėliau ir Schelleris, kalba apie simpatiją. Tačiau simpatijos jausmas kaip jausmas, Ricoeuro akimis žiūrint, kyla iš to paties santykio su *kitu* moduso kaip ir antipatija, pyktis, pavydas. Tai noetiškai pagrįsta santykio su *alter ego* simetrija. Įvedus kantiškąją pareigos sampratą, jis pakeičiamas iš pareigos kitam kylančia asimetrija. Aš galiu įgyti savo laisvę tik iš pagarbos *kitam,* tik apribodamas savąsias kaip empirinio subjekto laisvės pretenzijas.

JAUSMO FILOSOFIJA IR KANTO ANTROPOLOGIJA

Tačiau nei teorinė, nei praktinė baigtinumo ir begalybės sintezės galimybė ar grynojoje vaizduotėje, ar asmens ideale, Ricoeuro manymu, nesuteikianti adekvataus pagrindo žmogui suprasti. Šios analizės nepastebi jausmo dimensijos. Kodėl apskritai joms buvo skiriama tiek daug dėmesio? Tarsi abiejų šių lygmenų Ricoeurui reikia tik tam, kad išvengtų kančios interpretavimo patetikos, kurios daug mituose ir kančios retorikoje. Formalizmas, kaip pripažįsta pats Ricoeuras, padėjęs jam didžiulę ir neapibrėžtą emocijų sumaištį transformuoti į filosofinę problemą. Tačiau jokia filosofinė analizė ar taikomi metodai negali pakeisti pačios problemos turinio. Paskutiniame knygos *Klystantis žmogus* skyriuje autorius vėl primena, jog kančia ir žmogaus trapumas yra pagrindinė filosofinės antropologijos problema. Kančia – tai jausmas. Todėl aukščiausiu savo antro-

pologijos triadiniu tašku Ricoeuras pasirenka klausimą: kaip apskritai galima jausmo, arba „širdies“, filosofija?

Jausmo filosofijoje, kurios probleminę sklaidą nužymi Ricoeuras, turėtų nebelikti vietos Kantui. To širdies balso, apie kurį rašė Pascalis, Kantas išvengia. Tačiau Kantas rašė apie ypatingą jausmą – susižavėjimą, kurį susiejo su pagarba. Pagarba Kanto moralės filosofijoje, pažymi Ricoeuras, kildinama iš tam tikro racionalumo troškimo, panašaus į dekartiškąją kilnumo sampratą. Šis susižavėjimas esąs vienu metu ir veiksmas, ir aistra, ir laisvos valios sprendimas, ir emocija pačioje kūno gelmėje. Vartodamas pagarbos (*Gemut)* sąvoką kaip mano egzistencijos sąmonę, aš nurodau pozityvų santykį, kuriuo susieju troškimą su moralės dėsniu. To jausmo kryptis nepaprastai padidina mano paties vertę. Tokios esančios pagarbos jausminės ištakos. Tačiau šioje vietoje, pripažįsta Ricoeuras, kantizmas iš tiesų mus palieka[17]. Vėlyvais Kanto darbas *Antropologija pragmatiniu požiūriu* yra žmogaus aprašymas jo aistrų ir etinio dualizmo aspektu. Kantas čia išskiria pamatinių žmogaus aistrų trilogiją: turėjimą (*Habsucht*), dominavimą (*Herrschsucht*) ir garbę (*Ehrsucht*). Kantas šias aistras, sako Ricoeuras, pateikiąs kaip jau puolusias žmogaus jausmingumo formas. Ką paties Ricoeuro plėtojamai „širdies“ filosofijai suteikia šios Kanto antropologinės įžvalgos?

Jos tampa jam atspirties tašku pereinant prie ekonominės, politinės ir intersubjektyviosios antropologinių žmogaus dimensijų analizės. Tokio išėjimo jis negalėjęs rasti nei Tomo Akviniečio, nei Descartes'o aistrų analizėje. Filosofinė antropologija turinti ne tik konstatuoti jausminį nuopuolį, bet ir modeliuoti vaizduotėje tą tobulos nekaltybės būseną, iš kurios tebuvo galima nupulti. Tokios, Husserlio terminais tariant, „vaizduotės variacijos“ leidžia įsivaizduoti kitą karalystę kaip galimybę. Šioje galimybėje galiu suvokti esmę. Ricoeuras ir savo jausmų filosofijos analizę pradeda nuo fenomenologijos objektyviai apmestų reikalavimų atsigręžti į daiktus. Tačiau daiktas nėra vien tai, į ką yra žiūrima. Ricoeuras papildo daiktiškumo sampratą ekonominėmis, politinėmis ir kultūrinėmis dimensijomis. Tik per šias dimensijas įmanoma objektyviai artikuliuoti *aš* santykį su kitu *aš.* Kanto įžvelgta turėjimo paieška išreiškia pasisavinimo aistrą, kuri neatskiriama nuo godumo, šykštumo ir pavydo. Tai specifinis santykis su ekonominiu objektu. Ekonominis objektas nesąs tiktai malonumo šaltinis ar kliūtis, kuriuos reikia apeiti, jis yra pasiekiamas gėris. Tuo žmonių pasaulis radikaliai skiriasi nuo gyvulių natūralios aplinkos. Tiek, kiek šie objektai pasiekiami man, jie sukuria naujus galimus jausmus, susijusius su įgijimu, išsaugojimu, turėjimu, išlaikymu. Atsiranda santykis tarp *aš* ir *mano*. Tačiau tai, kas yra *mano*, aš galiu prarasti. Todėl turėjimas reikalauja sutelkti jėgas, besipriešinančias praradimui. Pasak Ricoeuro, šis santykis tarp *aš* ir *mano* iš daiktų sferos perkeliamas ir į mano santykį su kitu *aš*, taip pat su savo mintimis. Turėjimas persmelkia visa tai, su kuo žmogus susiliečia. Tačiau turėjimo santykis tampa abipusiškai išnaudojamas. Du susidūrę *ego* abipusiškai paneigia vienas kitą. Ar tai

reiškia, – retoriškai klausia Ricoeuras, – kad nekaltybės turėjimas yra neįsivaizduojamas, kad turėjimas yra pirmapradiškai kaltas ir kad žmonių bendruomenė galima tik apribojus turėjimą? Savo įsivaizduojamojoje utopijoje Ricoeuras sakosi neįsivaizduojąs visiško turėjimo apribojimo. Tuo jo atsakymas radikaliai skiriasi nuo Ericho Frommo modeliuojamos pasiūlos utopinės situacijos. Frommas, kaip ir Ricoeuras, svarstydamas turėjimo santykį, numato alternatyvią nuostatą – turėti ar būti, – radikalumu prilygstančią heidegeriškajai autentiškos ir neautentiškos būties priešpriešai. Ricoeuro atsakymas ne toks radikalus. Jis sakosi galįs nubrėžti demarkacinę liniją tik tarp teisingo turėjimo ir neteisingo turėjimo. Net atėmus visą privatinę nuosavybę, pasisavinimo santykis išliksiąs per „mes“ ir „mūsų“ modusą. Šis turėjimo santykis implikuoja ir antrąjį – žmogaus galios kito žmogaus atžvilgiu santykį. Ne tik technologine, bet ir ekonomine ir socialine prasme. Iškyla politinės galios ir nuosavybės santykių nulemtos galios dualizmas. Valstybės galia pati savaime Ricoeuro interpretacijoje nesanti bloga. Bendruomenė, susijungusi į valstybę, tampa pajėgi priimti sprendimus. Tačiau per teisinės fizinės prievartos galimybę valstybė įgyjanti nedaugelio žmonių galios visiems išskirtinę privilegijuotą teisę. Ricoeurui šioje vietoje pasirodo labai konstruktyvi Kanto nurodyto skirtumo tarp galios „krypties gėrio link“ ir „dispozicijos blogiui“ analizė skyriuje „Esė apie radikalų blogį“. Tai būtų galios ir prievartos santykių atskyrimas. Įsivaizuojamoje karalystėje Ricoeuras sakosi galįs įsivaizduoti galią be prievartos. Ši vaizduotė leidžia suvokti, kad galia implicitiškai slypi žmogiškosiose būtybėse.

Tačiau nei ekonominiai, susiję su turėjimu ir su tarpusavio išstūmimu, nei politiniai santykiai, susiję ir galia ir tuo pačiu – asimetrine hierarchija, – negalį išsemti žmogaus jausminės struktūros. Trečiuoju troškimu – kad kiti mane vertindami pripažintų mano vertę, – žmogus išeinąs, mano Ricoeuras, į lygiaverčių tarpusavio santykių sferą. Tarpasmeniniai santykiai leidžia man norėti būti įvertintam ir pripažintam. Kitų nuomonė konstituoja mano asmenybę. Čia Ricoeuras artimas Sartre'ui, sakiusiam, kad *aš* visada egzistuoja pasaulyje, kuriame yra *kitas*. Sartre'as pateikė ir šios ontologinės dimensijos pažeidžiamumo prielaidas. Jeigu *kitas* konstituoja mano būties pagrindą, vadinasi, šis pagrindas yra už manęs. *Aš* visada esu nesaugus.

Panašiai svarsto ir Ricoeuras. Tai, kaip kitas vertina mane, yra tik nuomonė. Tai ir kelia grėsmę. Grėsmę kelia galimybė būti niekuo kitu, tik kito žodžiu, ir priklausomybė nuo trapios nuomonės.Tačiau šito noro būti kitų pripažintam Ricoeuras nesutapatina vien tik su tuščiu šlovės troškimu. Jo įsivaizduojamame idealiame pasaulyje šis troškimas taip pat turėtų likti. Tam, kad egzistuotų, žmogui neužtenka apsibrėžti santykį su tuo, kas yra jo, ir neužtenka turėti dominavimo galią. „Aš noriu būti taip pat ir atpažintas.“[18]

Šios žmogaus antropologinės dimensijos svarbą Ricoeuras padidina sugrįždamas prie Kanto moralės filosofijos. Svarstymą, kaip jis pats sako, užbaigia Kanto stiliumi. Pakartoja Kantą, sakydamas, kad žmogiškosios būtybės yra pa-

žymėtos kaip „asmenys“, nes jų prigimtis nurodo, kad jos yra savaiminiai tikslai. Racionali prigimtis, sako Ricoeuras, egzistuoja kaip tikslas sau: žmogus neišvengiamai galvoja apie save tokiu būdu. Ricoeurui svarbu pažymėti, kad Kantas suteikęs žmonijos vardui objektyvumą. „Tikrasis pagarbos objektas yra žmogaus idėja mano asmenyje ir kito asmenyje.“[19]

Nepaisant šios filosofinės analizės nuoseklumo ir įtikinamumo, Ricoeuras užbaigia knygą trumpučiu skyreliu „Jausminis pažeidžiamumas“, kuriame konstatuoja, jog žmogaus „širdis“ niekada negali būti tikra, kad užbaigė savo paiešką. „Širdis visada nerami. Ji klausia. „Kada aš turėsiu užtektinai? Kada mano galia bus adekvačiai pagrįsta? Kada būtų pakankamai įvertintas ir pripažintas?“[20] Ricoeuras čia įžvelgia „pakankamo“ kriterijaus problemą kaip tarpininko tarp malonumo ribotumo ir laimės troškimo begalinumo klausimą. Tačiau iki galo šios temos neišplėtoja ir užbaigia knygą, pažymėdamas, kad kitoje kalbės apie ypatingą žmogaus trapumo modusą – jo kaltę.

Atrodo, čia galimybė aprašyti žmogaus klystamumą – galimybė, kurią atveria fenomenologinės perspektyvos koreliacija su kantizmu, baigiasi. Trečiajame *Valios filosofijos* tome *Blogio simbolika* Ricoeuras prabyla apie simbolių hermeneutiką. Kaip pažymi Arūnas Sverdiolas, „egzistencinė fenomenologija jam buvo tik pereinamasis etapas nuo eidetinės fenomenologijos prie hermeneutikos“[21].

Literatūra ir nuorodos:

1 Patrick L. Bourgeois. The Limits of Ricoeur's Hermeneutics of Existence // *The Philosophy of Paul Ricoeur*. Ed. L.E. Hahn. – Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1996, p. 549.

2 Walter Lowe. Introduction // Ricoeur P. *Fallible Man*. – New York: Fordham University Press, 2000, p. ix.

3 Immanuel Kant. *Religija vien tik proto ribose*. – Vilnius, Pradai, 2000, p. 45.

4 *The Philosophy of Paul Ricoeur*. Ed. L.E. Hahn. – Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1996, p. 565

5 Paul Ricouer. *Fallible Man*. New York: Fordham University Press, 2000, p. 7.

6 David Rasmussen. *Mythic*-symbolic *Language and Philosophical Antropology. A Constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricoeur*. – The Hague : Martinus Nijhoff, 1971, p. 4.

7 Renė Dekartas. Metafiziniai apmąstymai // *Rinktiniai raštai.* – Vilnius : Mintis, 1978, p. 193.

8 Žr.: Paul Ricouer. *Fallible Man*. – New York: Fordham University Press, 2000, p. 38

9 Žr.: Ten pat, p. 46.

10 Žr.: Ten pat, p. 60.

11 Ten pat, p. 62.

12 Ten pat, p. 64.

13 Imanuelis Kantas. *Dorovės metafizikos pagrindai.* – Vilnius, Mintis, 1980, p. 62.

14 Žr. Paul Ricoeur. *Fallible Man*. – New York: Fordham University Press, 2000, p. 72.

15 Žr. ten pat, p. 73.

16 Luc Anckaert. The Second Person in Ricoeur's Ethics // *The Foundation* and Application *of Moral Philosophy. Ricoeur's Ethical Order*. Ed. H.J. Opdebeeck. – Leuven : Peeters, 2000, p. 45.

17 Žr. Paul Ricoeur. *Fallible Man*. – New York: Fordham University Press, 2000, p. 78.

18 Ten pat, p. 122.

19 Ten pat, p. 123.

20 Ten pat, p. 126.

21 Arūnas Sverdiolas. Paulio Ricoeuro užuolankos // P. Ricouer. *Egzistencija ir hermeneutika. Interpretacijų konfliktas*. – Vilnius, Baltos lankos, 2001, p. xx.

B. d.

Gauta 2003-10-03

MINDAUGAS JAPERTAS
Vytauto Didžiojo universitetas

ATSAKYMAS Į KLAUSIMĄ „KAS YRA REIKŠMĖS TEORIJA?“

An Answer to the Question "What Is a Theory of Meaning?"

SUMMARY

The article examines one of the main problems of analytical philosophy, namely what are the necessary as well as sufficient conditions for a satisfactory account of meaning in language? The reasons against a systematic theory of meaning and in favour of it are advanced. We recall that it was Wittgenstein, the author of *Philosophical Investigations*, who most stubbornly resisted any attempt to view the philosophy of language as a meaning-theoretical undertaking. Wittgenstein's position was opposed by Dummett, one of today's leading philosophers of language. Dummett maintains that within the theory of meaning (which has yet to enter the scene) there must be, in his terminology, some one key concept which has an application in the derivation of the meaning of each and every sentence in the language. The remainder of the article discusses Davidson's, another great contributor to the theme, considerations concerning the point and form of a theory of meaning.

Reikšmės sąvoką ir reikšmės teorijas siejame pirmiausia su analitine filosofija, kadangi būtent čia ši sąvoka tapo terminologine, o galimybė (ar negalimybė) sukurti tokias teorijas buvo imta svarstyti metodologiškai pagrįstai. Reikšmės nagrinėjimas dažnai vertinamas kaip efektyvus metodas analizuojant kitas temas; šis požiūris paplitęs, pavyzdžiui, mokslo filosofijoje (Moritzas Schlickas, Wilfridas Sellarsas, Paulas Feyerabendas, Hilary Putnamas, Frederickas Suppe). Tačiau yra ir tokių filosofų – jie gali būti pavadinti kalbos filosofais *sensu stricto*, – kurie patenkinamos reikšmės teorijos sukūrimą trak-

RAKTAŽODŽIAI. Reikšmė, aprašymas, Wittgensteinas, sisteminė reikšmės teorija, Dummettas, Davidsonas.
KEY WORDS. Meaning, description, Wittgenstein, systematic theory of meaning, Dummett, Davidson.

tuoja kaip pagrindinį filosofijos uždavinį. Prie tokių reikia priskirti Michaelą Dummettą ir Donaldą Davidsoną.

Kas apibūdina filosofiją, pretenduojančią į pavadinimą „kalbos filosofija“? Dummetto ir Davidsono samprotavimų kontekste šis klausimas prilygsta klausimui, kaip reikšmės nagrinėjimo *metodas* perauga į *sisteminę reikšmės teoriją*.

Kaip žinia, analitinės filosofijos tradicijoje esama autoritetingų veikalų, kurie iš principo priešinasi tokiam klausimui, tačiau juos vis dėlto pripažįstame kalbos filosofijos klasika. Visų pirma tai Ludwigo Wittgensteino *Filosofiniai tyrinėjimai* – kitokio mąstymo apie kalbą pavyzdys: „[...] mūsų nagrinėjimas neturi būti mokslinis. [...] Ir mes neturime pateikti jokios teorijos. Mūsų nagrinėjime neturi būti nieko hipotetinio. *Aiškinimas* turi pasitraukti, jo vietą turi užimti tik aprašymas“[1]. Wittgensteino *Filosofinių tyrinėjimų* maksimali programa – kalbos duomenų „aprašymas“, todėl joje neišvengiamai reikėjo numatyti ir tai, kokius bruožus turi įgauti kalbos filosofija, kad būtų galima įgyvendinti programinį deskriptyvizmą.

Aiškinimo nereikalingumas ir loginio konstravimo bergždumas kyla iš sisteminės veiklos apskritai beprasmybės – toks yra Wittgensteino teorijų atsisakymo pagrindas. Kadangi vargu ar reikia ką nors aiškinti ir išvedinėti, kai „viskas guli atvirai“, o „tai, kas paslėpta, mums visiškai nerūpi“[2]. „[Kas] slypi po paviršiumi“ – tai „*esmė*“, tradicinis filosofų, logikų, mokslininkų, žodžiu, teoretikų siekinys, ir aforizmu „*Esmė yra paslėpta nuo mūsų*“ Wittgensteinas nusako teorinės sąmonės idealią nuostatą[3]. *Filosofiniai tyrinėjimai*, kaip ir bet kuri filosofinė programa, taip pat išsiskleidžia iš fatališkosios minties apie idealą. Nors ir „apakintos idealo“, tokios programos gali pamėginti keisti jo sąvoką: *logikos* idealas palyginamas su krištolo grynumu, tačiau grynumas asocijuojamas ne su abstrakcija, įprastu logikos idealo įvaizdžiu, o parodomas „kaip kažkas konkretaus, išties kaip kažkas konkrečiausio, taip sakant, *tvirčiausio*“[4]. Tai žingsnis, žengiamas supratimo, kad „idealas ‘*turi*’ būti realybėje“, link tik nesuprantant „šito ‘turi’“ esmės[5] ir vis dar jaučiant idealo įvaizdžio įtaką. Pagaliau net kalbos kaip „kalbos žaidimų“ samprata rizikuoja virsti ne filosofinio tyrinėjimo programos įgyvendinimo dalimi, o aprioriniu reikalavimu reglamentuoti kalbą pagal kalbos žaidimų modelį ir modelio diktuojamas taisykles, pateikiant *šį* idealą kaip kalbos esmę. Tyrinėjimo drama jau neatskiriama nuo paties tyrinėjimo: „Konfliktas tampa nepakeliamu; reikalavimas grasina pavirsiąs kažkuo tuščiu. – Mes patekome ant slidaus ledo, kur stinga trinties, taigi tam tikra prasme sąlygos yra idealios, bet būtent todėl mes negalime eiti“[6]. Ir nors Wittgensteinas išeitų tariasi radęs kalbos žaidimus laikydamas tik *palyginimo objektais* (savotišku masteliu, tokiu provaizdžiu, „koks jis yra“ realioje kalbinėje veikloje) ir atsisako pateikti savo apmąstymus kaip dogmatišką „išankstinį nusistatymą, kurį tikrovė turinti atitikti“[7], – prieštaravimas ne tik neišnyksta, bet, priešingai, tyčia pavadinamas filosofine problema, verta specialaus tyrinė-

jimo. Štai kodėl tariamai kukli *Filosofinių tyrinėjimų* programa „aprašyti kalbą“, semiantis medžiagos aprašymui ir net pačiam kalbos žaidimų provaizdžiui iš realios kalbinės veiklos, nėra savaime neproblemiška, o yra įpinta į teorijos prigimties ir filosofinio užmojo prieštaravimą: juk ir „kalbos žaidimais“ – kalbos palyginimo objektais – Wittgensteinas siekė ne ko kito, o *paaiškinti*.

Beliko išsamiau atsakyti į klausimą, kuo gi ypatinga vitgenšteiniškoji aprašymo sąvoka. Jau žinome, kad aprašymas privalo pakeisti loginį nagrinėjimą. Tai reiškia, kad kartu keičiasi filosofijos tikslas ir filosofo darbo pobūdis. Todėl šiuo atžvilgiu paranku įsigilinti į vieną paslaptingą Wittgensteino aforizmą: „Filosofo darbas yra rinkti prisiminimus tam tikru tikslu“[8]. Kadangi Wittgensteinas netikslina – kokius prisiminimus, tai reikia laikyti užduotimi, keliama aforizmo interpretacijai. Interpretacija parodys, kad „prisiminimų rinkimas“ ir “aprašymas“ yra ta pati veikla.

Pradėkime tuo, jog Wittgensteinas yra ištikimas vienai klasikinei minčiai, jog filosofija – tai „galimybių“ tyrinėjimas. Štai, pavyzdžiui, logika siekia tikslumo ir normatyvumo, nes tik idealiai apibendrintos (abstrahuotos) loginės galimybės numato visus galimus konkrečius atvejus. Tačiau *Filosofiniai tyrinėjimai* – kuria prasme jie yra „galimybinis tyrinėjimas“? Atsakymas: tai, jog čia tyrinėjami ne *reiškiniai*, o vadinamosios jų *„galimybės“*, „reiškia, kad mes prisimename *tam tikrus pasakymus* apie reiškinius“[9]. „Galimybiškumą“ suprantant kaip kalbėjimo apie reiškinius (t. y. išraiškų) ypatybę, pagrindine „galimybe“, verta filosofo darbo ir filosofijos, tampa kalba. Todėl paaiškėja tai, *ką* turime prisiminti: tikrieji prisiminimų objektai yra pasakymai, kalbinės išraiškos. Tačiau nors kalba yra „galimybinio“ (t. y. filosofinio) tyrinėjimo objektas, mūsų „pasakymai apie reiškinius“ neturi būti suprantami kaip *filosofiniai* – kalbinėse išraiškose nereikia ieškoti nieko filosofiška. Kalbinėse „galimybėse“ nėra nieko esmingo ir idealaus, ir šiuo požiūriu logika, kaip „kažkas didinga“[10], neturi ką veikti su kalba. Kita vertus, „reformuotai“ filosofijai rūpi faktinė kalba, kalbos reiškiniai „laike ir erdvėje“; naujo tipo filosofinis tyrinėjimas „apie sakinius ir žodžius kalba visai ta pačia prasme, kuria mes kalbame apie juos kasdieniame gyvenime“, vadinasi, sugrąžina „žodžius iš metafizinio į kasdienį jų vartojimą“[11]. Atitinkamai nukreipiama filosofinė „prisiminimų rinkimo“ veikla, kadangi tyrinėjimui aktualus tampa tik kasdienis kalbos vartojimas – faktiškieji tokios kasdienės kalbos pavyzdžiai ir juose atsiskleidžiančios reiškinių „galimybės“. Prisiminimų rinkimą Wittgensteinas laiko *gramatinio* pobūdžio tyrinėjimu, ir, atrodo, dėl dviejų jau minėtų priežasčių: pirma, tokio tipo filosofijoje reiškiniai nagrinėjami ne kaip reiškiniai, o kaip reiškinių „galimybės“ turėti kalbinę išraišką; antra, nors kalbinės išraiškos ir traktuojamos kaip „galimybiškos“, jos nesuponuoja loginių normų aprioriškumo, o yra netobuli, nesunorminti ir nereikalingi norminimo kasdienės kalbos faktai. Ypatingas domėjimasis faktiškosiomis kalbos formomis, o tai

reiškia – kalbos *vartojimu*, padeda geriau suprasti naujosios Wittgensteino filosofijos paskirtį, tai, dėl ko filosofui tenka „rinkti prisiminimus *tam tikru tikslu*“ (kursyvas – *mūsų*). Mat pats savaime kalbos vartojimas yra iš principo problemiškas – kupinas nesusipratimų ir netikslumų – užsiėmimas, o filosofas, savo tyrinėjime remdamasis gramatika, „pašalina nesusipratimus“[12], kylančius dėl netikslaus žodžių vartojimo; pavyzdžiui, jis patikslina išraiškas arba vieną raiškos formą pakeičia kita. Toks negalutinės „analizės“ procesas yra ne kas kita kaip terapija, o filosofas čia atlieka terapeuto vaidmenį (*Filosofiniai tyrinėjimai* suderina filosofinę analizę ir filosofinę terapiją): „Filosofuodami mes atskleidžiame vieną ar kitą aiškią nesąmonę ir gumbus, kuriuos užsidirbo protas, mušdamas galvą į kalbos ribas. Jie, tie gumbai, mums padeda suvokti šio atskleidimo vertę“[13]; „Filosofija rūpinasi (behandelt) klausimu, kaip liga [t. y. kalbos liga]“[14]. Tačiau tik labai sąlygiškai galima sakyti, kad filosofinė terapija „išgydo“. Gydymo rezultatai čia kuklūs, jeigu „gydyti“ reiškia išrauti su šaknimis ligos priežastis. Veikiau filosofija apskritai „neišgydo“: pati tai suvokia, tačiau kaip atlygį „neišgijusiajam“ pasiūlo aiškumą – problemos atpažinimą, „*priešingai* instinktui ją [problemą] neteisingai suprasti“[15]. „Filosofija turi ne išspręsti prieštaravimą matematiniu arba loginiu matematiniu atradimu, bet padaryti skaidrią matematikos būklę, kuri mums kelia nerimą; jos būklę iki prieštaravimo išsprendimo. (O tai nereiškia, kad aplenkiami sunkumai.)“[16] Štai kodėl *gylis* – ne vien logikos savybė. Gilios yra ir kasdienės problemos, „kylančios dėl neteisingo mūsų kalbos formų interpretavimo“. Pagaliau mūsų „susipainiojimas savose taisyklėse“ taip pat yra gili problema. Visos šios srities problemos, pasak Wittgensteino, „yra gilūs neramumai; jos taip pat giliai įsišaknijusios mumyse, kaip ir mūsų kalbos formos, o jų reikšmingumas toks pat didžiulis, kaip ir mūsų kalbos svarba“[17].

Terapinė filosofijos paskirtis – atpažinti kalbos nesusipratimus, aiškiai suvokiant juos kaip neištaisomus, – ir tam tikrų pasakymų prisiminimas tam tikru tikslu yra glaudžiai susiję dalykai. Mes renkame savo prisiminimus apie vieną ar kitą pasakymą, kad suprastume iš kalbos kylančią filosofinę problemą, mus užklumpančią painiavos pavidalu – painiavos, kuri „kyla tuomet, kai kalba, taip sakant, prastovi, o ne atlieka darbą“[18]. Rinkdami prisiminimus apie kalbą, kartu neturime „kištis į faktišką kalbos vartojimą“, kadangi filosofinis tyrinėjimas „negali jo ... pagrįsti“ ir ką nors jame kompetentingai pakeisti; filosofiją galutinai apibūdina tai, jog „[ji] palieka visa, kaip yra“[19]. Tačiau filosofija kaip teisėtu metodu gali pasinaudoti aprašymu, kuris teorine žiūra neaprėpiamos kalbinių išraiškų įvairovės akivaizdoje įgyja savo tikrąją vertę. Taip pasisakoma už kalbos žaidimus *aprašantį* metodą: jis geriausiai įkūnija vitgenšteiniškąją „šeimyninių panašumų“ sąvoką, kuri pabrėžia kalbinių žaidimų panašumus ir skirtingumus (pagal Wittgensteino sumanymą, pirmiausia skirtingumus). Aprašomasis metodas išskleidžia pavyzdžių įvairovę, tačiau „tų

pavyzdžių eilę galima nutraukti“ neiškreipiant tikrojo vaizdo ir nepadarant žalos įvairovei, nes visi pavyzdžiai nėra unikalūs. Kiekvienas konkretus atvejis sukuria (tiksliau, tik iškelia aikštėn) problemą, bet vėlgi tai niekada nebus „*viena* problema“. Analogiškai paties aprašymo atžvilgiu galima tarti: „Nėra kokio nors filosofijos metodo, bet išties esama metodų, tarsi įvairių terapijų“[20]. Todėl aprašymo metodologinio statuso klausimas išsprendžiamas nuosekliai, laikantis naujai susiklosčiusios filosofijos sampratos: faktinę kalbos žaidimų įvairovę (naująjį filosofijos objektą) metodo plotmėje atitinka kalbos aprašymų skirtingumas. Šia prasme ir mūsų prisiminimai apie pasakymus nepaklūsta unifikuojančiai klasifikacijai, nes jeigu ir esama „tvarkingų“ kalbos žaidimų, tai juose įžvelgta tvarka tikrai nebus *vienintelė* tvarka. (Klasifikuoti faktinį kalbos vartojimą pradėjo ne Wittgensteinas, o *Filosofinių tyrinėjimų* sekėjai – Oksfordo filosofai, kultivavę „kasdienės kalbos“ *ordinary language* filosofiją.)

Prisiminimų, pasakymų, kalbos žaidimų, problemų ir metodų įvairovė leidžia filosofijai siekti „*visiško* aiškumo“, kuris neturi nieko bendra su „žodžių vartojimo taisyklių sistemos“ reforma. Aiškumas filosofijoje veikiau kyla iš destruktyvaus kalbinės veiklos supratimo, ir jis ateina tarytum džiaugsmingas atradimas, įgalinantis „mane nutraukti filosofavimą, kai aš to geidžiu“. Supratimas, pasak Wittgensteino, „suteikia filosofijai ramybę, ir ji nebekankinama klausimų, abejojančių *ja pačia*“[21]. Todėl problemų įvairovė ne tik nėra redukuojama į vieną problemą (tai būtų konstruktyvu), bet galiausiai ima laiduoti *visišką* filosofinių problemų išnykimą. Wittgensteinas neužsimena apie tai, ar tuomet dar išliks ir ar dar bus vertingas ir pats aprašymas.

Filosofinių tyrinėjimų interpretacija išryškina aprašymo sampratą ir kartu tai, kas gali būti argumentu „neteoriniam“ požiūriui į kalbos filosofiją. Tačiau panagrinėkime ir konkuruojančią pažiūrą, gerokai palankiau vertinančią teorijos galimybes kalbos filosofinio tyrinėjimo srityje.

Uždavinio apginti sisteminę kalbos sampratą ėmėsi Dummettas. Pirmiausia jis pasiūlė išplėsti aprašymo principą: pasak jo, *Filosofiniuose tyrinėjimuose* presuponuojami „daliniai aprašymai“ nėra vieninteliai galimi, nes aprašymo sąvokoje glūdi ir „visuminis aprašymas“, o pastarasis tegali būti sisteminis. Būtent sisteminis, o ne dalinis, aprašymas yra pirminis tuo atveju, jeigu siekiama tikslų, identiškų arba artimų Wittgensteino siektajam – suprasti kalbos funkcionavimą kalbinių išraiškų reikšmės supratimo pagrindu. „Potraukis į tvarką nėra vienintelis sisteminimo motyvas: panašiai kaip aksiominis matematinės teorijos pateikimas, jis padeda postuluojamas sąvokas ir principus aiškiai atskirti nuo tų, kurie aiškinami ar išvedami. Dalinis konkretaus pasakymo ar sakinio formos vartojimo aprašymas neišvengiamai presuponuos likusių didžiulių kalbos klodų supratimą. Tik sisteminė teorija gali atskleisti, kokiu pagrindu galima apskritai paaiškinti, kas yra kalbos reikšmė ir kaip mūsų sakinių supra-

timas priklauso nuo juos sudarančių žodžių ir juose pavartotų konstrukcijų supratimo. Atmesdamas net ir sisteminės teorijos apmatų svarstymą, Wittgensteinas paliko netikrumą, ar jo strategija aprašyti kalbinę praktiką […] gali būti sėkmingai įgyvendinta, ar ne.“[22] Panašių priekaištų sulaukia Wittgensteino filosofinių tyrinėjimų strategija. Ar filosofija neišsižada savęs, rinkdamasi aprašymamspasakymus iš *kasdienės* kalbos praktikos? Šis priekaištas nereiškia, kad tariamai elitinės kalbos aprašymai užtikrintų gerą filosofijos vardą, tačiau nejaugi geras vardas lengviau pelnomas tyrinėjant *dažniausiai* vartojamus žodžius ir sakinius? Kažin ar sakinio reikšmingumą garantuoja statistinis jo ištarimų skaičius ir kartojimosi dažnumas. Ko gero, turėtume skirti įprastinę kalbą ir tai, „ko iš mūsų reikalauja arba kam mus įgalioja principai, valdantys mūsų kalbos vartojimą ir apibrėžiantys mūsų pasakymų reikšmę“[23]. Bet tuomet aiškėja, kad, norint „*suprasti* tai, kas atvirai guli prieš mūsų akis“ (šis posakis priklauso Wittgensteinui), nepakanka kolekcionuoti prisiminimus apie tai, ką visi žino, mato ir vartoja. Net ir akivaizdūs dalykai suprantami ne savaime – prireikia vienokio ar kitokio „teorinio aparato“. „Pati metodologija, kurią naudojo Wittgensteinas, remiasi bendromis idėjomis apie reikšmę, kurias pagrįsti galima tik apmetant tai, ką jis neigė, o būtent sisteminį visos kalbos funkcionavimo aprašymą…“[24]

Čia mes sugrįžtame prie straipsnio pradžioje iškelto klausimo, kurį, priminsime, formulavome taip: kada reikšmės svarstymai įgauna sisteminės teorijos statusą? Dummetto priekaištai dėl Wittgensteino strateginių ir metodologinių nenuoseklumų gina prielaidą, kad kalbos reikšmės samprata *ex hypothesi* presuponuoja visuminį, o ne dalinį aprašymą. Dalinis aprašymas sprendžia kitus uždavinius, kurie kalbos funkcionavimo supratimo atžvilgiu nėra konstitutyvūs, nors galbūt filosofinį tyrinėjimą praturtina kitokio pobūdžio ir taip pat svarbiomis išvadomis.

Žvelgiant iš šios perspektyvos, mums aktualų klausimą kelia Dummettas, net du straipsnius paskelbęs vienoda antrašte „Kas yra reikšmės teorija?“[25] Antroji temos studija pirmą „reikšmės teoretiko“ žingsnį visavertės teorijos link nusako taip: filosofas, siekiantis suprasti kalbos reikšmės fenomeną, turi pasirinkti „pagrindinę reikšmės teorijos sąvoką“. Tai, jog čia susiduriame su įžvalgiu teiginiu, patvirtina faktai iš filosofijos istorijos: iš tiesų yra veikalų, kurių pamatinė filosofinė sąvoka grindžia ir juose dėstomą kalbos sampratą. Ryškiausias pavyzdys – Johnas Locke’as. Chrestomatiškai (ir visai teisingai) „idėja“ (*idea*) laikoma pamatine Locke’o pažinimo teorijos sąvoka. Trečioje *Esė apie žmogaus intelektą* knygoje (2 sk.) „idėjų“ pagrindu apibrėžiama ir „žodžių reikšmė“[26]. Filosofinė idėjos sąvoka nutiesė kelią kalbos sampratai, kuri pavadinta ideacinės reikšmės teorija; taigi „idėja“ tapo pagrindine reikšmės teorijos sąvoka. Kitas pavyzdys: loginio pozityvizmo filosofų sukurtos reikšmės teorijos pagrindinė sąvoka yra „verifikacija“ (ji – „empirinio reikšmės kriterijaus“ šerdis)[27].

Taigi pagrindinė sąvoka kompaktiškai nusako pačią bendriausią kiekvienos reikšmės teorijos formą. Ir vis dėlto šito aiškiai nepakanka. Pakankamumo įspūdį gali sudaryti nebent teorijos pagrindinės sąvokos palyginimas su aksioma – teze, priimama be įrodymo. Tačiau tai nebūtų adekvatus palyginimas: reikšmės teorijos pagrindinės sąvokos pasirinkimą veikiau dera lyginti ne su aksioma, o su teorijos teoremos įrodymu. Teoremą, kitaip negu aksiomą, galime manyti moką tik tada, jeigu žinome, kaip ją įrodyti, o tai jau mūsų praktinio sugebėjimo reikalas. Panašiai ir su reikšmės teorija: „... teiginį apie tai, kas sudaro kokio nors pasakymo reikšmę, reikia formuluoti kaip tezę apie tai, ką reiškia *žinoti* jo reikšmę“[28]. Reikšmės „žinojimas“, aiškinamas kaip praktinis sugebėjimas, visada atsiremia į pasakymo *vartojimo* kompetenciją. Todėl pagrindinės sąvokos pasirinkimą galima komentuoti taip: „įrodyti“ reikšmės teorijos pagrindinės sąvokos „teoremą“ reiškia žinoti sąlygas, kuriomis šios sąvokos taikymą patvirtina taisyklingas kalbos (pasakymų, sakinių) vartojimas. Komplikuočiausią tokio svarstymo momentą lemia aplinkybė, kad kalbos vartojimo charakteristikos mums nėra kažkas tiesiogiai „duota“ (čia turime omenyje Dummetto priekaištą dėl vitgenšteiniškosios strategijos aprašyti *įprastinį* vartojimą, taip pat iš šio priekaišto kylančią pastabą, jog reikšmingą kalbos vartojimą visada valdo teoriniai principai, bet ne kasdienis įprotis). Taigi vargu ar teorijoje galėsime išsiversti neapibrėžę metodo, nurodančio, kaip reikšmės samprata, užfiksuota pagrindinėje reikšmės teorijos sąvokoje, veikia taisyklingo mūsų kalbos vartojimo įgūdžius. Toks metodas parodys, kas grindžia kalbos vartotojo praktinius sugebėjimus (t. y. jo žinias apie taisyklingą kalbos vartojimą), o metodo apibrėžimas bus teorinė (propozicinė) “praktinio žinojimo“ eksplikacija. „Reikšmės koncepcija, t. y. pagrindinės sąvokos pasirinkimas reikšmės teorijai, būna adekvati tik tuo atveju, jei egzistuoja bendras metodas, kaip iš duotos sakinio reikšmės gauti kiekvieną sakinio vartojimo charakteristiką, taigi visa tai, kas turi būti žinoma kalbėtojui, jeigu jis ruošiasi taisyklingai vartoti tą sakinį.“[29] Reikšmės teorijoms iškėlęs reikalavimą pasirinkti pagrindinę sąvoką ir uždavinį nustatyti pasirinktos sąvokos ir kalbos vartojimo tarpusavio priklausomybę bei sąveiką, Dummettas taip apibendrina reikšmės teorijos galimybes būti „patenkinama“: „...kol, pasirinkę vieną ar kitą pagrindinę reikšmės teorijos sąvoką, neturime įtikinamo paaiškinimo, kokiu būdu kiekviena sakinio vartojimo ypatybė gali būti nustatyta remiantis sakinio reikšme ir pritaikius pagrindinę sąvoką, mes liekame be tvirto pagrindo, kuris mums leistų pareikšti, jog žinome, kas iš tikrųjų yra reikšmė. Ir kol mūsų filosofinė padėtis tebėra tokia nepastovi, bet kurią problemą, kurios sprendimas – su sąlyga, kad reikšmės teorijai pasirinkta pagrindinė sąvoka, – padės atsakyti į klausimą apie šio pasirinkimo teisingumą, reikia laikyti tiesioginiu kalbos filosofijos reikalu“[30].

Jeigu tikėsime Dummettu, pirmas kalbos filosofas, aiškiai išsakęs mintį

apie tai, kad filosofines reikšmės problemas reikia spręsti tyrinėjant formą, kurią turi įgauti kalbos reikšmės teorija, buvo Donaldas Davidsonas. Pats Davidsonas, vardydamas savo pirmtakus, pamini Gottlobą Frege, Willardą V. Quine'ą ir Alfredą Tarskį, kiekvieno iš jų pažiūrose rasdamas tiek pranašumų, tiek ir trūkumų[31]. Frege standartizuotu loginiu simbolizmu (*Begriffsschrift*) parodė, kaip sakinio sintaksėje atsirandanti reikšmė priklauso nuo jo dalių semantinių bruožų. Frege savo metodu tyrinėjo sakinių semantinę struktūrą ir semantinius santykius tarp sakinių, tačiau nemąstė apie viską apimančios formalios teorijos, pritaikytos kalbai kaip visumai, idėją. Holistinio požiūrio į kalbą svarbą gerai suvokė Quine'as, holizmą traktavęs kaip empirinį kalbos supratimo pagrindą, nors ir jis nekėlė tikslo nagrinėti natūralios kalbos struktūrą. Quine'as formalią kalbą vartojo dėl jos logikos paprastumo ir dėl to, kad į ją galima išversti visas mokslui tinkamas natūralios kalbos dalis (kanonizuotas simbolizmas su standartine logika laiduoja „geresnę" kalbą ir „geresnį" mokslą), o programa, siekianti suprasti natūralią kalbą, o ne „pagerinti" ją, formaliose kalbose ar kanoniniuose simbolizmuose mato priemones natūraliai kalbos struktūrai tyrinėti (pasak Davidsono, „standartinės formalios kalbos yra tarpinės priemonės, kurių padedami natūralias kalbas traktuojame kaip sudėtingesnes formalias kalbas"). Dėl šios priežasties kalbos filosofija turinti atkreipti dėmesį į Tarskio semantinę koncepciją, taikančią tiesos sąvoką formalizuotoms kalboms. Tačiau įvertinus skirtumą tarp formalizuotos ir natūralios kalbų, akivaizdu, kad būtinos tam tikros Tarskio teorijos pataisos. Davidsono teigimu, svarbiausia korekcija, atsižvelgus į natūralios kalbos specifiką, yra teorijos sureliatyvinimas sakinio ištarimo aplinkybių atžvilgiu; dėl to teorija netenka formalaus testo statuso.

Glaustai apibūdintas Davidsono filosofijos kontekstas leidžia teigti, jog savo tikslais ši filosofija yra teorinė ir todėl tebėra aktualus mūsų (ir Dummetto) klausimas „kas yra reikšmės teorija?" Šis klausimas ir toliau lieka komplikuotas: „'Reikšmės teorija' nėra techninis terminas, bet judesys problemų šeimos (problemiškos šeimos) link"[32]. Kadangi Davidsonas neturi gatavo ir neproblemiško reikšmės teorijos apibrėžimo (kuris įgalintų čia turėti reikalą su „techniniu terminu"), reikia viltis, jog šios srities *problemų* išvardijimas vis dėlto prilygs tiksliai suformuluotam apibrėžimui.

Pirminis, svarbiausias ir tikriausiai vienintelis kalbos filosofijos uždavinys yra natūralių kalbų supratimas. Todėl kalbos filosofas remiasi prielaida, kad kalbėtojas (t. y. žmogus, suprantantis kalbą ir ją suprantamai vartojantis) gali efektyviai nustatyti pasirinkto pasakymo reikšmę, jeigu tas pasakymas reikšmingas, arba reikšmes, jeigu pasakymas daugiareikšmis. Jau minėjome, jog čia savo darbą atlieka reikšmės teorija: reikšmės teorijos egzistavimas rodo, kad nustatyti reikšmes galima, ir suteikia netrivialių žinių apie būdą, kaip tai padaryti. Tad dėmesio sutelkimas į teorijos formulavimą turi dvigubą tikslą: nega-

na to, kad pavykęs teorijos suformulavimas yra galutinis viso teorinio proceso etapas, pati gautoji formuluotė privalo numatyti teorijos veikimo kryptis ir būdus. Pirmas ateinantis į galvą šios sąlygos įvykdymas būtų toks. Jeigu reikšmės teorija yra natūralios kalbos teorija, tai ji turi būti išdėstyta (suformuluota) (ta pačia ar kita) natūralia kalba[33]. Analitinių kalbos teorijų fone taip suprantamas išdėstymo ir formulavimo reikalavimas vertintinas kaip problemiškas – tai teorijos kalbos (vadinamosios metakalbos) prigimties ir pobūdžio problema. Nesileisdami į detalų aptarimą, išryškinsime tik pagrindinę koliziją, su kuria susiduria Davidsono sprendimas reikšmės teorijos metakalba pasirinkti natūralią kalbą.

Loginės semantikos požiūriu situacija, kai semantinė teorija turi reikalą su natūralia kalba ir ypač kai teorijos metakalba pasirenkama natūrali kalba, yra semantinių paradoksų ir antinomijų šaltinis. Pamokomas Tarskio samprotavimas šia tema. Pasak jo, norėdami būti nuoseklūs, turime pripažinti, jog, be kalbai priklausančių sakinių ir kitų išraiškų, tai pačiai kalbai priklauso ir sakinių bei išraiškų pavadinimai ir sakiniai su tais pavadinimais, ir net tokios semantinės išraiškos, kaip „teisingas sakinys“. Todėl, pavyzdžiui, semantinės teorijos išraišką „yra neteisingas (klaidingas)“ laikydami objektinės natūralios kalbos dalimi ir ją taikydami tos pačios kalbos sakiniams, patenkame į loginę situaciją, kuri tam tikrais atvejais yra nepajėgi išvengti „melagio paradokso“: juk kai sakinys pats apie save sako, kad jis neteisingas, iš to kyla jo klaidingumas, jei jis teisingas, ir teisingumas, jei jis klaidingas. Tarskis randa išeitį griežtai skirdamas kalbą (*K*) ir metakalbą (*M*), kuria teorija išsako savo teiginius apie *K*; terminai „teisingas“ ir „klaidingas“ tuomet gali būti tik metakalbos predikatais. Pabrėžtina, jog semantiniai terminai (t. y. metakalbos predikatai „teisingas“ ir „klaidingas“) čia jau pakankamai formalizuoti, ir tai atitinka Tarskio domėjimąsi tiesos sąvoka tik formalizuotų kalbų srityje. Todėl Tarskio išeitis iš keblios situacijos nėra argumentas už natūralią kalbą, o veikiau remia hipotezę, kad, apsiribojus tik Tarskio metodais, semantinė teorija, kuri būtų skirta natūraliai kalbai ir būtų išdėstyta natūralia kalba, yra nepasiekiama.

Davidsonas gerai suvokia panašių sunkumų kilmę, bet tas suvokimas jo nepaskatina atsisakyti savo sumanymo – suformuluoti reikšmės teoriją, kurios objektas yra natūrali kalba, suformuluoti taip pat natūralia kalba. Antra vertus, jis nemano, jog Tarskio kontrargumentacija užkerta kelią bent iš dalies įgyvendinti jo idėją, ir dėl labai paprastos priežasties. Jis savo optimizmą remia visai kitokiu požiūriu į formalių ir natūralių kalbų santykį. Pasak Davidsono, remdamiesi apibrėžimu, terminu „kalba“ turime vadinti tik iš tikrųjų naudojamas arba naudotas ženklų sistemas. Tuomet „neinterpretuotos formalios sistemos nėra kalbos dėl reikšmės stokos, tuo tarpu interpretuotas formalias sistemas geriausia suvokti kaip natūralių kalbų, iš kurių jos semiasi gyvybės, tęsinius (*extensions*) arba fragmentus“[34]. Tai reiškia, kad pateik-

tas apibrėžimas terminu „kalba“ pirmapradiškai nusako būtent natūralios kalbos sąvoką, o kalbų formalizavimą traktuoja kaip išvestinį arba periferinį pirmapradės termino nuosakos atžvilgiu. Kartu atsiveria motyvuota galimybė iki minimumo sumažinti formalizavimo vaidmenį kuriant semantinę teoriją, grynai formalias charakteristikas (jeigu tokių apskritai esama) suteikti nebent semantiniams terminams (pvz., tiesos predikatui „yra teisingas“).

Pasitelkus su kalbos apibrėžimu susijusias operacijas, natūrali kalba patvirtinama kaip reikšmės teorijos objektinė kalba ir – su nedidelėmis išlygomis – kaip jos metakalba. Reikšmės teorija tampa natūralios kalbos semantikos teorija (ne veltui šiuos du pavadinimus Davidsonas vartoja sinonimiškai). Todėl dabar gal bus suprantamesnis pirmas reikalavimas, kurį Davidsonas kelia teorijai, siekiančiai atsakyti į klausimą „Kas yra žodžiams turėti reikšmę, kokią jie turi?“[35] Reikalavimas, darsyk priminsime, skamba taip: teorija turi padaryti galimą *visų*, aktualių ir potencialių, pasakymų, kuriuos ištaria kalbėtojas ar kalbėtojų grupė, interpretaciją. Vargu ar apsiriksime panašiose formuluotėse konstatuodami lemiamą holistinio požiūrio įtaką: atskirų kalbinių išraiškų reikšmę žinome tik tada, kai žinome bendrą „kalbos reikšmę“ (kad ir kokia mįslinga būtų paskutinė metafora, ji nurodo bendro teorinio principo įžvalgą), o kalbą iš tikrųjų mokame tik tada, kai mokame *visą* kalbą (kad ir kokia reliatyvi būtų mūsų visumos samprata). Tačiau nuoseklus holistinis požiūris į kalbos išraiškų ir pasakymų interpretaciją yra įmanomas tik vienu atveju, kai postuluojame kalbos *struktūrą*, kurią suvokiame kaip bendrą kalbos teorinį principą ir kaip kalbos visumos supratimo sąlygą. Atrasti ir suprasti faktą (kuris yra empirinis, nors ir sugestionuotas teorijos), jog kalba sudaryta struktūros principu, vadinasi, žengti svarbiausią žingsnį, žengiamą reikšmės teorijos link, kurioje holizmas nebus nei savavališkas teoretiko įnoris, nei nebūtinas pačios teorijos priedas, bet įkūnys teorinio kalbos supratimo esmę.

Davidsonas žengia šį žingsnį: „Jei sakiniai savo reikšme priklauso nuo savo struktūros, o kiekvieno nario reikšmę struktūroje suprantame tik kaip ištrauką (*as an abstraction*) iš sakinių, kuriuose jis figūruoja (*features*), visumos, tai bet kurio sakinio (ar žodžio) reikšmę nustatyti (*give the meaning*) galime tik nustatydami visų sakinių (ir žodžių) reikšmę kalboje. Frege sakė, kad tik sakinio kontekste žodis turi reikšmę; mes savo ruožtu galėtume pridurti, kad tik kalbos kontekste sakinys (taigi ir žodis) turi reikšmę“[36]. Kita kalbos struktūros ypatybė, kurios naudingumas kalbos vartotojui („kūriniui su ribotomis galiomis“, anot Davidsono) nekelia abejonių, atsiskleidžia deduktyvaus modeliavimo procedūroje. Šios procedūros kodifikacija padeda atsakyti į klausimą, kokiu būdu galima nustatyti „*visų* sakinių (ir žodžių) reikšmę kalboje“: „Kadangi, atrodo, nėra aiškios ribos reikšmingų išraiškų skaičiui, veiksminga teorija turi paaiškinti kiekvienos išraiškos reikšmę remiantis tuo, kad baigtinis skaičius bruo-

žų yra parodomas kaip pavyzdys (*on the basis of the patterned exhibition of a finite number of features*)“[37]. Tad kalbos struktūra yra tai, kas kalboje gali būti pakartota pagal pavyzdį. „Struktūros“ terminu žymime galimybę iš siaurai apibrėžto modelio dedukuoti kalbinių išraiškų begalybę (tam tikra prasme iš tiesų „*visą* kalbą“). Tai tiksliai ir iš esmės nurodo, kodėl (iš dalies ir kaip) ribotų resursų pakanka paaiškinti beribėms kalbos semantinėms galimybėms. Pavyzdys, susidedantis iš „baigtinio skaičiaus bruožų“, tampa vadinamuoju kalbos išmokstamumo argumentu, nes kalba, neturinti dedukcinio išvedimo iš pavyzdžio modelio (o tai reiškia – bestruktūrė kalba), yra paprasčiausiai neišmokstama[38].

Reziumuokime pirmą reikalavimą, kuris, pasak Davidsono, turi laiduoti sėkmę teorijai, orientuotai į natūralią kalbą. Šis reikalavimas kelia sąlygą, kad mūsų kalbos supratimas būtų holistinės prigimties. Davidsonui pavyksta neutralizuoti „holizmo antinomiją“. Kaip sakėme, holistinis požiūris į atskiro sakinio (ir žodžio) reikšmę presuponuoja visuminę kalbos sampratą, vadinasi, *visų* kalbinių išraiškų (sakinių ir žodžių) reikšmės supratimą. Kita vertus, holizmas gali pasireikšti ir taip, kad kalbėtojas kalbą vartoja *siaurai apibrėžto* pavyzdžio-modelio pagrindu (tarkime, mokėdamas ribotą pagrindinį žodyną bei pagrindines sintaksės taisykles ir taisyklingai vartodamas savo kalbą, kalbėtojas sudaro (visos) kalbos mokėjimo įspūdį, kurio teoriškai negalėsime sukompromituoti kaip „neatitinkančio tikrovės“). Du holizmo aspektai tariamai prieštarauja vienas kitam, tačiau tik tol, kol kalbai nepredikuojame struktūros. Deduktyvus kalbos struktūros statusas sušvelnina prieštaravimą iki teorijai priimtino lygio: holizmą „baigtinio skaičiaus bruožų“ *pavyzdyje* galima įžvelgti tik tada, jeigu pavyzdys yra procedūriškai kodifikuotas *visų* kalbos išraiškų išvedimo modelis, o išraiškų begalybės išvedimas iš kelių pavyzdinių išraiškų yra kalbos kaip visumos supratimo garantas. Todėl pavyzdys, būdamas tik kalbos dalis, kartu yra ir jos teorinė visuma, kadangi pastaroji teoriškai atsiskleidžia tik pasitelkus pavyzdį – kaip „išvada“ iš pavyzdžio.

Pereikime prie antro reikalavimo filosofinei reikšmės teorijai. Jį Davidsonas formuluoja kaip uždavinį paaiškinti „kalbą ir komunikaciją remiantis paprastesnėmis ar kiekvienu atveju skirtingomis sąvokomis“; kaip sąlygą, kuri neleistų „prasiskverbti į teorijos pamatus sąvokoms, pernelyg artimoms reikšmės sąvokai“[39]. Kokios sąvokos gali būti laikomos gimininggomis reikšmės sąvokai, t. y. kurių turėtų vengti teorija, jei ji siekia būti filosofiškai instruktyvi? Visų pirma pageidautina, kad reikšmės teorija apsieitų be vadinamųjų lingvistinių sąvokų. Iš vengtinų reikia paminėti dvi pagrindines ir tradiciškai dažniausiai semantikos ir kalbos filosofijos darbuose vartojamas sąvokas – tai reikšmės (*meaning*) ir referencijos (*reference*) sąvokos. Deja, kaip rodo reikšmės teorijų istorija, ši Davidsono idėja yra utopinė. Gerokai toliaregiškesnis kitas Davidsono atsiribojimas, reikalaujantis iš reikšmės

teorijos, kad ji būtų įrodoma ar patikrinama be detalaus „propozicinių nuostatų“ (*propositional attitudes*) žinojimo. Nors „propozicinės nuostatos“ čia ir laikomos sąvoka, „pernelyg artima“ reikšmės sąvokai, – tik dėl šios priežasties Davidsonas jai užkerta kelią patekti į teoriją, – esama rimto pagrindo suabejoti „propozicinių nuostatų“ kaip lingvistinės (semantinės) sąvokos traktuote; pavyzdžiui, visai įtikinamai ją galima apibūdinti kaip mentalinį (o ne lingvistinį) terminą. Todėl reikia atkreipti dėmesį, kad apskritai reikalavimas atsiriboti nuo propozicinių nuostatų sąvokos nėra vien individualus, autonomiškas Davidsono apsisprendimas, jis ženklina skiriamąją ribą tarp dviejų požiūrių į reikšmę.

Garsiojoje inauguracinėje paskaitoje, perskaitytoje Oksfordo universitete 1969 metų lapkričio mėnesį, Peteris F. Strawsonas diagnozuoja „tikrą ar tariamą“ konfliktą, stebimą dviejų filosofinių stovyklų diskusijose apie reikšmės teoriją, ir jį pavadina konfliktu „tarp komunikacijos-intencijos teoretikų ir formaliosios semantikos teoretikų“[40]. Pirmasis požiūris remiasi kertinėmis „intencijos“, „įsitikinimo“, „troškimo“, „pažiūros“ sąvokomis, kuriomis apibūdina komunikacijos situaciją ir, vadinasi, kalbos reikšmę traktuoja kaip propozicines nuostatas. Pasak Strawsono, šiam požiūriui atstovauja vėlyvasis Wittgensteinas, Johnas L. Austinas, Gilbertas Ryle'as, H. P. Grice'as; jam simpatizuoja pats Strawsonas (ryški dabarties figūra - Johnas R. Searle'as). Konkuruojančiam požiūriui atstovauja Frege, ankstyvasis Wittgensteinas, Noam Chomsky, pridurkime – ir Davidsonas. Pastaroji tradicija sieja tuos reikšmės teoretikus (šiuo atveju „teoretikus“ griežtąja prasme), kurie pirmiausia kelia su pažinimu susijusius problemos aspektus. Prisiminus Dummetto naudojamą kalbos filosofijos žodyną, galima sakyti, kad antroji stovykla pagrindine reikšmės teorijos sąvoka renkasi „tiesą“.

Reikšmės ir tiesos sąvokų tarpusavio santykiai yra sudėtingesni, negu gali pasirodyti iš pirmo žvilgsnio. Ypatingu, nors gerai motyvuotu, atveju (o toks yra Davidsono atvejis) tvirtai tikima, jog tiesos žinojimo visiškai pakanka nustatyti arbitraliai pasirinkto sakinio reikšmę. Tik reikia sukurti „tiesos teoriją“, kuri pati viena suteikia ar nustato sakinių reikšmę (*does „give the meaning“ of sentences*)[41]. Tada tiesos teorija tampa reikšmės teorijos pakaitu. Atitinkamai mūsų klausimai „kas yra sakiniui turėti reikšmę?“ ir „kas yra reikšmės teorija?“ pakeičiami klausimais „kas yra sakiniui (arba pasakymui, arba teiginiui) būti teisingam?“ ir „kas yra tiesos teorija?“[42]

Literatūra ir nuorodos

1 L.Witgenšteinas. *Filosofiniai tyrinėjimai // Rinktiniai raštai*. Vertė R. Pavilionis. – Vilnius, Mintis, 1995, p. 174 (I. 109).
2 *Ibid*., p. 178 (I. 126).
3 *Ibid*., p. 169 (I. 92).
4 *Ibid*., p. 171–172 (I. 100), 170–171 (I. 97).
5 *Ibid*., p. 172 (I. 101).
6 *Ibid*., p. 173 (I. 107).
7 *Ibid*., p. 178 (I. 130, 131).
8 *Ibid*., (I. 127).

[9] *Ibid*., p. 168 (I. 90).
[10] Visa *Loginio filosofinio traktato* patirtis, nuvylusi ir jau permąstyta, sutelkiama į klausimą: „kuria prasme logika yra kažkas didinga?“ (*ibid*., p. 167 I. 89).
[11] *Ibid.,* p. 175 (I. 116).
[12] *Ibid.,* p. 168 (I. 90).
[13] *Ibid*., p. 176 (I. 119).
[14] *Ibid*., p. 228 (I. 255).
[15] *Ibid*., p. 174 (I. 109).
[16] *Ibid*., p. 177 (I. 125).
[17] *Ibid*., p. 174, 177 (I. 111, 125).
[18] *Ibid*., p. 179 (I. 132).
[19] *Ibid*., p. 177 (I. 124).
[20] *Ibid*., p. 179 (I. 133).
[21] *Ibid*.
[22] M. Dummett. *Language and Communication // The Seas of Language*. – Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 182-183.
[23] *Ibid*., p. 183.
[24] *Ibid*.
[25] Žr. M. Dummett. *What is a Theory of Meaning?* (I). *// The Seas of Language*. – Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 1-33; M.Dummett. What is a Theory of Meaning? (II) *// The Seas of Language*. – Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 34–93.
[26] Žr. J. Locke. *Esė apie žmogaus intelektą*. Vertė R. Rybelienė. – Vilnius, Pradai, 2000, p. 352-357.
[27] Žr. M. Schlick. *Meaning and Verification // Theory of Meaning*. Ed. A. and K. Lehrer. – Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1970, p. 98-112; C. G. Hempel. *The Empiricist Criterion of Meaning // Logical Positivism*. Ed. A. J. Ayer. – New York: The Free Press, 1959, p. 108-131.
[28] M.Dummett. *What is a Theory of Meaning?* (II), p. 35.
[29] *Ibid*. P. 93.
[30] *Ibid*.
[31] Žr. Davidson D. *Inquiries into Truth and Interpretation* – Oxford: Clarendon Press, 1985, p. 202–204.
[32] *Ibid*., p. 215.
[33] *Ibid*., p. 71.
[34] *Ibid*.
[35] *Ibid*., p. xiii. Tai ne naujas ir netikėtas klausimas, o tik klausimo „Kas yra reikšmės teorija?“ variantas.
[36] *Ibid*., p. 22.
[37] *Ibid*. p. 55.
[38] Žr. *ibid*., p. 3, 8.
[39] *Ibid*., p. 215, xiii.
[40] P. F. Strawson. *Znaczenie i prawda // Filozofia języka*. Wyb. B.Stanosz. – Warszawa: Spacja, 1993, s. 12. Strawsono ir Davidsono reikšmės sąvokos *forma* iš esmės nesiskiria: (1) pripažįstamos dvi viena kitą papildančios tiesos, kad (a) „sakinio reikšmė tam tikru sisteminiu būdu priklauso nuo jį sudarančių žodžių reikšmės“, ir (b) tai, jog žodis turi apibrėžtą reikšmę, yra dėl jo „apibrėžto sisteminio įnašo į sakinių, kuriuose jis pasirodo, reikšmes“; (2) akcentuojama, kad konkretų reikšmės sąlygotumo būdą turi eksplikuoti reikšmės teorija. Tačiau abiejų autorių nuomonės išsiskiria reikšmės teorijos *turinio* klausimu, tad jie atstovauja skirtingoms stovykloms.
[41] D. Davidson, *op. cit*, p. 60.
[42] Atsakyti į pastaruosius klausimus esame bandę kitame straipsnyje, žr. M.Japertas. Reikšmės teorija: žvilgsnis į tiesos problemą *// Darbai ir Dienos*. T. 27. – Kaunas, VDU leidykla, 2001, p. 127–148.

Prano Dovydaičio premijai
Gauta 2002-02-10
Tęsinys. Pradžia „Logos“ Nr. 31

DALIA MARIJA STANČIENĖ
Kultūros, filosofijos ir meno institutas

MEILĖS TEOLOGIJA IR IDEALAS. ABELARO IR ELOIZOS LAIŠKAI

The Theology of Love and Ideal. The Letters of Abélard and Heloïse

SUMMARY

The letters of Heloïse and Abélard comprise the most famous medieval document on the complexity of man-woman relations. Heloïse's letters confirm that in the 12th century educated people had no respect for matrimony. According to her, matrimony is incompatible with morality, for it is founded not on love but on convenience. She was confident that a sexual life outside the sacrament of marriage is not a sin, provided it springs from pure altruistic love. In accordance with this idea, Abélard confirms that sensual pleasures themselves are neither good nor evil but can be made good or evil by intentions.

Garsieji Eloizos ir Abelaro laiškai – viduramžių lotynų literatūros kūrinys – pirmą kartą į prancūzų kalbą buvo išversti Žano Mono (Jean de Meun)[1] XIII amžiuje. Antrą kartą Domas Žervezas (Dom Armand-François Gervaise)[2] išvertė juos 1723 m. Iš viso Etjenas Žilsonas (Ėtienne Gilson) nurodo 10 skirtingų šių laiškų vertimų iš įvairių manuskriptų, ir tai sukėlė tyrinėtojų diskusijas dėl laiškų autentiškumo. Kai kurie medievistai mano, kad, išskyrus pirmąjį laišką *Historia calamitatum*, parašytą paties Abelaro, kiti laiškai ir atsakymai yra rašyti Eloizos[3]. Mums tai nėra svarbu ir, pasinaudodami Domo Žervezo laiškų vertimais, šiame straipsnyje epistoliarinio kūrinio padedami bandysime atskleisti sudėtingus vyro ir moters santykius, kuriems įtaką darė viduramžių moralė ir religija.

RAKTAŽODŽIAI. Abelaras, Eloiza, epistoliarinis kūrinys, teologija, moralė, dorybės.
KEY WORDS. Abélard, Heloïse, epistolary work, theology, ethics, virtues.

PIRMASIS ELOIZOS LAIŠKAS

Pirmąjį iš laiškų Eloiza Abelarui rašo „atsitiktinai“[4] perskaičiusi jo *Historia calamitatum* ir, tai pažymėdama, ji pareiškia pirmąjį netiesioginį priekaištą. Jau pats užrašas laiško pradžioje yra iškalbingas: *„Mano senjorui arba greičiau tėvui; mano vyrui arba greičiau broliui nuo jo tarnaitės arba greičiau dukters; jo žmonos arba greičiau sesers. Eloiza savo Abelarui“*[5]. Nuo pat pirmos eilutės Eloiza pabrėžia jų santykių dviprasmiškumą, kurį siekia išlaikyti. Jiems abiem pasitraukus į vienuolyną, iš mylimojo, vadinasi, ir šeimininko (senjoro) Abelaras tapo jos „tėvu“, nes yra Parakleto vienuolyno dvasinis vadovas. Bet Eloizai jis vis tiek tebėra ir mylimasis; tik anksčiau ji, būdama jo mylimąja, pildė visus jo norus, o dabar ji iš tarnaitės tapo jo „dukra“. Jie buvo vyras ir žmona, vienuolystė juos padarė broliu ir seserim; bet Eloizai pastarasis ryšys nepanaikina pirmojo. Būtent todėl Eloiza kreipiasi į Abelarą, švelniai vadindama jį „mylimuoju“ *(dilectissime)*.

Šis laiškas sudarytas iš dviejų atskirų dalių. Pirmojoje Parakleto vienuolyno viršininkė kreipiasi į Abelarą visų savo vienuolių vardu. Ji pasakoja apie visų vienuolių liūdesį, apėmusį jas sužinojus, kokius sunkius išbandymus teko ir tenka patirti jų dvasiniam vadovui, išreiškia jų užuojautą ir nerimą dėl jam gresiančio pavojaus gyvenant Šv. Žildo (Saint-Gildas) vienuolyne su nepaklusniais vienuoliais: *„Dabar mes baiminamės dėl tavo gyvybės, ir mums užgniaužia kvapą bei virpa širdis, kai pagalvojame, kad galime sulaukti žinios apie tavo nužudymą“*[6]. Ji prašo Abelarą dažniau rašyti, kad joms būtų ramiau. Čia Eloiza primena, kad ji – išsilavinusi moteris ir cituoja Seneką[7], kuris *Laiškuose Lucilijui* rašė, koks didelis džiaugsmas gauti laišką nuo toli esančio draugo.

Tačiau pamažu laiško tonas keičiasi. Eloiza išsako kitą priekaištą: Abelaras rašė draugui, norėdamas jį paguosti (be abejo, Eloiza perprato šią gudrybę), bet ar jam, užuot tai darius, nevertėjo išsipasakoti savo Paraklete gyvenančioms dvasinėms seserims, kurioms esąs tėvas, vadinasi, turįs pareigą stipresnę už draugystę. Parakletas yra grynai jo kūrinys, o vienuolės tikrai yra jo dukros. Jos turi į jį daugiau teisių nei koks draugas, ir čia pat Eloiza pereina prie jo skolos jai pačiai. Ji primena savo kaip žmonos teises, kurias jis turįs gerbti, kadangi ji atidavusi jam viską. Abelaras skolingas ne tik kaip dvasinis vadovas savo valdinėms, labiausiai jis skolingas kaip vyras savo žmonai, kuri viską dėl jo paaukojusi. Laiške jaučiamas vis didesnis įkarštis bei Eloizos meistriškumas susieti absoliučią meilę ir įsisenėjusią pagiežą, susižavėjimą ir panieką. Ji karštai išsako aistringą prisirišimą, suvokdama, kad iš mylimojo nėra tokio pat atsako, išreiškia kartų nusivylimą ir – nepaisant visko – viltį. Visa tai randame šiame laiške, kuriame Eloiza apnuogina savo širdį su tokiu atvirumu, kad po to Abelaro moralizavimas atrodys gana blankus.

Pabandysime apžvelgti Eloizos nepasitenkinimo priežastis. Pirmiausia – tai jų meilės santykių vienpusiškumas. Ji atidavė viską, tuo tarpu jis tik reikalavo: *„Aš vykdžiau vien tik visus tavo norus“*[8].

Tapusi Abelaro meiluže, ji taip troško jam įtikti, kad pasiryžo „pakelti“ *(sustinerem)* netektį. Išdidžioji Eloiza apie tuo metu nusikalstamą nekaltybės praradimą kalba ne kaip apie nesąmoningą veiksmą, padiktuotą pernelyg stiprios aistros, bet kaip apie laisvą apsisprendimą. Antra, ji pakluso Abelaro sprendimui jį prarasti: tapti vienuole reiškė galutinai būti atskirtai nuo savo vyro ir pasmerktai jo nebemylėti kaip anksčiau.

Bet labiausiai Eloiza priekaištauja dėl to, kad buvo priversta ištekėti. Šis priekaištas atrodo keistai. Ji teigia niekada nenorėjusi tų vedybų ir sutikusi ištekėti tik verčiama Abelaro: „*Troškau tik tavęs, o ne to, kas tau priklausė, ar to, kam tu atstovauji. Man nereikėjo nei vestuvių, nei materialinių gėrybių, man nerūpėjo nei mano pačios pasitenkinimas, nei norai, aš troškau, ir tu pats tai žinai, tenkinti tik tavuosius*“[9].

Eloiza priešinosi vedyboms, nes XII amžiuje išsilavinę žmonės nepagarbiai žiūrėjo į santuoką. Šis požiūris ypač ryškus trubadūrų kūryboje, aukštinančioje kurtuazinę meilę. Eloiza bandė tai paaiškinti Abelarui dar prieš vestuves, ir jis šį pokalbį atpasakoja *Historia calamitatum*. Mintį, jog vedybos įteisina kūniškus „vargus“, kurie trukdo dvasiniam gyvenimui, patvirtina ir Šv. Jeronimas, Teofrastas, Ciceronas aiškindami, kad santuoka nesuderinama su filosofija. Abelaras cituoja Eloizos žodžius: „*Kas gi, apmąstydamas Šventąjį Raštą ar filosofijos problemas, pakęstų naujagimio verksmą, jį liūliuojančios žindyvės dainavimą, triukšmingą tarnų bei tarnaičių būrį, vaikams būdingą nevalyvumą?*“[10] Jei esi turtingas, gali patikėti vaikus tarnams bei pavesti jiems ruošos darbus, tačiau filosofija ir turtas – nesuderinami dalykai. Eloiza atmeta santuoką, nes mokslo žmogui, filosofui ji reikštų moralinį nuosmukį. Dar prieš sutikdama Abelarą, Eloiza neketino ištekėti, nes jau buvo garsi intelektualė. Tačiau, susilaukę neteisėto vaiko, jie vis dėlto pradėjo galvoti apie santuoką, nors jų požiūriai radikaliai skyrėsi. Abelaro siūloma išeitis – slapta santuoka. Vedybos turėjo jam padėti nebepažeidinėti Dievo įsakymo ir morališkai atsilyginti Fulbertui, kurį apgavo suvedžiodamas jo dukterėčią. Santuokos slaptumas būtų leidęs jam ir toliau džiaugtis filosofijai atsidavusio intelektualo reputacija, o kadangi jis su žmona nebūtų gyvenęs, tai būtų turėjęs pakankamai laiko ir ramybės apmąstymams. Blaiviai mąstanti Eloiza jam atsakė, kad Fulbertas nesutiks su slapta santuoka, kadangi įžeidimas buvo viešas, tai ir skriaudos atitaisymas turėtų būti viešas. Ji siūlė nesusituokus slapčia gyventi kartu. Jie negalėtų dažnai matytis, bet dėl to jų susitikimai būtų tik labiau laukiami ir dar malonesni. Galų gale vien tik iš meilės Eloiza sutiko ištekėti. Tačiau viskas baigėsi kastracija.

Laiške ji dar kartą patvirtina savo priešiškumą santuokai ir dar kartą aršiai gina gyvenimą kartu nesusituokus: „*Žodis ‚žmona‘ atrodo šventesnis ir galingesnis, vis dėlto man visada mielesnis buvo žodis ‚draugė‘. ... Turiu jums pasakyti, kad man būtų labiau patikę būti sugulove ir kurtizane* (scortum)*, nes maniau, kad nusižemindama aš nusipelnysiu didesnio jūsų dėkingumo ir mažiau pakenksiu jūsų genijaus šlovei*“[11]. Ji pabrėžia: „*Dievas gali paliudy-*

ti – jei net pats pasaulio valdovas Augustas būtų teikęsis prašyti mano rankos ir pasiūlyti valdyti pasaulį, man būtų atrodę maloniau ir kilniau likti jūsų kekše (meretrix), *negu tapti jo imperatoriene*“[12]. Santuoka, Eloizos nuomone, nesuderinama su dorybe, nes paprastai tuokiamasi iš išskaičiavimo, o ne iš meilės: „*Moteris, ištekanti ne už neturtingo žmogaus, bet už turtuolio, jam parsiduoda ir myli ne tiek savo vyrą, kiek jo turtus… Pasitaikius progai, ji tikrai parsiduotų dar turtingesniam*“[13]. Eloiza santuoką prilygina prostitucijai. Panašiai rašys Simone de Beauvoir knygoje *Antroji lytis*[14]. Eloizos manymu, santuokos dorybė – tik iliuzija, ir tai stengiasi parodyti Sokrato mokinys Aiskinas[15] (Eschine) scenoje, kai Aspazija bando sutaikyti Ksenofontą su žmona. Kad santuoka būtų sėkminga, reikia tikėti, jog tavo vyras – geriausias iš visų vyrų ir jog tavo žmona – geriausia iš visų žmonų. Taigi, daro išvadą Eloiza, santuoka gali būti sėkminga, tik jeigu ji paremta melu. Nuo šio sakinio Eloiza grakščiai pereina prie kitos temos: „*bet mano meilė nebuvo paremta melu*“[16]. Čia naujas subtilus puolimas, primenant Abelarui, koks jis buvo gražus ir patrauklus. Jinai priverčia jį nusileisti iš aukštumų, į kurias jį pakėlė pamaldumas, Abelaras vėl tampa jos jaunystės meile, jų santykiai vėl galėtų būti kaip anksčiau (žinoma, atsižvelgiant į dabartinę Abelaro fiziologiją). Eloiza primena gražias jų meilės akimirkas: „*Kokia karalienė, kokia aukštuomenės dama nepavydėjo mano džiaugsmo ir mano lovos*?“[17]. Abelaras buvo ne tik visų garbinamas garsus filosofijos dėstytojas, jis taip pat mokėjo kurti eiles ir dainuoti: „*Be visų kitų, jūs turėjote du talentus, galinčius pavergti moters širdį*“[18]. Be abejo, reikia prisiminti, kad šio laiško autorė – visų gerbiama Parakleto vienuolyno viršininkė ir viena svarbiausių asmenybių krikščionybės pasaulyje.

Eloiza savęs nekaltina. Žinoma, ji nusidėjo, pažeidė visuomenės įstatymus, bet argi jos ketinimai nebuvo tyri – juk jos meilė buvo be jokio išskaičiavimo, juk ji tesiekė suteikti džiaugsmo kitam: „*Aš sunkiai nusidėjau, bet esu nekalta*“[19]. Kaip dėl meilės gėrimo galima pateisinti Tristaną ir Izoldą, taip ir Eloizą bei Abelarą pateisina jų ketinimų tyrumas. Eloiza mylėjo Abelarą vien tik dėl paties Abelaro. Tegul Abelaras ją teisia, juk dabar jis – dvasinis jos vadovas. Bet jam taip pat reikia (tai griežčiausia kritika) įvertinti ir save. Susidaro įspūdis, kad jis abejingas savo žmonai, nes taip ilgai jai nerašė, galbūt todėl, kad iš esmės jis niekada nemylėjo jos, kokia ji yra, o tik jautė jai geismą: „*Ne tikras švelnumas, bet geismas skatino jus būti su manimi, ne meilė, bet, ko gero, malonumas. Tą dieną, kai jis buvo iš jūsų atimtas, visas geidulingumo įkvėptas jūsų švelnumas išgaravo*“[20]. Šis kaltinimas išsakomas netiesiogiai: „*Tokia yra paplitusi nuomonė apie jus, tai ne vien tik aš taip manau*“[21]. Iš tiesų tai neteisingas kaltinimas, nes kai tik Abelaras sužinojo apie Eloizos vargus, prasidėjusius ištrėmus ją su seserimis iš Aržantė (Argenteuil) vienuolyno, jis atskubėjo pas jas iš Šv. Žildo vienuolyno. Abelaras padovanojo joms Parakletą – vienintelį dalyką, kurį turėjo, ir tapo neturtėliu. Jis sakė pamokslus (jie išliko) kviesdamas

gailestingas sielas pagelbėti Parakleto vienuolėms. *Historia calamitatum* jis išgyrė Eloizą ir nurodė ją kaip sektiną pavyzdį. Be abejo, fizinė meilė Abelarui buvo svarbi, bet jis tikrai žavėjosi šia nepaprastai gabia moterimi, ją gerbė ir mylėjo. Jis jautėsi esąs atsakingas už Eloizą, bet šis jausmas labiau panėšėjo į draugystę nei į meilę. Eloiza nebuvo Abelarui „vienintelė", nepakeičiama, be kurios jis negalėtų gyventi, nes jo tikrasis pašaukimas – ne gyvenimas su ja, bet abstraktus mąstymas ir dėstymas. Eloiza norėjo būti mylima pati savaime, ji visai netroško būti garbinama kaip šventoji iš vitražo. Ji buvo moteris iš kūno ir kraujo, sugebanti klysti, būti žiauri ir neteisinga. Kadangi ji mylėjo Abelarą nepaisydama jo trūkumų, troško, kad ir jis mylėtų ją nepaisydamas jos ydų, o galbūt net ir dėl jų. Ji svajojo būti mylima taip, kaip mylėjo pati. Tai amžinas vyro ir moters konfliktas, kuris, be abejo, buvo dar sunkesnis dėl Abelaro intelekto ir narcisizmo.

Tačiau čia Eloiza dar nebaigia vardyti savo nuoskaudų. Ji dar kartą primena jam, kad atidavė viską ir kad visada jam paklusdavo. Ji nesąmoningai mano, kad absoliutus pasiaukojimas leidžia jai reikšti teises į Abelarą. Ji primena, kaip giliai jis įžeidė ją reikalaudamas, kad ji taptų vienuole anksčiau už jį, nes ja nepasitikėjo: *„jeigu įžadus pirmiau duos jis, ar kartais ji nenuspręs jų nebeduoti – ypač skaistybės įžado – ir priklausyti kitam vyrui"*[22]. Eloiza tai suvokė kaip įžeidimą: *„Tas nepasitikėjimas – vienintelis dalykas, kurį man rodėte, – mane labai įskaudino; jaučiau didžiulę gėdą"*[23].

Šis nuostabus laiškas, vienas gražiausių meilės literatūros kūrinių, baigiamas patetišku kvietimu: būkite su manimi, grįžkite pas mane! Eloiza griebiasi paskutinės gudrybės: *„kadangi pastūmėjote mane į kūnišką meilę, atverkite man dabar Dievo meilę"*[24]. Iš tiesų, kad ir koks būtų pretekstas, vienintelis dalykas, kurio reikia šiai mylinčiai moteriai, – tai mylimojo artumas.

Dar reikėtų pažymėti, kad šiuose meilės laiškuose nėra jokių užuominų apie sūnų Astrolabą. Jo tėvas ir motina suprato, kad abiem pasitraukus į vienuolyną, jų vaikas taps našlaičiu. Bet Eloiza nė nemano tuo pasinaudoti kaip argumentu prieš jų santuoką. *Historia calamitatum* Abelaras kalba tik apie sūnaus gimimą ir užsimena, kad, grįždamas iš Paryžiaus, paliko jį pas seserį. Susidomėję pačiais savimi, šie du aistringi intelektualai visai nesirūpino savo vaiku.

ABELARO ATSAKYMAS

Abelaro atsakomojo laiško užrašas irgi yra daug sakantis, kai jį palygini su Eloizos laišku. Žinoma, Eloiza vadinama *„dilectissima"*. Bet ji taip pat yra *„soror dilectissima"* ir *„sesuo Kristuje"*. Jokios užuominos, kad jiedu – vyras ir žmona. Abelarui šis puslapis galutinai užverstas, jo santykiai su Eloiza – tik tokie, kokie gali egzistuoti tarp vienuolio ir vienuolės, kuriuos sieja abipusė simpatija.

Todėl Abelaras kalba taip, tarsi iš jos laiško nebūtų supratęs, kokie iš tiesų

yra jos išgyvenimai. Jis ir toliau neabejoja, kad „*Dievas labai vertina jos šventumą*“[25]. Kad Eloiza yra jo žmona, Abelaras prisimena tik tam, kad paprašytų melstis už jį, kaip kad darė Biblijoje minimos šventosios, buvusios savo vyrams tikri palaiminimai. Jis mini *Patarlių* bei *Mokytojo knygą*, Šv. Klotildą ir kt. Visas laiškas yra tarsi mokslinis traktatas apie maldos naudą bei bendruomenines maldas. Ypač svarbi moterų malda, juk kelios moterys paskatino Dievą prikelti mirusiuosius. Laiške pilna pedantiškų citatų, parašytų sustabarėjusia dvasininkų kalba. Abelaro atsakymas neturi nieko bendro su Eloizos įkarščiu.

Gal čia tam tikra taktika, kuria jis norėjo parodyti Eloizai, kad nepasiduos jos bandymams grąžinti praeitį, jų karštos ir nusikalstamos meilės laikus. O gal vargšas Abelaras, baimindamasis dėl savo gyvybės jam priešiškame vienuolyne, manė, kad turi svarbesnių reikalų, negu prisiminti praeitį? Kad ir kaip ten būtų, laiško pabaiga niūri: jeigu vienuoliai jį nužudytų, jis prašo būti palaidotas Paraklete. Aišku, tai ne džiaugsmo laiškas Eloizai.

ANTRASIS ELOIZOS LAIŠKAS

Šiame laiške atsiskleidžia didiesiems epistoliarinio žanro rašytojams būdingas spontaniškumo ir apgalvotos kūrybos derinys. Draugui, artimajam skirtas laiškas visų pirma yra intymių jausmų išraiška, o epistoliariniai kūriniai primena draugišką pokalbį. Bet laiškas, kitaip negu kalbėjimas, yra realus ir visam laikui parašytas tekstas, nes jį galima perskaityti dar kartą. Viskas turi būti pasakyta aiškiai, nes nėra galimybės pasitaisyti atsižvelgiant į pašnekovo reakciją. Vadinasi, laiškas turi būti parašytas apgalvotai.

Eloiza yra puiki laiškų rašytoja, tačiau tai nereiškia, kad jos jausmai Abelarui yra nenuoširdūs. Tiesiog ji puikiai moka reikšti tuos jausmus, ji kalba apie juos nepaprastai sumaniai, atkakliai siekdama savo tikslo, nes nori, kad jos ir Abelaro santykiai, dėl kastracijos ir vienuolystės įžadų negalintys būti tokie kaip vyro ir žmonos, vis dėlto būtų kupini žmogiško – iš esmės žmogiško – švelnumo. Eloiza – šio pasaulio moteris, nors ir tikinti, bet būdama vienuolė be pašaukimo, neturi jokio polinkio į mistiką. Ji labai žemiška ir nori būti tokia.

Antrojo laiško struktūra panaši į pirmojo. Pradžia kupina išminties, daugiau retorinė, mintys logiškai siejamos. Paskui pasigirsta *crescendo*: prašymai, skundai, priekaištai ir pati intymiausia išpažintis pateikiama greitu ritmu, iš pirmo žvilgsnio nesistemingai, bet iš tiesų viskas puikiai apgalvota. Šitaip Eloiza stengiasi išjudinti Abelarą iš jo pamaldaus užsisklendimo, nes jis, atrodo, bando pasislėpti nuo šio pasaulio ir jo reikalų.

Abelaras prašė Eloizos rašyti jam tik tada, kai reikia „pagalbos doktrinos klausimais“, ir pateikti tikslius klausimus. Kitaip tariant, kalbėkime apie teologiją ir Bažnyčią, ir apie nieką daugiau. Bet laiško pabaigoje jis neatsargiai užsiminė, kad vienuoliai gali jį nužudy-

ti, ir pareiškė norą būti palaidotas Paraklete, jeigu taip įvyktų. Eloiza pasinaudojo šia proga ir parašė jausmingą laišką, kupiną žmonos nuogąstavimų dėl vyrui gresiančios mirties.

Jausmingumas ryškėja jau iš užrašo: „*Mano vieninteliam po Kristaus, mano brangiajam ir mano vieninteliam Kristuje*“[26]. Dažnai vartojamu žodžiu „*unicus*“ Eloiza stengiasi pabrėžti, kad jos ir Abelaro ryšys skiriasi nuo visų kitų, ypač nuo dvasinio vadovo ir jo mokinės ryšio. Žinoma, ji sutinka (kol kas), kad šis ryšys ne toks svarbus, koks yra jos, kaip ir kiekvieno krikščionio, santykis su Dievu. Bet Eloiza nelaiko savęs Kristaus sutuoktine, bent jau ne ta prasme, kuria ji yra Abelaro žmona. Todėl ji vadina save Abelaro „vienintele“, nes moteris negali turėti dviejų vyrų. Tai netiesioginis atsakas Abelarui, kuris savo laiške aiškino, kad ji – jau nebe jo, bet Kristaus žmona. Tą patvirtina ir jos priekaištas Abelarui dėl užrašo ant jo laiško. Kodėl, klausia ji, mano vardą užrašei pirmiau negu savo? Todėl, atsakys jis, kad dabar tu esi Kristaus sutuoktinė, o Kristus yra mano Viešpats, vadinasi, mano Viešpaties žmona yra aukščiau už mane ir turi būti paminėta pirmiau negu aš. Nesutikdama su Abelaro užrašu, Eloiza parodo aiškiai supratusi jo ketinimus.

Eloiza daugiausia dėmesio skiria Abelaro laiško pabaigai, kur šis užsiminė, kad gali būti nužudytas. Jai ši užuomina – akstinas iškalbingam apraudojimui, kuriame galima įžvelgti daug retorikos. Akivaizdu, kad Abelaro mirties perspektyva kelia jai neapsakomą liūdesį. Mažiau suprantama atrodo tai, kad visos vienuolės trokšta mirti anksčiau už jį ir būti jo palaidotos (vis dėlto pati Eloiza Abelarą pergyveno 22 metais). Pastangos išgauti stilistinių efektų, pavyzdžiui: „*mintis apie tavo mirtį mums yra tarsi mirtis* (*mortis tuae mentio mors quaedam nobis est*)“[27], gausios citatos (Senekos, Lukiano) daro šį laišką panašų į puikiai atliktą literatūrinės kūrybos pratimą. Bet viso vienuolyno skausmas, kurį kelia mintis apie galimą Abelaro mirtį, tėra įžanga į neapsakomą pačios Eloizos kančią. Ji mano, kad mirtis jau čia pat: „*Ko belieka tikėtis dabar, kai tave praradau? Kokia prasmė tęsti šią žemišką kelionę, kurioje tu buvai vienintelė mano atrama, kurioje mano vienintelis džiaugsmas nuo tada, kai visi kiti džiaugsmai man tapo uždrausti, buvo žinojimas, kad tu esi gyvas*?“[28]. Tai jau nebe retorika. Eloiza išsakys tai, ką giliai jaučia, ji bus tokia, kokia yra iš tikrųjų, ir taip darys manydama, jog tai – vienintelis jai likęs būdas priversti Abelarą laikyti save jos vyru.

Eloizos skausmas, pagalvojus apie galimą greitą Abelaro mirtį, perpildo jos nelaimių taurę, ir ji sukyla kaltindama Dievą: „*O didis Dieve! Jūs man esate žiaurus...*!“[29] Dievo neteisingumo tema gausiai iliustruojama literatūrinėmis nuorodomis. Eloiza vėl griebiasi retorikos: metaforai apie strėles, kuriomis ją persmeigė likimas, skiriami net keli sakiniai. Bet paskui kalbėjimas apie kančią ir maištą, pagalvojus apie paaukotą gyvenimą, taps vis natūralesnis ir tuo pat metu vis aistringesnis. Jos nelaimė, sako Eloiza, yra tokia didelė todėl, kad jos laimė buvo milžiniška, – ji grįžta prie ankstesniojo laiško temos, norėdama pa-

skatinti Abelarą prisiminti praeitį, kurią šis ne tik smerkia, bet ir, atrodo, užmiršo: „*Kaip džiaugiausi savo laime, taip susitaikiau ir su apgailestavimo kartėliu*“[30]. Jai sunku suprasti Apvaizdą, nes, kai jiedu mėgavosi uždrausta meile, Dievas tylėjo, o kai jų meilė ir džiaugsmai buvo įteisinti vedybomis, tada Jis nubaudė juos. Iškastravimas yra teisingas, jeigu juo baudžiamas svetimaujantis vyras, bet Abelarą iškastravo todėl, kad jis susituokė, ir dar tuo metu, kai sutuoktiniai gyveno atskirai ir skaisčiai. (Atsakydamas Abelaras primins, kad ta skaistybė toli gražu nebuvo tobula.)

Eloizai Dievas yra veikiau tironas negu teisingas teisėjas. Dažnai jis baudžia savavališkai ir bausdamas naudojasi moterimis. Eloiza priskiria save toms moterims, kurios pražudė vyrus, kaip Ieva – Adomą arba Dalila – Samsoną. Ji klausia savęs: „*argi jinai neišdavė savo vyro kaip jos*?“[31] Eloiza visai susipainioja ir kaltina save dėl Abelaro suluošinimo, manydama, kad buvo teisingai nubausta už jų abiejų mėgavimąsi uždrausta meile, bet tuo pačiu metu tikina, kad jos ketinimai buvo tyri. Iš esmės toks prieštaravimas kyla dėl to, kad ji, kaip ir Abelaras *Etikoje*, mano, jog neįmanoma sutapatinti grynai moralinės „kaltės“ sąvokos su religine „nuodėmės“ samprata. Kaltė reiškia blogą ketinimą, o nuodėmė yra nusižengimas Dievo įsakymui nepripažįstant jo moralinio teisingumo. Kadangi ji nepakluso Dievo įsakymui, ją baudžiantis Dievas elgiasi teisingai, tačiau Dievo įsakymas neturi nieko bendra su morale, nes nesavanaudiška meilė yra morali. Abelaras, negalėdamas patirtų išbandymų laikyti bausme už gimtąją nuodėmę, kuri jam atrodė tik menkas nusižengimas, tai suprato kaip būdą, kuriuo Dievas siekia jo tobulumo. Tačiau Eloiza manė, jog šie išbandymai jos visai nepadarė geresnės, veikiau atvirkščiai. Ir ji visiškai atvirai parodys Abelarui, kokia ji yra iš tikrųjų, sugriaudama jo susikurtą idealizuotą paveikslą.

Pirmiausia ji visiškai neatgailauja ir maištauja prieš Dievą: „*Man nepavyksta sužadinti savyje atgailos, kuri numaldytų Dievą; priešingai, aš nuolatos kaltinu, kad jis buvo Jums per žiaurus*“[32]. Perskaičius „*Historia calamitatum*“, ši jos nuostata tik sustiprėjo, nors pabaigoje Abelaras skelbia, jog reikia paklusti Dievo valiai, nes jis įsitikinęs, kad „*bet koks iš pradžių Apvaizdai prieštaraujantis įvykis Dievo valia greitai išeina į gera*“[33]. Tačiau Eloiza taip nemano. Antra, ji nesugeba nekęsti poelgių, laikomų jos senomis nuodėmėmis: „*Meilės malonumai, kuriuos kartu patyrėme, tokie nuostabūs, kad nepajėgiu jų nekęsti ar ištrinti iš savo atminties*“[34]. Nuodėmingi vaizdai ir prisiminimai lanko ją sapnuose ir net per šv. Mišias. Ir jinai jų nesmerkia, bet tikina: „*užuot priekaištavusi sau dėl to, ką padariau, aš dūsaudama apgailestauju, kad nebegaliu to daryti*“[35]. Ji visiškai nesivaržydama prisipažįsta, kad erotiniai prisiminimai ją užplūsta lovoje nemigos naktimis: „*mano kūno judesiuose atsispindi mano sielos mintys, aš išsiduodu išsprūdusiu žodžiu…*“[36].

Visų giriami jos pamaldumas ir skaistumas – tik kaukė, ir ji be sąžinės graužimo pripažįsta savo veidmainystę. Iš tiesų vienuolyno viršininkė, aristokratė, disciplinuota moteris ją netgi pateisina:

„Galbūt pagirtina ir tam tikra prasme malonu Dievui, nepaisant širdies tiesos, nekenkti Bažnyčiai blogu elgesiu“[37]. Tačiau po to ji prisipažįsta tai, kas galbūt galutinai ją atskiria nuo Dievo, – kad ji myli, ji visada mylėjo Abelarą labiau nei Dievą: *„Kad ir kaip pasisukdavo mano gyvenimas, Dievas žino, – jus papiktinti bijojau labiau nei Jį, jums troškau patikti labiau nei Jam“*[38].

Baigdama laišką, Eloiza prašo Abelarą padėti jai ir numalšinti neviltį, tačiau iš anksto atmeta pamokymus, kurių buvo gausu Abelaro laiške: *„Dorybė triumfuoja nelaimėje“* arba *„Tam, kas nekovos iki galo, nebus atlyginta“*[39]. Šis skausmingas laiškas baigiamas beveik linksma gaida: *„Tegul Dievas vėliau skiria man vietelę dangaus kamputyje, man to bus gana“*[40]. Eloiza parodė Abelarui savo sielos sumaištį, davė jam suprasti, kad nereikia pervertinti jos dvasios stiprybės kovojant su pagundomis. Tačiau ji neabejoja savo išganymu, nors ji ir ne didvyrė, bet jos ketinimai buvo tyri. Mylėdama ji visiškai negalvojo apie save.

Šį skausmingą Eloizos laišką galime įvertinti trimis aspektais: psichologiniu, moraliniu ir teologiniu.

1. Psichologinis aspektas. Išsakydama savo vidinę sumaištį, slepiamą po nepriekaištingu elgesiu, ji siekia, kad Abelaras būtų ne tik dvasinis jos vadovas, kviečiantis atsiverti Dievui (ji iš anksto žino viską, ką jis gali pasakyti šia tema), bet ir mylintis vyras, kuris ją suprastų ir švelniai paguostų.

2. Moralinis aspektas. Eloizos sumaištis kyla dėl to, kad tai, ką jos tikėjimas verčia laikyti draudžiamu dalyku, t.y. nuodėme, jai yra visiškai moralu, jeigu to poelgio paskatos nebuvo savanaudiškos. Abelaras irgi susiduria su šia problema *Etikoje* ir nepateikia įtikinamo sprendimo. Kalbant apie Abelaro asmeninį gyvenimą, kadangi dauguma draudimų buvo susiję su seksualiniu gyvenimu, dėl kastracijos ši problema jam buvo išnykusi. O Eloizai, kuri nebuvo frigidiška moteris, tuometinė Bažnyčios nuostata seksualumo klausimais kėlė nerimą.

3. Teologinis aspektas. Eloiza plėtoja seksualinę temą, supriešindama meilę Dievui su žmogiškąja meile. Ar vardan meilės Dievui reikia atsisakyti visų žemiškų dalykų? Eloiza su tuo nesutinka ir jaučiasi dėl to kalta. Apaštalas Jonas, savo pirmajame laiške sakydamas, jog „Dievas yra meilė“ *(1 Jn 4, 8)*, neskiria dviejų meilių, galbūt taip manė ir Eloiza nedrįsdama pati sau to prisipažinti, nes tai paaiškina jos laiško optimistinę pabaigą. Ji nemano, kad sulauks pasmerkimo, ir įsivaizduoja save mažame rojaus kampelyje.

ANTRASIS ABELARO ATSAKYMAS

Abelaro manymu, Eloizos laiške galima išskirti keturias temas. Pirmiausia ji priekaištauja Abelarui dėl to, kad šis savo pirmojo atsakymo užraše ją paminėjo pirma savęs. Abelaro atsakymas į šį priekaištą yra toks, kokio Eloiza ir tikėjosi: dabar ji – Dievo sutuoktinė, o tai nepalyginamai garbingiau, negu būti Abelaro žmona. Stengdamasis pagrįsti šią mintį, jis nuobodžiai analizuoja *Gies-*

mių giesmę, šlovina etiopę, įžengusią į karaliaus kambarį, – taip ir Eloiza buvo pakviesta gyventi su Kristumi toli nuo blogio.

Antra, ji priekaištauja dėl to, kad Parakleto vienuoles apėmęs didžiulis nerimas, nes jis paminėjo, jog gali būti nužudytas. Bet kodėl, klausia Abelaras, mintis apie jo mirtį turėtų kelti nerimą? Jeigu Eloiza mylinti Abelarą, argi ji kaip tik neturėtų džiaugtis, kad jis paliks šį pasaulį, teikiantį vien kančių? Jis kandžiai pareiškia: *„Jeigu jūs žiūrite savo pačios gerovės, trokštate, kad mano nelaimės tęstųsi, tada jūs elgiatės kaip mano priešė, o ne kaip mylimoji“*[41]. Abelaras palankiai žiūri į tai, kad Eloiza atmeta jai skirtus pagyrimus, bet piktai klausia, ar tik ji nesiekianti būti pagirta už kuklumą, ir netiesiogiai užsimena, kad galbūt aršiai kaltindama save Eloiza tik apsimeta. Akivaizdu, kad jis visai nepažįsta savo žmonos, nes Eloizos nenoras būti giriamai kyla ne iš nusižeminimo ar iš apsimestinio kuklumo, iš tikrųjų ji negali pakęsti nuvalkiotų, vaikiško susižavėjimo kupinų klišių.

Trečia, Eloiza sako, kad Abelarą myli labiau nei Dievą. Bet jeigu ji tikrai myli Abelarą, logiškai mąstant, ji norėtų būti išganyta kartu su juo. Vadinasi, pirmiausia ir karščiau visko reikia mylėti Dievą. Būtų sunku nuginčyti šį silogizmą, bet kažin, ar tai turėjo įtakos Eloizos jausmams. Abelaras stengiasi pateisinti Dievą Eloizos akyse. Patirtas nelaimes jam lėmė Apvaizda, ir jos išėjo tik į gera, nes priartino jį prie Dievo ir atitolino nuo pasaulio tuštybės. Pagal žmonių teisę jo iškastravimas buvo neteisingas, bet iš tiesų jis buvo naudingas, nes išvadavo jį iš geidulingumo. Jis primena žmonai, kaip niekingai elgėsi ir jo bausmė yra pelnyta. Jis prisimena, kaip jiedu mylėjosi Aržantė vienuolyno valgomajame: *„Mūsų nesulaikė šios Mergelei skirtos vietos didybė“*[42]. Kokie jie anksčiau buvo ištvirkę, Abelaras rašo: *„Nei dorovingumas, nei pagarba Dievui net per Didžiąją savaitę, net per didžiausias religines šventes nepajėgė ištraukti manęs iš to liūno, į kurį buvau įklimpęs“*[43]. Dievas pasielgė teisingai privertęs juos užmokėti už visus tuos nusikaltimus, nes užmokėję jie atgimė iš naujo. Kastracija jį išgelbėjo: *„Aš buvau ištrauktas iš to purvo, kuriame murdžiausi, o mano kūnas ir dvasia buvo apipjaustyti“*[44]. Tačiau Abelaras smerkia Origeną, kuris išsikastravo pats.

Jeigu Dievas buvo geras Abelarui, vadinasi, jis buvo geras ir Eloizai. Žinoma, Abelaras pripažįsta (to jis nepadarė *Historia calamitatum*), kad privertė ją ištekėti ne tiek siekdamas „atitaisyti“ Fulbertui padarytą skriaudą, kiek norėdamas, kad jinai priklausytų jam: *„Jeigu nebūtume susisaistę vedybiniais ryšiais, man pasitraukus į vienuolyną, jūs, įkalbinėjama giminaičių ir skatinama kūniškų geidulių, būtumėte likusi pasauliete“*[45]. Bet viskas tik į gera, nes dabar Eloiza – Kristaus žmona (jis užmiršta, kad jinai to visai nenorėjo). Beje, taip ji išvengė apgailėtinos ištekėjusios moters dalios: *„Kaip būtų apgailėtina, kokia būtų nelaimė, jei, atsidavusi gėdingiems malonumams, jūs skausmuose paleistumėte į pasaulį keletą vaikų, ir viskas, o dabar – džiaugsmingai į dangų nuvesite didelę šeimyną!“*[46].

Ketvirta, Eloiza teigia, kad myli jį labiau už Kristų, labiau už savo amžinąjį išganymą, ir tikina, kad eitų su juo nors

ir į pragarą. Manydamas, jog jau įrodė, kad Dievas nebuvo jai neteisingas, bet priešingai – jos dabartinė padėtis liudija begalinį Dievo gerumą, Abelaras ragina ją iš tikrųjų, giliai širdyje tapti Dievo sutuoktine. Mylėti reikia Kristų, o ne jį. Juk argi ne Kristus ją atpirko, savo auka ir begaline kančia atvėrė jai dangaus karalystės vartus? „*Vienintelis Dievo sūnus savo valia numirė už Jus*.“[47] Ir nepaisydamas, kad Eloiza jo prašė nekartoti nuvalkiotų posakių, jis kviečia ją kovoti iki galo dėl dangiškos karūnos. Vis dėlto laiško pabaiga šiltesnė, netgi jaudinanti. Be abejo, Eloiza nekantriai laukė būtent tokių žodžių: „*Mudu esame vienas kūnas pagal santuokos sakramentą*“[48]. Jis siūlo žmonai maldą, kurioje sakoma, kad malda juos sujungia taip, kaip jie buvo sujungti džiaugsmuose ir nelaimėse: „*Jūs mus sujungėte, Viešpatie, kada norėjote ir kaip norėjote, o paskui išskyrėte. Ką skatinamas gailestingumo pradėjote, Tėve maloningasis, dabar pabaikite su dar didesniu gailestingumu ir tuos, kuriuos žemėje trumpam išskyrėte, sujunkite Savyje dangaus amžinatvei*“[49].

Perskaičius Eloizos laiškus, Abelaro atsakymas atrodo kupinas davatkiško konformizmo. Ar jis iš dalies nepaneigia to, kas jo mąstyme buvo drąsu ir novatoriška, kai, pavyzdžiui, baisisi kūniška „gėda“, kurią Bažnyčia smerkia nuo pat Augustino laikų? Juk *Etikoje* jis teigė, kad jusliniai malonumai, tarp jų ir seksualinis, patys savaime nėra blogi, kad gėris ir blogis priklauso tik nuo ketinimo. Ar ne daug sunkesnis nusikaltimas buvo priversti Eloizą ištekėti, o paskui tapti vienuole, negu mylėtis Aržantė vienuolyno valgomajame per Didžiąją savaitę? Reikia pripažinti, kad abejodama draudimų pagrįstumu ir, beje, pakartodama Abelaro temas, kurias šis, atrodytų, užmiršo, Eloiza ne tik psichologiniu įžvalgumu, bet ir mąstymo drąsa smarkiai lenkia savo vyrą. Vis dėlto Abelaro nereikia vertinti per griežtai, nes šis vienišas, suluošintas žmogus Šv. Žildo vienuolyne žino, kad bet kurią akimirką jį gali nužudyti. Jis prisimena visą savo gyvenimą: nežabotas jaunystės ambicijas, aistringus meilės nuotykius, iškastravimą, pasitraukimą į vienuolyną, skandalus ir įtūžį. Nelaimės ambicingą jaunuolį, pasisekimą turintį meilužį pavertė senu, ligotu žmogumi, ieškančiu gyvenimo nelaimių prasmės. Ir tą prasmę jam suteikia Dievas, kuriam jis buvo priverstas pasiaukoti. Susijungdamas su Dievu maldoje, jis kaip Edipas (*Edipas Kolone*) nutaria, kad galų gale viskas tik į gera. Apvaizda, dėl kurios jis atsidūrė dabartinėje padėtyje, yra gera ir teisinga. Todėl tai moteriai, kuri taip aistringai kalba apie žemiškus džiaugsmus ir vertybes, jis aiškina, kad Apvaizda buvo gailestinga ir jai: Abelaro brutalumas ir šiurkštumas Eloizai lėmė išganymą. Taigi ji turi sekti jo pavyzdžiu ir susitaikyti su Dievo valia.

Abelarą ir Eloizą skiria tai, kad jie abu daugiau ar mažiau sąmoningai laikosi skirtingų alternatyvių požiūrių. Ar Eloiza iš tikrųjų buvo tikinti? Į šį klausimą niekas neatsakys. Jų susirašinėjimas tęsėsi, bet po šio Abelaro atsakymo jau nebebuvo raginimų prisiminti praeitį, priekaištų ir asmeninės išpažinties, kaip ankstesniuose laiškuose. Nuo šiol

laiškus rašo vienuolyno viršininkė ir jos dvasinis vadovas. Ir vis dėlto iš Abelaro užrašų matyti, kad jo ryšys su Eloiza – ypatingas: „*Mano seseriai Eloizai, kuri kadaise man buvo brangi kaip pasaulietė, o dabar – labai brangi Kristuje!*“[50].

Kitame laiške Eloiza prašo Abelarą dviejų dalykų: supažindinti Parakleto vienuoles su moterų vienuolynų atsiradimo istorija ir sukurti Parakleto vienuolėms regulą, kurioje būtų atsižvelgta į jų lyties ypatumus. Abelaras parašo ilgą atsakymą. Atsakymas į pirmą klausimą toks: vienuolystė atsirado kartu su krikščionybe, pirmąjį vienuolyną įkūrė Jėzus Kristus. Abelaro manymu, pirmieji vienuoliai ir vienuolės buvo Kristų lydėję jo mokiniai ir šventos moterys. Parakletui skirtoje reguloje Abelaras numato, kad šalia moterų vienuolyno bus ir vyrų vienuolynas. Vienuolyno bažnyčioje nebus jokio paveikslo, tik paprastas medinis kryžius virš altoriaus. Seserys priims Komuniją tris kartus per metus, prieš tai pasninkaus, t.y. tris dienas maitinsis tik duona ir vandeniu, ir eis išpažinties. Be to, Abelaras pabrėžia, kad vienuolės turi būti apsišvietusios ir išsilavinusios, jis netgi pataria joms mokytis ne tik lotynų, bet ir graikų bei hebrajų kalbų. Jis ragina jas pasitikėti savo vyresniąja, kuri yra pakankamai išsilavinusi ir sugebės jas mokyti.

Kitame laiške Abelaras, atsakydamas į Eloizos klausimą apie Suasono Susirinkimą, tikina esąs ortodoksas ir be galo ištikimas Bažnyčiai: „*Nenoriu būti filosofu, jeigu taip prieštaraučiau Pauliui; nenoriu būti Aristoteliu, jeigu taip būčiau atskirtas nuo Kristaus* (*non sic esse philosophus, ut recalcitrem Paulo; nolo sic esse Aristoteles, ut sectatur a Christo*)“[51].

Abelaras pradėjo labai rūpintis Parakletu, nusiuntė pamokslų, himnų, giesmių, maldų tekstų ir ten pamokslaudavo. Kaip žinome iš „*Historia calamitatum*“ ir iš pirmojo Eloizos laiško, Abelaras laisvalaikiu kurdavo eiles ir dainas. Eloizos teigimu, ją šlovinančios dainos, kurias sudėjo įsimylėjęs Abelaras, buvo plačiai dainuojamos. Tapęs vienuoliu, Abelaras savo talentą paaukojo Bažnyčiai. Be himnų ir sekvencijų, jis sukūrė šešias *Raudas* (*Planctus*) – kiekvienai savaitės dienai po vieną: 1. Dinos, Jokūbo dukters, rauda. Ją išprievartavo svetimšalis, karaliaus sūnus, kuris vėliau pasirodė esąs įsimylėjęs ir prašė jos rankos. Pamilusi Dina sutiko, Jokūbas irgi, bet per sužadėtuvių ceremoniją Dinos broliai jaunuolį nužudė (*Pr 34, 25*). 2. Jokūbo rauda dėl sūnų. Jokūbo sūnūs iškeliavo į Egiptą pirkti grūdų, nes Kanaano krašte siautėjo badas. Juozapas, jų brolis, kurį jie manėsi nužudę ir kuris tapo įtakingu žmogumi Egipte, paima įkaitu Simeoną ir liepia atvesti jam Benjaminą. Jokūbas rauda prarastų vaikų. 3. Izraelio dukterų rauda dėl Iftacho dukters. Su pergale grįždamas iš karo, Iftachas davė įžadą Viešpačiui paaukoti tą, ką pirmą sutiks kelyje; tai buvo jo dukra. 4. Izraelio rauda dėl Samsono (kurį išdavė Dalila). 5. Dovydo rauda dėl Sauliaus ir Jehonatano (žuvusių mūšyje). 6. Dovydo rauda dėl Abnero (Abneras, svetimšalis Dovydo sąjungininkas, buvo išdavikiškai nužudytas). Yra ir septinta – Meilės rauda. Tyrinėtojai linkę šiose raudose

įžvelgti daugybę autobiografinių užuominų, kurios tik patvirtina, kad santykiai su Eloiza paliko ryškų pėdsaką Abelaro gyvenime.

Galima teigti, kad glaudus bendradarbiavimas, valdant Parakletą, sutuoktiniams suteikė savotišką ramybę. Eloiza buvo nepriekaištinga vienuolyno viršininkė. Ši nepaprasta moteris mokėjo taip valdytis, kad atrodydavo rami net tada, kai širdį draskydavo didžiausi išgyvenimai.

Literatūra ir nuorodos

1 Ėtienne Gilson. *Héloïse et Abélard*. – Paris, *J, Vrin*, 1997, p. 193.
2 Ten pat, p. 195.
3 Ten pat, p. 192.
4 *Lettres d'Héloïse et d'Abélard*. Version Dom Gervaise. *L'Age d'Homme*.– Lausanne, 2002, p. 141.
5 Ten pat.
6 Ten pat, p. 143.
7 Ten pat, p. 144.
8 Ten pat, p. 150.
9 Ten pat.
10 *Héloïse – Abélard. Correspondance*. Nouvelle version des lettres I–VI, par Roland Oberson. *L'Age d'Homme.* – Lausanne 2002, p. 117.
11 *Lettres d'Héloïse et d'Abélard*. Version Dom Gervaise…, p. 151.
12 Ten pat, p. 152.
13 Ten pat.
14 Simone de Beauvoir. *Antroji lytis.* – Vilnius, Pradai, 1996, 823 p.
15 *Lettres d'Héloïse et d'Abélard*. Version Dom Gervaise…, p. 152.
16 Ten pat, p. 154.
17 Ten pat.
18 Ten pat.
19 Ten pat, p. 156.
20 Ten pat, p. 157.
21 Ten pat.
22 Ten pat, p. 158.
23 Ten pat, p. 159.
24 Ten pat, p. 161.
25 Ten pat, p. 170.
26 Ten pat, p. 175.
27 Ten pat, p. 177.
28 Ten pat, p. 179.
29 Ten pat.
30 Ten pat, p. 180.
31 Ten pat, p. 183.
32 Ten pat, p. 185.
33 *Héloïse – Abélard. Correspondance*. Nouvelle version des lettres I–VI, par Roland Oberson, p. 168.
34 *Lettres d'Héloïse et d'Abélard*. Version Dom Gervaise…, p. 186.
35 Ten pat, p. 187.
36 Ten pat.
37 Ten pat, p.189.
38 Ten pat.
39 Ten pat, p. 192.
40 Ten pat.
41 Ten pat, p. 207.
42 Ten pat, p. 212.
43 Ten pat, p. 214–215.
44 Ten pat, p. 216.
45 Ten pat, p. 219–220.
46 Ten pat, p. 221.
47 Ten pat, p. 224.
48 Ten pat, p. 232.
49 Ten pat, p. 235.
50 *Héloïse – Abélard. Correspondance*. Nouvelle version des lettres I–VI, par Roland Oberson, p. 156.
51 *Patralogie latine*. Migne, tom 178, p. 375.

B. d.

Gauta 2003-10-16

JOLITA BALČIŪNAITĖ
Klaipėdos universitetas

SEPTYNIOS ŠVENTOSIOS DVASIOS DOVANOS IR JŲ SĄVEIKA SU DORYBĖMIS PAGAL ŠV. TOMĄ AKVINIETĮ

Seven Gifts of the Holy Spirit and their Interaction with the Virtues according to St. Thomas Aquinas

SUMMARY

St. Thomas Aquinas describes the gifts of the Holy Spirit as a help for a moral Christian life. It is through the gifts of the Holy Spirit that perfection of human nature occurs, as the gifts themselves are perfections, which incline a person to follow the inspiration of the Holy Spirit. Furthermore, this inspiration is God's special help for a person springing from the abundance of God's goodness. They let the Holy Spirit act in a person freely and spontaneously and are a kind of permanent right of the Holy Spirit to interfere in the life of a baptised person. Analysing the activities of each gift separately, St. Thomas Aquinas divides them into contemplative and practical, taking into consideration the powers of the human soul, i.e., the powers of reason and appetite. Thus every gift of the Holy Spirit makes perfect a certain power of the human soul so that the Holy Spirit can embrace all spheres of human activity. St. Thomas Aquinas includes the gifts of the Holy Spirit in an integral structure of virtuous life, where seven gifts of the Holy Spirit interact with seven virtues: four cardinal virtues and three divine or theological virtues. Finally, it is revealed that according to St. Thomas Aquinas, gifts and virtues act in a person differently. The gifts of the Holy Spirit, with their activity descending from God, bring human actions to perfection in a supernatural way, contrary to virtues, which bring human actions to perfection in a natural way. That is why a Christian reaches his final purpose – eternal life – not only by practising virtues, but first of all by co-operation with the Holy Spirit and letting It act through Its gifts.

RAKTAŽODŽIAI. Šventosios Dvasios dovanos, dorybės, įprotis, protas, valia, krikščionio dorinis gyvenimas.
KEY WORDS. The gifts of the Holy Spirit, virtues, habit, reason, will, moral Christian life.

ĮVADAS

Šventosios Dvasios dovanų teologijos šaknys glūdi Senojo Testamento pranašo Izaijo knygoje. Izaijo pranašystėje Izraelio karalius Mesijas bus apdovanotas „dvasia išminties ir įžvalgos, dvasia patarimo ir narsumo, dvasia pažinimo ir Viešpaties baimės; jo džiugesys bus Viešpaties baimė“ (*Iz 11, 2-3*).

Verčiant Senąjį Testamentą į lotynų kalbą, vietoj du kartus pasikartojančios Viešpaties baimės dvasios, buvo pridėta maldingumo dvasia (plg. *Iz 11, 3 Vulg*.). Bažnyčios Tėvai, komentuodami šią Izaijo pranašystės vietą, teigė, kad čia yra kalbama apie septynias Šventosios Dvasios dovanas. Tiek šv. Augustinas, tiek šv. Grigalius Didysis ir jais sekdamas šv. Tomas Akvinietis, plėtodami Šventosios Dvasios dovanų teologiją, rėmėsi lotyniškuoju Vulgatos vertimu kaip neginčijamu autoritetu. Todėl iš jo buvo paimti visi septyni Šventosios Dvasios dovanų pavadinimai, kurių etimologinė reikšmė buvo itin svarbi šv. Tomui, plėtojusiam savo pneumatologinę mintį. Taip pat, remdamasis Vulgata kaip svariausiu argumentu, Angeliškasis Daktaras tvirtino, kad yra tik septynios Šventosios Dvasios dovanos ir kad negali būti jų nei mažiau, nei daugiau[1].

Antikinėje krikščionybėje Šventosios Dvasios dovanos buvo suprantamos kaip gyvas pakrikštytojo dalyvavimas dieviškame gyvenime[2]. Krikščioniškos antikinės minties genijus šv. Augustinas padėjo pamatus Šventosios Dvasios dovanų teologijai, siedamas jas su dieviškomis ir kardinaliomis dorybėmis bei Kalno pamokslo palaiminimais. Vėliau VI–VII amžių sandūroje šv. Grigalius Didysis savo moralės knygose komentuodamas Jobo knygą, Šventosios Dvasios dovanas atskleidė kaip pagalbą krikščionio doriniam gyvenimui. Šv. Tomas Akvinietis savo doktrinoje apie Šventosios Dvasios dovanų prigimtį rėmėsi tiek šv. Augustino, tiek šv. Grigaliaus Didžiojo teologinėmis įžvalgomis. Angeliškasis Daktaras atliko gilią ir išsamią šių Bažnyčios Tėvų įžvalgų teologinę Šventosios Dvasios dovanų plėtotę.

ŠVENTOSIOS DVASIOS DOVANOS – DIEVIŠKA PAGALBA KRIKŠČIONIO DORINIAM GYVENIMUI

Šv. Tomas apie Šventosios Dvasios dovanas prabyla *Summa Theologica* ir *Scriptum super Sententiis* veikaluose, kuriuose pateikia darnią krikščionio dorinio gyvenimo struktūrą. Šioje struktūroje ypatingą vietą užima Šventosios Dvasios dovanos. Jos tarsi įsiterpia tarp dieviškų ir moralinių dorybių. Todėl būtų galima teigti, kad krikščionio dvasiniame gyvenime egzistuoja tam tikra hierarchija tarp dieviškų, moralinių dorybių ir Šventosios Dvasios dovanų. Pasak šv. Tomo, dieviškos dorybės turi pirmenybę prieš Šventosios Dvasios dovanas, o pastarosios yra viršesnės už kardinalias moralines dorybes[3]. Visi šios hierar-

chinės tvarkos elementai yra glaudžiai susiję tarpusavyje ir sudaro vieningą visumą. Tačiau kiekvienas šių elementų turi savitą tikslą, paskirtį bei funkcijas.

Klasikiniu yra tapęs šv. Tomo Akviniečio Šventosios Dvasios dovanų apibūdinimas: „Šventosios Dvasios dovanos yra tam tikri įpročiai, kuriais žmogus tobulai ir lengvai paklūsta Šventajai Dvasiai“[4]. Vadindamas Šventosios Dvasios dovaną įpročiu (*habitus*), šv. Tomas perima Aristotelio įpročio sampratą. Pasak Aristotelio, įprotis yra viena iš kokybės kategorijos rūšių, išsiskirianti savo pastovumu[5]. Todėl šv. Tomas sako, kad „įprotis yra kokybė“[6]. Šią šv. Tomo mintį perėmė jo mąstymo sekėjai ir Šventosios Dvasios dovanas vadino „pastoviomis kokybėmis“[7].

Taigi vienas iš esminių Šventosios Dvasios dovanų bruožų yra pastovumas, kurį akcentuoja ir Katalikų Bažnyčios Katekizmas, teigdamas, kad Šventosios Dvasios dovanos yra „pastovios būsenos, lenkiančios žmogų paklusti Šventosios Dvasios paskatoms“[8]. Tuo tarpu Tėvas Kūdikėlio Jėzaus Marija Eugenijus pateikia kiek kitokią, daugiau psichologinę šv. Tomo dovanų apibūdinimo interpretaciją. Jis dovanas vadina „priėmimo antenomis“, kurios gali priimti Dievo įkvėpimus ir leidžia Šventajai Dvasiai veikti[9].

Kitas Šventosios Dvasios dovanų bruožas, kuris išryškėja iš šv. Tomo pateikto apibrėžimo, yra tai, kad krikščionis, veikiamas Šventosios Dvasios dovanų, lengvai (*promte*) paklūsta Šventosios Dvasios įkvėpimams. Greta šv. Tomas pateikia analogiją iš žmogaus dorinio gyvenimo, aiškindamas, kad dorybės yra įpročiai, per kuriuos sielos norėjimo galios (*vires appetitivae*) lengvai paklūsta protui[10]. Abiem atvejais šv. Tomas vartoja žodį *promte*, kuris šiame kontekste dar gali reikšti „greitai“, „nedelsiant“, „noriai“, „mielai“[11]. Vartodamas šį žodį, Angeliškasis Daktaras nori pabrėžti Šventosios Dvasios veikimo pobūdį, t. y., kad per jas kaip įpročius žmogus lengvai, greitai ir noriai paklūsta Šventosios Dvasios įkvėpimui.

Trečias Šventosios Dvasios dovanų bruožas, kurį būtų galima išskirti iš minėto apibrėžimo, yra tobulumas, kuris kyla iš pačios Šventosios Dvasios. Krikščionio doriniame gyvenime tiek dieviškos, tiek moralinės dorybės reikalauja žmogiškų veiksmų, o Šventosios Dvasios dovanos nereikalauja žmogiškų pastangų, nes jos kyla iš Šventosios Dvasios, kuri per savo dovanas ateina žmogui į pagalbą. Todėl šv. Tomas galėjo teigti, kad per Šventosios Dvasios dovanas žmogus tobulai ir lengvai paklūsta Šventajai Dvasiai[12].

Kalbėdamas apie Šventosios Dvasios dovanas, Angeliškasis Daktaras taip pat nagrinėja jų vaidmenį ir svarbą išganymo perspektyvoje. Atsakydamas į klausimą, *ar Šventosios Dvasios dovanos yra būtinos išganymui*, šv. Tomas remiasi Šventojo Rašto autoritetu. Iš septynių Šventosios Dvasios dovanų, išvardytų Izaijo pranašystėje, išminties dovana įrašyta pirmoje vietoje, o Viešpaties baimė – paskutinėje. Jis pagrindžia šių dovanų būtinumą išganymui Išminties raštijos žodžiais: „Dievas nei vieno nemyli, kaip tik tą, kurs gyvena su išmintimi“ (*Išm 7, 28*

Vulg.) bei: „Kas be baimės, tas negalės būti išteisintas, nes jo [Viešpaties] rūstybės smarkumas įstums jį į prapultį“ (*Sir 1, 28 Vulg*.). Kadangi visos kitos dovanos įsiterpia tarp išminties ir baimės dovanų, tai jos taip pat yra būtinos išganymui[13].

Čia aptinkame tam tikrą *Šventosios Dvasios dovanų gradaciją*, nes šv. Tomas teigia, kad išminties dovana yra svarbiausia ir didžiausia, o baimės dovana – mažiausia[14]. Čia jis vėl remiasi Izaijo pranašystėje pateiktu eiliškumu, kuris parodo dovanų tobulumą, pradedant tobuliausia ir baigiant mažiausiai tobula dovana. Be to, šv. Tomas išskiria išminties, supratimo, pažinimo ir patarimo dovanas ir teigia, kad jos yra vertingesnės už tvirtumo, maldingumo ir baimės dovanas, nes pirmosios yra susietos su proto, o kitos – su norėjimo galiomis[15]. Žvelgiant į šv. Tomo Akviniečio ir šv. Augustino teologinės minties sąsajas, reikėtų nurodyti, kad šv. Augustino pateiktoji dovanų gradacija yra išdėstyta kylančia tvarka, pradedant baimės ir baigiant išminties dovana, kadangi jis pasitelkia Siracido knygos eilutę: „Išminties pradžia – baimė Viešpaties“ (*Sir 1, 16*)[16]. Taigi kalbėdamas apie Šventosios Dvasios dovanų gradaciją, šv. Tomas papildo augustiniškąją mintį, kadangi jis, nustatydamas dovanų tobulumą, remiasi ne tik Šventuoju Raštu, bet atsižvelgia ir į žmogaus sielos galias.

Grįžtant prie Šventosios Dvasios dovanų soteriologinio aspekto, reikia pažymėti, kad jis šv. Tomo mokyme yra glaudžiai susietas su žmogaus galutiniu tikslu. Šv. Tomas teigia, kad žmogaus protas negali siekti galutinio tikslo, jei jis nėra perkeistas dieviškomis dorybėmis. Tačiau šis perkeitimas nėra pakankamas, nes žmogus netobulai myli ir pažįsta Dievą. Todėl yra reikalinga pagalba iš Dievo – Šventosios Dvasios įkvėpimas (*instinctus*) ir judėjimas (*motio)*[17]. Kad pagrįstų savo teiginį, Angeliškasis Daktaras pasitelkia šv. apaštalo Pauliaus žodžius: „Visi, vedami Dievo Dvasios, yra Dievo vaikai. O jei esame vaikai, tai ir paveldėtojai“ (*Rom 8, 14. 17*). Iš šios Laiško romiečiams ištraukos šv. Tomas Akvinietis daro išvadą, kad niekas negali pasiekti Dievo vaikų paveldo, t. y. dangaus, jei nėra judinamas ir vedamas Šventosios Dvasios[18].

Tad sekant šv. Tomo mintimi, šis Šventosios Dvasios judinimas bei vedimas ir yra Šventosios Dvasios dovanos, kurios yra būtinos krikščioniui, siekiančiam galutinio tikslo – išganymo.

Kitas klausimas, kurį nagrinėja šv. Tomas Akvinietis, susijęs su vidine Šventosios Dvasios dovanų struktūra, – *kaip dovanos siejasi tarpusavyje*. Svarstydamas šį klausimą, šv. Tomas remiasi šv. Grigaliaus Didžiojo Jobo knygos komentaro įžvalgomis. Šis Bažnyčios Tėvas aiškina, kad septyni Jobo sūnūs ir trys dukterys simbolizuoja septynias Šventosios Dvasios dovanas bei dieviškas dorybes – tikėjimą, viltį ir meilę, o jų bendros vaišės vienas kito namuose – tarpusavio ryšį ir papildomumą[19]. Būtent šią didžiojo popiežiaus įžvalgą šv. Tomas pateikia kaip pagrindinį argumentą, teigdamas, kad visos Šventosios Dvasios dovanos yra tarpusavyje susietos, viena kitą papildo ir negali egzistuoti krikščionio gyvenime viena be kitos[20].

Tačiau Angeliškasis Daktaras nesustoja ties šv. Grigaliaus Didžiojo įžvalgomis, bet bando atskleisti Šventosios Dvasios dovanų tarpusavio sąveikos priežastį. Čia jis pasitelkia Laiško romiečiams eilutes: „Dievo meilė išlieta mūsų širdyse Šventosios Dvasios, kuri mums duota“ *(Rom 5, 5*). Cituodamas šią Šventojo Rašto vietą, šv. Tomas nori pabrėžti glaudų ryšį tarp meilės ir Šventosios Dvasios. Tai būdinga visai jo pneumatologinei minčiai, nes traktate *De Trinitate* (Apie Švč. Trejybę) šv. Tomas net sutapatina trečiąjį Švč. Trejybės asmenį – Šventąją Dvasią – su meile (*amor*)[21]. Ši trejybinė perspektyva nušviečia ir dorinį krikščionio gyvenimą, kuriame meilė (*caritas*) užima svarbiausią vietą ir vaidmenį. Todėl šv. Tomas galėjo teigti, kad „...Šventosios Dvasios dovanos tarpusavyje yra susietos meilėje: tai reiškia, kas turi meilę, tas turi visas Šventosios Dvasios dovanas; nes be meilės nieko negalima turėti“[22]. Šie žodžiai tik patvirtina meilės pirmumą krikščionio gyvenime ir ataidi šv. apaštalo Pauliaus himno meilei žodžiais: „Jei [...] neturėčiau meilės, aš būčiau niekas“ *(1 Kor 13, 2*).

Šv. Tomas Akvinietis, atlikdamas išsamią Šventosios Dvasios dovanų teologinę analizę, ne tik ieško jų tarpusavio vidinių sąsajų, bet ir *susieja jas su Kalno pamoksle Kristaus paskelbtais palaiminimais*. Tai – tiesioginis šv. Augustino mokymo aidas, kurį šv. Tomas praplėtė ir integravo į savo doktriną. Šv. Augustinas pirmasis susiejo septynias Šventosios Dvasios dovanas su septyniais Kalno pamokslo palaiminimais:

- išminties dovana – „Palaiminti taikdariai: jie bus vadinami Dievo vaikais“ (*Mt 5, 9);*
- supratimo dovana – „Palaiminti tyraširdžiai: jie regės Dievą“ (*Mt 5, 8);*
- patarimo dovana – „Palaiminti gailestingieji: jie susilauks gailestingumo“ (*Mt 5, 7);*
- pažinimo dovana – „Palaiminti liūdintys: jie bus paguosti“ (*Mt 5, 4);*
- tvirtumo dovana – „Palaiminti alkstantys ir trokštantys teisumo: jie bus pasotinti“ (*Mt 5, 6*);
- maldingumo dovana – „Palaiminti romieji: jie paveldės žemę“ (*Mt 5, 5*);
- baimės dovana – „Palaiminti turintys vargdienio dvasią: jų yra dangaus karalystė“ (*Mt 5, 3*).

Aštuntasis palaiminimas: „Palaiminti persekiojami dėl teisumo: jų yra dangaus karalystė“ (*Mt 5, 10*), – anot šv. Augustino, vienija visus kitus septynis palaiminimus. Jis yra tobulo krikščionio, kankinio palaiminimas, todėl neturi atskiro susiejimo su konkrečia dovana[23]. Kadangi šv. Tomas gyveno XIII amžiuje, kai kankinystės problematika nebuvo labai aktuali, tai jis teigė, kad aštuntasis palaiminimas atliepia pirmąjį („Palaiminti turintys vargdienio dvasią“) ir neturi sau būdingos dovanos[24]. Greičiausiai dėl to Angeliškasis Daktaras susieja šiuos du palaiminimus, kadangi tiek turintiems vargdienio dvasią, tiek persekiojamiems dėl teisumo Kristus pažada tą patį atlygį – dangaus karalystę.

Tačiau šv. Tomui labiausiai rūpi išsiaiškinti, kas Šventosios Dvasios dovanas sieja su palaiminimais. Jis mano, kad palaiminimai kyla krikščionio sielo-

je, dėl Šventosios Dvasios dovanų daromos įtakos ir reprezentuoja aukštą idealą, kurį krikščionis gali pasiekti tik su ypatinga dieviška pagalba – Šventosios Dvasios dovanomis[25]. Kristaus Kalno pamokslo palaiminimai yra nukreipti į amžinąją palaimą, kuri yra krikščioniško gyvenimo galutinis tikslas. Pasak šv. Tomo Akviniečio, norint pasiekti šį tikslą, nepakanka vien proto pastangų ir dorybių, bet reikalingas Šventosios Dvasios dovanų veikimas, pasireiškiantis paklusnumu Šventajai Dvasiai, kuri kviečia ir veda žmogų į šį tikslą[26]. Tokioje perspektyvoje Šventosios Dvasios dovanos pasirodo kaip veiksmingesnė priemonė už dorybes, siekiant gyventi palaiminimais ir artėti prie galutinio tikslo – amžinos palaimos danguje.

Šv. Tomas tiek *Summa Theologica*, tiek *Scriptum super sententiis* veikaluose nagrinėja klausimą, *ar Šventosios Dvasios dovanos išliks danguje. Scriptum super sententiis* knygoje jis teigia, kad jos išliks danguje ir argumentuoja anksčiau padarytomis išvadomis, kad Šventosios Dvasios dovanos yra antgamtinis, dieviškas veikimas žmoguje, kuris pranoksta žmogišką veikimą[27]. Visi žmogiški veiksmai yra grindžiami žmogaus prigimtimi, o dieviškas veikimas kyla iš paties Dievo[28]. Kadangi Šventosios Dvasios dovanos yra paties Dievo veikimas žmoguje, todėl jos ir išliks danguje. Tačiau šv. Tomas patikslina, kad danguje pasikeis Šventosios Dvasios dovanų raiškos būdas ir aplinkybės. Veikale *Summa Theologica* jis aiškina, kad dangaus šlovėje, išnykus blogiui, Šventosios Dvasios dovanos galės tobuliau reikštis palaimintųjų gyvenime, nes išnyks visos kliūtys, trukdžiusios būti vienybėje su aukščiausiuoju gėriu – Dievu[29]. Taip pat pranykus medžiaginio pasaulio sąlygojimams, nebeliks ir to Šventosios Dvasios dovanų reiškimosi būdo, kuris buvo su jais susietas, kaip antai, nuodėmės baimė ar tvirtumas įveikiant sunkumus. Bet tęsis toks Šventosios Dvasios dovanų veikimas, kuris buvo nukreiptas tiesiogiai į Dievą, pvz., pagarba Jam[30].

Pabrėždamas Šventosios Dvasios dovanų svarbą, popiežius Leonas XIII Enciklikoje *Divinum illud munus* patvirtino šv. Tomo mintį, kad šios dovanos išliks danguje, tik daug tobulesniu būdu[31]. Tad galima teigti, kad Šventosios Dvasios dovanos yra amžinos, nes lieka krikščionio sieloje ir po mirties.

Šventosios Dvasios dovanų amžinumo aspektas atskleidžia ypatingą jų vietą krikščionio gyvenime, nes pasak šv. Tomo, jos yra „pats dieviškumas, esantis žmoguje savitu būdu“[32]. Tai yra malonės darbas žmoguje, kuris keičia ir tobulina žmogaus prigimtį bei pakylėja žmogišką veikimą į dievišką plotmę. Šis tobulinimas vyksta per Šventosios Dvasios dovanas, nes jos pačios yra tobulumai, kurie palenkia žmogų sekti Šventosios Dvasios įkvėpimu[33]. Šis įkvėpimas – tai ypatinga Dievo pagalba žmogui, kylanti iš Dievo gerumo pertekliaus[34]. Dievas nori tokiu būdu įeiti į glaudesnį, asmeniškesnį santykį su žmogumi ir padėti jam siekti šventumo. Todėl H. F. Blunt teigia, kad Šventosios Dvasios dovanos yra asmeninio pobūdžio, skirtos kiekvieno Bažnyčios nario pašventinimui[35]. Tuo jos skiriasi nuo kito Šventosios Dvasios

veikimo būdo charizmomis, kurios yra skirtos „bendram labui“ (*1 Kor 12, 7*), t. y. visos Bažnyčios pašventinimui. Šioje perspektyvoje krikščioniškasis šventumas įgauna pneumatologinį pobūdį, nes šventu tampama ne tik praktikuojant moralines dorybes, bet ir visiškai atsidavus į Dievo rankas, lengvai bei noriai paklūstant Dvasios įkvėpimams[36]. Šventosios Dvasios dovanos leidžia Šventajai Dvasiai laisvai ir spontaniškai veikti žmoguje. Jos yra tarsi nuolatinė teisė įsikišti Šventajai Dvasiai į pakrikštytojo gyvenimą[37]. Šios dovanos yra gaunamos kartu su dieviškomis ir įdiegtomis kardinaliomis dorybėmis per pašvenčiamąją malonę Krikšto metu[38]. Tad Šventosios Dvasios veikimo tikslas yra per savo dovanas sukelti malonės veikimą pakrikštytajame ir taip jame auginti pašvenčiamąją malonę, kuri yra šventumo šaltinis[39]. Šv. apaštalas Paulius skelbia: „Tokia gi Dievo valia – jūsų šventėjimas“ (*1 Tes 4, 3*). O Šventosios Dvasios dovanų paskirtis ir yra padėti krikščioniui džiaugsmingai išpildyti šią Dievo valią.

KONTEMPLIATYVIOS IR PRAKTINĖS DOVANOS

Šv. Tomas Akvinietis *Scriptum super Sententiis* veikale, kalbėdamas apie septynias Šventosios Dvasios dovanas, perskiria jas į kontempliatyvias ir praktines. Šią perskyrą jis atliko atsižvelgdamas į tuo metu teologijoje vyravusią tendenciją skirti kontempliatyvųjį bei aktyvųjį, apaštalinį gyvenimą. Todėl jis vienas dovanas (išminties, supratimo, patarimo, žinojimo) priskiria kontempliatyviajam, o kitas (tvirtumo, maldingumo ir baimės) – aktyviajam gyvenimo būdui[40]. O vėlesniame savo veikale *Summa Theologica* šv. Tomas dovanas išskiria pagal žmogaus sielos galias, kurias apibrėžia kaip proto (*ratio*) ir norėjimo galias (*vires appetitivae*)[41]. Jis nurodo, kad kiekviena Šventosios Dvasios dovana tobulina tam tikrą sielos galią. Pasak šv. Tomo, žmogaus protas yra spekuliatyvus ir praktinis, jis suvokia (*apprehendere*) tiesą ir sprendžia (*judicare*) apie ją. Taigi spekuliatyvaus proto suvokimą tobulina supratimo dovana, o jo sprendimą – išminties dovana. Praktinio proto suvokimą tobulina patarimo dovana, o sprendimą – pažinimo dovana[42].

Šv. Tomas norėjimo galias išskiria pagal santykį su kitais asmenimis ir su pačiu savimi. Taip pat jis šioms galioms dar priskiria netvarkingą polinkį – geismingumą (*concupiscentia*). Taigi maldingumo dovana tobulina tą norėjimo galią, kuri nukreipta į kitus asmenis, o galią, nukreiptą į save, tobulina tvirtumo dovana, ypač iškilus pavojaus grėsmei. Kovai prieš geismingumą yra skirta Viešpaties baimės dovana[43].

Akvinietis pateikia gana plačią panoramą, kaip Šventosios Dvasios dovanos atitinka ir tobulina žmogaus sielos galias. Kadangi proto galios yra nukreiptos į tiesą, jos vadinamos kontempliatyviomis, o norėjimo galios, kurios yra nukreiptos į įvairius gėrius, – praktinėmis. Todėl ir Šventosios Dvasios dovanos, tobulindamos atitinkamas sielos galias, yra vadinamos kontempliatyviomis ir praktinėmis.

BAIMĖS DOVANA

Pats baimės dovanos (*donum timoris*) pavadinimas suponuoja tam tikrą problematiką ir reikalauja išsamios teologinės analizės. Kadangi žmogiškoje patirtyje yra gana daug įvairių baimės formų, todėl šv. Tomui labai svarbu pirmiausia išsiaiškinti, kas yra baimės objektas. Jis teigia, kad baimės objektas gali būti dvejopas: blogis, kurio žmogus vengia, ir tikrovė, iš kurios gali atsirasti blogis[44]. Pirmuoju atveju Dievas, kuris yra absoliutus gėris, negali būti baimės objektas. Tai prieštarautų pačiai Dievo esmei, nes Jame kaip aukščiausiame gėryje nėra ir negali būti jokio blogio. Tad Dievo egzistavimas negali žmogui kelti baimės ar grėsmės. Antruoju atveju Angeliškasis Daktaras nurodo, kad žmogus gali bijoti paties Dievo dėl to, kad iš Jo gali sulaukti bausmės blogio, tačiau žmogui tai yra ne absoliutus, bet reliatyvus blogis[45]. Tuo norima pasakyti, kad bausmė nėra tikslas dėl tikslo, bet galutinio tikslo atžvilgiu ji pasirodo kaip priemonė, kreipianti į šį tikslą. Todėl šv. Tomas daro išvadą, kad bausmės blogis iš esmės yra gėris ir Dievas gali būti jo autorius[46].

Dievo baimė gali kilti ir iš žmogaus santykio su Dievu, kai į jį įsiterpia nuodėmės blogis. Žmogus bijo nusidėti, nes nuodėmė atskiria jį nuo Dievo. Šv. Tomas pabrėžia, kad šiuo atveju ne Dievas, bet žmogus yra nuodėmės blogio autorius, kuris per savo nuodėmes atsitolina nuo Dievo[47]. Taigi Dievo baimė pasireiškia bijant bausmės ir nuodėmės blogio. Tai tartum dvi Dievo baimės pusės, kurios išryškėja teisingumo akivaizdoje, nes bausmė yra atlygis už nuodėmes. Dievo baimė tampa galimybe išvengti bausmės ir nuodėmės blogio. Todėl šv. Tomas teigia, kad Dievo baimė yra pagrįsta ir derama žmogaus nuostata Dievo atžvilgiu[48].

Tačiau šv. Tomui svarbu išsiaiškinti, kokia yra baimės prigimtis, todėl jis išskiria keturias baimės rūšis: žmogišką arba pasaulio (*humanum vel mundanum*), pradinę (*initialis*), vergišką (*servilis*) ir sūniška arba skaisčiąją (*filialis vel castus*). Pirmiausia šv. Tomas išskiria žmogišką arba pasaulio baimę iš kitų kaip iš esmės blogą ir nieko bendra neturinčia su Dievo baime. Tokia baimė kyla dėl grėsmės prarasti pasaulio gėrybes ir jo teikiamus malonumus. Šv. Tomas nesmerkia natūralios žmogaus baimės prarasti sveikatą, turtą, bet jei tai tampa pagrindiniu tikslu bet kokia kaina išsaugoti visas šias gėrybes, tokią baimę jis laiko ydinga, remdamasis Jėzaus žodžiais: „Nebijokite tų, kurie žudo kūną“ (*Mt 10, 28*)[49]. Taigi čia išryškėja šv. Tomo minčiai būdinga, iš aristotelinės filosofijos perimta tikslo perspektyva, kurioje iškyla tam tikra gėrybių hierarchija. Jei šioje hierarchijoje aukščiausią vietą užima pasaulio gėrybės, tai baimė jų netekti kyla iš pasaulio dvasios ir yra priešinga Šventosios Dvasios baimės dovanai.

Kita šv. Tomo nagrinėjama baimės rūšis yra vergiška baimė. Tai baimė bausmės, kuri gali ištikti žmogų už padarytas nuodėmes. Ši baimė kyla ne iš Dievo ar artimo meilės, bet iš savimeilės, nes bijoma prarasti asmeninę gerovę ir užsitraukti bausmę[50]. Todėl geri

darbai atliekami ne iš meilės Dievui, bet iš baimės elgtis priešingai. Šv. Tomas mano, kad ši vergiška baimė kyla iš Šventosios Dvasios, bet nėra jos dovana, nes yra netobula ir nepakankama[51]. Kai santykyje su Dievu vyrauja vergiška baimė, žmogus žvelgia į Dievą kaip į reiklų šeimininką ar tironą, kuris baudžia už kiekvieną prasižengimą. Tokiame santykyje žmogui sunku priimti Dievą kaip meilę, Dievą, kuris pasilenkia prie žmogaus ir siekia vienybės su juo. Popiežius Jonas Paulius II pažymi: „Šis santykis veikiau būdingas tokiam pasauliui, kuriame nėra Dievo“[52]. Kita vertus, Dievo teismo ir Jo bausmių baimė gali būti naudinga geriems tikslams, kai Dievo meilė dar nėra tapusi vieninteliu žmogaus veiksmų motyvu. Ši baimė yra kaip priemonė išsilaikyti teisingame kelyje[53]. H. F. Blunt pastebi, kad vergiška baimė yra būdinga Senojo Testamento žmogui[54], nes šv. apaštalas Paulius skelbia: „Jūs gi esate gavę ne vergystės dvasią, kad vėl turėtumėte bijoti, bet gavote įsūnystės dvasią, kurioje šaukiame: „Aba, Tėve!“ (*Rom 8, 15).*

Nuo išminties raštijos teiginio: „Išminties pradžia – baimė Viešpaties“ (*Sir 1, 16 Vulg*.) greičiausiai kilo pavadinimas pradinės baimės, kuri įsiterpia tarp vergiškos ir sūniškos baimės. Ji turi tiek vergiškos, tiek sūniškos baimės elementų: bijo bausmės ir dėl to vengia nuodėmės bei gerbia Viešpatį ir Juo pasitiki. Anot šv. Tomo, ji yra būdinga pradedantiems tikėjimo kelią[55]. Tačiau pradinė baimė nuo vergiškosios skiriasi tuo, kad yra labiau nukreipta į nuodėmės blogį, bet ne į bausmę, o nuo sūniškosios baimės ji skiriasi meilės netobulumu, kadangi skaisčiajai baimei yra būdinga tobula meilė[56]. Pradinė baimė yra pozityvesnė už vergiškąją, nes veda į tobulesnį tarnavimą Dievui ir galiausiai į sūniškąją baimę[57].

Pastaroji, t. y. sūniškoji arba skaisčioji baimė, yra tobuliausia iš visų, nes būtent ją šv. Tomas tapatina su Viešpaties baimės dovana. Ji kyla iš Dievo meilės ir todėl vadinama sūniškąja, kai į Dievą kreipiamės kaip į savo Tėvą. Taip pat ji vadinama skaisčiąja, kai Dievą metaforiškai vadiname savo sielos sužadėtiniu[58]. Tokioje meilės perspektyvoje Dievo baimė įgyja visiškai kitokį matmenį. Bijomasi ne paties Dievo, bet visko, kas galėtų mus atitolinti nuo Jo. Tai vaiko, draugo ar sutuoktinio baimė, kuri nenori jokiais būdais įskaudinti mylimą asmenį[59]. Tokiu būdu žmogus vengia net ir mažiausios nuodėmės, kuri galėtų įžeisti Dievo meilę. Nors šios baimės objektas yra nuodėmės blogis, tačiau šv. Tomas pabrėžia, kad skaisčioji baimė bijo ne bausmės kaip atlygio už nuodėmes, bet nutolimo, atsiskyrimo nuo mylimojo[60]. Čia galime įžvelgti sąsają su šv. apaštalo Jono žodžiais: „Tobula meilė išveja baimę“ (*1 Jn 4, 18*). Kai žmogaus santykis su Dievu yra pagrįstas meile, nebėra vietos vergiškai bausmės baimei. Todėl popiežius Jonas Paulius II pažymi, kad Šventosios Dvasios dovanota baimė išlaisvina žmogaus sielą iš vergiškos baimės[61].

Kad Šventoji Dvasia galėtų žmoguje laisvai veikti, reikia tam tikrų sąlygų. Viena iš tokių, kaip rašo šv. Tomas, yra klusnumas ir nesipriešinimas Šventosios Dvasios veikimui[62]. Čia į pagalbą ateina

baimės dovana, kuri ir sužadina krikščionio sieloje šį klusnumą. O iš jo kyla pagarba Dievui[63], kuri yra glaudžiai susijusi su sūniška baime, kadangi tiek sūniška baimė turi pagarbos elementų, tiek pagarba – baimės elementų. Todėl Šventasis Raštas sako: „Pagarbi Viešpaties baimė yra Viešpaties dovana“ (*Sir 1, 13*). Tai yra autentiška kūrinio laikysena Dievo Kūrėjo atžvilgiu. Pagarbi baimė, kuri yra Dvasios dovana, neleidžia žmogaus sieloje viešpatauti puikybei[64], per kurią žmogus išaukština pats save, norėdamas užimti Dievo vietą. Taigi Šventoji Dvasia suteikia krikščioniui baimės dovaną kaip priemonę kovoti su puikybe. Šv. Tomas teigia, kad žmogus, tobulai bijodamas Dievo, netrokšta savęs išaukštinti ar puikuotis šlove bei turtais[65]. Tokia dvasinė nuostata kyla iš dvasios neturto, kuris naikina puikybę.

Tad įveikdama puikybę, baimės dovana žmogaus sielą įveda į širdies neturto būseną – dvasios vargdienių palaiminimą[66]. Štai kodėl augustiniškoje tomistinėje teologijos tradicijoje baimės dovana yra susiejama su pirmuoju Kalno pamokslo palaiminimu. Ši baimės dovana yra pamatinė, kadangi leidžia kitoms dovanoms vaisingai veikti, nes tik sutramdžius puikybę Šventoji Dvasia gali žmoguje toliau vykdyti savo darbą.

Literatūra ir nuorodos

1 S. Thomae Aquinatis. *Summa Theologica*. I–II, q. 68, a. 4 (toliau – S. Th.).
2 F.S.Cayré. *Augustin et la vie théologale*. – Tournai. 1959, p. 14.
3 S. Th. I-II, q. 68, a. 8.
4 S. Th. I-II, q. 68, a. 3: „Dona Spiritus Sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto“.
5 Aristotelis. *Rinktiniai raštai*. – Vilnius, Mintis, 1990, p. 43.
6 S. Th. I-II, q. 49, a. 1.
7 Blunt H. F. LL.D. *Life with the Holy Ghost*. – Milwaukee, 1943, p. 50: „permanent qualities“.
8 Katalikų Bažnyčios Katekizmas, 1830.
9 Tėvas Kūdikėlio Jėzaus Marija Eugenijus. *Dvasios dvelksmas*. – Vilnius, 1997, p. 91.
10 S. Th. I-II, q. 68, a. 3.
11 K.Kuzavinis. *Lotynų – lietuvių kalbų žodynas*. – Vilnius, 1996, p. 698.
12 S. Th. I-II, q. 68, a. 3.
13 S. Th. I-II, q. 68, a. 2.
14 Ten pat.
15 S. Th. I-II, q. 68, a. 7.
16 Saint Augustin. *Explication du Sermon sur la Montagne*.– Clamesy, 1981, p. 30.
17 S. Th. I-II, q. 68, a. 7.
18 Ten pat.
19 S. Gregorius M. *1 Moral. in Iob, cap. 27*.
20 S. Th. I-II, q. 68, a. 5.
21 S. Th. I, q. 37, a. 1.
22 S. Th. I-II, q. 68, a. 5: „Dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in caritate: ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet; quorum nullum sine caritate haberi potest“.
23 Saint Augustin. *Explication du Sermon sur la Montagne*. – Clamesy, 1981, p. 30-32.
24 S. Thomae Aquinatis. *Scriptum super sententiis*, lib. 3, dist. 34, q. 1, a. 4.
25 F.S.Cayré. *Augustin et la vie théologale*. – Tournai, 1959, p. 21.
26 S. Th. I-II, q. 69, a. 1.
27 S. Thomae Aquinatis. *Scriptum super sententiis*, lib. 3, dist. 34, q. 1, a. 3. (toliau – Sent., lib. 3).
28 Ten pat.
29 S. Th. I-II, q. 68, a. 6.
30 Sent., lib. 3, dist. 34, q. 1, a. 3.
31 Encyclical Of Pope Leo XIII On The Holy Spirit Divinum Illud Munus, 9 // www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents.
32 Sent., lib. 3, dist. 34, q. 1, a. 3: „Dona est ipsa Divinitas ab homine participate suo modo“.

[33] S. Th. I-II, q. 68, a. 3.
[34] S. Th. I-II, q. 68, a. 2.
[35] Blunt H. F. LL.D. *Life with the Holy Ghost*. – Milwaukee, 1943, p. 49.
[36] Henry A-M. OP. *The Holy Spirit*.– Hawfhorn, 1960, p. 103.
[37] F.S.Cayré. *Augustin et la vie théologale*. – Tournai, 1959, p. 21.
[38] Blunt H. F. LL.D. *Life with the Holy Ghost*. – Milwaukee, 1943, p. 52.
[39] Ten pat.
[40] 3 lib. Sent. dist. 34, q. 1, a. 2.
[41] S. Th. I-II, q. 68, a. 4.
[42] Ten pat.
[43] Ten pat.
[44] S. Th. II-II, q. 19, a. 1.
[45] Ten pat.
[46] Ten pat.
[47] S. Th. II-II, q. 19, a. 1, ad 3.
[48] S. Th. II-II, q. 19, a. 1.
[49] S. Th. II-II, q. 19, a. 3.
[50] S. Th. II-II, q. 19, a. 4.
[51] Sent., lib. 3, dist. 34, 5.
[52] Jonas Paulius II. *Žengiant per vilties slenkstį*. – Vilnius, 1995, p. 175.
[53] Gardeil A. OP. *Le Saint-Esprit dans la vie chrétienne*.– Paris, 1950, p. 22.
[54] Blunt H. F. LL.D. *Life with the Holy Ghost*.– Milwaukee, 1943, p. 124.
[55] S. Th. II-II, q. 19, a. 8.
[56] Ten pat.
[57] Blunt H. F. LL.D. *Life with the Holy Ghost*.– Milwaukee, 1943, p. 127.
[58] Sent., lib. 3, dist. 34, q. 2, a. 3.
[59] M.-D. Philippe. *Le Mystère du Christ crucifié et glorifié*. – Paris, 1996, p. 110.
[60] S. Thomae Aquinatis. *Scriptum super sententiis*, lib. 3, dist. 34, q. 2, a. 3.
[61] Pope John Paul II. *The Spirit: Source of New Life // The Spirit, Giver of Life and Love: A Catechesis on The Creed*.– Boston, 1996, p. 382.
[62] S. Th. II-II, q. 19, a. 9.
[63] Ten pat.
[64] S. Th. II-II, q. 19, a. 9, ad 4.
[65] S. Th. II-II, q. 19, a. 12.
[66] C. Journet. *Les Dons du Saint-Esprit*. – Fribourg, 1972, p. 18.

B. d.

Gitenis Umbrasas. *Vyčiai*. 2000. 1,5 × 7 m. Freska (fragmentas). A. Lėbuvienės nuosavybė

Gauta 2003-10-12

VYTAUTAS RADŽVILAS
Vilniaus universitetas

ISTORIJOS SAMPRATA PRANCŪZŲ PERSONALIZMO FILOSOFIJOJE

The Concept of History in the Philosophy of French Personalism

SUMMARY

The article focuses on the theoretical and historical origins of the philosophy of history of French personalism. It argues that the personalist concept of history came into being as a theoretical response to the overwhelming crisis of Western capitalist civilisation and Christianity, which reached its culmination during the Thirties of the last century. The unprecedented and unexpected events that were taking place in France and many other European countries made the traditional Christian vision of history outdated and incapable of explaining in an adequate way the dramatic changes in Western societies. The leading figures of the French personalist movement sought to establish a new conceptual framework allowing an exploration of the deepest roots of the civilisational and religious crisis and giving the opportunity to make more reliable predictions about the future prospects of modern civilisation. They were the first among Catholic thinkers to give up the speculative approach to history and to analyse it on the basis of concrete historical experience.

Ketvirtajame praėjusio amžiaus dešimtmetyje prancūzų personalizmo sąjūdžio pradininkai išsikėlė mažiausiai du itin ambicingus uždavinius: iš esmės atnaujinti katalikybę ir vėl paversti ją vyraujančia Vakarų pasaulio dvasine jėga bei įveikti visuotinę to meto Vakarų pasaulio krizę – įvykdyti „personalistinę ir bendruomeninę revoliuciją“, kurios rezultatas būtų šio iš naujo sukrikščioninto pasaulio renesansas.

Suprantama, kad personalistų iškelta katalikybės ir Vakarų civilizacijos renesanso programa iš pat pradžių turėjo remtis visapusiška socialinių istorinių Europos ir Vakarų pasaulio sąlygų ana-

RAKTAŽODŽIAI. Prancūzų personalizmas, Vakarų civilizacijos krizė, krikščionybės krizė.
KEY WORDS. French personalism, the crisis of Western civilisation, the crisis of Christianity.

lize ir kartu būti nukreipta į ateitį. Tiesioginis sąlytis su aktualiausiomis tarpukario laikotarpio Europos problemomis labai praplėtė personalistų mąstymo horizontus. Tačiau, reikia pripažinti, daugelis šių problemų katalikiškajai filosofijai iki tol buvo svetimos, ji neretai net neturėjo adekvačių teorinių priemonių joms nagrinėti. Kadangi šiais įrankiais jau disponavo kitos, t.y. „moderniosios“, XX a. pirmosios pusės Vakarų filosofijos kryptys ir mokyklos, natūralu, kad jų sukaupta šių problemų sprendimo patirtimi mėgino pasinaudoti ir prancūzų personalistai plėtodami savąjį „atviros katalikiškosios filosofijos“ variantą. Tiesa, būtų neteisinga teigti, kad jie yra dviejų filosofinių tradicijų – katalikiškosios ir moderniosios – suartinimo iniciatoriai ar pradininkai. Moderniųjų Vakarų filosofinių teorijų idėjos į katalikiškąją filosofiją pradėjo skverbtis jau XIX a. pabaigoje. Tai buvo gana stichiškas ir beveik nekontroliuojamas procesas, kartais nueidavęs taip toli, kad kėlė pavojų pačiam katalikiškosios filosofijos tapatumui. Prancūzų personalistai stengėsi nekartoti savo pirmtakų klaidų. Jų filosofija yra atvira modernistinėms idėjoms ir kartu ji vertintina kaip sąmoningas bandymas derinti šį atvirumą su siekiu apsaugoti kertinius katalikiškojo filosofavimo principus nuo potencialiai griaunamojo svetimų idėjų poveikio. Maža to, prancūzų personalizmo filosofija laikytina vos ne klasikiniu ir itin pamokomu tokio derinimo pavyzdžiu, todėl jos tyrinėjimas duoda ir tam tikrą šalutinę naudą – leidžia geriau pažinti visos katalikiškosios filosofijos modernizacijos raidą, problemas bei gelminį jos mechanizmą.

Prancūzų personalistų indėlis į katalikiškosios filosofijos atnaujinimą nebuvo vien tai, kad jie iškėlė ir netradiciškai sprendė kai kurias šiai filosofijai naujas problemas. Jie į katalikiškos filosofijos akiratį įtraukė visai naują – vadinamųjų istoriosofinių – problemų klodą ir faktiškai turėtų būti laikomi šiuolaikinės katalikiškos istorijos filosofijos kūrėjais. Jos atsiradimą praėjusio amžiaus ketvirtajame dešimtmetyje paspartino būtinumas teoriškai apmąstyti katalikybės gyvenime vykstančias permainas ir numatyti tolesnes jos raidos tendencijas bei perspektyvas. Katalikybės renesanso programos įgyvendinimą prancūzų personalistai siejo su plačių katalikų masių aktyvėjimu ir jų vaidmens socialiniame, politiniame bei kultūriniame Europos gyvenime stiprinimu. Kartu personalistai gerai suprato, kad be tvirto teorinio pamato jų ambicinga programa taip ir liks gražus utopinis pageidavimas, nes praktinėje plotmėje ją užsibrėžusių įgyvendinti katalikų veikla neturės aiškaus tikslo ir nebus kryptinga. Kaip tik istorijos filosofija, personalistų sumanymu, privalėjo teoriškai apmąstyti konkrečias to meto Prancūzijos, o iš dalies ir visų Vakarų katalikų sąjūdžio sąlygas ir numatyti strateginius bei taktinius jo tikslus ir uždavinius.

Tačiau XX a. ketvirtajame dešimtmetyje katalikybė neturėjo šiuos reikalavimus atitinkančios istorijos koncepcijos. Tuo metu ji disponavo nebent dar šv. Augustino V a. išplėtota istorijos teolo-

gija, kurios pagrindiniai principai be didesnių pakeitimų išliko tie patys ištisus pusantro tūkstančio metų. Moderniaisiais laikais atsiradusi nauja istorijos samprata iš esmės skyrėsi nuo tradicinio krikščioniško istorijos aiškinimo[1], o šią sampratą įkūnijusios įvairios progresistinės, dialektinės ir pozityvistinės istorijos teorijos buvo svetimos katalikybei tiek savo dvasia, tiek ir turiniu. Kai kurių autorių mėginimai įtraukti istorijos problematiką į katalikiškosios filosofijos apmąstymų lauką iš dalies pasirodė esantys per ankstyvi ir nebuvo iš karto deramai įvertinti (pvz., krikščioniškas „istorijos atradimas" iškilaus anglų teologo kardinolo J. Newmano, 1801–1890, veikaluose), iš dalies baigėsi tuo, kad pradėta nekritiškai žavėtis su tikėjimu nesuderinamomis minėtomis istorinio progresizmo idėjomis (taip atsitiko ne vienam XX a. pradžios katalikiškojo modernizmo atstovui). Tad vargu ar būtų smarkiai nukrypstama nuo tiesos teigiant, kad XX a. pirmaisiais dešimtmečiais katalikybė vis dar buvo priversta remtis iš esmės viduramžiška istorijos samprata, nors daugelyje to meto filosofijos krypčių istorijos problematika jau buvo tapusi madinga ir plačiai gvildenama. Tad nenuostabu, kad Europos intelektualiniame gyvenime vyravusios teorijų įvairovės ir aršios idėjų kovos sąlygomis savarankiškos ir šiuolaikiškos istorijos koncepcijos neturėjimas buvo suvokiamas kaip rimtas katalikiškosios filosofijos trūkumas, ribojęs jos galimybes tapti išties svariu dvasiniu katalikybės atsinaujinimo veiksniu ir menkinęs jos autoritetą bei patrauklumą.

Prancūzų personalistai vieni pirmųjų išsikėlė uždavinį sukurti modernią katalikiškąją istorijos filosofiją. Tai jie mėgino daryti kai kurių naujausių to meto istorijos koncepcijų idėjas derindami su tradicine krikščioniškąja istorijos samprata. Teoriniu požiūriu tai yra ypač įdomus mėginimas, nes prancūzų personalistai savo istorijos filosofijoje siekė sujungti net ne dvi Vakarų filosofavimo tradicijas (klasikinę ir poklasikinę), bet, griežtai kalbant, du skirtingus teorinio pažinimo ir mąstymo būdus, kurių santykiai visada buvo sudėtingi ir nebūtinai tik harmoningi, – teologinį ir filosofinį. Kitaip sakant, jų istorijos koncepcijoje susiejamos ir mėginamos sulydyti į darnią ir organišką sintezę seniausios ir pastoviausios, dar iš šv. Augustino laikų ateinančios krikščioniškojo mąstymo struktūros ir tipiškiausi poklasikinio Vakarų filosofavimo elementai. Gnoseologiniai ir loginiai istorinio pažinimo sąlygų bei galimybių tyrinėjimai, kuriuos plėtojo naujausios to meto istorijos filosofijos kryptys (neokantizmas, gyvenimo filosofija, fenomenologija, egzistencializmas) privalėjo būti tas pamatas, ant kurio prancūzų personalistai vylėsi pastatyti savą istorijos teoriją – lygiavertę tuo metu populiarioms bei įtakingoms nekrikščioniškoms istorijos koncepcijoms ir kartu neprieštaraujančią tiems katalikiško istorijos supratimo aspektams, kurie neatsiejami nuo pamatinių ir nepažeidžiamų tikėjimo principų.

Prancūzų personalistų plėtotos istorijos filosofijos savitumą ir reikšmę lėmė ne vien tai, kad joje buvo mėginama teoriškai suderinti skirtingų, iš esmės ne-

bendramačių istorijos refleksijos tradicijų principus. Ko gero, pernelyg neklystume manydami, kad tai yra bene pirmasis rimtas mėginimas iš katalikiškų pozicijų globaliai įvertinti pamatines to meto pasaulio raidos tendencijas. Personalistinė istorijos samprata buvo sąmoningai kuriama kaip alternatyva įtakingiausioms to meto analogiškoms istorijos koncepcijoms ir šiuo požiūriu net dabar tebėra palankiai vertinama kaip sektinas pavyzdys visai katalikiškai filosofijai.

Tačiau personalistinė istorijos filosofija toli gražu nėra paprastas „modernaus“ ir „tradicinio“ filosofavimo derinys arba, paprasčiau kalbant, tiesiog originalus teorinės dviejų Vakarų mąstymo tradicijų sintezės rezultatas. Vienas svarbiausių ir novatoriškiausių prancūzų personalizmo bruožų – bent jau katalikiškos filosofijos kontekste – yra tas, kad personalistinė filosofija nėra vien spekuliatyvaus mąstymo produktas, bet iš pat pradžių buvo grindžiama tuo, ką patys šios filosofijos kūrėjai mėgo vadinti „istorine patirtimi“. Todėl nagrinėjant prancūzų personalizmo filosofijos turinį ir jos raidą, neįmanoma to daryti neišsiaiškinus pamatinių jos plėtojimo principų ir ypač tos didžiulės įtakos, kurią minėta istorinė patirtis padarė šios filosofijos atstovų pažiūroms.

Gimstančio personalistinio sąjūdžio pradininkai neturėjo nei aiškių pažiūrų, nei savarankiškos filosofijos. Vienas iš veikliausių šio sąjūdžio lyderių J.-M. Domenachas po daugelio metų savikritiškai pripažino, kad 1932 m. spalio mėnesį išėjusiame programiniame personalistų teorinio žurnalo *Esprit* numeryje prancūziški vaizdiniai ir poetiškos ateities vizijos akivaizdžiai užgožė rimtus filosofinius aktualių problemų svarstymus. Anot jo, šiame numeryje pats „žodis „personalizmas“ nėra ištartas. Tik užuomina apie mūsų įnašo (į XX a. problemų sprendimą. – *V.R.*) į filosofiją, kurią dar reikės sukurti“[2]. Tačiau prancūzų personalizmo kūrėjų politinių ir teorinių nuostatų neapibrėžtumas ir miglotumas, pagrįstai galįs atrodyti kaip akivaizdus trūkumas, slėpė ir tam tikrus pranašumus, kuriuos pamažu atskleidė vėlesnė personalistinės filosofijos raida.

Prancūzų personalizmo sąjūdžio pradininkas ir svarbiausias įkvėpėjas E. Mounier iš daugumos savo amžininkų išsiskyrė teorinio akiračio platumu (tačiau nebuvo jokios filosofijos mokyklos šalininkas ir juo labiau nebuvo susikūręs „savo“ sistemos) ir didžiuliu ryžtu veikti – pakeisti pasaulį. Nekaustomas jokių išankstinių teorinių dogmų ir schemų, nesaistomas jokių ryšių su to meto Prancūzijos politinėmis partijomis ir organizacijomis, jis galėjo savarankiškai orientuotis ir laisvai veikti susiklosčiusioje situacijoje. Labai simboliška, kad pačioje savo kelio pradžioje E. Mounier padarė ryžtingą žingsnį atsisakydamas jam daug žadėjusios profesionalaus filosofo karjeros. Jo lūkesčių netenkino oficialioji, t.y. universitetinė, Prancūzijos filosofija, persmelkta savimi patenkinto ir viskam pasaulyje abejingo „grynojo“ akademizmo dvasios. Viename iš savo laiškų E. Mounier apibūdina Sorbonos universitetą tokiais žodžiais: „Šiandien aš žinau, kad nebegrįšiu į jų purviną mašiną“[3]. Nepasitikėjimą universitetine filo-

sofija ir priešiškumą jai šis mąstytojas jautė iki gyvenimo pabaigos. 1948 m. rašytame laiške jis įspėja vieną iš savo draugų, kad „universiteto galia pasendinti, jo sugebėjimas sterilizuoti kartais yra gąsdinantys“[4]. Už šių vaizdingų apibūdinimų glūdi gelminės priežastys, vertusios E. Mounier išsižadėti daugelio įprastinių mąstymo ir veiklos stereotipų. Jis anksti suprato, kad nė viena iš esamų filosofijų jam neduos patenkinamo atsakymo į krizės iškeltus klausimus. Tad šiam mąstytojui neliko nieko kito, o tik pačiam ieškoti savarankiško filosofavimo kelio. Visapusiškai ir blaiviai įvertinęs akademinės ir ypač katalikiškosios to meto filosofijos būklę, E. Mounier priėjo jam pačiam itin svarbią išvadą, kad filosofuoti „grynosios teorijos“ plotmėje esą neįmanoma. Todėl jo mąstymo atramos tašku tapo Prancūzijos socialinės ir istorinės situacijos analizė. Paprasčiau kalbant, jį pirmiausia domino tai, ką galima pavadinti akivaizdžiomis, empiriškai konstatuojamomis krizės apraiškomis. Pasirinktam tyrimo metodui šis mąstytojas buvo ištikimas visą gyvenimą ir laikė jį pirmutine ir svarbiausia bet kurio pagrįsto filosofavimo sąlyga. Jis buvo įsitikinęs, kad „vienintelis būdas valdyti istoriją yra tiesioginė tos istorijos judėjimo analizė, išgyvenant ir kaskart iš naujo praturtinant istorinę patirtį“[5].

Toks atvirumas istorijai, t.y. sąmoningas rėmimasis istorine patirtimi kaip vienu svarbiausių filosofavimo šaltinių, prancūzų personalizmą darė bene pirmąja reikšminga šiuolaikinės katalikiškosios filosofijos srove, taip nuosekliai vengusia remtis metodiškai eksplikuojamais abstrakčiais teoriniais principais. Vaizdžiai kalbant, personalistinę filosofiją turėjo kurti pati istorija, keldama jai vis naujus klausimus ir taip plėsdama šios filosofijos problematikos lauką. Kaip tik E. Mounier siekis kuo labiau atitrūkti nuo apskritai katalikiškoje filosofijoje visada vyravusios spekuliatyvaus mąstymo tradicijos labiausiai išduoda modernistines šio personalizmo pradininko aspiracijas ir suartina empirinėmis ir istorinėmis įžvalgomis grindžiamą jo filosofavimą su analogiškomis moderniosiomis to meto Vakarų filosofijos tendencijomis. Šią principinę savo nuostatą E. Mounier apibūdino taip: „Galų gale personalizmas, kaip ir kiekviena su istorija susijusi doktrina, nėra intelektualinė schema, kuri praskrieja virš besikeičiančių istorijos kelių. Ištikimybė *absoliučiai* žmogaus koncepcijai čia neatsiejama nuo nuolat augančio istorijos patyrimo“[6]. Vėlesnė prancūzų personalizmo raida parodė, kad jo kūrėjų atsigręžimas į šią istorinės patirties konkretybę nebuvo trumpalaikė duoklė madai, ir tai leidžia teigti, jog istoriškumas yra pamatinis šios filosofijos bruožas. Todėl vertinant istorinę patirtį kaip personalistinės filosofijos plėtros šaltinį, negalima apeiti šios patirties kilmės, pobūdžio ir turinio klausimo.

Iš karto reikia pažymėti, kad „istorinės patirties“ sąvoka E. Mounier ir kitų personalistų darbuose randama gana dažnai, bet apskritai būtų per drąsu teigti, kad ji kur nors aiškiai apibrėžiama. Jos vartojimo kontekstas leidžia daryti išvadą, kad šia sąvoka nusakoma vadinamoji „tiesioginė“ istorinė patirtis, t.y ikifiloso-

finis, nereflektuotas, istorinės tikrovės išgyvenimas subjekto sąmonėje. Jis vertintinas kaip pradinis filosofavimo išeities taškas, nes gali būti tapatinamas su pamatinėmis, dažnai neapmąstomomis, o kartais ir visai neįsisąmoninamomis pačios filosofinės refleksijos prielaidomis. Kaip žinoma, XX a. Vakarų filosofijoje šios prielaidos aiškinamos ir vadinamos gana įvairiai, bet svarbiausia, kad jos kiekvienam filosofui yra individualios ir nepakartojamos. Jomis prasidedantis filosofavimas iš esmės skiriasi nuo „klasikinio“ mąstymo tuo, kad neturi, o ir neieško jokio absoliutaus pagrindo – visuotinių ir akivaizdžių tiesų – Dievo, dekartiškojo *res cogitans* – ar dar ko nors panašaus. Mąstymo atraminių stulpų vietą ir turi, pasak personalistų, užimti individuali filosofuojančio subjekto socialinė ir dvasinė patirtis, kurią nulemia daugelis veiksnių nuo globalių istorinių įvykių iki iš pažiūros nereikšmingų jo biografijos faktų. Pačios prancūzų personalizmo filosofijos raidą lėmė net keli svarbiausieji tokios istorinės patirties šaltiniai.

Personalistinio sąjūdžio dalyviai iš pat pradžių rėmėsi „trim banginiais“, t.y. aktyviai reiškėsi trijose pagrindinėse veiklos srityse: socialinėje politinėje, religinėje ir filosofinėje. Pasak J.- M. Domenacho, šias skirtingas sąjūdžio orientacijas ir veiklos kryptis ypač sėkmingai derindavęs ir pavertęs neskaidoma visuma pats personalizmo pradininkas: „Mounier krikščionis neatskiriamas nuo Mounier politiko ar Mounier filosofo“[7]. Ir vis dėlto šių personalistinio sąjūdžio veiklos sričių sąlygiška svarba ir įtaka įvairiais jo tarpsniais buvo nevienoda ir keitėsi priklausomai nuo konkrečių uždavinių ir poreikių.

Pradinį prancūzų personalizmo raidos etapą sąlygiškai galima pavadinti „politiniu“. Pirmajame žurnalo *Esprit* numeryje, ypač garsiajame programiniame E. Mounier straipsnyje „Refaire la Renaissance!“ religinę personalistų orientaciją ir jų filosofinius siekius akivaizdžiai gožia politinis interesas. Siekdami užimti aiškią ir nepriklausomą poziciją netikėtai užklupusios krizės akivaizdoje, prancūzų personalistai privalėjo greitai susiorientuoti tuometinės politikos chaose. Pasak J.-M. Domenacho, jie nepanoro priimti nė vienos iš tada buvusių politinių alternatyvų ir ryžosi eiti nepramintu keliu: „Esant šiam nuosmukiui, kai kurie jauni intelektualai nesutinka palikti ateities kitų rankose. Jie nenori nei fašizmo, nei komunizmo, nei kapitalizmo. Jie ieško naujo kelio Prancūzijai ir Europai“[8]. „Trečioji jėga“, kuriai nuo pirmųjų dienų priklausė E. Mounier ir jo bendražygiai, stengėsi pakilti virš visų tuo metu Prancūzijoje gyvavusių politinių partijų ir socialinių sąjūdžių. Nors prancūzų personalistų ryšiai su „trečiąja jėga“ gana greitai nutrūko, jiems visada liko artimas svarbiausias šio sąjūdžio tikslas – sukurti naujo tipo humanišką civilizaciją, negrindžiamą kapitalizmo, komunizmo ar fašizmo principais. Žvelgdami iš daugelio dešimtmečių perspektyvos, tiesiog matome, kokios tuščios buvo „trečiosios jėgos“ viltys rasti vidurio kelią tarp tuometinio kapitalizmo ir socializmo, demokratijos ir tironijos. Tačiau būtina tu-

rėti omenyje, kad būtent šios viltys praėjusio amžiaus ketvirtojo dešimtmečio pradžioje padarė personalistinį sąjūdį įtakinga Prancūzijos visuomeninio ir politinio gyvenimo jėga. Prisimindamas sąjūdžio pradžią, jo kūrėjas E. Mounier rašė: „istorinio organizmo, kuriame gyvenome, kritika atvedė mus į revoliucines pozicijas, nukreiptas prieš kapitalistines struktūras, formalią demokratiją ir joms pavaldžias institucijas. Tada (apie 1932 metus) buvo originalu būti revoliucionieriumi nepriklausant marksistinei partijai“[9]. Šio mąstytojo požiūrį į tuometinę Prancūzijos ir Europos padėtį taikliausiai atspindi jo vaizdingas ir lakoniškas posakis, kad jis visur matąs „įsivieš-patavusią netvarką“ (*desordre etabli*). Pasak E. Mounier, šią „netvarką“ matė ir kritikavo beveik visi, bet tik nedaugelis suprato, kad jos atsiradimas yra didžiausios reikšmės pasaulio istorijos įvykis. Mąstytojo įsitikinimu, visi prancūzų personalizmo konkurentai ir priešininkai krizės priežastis aiškinę vienpusiškai ir supaprastintai. Filosofas juos skirsto į „materialistus“ (jiems priskirdamas ir tada ypač įtakingus marksizmo šalininkus) ir „spiritualistus“. Pasak jo, vieni ir kiti darę tą pačią klaidą – „vadovaudamiesi abejotinu kartezianizmu, atskiria kūną ir sielą, mintį ir veiksmą, *homo faber* ir *homo sapiens*. Užtat mes teigėme: krizė yra *kartu* ekonominė ir dvasinė – struktūrų krizė ir žmogaus krizė“[10]. Vertindamas kapitalistinės civilizacijos perspektyvas, personalizmo pradininkas prognozavo neišvengiamą jos žūtį. Jis buvo įsitikinęs, kad kapitalizmas yra visais požiūriais – ekonominiu, politiniu ir moraliniu – antihumaniška ir atgyvenusi visuomenės santvarka. Besaikis pelno vaikymasis, materialinių vertybių viršenybė prieš dvasines slopina žmogaus kūrybingumą ir naikina jo autentišką komunikaciją su kitais žmonėmis, kurią pakeičia grynai pragmatiškas bendravimas. Daiktų troškimas esąs toks stiprus, kad dėl jų žmogus užmiršęs net didžiausią savo gyvenimo tikslą – Dievą. Vargu ar reikia įrodinėti, kad ši iš esmės vartotojiškos kapitalistinės civilizacijos kritika iš krikščionybės pozicijų net ir mūsų dienomis skamba labai aktualiai ir šiuolaikiškai, o prieš septynis dešimtmečius ji tiesiog negalėjo neatrodyti itin novatoriška, drąsi ir net revoliucinga.

Literatūra ir nuorodos

[1] Tradicinę krikščioniškąją istorijos viziją nuo moderniosios „procesinės“ jos sampratos skiria milžiniška praraja, itin įžvalgiai analizuota H. Arendt darbuose. Žr., pvz., jos esė „Istorijos samprata: antikinė ir modernioji“// *Tarp praeities ir dabarties.* – Vilnius, Aidai, 1995, p. 49–104.

[2] J.-M.Domenach. *Emmanuel Mounier.* – Paris: Ed. du Seuil, 1979, p. 66.

[3] *Mounier et sa generation. /Lettres, carnets, et inedits.* – Paris: Ed. du Seuil, 1956, p. 70.

[4] Ten pat, p. 398.

[5] E.Mounier. *Co to jest personalizm? oraz wybor innych prac.* – Krakow: Spoleczny Instytut Wydawniczy „Znak“, 1960, s. 180.

[6] Ten pat, s. 164.

[7] J.-M.Domenach., *op. cit.*, p. 122.

[8] Ten pat, p. 39.

[9] E. Mounier. *Co to jest personalizm? oraz wybor innych prac.* – Krakow: Spoleczny Instytut Wydawniczy „Znak“, 1960, s. 168.

[10] Ten pat, s. 165.

B. d.

Gauta 2002-10-14
Pabaiga. Pradžia „Logos“ Nr. 34

NATALIE DEPRAZ
Sorbonos universitetas (Paryžiaus IV), Prancūzija

HUSSERLIO INTERSUBJEKTYVUMO TEORIJA KAIP ALTEROLOGIJA

NAUJOS GENETINĖS FENOMENOLOGIJOS TEORIJOS IR IŠMINTIES TRADICIJA

The Husserlian Theory of Intersubjectivity as Alterology

Emergent Theories and Wisdom Traditions in the Light of Genetic Phenomenology

SUMMARY

The author attempts to demonstrate the current actuality of one of the main themes in Husserl's phenomenology, namely, inter-subjectivity, and its ability for live encounters both with contemporary empirical research and ancestral wisdom traditions.

The author suggests that Husserl himself provided an explicit possibility to disperse the former substantial egoity within the perspective of given intersubjectivity, revising the traditional subject/object distinction. The use of the method of genetic phenomenology, enriched with current empirical findings, namely, empathy, opened a path for a steady shift of emphasis from Egology to Alterology, as the appropriate means for an account on the holistic horizon of our intersubjectively lived experiences.

Following this line, Husserl's descriptions of the liminal forms of subjectivity, infants, animals, the insane and aliens, which used to be treated as marginal and deficient subjects, compels us to recognise their not missing, but generative status and enables us to become familiar with unknown dimensions of ourselves and with new horizons of our world. As generative subjects, they generate new views in us, states the author. As liminal subjects, they pave the way for an unlimiting of our own egoistic subjectivities.

RAKTAŽODŽIAI. Husserlis, genetinė fenomenologija, intersubjektyvumas, alterologija.
KEY WORDS. Husserl, genetic phenomenology, intersubjectivity, Alterology.

II. RIBINIAI SUBJEKTAI PADEDA MAN ATVERTI MANO PATIES SUBJEKTYVUMĄ KAIP SUSVETIMĖJUSĮ[7]

Vėlyvuosiuose rankraščiuose Husserlis dažnai kartu mini kūdikius/vaikus, gyvūnus/žvėris, pamišėlius/bepročius, svetimšalius/ateivius/svetimus kaip priešingus tam, ką jis vadina normaliu subjektyvumu (suaugusiu, žmogišku, blaiviu/racionaliu ir priklausančiu pažįstamai moderniai aplinkai). Tačiau šie nenormalūs subjektai jokiu būdu nėra prastesni. Husserlio normalumo/nenormalumo teorija nėra normatyvi, galinti sukurti vertybinę hierarchiją. Steinbockas labai teisingai rašo:

> Terminai, kuriuos Husserlis vartoja kaip priešingus išraiškoms *normal* ir *Normalität*, yra būdvardinės *anomal* formos ir daiktavardis *Anomalität*. Puikiai žinoma, kad terminai *anomal*, angliškai *anomalous* (anomalus) buvo nekorektiškai išvesti iš graikiško *nomos* ir lotyniško *norma* (reiškiančio taisyklę arba įstatymą) neigimo. Iš tikrųjų *anomal* yra graikiško *an-omalous* (reiškiančio tiesiog nelygumą, neglotnumą) vedinys. Priešingai šiuolaikinei vartosenai, anomalija (iš *anomalia*) buvo viso labo tik aprašomasis terminas ir neišreiškė normatyvaus normalumo neigimo, tai yra nenormalumo.
>
> (Steinbock, 1995, p. 132; Canguilhelm, 1966, p. 81)

Nebūdami ydingi subjektai, kuriems kažko trūktų, kūdikiai, gyvūnai, pamišėliai ir ateiviai yra dosnūs subjektai, leidžiantys ir verčiantys mus sužinoti ir susipažinti su mums nežinomomis mūsų pačių plotmėmis ir naujais mūsų pasaulio horizontais. Jie mus praturtina ir praplečia mūsų pasaulį. Kaip generatyvūs subjektai, jie skatina mus kurti naujus požiūrius; kaip ribiniai subjektai – taip aš juos vadinu sekdama Husserliu (*Limes-Subjekte*) – jie tiesia kelią neribotam mūsų egotiniam subjektyvumui atverti.

Aptarsiu minėtus keturis ribinių-generatyvių subjektų tipus. Taip pat turėsiu omenyje ir kitus subjektus, kuriuos būtų galima aprašyti laikantis panašios perspektyvos: tai miegantys, sapnuojantys subjektai; sergantys, silpni, ligoti, pavargę, iškamuoti, išsekę subjektai; taip pat mylimi, aistringi, džiugūs subjektai. Visi šie subjektai parodo, kaip mūsų subjektyvumas gali bet kuriuo momentu vidujai pasikeisti, išsicentruoti, kitaip tariant, sau pačiam susvetimėti.

1. Kūdikiai

Šiame aptarime remiuosi pirmiausia Husserlio rankraščiu *Das Kind. Die erste Einfühlung* (Husserl, 1966, p. 604–608). Šituose keturiuose puslapiuose teigiama, kad kūdikis *visada jau* turi pasaulio horizontą. Nuo pat pradžių kūdikis yra veikiamas hyletinių duomenų ir yra vedamas įprastumo (habitualumo). Jis/ji nėra amorfiška solipsistinė pirminė ir chaotiška tikrovė, kaip manė Merleau-Ponty ir Wallonas. Norėdamas išryškinti pačias ankstyviausias skirtis, kurias gali padaryti kūdikiai, Husserlis kalba apie *Urkind* (pirmapradį vaiką). Tačiau *Ur-*

kind nėra spekuliatyvus žodis. Rankraštyje toliau kalbama apie nėštumo periodo skirtis tarp *das mutterleibliche Kind* (vaiko vis dar esančio motinos gimdoje), kuris jau turi kinestetines patirtis, *das Wickelkind* (kūdikio) ir *das Neugeborene* (naujagimio), jau turinčių motorinius įpročius, kuriuos galima kildinti dar iš nėštumo periodo; nuo pat užsimezgimo turimi pasaulio suvokiniai. Taigi naujagimis turi labai sudėtingą afektyvią ir kinestetinę sąmonę, tačiau Husserlis neigia, kad jis/ji gali būti pasirengęs išplėtotam laikiškumui (nėra nei atminties, nei retencijos) arba refleksijai.

Randantis empatijai, svarbiausią vaidmenį vaidina motina: kūdikiui ji jau labai anksti yra lytėjimo ir regėjimo vienovė, nors kūdikis ją patiria kaip išgyvenamą kūną, o ne kaip kūną-objektą. Taigi kūdikio ir motinos empatija prasideda labai anksti (vaikas vis dar yra suvystytas) – pirmaisiais mėnesiais. Tačiau tokia empatija nėra pagrįsta objektyvuojančiu intencionalumu: tai yra pasyvus, latentinis, paveikus, afektyvus ir aklas intencionalumas, kaip kad jį vadina Husserlis. Tai nereiškia, kad tarp kūdikio ir motinos nėra jokio skirtumo, tačiau skirtumas tarp kūdikio ir motinos savasties nėra objektyvus. Maža to, tokia empatija daugiausia yra afektyvi. Pirminė kinestetinė ir afektyvi pasauliosąmonės genezė ir ankstyvoji pasyvi, afektyviai paveiki empatija yra du dalykai, kuriems puikiai dera Sterno savasties atsiradimo ir jos afektyvaus prisiderinimo analizė (Stern, 1985).

Nors Husserlis nelabai detalizuoja, kokiu būdu kūdikis įeina į empatijos santykį, vis dėlto bent vienoje vietoje jis pabrėžia imitacijos svarbą:

> In der Vergemeinschaftung, die schon ganz ursprünglich und in jedem *von der Kindlichkeit* an menschliches Leben ausmacht, *spielt die Nachahmung eine ständige grosse Rolle.* […] *Die menschlichen Kinder wachsen uns werden zur reife hin durch Nachahmung* und durch Belehrung […].[8]

Remdamiesi gausia Meltzhoffo medžiaga apie nematomą kūdikių imitaciją (Meltzhoff ir Moore, 1995), įgyjame puikų atsparos tašką detalesnei patirtinei pirminės imitacinės kūdikio empatijos analizei.

2. Gyvūnai

Vėlesniuose ketvirtojo dešimtmečio rankraščiuose Husserlis pateikė daug pabirų nuorodų į gyvūnus. Stengdamasi susieti skirtingus jo sampratos bruožus, pradėsiu trimis trumpomis citatomis:

> Auch das Tier hat so etwas wie eine Ichstruktur. […] Tiere, animalische Wesen, sind wie wir Subjekt eines Bewußtseinslebens, in dem ihnen in gewisser Weise auch 'Umwelt' als die ihre in Seinsgewißheit gegeben ist[9].

> Die Tiere finden wir in unserer Welt vor durch eine Einfühlung, die eine assimilierende Abwandlung der mitmenschlichen Einfühlung ist[10].

> Wir verstehen aber Tiere auf dem Umweg über das Menschenverstehen[11].

> Schon bei Tieren: sich wechselseitig verstehen und als 'Ich' die Wünsche, die

> Wollungen des anderen Ich verstehen, die auf 'mein' Ichverhalten gehen – so wechselseitig, und das im aufeinander Gerichtetsein und schon bewußt auf mitteilenden Ausdruck für den Anderen gerichtetsein. Wie die Köhlerschen Affen im Miteinander, in ihren höflichen Begrüssungen, in ihren Spielen als miteinander spielen.[12]

1) Gyvūnai yra egotiniai subjektai tikrąja šio žodžio prasme: Husserliui tai reiškia, kad jie turi išgyvenamas patirtis, intencionalią sąmonę ir pasaulio sąmonę.
2) Kaip žmonės mes gyvūnus patiriame padedami empatijos. Mes jaučiame jiems empatiją, o tai reiškia, kad jie taip pat empatizuoja. Todėl mes priskiriame jiems psichines, kognityvines arba afektyvias būsenas.
3) Tačiau gyvūnai taip pat patiria ir įvairias tarpusavio empatijos formas. Husserlis mini švelnų sveikinimąsi ir žaidimą kartu, liudijančius jų tarpusavio supratimą. Čia galima pacituoti Merleau-Ponty: „Ce qui existe, ce ne-sont pas des animaux séparés, mais une inter-animalité" („Egzistuoja ne vienas ar kitas gyvūnas atskirai, bet vienas tarp-gyvūniškumas". – *Vert.*) (1995, p. 247).

Kitaip negu Gallupas (1982), Husserlis neteigia, kad gyvūnai turi savimonę, nors priskiria jiems *ego* ir intencionalų pasaulio įsisąmoninimą. Tačiau, kitaip negu Povinelli (1998) ir panašiai kaip Gallupas, jis aiškina, jog tokios nerefleksyvios sąmonės pakanka, kad jie turėtų empatiją, būtų empatiški tarpusavy ar žmonių atžvilgiu. Pagaliau, kaip ir de Waalis (1996), Husserlis yra gana jautrus įvairioms gyvūnų tarpusavio empatijos formoms.

Kalbėdamas apie kūdikius ir gyvūnus, Husserlis taip pat kalba apie dar dvi produktyvias ir ribines subjektyvumo formas: tai bepročiai ir svetimi subjektai. Kūdikiai ir gyvūnai parodo hyletinį ir kinestetinį – t.y. imanentinį – nerefleksyvų, bet labai afektyvų sąmoningumą ir embrionines empatiškų santykių formas: šiuo požiūriu jie yra pasyvūs ir habitualiai susvetimėję subjektai, lemiantys intersubjektyvumo kaip *inter-afektyvumo* formų atsiradimą. Tuo tarpu bepročiai ir svetimi, priešingai, parodo mums hiyper-refleksyviai susvetimėjusį *ego*, taigi ir daugiau ar mažiau silpnesnes empatijos formas.

3. Bepročiai

Kaip ir anksčiau, pradėsiu dviem Husserlio citatomis:

> Jeder kann verrückt werden, und sich selbst kann mein Verrücktwerden vorstellen, wenn ich schon Andere in einstimmiger Erfahrung habe und mir entsprechenend denke, daß meine Erfahrungseinheiten sich auflösen, daß wieder sich solche bilden…[13]

> Können nicht alle verrückt werden, und wäre es nischt möglich, daß überhaupt viele reine Subjekte für sich sind, aber in einem weltlosen leben, somit ahne alle Gemeinschaft, die offenbar eine gemeinsam konstituerte Welt voraussetzt? […]

> Dann wäre […] eine Vielheit von solipsistischen *ego*...[14]

Husserlio nuomone, bepročiai (ir paradigmiškai, tačiau ne be išlygų, šizofrenikai) dažnai labai sąmoningai patiria savo vientisos egotinės sąmonės skilimą. Šiuo požiūriu jie yra pavyzdiniai susvetimėję subjektai. Tačiau toks susvetimėjimas sau nėra pasyvus ar habitualus, kaip kūdikių ir gyvūnų atvejais: jis labai refleksyvus ta prasme, kad jie dažnai labai gerai suvokia, kada jiems tai vyksta, nors nepajėgia išvengti šio psichinio kliedesio arba netenka proto kaip tik jo laukdami.

Čia Husserlis teigia, kad (1) toks jų *ego* skilimas nėra negrįžtamas, (2) tokį savo sąmonės skilimą gali patirti kiekvienas/a. Taigi beprotybė nėra patirtis, kuri būtinai atskiria mane nuo kitų. (1) Aš galiu susigrąžinti sveiką protą; (2) kitas gali jį patirti taip pat, kaip jį patiriu aš.

Priešingai tradiciniam požiūriui, kad psichiškai nesveikus žmones reikia izoliuoti, Husserlis ragina rimtai atsižvelgti į mažiausiai dvi skirtingas intersubjektyvumo formas, kurios egzistuoja (1) tarp bepročių ir (2) tarp bepročių ir psichiškai sveikų žmonių.

Patirdami radikalų savęs suskilimą (*Ichspaltung*), pamišę šizofrenikai nuosekliai stengiasi pasitraukti į save. Priešingai negu *normalūs* suskilimai (atmintis, vaizduotė, refleksija), kurie teikia vertingų vidinių šaltinių, leidžiančių susitikti su kitais, šizofreniškas susvetimėjimas sau pirmiausia sukelia paradoksalų užsidarymo efektą kaip radikalią solipsizmo atmainą. Husserlis pažymi, kad bepročių intersubjektyvumas todėl yra tikras ko-solipsizmas. Kiekvienas psichiškai nesveikas asmuo gyvena savo monadiškame pasaulyje kartu su panašiais bėdžiais, tačiau nepajėgia komunikuoti.

Tačiau psichozė nėra tik atskirianti patirtis. Nauji psichiatrijos darbai (Blankenburg, 1971; Kimura, 1992; Grivois, 1992) pabrėžia empatinį intersubjektyvumą veikiant tarp sveikų ir bepročių; t.y. tarp psichiatro ir jo/jos paciento. Kaip jau andai sakė Husserlis: kiekvienas gali netekti proto. Genetinėje perspektyvoje šį kartą jis pabrėžia išprotėjimo procesui priešingą galimybę persikeisti. Tai, kad aš kiekvienu momentu galiu patirti radikalią susvetimėjimo sau pačiam galimybę, ir tai, kad aš kasdien patiriu mažiau radikalius susvetimėjimus sau atsimindamas ir reflektuodamas, rodo, kad bepročiams galiu patirti stiprią empatiją. Tokia mano beprotybės galimybė sukuria patirtinę mano empatijos bepročiams sąlygą.

4. Svetimšaliai

Užbaigdama ir stengdamasi apžvelgti visą Husserlio intersubjektyvumo teoriją, pamėginsiu pateikti keletą trumpų nuorodų apie intersubjektyvumą, kurį patiriame su svetimšaliais, svetimais arba ateiviais.

Jei kūdikiai ir gyvūnai paprastai priklauso pirmajam mano trumpai apmestam empatijos tarpsniui (t.y. *Paarung*, jungimuisi kaip kūniškai pasyviai asociacijai), o psichiškai nesveiki šizofrenikai – antrajam tarpsniui (t.y. *sich Hineinphantasieren*, įsivaizduojamam savęs perkėli-

mui), svetimšaliai atskleidžia tiek asmeninės komunikacijos, tiek emocionalios etikos sritį. Svetimšaliai, kaip ir kūdikiai, gyvūnai ar beprotiai, padeda išplėsti mūsų pačių subjektyvumą. Kitaip nei visi kiti, svetimšaliai *jau yra* įsikūnijęs bendruomeniškame, kultūriniame ir istoriškai susiklosčiusiame pasaulio horizonte.

Aš kaip subjektas per empatiją kūdikiams ar gyvūnams ne tik reaktyvuoju savo paties afektyvius kinestetinius arba habitualius pradmenis (tiek ontogenetinę, tiek filogenetinę sąmonę) ar atsiveriu galimiems įsivaizduojamos beprotybės pasauliams, bet man yra duotas ir sudėtinis kultūrinis, istorinis ir bendruomeniškas pasaulis. Čia Husserlis pateikia gana turtingus *Heimwelten* ir *Fremdewelten* aprašymus. Svetimšalių sąmonė yra labai bendruomeniška ir istoriška sąmonė, kaip ir Aš – tam tikros istoriškai susiklosčiusios bendruomenės subjektas.

Taigi intersubjektyvi empatija šiuo atveju yra trans-individuali, peržengianti akis į akį santykius ir priverčianti mane kalbėti apie kolektyvines patirtis kaip tokias. Protėvių ir būsimų kartų atžvilgiu, kaip labai anksti nurodė Schützas (1964), Aš patiriu tiek savęs suvokimą, tiek savęs peržengimą. Tad susvetimėjimas sau virsta produktyviu mano ribotos savasties, priklausančios neribotai kartų grandinei, transcendavimu.

Taigi, aptardama kūdikius, gyvūnus, beprotius ir svetimšalius, aš pabrėžiau skirtingus empatijos tarpsnius: (1) pasyvią asociaciją kaip hyletinę-kinestetinę empatiją pirmųjų dviejų atžvilgiu; (2) erdvinę įsivaizduojamą empatiją trečiųjų atžvilgiu; ir pagaliau (3) asmenišką, bendruomenišką, istorišką, etišką empatiją. Vieno ar kito tokio daugiasluoksnio huserliškos empatijos tarpsnio gvildenimas leidžia atsigręžti į mano pačios subjektyvumą, kuris šioje susvetimėjimo sau įvairovėje, t.y. hyletiškai kinestetiniame, atsiminimų/vaizduotės ir bendruomeniškai istoriniame virsme kitu, labai praturtėja.

Literatūra

Blankenburg, W. (1971), *Der verlust der natürlichen Selbstverständichkeit, Ein Beitrag zur Psychopatologie Symptomarmer Schizsoprenien* (Stuttgart: Ferdinand Enke).

Canguilhelm, G. (1966), *Le Normal et le Pathologique* (Paris: PUF.).

Depraz, N. (1995), *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi* (Paris: Vrin).

Depraz, N. (2001), *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendental en phénoménologie* (Dordrecht: Kluwer).

Derrida, J. (1997), *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (Paris: PUF).

Gallup Jr, G. (1982), 'Self-awareness and the emergence of mind in primates', *American Journal of Primatology*, 2, pp. 237–48.

Gendlin, E. (1962), *Experiencing and the Creation of Meaning: A Philosophical and Psychological approach to the Subjective* (Glencoe: Free Press, reissued by Evanston: Northwestern UP, 1997).

Grivois, H. (1992*) Naître à la folie* (Paris: Les empêcheurs de tourner en rond).

Husserl, E. (1966), *Analysen zur passiven Synthesis, Hua XI* (The Hague: Martinus Nijhoff) p. 418.

Kimura, B. (1992), *Ecrits de Psychopatologie Phénoménologique* (Paris: PUF).

Landgrebe, L. (1982), *Faktizität und Individuation* (Hamburg, F. Meiner).

Meltzoff, A.N. and Moore, M.K. (1995), 'Infants' understanding of people and things: from body imitation to folk psychology, in *The Body and the Self*, ed. J.Berdmudez, A.Marcel and N. Eilan (Cambridge, MA: MIT Press).

Merleau-Ponty, M. (1995) *La Nature* (Paris:Seuil).
Povinelli, D.J. (1998), 'Can animals empathize? Maybe not', *Scientific American*, 9, pp. 67–75.
Schütz, A. (1964) *Collected Papers II* (the Hague: Martinus Nijhoff).
Speigelberg, H. (1971), *Doing Phenomenology* 4. Phenomenology through various experiences (p. 35–54, ypač p. 47).
Steinbock, A. (1995) *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, (Northwestern UP).
Stern, W. (1985), *The Interpersonal World of the Infant* (New York: Basic Books).
De Waal, F. (1996), *Good Natured. TheOrigins of Right and Wrong in Human and Other Animals* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Nuorodos

[7] Detalesnė analizė pateikiama mano straipsnyje *Lucidité du corps*, op.cit., dalyje: „L'animal, l'enfant, l'aliéné, l'étranger: Quelle altérologie?"

[8] Husserl, 1966, p. 630–631, „Funktion der Nachahmung": „Tampant bendruomeniškam, o tokia yra kiekvieno pradžia nuo pat kūdikystės, svarbią ir nuolatinę reikšmę turi imitacija. Žmonių kūdikiai auga ir virsta brandžiais žmonėmis per imitaciją ir auklėjimą". (*Autorės vertimo vertimas*.)

[9] Husserl, 1966, p. 177: „Netgi gyvūnas turi kažką panašaus į egotinę struktūrą […] Gyvūnai, žvėrys yra į mūsų panašaus sąmoningo gyvenimo subjektai. Toks sąmoningas gyvenimas leidžia jiems tam tikru būdu ir savo „gyvenamą pasaulį".

[10] Ms. C 11 III, pp. 15–16: „Savo gyvenamame pasaulyje gyvūnus mes susitinkame empatiškai, ir tai galima pavadinti panašumu pagrįsta tarpžmogiškos empatijos modifikacija."

[11] Ms. K III 18, p. 39: „Bet gyvūnus mes suprantame per žmonių suvokimo prizmę".

[12] Husserl, 1966, p. 478: „Gyvūnai abipusiai vienas kitą supranta ir abipusiai kaip Aš – per sąmoningai intencionalias išraiškas – supranta kito norus ir ketinimus. Kaip Köhlerio beždžionės, kai jos būna kartu, kai jos švelniai viena kitą sveikina, kartu žaidžia".

[13] Husserl, 1966, p. 32: „Kiekvienas gali išprotėti ir aš galiu įsivaizduoti save netenkantį proto, jei patiriu kitus tokius, ir atvirkščiai, kai jaučiu, kad mano vienetinės patirtys byra, tai po to jaučiu, kad jos susirenka į viena".

[14] Husserl, 1966, p. 32: „Ar negali būti taip, kad mes visi išprotėtume, ir tada dauguma subjektų gyventų nesiremdami gyvenamu pasauliu, be jokios bendrumo patirties? Tada mes turėtume reikalą su daugybe solipsistinių subjektų".

Iš anglų k. vertė
Vygandas ALEKSANDRAVIČIUS

Gauta 2003-10-24

TOMAS SODEIKA
Kauno technologijos universitetas

APIE RELIGIJOS FILOSOFIJOS GALIMYBES IR RIBAS

On the Possibilities and Limits of the Philosophy of Religion

SUMMARY

The philosophy of religion deals with the reflection of the nature of religion. The main task of the philosophy of religion is to prove the rational validity of the theological propositions and in this way to give the logical foundations to religious belief. Philosophy deals with *logos*, religion with *pathos*. For the modern man *logos* seems to be higher than *pathos*. Therefore, the philosophical consideration of religion seems to be of primary importance for religious belief. However, in the consideration of the origins of philosophy, it's possible to see that philosophy itself arises from some kind of *pathos*. Consequently, we can say that some kind of religious belief might be necessary for true philosophy itself.

ĮVADAS

Klausimą apie religijos filosofijos galimybes ir ribas galima kelti dvejopai: pirma, kaip klausimą, nukreiptą į plotį, arba, antra, kaip klausimą, nukreiptą į gylį.

1

Klausdami pirmuoju būdu, ieškome atsakymo, kuriuo būtų nužymėtas religijos filosofijos sprendžiamų problemų laukas. Tokio atsakymo ilgai ieškoti nereikia. Jį rasti nesunku – pakanka pavartyti keletą filosofijos enciklopedijų ar žodynų. Antai, atsivertę Kembridžo universiteto leidykloje išleistą *Filosofijos žo-*

RAKTAŽODŽIAI. Religijos filosofija, *logos*, *pathos*, tikėjimas, filosofijos ištakos.
KEY WORDS. Philosophy of religion, *logos*, *pathos*, belief, origins of philosophy.

dyną, skaitome: „Religijos filosofija – tai filosofijos padalinys, tiriantis religijos apraiškas. Nors paprastai religijos yra sudėtingos sistemos, sudarytos iš teorijos ir praktikos, t.y. sistemos, aprėpiančios ir mitus, ir ritualus, filosofai linkę daugiausia dėmesio skirti religijos pretenzijų į tiesą įvertinimui. Daugeliui teistinių tradicijų, kaip antai judaizmui, krikščionybei ar islamui, svarbiausia iš šių pretenzijų yra teiginiai apie Dievo buvimą, prigimtį bei veikimą. Šios tradicijos paprastai traktuoja Dievą kaip bekūnį, amžiną, laisvą, visagalį, visažinį asmenį, visatos kūrėją ir palaikytoją, kaip tą, kuriam žmogus privalo besąlygiškai paklusti ir kurį jis turi garbinti. Vienas svarbus klausimas yra klausimas, ar tokia objekto, į kurį nukreiptas žmogaus religinis aktyvumas, samprata yra nuosekli; kitas svarbus klausimas yra klausimas, ar tikrai toks objektas egzistuoja. Religijos filosofai bando racionaliai atsakyti į abu šiuos klausimus“[1]. Labai panašiai religijos filosofijos problemų laukas nusakomas ir Oksfordo universiteto leidykloje išleistame *Filosofijos žinyne.* Čia taip pat iš esmės apsiribojama kognityviniu religijos aspektu[2]. Galbūt šį panašumą lemia tai, kad nepaisant senos Oksfordo ir Kembridžo konkurencijos, abu šie universitetai priklauso anglosaksiškos akademinės kultūros arealui. Iš tiesų ne mažiau autoritetingas, tik tiek, kad jau nebe anglosaksiškajai, o kontinentinei filosofavimo tradicijai atstovaujantis Johanneso Hofmeisterio *Filosofijos žodynas* religijos filosofijai rezervuoja gerokai platesnį problemų lauką: „Religijos filosofija (...) yra mokslas apie religijos esmę, kilmę, tiesos turinį bei vertę, religijos santykį su filosofija, psichologija ir t.t., taip pat apie religijos mokslo metodus. Ji randasi arba iš pačios religijos, kurioje savaime glūdi filosofiniai momentai, ir reikalinga tam, kad pagrįstų dogmatikos suformuluotas tikėjimo tiesas bei suteiktų joms užbaigtos religinės pasaulėžiūros sisteminį pavidalą (krikščioniška, katalikiška, protestantiška, musulmoniška ir t.t. religijos filosofija), arba jis kyla iš tam tikro su jokia religija nesusijusios filosofijos, į savo sistemą įtraukiančios pamatinius religijos apskritai arba tam tikros religijos klausimus ir savomis mąstymo priemonėmis bei iš savo pozicijų svarstančios šiuos klausimus (pvz., racionalistinė, idealistinė, realistinė, neokantinė-kritinė, fenomenologinė religijos filosofija)“[3]. Vokiškai kalbančiuose kraštuose nepaprastai populiarus *Trumpas filosofijos žodynas* religijos filosofiją traktuoja esant „filosofinį religijos kaip esminės žmogaus priklausomybės nuo šventybės, Dievo, aiškinimą“. Anot šio žodyno autorių, „atsižvelgdama į lyginamosios religijotyros tyrinėjimus, religijos filosofija fenomenologiškai aprašo religinį aktą, pamatines kulto formas, religingo žmogaus pamatines nuostatas ir svarbiausias šventybės apraiškų formas. Remdamasi šitokiu būdu gauta esmės samprata, ji siekia išsiaiškinti, kokiu mastu istoriškai susiformavusiose religijose religijos esmė būna užgožiama ar – atitinkamai – pasireiškia. Be to, ji klausia apie apreiškimo, kaip „prigimtinės“ religijos realizavimo ir sykiu įveikimo, galimybę bei būtinumą“[4].

Jei tokius ar panašius bandymus apibūdinti religijos filosofijos esmę lai-

kysime atsakymais į klausimą, *ką gali religijos filosofija?*, tai turėsime pagrindo teigti, kad problemų laukas, kuriame gali darbuotis religiją tyrinėjantys filosofai, yra ganėtinai platus. Tik tiek, kad žvalgantis po šį lauką, lieka neaišku, kaip giliai jie tą lauką įdirba ir koks derlius supilamas į aruodus pasibaigus akademinei pjūčiai. Norėdami šitai išsiaiškinti, klausimą, *ką gali religijos filosofija?*, keliame antruoju būdu – kreipdami jį į gylį.

2

Šitaip klausiant, pirmiausia krinta į akis filosofijos ir religijos siekių panašumas – ir viena, ir kita sutelkia mūsų dėmesį į tai, kas amžina ir esmiška. „Nekraukite sau lobių žemėje, kur kandys ir rūdys ėda, kur vagys įsilaužia ir vagia. Verčiau kraukite sau lobį danguje, kur nei kandys, nei rūdys neėda, kur vagys neįsilaužia ir nevagia," – kalba Jėzus Kalno pamoksle (*Mt 6, 19-20*). Atrodo, kad iš esmės apie tą patį (tik gal kiek kitais žodžiais) kalba ir Pitagoras, kuris, jei tikėsime Diogenu Laertiju, pirmasis pavadino save „filosofu"[5]. Anot Cicerono, atsakydamas į klausimą, kas yra „filosofas", jis pateikia tokį palyginimą: „žmogaus gyvenimas panašus į tą susibūrimą, kuris su didžiulėmis iškilmėmis vyksta per visos Graikijos žaidynes. Vieni atvykėliai siekia šlovės ir nugalėtojo vainiko, kitus vilioja galimybė pasipelnyti perkant bei parduodant, tačiau esama ir tokių – o jie tikrai yra tauriausi, – kurie neieško nei garbės, nei pelno, o atvyko tik tam, kad pamatytų ir įsižiūrėtų, kas ir kokiu būdu ten vyksta, taip ir mes atėjome į šį gyvenimą iš kito gyvenimo ir kito pasaulio, tarsi iš kokio miesto į šventišką susibūrimą, vieni tam, kad tarnautume šlovei, kiti – pinigams, bet retkarčiais pasitaiko ir tokių, kurie laiko, kad visa tai nieko neverta ir uoliai tyrinėja dalykų esmę"[6]. Pastaruosius Pitagoras ir pavadina filosofais. Šitokiu būdu įsteigiamas etaloninis „išminties mylėtojo" įvaizdis: esminiais filosofo bruožais imama laikyti vien „amžinųjų tiesų" pažinimo siekis ir abejingumas žemiškai šlovei bei materialinei gerovei. Šis abejingumas netruko įgyti ir visiškai konkretų, juntamą pavidalą. Antai vienoje garsaus helenizmo epochos retoriaus Diono Auksaburnio kalboje skaitome: „filosofą pažinsi iš trumpo šiurkščios medžiagos apsiausto"[7]. Būtent tokį menkai šildantį ir šiurkštų prisiliesti rūbą dėvinčius ir mąsliai tarpusavyje diskutuojančius barzdotus vyrus neretai galima būdavo sutikti Romos imperijos miestų aikštėse ir turgavietėse. Savo asketiška išvaizda sau ir kitiems demonstruodami abejingumą žemiškai šlovei ir materialinei gerovei, jie „uoliai tyrinėjo dalykų esmę". Nesunku susiprotėti, kad pabrėžtinis pagonių filosofų domėjimasis „amžinosiomis vertybėms" ir asketiškas jų gyvenimo būdas turėjo būti visiškai priimtinas ir pirmiesiems krikščionims. Atgailaujantis už nuodėmes ir sparčiai artėjančios pasaulio pabaigos eschatologinėmis nuotaikomis gyvenantis Kristaus sekėjas turėjo jausti neabejotiną dvasios giminystę asketišką filosofinio gyvenimo būdą pasirinkusiems pagonims. Tad nė

kiek nenustembame, kai, skaitydami Euzebijaus Cezariečio *Bažnyčios istoriją*, sužinome, jog vienas iš II amžiuje gyvenęs krikščioniškosios raštijos pradininkų šv. Justinas Kankinys, „užsivilkęs filosofo apsiaustą, skelbė Dievo žodį, o savo raštais gynė tikėjimą“[8]. Kad Justinas iš tiesų dėvėdavo tą filosofo-asketo rūbą, paliudija ir jis pats[9]. Tačiau pirmojo Bažnyčios istoriko pasakymą galime skaityti ir kaip metaforą, reiškiančią, jog krikščioniškajai doktrinai Justinas suteikė filosofinio diskurso pavidalą. Iš tiesų, kitaip nei, pavyzdžiui, apaštalas Paulius, kurį galima pagrįstai įtarti priešiškumu „pasaulio išminčiai“[10], Justinas, jo paties prisipažinimu, buvo įsitikinęs, jog „filosofija iš tiesų yra didžiausias ir brangiausias turtas, ji vienintelė mus ir atveda pas Dievą, ir [jam] atiduoda. Ir iš tiesų šventi yra paskyrę savo mąstymą filosofijai“[11]. Šiuo požiūriu jis nebuvo išimtis. Daugelio to meto krikščionių autorių – tokių kaip Aristidas, Melitonas Sardietis, Tatianas, Atenagoras, Teofilas Antiochietis – apologetinio pobūdžio tekstų forma gerokai primena graikų ar romėnų filosofų rašinius. Aiškindami šio panašumo priežastis, šiuolaikiniai tyrinėtojai pažymi, jog „biblinei išganymo naujienai pereinant iš hebrajiškos patirties pasaulio į graikų ir romėnų loginio mąstymo pasaulį, reikėjo, kad kerygma būtų pateikta racionaliomis filosofinėmis kategorijomis, ir apologetai nuoširdžiai ėmėsi šio uždavinio“[12].

Tenka pripažinti, kad apologetų pastangos nenuėjo veltui. Kristaus ir Jo apaštalų skelbiama Geroji Naujiena per palyginti trumpą laiką buvo įvilkta į pagonių mąstytojų pasiūtą filosofinio *logos* apsiaustą. Tai buvo nelengvas darbas. Juk nei evangelijose, nei apaštalų raštuose nerasime loginių argumentų. Čia vyrauja asmeniško įsitikinimo aistra, išreiškiama tokiais žodžiais, kaip antai: „Eikite paskui mane“ (*Mt 4, 19*), „Iš tiesų sakau jums“ (*Mt 5, 18*), „Jūs esate girdėję... , o aš jums sakau...“ (*Mt 5, 21*) ir pan. Tad tie, kurie pakluso skelbiančiojo žodžiams ir patikėjo tuo, ką jis skelbė, pakluso ir patikėjo ne dėl to, kad juos būtų įtikinęs filosofinio *logos* erdvę formuojantis argumentacinis diskursas. Greičiau juos įtikino kalbėjimo *pathos*, leidęs jiems pajusti, jog kalbėtojas kalba „kaip turintis galią, o ne kaip Rašto aiškintojai“ (*Mt 7, 29*). Būtent kalbėtojo „galia“ (*exoysia*), o ne „įrodymas“ (*apodeixis*) turėjo lemiamą reikšmę skelbiant Dievo žodį. Tačiau argumentacinio diskurso skonį pamėgusiems helenizuoto pasaulio gyventojams ši patetika anaiptol neatrodė įtikinanti. Antai apaštalo Pauliaus pasiklausyti Atėnų Areopage susirinkę „išminties mylėtojai“, neišgirdę iš kalbėtojo loginių argumentų, ėmė skirstytis laidydami pašaipias pastabas: „Apie tai paklausysime kitą kartą“ (*Apd 17, 32*). Jų akimis žiūrint, argumentų stygius diskredituoja Pauliaus skelbiamą krikščioniškąją kerygmą, pažemina ją iki tuščio subjektyvios nuomonės (*doxa*) deklaravimo, o patetiškas apaštalo kalbėjimo būdas yra ne „galios“, o greičiau „negalės“ – nesugebėjimo logiškai pagrįsti savo teiginius išraiška. Tokį požiūrį lėmė įsitikinimas, jog *logos* besąlygiškai pranašesnis už *pathos*. Tačiau ar pats šio pranašumo pripažinimas nėra greičiau patetinis, o ne loginis judesys? Mintimis grįžkime į tuos senus laikus, kai fi-

losofija dar tik radosi, ir prisiminkime gerai žinomą anekdotą apie visų filosofijos istorikų filosofijos patriarchu laikomą filosofą Talį. Tai anekdotas, kurį Platono *Teajtete*, nežinia kur nugirdęs, perpasakoja Sokratas: „Pasakojama, jog kai jis [t.y. Talis. – *T.S.*], stebėdamas dangaus šviesulius ir užsižiūrėjęs į dangų, įkrito į šulinį, kažkokia trakietė, daili ir apsukri tarnaitė, ėmė iš jo šaipytis, neva jis norįs žinoti, kas yra danguje, tuo tarpu to, kas šalia, nepastebi“[13]. Sokratas nenurodo jokio šaltinio, tad nežinia, ar taip buvo iš tikro. Bet juk ši anekdotinė istorija ir nepretenduoja į istorinio fakto dokumentavimą. Jos funkcija kita – savo pasakojimu Sokratas stengiasi įtikinti pašnekovus, jog sektinu pavyzdžiu dera pasirinkti Talį, o ne trakietę tarnaitę. Tačiau atkreipkime dėmesį į „argumentacijos“, kurios čia griebiasi Sokratas, pobūdį. Sokrato pašnekovai patiki filosofijos pranašumu prieš kasdienį apsukrumą ne dėl to, kad juos būtų įtikinę kokie nors loginiai argumentai (tokių argumentų Sokratas ir nepateikia), bet, ko gero, dėl to, kad jaučia *antipatiją* netašytai trakietei tarnaitei (nepamirškime, kad senovės graikams Trakija buvo „barbarų“ kraštas). Šį antipatijos jausmą dar labiau sustiprina Sokrato minimas tarnaitės „dailumas ir apsukrumas“, neatsiejamas nuo pernelyg didelio pasitikėjimo savimi. Tad mąsliai įsiklausydami į Sokrato pasakojimą bei jį lydinčius komentarus, nejučiomis imame simpatizuoti Taliui ir tampame filosofais, dažniausiai net nepastebėdami, jog šios metamorfozės motyvas yra ne *logos*, kaip kad galima būtų tikėtis turint reikalą su filosofija, o greičiau *pathos*. Bet jei taip, tai ar neturėtume pripažinti, jog pačios filosofijos, skelbiančios *logos* pranašumą prieš *pathos*, galutinis pamatas yra greičiau patetinis nei loginis? Vadinasi, religiją ir filosofiją sieja ne tik bendra teleologija (siekis kelti žmogaus sielą aukštyn, esminių dalykų link), bet ir bendra etiologija (abi jos kyla iš *logos* kontrolei nepaklūstančio *pathos*). Ir vis dėlto ši religijos ir filosofijos „giminystė“ nepašalina tam tikros įtampos, kuri pirmiausia ir išryškėja, kai keliame klausimą, *ką gali religijos filosofija?*

3

Jau vien atidžiau įsiskaitę į pasakymą „religijos filosofija“, nesunkiai pastebėsime tam tikrą abiejų jį sudarančių dėmenų asimetriją. Juk jei žodžio „religija“ kilmininką šiame pasakyme traktuosime kaip *genitivus possessivus*, t.y. laikysime, kad religijos filosofija viena ar kita prasme „priklauso“ religijai, tai turėsime pagrindo manyti, jog filosofija atlieka tam tikrą pagalbinę funkciją religijos atžvilgiu – perteikdama religijos turinį „racionaliomis filosofinėmis kategorijomis“, tą turinį logiškai pagrindžia ir kartu padaro labiau tikėtiną „graikų ir romėnų loginio mąstymo pasaulio“ gyventojams. Tačiau neišleiskime iš akių, jog toks filosofinis religijos „racionalizavimas“ yra įmanomas tik dėl to, kad kilmininko linksnis, kurį atpažįstame pirmajame pasakymo „religijos filosofija“ sande, gali būti suprantamas ir kaip *genitivus obiectivus*, t.y. dėl to, kad

religijos filosofija religiją paverčia *objektu*. Kaip rodo pati žodžio „objektas“ etimologija (šis žodis kildinamas iš lotyniško veiksmažodžio *obiacere* – „mesti priešais save“), objektyvavimo judesiu nustatoma distancija tarp apmąstomo turinio ir jį apmąstančios sąmonės. Nustatydami šią distanciją, mes tarsi provokuojame save stebėtis ir klausti: *ar tikrai? nejaugi? kodėl taip, o ne kitaip?* ir pan. Kitaip sakant, nustatę šią distanciją, imame suvokti, jog gali būti kitaip, nei yra. Objektinė distancija leidžia mums pažvelgti į rūpimą dalyką ne kaip į tai, kas mums yra tiesiog duota, bet kaip į vieną iš daugelio galimų alternatyvų. Galima sakyti, kad objektyvavimas „praskiedžia“ mums rūpimo dalyko *tikrovę* alternatyviomis to dalyko *galimybėmis* ar net jose „ištirpdo“ ją.

Bene aiškiausiai šią nutikrovinančią mąstymo prigimtį suvokė XIX šimtmečio danų religinis mąstytojas Sørenas Kierkegaard'as. Anot Kierkegaard'o, palytėta mąstymo, *tikrovė* virsta savo priešybe – *galimybe*. „Kai mąstau apie ką nors, ką noriu nuveikti, bet dar nesu nuveikęs – rašo jis, – tai šis mąstomas dalykas, kad ir kaip detaliai jis bus apmąstytas, net taip, kad jį visiškai teisėtai galima būtų vadinti mąstoma tikrove, vis dėlto yra galimybė. Ir atvirkščiai, kai mąstau apie ką nors, ką kitas yra nuveikęs, t.y. mąstau apie tikrovę, tai šią duotą man tikrovę aš išimu iš tikrovės ir perkeliu į galimybę, nes mąstoma tikrovė yra galimybė. Mąstymo atžvilgiu ji yra aukštesnė už tikrovę, bet tikrovės atžvilgiu – ne.“[14] Kaip tik šioje nutikrovinančioje mąstymo galioje Kierkegaard'as įžvelgia svarbiausią gyvos religinės patirties kliūtį, kylančią iš to, kad religinis *pathos*, palytėtas filosofinio *logos*, išblėsta. Atsitinka tai, apie ką kalba Hamletas: „Taip sąmonė paverčia mus bailiais / Ir įgimtąją ryžtingumo spalvą / Suluošina išblyškusi mintis“[15].

Bet galbūt taip buvo ne visuomet? Vienas žymiausių XX amžiaus religijos filosofų Romano Guardini, svarstydamas religinio tikėjimo ir filosofinės refleksijos santykį Viduramžiais, nurodo: „Viduramžiai mąstė daug ir giliai. Jie mąstė su tokiu pasitikėjimu, kokį mes laikome būdingu vien jaunystei. Mąstė taip beatodairiškai, kaip gali mąstyti tik tas, kieno gyvenimo šaknys giliai ir saugiai įleistos šiapus bet kokio mąstymo, įleistos į žemės tamsą. Jie gerai mąstė, tie didieji Viduramžių intelektualai! Jų gyvybiškumo ištakos buvo tokios tvirtos ir glūdėjo taip giliai, kad joks mąstymas negalėjo joms pakenkti. Maža to – jų siela, jų jausmai, jų kraujas, visas jų išsikerojęs žmogiškumas gyvavo su tokia jėga, jog mąstymas jiems buvo reikalingas tam, kad šis gyvavimas galėtų būti objektyvuotas ir šitokiu būdu galėtų būti prislopinta jo galia. Čia galima įžvelgti panašumo su anuometinėje medicinoje taikomu kraujo nuleidimu: tų žmonių sandarai buvo visiškai svetima silpnakraujystė, ko gero, priešingai; todėl jiems buvo tiesiog būtina praskiesti savąjį gyvybiškumą. Todėl religinis mąstymas galėjo be baimės griebtis tikėjimo dalykų; pats religinis gyvenimas, pats tikėjimas buvo visiškai saugūs. Šis tikėjimo gyvenimas buvo toks gaivališkas, kad jo spaudimo neįmanoma būtų buvę pakęsti, jei mąstymas nuolatos neiškeltų jo į šviesos nutviekstą objektiškumo pavida-

lą“[16]. Jei tikėsime tuo, ką čia sako Guardini, tai Viduramžiai buvo išties įstabi ar net egzotiška epocha – vienuolynų ir universitetų sąjungos klestėjimo metas, kai nepaprastai intensyvus religinio gyvenimo *pathos* puikiai dera su ne mažiau intensyviu bei rafinuotu filosofinio *logos* darbu. Iš tiesų, argi tokių iškilių asmenybių kaip Anzelmas Kenterberietis, Bonaventūras, Tomas Akvinietis ar Jonas Dunsas Škotas gyvenimai ir raštai nėra akivaizdus liudijimas, jog intelekto įžvalga gali puikiai derėti su gyvu religingumu? Žinoma, toks idiliškas Viduramžių įvaizdis gali būti tik mūsų nostalgijos projekcija. Bet net jei ir taip, tai ši nostalgija nėra vien bevertis *wishful thinking*. Ji akivaizdžiai liudija, kad išgyvename savo religinio gyvenimo situaciją kaip stygių ir suvokiame, jog gyvename pasaulyje, kuris net iš tolo neprimena to, apie ką kalba Guardini. Tai pasaulis, kuriame tikrai nerasime tokio tikėjimo gyvybės pertekliaus, kad jį reikėtų „skiesti“ mąstymu. Mūsų religinio gyvenimo šaknys tokios silpnos, kad gležnas mūsų tikėjimo daigelis, žiūrėk, ims ir nudžius nuo menkiausio filosofinės refleksijos dvelktelėjimo. Tad kai klausiame: *ką gali religijos filosofija*?, mūsų balse skamba jei ir ne neviltis, tai bent jau tikrai rimtas nerimas. Jei Guardini teisus, jei Viduramžiais filosofinė tikėjimo refleksija buvo tarsi „kraujo nuleidimas“, slopinantis pernelyg intensyvų religinį išgyvenimą, tai šių laikų žmogui (žinoma, jei religija jam nėra vien akademinio tyrinėjimo tema) reikia kitokios terapinės procedūros. Jam reikalinga ne filosofinio *logos* objektinanti distancija, „praskiedžianti“ tikrovę galimybėmis, bet priešingai – ikifilosofinio *pathos* pasinėrimas į gyvo išgyvenimo tikrovę, reikalinga aistra. Tačiau kas galėtų šią aistrą sukelti?

Vienas iš Kierkegaard'o pseudonimų Johannes Climacus siūlo savotišką receptą. „Filosofijos trupinių nemokslinio prierašo“ antroje dalyje skaitome: „Dažnai susimąstydavau, kaip įmanoma žmogui sukelti aistrą. Jei pasodinčiau, galvodavau sau, jį ant žirgo ir tą žirgą pabaidyčiau ir jis imtų lėkti pasiutusia zovada! Arba dar geriau (kad aistra tikrai taptų apčiuopiama): jei kokį žmogų, kuris nori kuo greičiau atsidurti kokioje nors vietoje (vadinasi, jau yra apimtas aistros), pasodinčiau ant arklio, kuris vos paeina! Būtent taip yra su egzistavimu, jei tik norime jį suvokti. Arba vežėjui, kuriam šiaip jau nelengva sukelti aistrą, į vienas vežėčias pakinkytume Pegasą ir kuiną ir sakytume: dabar važiuok! – tada manau, tikrai pasisektų“[17]. Bet štai, jei kas nors, perskaitęs šias eilutes, pagalvotų, kad Climacus siūlo mesti į šalį knygą, šokti ant žirgo ir „lėkti pasiutusia zovada“ ar bent jau pasikinkyti į vežėčias „Pegasą ir kuiną“, labai klystų. Ne, filosofas Climacus pats sustabdo tokį skaitytojo ryžtą ir... griebiasi garsiąją Platono alegoriją primenančios filosofinės egzegezės: „Amžinybė yra kaip anas sparnuotas žirgas, laikinybė yra kaip kuinas, o egzistuojantysis yra tarsi vežėjas, jei egzistavimas nėra tai, kas paprastai vadinama egzistavimu. Mat egzistuojantysis paprastai yra it girtas kaimietis, gulintis vežime ir miegantis, o arkliai yra palikti be priežiūros. Jis važiuoja ir jis yra vežėjas, ir taip turbūt yra daugeliui, kurie egzis-

tuoja“[18]. Tad iš pradžių paskatinti pasinerti į tikrovę ir išgyventi tikrą *pathos*, mes, Kierkegaard’o skaitytojai, vėl grąžinami į įprastą *logos* terpę. Tikriausiai mus sulaiko baimė susilaukti Talio likimo – juk jei nukristume nuo žirgo ar išvirstume iš vežėčių ir koks nors tuo metu žirgyne triūsiantis trakietės tarnaitės ainis imtų iš mūsų šaipytis, neturėtume, ką jam atsakyti, ir tik dar labiau apsijuoktume. Tad gal iš tiesų nerizikuoti ir verčiau pasvarstyti klausimą: *ką gali filosofija keldama klausimą, „ką gali religijos filosofija?“* Tik tiek, kad toks svarstymas užsklendžia mus ydingame nesibaigiančių svarstymų rate.

IŠVADA

Įprasta manyti, kad religijos filosofija turi racionaliai reflektuoti religijos prigimtį ir šitokiu būdu logiškai pagrįsti religijos teiginius. Pripažįstama, jog filosofija turi reikalą su *logos*, o religija – su *pathos*. Šiuolaikinio žmogaus požiūriu *logos* yra aukštesnė instancija negu *pathos*. Tad atrodo, kad religijos filosofinis tyrimas turi lemiamą reikšmę religiniam tikėjimui. Tačiau pasigilinę į filosofijos ištakas, suvokiame, jog pati filosofija kyla iš tam tikro *pathos*. Vadinasi, tam tikras religinis tikėjimas yra būtina tikros filosofijos sąlyga.

Literatūra ir nuorodos

1 *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Ed. by R. Audi. – Cambridge University Press, 1995, p. 607.

2 *The Oxford Companion to Philosophy*. Ed. by T. Honderich. – Oxford University Press, 1995, p. 763.

3 *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Felix Meiner Vlg. – Hamburg, 1955, S. 525.

4 *Kleines philosophisches Wörterbuch*. Hrsg. v. M. Müller und. A. Halder. – Freiburg 1971, S. 230.

5 Diog. *Laert*. I, 12.

6 Cicero. *Tusculanae Disputationes*, V, 3, 8–9.

7 Dio Chrysost. Or. XXXII, 22

8 Euseb. *Hist. eccl*. IV, 11, 8 (Euzebijas Cezarietis. *Bažnyčios istorija*. – Vilnius, Lumen fondo leidykla, 1993, p. 123).

9 Žr. Justin. *Dial*. I, 1

10 Žr., pvz., *1 Kor 1, 20-23*: „Kur yra išminčius? kur Rašto aiškintojas? kur šio pasaulio tyrinėtojas? Argi Dievas nepavertė pasaulio išminties kvailyste? O kadangi pasaulis savo išmintimi Dievo nepažino iš Dievo išminties veikalų, tai Dievas panorėjo skelbimo kvailumu išgelbėti tuos, kurie tiki. Žydai reikalauja stebuklų, graikai ieško išminties, o mes skelbiame Jėzų nukryžiuotąjį, kuris žydams yra papiktinimas, pagonims – kvailystė“.

11 Šv. Justinas. Pokalbis su žydu Trifonu // *Bažnyčios tėvai*. Antologija. – Vilnius, Aidai, 2003, p. 160–161.

12 J. Lenzenweger, P. Stockmeier, K. Amon, R. Zinnhober. *Katalikų Bažnyčios istorija*. Pirmoji dalis. – Vilnius, Katalikų pasaulis, 1996, p. 45.

13 *Theaet*. 174 a.

14 S. Kierkegaard. *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift*. Zweiter Teil. – Jena, 1925, S. 18/9.

15 W. Shakespeare. *Hamletas, Danijos princas*. Vertė A.Nyka-Niliūnas. – Vilnius, baltos lankos, 1994, p. 143.

16 R. Guardini. Der Glaube in der Reflexion / *Unterscheidung des Christlichen*. – Mainz, 1963, S. 279.

17 S. Kierkegaard. *Gesammelte Werke*. 1. Abt. S. 10.

18 Ten pat.

Gauta 2003-10-30

RITA ŠERPYTYTĖ
Vilniaus universitetas

MENAS *VERSUS* RELIGIJA: ROMANTINĖ SĄMONĖS STRUKTŪRA IR RELIGIŠKUMO ANIHILIACIJA

Art versus Religion: The Romantic Structure of Consciousness and the Annihilation of Religiousness

SUMMARY

Studies in romanticism disclose the equivocal character of the term: on the one hand, it could be treated as a historical phenomenon (Romanticism); on the other hand, it is a universal "spiritual category" (romanticism). The article displays an effort to reveal the structure of romantic consciousness in order to distinguish the place of religiousness in this structure and its relation with aestheticism. The description of the phenomenon of Romanticism could be carried out only by taking into consideration the features of Romanticism as a historical phenomenon. Thus, the description of the structure of romantic consciousness is accomplished through the analysis of the concrete context of the art of the romantic epoch. The author exposes Novalis' and Solger's aesthetic attitudes, as well as interpreting Hoffman's, Goethe's and C.D. Friedrich's works. The conclusion is drawn that the annihilating act of romantic consciousness involves clearing out the religiousness from this consciousness. The romantic consciousness becomes basically aesthetic consciousness.

KAS YRA ROMANTIZMAS?

F. Nietzsche, praėjus keturiolikai metų po jo knygos *Tragedijos gimimas* pasirodymo, išleistame priede „Kritiškas žvilgsnis į save" tarsi kiek dvejodamas, o gal koketuodamas pats su savimi, savo ankstyvąjį veikalą pavadina romantišku kūriniu:

„Tačiau maloningasis pone, kas galų gale yra romantika, jei *Jūsų* knyga ne romantika? Ar įmanoma „dabarties laiko",

RAKTAŽODŽIAI. Romantizmas, nihilizmas, Niekis, religingumas, estetizmas.
KEY WORDS. Romanticism, nihilism, nothingness, religiousness, aestheticism.

„tikrovės“ ir „šiuolaikinių idėjų“ neapkęsti labiau, negu tai padaryta Jūsų artistinėje metafizikoje, kuri patikės verčiau nieku, velniu, negu „dabartimi“?[1] Čia Nietzsche romantizmą traktuoja tradiciškai – kaip nepasitenkinimą esama tikrove, „dabartimi“, o sykiu kaip žvilgsnį, nukreiptą į praeitį, į „senovę“. Nei pritardami, nei prieštaraudami šiai ką tik pacituotai Nietzsche's nuomonei apie savo ankstyvąjį kūrinį, veikiau norėtume atkreipti dėmesį į kitą jo sau mestą epitetą – „meno sudievintojas“. Nietzsche'i (ir ne tik jam) romantikas yra „meno sudievintojas“. Pasinaudosime juo vėl ne Nietzsche's filosofijai įvertinti, o veikiau kaip pretekstu, keliant tą ir paties Nietzsche's keltą klausimą „Kas galų gale yra romantika?“, sutelkdami dėmesį į pačią romantinės sąmonės struktūrą ir religiškumo „vietą“ toje struktūroje.

Nietzsche's pateiktas romantikos (romantinės sąmonės) santykio su religiškumu vertinimas nevienareikšmis. Viena vertus, romantiką apibūdindamas kaip „meno sudievintoją“, Nietzsche pasako daugiau, nei nori pasakyti – kad romantizmas meną iškelia, išaukština religiškumo sąskaita ir tampa tarsi religiškumo substitutu.

Kita vertus, galime visai nedviprasmiškai perskaityti Nietzsche's suformuluotą mintį, jog romantinė sąmonė struktūriškai susieta su krikščionybe. Juk sau pačiam mestą kaltinimą romantiškumu Nietzsche ir taip pagrindžia:

„Ar tai nėra tikras ir akivaizdus prisipažinimas 1830 m. romantiko, prisidengusio 1850 m. pesimizmo kauke, iš už kurios jau girdisi įprastinis romantinis finalas, – lūžis, žlugimas, grįžimas ir puolimas ant kelių prieš senąjį Dievą?...“[2]

Tad atrodo, jog Nietzsche's dviprasmiškas romantizmo ir jo santykio su religiškumu apibūdinimas yra ne jo mąstymo nenuoseklumo liudijimas, o nuoroda į atvirą problemą. Ar įmanoma nubrėžti jos sprendimo perspektyvą?

Taigi, kas yra r(R)omantizmas?

Romantizmo tyrinėjimai pirmiausia susiduria su tuo, kad, viena vertus, jį galima traktuoti kaip istorinį fenomeną (Romantizmas), antra vertus – kaip tam tikrą universalią „dvasinę kategoriją“ (romantizmas). Tad r(R)omantizmas iš tiesų turi du veidus, ir visi nesuskaičiuojami bandymai nusakyti romantizmo esmę, išryškinti jo idealią prigimtį susiduria su šia problema. Akivaizdu, kad neįmanoma atskleisti romantizmo esmės nepaisant jo kaip istorinio fenomeno bruožų. Tad ir romantinės sąmonės struktūros išryškinimas siekiant atskleisti estetiškumo ir religiškumo santykį šioje struktūroje, negali įvykti kitaip nei romantinės sąmonės struktūros aprašymą projektuojant į Romantizmo terpę. Romantizmo „sąjūdžio“ programinis nusiteikimas įpareigoja atsižvelgti į tai, ką Romantizmo epochos romantikai mano apie romantizmą, – į tai, kas jie mano esą. Kita vertus, šitai neatleidžia nuo įpareigojimo tyrinėti jų „realią“ veiklą.

Turbūt niekas kitas geriau nei Novalisas nesuprato ir neišreiškė to, ką pirmiausia galėtume laikyti Romantizmu – tam tikros epochos charakteristika. Gerai žinomas romantizmo apibūdinimas, ištartas šio garsaus vokiečių romantiko lūpomis, skamba šitaip:

„Pasaulis turi būti romantizuotas. Taip iš naujo atrandama pirmapradė prasmė. <...> Tai darydamas, banaliems dalykams suteikiu pakylėtą prasmę, tam, kas įprasta, suteikiu paslaptingą pavidalą, žinomybę pakeliu į nežinomybės rangą, baigtinybei suteikiu begalybės pavidalą, šitaip visa romantizuoju.“[3]

Ką reiškia šis dažnai pateikiamas, bet ne visada skaidrus mūsų žvilgsniui romantizmo „apibrėžimas“? Jeigu skaitytume tą tekstą originalo kalba, t.y. vokiškai, mūsų dėmesį, be abejonės, patrauktų nuolat pasikartojantis priešdėlis *un-*, kai kur virstantis *ur-*: *den ursprünglichen Sinn; die Würde des Unbekannten; einen unendlichen Schein*. Nesunku pastebėti, kad šis *un-, ur-* čia vartojamas akcentuojant neigimo judesį. Šis neigimo judesys yra konstituciškai svarbus romantinei sąmonei – tai judesys, kuris atveria manifestavimuisi, pasirodymui aukštesnę tvarką. Juk romantiškasis intelektualas tiek į klasikinę Graikiją, tiek į Viduramžių kultūrą, tiek ir į savą tradiciją pirmiausia žvelgia kaip į prarastą sielos buveinę. Tame kelyje „atgal“ jį veda poliarinė žvaigždė – Niekis. Atrodo, jog pats negatyvumas ir nebūtis būtų ne tik romantiko ieškojimų perspektyvos nuoroda, bet tiesiog tai, kas jį gelbsti. Pasaulio romantizavimas kaip neigimo judesys tad yra nesaties, stygiaus pasija. Toji pasija yra nostalgija. Tai kančia, kai kenčiama dėl to, ko nėra, ko stinga „tikrovėje“. Bet kenčiama ne dėl to ar kito dalyko nesaties, o dėl nesaties kaip tokios. Toji nesatis romantinėje vizijoje įgauna įvairių vardų ir figūrų pavidalą. Pastarąsias galima net laipsniuoti jų neapibrėžtumo didėjimo požiūriu: mylimoji, Tėvynė, dieviškumas, idealas, Absoliutas... Būtent Absoliutas, kuris jau išlaisvintas nuo bet kokio determinuotumo ir ypatybių, yra tas sūkurys, į kurį įsukama tikrovė. Ne tam, kad būtų tiesiog anuliuota, panaikinta, ne tam, kad išnyktų. Priešingai – kad būtų atgauta, atkurta. Tikrovė romantinėje vizijoje nėra tiesiog rymanti tikrovė. Tikrovė nurodo, siunčia į kažką kita, nei ji pati. Ir tas absoliučiai kitas būtent ir yra Niekis. Romantikui jis yra visų galimų prasmių horizontas ir tikrieji būties namai. Niekis galiausiai yra ir tikrasis nostalgijos „objektas“.

Romantiškoji kančia dėl nesaties kaip tokios iš pirmo žvilgsnio paradoksalią išraišką įgauna Ernsto Teodoro Amadėjaus Hofmano kūryboje. Pasakos „Aukso puodas“ protagonistui studentui Anzelmui toji nesatis „materializuojasi“ gyvačiukės Serpentinos pavidalu. Tada, kai jis pasidaro „abejingas kasdieniams dalykams“, jis ima jausti, „kaip širdies gelmėse plazda kažkas nežinoma ir kelia jam tą džiugų sielvartą, tą ilgesį, kuris žada žmogui kitą būtį. Geriausia jam būdavo, kada vienas klaidžiojo po pievas ir miškus ir, tarsi atitrūkęs nuo viso to, kas jį siejo su šiuo skurdžiu gyvenimu, lyg vėl įžiūrėdavo save vaizduose, kurie kilo iš jo paties vidaus. O kartą...“[4] O kartą, kaip dažniausiai ir nutinka romantikams, ši kančia dėl to, ko nėra „tikrovėje“, persikeičia į iš principo nepasotinamą troškimą – šiuo atveju – nepasotinamą meilę – ilgesį – žalsvaauksei gyvatėlei:

> „ – Ak, dar nors kartelį švystelk, pasiraityk, pasisūpuok tarp šakų, mieloji žalioji gyvatėle, kad aš tave pamatyčiau... Dar nors kartelį pažvelk į mane

savo kerinčiomis akutėmis! Ak, aš myliu tave ir žūsiu iš sielvarto ir skausmo, jeigu tu nesugrįši!

Bet aplinkui buvo gūdu ir tyku, tik kaip ir tada vos girdimai šlamėjo šeivamedžio šakos ir lapai. Studentui Anzelmui vis rodėsi, kad dabar jis žino, kas jo viduje taip spurda juda, kas jo širdį skausmais ir begaliniu ilgesiu plėšte plėšo.

– Juk tai tiesiog reiškia, – tarė jis, – kad aš tave, nuostabioji auksine gyvačiuke, be galo, visa širdim, pražūtingai myliu, nebegaliu be tavęs gyventi, žūsiu iš nevilties, jeigu nebepamatysiu tavęs, savo numylėtinės... Bet aš žinau – tu tapsi mano, ir tada išsipildys visos dangiškos kito, aukštesnio pasaulio svajonės“[5].

Atrodytų, jog studentas Anzelmas paliudija tą romantikui pirmiausia būdingą bruožą – pražūtingą, beatodairiškai stiprų troškimą, nepasotinamą viltį. Tačiau ko iš tikrųjų trokšta ir ilgisi romantikas? Nostalgija yra troškimas, geismas be objekto. Tai nesaties, nebūties pasija. Nostalgija yra poreikis, kuris neturi, nenori būti patenkintas. Nostalgija maitinasi pati savimi ir neranda ramybės ne dėl to, kad nepajėgia pasiekti savo troškimų objekto, ar tuo labiau ne dėl to, kad tas objektas jai būtų neaiškus, tamsus, o dėl to, kad tas objektas yra iš principo nesuobjektinamas. Tai, kas nesuobjektinama iš principo, ir yra Niekis. Novalisui Niekis – paslaptis, slėpinys, mistiškumas, aukštesnė prasmė, kur sergstimas tas *ur-*, *un-*, Goethe'i – tai laiku žaidžianti amžinybė. Hofmano herojus studentas Anzelmas, maitindamasis savimi, iš tikrųjų trokšdamas Niekio – tokio „objekto“ neobjektiškumą ironiškai įvaizdina kaip gyvačiukę Serpentiną.

Vokiečių tapytojas romantikas Casparas Davidas Friedrichas tą romantišką nesaties pasiją subtiliausiai paliudija savo kūryba. Pasak Williamo Vaughano, „Friedricho paveikslai yra ypatingos akimirkos. Moteris, stovinti priešais tekančią saulę, ištiesusi rankas šviesai<...>. Mes regime tos moters ekstazę, net kaip šviesa ją pakeičia į vaiduokliška siluetą. Ji taip ir lieka amžinai stovėti, įaugusi priekiniame plane, slėpdama ekstazės šaltinį nuo mūsų žvilgsnio. Friedrichas tiksliai nutapė tą paradoksą, kurį Runge [kitas tapytojas romantikas. – *R. Š.*] norėjo išspręsti: žmogus ilgisi begalybės ir yra amžinai nuo jos atskirtas“[6]. Iš tiesų sunku nepritarti minėtam autoriui, taikliai pastebėjusiam, jog Friedrichas „tikslai nutapė paradoksą“. Tačiau gilesnė paradokso prasmė glūdi, ko gero, tame, jog tai, ko žmogus ilgisi, kas yra jo nostalgijos objektas – begalybė, Niekis – paradoksaliu būdu tampa atverta ir mūsų žvilgsniui. Viename puikiausių Friedricho paveikslų *Mönch am Meer* (*Vienuolis prie jūros*) reprezentavimo objektas tampa absoliučiai nebendramatis jį kontempliuojančiam subjektui, kuris išnyksta, yra kone praryjamas begalybės. Pats objektas atsiveria tarsi griaudamas, ardydamas vaizdinių pasaulį. Tas objektas yra Niekis.

Susitelkęs į save žmogus, figūra, kuri dažniausiai nuo mūsų nugręžta, yra tai, kas nuolat „vaizduojama“ Friedricho paveiksluose. Tačiau toks susitelkusios figūros „vaizdavimas“ yra tik būdas paradoksaliai reprezentuoti tai, kas nereprezentuojama – Niekį.

Vis dėlto tai, kad romantinės nostalgijos „tikrasis objektas“ yra Niekis, iš

tiesų kuria ypatingus romantizmo paradoksus. Kai Goethe's Wertheris stovi priešais langą norėdamas nusižudyti, jis priverstas sakyti: „Artinuosi prie lango, o brangioji, ir tarp debesų, kurie audroje užkloję dangų, dar matau žvaigždžių. Ne, jūs nenukrisite! Amžinybė jus traukia į savo širdį, mane ir jus kartu"[7]. Ir kaipgi vėl atgauti savo gyvenimą, jei ne prarandant jį, ir prarandant laisvai, kaip išgelbėti laikinų, baigtinių daiktų tiesą, jei ne statant juos nebūties akivaizdoje, jei ne atiduodant juos Niekiui? Iš pastangos paradoksaliu būdu „atgauti" gyvenimą – atgauti prarandant – ir kyla nostalgija kaip troškimas be objekto.

Hegelis romantikų troškimų „objektą" – begalybę – vadina „ydinga", „bloga" begalybe. Jis „demaskuoja" romantizmą, parodo jo „tikrąjį veidą". Hegelis mano, kad romantiškosios poezijos raktas glūdi ne tiek begalybėje, kiek sudvejintoje baigtinybėje, baigtinybėje, kuri atsispindi savyje ir savo ribose, baigtinybėje, kuri yra begaliniame procese, bet tas procesas neproduktyvus, jis autodestruktyvus. Jis mėgaujasi, tenkinasi negatyvumu, kuris įveikos, peržengimo troškimą simuliuoja.

Romantikus *a la* Hegelis galima būtų pavadinti sielvartingojo, gedulingojo egzistencijos matmens kultivuotojais, griuvėsių mylėtojais. Jie reprezentuoja tokius scenarijus, pagal kuriuos egzistencija priversta sužlugti neturėdama jokio kito tikslo kaip tik apgaulingai išaukštinti savimi patenkintą ir dėl to dviprasmišką įsisąmoninimą, jog gyventi yra blogis.

MENAS *VERSUS* RELIGIJA

Hėgeliškasis romantikų „pasmerkimas" verčia kelti klausimą ir apie religiškumo vietą romantinėje sąmonėje. Ar tas jausmas, kuriuo romantikas aistringai ir desperatiškai veržiasi į begalybę, į Niekį, yra ir ar gali būti religinis? Klausimas projektuojamas ne vien ir nebūtinai į Wertherio kančios kontekstą, bet ir į Friedricho romantinių vizijų kontekstą. Didysis Casparas Davidas Friedrichas atliepė melancholiko vardui. Ar iš esmės melancholiškas romantinis menas tebeturi religinį matmenį?

Atsakant į šį klausimą, tenka atsigręžti į tai, į ką, tiesą sakant, neatsitiktinai atsigręžė ir pats vokiškasis romantizmas. Albrechtas Dürer is. Nemanyčiau, kad atsigręžimą į jį galima paaiškinti tradicine nuoroda: vėlyvieji Viduramžiai Vokietijoje – tai vokiečių meno aukščiausiojo pakilimo laikai[8], kaip mano daugelis tyrinėtojų, tarp jų ir minėtasis W. Vaughanas. Esmingesnis dalykas yra tai, kad Dürerio kūriniuose gyveno tas pats „skausmo žmogus", tas pats melancholikas, kurio egzistencijos kontūrai ryškėjo ir romantikų kūryboje. Kita vertus, pats tas „skausmo žmogus" galėjo „įeiti" į Dürerio graviūrų pasaulį tik tragiškos meninės (ne vien egzistencinės) patirties kaina – tas *kažkas*, kas sutelkia mūsų žvilgsnį, kas nukreipia mūsų matymą, yra sunkiausiai reprezentuojamas. Dürerio kova su savo angelu yra nužymėta pati *melancholijos* struktūra: čia egzistencinė „tikresnės tikrovės" pasiekimo neįmanomybė atsiveria kaip estetinė tikrovės reprezentavimo neįmanomybė. Ga-

lima sakyti, jog sukurdamas *Melancholiją I*, Düreris sukūrė pačią melancholijos matricą. Tačiau šis atsigręžimas į Dürerio kūrybą yra svarbus ne vien kaip atsigręžimas į r(R)omantizmo „ištakas“, ne vien kaip romantiškosios sąmonės – nostalgiškos sąmonės struktūros *par excellence* – „atpažinimas“ m(M)elancholijos struktūroje. Dürerio *Melancholija I* romantikams yra iškalbi ir estetiškumo santykio su religiškumu požiūriu. Juk jeigu ankstyvojoje Dürerio kūryboje esama netgi tam tikros tobulos pusiausvyros tarp teologinės ir estetinės plotmių, tai *Melancholija I* šią pusiausvyrą jau neabejojamai pažeidžia. Melancholijos figūra, įsiveržusi į Dürerio kūrybą, neabejojamai paženklinta religinėmis konotacijomis. Tačiau kokia yra religiškumo „vieta“ melancholijos struktūroje? Kaip tą „vietą“ apibrėžia Dürerio *Melancholija I*? Paradoksalu, tačiau Dürerio kūrinyje įvyksta pasislinkimas tokios plotmės, tokios dimensijos linkme, kur, tiesą sakant, su religija „norima pabaigti“. Melancholija, šis nihilistinis palinkimas *par exellence*, yra tokia savijauta, kai išgyvenus, patyrus žmogiškųjų dalykų tuštumą ir niekybę, žvilgsnis nukrypsta į universumo tuštumą ir leidžiamasi gundyti nusivylimu ne tik žmogaus darbais, jo veikimu, bet ir atpirkimu. Tad melancholija suprantama kaip *desperatio dei*, bet taip pat ir kaip kraupus užfiksavimas, kad atsisakoma bet kokio kito „požiūrio“, bet kokio kito žvilgsnio į pasaulį, negu Niekio ir tik Niekio matymas.

Religinės melancholijos šaknys, be abejonės, glūdi dykumos figūroje. Tačiau dykumą Düreris mąsto „istoriškai“. Tad ir diureriškoji melancholija dar susijusi su skausminga istorine patirtimi, ji dar neįgyja anapus laiko iškeldintos žmogiškos būsenos pavidalo. *Melancholijos I* akys numato katastrofas, tad šis žvilgsnis tarsi ir nėra paženklintas troškimų nesatimi. Tad jeigu reprezentavimo objekto nebeįmanoma „išgelbėti“, tai gal bent pats žvilgsnis, žvilgsnio perspektyva gali būti išgelbėta? Tačiau kaip nurodyti gryną egzistavimo negatyvumą, kas gali tapti tokia nuoroda?

Iš tiesų – kas į ką žiūri? Kas yra *Melancholijos I* reprezentavimo subjektas ir kas yra objektas? Kaip gali vadintis subjektu *Melancholijos I* žvelgimas, jeigu jos tuščios įsmeigtos akiduobės nemato nieko kita, kaip tik savo tuštumą? Taip anihiliuojamas žvelgiantysis – subjektas, begaline tuštuma atsiveriančios akiduobės sunaikina žvelgiantįjį. Ir kaip gali vadintis objektu toji tuštuma, į kurią žvelgiama, jeigu iš jos ir randasi gundymo judesys – judesys, gundantis atsisakyti ne tik žvelgimo, galinčio *kažką* įžvelgti, bet ir *galutinio* įmanomo žvelgimo? Tad Melancholijos figūra kaip nihilistinė figūra yra iš esmės išvalyta nuo religinės prasmės.

Tačiau ar nederėtų ir vokiečių tapytojams romantikams iškelti tą patį klausimą – kas į ką žiūri jų paveiksluose? Kas yra reprezentavimo objektas ir subjektas? Visos tos figūros, kurios vaizduojamos romantikų paveiksluose, nėra reprezentavimo objektai, jais nėra ir tie peizažai, tie jūros toliai, į kuriuos tarsi žvelgia vaizduojamos figūros. Reprezentavimo „objektas“ yra atopiška vieta. Figūros, „subjektai“ susitelkę į save, jų žvilgsnis pritemdytas, nugręžtas nuo mūsų, jie pirmiausia tarsi žvelgia į sa-

vo vidų. Ką jis aptinka savo viduje? O juk ir pats „vidus“ yra „reprezentuotas“, t. y. reprezentavimo „subjektas“ duotas tik pašalinant objektą kaip kažką reprezentuojama. Mes tik todėl galime sakyti, kad „subjektas“ susitelkęs viduje, kad tai, į ką jis iš tiesų žvelgia, yra Niekis (nėra objektas).

Romantikas yra tasai, kuris begalybę, Niekį – tai, į ką jis iš tiesų veržiasi ir ką priešpriešina pilkai kasdienei tikrovei, – įkurdina ne kur kitur, o savo vidujybėje.

Romantinis menas akivaizdžiai pademonstruoja, kad visos jo kolizijos kyla iš suvokimo, jog tai, kas prašosi būti išreiškiama – vidujybė, – priešinasi bet kokiai išraiškai ir negali būti „sugriebta“ jokiomis reprezentacijomis. Šioje romantiniam menui priskiriamoje pastangoje atpažįstamas romantinei sąmonei apskritai būdingas judesys – siekis išreikšti vidujybės pasaulį kartu jaučiant to siekio neįmanomybę.

Vittorio Mathieu mano, kad r(R)omantinį kūrinį iš esmės apibūdina, o sykiu jį atskiria nuo klasikinio kūrinio „tendencija redukuoti betarpiškumo vardan įtarpinimą forma, kurį klasika buvo nustačiusi“[9]. Pasak Mathieu, klasikinis meno kūrinys „yra *forma*, kuri turi *reikšmę*. Ir klasikinis santykis tarp formos ir reikšmės gali būti laikomas <...> analogija santykio, kuris gyvame organizme yra tarp kūno ir „sielos“. Čia kalbama ne apie gryną ir paprastą tapatumą: kūnas, arba, kitaip tariant, forma („formos“ reikšmė tam tikru aspektu antikos atžvilgiu yra atvirkščia), yra matomas ir dalus; reikšmė, arba „siela“, yra paprasta ir nedaloma. Jeigu jų santykis redukuojamas į tapatumo santykį, atimamas organiškumo pagrindas <...>. Bet kita vertus, sielos negalima dėti *šalia* kūno kaip skirtingo objekto, o tik kūno viduje, kaip gyvybę teikiantį principą ar paties organizmo „entelechiją“. Taip pat klasikinio meno sukurta išraiškos forma turi vidują reikšmę, kuri neredukuojama į jos materialumą ir kurios sykiu negalima dėti *šalia* formos kaip skirtingo objekto, o tik joje, kaip jos entelechiją. Jeigu norima, ją (reikšmę) galima taip pat vadinti tos formos „turiniu“, tik turiniu čia laikomas ne išorinis reprezentuotas (pavaizduotas) objektas, o specifinis tos formos konkretumas („gyvenimas“)“[10]. Tad vaizdinio su visomis jo ypatybėmis suvokimas yra galimas ir neužčiuopiant „reikšmės“, o tuo tarpu reikšmė nėra suvokiama atskirai nuo vaizdinio. Klasikinio kūrinio analizė, remiantis kūno – sielos santykio analogija, leidžia Vittorio Mathieu parodyti, kad, viena vertus, klasikiniame kūrinyje negalima tapatinti formos ir reikšmės, o kita vertus, negalima jų laikyti išoriškomis viena kitos atžvilgiu. Tačiau pasirodo, kad tokios išsamios klasikinio kūrinio analizės atlikimas Vittorio Mathieu tebuvo tik fonas, kuriame turės išryškėti esmingieji romantinio meno kūrinio bruožai. „O dabar įsivaizduok apčiuopiąs tą sielą, kurią forma įgijo nebe netiesiogiai, nebe per formos „intencionalumą“, kuri iš to yra įgavusi gyvybę, bet tiesiogiai, taip, lyg formos kūnas nurodytų ne ją, bet leistų jai prasišviesti – tai ir bus sąlyga, į kurią sugrąžina Romantizmas.“[11]

Taigi Mathieu išryškina Romantizmą kaip dvasios palinkimą kurti, atsiveriantį tiesiogiai kaip siela, netarpininkaujant kūnui. Juslinis kūnas, žinoma, niekur ne-

dingsta, tačiau jo funkcija reikšmės atžvilgiu „mutuoja“. Klasikiniame kūrinyje kūnas buvo ekspresyvus, romantiniame – jis tik subtilus šydas, leidžiantis prasišviesti sielai. Ekspresyvus kūnas nebeturi romantiniame kūrinyje pozityvios funkcijos, o tik negatyvią – jis turi būti kuo subtilesnis, permatomas. Romantizmui tad kūnas yra gryna psichofanija. Romantinis menas tad tam tikra prasme yra stebuklas. Bet jis toks tik jeigu pastanga, kurią realizuoja romantizmas, neįvyksta iki galo, – radikaliai realizuota pastanga reikštų, kad forma, kuri jau yra nebe kūnas, o šydas, būtų nusimesta, anapus jos pamatytume nebe „reikšmę“, o Niekį. Romantikai tai, atrodo, neblogai žino, jų idealas realizuodamasis anuliuotųsi, anihiliuotų pats save. Romantikai priversti atsižvelgti į tai, kad idant būtų realizuotas jų idealas, žmogus turėtų būti nebe žmogus, o Dievas.

Tačiau ar ne to ir trokšta romantikas, ar bent jau menininkas romantikas?

Tad grįžkime prie romantinio meno religiškumo paieškos. Ar šis nuo mūsų žvilgsnio nugręžtų, savo „viduje“ susitelkusių Friedricho paveikslų figūrų ilgesingas žvelgimas į neaprėpiamus begalinius tolius yra kas nors kita nei desperatiškas, melancholiškas tuštumos apčiuopimas – nihilistinis judesys, išvalytas ir nuo religinės prasmės? Vokiečių romantinė tapyba iš esmės atliepia tą pačią diureriškos prigimties nuostatą.

Tačiau gali kilti klausimas: ar šiai minčiai neprieštarauja pati romantinė simbolika? Vienuolis, Kryžius, etc. Štai Vaughanas teigia, kad Friedricho „kūriniuose ėmė rastis katalikybės apraiškų, gamtos vaizdus jis ėmė gretinti su kryžiais, vienuoliais, gotikiniais pastatais ir religinėmis procesijomis“[12]. Pagaliau, ar romantikų religiškumas negali būti „išgelbėtas“ panteistiniu pavidalu?

Ir ką to melancholiško, nuo religinės prasmės išlaisvinto žvelgimo kontekste gali ženklinti vienuolių, kryžių figūros? Ieškant atsakymų į šiuos klausimus, prisimintina dar ir tai, kad precedento neturintį žingsnį žengė Friedrichas nutapydamas paveikslą „Kryžius kalnuose“. Ir sulaukė kaltinimų šventvagyste, kad leido „peizažui užlipti ant altoriaus“. „Viskas tampa labiau oriška ir lengva, nei anksčiau, <...> viskas veržiasi į peizažą“, – sakė Philippas Otto Runge. Kas yra tas galingas gaiviališkas gamtos jausmas romantikų tapyboje? Ar negalima jo būtų laikyti tam tikra religiškumo apraiška? Ar atvirkščiai, „Kryžius kalnuose“ gali paliudyti religiškumo anihiliaciją? Ar nihilistinis judesys, ta Niekio kontempliacija ir yra religiškumo anihiliacija?

Čia vėl norisi prisiminti romantiko Novaliso žodžius apie romantizmą: „pasaulis turi būti romantizuotas...“ – „pasaulis *turi* tapti pasaka“, kad priartėtų prie savo „aukščiausios prasmės“, o ne kad ją anihiliuotų. Bet romantizuojamas pasaulis, pasaka tapęs pasaulis „aukščiausią prasmę“ pasiekia kaip tik anihiliuodamas religinę dimensiją ir jos vietoje iškeldamas, ją pakeisdamas estetine dimensija. Taip iškyla menininko – genijaus, pranašo figūra. Tad čia drįsčiau kiek netikėtai perskaityti A. W. Schlegelio pasaulio „romantizavimo“ interpretaciją, kur teigiama, jog romantizavimas yra siekimas dvasinio prado ir prilygsta krikščionybės atsiradimui. Sakyčiau, jog šis estetinės prigimties siekimas dvasinio

prado yra religinio judesio pakaitalas. Tik meno kūrinys gali teikti apreiškimą. Todėl romantinėje sąmonėje greta melancholiko figūros, kaip jos struktūrinius apibrėžtumus nusakančios figūros, iškyla sapnuotojo, svajotojo, vizionieriaus figūra. Tiksliau tariant, pats melancholikas nedaro nieko kita, kaip tik sapnuoja gyvenimą. Oiniriškoji tikrovė, kaip apreikšti gebanti tikrovė, iškyla daugelyje romantinių literatūros kūrinių. Tik sapne, tik svajonėje mes patiriame tiesą.

Šią meno *versus* religija nuostatą (virtusią estetiškumas *versus* religiškumas nuostata) galima paaiškinti ir vieno iš subtiliausių romantikų K. W. F. Solgerio požiūriu. Anot Solgerio, būtent menas yra konstituciškai susijęs su Niekiu[13]. Jis yra toks, nes idėja būtinai save panaikina, kadangi atskirybė gali manifestuoti bendrybę (tai, kas universalu). Jeigu idėja nesusinaikintų, atskirybė neturėtų autentiško meninio didingumo ir tikros apreiškiančios galios, o tik būtų kažkieno kita ženklas. Susinaikindama idėja produkuoja nihilistinę ir tuo pačiu prasmės pripildytą erdvę, kuri atskirybę daro apreiškimo veidrodžiu.

Tad romantinė sąmonė, aprašoma minėtomis figūromis, tampa iš esmės estetine sąmone. Kitaip, t. y. istoriškai, tariant, (r)Romantizmas atveria epochą, kur ne tik menas iškyla į pirmą vietą, bet kur menas užleidžia vietą artistiškam, meniškam gyvenimui, t.y. išbaigtam gyvenimo estetizavimui. O esteto figūra, kurią, kaip žinia, kuo tiksliausiai aprašė S. Kierkegaard'as, pirmiausia pasižymi religiškumo stoka. Tad religiškumo stokojantis žmogus, estetas, blaškosi tarp dviejų alternatyvių pasirinkimų: autodestrukcija arba atpirkimo neįmanomybė. Šitos neįmanomos altenatyvos perspektyvoje jis, deja, ir turi gyventi ir veikti. Todėl estetiškumas pasirodo ir *dandy, flâneur* figūromis. Belieka guostis tik tuo, kad tarp Kierkegaard'o aprašytųjų estetų nėra poetų, nėra menininkų.

Literatūra ir nuorodos

1 Friedrich Nietzsche. *Tragedijos gimimas*. – Vilnius, Pradai, 1997, p. 29.
2 Ten pat, p. 30.
3 Novalis. *Schriften*. Bd. 2. – Stuttgart, 1968. S. 545.
4 Ernstas Teodoras Amadėjus Hofmanas. *Aukso puodas ir kitos istorijos*. – Vilnius, Vyturys. 1985, p. 23.
5 Ten pat.
6 William Vaughan. *Romantizmas ir menas*. – Vilnius, R. Paknio leidykla, 2000, p. 142.
7 J. V. Goethe. *Jaunojo Verterio kančios*. (Vert. E. Vengrienė). – Vilnius, Vaga, 1984, p. 113 (Vertimas šiek tiek pakeistas. – *R. Š.*).
8 Žr. ten pat, p. 107.
9 Vittorio Mathieu. Romanticismo // *Enciclopedia filosofica*. – Firenze, 1968–1969, p. 200.
10 Ten pat, p. 200–201.
11 Ten pat, p. 201.
12 William Vaughan. *Romantizmas ir menas*, p. 143.
13 Žr. K. W. F. Solger. *Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*. – Leipzig, 1826, naujas leidimas: red. H. Anton, t. II. – Heidelberg, 1973, p. 514–515.

Gauta 2003-07-28

AUŠRA MALKEVIČIŪTĖ
Lietuvos teisės universitetas

TAUTINIO PASAULĖVAIZDŽIO ATSPINDŽIAI XIX a. RUSŲ MĄSTYTOJŲ F. DOSTOJEVSKIO, V. SOLOVJOVO, S. BULGAKOVO ŽMOGAUS ISTORINĖS BŪTIES SAMPRATOJE

Reflections of National Worldview in 19th-Century Russian Philosophers' – Dostoyevsky, Solovyov and Bulgakov – Concept of Man's Historical Being

SUMMARY

The article is based on the insight that it is a person as a cultural subject who determines the continuity of national culture. The worldview position of this cultural subject is formed in the cultural context (intellectual and emotional) of the nation's ancestors. By placing the ideas expressed in the subject's creative thought in a worldview form, symbolic elements that constitute the basis of national worldview are reconstructed. To substantiate this insight, the author analyses works by three Russian philosophers – Dostoyevsky, Solovyov and Bulgakov – applying the method of hermeneutic interpretation.

Šių dienų rusų kultūros, filosofijos tyrinėtojų susidomėjimą savo tautos tradicija (savo straipsniuose jie analizuoja nacionalinio charakterio bruožus, mentalitetą, nacionalines vertybes, aptaria nacionalinio, filosofinio mąstymo ypatumus) interpretuoju kaip tebesitęsiantį nacionalinės kultūros vertybių atgaivinimo tarpsnį, nes jų puoselėjimas sovietmečiu buvo sąlygiškas. Šiuo požiūriu rusų tyrinėtojų siekis išskirti ir apibūdinti savitus kultūrinės tradicijos elementus kaip jos tęstinumo sąlygą yra natūralus ir reikalingas. Sparčiai besiple-

RAKTAŽODŽIAI. Pasaulėvaizdis, platuma, keliavimas, gimtoji žemė, „gyvas gyvenimas“, Sofija.
KEY WORDS. Worldview, latitude, travelling, homeland, "alive life", Sophia.

čiantis kultūrinės integracijos procesas, manau, yra kita priežastis, skatinanti apmąstyti nacionalinės kultūros pagrindus ir formuoti tolesnius nacionalinės raiškos prioritetus bei kryptį (šiandien tai aktualu daugeliui Europos šalių, siekiančių tapti visavertėmis šio vyksmo dalyvėmis).

Paminėsiu keletą aptariamo reiškinio aspektų, kurių, manau, pakanka norint suformuluoti prielaidą, kad dabartiniame rusų tautos kultūriniame atsinaujinime galima savita nacionalinės raiškos kryptis, palyginti su daugumos Europos šalių kultūros raida (neverta pamiršti fakto, kad šiai tradicijai būdingi ne tik Vakarų, bet ir Rytų kultūrų elementai, suteikiantys jai savitumo). Rusija pasyviai dalyvauja kultūrinėje integracijoje, tačiau atidžiai stebi šį procesą. Tai fiksuojama jos pritarimo arba nepritarimo konkretiems įvykiams politiniais pareiškimais, kuriuos sieju su galingos pasaulio valstybės interesais. Rusų tyrinėtojai dažnai pateikia nevienareikšmes nacionalinės kultūros reiškinių ar filosofinės minties interpretacijas, kurias čia iliustruoja rusų kultūros ir filosofijos specialisto B. Vyšeslavcevo teiginys: „mes įdomūs, bet nesuprantami <...> mes ir patys savęs iki galo nesuprantame, ir galbūt mūsų veiksmų ir sprendimų nesuprantamumas bei iracionalumas yra mūsų charakterio bruožas“[1]. Lietuvos socialinių mokslų specialistai savo straipsniuose taip pat pažymi rusų nacionalinės raiškos neapibrėžtumą, nenuoseklumą politinėje, ekonominėje ir kt. srityse. Iracionalumo elementai, kuriuos rusų nacionalinėje kultūroje įžvelgia jos tyrinėtojai, paskatino domėtis rusų kultūrine bei filosofine tradicija ir ieškoti šio reiškinio kilmės priežasčių. Gilindamasi į minėtą reiškinį, išskyriau XIX a. rusų kultūrinį kontekstą. Tai nacionalinės kultūrinės brandos metas, pasižymintis idėjų (filosofinių, politinių, socialinių, religinių-mesianistinių) gausa ir įvairiapusiškumu. Rusų intelektualai (tarp jų ir filosofai) aktyviai domėjosi bei analizavo tautos tradiciją stengdamiesi išskirti savitus jos bruožus ir teigti šiuos esant nacionalinės kultūros pagrindu. Šis kontekstas buvo tinkamas pagrindas tyrinėti savitus rusų kultūrinės raiškos bruožus, atsiskleidžiančius publicistinėje, meninėje bei filosofinėje mintyje.

Mano požiūriu, kiekvienos tautos kultūrinio atsinaujinimo procese išlieka tam tikras idėjinis pagrindas, sąlygojantis tradicijos tęstinumą. Tad esminiai kultūriniai elementai, egzistavę XIX a. rusų nacionalinėje raiškoje, yra ankstesnio laikmečio tęsinys ir pagrindas būsimos veiklos būdui, krypčiai formuotis. Tradicijos tęstinumo variklis yra asmuo kaip kultūros subjektas, istorinę ir kultūrinę apibrėžtį įgaunantis konkrečiame kontekste, kuris susiklostė tautos protėvių santykio su aplinka patirties pagrindu. Ši patirtis perteikiama kalba, kuri čia atlieka dvejopą funkciją. Gimtoji kalba subjektui yra pasaulio suvokimo ir jo interpretavimo būdas. Antra vertus, ji susieja tautos kultūrinę praeitį su dabartimi. Gimtasis žodis čia žymi vardą, kuriuo pavadintas protėvių gyvenamoje aplinkoje išskirtas daiktas ar reiškinys; reikšmę, atskleidžiančią pažintą tam tikro reiškinio aspektą; jausminę – valinę

protėvių patirtį, atspindinčią pažintinio, kūrybinio santykio su aplinka metu patirtus išgyvenimus (jausminė – valinė patirtis glūdi vidinėje žodžio plotmėje, kuri įvardijama sąvoka „prasmė“). Tad gimtojoje kalboje apibrėžtas pasaulio interpretavimo aspektas bei būdas pasaulį pažįstančiojo subjekto atžvilgiu egzistuoja kaip išankstinė duotybė, kurios pagrindu formuojasi jo pasaulėžiūra. Šio subjekto kūryboje išreikštas idėjas patalpinus į jo pasaulio žiūros rėmus, įmanoma rekonstruoti tautos pasaulėvaizdį pagrindžiančių simbolinių elementų apraiškas. (Pasaulėvaizdžio sąvoka, kurią vartosiu tekste, yra apibendrinamojo pobūdžio. Ji apima pasaulėjautos ir pasaulėžiūros simbolinius elementus, kuriuos išreiškia tautos folkloras, papročiai, tradicijos.)

Čia suformuluota filosofinė nuostata yra šio straipsnio idėjinis pagrindas. Jos formavimui įtaką darė hermeneutinės krypties filosofų idėjos. Išskirčiau prancūzų mąstytojo Paulio Ricoeuro požiūrį. Jis savo kūrinyje *Hermeneutika ir psichoanalizė* aiškina, kad kultūrinė terpė, kurioje formuojasi subjektas, šio atžvilgiu tampa „lemtimi < ...> ženklai yra tarpininkas, mediumas, kurių dėka žmogiškoji esybė stengiasi surasti savo vietą, projektuoti save, suprasti save <...> simbolių sritis tampa savęs paaiškinimo sfera“[2]. Pasak mąstytojo, jei savąjį tapatumą žmogus suvoktų tiesiogiai, kaip kad samprotavo Rene Descartes'as, tada „neegzistuotų prasmės problema“[3]. Norėčiau pažymėti ir lietuvių filosofo Antano Maceinos veikalą *Daiktas ir žodis*. Autorius kalbos požiūriu analizuoja tradicijos tęstinumo problemą (beje, A. Maceinos idėjos šiame kūrinyje taip pat artimos hermeneutinei teorijai). Mąstytojas pabrėžia, kad, formuojantis tautos kultūrinei tradicijai, joje susiklosto savita žiūra į pasaulį, kurią jis įvardijo žiūros į pasaulį „kampu“, atsiskleidžiančiu kalboje.„Gimtoji kalba perteikia <...> būdą arba tąjį atžvilgį, kuriuo tauta interpretuoja – pergyvena bei suvokia – pasaulio daiktus, jų veiksmus bei sąryšius.“[4] Mane sudomino ir rusų filosofijos tyrinėtojo Georgijaus Gačevo straipsnis „Tautinis kosmo-psicho-logosas“. Autorius, analizuodamas įvairių Europos kalbų leksiką, pateikė idėją apie „tautinę logiką“. Pasak G.Gačevo, „tautinė logika“ yra „tautos būties visumos“ atspindys, o „tautinė visuma yra vietinės gamtos (Kosmosas), tautos būdo (Psichėja) ir mąstymo sąrangos (Logosas) vienis“[5].

Straipsnyje analizuosiu tris XIX a. rusų mąstytojus: Fiodorą Dostojevskį, Vladimirą Solovjovą, Sergejų Bulgakovą, prezentuojančius skirtingus rusų nacionalinės filosofinės tradicijos kūrimosi (maždaug XIX a. 3-asis dešimt. – XX 4-asis dešimt.) etapus bei žiūros į žmogaus istorinę būtį aspektus. Remdamasi šių filosofų samprotavimais, stengsiuosi pagrįsti šiame straipsnyje pateiktą idėjinę poziciją. Žmogaus istorinės būties* apmąstymus analizuoju siekda-

* Žmogaus istorinės būties apmąstymai apima plačiausią filosofinių klausimų sritį (moralinį, socialinį, religinį ir kt. aspektus). Tuo remiantis, įmanoma atkurti analizuojamų mąstytojų filosofinę žiūrą į pasaulį. Kita vertus, formuojantis filosofinei tradicijai, kai šiai plėtoti dar stokojama būtino pagrindo –

ma rekonstruoti F. Dostojevskio, V. Solovjovo, S. Bulgakovo filosofines mintis vienijantį idėjinį pagrindą, kuriame išryškėja tautos pasaulėvaizdį suformavę simboliniai elementai, jų prasminiai aspektai. Šiame tyrime išskirsiu iracionalumo apraiškas nurodančius elementus bei galimas jų kilmės priežastis.

Tyrime naudosiuosi hermeneutiniu interpretacijos metodu. Jį taikant, pirmiausia bus apibrėžiamas tautos pasaulėvaizdį suformavusių simbolinių elementų prasminis laukas. Remdamasi straipsnio įvade įvardytų autorių darbais, išskyriau tris esminius simbolius, sudarančius tautos pasaulėžiūrinio modelio pagrindą: tai platuma [*широта*], keliauti [*странствовать*], gimtoji žemė [*родная земля*]. Jų prasminių aspektų savitumas rekonstruojamas atsižvelgiant į istorinių, geografinių, kultūrinių veiksnių sanklodą, jos poveikį tautos protėvių pasaulėjautos bei pasaulėžiūros elementų (randamų tautos folklore, papročiuose, tradicijose) formavimuisi. Lyginant analizuojamų filosofinių idėjų ir tautos pasaulėvaizdyje glūdinčių simbolių prasminius aspektus, galima atkurti XIX a. rusų kultūriniame kontekste dominavusį pasaulėžiūrinį modelį, atsispindintį ne tik to meto, bet ir vėlesnėje tautos kultūrinėje raiškoje.

Išskirdama pagrindinius XIX a. vyravusio rusų tautos pasaulėvaizdžio elementus, iš esmės rėmiausi solidžia XX a. rusų kultūros tyrinėtojo Nikolajaus Arsenjevo studija *Iš rusų kultūrinės ir kūrybinės tradicijos*. Tam tikros rusų tyrinėtojų B. Vyšeslavcevo, G. Gačevo, M. Gramovo (ir kitų autorių) straipsniuose pateikiamos tautos papročių iliustracijos, tautosakos elementų interpretacijos buvo įdomios ir reikšmingos čia pateikiamai analizei. Tačiau dažnai šie autoriai išreiškia ironišką, skeptišką požiūrį į tam tikrus nacionalinės kultūrinės raiškos bruožus, ir tai, mano nuomone, atspindi ne tik subjektyvias šių analizių detales, bet ir tam tikrą tautos būdo bruožą, kurį pavadinčiau perdėtu savikritiškumu. Kita vertus, dėl tam tikrų aptariamose analizėse nurodomų papročių ar nacionalinio charakterio raiškos ypatumų sunku būtų su šiais autoriais lygiavertiškai diskutuoti, juo labiau polemizuoti, kadangi patiriant tiesiogiai savo kultūrinę tradiciją, manau, ji pažįstama giliau, negu tai įmanoma stebint ją iš šalies. Rekonstruodama rusų tautos pasaulėvaizdžio, dominavusio XIX a. rusų kultūrinėje tradicijoje, pagrindinius bruožus bei jų apraiškas filosofų veikaluose, atsižvelgiau ne tik į straipsnyje minimų autorių mintis. Tam tikri asmeniniai atradimai ir jų apmąstymai (dar neseniai lietuvių ir rusų kultūros buvo plėtojamos viena greta kitos), ilgametės rusų tautos istorijos, kultūros (pabrėžčiau meno sritį) bei filosofinės minties studijos lėmė straipsnyje dėstomo požiūrio visumą.

savito interpretacijos metodo, filosofinio mąstymo nugludintų sąvokų, aiškiai apibrėžtos problematikos, – kuriama mintis labiau veikiama intuityvaus prado (t.y. jos formavimuisi didesnę įtaką daro vaizdiniai, užsifiksavę kūrėjo pasaulio sampratoje dar vaikystėje. Tad pirminiu asmens kūrybos tarpsniu lengviau atsekti filosofinę idėją ir kultūrinį simbolį siejančius prasminius aspektus).

PLATUMŲ SIMBOLIS. ISTORIŠKUMO SAMPRATA

Kaip pažymi rusų kultūros tyrinėtojai N. Arsenjevas, G. Gačevas, B. Vyšeslavcevas, geografinės sąlygos, formavusios rusų tautos protėvių pasaulėjautos pagrindinius bruožus, jų atspindžius pasaulėžiūroje, – tai Rusijos stepės, tundros ir miškai. Šis kraštovaizdis, minėtų autorių teigimu, lėmė dviejų esminių pasaulėjautos elementų radimąsi – tai estetinį žavėjimąsi gimtojo krašto grožiu ir pagarbią baimę, sukeltą gimtosios žemės vizualinio beribiškumo. Šie elementai sąlygojo estetinio Platumų pasaulio vaizdinio su jį apibūdinančiais didingumo, harmonijos, tvarkos atributais formavimąsi senojoje rusų kultūrinėje tradicijoje.

Esminius šio krašto žmogaus pasaulėjautos ir pasaulėžiūros elementus formavo ir istorinės aplinkybės – ypač tai, kad iki XVI a. didžioji Rusijos žemių dalis nepriklausė jokiai valstybei. Tai sudarė palankias sąlygas nevaržomiems svetimšalių (turkų, kinų, japonų, mongolų) įsiveržimams, dėl kurių čia gyvenantis žmogus nesijautė saugus. Nesaugumo momentas istoriniame vyksme tapo esminiu Platumų žmogaus pasaulėjautos bruožu, lėmusiu jo vertybinius orientyrus. Asmens, šeimos ar bendruomenės gyvenime siektinu tikslu tapo tvarka, pastovumas, atspindintys gamtoje vykstančių pakitimų pobūdį. Čia istoriniai ir kultūriniai ar gamtos reiškiniai, griaunantys harmonijos gimtojoje žemėje įvaizdį, įgaudavo negatyvaus vertinimo žymę. Teiginį iliustruojantis pavyzdys – Rusijos caro Petro I-ojo reformos, kuriomis buvo tikėtasi paspartinti civilizacijos plėtrą šalyje pagal vakarietiškus standartus keičiant gyventojų išvaizdą (vyrams nukerpant barzdas – religinio identiteto žymę – 1698-ųjų metų reforma), įkuriant „Šventąjį Sinodą“ (1721 m.) ir šitaip atskiriant bažnytinę valdžią nuo pasaulietinės ir t.t. Tai sulaukė ne tik Bažnytinės valdžios pasmerkimo, bet ir visos liaudies nepasitenkinimo – žmonės puolė į paniką, manydami šiuos įvykius esant „Pasaulio pabaigos“ ženklais. Šis istorinių įvykių interpretavimo aspektas sietinas su krikščioniška pasaulėžiūra, tačiau negatyvaus požiūrio į istorinius ir kultūrinius pokyčius ištakos glūdi protėvių pasaulėjautoje. Psichologine prasme minėtas požiūris sąlygotas ne tik svetimšalių įsiveržimo baimės, bet ir pasyvaus gyvenimo būdo, lėmusio emocinį prieraišumą prie gimtosios žemės, save suvokiant gamtos dalimi (šio žmogaus gyvenimo džiaugsmai ir rūpesčiai – ūkio darbai, šventės, lūkesčiai ir pan., juos lydintys ritualai ar papročiai – senojoje kultūroje buvo siejami su gamtos ciklo kaita). Istoriniai pokyčiai (karas ar naujas įstatymas) čia simbolizavo „svetimo pasaulio“ įsibrovimą į jų gimtąją žemę, įkūnijančią namų saugumo erdvę.

Gimtosios žemės platumų vizualinis bei teritorinis (istorinis ir politinis) neapibrėžtumas atsispindėjo šio krašto žmogaus žiūroje į pasaulį. Keliaujant stepėmis, tundromis, neįmanoma įžvelgti aiškių tolumoje esančio objekto kontūrų, juo labiau tiksliai fiksuoti jo buvimo vietos kaitos momentų (esant dideliems atstumams, ilgų kelionių metu alkis, troš-

kulys bei fizinis nuovargis tik paryškina šį vaizdą). Empirinėje erdvėje vykstančio vyksmo iliuziškumas, nepastovumas, suformavęs jo netikrumo įvaizdį, buvo įprasmintas Platumų pasaulėvaizdyje. Erdvė „anapus horizonto" Platumų žmogaus vaizduotėje, veikiamoje psichologinio saugumo motyvo, tapo forma to, kas pastovu – tikra – vertinga. Krikščioniškoje pasaulio žiūroje išliko negatyvus požiūris į istoriškumą kaip į disharmonijos priežastį, lemiančią žmogaus gyvenimo permainingumą. Čia simbolinis Platumų pasaulio vaizdinys įgavo moralinį apibrėžtumą, o žmogaus istorinei būčiai buvo suteiktas tikslas ir prasmė.

N. Arsenjevo teigimu, XIX a. formuojantis nacionalinei savimonei, „liaudies sąmonėje"[6] dar vyravo religinis-mistinis požiūris į šalyje vykstančius kultūrinius pokyčius. Viena pagrindinių šio reiškinio priežasčių, mano nuomone, buvo ta, kad didžioji šalies dalis ilgą laiką nebuvo valstybės teritorijos dalimi: mažas gyventojų skaičius didžiulėje erdvėje nekėlė poreikio telktis ir organizuotis bendrai ūkinei, politinei ir kt. veiklai, skatinančiai civilizacijos plėtrą, sekuliarizacijos procesą, pasaulėžiūrinių nuostatų kaitą.

Dėl estetinių gimtosios žemės ir krikščioniškųjų moralinių idealų poveikio šio krašto žmogaus tėvynės sampratą formavo ne teritorija ar kalba (kaip nacionalinės vertybės), o simbolinis Platumų pasaulio vaizdinys, atspindintis gamtos ritmo harmoningumą, religinių – moralinių papročių, tradicijų pastovumą ir tvarką socialiniame gyvenime.

Fiodoras Dostojevskis (1821—1881) – neakademiško pobūdžio mąstytojas, savo idėjomis daręs nemažą įtaką vėlesnės kartos rusų filosofams. Būdamas tautos patriotu, F.Dostojevskis analizavo nacionalinio charakterio raišką, stengdamasis atskleisti jo ypatumą lemiančias priežastis – šiuo požiūriu mąstytojas buvo slavofilų sekėjas, „dirvininkas" (*почвеник*). Jam kaip rašytojui buvo patrauklus Platumų krašte gyvenančio žmogaus charakterio prieštaringumas. Filosofiniai nacionalinio charakterio raiškos apmąstymai, manyčiau, ir paskatino Fiodorą Dostojevskį išsiaiškinti žmogaus vidinių prieštaravimų priežastis, kurių analizei mąstytojas pasirinko egzistencinį žiūros į individualią istorinę būtį atskaitos tašką. Ši būtis padalijama į dvi sritis – vidinę, kurioje išgyvenimas ir mintis tampa pagrindu išoriniam vyksmui, asmens istoriniam likimui kurti. Žmogaus veiksmų neharmoningumas aiškinamas vidiniais prieštaravimais, kuriuos lemia sieloje sąveikaujantys du pradai: prigimtinis (*родовое*) ir individualus (egoistinis).

Žmogaus prigimtinių pradų kovos idėja itin populiari tapo XIX a. filosofinėse F.Wilhelmo Schellingo, Arthuro Schopenhauerio, Friedricho Nietzsche's ir kt. būties koncepcijose. Šios idėjos sklaidą istoriškai sąlygojo romantizmo epochos idealai, idėjine prasme – Rytų religinė filosofinė pasaulėžiūra. Tačiau F. Dostojevskis šiuos apmąstymus grindė krikščioniškąja pasaulėžiūra, viduramžių mąstytojų Aurelijaus Augustino, Grigaliaus Palamos idėjomis bei empirine medžiaga – katorgoje stebėtu Sibiro platumose gyvenusių kaimo žmonių gyvenimo būdu.

Žmogaus prigimtinio prado raišką F. Dostojevskis apibūdina solidarumo,

atviraširdiškumo savybėmis, slopinančiomis egoistinio prado veikimą. Tiesiogiai bendraudamas su kitu žmogumi, asmuo atveria savo dvasines kūrybines galias (glūdinčias prigimtiniame prade) ir apibrėžia savo istorinio buvimo lauką, kuriame jo egzistavimas įgauna prasmę bei istorinę vertę. Mąstytojo požiūriu, visuomenės susvetimėjimą, individualizmą, tampantį asmens, tautos dvasinio ir moralinio regreso priežastimi, sąlygoja netinkama vertybinė orientacija: „atsiribojęs nuo gyvo gyvenimo (*живая жизнь*)*, šiuolaikinis žmogus tampa vienpusišku, negebančiu savarankiškai, kūrybiškai ir visapusiškai priimti gyvenimą“[7]. Pasak Fiodoro Dostojevskio, asmens gyvenimo vienpusiškumui tinkamas sąlygas sukūrė Vakarų kultūroje vykstantis sekuliarizacijos procesas, žavėjimasis technologijomis – tai lėmė asmens kaip asmenybės vaidmens visuomeniniame gyvenime nureikšminimą.

F. Dostojevskis savo kūryboje akcentuoja sielos vyksmo reikšmę asmens istoriniam buvimui: vidinis žmogiškųjų pradų dialogas, bet ne istorinis laikas sąlygoja pokyčius, stebimus asmens išorinėje veikloje. Šiuo požiūriu mąstytojas priartėjo ne tik prie Aurelijaus Augustino filosofinės pozicijos, bet ir įprasmino dviejų pasaulių sandūros žmogaus istorinėje būtyje vaizdinį. F. Dostojevskio analizuota vidinė erdvė – tai erdvės „anapus horizonto“ atspindys. Ši erdvė tampa atskaitos tašku ieškoti tikrųjų istorinio vyksmo empirinėje erdvėje priežasčių.

Vladimiro Solovjovo (1833–1900) kūrybinį laikotarpį rusų filosofijos istorikai pavadino „aukso amžiumi“ dėl šio mąstytojo filosofinio įžvalgumo bei svarstomos problematikos įvairumo. V. Solovjovas pateikia teleologinį istorinio vyksmo aiškinimą. Šio vyksmo pagrindu teigiama esant pasaulio pradų sąveiką, kuri žmogaus veikloje įgauna priešingų energetinių polių savybių.

Šią mintį F. Dostojevskis bei L. Tolstojus įkūnijo „gyvo gyvenimo“ filosofinėje nuostatoje. Slavofilai Ivanas Kirejevskis ir Aleksandras Chomiakovas „gyvo gyvenimo“ filosofiniam principui davė autentišką pavadinimą „*sobornost*“. Ši sąvoka žymi dvasinių ir materialiųjų pradų dermę bendruomeninėje veikloje.

Visi trys čia aptariami mąstytojai, kitaip nei anksčiau minėti F. W. Schellingas, F. Nietzsche, pažymi prigimtinę šių pradų dermę, kadangi F. Dostojevskis, V. Solovjovas, S. Bulgakovas aptariamą poziciją grindžia krikščioniškuoju pa-

* Rytų patristikos ir neopatristikos raštų tyrinėtojai S. Choružijus bei N. Astapovas pažymi, kad XIX–XX a. rusų religinių mąstytojų filosofiniam požiūriui į vyksmą būtyje įtaką darė Rytų Bažnyčios Tėvų filosofinės idėjos, grįstos neoplatoniškąja būties samprata. S. Choružijus išskiria Grigaliaus Nysiečio (*Gregorios*, 335–394) požiūrį į žmogaus lemties ir likimo tarpusavio ryšį: žmogaus istorinė raiška empirinėje erdvėje sąlygota lemties, tačiau individualus likimas kuriamas asmeniui renkantis vertybinius orientyrus bei jais vadovaujantis konkretaus veiksmo metu. Neopatristikos atstovas Grigalius Palama (*Gregorios Palamas*, 1296–1359) teigė Dieviškosios esmės nepažinumą. Šios būties veikimas pasaulyje, mąstytojo požiūriu, galimas dėl energetinių galių – Dieviškosios būties modusų. Šių galių raiška sąlygoja Dievo ir žmogaus vidinį dialogą, kurį N. Astapovas apibūdina sąvokomis „*со-действие*“, „*со-деятельность*“[8] (jos išreiškia žmogaus ir Dieviškų galių dermę asmens istoriniame veikime ir žymi sinergetinį aptariamo ryšio būdą).

saulio kilmės aiškinimu. Pasak V.Solovjovo, metafizinėje erdvėje troškimo, minties ir vyksmo šaltinis – vienas (Dievas), jų harmoningo tarpusavio ryšio pavyzdys empirinėje – istorinėje erdvėje yra Jėzus Kristus. Tad kiekvienas žmogus, būdamas iš prigimties „Dievo sūnus <...>“, turi dalyvauti kuriant žmonijos istoriją, tokiu būdu „realiai tapti tuo, kuo esąs idėjoje – realizuoti savo esmę individualiu veikimu“[9]. Šiuo požiūriu filosofas išreiškia žmogaus (tautos, žmonijos) istorinio buvimo empirinėje erdvėje esmę – praktine veikla sąlygoti harmoningą pasaulio pradų santykį: krikščioniškais moraliniais idealais grįsti asmeninį gyvenimą, juos materializuoti visomis kultūrinės raiškos formomis.

Vladimiras Solovjovas tam tikrus kūrybinės minties bei veiklos žmonijos istorijoje tarpsnius apibūdina kaip chaotišką būklę. Ši būklė, pasak mąstytojo, pasireiškia moraliniu – kultūriniu regresu, lemiančiu konkrečios kultūros, net civilizacijos sunykimą. Chaoso priežastis filosofas aiškina kaip atsitiktinumą, kuris yra nebūties predikatas, žymintis žmogaus (asmens, tautos ar žmonių kartos) istorinio egzistavimo fragmentiškumą istorijos visumos atžvilgiu. Mąstytojo požiūriu, istorinio vyksmo harmonija išnyksta praradus „gyvą ryšį“ tarp žmonijos istorijos praeities ir dabarties. Šis praradimas žymimas veiklos ir minties nesuderinamumu kultūriniame vyksme. (Šiuos apmąstymus V. Solovjovas iliustruoja pavyzdžiais. Filosofas rašo, kad senovės graikų kultūroje idealistinė filosofinė mintis buvo atitolusi nuo socialinio, politinio gyvenimo, todėl ši kultūra sunyko.)

Žmogaus istorinę būtį V. Solovjovas apibrėžia pasaulėžiūrinių nuostatų, moralinių įsitikinimų kaita, tuo akcentuodamas etinį jos kilmės pagrindą bei vidinę, istorinius pokyčius lemiančią sąlygą – psichologinį „lūžį“. Žmonijos istorijos kontekste šią kaitą filosofas apibūdina krikščioniškojo pasaulio moraline kultūrine pažanga pereinant nuo „Senojo Įstatymo“ prie „Naujojo“. Apmąstydamas žmogaus istorinę būtį, V. Solovjovas akcentuoja pasaulio pradų dermę, istorinio vyksmo harmoningumą ir šitaip išreiškia estetinį žiūros į pasaulį aspektą, fiksuotą Platumų pasaulėvaizdyje.

Sergejus Bulgakovas – (1871–1944) filosofas ir teologas, todėl abu – filosofinis ir teologinis – požiūrio į istorinę būtį aspektai jo kūryboje glaudžiai susiję. Šis filosofas, kitaip nei anksčiau aptarti F. Dostojevskis ir V. Solovjovas, žmogaus istorinę būtį apmąsto kosmologinėje plotmėje. Pasak S. Bulgakovo, istorijos fenomeno sklaidą sąlygoja dvi ontinės prigimties kosminės energetinės jėgos – Laisvė ir Būtinybė (čia autorius remiasi I. Kanto terminija bei tam tikrais jo sekėjo J. G. Fichte's idėjų aspektais). Laisvė – tai istorijos noumeno raiškos modusas pasaulyje. Žmogaus istorinėje būtyje ji tampa asmens savirealizacijos, moralinio tobulėjimo būdu ir sąlyga. Būtinybę idealaus pasaulio atžvilgiu S. Bulgakovas apibrėžia kaip „ne aš“, jai svetimą prigimtį žyminčia kategorija. Istorinėje plotmėje ji yra laikinumo, fragmentiškumo požymis, kuris pasireiškia konkrečios formos sąlygiškumu.

Istorijos fenomeno raiškoje filosofas akcentuoja tai, kad žmogus, savo dvejopa prigimtimi įkūnydamas dviejų pa-

saulių jungtį, o veikloje realizuodamas abiejų energetinių jėgų tam tikrus raiškos aspektus, tampa Dieviškojo plano dalininku (mintis grįsta Bažnyčios Tėvų, Grigaliaus Nysiečio, Aurelijaus Augustino idėja apie asmens kūrybinį dialogą su Dieviškąja būtimi). Kosminis Laisvės principas žmogiškoje veikloje traktuojamas kaip kūrybinė jėga, sąlygojanti tam tikros formos (politinės, teisinės, moralinės, filosofinės ir kt.) kilmę. Čia forma yra Būtinybės egzistavimo būdas pasaulyje. Pasak Sergejaus Bulgakovo, žmogus nesukuria iš esmės nieko nauja (analogiška Platono požiūriui), netgi istorijos fenomeno baigtis yra sąlygota lemties – čia mąstytojas pritaria Vladimiro Solovjovo minčiai apie eschatologinį žmonijos istorijos tikslą. Tačiau S. Bulgakovas pabrėžia ne lemties, o likimo asmens istorinėje būtyje vaidmenį: „kiekvienas žmogus yra savo gyvenimo kūrėjas“[10]. Veikiamas minėtų energetinių jėgų, asmuo renkasi individualios veiklos būdą bei kryptį. Čia Laisvė reiškiasi pirminiu, intuityviu minties formavimosi tarpsniu. Formalizuota mintis tampa Būtinybės elementu. Intuicijai mąstytojas suteikia ypatingą vaidmenį: ji yra vidinio ryšio tarp asmens ir Dieviškosios būties forma, sąlygojanti harmoningą energetinių jėgų sąveiką žmogaus istoriniame veikime.

Sergejus Bulgakovas išskirdamas istorijos fenomeno raišką žyminčias kosmines jėgas, Būtinybę bei Laisvę, ir teigdamas šių jėgų jungtį žmoguje esant realia istorinio vyksmo sąlyga, nurodė žmogaus istorinės raiškos lauką – tai kūrybinė erdvė. Ji konkrečią (asmens, tautos) istorinės būties formą įgauna tik kūrybinio bendradarbiavimo procese. Filosofo apibrėžtas kūrybinis laukas žmogaus sąmonėje suformuoja saugią (istoriniams veiksniams nepavaldžią) vidinę erdvę: čia kūrybiniam vyksmui impulsą suteikia ne laiko sąlygojami pokyčiai, o tiesioginis žmogaus ryšys su energetinėmis galiomis, reprezentuojančiomis amžinybę.

Literatūra ir nuorodos

1 Б. Вышеславцев. Руский национальный характер // *Вопросы философии*. – Москва, Мысль, 1995 № 6, с. 118.

2 П. Рикёр. *Герменевтика и спихоанализ. Религия и вера*. – Москва, Искуство, 1999, с. 26.

3 Ten pat, c. 26.

4 A. Maceina. *Daiktas ir Žodis*. – Vilnius, Aidai, 1998, p. 52.

5 G. Gačevas. Tautinis kosmo-psicho-logosas // *Liaudies kultūra*. – Vilnius, 1998, Nr. 4, p. 64.

6 Н. Арсеньев. *Из русской культурной и творческой традиции*. – London, Overseas Publikations Interchange Ltd., 1992, с. 180.

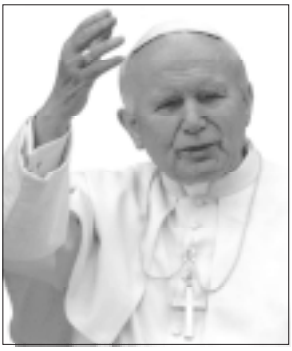
7 В. Белаполский. *Достоевский и философская мысль его эпохи: конецпция человека*. – Ростов, PRES Ростовского университета, 1987, с. 48.

8 С. Астапов. *Становление и развитие православного учения о сущности и энергии* (Автореферат). – Ростов на Дону, 1995, с. 14.

9 В. Соловьёв. *Россия и вселенская церковь*. – Москва, типография Мамонтова, 1911, с. 445.

10 С. Булгаков. *Философия хозяйства. Традгедия философии*. Т. 1. – Москва. Наука, 1993, с. 230.

B. d.



JONAS PAULIUS II

ENCIKLIKA

ECCLESIA DE EUCHARISTIA

Vyskupams, kunigams ir diakonams, pašvęstiesiems asmenims ir visiems tikintiems pasauliečiams apie Eucharistijos santykį su Bažnyčia

2003 m. balandžio 17 d.

III SKYRIUS

EUCHARISTIJOS IR BAŽNYČIOS APAŠTALIŠKUMAS

26. Jei, kaip priminiau, Eucharistija statydina Bažnyčią, o Bažnyčia Eucharistiją švenčia, tai sąsaja, jungianti vieną ir kitą, yra tokia artima, jog tai, ką sakome apie Bažnyčią, Nikėjos-Konstantinopolio išpažinime išpažindami ją esant „vieną, šventą, visuotinę, apaštališką“, galime taikyti ir eucharistiniam Slėpiniui. Viena ir visuotinė yra ir Eucharistija. Ji irgi yra šventa, maža to, ji yra Švenčiausiasis Sakramentas. Tačiau savo žvilgsnį dabar turėtume nukreipti pirmiausia į jos apaštališkumą.

27. Aiškinant, kokiu būdu Bažnyčia yra apaštališka, tai yra pastatyta ant apaštalų pamato, K*atalikų Bažnyčios katekizme* įžiūrimos *trys* šio posakio reikšmės. Pirma, „ji pastatyta ir stovi ant ‘apaštalų’, paties Kristaus išrinktų ir pasiųstų liudytojų, ‘pamato’ (*Ef* 2, 20)“[51]. Eucharistija irgi remiasi apaštalais, tačiau ne ta prasme, kad šis sakramentas būtų kilęs ne iš paties Kristaus, bet ta, kad jis jiems buvo patikėtas Jėzaus ir per juos bei jų įpėdinius perduotas ligi mūsų. Bažnyčia amžių tėkmėje švenčia Eucha-

Dokumentą parengė „Bažnyčios žinios“, 2003 balandžio 30, Nr. 8; 2003 gegužės 13, Nr. 9.

RAKTAŽODŽIAI. Eucharistija, Bažnyčia.
KEY WORDS. The Eucharist, the Church.

ristiją tolydžiai tęsdama apaštalų, paklususių Viešpaties įsakymui, praktiką.

Antra, *Katekizme* nurodyta Bažnyčios apaštališkumo reikšmė yra ta, kad „ji, joje gyvenančios Dvasios padedama, sergėja ir perteikia apaštalų mokymą, jų brangų tikėjimo palikimą ir iš jų išgirstus sveikus pamokymus“[52]. Vadovaujantis antrąja reikšme, Eucharistija yra apaštališka todėl, kad švenčiama pagal apaštalų tikėjimą. Per Naujosios Sandoros tautos dutūkstantmetę istoriją Bažnyčios magisteriumas kruopščiai tikslino mokymą apie Eucharistiją, įskaitant viską, kas susiję su terminologija, kad išlaikytų apaštalų tikėjimą tokiu didžiu Slėpiniu. Tas tikėjimas nepakito, jis gyvybiškai būtinas Bažnyčios išlikimui.

28. Galiausiai Bažnyčia apaštališka tuo požiūriu, kad „ją ir toliau, iki pat Kristaus sugrįžimo, moko, šventina ir jai vadovauja apaštalai per asmenis, perimančius jų pastoracines užduotis, – per vyskupų kolegiją, kuri, ‘kunigų padedama’, ‘veikia išvien su Petro įpėdiniu, Bažnyčios vyriausiuoju ganytoju’“[53]. Pastoracinės misijos paveldėjimas iš apaštalų neišvengiamai susijęs su Šventimų sakramentu, tai yra iki ištakų nepertraukiama galiojančių vyskupiškųjų šventimų seka[54]. Tokia įpėdinystės seka esmingai svarbi, kad Bažnyčia egzistuotų autentiškai bei pilnatviškai.

Eucharistijai irgi būdinga ši apaštališkumo reikšmė. Vatikano II Susirinkimo teigimu, visi tikintieji iš tiesų „savo karališkąja kunigyste susijungia Eucharistijos aukoje“[55], tačiau tik tarnaujantysis kunigas „įvykdo eucharistinę auką atstovaudamas Kristaus asmeniui ir visos tautos vardu atnašauja ją Dievui“[56]. Būtent todėl *Romos mišiole* nurodoma, jog recituoti Eucharistijos maldą gali tik kunigas, bendruomenei prie to jungiantis tikėjimu ir tyla[57].

29. Vatikano II Susirinkimo nekart vartotas posakis: „tarnaujantysis kunigas <…> įvykdo eucharistinę auką atstovaudamas Kristaus asmeniui [*in persona Christi*]“[58] jau buvo giliai įsišaknijęs popiežių mokyme[59]. Kaip jau esu patikslinęs kita proga, žodžiais *in persona Christi* norima pasakyti daugiau negu vien Kristaus „vardu“ arba „vietoje“. *In persona*, t. y. ypatingu būdu, sakramentiškai, tapatinantis „su ‘aukščiausiuoju ir amžinuoju Kunigu’, kuris yra savo paties aukojimo, kur, tiesą sakant, jo niekas negali pakeisti, autorius ir pagrindinis vykdytojas“[60]. Kristaus norėtoje išganymo tvarkoje kunigo tarnyba, kuri jam patikima Šventimų sakramentu, rodo, kad jo švenčiama Eucharistija yra *dovana, iš esmės pranokstanti bendruomenės galią* ir bet kuriuo atveju nepamainoma norint galiojamai susieti eucharistinę konsekraciją su kryžiaus auka ir Paskutine vakariene.

Kad bendruomenė, besirenkanti švęsti Eucharistiją, tikrai būtų eucharistinė bendruomenė, jai būtinai turi vadovauti įšventintas kunigas. Kita vertus, bendruomenė neturi galios pati viena pasiskirti įšventinto kunigo. Jis *yra dovana, gaunama per apaštalus siekiančią vyskupų įpėdinystės grandinę*. Būtent vyskupas, suteikdamas Šventimų sakramentą, konstituoja naują kunigą ir suteikia jam galią švęsti Eucharistiją. Todėl, „kaip pabrėžtinai pareiškė Laterano IV Susirinkimas,

Eucharistijos slėpinį bendruomenėje gali švęsti tik įšventintasis kunigas“[61].

30. Katalikų Bažnyčios mokymas apie kunigiškosios tarnybos ryšį su Eucharistija ir eucharistine Auka pastaraisiais dešimtmečiais tapo vaisingo dialogo *ekumenizmo srityje* objektu. Turime dėkoti Švenčiausiajai Trejybei už reikšmingą pažangą bei suartėjimą, kurie leidžia tikėtis visiškos tikėjimo bendrystės ateityje. Susirinkimo pastaba dėl nuo Katalikų Bažnyčios atsiskyrusių bažnytinių bendruomenių, atsiradusių Vakaruose nuo XVI amžiaus, tebegalioja ir šiandien: „Nors nuo mūsų atsiskyrusioms bažnytinėms bendruomenėms trūksta iš krikšto plaukiančios visiškos vienybės su mumis, ir jos, ypač dėl šventimų sakramento neturėjimo, kaip mes tikime, neišlaikė tikros ir vientisos eucharistinio slėpinio substancijos, šventojoje Vakarienėje minėdamos Viešpaties mirtį ir prisikėlimą, jos išpažįsta, jog šitaip išreiškiamas gyvenimas bendrystėje su Kristumi, ir laukia jo garbingo atėjimo“[62].

Todėl tikintieji – katalikai, nors ir gerbdami savo atsiskyrusių brolių religinius įsitikinimus, turėtų susilaikyti nuo dalyvavimo jų per šventimus dalijamose komunijose, idant nekeltų Eucharistijos prigimčiai dviprasmiškumo pavojaus ir, vadinasi, neapleistų pareigos aiškiai liudyti tiesą. Tai sulėtintų žengimą visiškos regimosios vienybės link. Panašiai neįsivaizduojama yra galimybė pamainyti sekamdienio Mišias ekumeniniu Žodžio liturgijos šventimu, maldos susitikimais su minėtoms bažnytinėms bendruomenėms priklausančiais krikščionimis arba dalyvavimu jų liturginiuose šventimuose. Tokie šventimai ir susitikimai, girtini patys savaime tam tikromis progomis, rengia taip trokštamai visiškai, taip pat eucharistinei, bendrystei, bet neįstengia jos pamainyti.

Tai, kad galia konsekruoti Eucharistiją patikėta vien vyskupams ir kunigams, nenumenkina likusios Dievo tautos, nes vieno Kristaus kūno, kuris yra Bažnyčia, bendrystėje ši dovana skirta visų naudai.

31. Eucharistija yra ne tik Bažnyčios gyvenimo, bet ir kunigo tarnybos centras bei viršūnė. Todėl, dėkodamas mūsų Viešpačiui Jėzui Kristui, norėčiau pakartoti, kad „Eucharistija yra pirmutinė ir pagrindinė Kunigystės sakramento, atsiradusio Eucharistijos įsteigimo momentu ir kartu su ja, priežastis“[63].

Pastoracinė kunigo veikla yra daugialypė. Prisiminus socialines ir kultūrines dabartinio pasaulio sąlygas, nesunku suvokti, koks didelis kunigams gresia *pasimetimo* tarp įvairių užduočių *pavojus*. Vatikano II Susirinkimas ryšį, siejantį kunigų gyvenimą ir veiklą, įžvelgė pastoracinėje meilėje; ši meilė „plaukia iš eucharistinės aukos, kuri dėl šios priežasties yra viso kunigo gyvenimo centras ir šaknys“[64]. Turint tai priešais akis, suprantama, kodėl kunigo gyvenimui ir Bažnyčios bei pasaulio gerovei taip svarbu, kad kunigas atsilieptų į Susirinkimo raginimą kasdien švęsti Eucharistiją, kuri „yra Kristaus ir Bažnyčios veiksmas ir tada, kai tikintieji negali joje dalyvauti“[65]. Semdamas iš eucharistinės Aukos, tikrojo savo gyvenimo ir tarnybos šaltinio, dvasinių jėgų, būtinų įvairioms pastoracinėms užduotims at-

likti, kunigas įstengs įveikti visas įtampas, kurių kupinos jo dienos. Taip jam visas laikas taps eucharistinis.

Iš Eucharistijos centriškumo kunigų gyvenime bei tarnyboje taip pat plaukia jos centriškumas *kunigiškųjų pašaukimų skatinimo pastoracijoje*. Pirmiausia todėl, kad malda, kuria prašoma pašaukimų, Eucharistijoje artimiausiai susivienija su Kristaus, amžinojo vyriausiojo Kunigo, malda; tą lemia ir tai, kad kunigų uolus dėmesingumas eucharistinei tarnybai, lydimas tikintiems adresuojamo skatinimo dalyvauti Eucharistijoje sąmoningai, aktyviai ir vaisingai, yra jaunuoliams veiksmingas pavyzdys ir paskata dosniai atsiliepti į Dievo kvietimą. Pašaukimo kunigystei sėklą Dievas jaunuolių širdyse dažnai sėja ir brandina per kunigo uolios pastoracinės meilės pavyzdį.

32. Visa tai rodo, kokia skausminga ir nenormali yra krikščionių bendruomenės padėtis, kai ji, būdama pakankamai gausi ir įvairi, kad sudarytų parapiją, neturi kunigo, kuris jai vadovautų. Juk parapija yra pakrikštytųjų, reiškiančių ir stiprinančių savo tapatybę eucharistinės Aukos šventimu, bendruomenė. Tačiau tam būtinas kunigas, nes tik jis vienintelis turi galią aukoti Eucharistiją *in persona Christi*. Tada, kai bendruomenė neturi kunigo, ji pagrįstai stengiasi kažkiek ištaisyti padėtį, kad būtų įmanu tęsti sekmadieninius šventimus, ir pašvęstieji asmenys bei pasauliečiai, vadovaujantys savo brolių ir seserų maldai, girtinai vykdo visų tikinčiųjų bendrąją, krikšto malone paremtą kunigystę. Tačiau tokie sprendimai traktuotini tiktai kaip laikini, leistini tol, kol laukiama kunigo.

Tokio šventimo sakramentinis neužbaigtumas turi skatinti visą bendruomenę dar karščiau melstis, kad Viešpats atsiųstų darbininkų į savo pjūtį (plg. *Mt* 9, 38), taip pat akinti ją įgyvendinti visus esminius atitinkamos pašaukimų pastoracijos elementus, nepasiduodant pagundai ieškoti sprendimų, švelninančių kandidatams į kunigystę taikytinus moralės bei ugdymo standartus.

33. Tada, kai dėl kunigų stygiaus dalyvauti parapijos pastoracinėje užduotyje patikėta neįšventintiems tikintiesiems, jiems nevalia išleisti iš akių, kad, Vatikano II Susirinkimo žodžiais, „negalima sukurti jokios krikščioniškos bendruomenės, jei jos pamatas ir šerdis nebus Švenčiausiosios Eucharistijos šventimas“[66]. Todėl jie privalo stengtis išlaikyti bendruomenėje tikrą Eucharistijos „alkį“, kuris skatintų nepraleisti jokios Mišių šventimo progos, pasinaudojant net atsitiktiniu kunigo buvimu, jei jam jų švęsti nekliudo bažnytinė teisė.

IV SKYRIUS

EUCHARISTIJA IR BAŽNYTINĖ BENDRYSTĖ

34. 1985 metų Vyskupų sinodo neparastasis susirinkimas „bendrystės ekleziologijoje“ įžiūrėjo esminę ir pamatinę Vatikano II Susirinkimo dokumentų idėją[67]. Bažnyčia žemiškosios kelionės metu pašaukta puoselėti bei skatinti tiek bendrystę su dieviškąja Trejybe, tiek tikinčiųjų tarpusavio bendrystę. Tam ji

turi žodį ir sakramentus, pirmiausia Eucharistiją, kuri ją „be paliovos gaivina bei augina“[68] ir kuria ji sykiu save pačią išreiškia. Neatsitiktinai sąvoka *bendrystė* tapo vienu iš ypatingų šio iškilaus sakramento pavadinimų.

Tad Eucharistija iškyla aikštėn kaip visų sakramentų viršūnė, nes, Šventosios Dvasios veikimu tapatindamasi su vienatiniu Sūnumi, daro bendrystę su Dievu Tėvu tobulą. Vienas didžiųjų bizantiškosios tradicijos autorių su tikėjimui būdingu skvarbumu taip išreiškė šią tiesą: Eucharistijoje, „kitaip negu kokiame nors kitame sakramente, šis [bendrystės] slėpinys toks tobulas, kad nuveda mus į visų gėrybių viršūnę: čia glūdi kiekvieno žmogaus troškimo aukščiausiasis tikslas, nes čia sutinkame Dievą, ir taip Dievas su mumis susijungia tobuliausiu vienybės ryšiu“[69]. Būtent dėl šios priežasties dera *širdyje puoselėti nuolatinį Eucharistijos sakramento troškimą*. Iš tokio troškimo radosi šventųjų dvasinio gyvenimo mokytojų siūloma „dvasinės bendrystės“ praktika, jau ne vieną amžių sėkmingai gyvuojanti Bažnyčioje. Šventoji Jėzaus Teresė rašė: „Kai nepriimate Komunijos ir nedalyvaujate Mišiose, praktikuokite dvasinę bendrystę. Tai – labai naudingas metodas <…>; per tai jumyse įspaudžiama gili meilė mūsų Viešpačiui“[70].

35. Vis dėlto Eucharistijos šventimas negali būti bendrystės išeities taškas, nes ją teigia kaip jau esančią ir siekia sustiprinti bei padaryti tobulą. Sakramentas šį bendrystės ryšį reiškia ir *neregimuoju* matmeniu, Šventajai Dvasiai veikiant Kristuje, susiejančiu mus su Tėvu bei tarpusavyje, ir *regimuoju* matmeniu, reiškiančiu bendrystę apaštalų mokymo, sakramentų ir hierarchinės tvarkos lygmenimis. Artimas regimųjų ir neregimųjų bažnytinės bendrystės elementų ryšys yra esminis Bažnyčios kaip išganymo sakramento sandas[71]. Tiktai toks kontekstas laiduoja galiojamą Eucharistijos šventimą ir tikrą dalyvavimą joje. Iš to Eucharistijai kyla esminis reikalavimas: ji švęstina bendrystėje, konkrečiai nepažeidžiant reikalaujamų sąlygų.

36. Neregimoji bendrystė, kuri iš prigimties niekada nepaliauja augusi, suponuoja malonės gyvenimą, per kurį tampame „dieviškosios prigimties dalininkais“ (*2 Pt* 1, 4), ir tikėjimo, vilties ir meilės dorybių praktikavimą. Juk tik per tai randasi tikroji bendrystė su Tėvu, Sūnumi ir Šventąja Dvasia. Tikėjimo nepakanka: būtina dar ir išlaikyti pašventinamąją malonę bei meilę, pasiliekant Bažnyčioje „kūnu“ ir „širdimi“[72], vadinasi, reikia, šventojo Pauliaus žodžiais, tikėjimo, „kuris veikia meile“ (*Gal* 5, 6).

Krikščioniui, norinčiam dalyvauti Eucharistijoje visavertiškai, priimant Kristaus kūną ir kraują, tenka griežta moralinė pareiga paisyti visų neregimųjų saitų. Tas pats apaštalas primena tikintiesiems šią pareigą įspėdamas: „Teištiria žmogus pats save ir tada tevalgo tos duonos ir tegeria iš tos taurės“ (*1 Kor* 11, 28). Labai iškalbingas šventojo Jono Auksaburnio raginimas tikintiesiems: „Ir aš keliu balsą, maldauju, prašau ir meldžiu: nesiartinkite prie šio šventojo stalo suteptomis ir sugadintomis sąžinėmis. Toks prisiartinimas vadintinas ne bendryste, net jei tūkstantį

kartų paliestume Viešpaties kūną, bet veikiau pasmerkimu, kankyne ir bausmių padidinimu“[73].

Laikantis panašios perspektyvos, Katalikų Bažnyčios katekizme pagrįstai nustatoma: „Kas jaučiasi padaręs sunkią nuodėmę, prieš eidamas Komunijos turi priimti Susitaikinimo sakramentą“[74]. Trokštu dar kartą pakartoti: Bažnyčioje galioja ir liks galioti taisyklė, kuria Tridento Susirinkimas konkrečiai išreiškė griežtą apaštalo Pauliaus įspėjimą nustatydamas, jog asmuo, norintis vertai priimti Eucharistiją, privalo „prieš tai išpažinti nuodėmes, jei jaučiasi nusidėjęs mirtina nuodėme“[75].

37. Eucharistijos ir Atgailos sakramentai artimai susiję. Kadangi Eucharistija sudabartina atperkamąją kryžiaus Auką, ją sakramentiškai įamžindama, iš jos savaime plaukia nuolatinis atsivertimo, asmeninio atsiliepimo į šventojo Pauliaus Korinto krikščionims adresuotą raginimą poreikis: „Kristaus vardu maldaujame: ‘Susitaikinkite su Dievu!’“ (*2 Kor* 5, 20). Kai krikščionio sąžinę slegia sunki nuodėmė, kelias į visavertišką dalyvavimą Eucharistijos aukoje veda per Susitaikinimo sakramentą.

Akivaizdu, jog sprendimas dėl malonės būklės rezervuojamas tik suinteresuotajam, nes tai yra sąžinės sprendimas. Vis dėlto Bažnyčia, akinama pastoracinio rūpesčio dėl teisingos bendruomeninės tvarkos ir pagarbos šiam sakramentui, negali likti abejinga tada, kai išorinis elgesys sunkiai, aiškiai ir atkakliai prieštarauja moralės normai. Tokio akivaizdaus prieštaravimo moralei atveju galioja kanonų teisės kodekso norma dėl neprileidimo prie eucharistinės Komunijos tų, kurie „užsispyrusiai laikosi aiškiai sunkios nuodėmės“[76].

38. *Bažnytinė* bendrystė, kaip minėjau, yra ir regima bei reiškiasi saitais, kuriuos išvardija Susirinkimas mokydamas: „Į Bažnyčios bendruomenę visiškai įjungiami tie, kurie, turėdami Kristaus Dvasią, priima visą jos santvarką bei visas joje įsteigtas išganymo priemones ir, be to, tikėjimo išpažinimo, sakramentų, bažnytinės vadovybės bei bendrystės ryšiais jos regimojoje sąrangoje yra susieti su Kristumi, valdančiu per popiežių ir vyskupus“[77].

Kadangi Eucharistija yra aukščiausia sakramentinė bendrystės Bažnyčioje apraiška, ji turi būti švenčiama ir *nepažeistų išorinių saitų kontekste*. Kadangi Eucharistija pirmiausia yra „dvasinio gyvenimo viršūnė ir visų sakramentų tikslas“[78], būtina, kad tikrai egzistuotų bendrystės saitai sakramentų, ypač Krikšto ir Šventimų, lygmeniu. Negalima teikti Komunijos nekrikštytam asmeniui arba tokiam, kuris nepripažįsta visos tiesos apie Eucharistijos slėpinį. Kristus yra tiesa ir liudija tiesą (plg. *Jn* 14, 6; 18, 37); jo kūno ir kraujo sakramentas nepakenčia dviveidiškumo.

39. Be to, dėl pačios bažnytinės bendrystės prigimties ir jos ryšio su Eucharistijos sakramentu būtina neužmiršti, kad „eucharistinė Auka, nors ir visados švenčiama dalinėje bendruomenėje, niekuomet nėra vien tos bendruomenės šventimas: juk ši, priimdama eucharistinį Viešpaties buvimą, gauna visą išganymo dovaną ir, nors ir nuolatos regimai reikšdamasi daliniu pavidalu, rodosi

kaip vienos, šventos, visuotinės ir apaštališkos Bažnyčios atvaizdas bei realus buvimas čia ir dabar“[79]. Iš to išplaukia, jog tikrai eucharistinė bendruomenė negali būti uždara, tartum jai užtektų savęs pačios; ji turi būti dermėje su kiekviena kita katalikų bendruomene.

Eucharistinio susirinkimo bažnytinė bendrystė – tai bendrystė su s*avo vyskupu* ir Romos popiežiumi. Juk vyskupas yra regimas vienybės pradas bei pamatas savo dalinėje Bažnyčioje[80]. Todėl būtų visiškai nenuoseklu, jei tobuliausias Bažnyčios vienybės sakramentas būtų švenčiamas be autentiškos bendrystės su vyskupu. Šventasis Ignotas Antiochietis rašė: „Tikra laikytina ta Eucharistija, kuri švenčiama vadovaujant vyskupui arba tam, kuris jo įgaliotas“[81]. Taip pat ir dėl to, kad „Romos popiežius, kaip Petro įpėdinis, yra nuolatinis ir regimas tiek vyskupų, tiek daugybės tikinčiųjų vienybės pradas bei pamatas“[82], bendrystė su juo yra esminė eucharistinės Aukos šventimo sąlyga. Iš čia kyla didi tiesa, įvairiopai išreiškiama liturgijoje: „Eucharistija visuomet švenčiama vienybėje ne tik su vyskupu, bet ir su popiežiumi, vyskupų luomu, visa dvasininkija ir visais tikinčiaisiais. Kiekvienas galiojantis Eucharistijos šventimas šią visuotinę bendrystę su Petru ir visa Bažnyčia išreiškia arba, kaip yra nuo Romos atsiskyrusių krikščioniškųjų Bažnyčių atveju, jos objektyviai reikalauja“[83].

40. Eucharistija *kuria bendrystę* ir *bendrystės moko*. Šventasis Paulius rašė Korinto krikščionims, kad parodytų, kaip labai jų suskilimai, iškylantys aikštėn per eucharistinius susirinkimus, prieštarauja tam, ką jie švenčia, – Viešpaties vakarienei. Todėl apaštalas, kad paskatintų juos susigrąžinti broliškos bendrystės dvasią, ragino apmąstyti tikrąją Eucharistijos esmę (plg. *1 Kor* 11, 17–34). Šį kvietimą veiksmingai atkartojo šventasis Augustinas, kuris, primindamas apaštalo žodžius: „Jūs esate Kristaus kūnas, o pavieniui – jo nariai“ (*1 Kor* 12, 27), sakė: „Jei esate Kristaus kūnas ir jo nariai, tai ant Viešpaties stalo padėta tai, kas yra jūsų slėpinys; taip, jūs priimate savo slėpinį“[84]. Ir jis padaro tokią išvadą: „Mūsų Viešpats <…> pašventino ant savo stalo mūsų ramybės ir vienybės slėpinį. Tas, kuris priima vienybės slėpinį, bet neišlaiko ramybės ryšių, priima ne slėpinį savo išganymui, bet įkaltį prieš save patį“[85].

41. Nepaprastas Eucharistijos paveikumas skatinant bendrystę yra viena iš priežasčių, lemiančių sekmadieninių Mišių svarbą. Šį aspektą ir argumentus, kodėl jis toks gyvybiškai svarbus Bažnyčios ir tikinčiųjų gyvenimui, išsamiai aptariau apaštališkajame laiške *Dies domini* apie sekmadienio šventimą[86]. Ten, be kita ko, priminiau, jog dalyvauti Mišiose, jei tam nekliudo svarios aplinkybės, tikintiesiems privalu, o ganytojams savo ruožtu tenka pareiga visiems suteikti realią galimybę šį paliepimą įvykdyti[87]. Ne taip seniai apaštališkajame laiške *Novo millennio ineunte*, nurodydamas Bažnyčios pastoracinį kelią trečiojo tūkstantmečio pradžioje, atkreipiau ypatingą dėmesį į sekmadienio Eucharistiją ir jos veiksmingumą kuriant bendruomenę: „Ji yra, – rašiau, – puiki vieta, kur nuolatos skelbiama bei puoselėjama bendrystė. Būtent

dalyvavimas Eucharistijoje *Viešpaties dieną* paverčia *Bažnyčios diena*, diena, kai ji gali veiksmingai atlikti savąjį vienybės sakramento vaidmenį“[88].

42. Išlaikyti ir skatinti bažnytinę bendrystę yra užduotis, iškylanti kiekvienam tikinčiajam, Eucharistijoje, Bažnyčios vienybės sakramente, atrandančiam sritį, kuriai skirtinas ypatingas dėmesys. Tačiau ypatinga atsakomybė vykdant šią užduotį tenka Bažnyčios ganytojams, kiekvienam pagal jo rangą ir bažnytines pareigas. Todėl Bažnyčia išleido nuostatus, skatinančius tikinčiuosius dažnai ir vaisingai artintis prie eucharistinio stalo ir nurodančius objektyvias sąlygas, kuriomis susilaikytina nuo Komunijos teikimo. Rūpestingos pastangos, kad tikintysis šių nuostatų laikytųsi, yra veiklios meilės Eucharistijai ir Bažnyčiai išraiška.

43. Aptariant Eucharistiją kaip bažnytinės bendrystės sakramentą, iš akių neišleistina viena svarbi tema: turiu galvoje Eucharistijos *santykį su ekumenine veikla*. Turime visi dėkoti Švenčiausiajai Trejybei, kad pastaraisiais dešimtmečiais daugybę tikinčiųjų visame pasaulyje apėmė karštas visų krikščionių vienybės troškimas. Vatikano II Susirinkimas savo dekreto dėl ekumenizmo pradžioje čia įžiūrėjo ypatingą Dievo dovaną[89]. Tiek mus, Katalikų Bažnyčios sūnus ir dukteris, tiek mūsų brolius ir seseris kitose Bažnyčiose ir bažnytinėse bendruomenėse į ekumenizmo kelią atvedė veiksminga malonė.

Vienybės troškimas akina mus gręžtis į Eucharistiją, kuri yra prakilniausias Dievo tautos vienybės sakramentas, nes ją tobuliausiai išreiškia ir yra jos neprilygstama versmė[90]. Švęsdama eucharistinę Auką, Bažnyčia kelia savo maldavimus į Viešpatį, gailestingumo Tėvą, kad jis dovanotų savo vaikams Šventosios Dvasios pilnatvę, idant jie taptų Kristuje vienu kūnu ir viena dvasia[91]. Adresuodama šią maldą šviesybių Tėvui, nuo kurio nužengia „kiekvienas geras davinys ir tobula dovana“ (*Jok* 1, 17), Bažnyčia tiki jos veiksmingumu, nes meldžiasi vienybėje su Kristumi, Galva ir Sužadėtiniu, kuris Sužadėtinės maldavimus padaro savus, susiedamas juos su savo atperkamąja auka.

44. Būtent todėl, kad Bažnyčios vienybė, kurią Eucharistija įgyvendina per Kristaus auką bei susivienydama su Viešpaties kūnu ir krauju, besąlygiškai reikalauja visiškos bendrystės tikėjimo išpažinimo, sakramentų ir bažnytinės vadovybės lygmenimis, neįmanu bendrai švęsti eucharistinės liturgijos, kol nebus visiškai atkurti ryšiai šiais lygmenimis. Toks šventimas nebūtų veiksminga priemonė ir net *kliudytų pasiekti visišką bendrystę*, susilpnindamas atstumo, skiriančio mus nuo tikslo, pajautą, ir padėdamas įsėlinti ar įsitvirtinti dviprasmybei, keliančiai grėsmę vienai ar kitai tikėjimo tiesai. Žengti visiškos vienybės linkme galima tiktai tiesoje. Bažnytinės teisės draudimai šioje srityje nepalieka vietos jokiems neaiškumams[92] ir visiškai atitinka Vatikano II Susirinkimo paskelbtus moralės nuostatus[93].

Tačiau norėčiau pakartoti tai, ką enciklikoje *Ut unum sint* pridūriau prie savo žodžių apie negalimybę bendrai dalyvauti Eucharistijoje: „Mes karštai trokštame bendrai švęsti Viešpaties Eucharistiją, ir jau pats šis troškimas virs-

ta bendru šlovinimu, viena ir ta pačia prašomąja malda. Kartu ir vis labiau 'viena širdimi' kreipiamės į Tėvą"[94].

45. Koncelebracija, kai nėra visiškos bendrystės, neleistina, tačiau to negalima pasakyti apie Eucharistijos teikimą *ypatingomis aplinkybėmis pavieniams asmenims*, priklausantiems Bažnyčioms ar bažnytinėms bendruomenėms, kurios nėra visiškoje bendrystėje su Katalikų Bažnyčia. Šiuo atveju siekiama atsiliepti į pavienio tikinčiojo didelį amžinojo išganymo poreikį, o ne praktikuoti *interkomuniją*, kuri negalima, kol visiškai neatkurti regimi bažnytinės bendrystės saitai.

Būtent tai priešais akis turėjo Vatikano II Susirinkimas nurodydamas, kaip derėtų elgtis be blogos valios nuo Katalikų Bažnyčios atsiskyrusių Rytų krikščionių atžvilgiu, kai šie patys prašo Eucharistijos iš katalikų įšventintojo tarnautojo ir yra tam tinkamai pasirengę[95]. Tokią praktiką vėliau ratifikavo abu teisės kodeksai, kuriuose, lydimas atitinkamų pataisų, numatomas ir kitų, ne Rytų, krikščionių, nesančių visiškoje bendrystėje su Katalikų Bažnyčia, atvejis[96].

46. Enciklikoje *Ut unum sint* pats išdėsčiau, kaip branginu nuostatus, leidžiančius, tinkamai pasvėrus, pasirūpinti sielų išganymu: „Čia džiugu priminti, jog katalikų kunigai tam tikrais atvejais gali teikti Eucharistijos, Atgailos ir Ligonių sakramentus krikščionims, nesantiems visiškoje bendrystėje su Katalikų Bažnyčia, tačiau karštai trokštantiems sakramentus priimti, to paties prašantiems ir rodantiems tikėjimą, kurį šių sakramentų atžvilgiu išpažįsta Katalikų Bažnyčia. Ir priešingai, tam tikrais atvejais ir ypatingomis aplinkybėmis katalikai irgi gali dėl šių sakramentų kreiptis į dvasininkus tų Bažnyčių, kuriose jie galiojamai teikiami"[97].

Šias sąlygas, nenumatančias jokių išimčių, nors ir taikomas apibrėžtais konkrečiais atvejais, būtina itin pabrėžti: juk atmetimas apie šiuos sakramentus vienos ar kitos tikėjimo tiesos, tarp kurių yra ir neginčijama galiojimui tarnaujamoji kunigystė, padaro, kad prašantysis asmuo yra visiškai netinkamas ir negalima teisėtai tų [sakramentų] jam suteikti. Priešingai, tikintis katalikas negali priimti Komunijos bendruomenėje, kurioje negalioja Šventimų sakramentas[98].

Sąžiningas visų šioje srityje nustatytų normų[99] laikymasis išreiškia ir sykiu laiduoja meilę Kristui Švenčiausiajame Sakramente, kitų krikščioniškųjų konfesijų broliams, kuriems turime liudyti tiesą, ir pačiam vienybės skatinimo reikalui.

Literatūra ir nuorodos

51 857.

52 Ten pat.

53 Ten pat.

54 Plg. Tikėjimo mokslo kongregacija. Laiškas *Sacerdotium ministeriale* (1983 08 06), III. 2: *AAS* 75 (1983), 1005.

55 Vatikano II Susirinkimas. Dogminė konstitucija apie Bažnyčią *Lumen gentium*, 10.

56 Ten pat.

57 Plg. *Institutio generalis: Editio typica tertia*, 147.

58 Plg. Dogminė konstitucija apie Bažnyčią *Lumen gentium*, 10 ir 28; Dekretas dėl kunigų tarnybos ir gyvenimo *Presbyterorum ordinis*, 2.

59 „Altoriaus tarnautojas kaip vadovas, atnašaujantis visų tikinčiųjų vardu, veikia *in persona Christi*": Pijus XII. Enciklika *Mediator Dei*

(1947 11 20): *AAS* 39 (1947), 556; plg. Pijus X. Apaštališkasis paraginimas *Haerent animo* (1908 08 04): *Acta Pii X, IV*, 16; Pijus XI. Enciklika *Ad catholici sacerdotii* (1935 12 20): *AAS* 28 (1936), 20.

60 Apaštališkasis laiškas *Dominicae cenae* (1980 02 24), 8: *AAS* 72 (1980), 128–129.

61 Tikėjimo mokslo kongregacija. Laiškas *Sacerdotium ministeriale* (1983 08 06), III. 4: *AAS* 75 (1983), 1006; plg. Laterano IV Susirinkimas. 4 skyrius, Konstitucija apie katalikų tikėjimą *Firmiter credimus*: *DS* 802.

62 Vatikano II Susirinkimas. Dekretas dėl ekumenizmo Unitatis redintegratio, 22.

63 Apaštališkasis laiškas *Dominicae cenae* (1980 02 24), 2: *AAS* 72 (1980), 115.

64 Dekretas dėl kunigų tarnybos ir gyvenimo *Presbyterorum ordinis*, 14.

65 Ten pat, 13; plg. Kanonų teisės kodeksas, 904 kan.; Rytų Bažnyčių kanonų kodeksas, 378 kan.

66 Dekretas dėl kunigų tarnybos ir gyvenimo *Presbyterorum ordinis*, 6.

67 Plg. Vyskupų sinodo II nepaprastasis visuotinis susirinkimas (1985). *Relazione finale*, II. C. 1: *L'Osservatore Romano* (1985 12 10), 7.

68 Vatikano II Susirinkimas. Dogminė konstitucija apie Bažnyčią L*umen gentium*, 26.

69 Nicolas Cabasilas. *La vita in Cristo*, IV, 10: *SCh* 355, 270.

70 *Camino de perfección*, 35 skyrius.

71 Plg. Tikėjimo mokslo kongregacija. Laiškas Katalikų Bažnyčios vyskupams dėl kai kurių Bažnyčios kaip bendrystės aspektų *Communionis notio* (1992 05 28), 4: *AAS* 85 (1993), 839–840.

72 Plg. Vatikano II Susirinkimas. Dogminė konstitucija apie Bažnyčią *Lumen gentium*, 14.

73 *Homiliae in Isaiam*, 6, 3: PG 56, 139.

74 1385; plg. Kanonų teisės kodeksas, 916 kan.; Rytų Bažnyčių kanonų kodeksas, 711 kan.

75 Kreipimasis į Šventosios apaštališkosios penitenciarijos ir Romos patriarchalinių bazilikų penitenciarijų narius (1981 01 30): *AAS* 73 (1981), 203. Plg. Tridento Susirinkimas. Sess. XIII, *Decretum de ss. Eucharistia*, cap. 7 et can. 11: *DS* 1647, 1661.

76 915 kan.; Rytų Bažnyčių kanonų kodeksas, 712 kan.

77 Dogminė konstitucija apie Bažnyčią *Lumen gentium*, 14.

78 Šv. Tomas Akvinietis. *Summa theologiae*, III, q. 73, a. 3c.

79 Tikėjimo mokslo kongregacija. Laiškas Katalikų Bažnyčios vyskupams dėl kai kurių Bažnyčios kaip bendrystės aspektų *Communionis notio* (1992 05 28), 11: *AAS* 85 (1993), 844.

80 Plg. Vatikano II Susirinkimas. Dogminė konstitucija apie Bažnyčią *Lumen gentium*, 23.

81 *Ad Smyrnaeos*, 8: PG 5, 713.

82 Vatikano II Susirinkimas. Dogminė konstitucija apie Bažnyčią *Lumen gentium*, 23.

83 Tikėjimo mokslo kongregacija. Laiškas Katalikų Bažnyčios vyskupams dėl kai kurių Bažnyčios kaip bendrystės aspektų *Communionis notio* (1992 05 28), 14: *AAS* 85 (1993), 847.

84 *Sermo* 272: *PL* 38, 1247.

85 Ten pat, 1248.

86 Plg. Nr. 31–51: *AAS* 90 (1998), 731–746.

87 Plg. ten pat, Nr. 48–49: *AAS* 90 (1988), 744.

88 Nr. 36: *AAS* 90 (2001), 291–292.

89 Plg. Dekretas dėl ekumenizmo *Unitatis redintegratio*, 1.

90 Plg. Dogminė konstitucija apie Bažnyčią *Lumen gentium*, 1.

91 *„Nos autem omnes, qui de uno pane et calice participamus, iunge ad invicem in unius Spiritus Sancti communionem"*: šv. Bazilijaus liturgijos anafora.

92 Plg. Kanonų teisės kodeksas, 908 kanonas; Rytų Bažnyčių kanonų kodeksas, 702 kanonas; Popiežiškoji krikščionių vienybės skatinimo taryba. Ekumenizmo vadovas (1993 03 25), 122–125, 129–131: *AAS* 85 (1993), 1086–1089; Tikėjimo mokslo kongregacija. Laiškas *Ad exsequendam* (2001 03 18): *AAS* 93 (2001), 786.

93 „Dievo įstatymas draudžia tokį *communicatio in sacris* [„bendrą dalyvavimą šventuosiuose veiksmuose"], kuris pažeidžia Bažnyčios vienybę arba užtraukia formalų susiejimą su klaida ar tikėjimo iškraipymo, papiktinimo, indiferentizmo pavojų": Dekretas dėl Rytų Katalikų Bažnyčių O*rientalium Ecclesiarum*, 26.

94 Nr. 45: *AAS* 87 (1995), 948.

95 Dekretas dėl Rytų katalikų Bažnyčių *Orientalium Ecclesiarum*, 27.

96 Plg. Kanonų teisės kodeksas, 844 kan. 3–4 §; Rytų Bažnyčių kanonų kodeksas, 671 kan. 3–4 §.

97 Nr. 46: *AAS* 87 (1995), 948.

98 Plg. Vatikano II Susirinkimas. Dekretas dėl ekumenizmo *Unitatis redintegratio*, 22.

99 Kanonų teisės kodeksas, 844 kan.; Rytų Bažnyčių kanonų kodeksas, 671 kan.

B. d.

Gauta 2003-02-17

RENATA ŠUKAITYTĖ
Vytauto Didžiojo universitetas

NUO „REPREZENTACIJOS“ PRIE „KOMUNIKACIJOS“: ŽVILGSNIS Į MENINES TRANSFORMACIJAS NAUJOJE KULTŪROS TERPĖJE

From “Representation” to “Communication”: A Look at Recent Changes in Art

SUMMARY

This paper deals with the changing role and place of visual art in present-day cyberculture. Several opinions of culture and art researchers (David Bell, Paul Virilio, Ryszard W. Kluszczynski, Pierre Levy, Norbert Bolz, Walter Benjamin and Jean Baudrillard) concerning cyberculture, electronic media art and digital aesthetics are presented, in order to propose an approach which is the most suitable for the description of the recent transformations in art. Though in this country the process of IT adaptation to the art sector is quite slow, the interest of young artists in new media, especially the net and multimedia, is increasing. Every year new non-governmental organisations appear dealing with contemporary art. Galleries and art centres in the main towns are becoming open to innovative projects and festivals. Step by step, art is becoming a part of cyberculture by obtaining new functions and adopting new aesthetics.

KIBERNETINĖ KULTŪRA IR VIZUALINIS MENAS

Šių dienų pasaulyje vis daugiau reiškinių praranda turėtus pavidalus, reikšmes ir funkcijas. Susiduriame su naujais, nepažįstamais reiškiniais. Egzistencinės teritorijos, kurios kadaise buvo savos, žinomos, įgauna svetimas formas. Pasau-

RAKTAŽODŽIAI. Kiberkultūra, menas, skaitmeninė estetika, virtualizacija, komunikacija.
KEY WORDS. Cyberculture, art, digital aesthetics, virtualisation, communication.

lis darosi neatpažįstamas ir sunkiai suvokiamas, o senos sąvokos ir pažinimo priemonės nebegali padėti jo paaiškinti. Intensyvi elektroninių komunikacijos ir informacijos priemonių plėtotė, dinamiška informacinių-komunikacinių technologijų ekspansija daro didelę įtaką visoms mūsų gyvenimo sritims, keičia mus supančią aplinką. Naujosios komunikacijos priemonės parengė terpę labai dideliems socialiniams pokyčiams, inicijavo ir toliau skatina plėtotis informacinę (kitaip dar vadinamą elektroninę) revoliuciją. Dėl šių pokyčių šiandien visai kitaip dirbame, mokomės, leidžiame laisvalaikį. Vis didesnė mūsų gyvenimo reiškinių dalis yra medijuojama, praplečiama arba netgi sukuriama taikant technologijas. Galima teigti, jog jau kurį laiką gyvename postbiologinėje epochoje, kai kontaktai su kitais žmonėmis, su kitomis civilizacijomis nuolat vyksta per įvairius elektroninius laidininkus. Kaskart daugiau laiko praleidžiame virtualioje aplinkoje (žinoma, jeigu įskaičiuosime kalbėjimo telefonu ir žiūrėjimo televizorių laiką ir mums vis sunkiau atskirti šio virtualaus ir realaus pasaulio ribas).

Gana dažnai pasigirsta nuomonių, jog gyvename jau ne postmodernioje, bet kibernetinėje kultūroje[1], kuri dažnai klaidingai interpretuojama ir sutapatinama su virtualumo sritimi. Iš tiesų ši paradigma turėtų būti analizuojama kaip sudėtingas, daugiaaspektis darinys. Čia galima išskirti keletą iš naujo besiformuojančių klodų: vertybių, taisyklių ir modelių samplaiką; sampratų ir sąvokų rinkinį; naujas elgesio normas (pirmiausia komunikacijos srityje); šio elgesio rezultatus; institucijas, reguliuojančias ir palaikančias visumos funkcionavimą. Būdingiausi naujos paradigmos bruožai būtų globalizacija, interaktyvumas, daugialypė terpė, navigacija, konvergencija ir pliuralizmas. Kibernetinė kultūra susiformavo iš visuomeninio patyrimo gyventi informacinių-komunikacinių technologijų aplinkoje, todėl ji sukuria palankią terpę plėtotis ir veikti informacinei visuomenei.

Vis akivaizdesnė kibernetinės kultūros įtaka naujiems pramonės bei kultūros produktams. Šie produktai vis dažniau atsiduria virtualioje kompiuterinės atminties erdvėje, globalinės telekomunikacijos ir skaitmeninių ryšio priemonių tinkle. Nuo to momento, kai kompiuteris tapo vis plačiau naudojamas įvairiose mūsų gyvenimo srityse, matyti itin dinamiška visų kibernetinę terpę kuriančių reiškinių raida. Šiuo požiūriu labai akivaizdūs pokyčiai ne tik ekonomikoje, politikoje, moksle, bet ir mene. Menui pastaruoju metu itin daug dėmesio skiria įvairių sričių specialistai, nes meno kūriniai tampa ne tik visuomeninių pokyčių atspindžiu, bet ir komunikacijos priemone.

Kibernetinė kultūra nėra vienalytis reiškinys. Daugybė autorių įvairiai ją apibrėžia ir išskiria įvairias jos rūšis. Davidas Bellas pateikia keletą kibernetinės kultūros apibrėžimų. Vieną – labai bendro pobūdžio: kibernetinė erdvė traktuotina kaip kultūrinė terpė ir kultūros artefaktas. O kitą – sudėtingą: kibernetinė kultūra esanti daugialypis reiškinys, kurį sudaro trys dimensijos: materiali, simbolinė ir empirinė. „[Kibernetinė kultūra] tai mašinos, laidai, elektros energija, programos, ekranai, laidininkai

ir informacijos bei komunikacijos priemonės: el. paštas, internetinis puslapis, diskusijų kambariai, *MUD*. Taip pat ir vaizdiniai bei idėjos: kibernetinė erdvė egzistuoja filmuose, grožinėje literatūroje, mūsų vaizduotėje, ant mūsų biuro stalų stovinčiuose ekranuose. Be to, … mes patiriame kibernetinę erdvę per visas įspūdingas ir kasdienes jos manifestacijas laviruojant tarp materialaus ir simboliško.“[2] Kibernetinė kultūra susieja daugelį įvairiausios prigimties dalykų: hipertekstą, techninę ir programinę įrangas, mūsų prisiminimus, prognozes, baimes ir viltis, susižavėjimus ir nusivylimus. Tai gyva kultūra, kurią sudaro ne tik technologijų pasaulis, bet ir žmonių kasdienis gyvenimas.

Ryszardas W. Kluszcyńskis taip pat pabrėžia kibernetinės kultūros socialinį aspektą. Savo knygoje *Informacinė visuomenė. Kibernetinė kultūra. Multimedijų menas* (*Społeczeństwo Informacyjne. Cybercultura. Sztuka Multimediów*, 2001) rašo, jog kibernetinė kultūra yra daugiaaspektis kompleksas, išaugantis iš naujos visuomeninės patirties gyventi elektroninių informacinių ir komunikacinių technologijų keičiamame pasaulyje[3]. Lenkų autorius teigia, jog kibernetinė kultūra su savo pagrindinėmis interaktyvumo ir hipertekstualumo kategorijomis gali būti traktuojama kaip empirinis postmodernizmo tipas. Kibernetinės kultūros srityje vykstantys procesai ir atsirandantys kūriniai pateikiami greta daugelio XX a. pabaigos modernistinių reiškinių. Ši samprata skelbia, jog modernizmas ir kibernetinė kultūra yra paradigmos, o postmodernizmas – meninių ir kultūrinių reiškinių kompleksas, atsiradęs šioms dviem paradigmoms darant įtaką meniniams procesams. Postmodernizmo kaip kompromiso tarp modernizmo ir kibernetinės kultūros statuso pripažinimas padėtų išspręsti daugelį keblių klausimų, priskiriant vienokius ar kitokius reiškinius ir darbus tiek modernizmui, tiek ir postmodernizmui. Kluszczyńskis netgi siūlo postmodernizmą laikyti bendru modernizmo ir kibernetinės kultūros kūriniu.

Pripažindamas modernizmą ir kibernetinę kultūrą kaip dvi lygiavertes paradigmas, autorius toliau analizuoja šiandieninės meninės kultūros pokyčius, kylančius susidūrus šioms dviem kultūrinėms formacijoms. Itin daug dėmesio skiriama menininko-autoriaus nuostatų kaitai meninių komunikacinių strategijų kontekste. Su šiuo klausimu glaudžiai susijęs kitas, ne mažiau svarbus klausimas – tai šiandieninio artefakto statusas. Meno kūrinys, priešingai negu visų buvusių strategijų požiūriu, nustoja būti kulminaciniu meninio pasaulio, institucijų centru ir tampa tik įvairios meninės veiklos pretekstu, ypatingu atveju – netgi visai nereikšmingu dalyku. Artefakto vietą užima kūrybinis vyksmas, o veikiau komunikacijos procesas. Komunikacinis kibernetinio meno aspektas, inicijuojantis artefakto atsiradimą, tampa labai svarbus lyginant kibernetinės kultūros menines praktikas su modernistinėmis. Tad negalima nesuprasti, jog meno kūrinio statusas kibernetinėje kultūroje iš esmės skiriasi nuo visų modernistinio meno strategijų. Šiandien stebime akivaizdžią meninės perspektyvos ir meniniame vyksme turimų vaidmenų hierarchijos kaitą.

Pierre'as Lévy taip pat pripažįsta, jog kibernetinė kultūra neatpažįstamai keičia mūsų aplinką, ir todėl pabrėžia šio naujo reiškinio tyrinėjimo svarbą. Panašiai kaip ir anksčiau minėti autoriai, jis kibernetinės kultūros atsiradimą sieja su elektroninių technologijų (intelektualinių ir materialių) ekspansija, su naujų praktikų, požiūrių, mąstymo modelių ir vertybių atsiradimu plėtojantis ir augant kibernetinei erdvei[4]. Prancūzų autorius kritikuoja kibernetinės kultūros tapatinimą su dehumanizuotu virtualiu pasauliu (trimate kompiuterinių simuliacijų erdve), nes pastarojo termino reikšmė yra kur kas siauresnė ir turi kiek kitokią prasmę. Kibernetinėje kultūroje labai svarbi žmogaus iniciatyva, jo kūrybingumas. Virtuali erdvė sužmoginama, pagyvinama naudojant ją ne tik kaip komunikacijos mediumą, bet ir kaip susitikimų, darbo ir kūrybos vietą. Pierre'as Lévy skiria dvi meninės kultūros virtualiųjų pasaulių rūšis[5]:

- tie, kurie yra apriboti ir uždari. Šiai rūšiai priklauso *off-line* (esantys netiesioginio ryšio zonoje) kūriniai, tokie kaip *CD-ROM* ir meninės instaliacijos;
- tie, kurie yra prieinami tinkle ir be galo atviri interakcijai, transformacijai ir sąryšiui su kitais virtualiais pasauliais. Šiai rūšiai priskiriami visi *on-line* (esantys tiesioginio ryšio zonoje) kūriniai, interaktyvios meno formos.

Skirdamas dvi virtualiųjų pasaulių rūšis, Lévy visiškai nesiekia jų supriešinti. Autoriui jos yra ne kontrastingos, bet viena kitą papildančios, inspiruojančios ir „maitinančios". Mat kiekviena jų atlieka skirtingas funkcijas. *Of-line* meno kūrinių paskirtis – tam tikru laiku ir erdvėje projektuoti kolektyvinio proto (žinių) ir vaizduotės fragmentus, o tai gali būti taip pat sėkmingai platinama tinklinėje aplinkoje. *Of-line* kūriniai kuriami taikant naujus technikos laimėjimus, ir tai padeda sukurti originalius ir kūrybiškus „izoliantus" (*isolates*) už nuolatinio komunikacijos srauto ribų. *On-line* darbai kuriami interaktyvios komunikacijos aplinkoje. Jiems būdingas laisvai pasiekiamas dinamiškas kontekstas (nuolat realiame laike pasipildanti bendruomeninė atmintis). *On-line* kūriniai gali būti praturtinami *of-line* duomenimis. Šiuo atveju virtualusis pasaulis egzistuoja kaip pranešimų (*message*) sandėlis.

Nuolat tobulėjanti informacinių technologijų infrastruktūra atveria perspektyvą susijungti virtualiesiems pasauliams. Tai, kad pamažu skaitmeniniai tekstai ir vaizdiniai susilieja į vieną neaprėpiamą hipertekstą, yra tik pradžia bendresnio pobūdžio jungties, kuri turėtų suvienyti visą skaitmeninę informaciją, taip pat kiną bei interaktyvias trijų dimensijų erdves. Žiūrint iš šios perspektyvos, tinklas atvers prieigą prie gigantiško heterogeniško virtualaus metapasaulio (kibernetinės erdvės), kuris taps pagrindine komunikacijos, ekonominės transakcijos, mokymosi ir pramogų vieta.

Prancūzų autorius, kaip ir anksčiau minėtas lenkų naujų medijų teoretikas, analizuoja žiūrovo ir kūrėjo santykius. Pasak Lévy, netgi *of-line* menui reikia žiūrovo interakcijos. Interaktorius (sąveikautojas) dalyvauja suteikiant kūrinyje glūdinčioms idėjoms struktūrą. Kibernetiniai meno kūriniai yra visiškai ki-

tokios prigimties nei klasikiniai ar netgi modernistiniai. Jų negalima nei archyvuoti, nei konservuoti (beje, šioje vietoje su autoriumi galima ir nesutikti, nes šiais klausimais gana plačiai diskutuojama įvairių seminarų ir konferencijų metu. Mėginama atrasti sprendimus šiai aktuakiai problemai spręsti). Kibernetinėje erdvėje visi virtualūs pasauliai sujungti vieni su kitais, jie neturi ribų. Tai „atviri darbai“ ne tik dėl galimų įvairių interpretacijų, bet ir dėl aktyvaus žiūrovo bendradarbiavimo kuriant darbo reikšmes[6]. Lévy yra tikras kibernetinės kultūros, meno apologetas. Nuolatinė elektroninių technologijų intervencija į žmogaus gyvenimą, jo aplinką, pasak šio autoriaus, nekelia jokios grėsmės mūsų kultūrai ir jos vertybėms. Atsirandančios kibernetinio meno formos, tokios kaip *techno* muzika ir įvairios virtualių menų rūšys, niekada nepakeis, nenustums užmarštin iki šiol kurtų meno kūrinių. Tiek tradiciniai, tiek ir naujos formacijos menai gali egzistuoti šalimais be konfrontacijos.

Šiuo požiūriu su prancūzų teoretiku galima sutikti. Kibernetinio meno kūriniai būna labai sudėtingos struktūros ir semantikos. Jie nėra tokie svetimi, kaip iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti, ne tik modernistinei, bet ir daug senesnėms kultūroms, nes perėmė daug bruožų iš tradicinių žaidimų ir ritualų. Jie atspindi ne tik šiuolaikiškus, bet ir archajiškus kultūros bruožus. Todėl norint suprasti kibernetinį meną, reikia kompleksinių žinių ir geros erudicijos. Glaudus ryšys su skaitmeninėmis technologijomis, o dėl jos poveikio kintantys produkcijos ir distribucijos būdai, kūrėjo–žiūrovo santykiai ir vaidmuo kūrybiniame procese bei daugelis kitų svarbių procesų rodo, jog naujos formacijos meno jau nebegalima vertinti remiantis buvusiomis estetikos kategorijomis ir sąvokomis. Kyla naujos, „kompetentingos“ estetikos poreikis.

SKAITMENINĖ ESTETIKA

Naujų elektroninių technologijų daroma įtaka šiandieninės kultūros raidai ir transformacijoms tapo vienu populiariausių diskursų kultūros filosofijoje. Skaitmeninis menas, būdamas svarbiu visuomeninių pokyčių atspindžiu ir komunikacijos priemone, taip pat sulaukia nemaža dėmesio. Šiuo metu itin svarbus meno filosofų ir teoretikų uždavinys – kurti (gal veikiau nustatyti) naujas estetines kategorijas ir pamatines idėjas, kurių pagrindu galima būtų vertinti, analizuoti ir apibūdinti elektroninių medijų meną. Pastaruoju metu gana dažnai naujo meno estetikai apibrėžti vartojamas *skaitmeninės estetikos* terminas, kurį čia pamėginsiu aptarti remdamasi elektroninės kultūros filosofų idėjomis.

Pasak vokiečių filosofo Norberto Bolzo[7], skaitmeninės estetikos užuomazgų atsirado jau Antrojo pasaulinio karo metu, kai buvo eksperimentuojama su bombonešių galvutėmis. Šių eksperimentų rezultatas – nauja mokslo šaka – ergonomija (*human factors engineering*). Būtent ši „žmogiškųjų faktorių inžinerija“ padėjo

plėtoti technologijas, leidžiančias sukurti dirbtinę tikrovę. Kiek vėliau, Antrojo pasaulinio karo metu, ergonomijos pradėtus darbus šioje srityje pratęsė lėktuvų skrydžių simuliavimo projektai: trimatėje erdvėje išmėginami įvairūs pilotiniai manevrai ir veiksniai ekstremaliose situacijose, nerizikuojant pilotų gyvybe. Šiuose projektuose, meno teoretikų požiūriu, itin svarbus yra vienas faktorius: simuliuojamų skrydžių stebėtojas nėra pasyvus stebėtojas, jis daro tiesioginę įtaką vaizdinių sekai įsiterpdamas į ją. Šie virtualūs skrydžių imitavimai tapo šiandieninių *video* ir kompiuterinių žaidimų pirmtakais. Tie patys principai bei taisyklės yra taikomi šiuolaikinėje kompiuterinėje animacijoje, interaktyviose instaliacijose bei tinklo mene. Kompiuterinė simuliacija, vykstanti realiu laiku, ir užprogramuotos veikimo taisyklės leidžia manipuliuoti vaizdiniais, o tai naikina ribą tarp realaus ir virtualaus pasaulių.

Kalbant apie karinių lėktuvų operacijų simuliacijas, buvo paliestas dar vienas svarbus skaitmeninės estetikos klausimas – žiūrovo intervencija į meno kūrinį, jo dalyvavimas kūrybiniame procese. Interaktyvumas yra esminė skaitmeninės estetikos kategorija, lemianti šiuolaikinio audiovizualinio meno nutolimą nuo reprezentacijos bei imitavimo funkcijų ir tendenciją virtualizavimo bei simuliavimo link. Interaktyvumo padedami žiūrovai patenka į meninės prezentacijos areną, kurioje kartu su meno kūriniu simuliuojamos ir projektuojamos jų pačių „virtualizacijos“, fantazijos ir prisiminimai. Ši kategorija yra pagrindinė komunikacijos taisyklė, kurios žiūrovas turi laikytis, jeigu nori „patirti“ meno kūrinį, dalyvauti „kūrybiniame“ žaidime. Be interakcijos akto dauguma šiuolaikinio meno formų, tokių kaip lazerinių diskų ir interaktyvių instaliacijų menas, neegzistuotų.

Norbertas Bolzas užsiminė ir apie kitą šiandien aktualią skaitmeninės estetikos problemą – tikrovės simuliavimą. Skaitmeniniai vaizdiniai, imituojantys skrydžius, neturi analogų, atitikmenų tikrovėje, tai yra grafinių manipuliacijų produktai. Kaip tik daugumai ekraninio skaitmeninio meno kūrinių būdinga fikcija, pasikartojimai ir variacijos, o „autentiškumas“, ekvivalencijos taisyklė, būdinga tradiciniam tikrovės vaizdavimui, dabar visiškai praranda svarbą, tampa ne tik dekonstrukcijos, bet ir destrukcijos objektu. Kaskart naujesni, tobulesni įrenginiai produkuoja neturinčius denotatų tikrovėje vaizdinius, tampančius tik virtualizacijos algoritmais. Pasak vokiečių filosofo, šiuo požiūriu kompiuterinė grafika itin vertinga, pretenduoja tapti tobuliausia elektroninių menų sritimi šiandieninėje skaitmeninių komunikacijos ir informacijos technologijų užkariautoje kultūroje.

Techninių menų produkuojamų vaizdinių autentiškumo klausimą dar XX a. pirmojoje pusėje pradėjo analizuoti kitas vokietis – Walteris Benjaminas. Jį domėtis šiuo klausimu paskatino tuometinių naujų medijų, kino ir fotografijos, populiarėjimas tarp kitų menų. Straipsnyje *Meno kūrinys techninio reprodukavimo amžiuje*[8] autorius analizuoja techninių meno reprodukcijų statusą bei reprodukavimo technikos vietą tarp meninės kūrybos metodų. Anot Benjamino, „apie 1900 metus techninė reprodukcija tapo stan-

dartinio lygio, ir tai leido jos objektu paversti tradicinių meno kūrinių visumą … bei išsikovoti svarbią vietą tarp kitų meninės kūrybos metodų“[9]. Tačiau net tobuliausiai techninei meno reprodukcijai trūksta vieno dalyko – „čia ir dabar“ egzistencijos apibrėžtoje buvimo vietoje. Šitokiu būdu mechaninė reprodukcija praranda savo aurą. Šių dienų elektroninės techninių vaizdinių simuliacijos situacijoje galbūt vertėtų iš naujo pažvelgti į meno kūrinio auros nunykimą. Neabejojamai atsirastų nemaža skeptikų, teigiančių, jog mūsų epochos menas dėl gausybės technologinių kūrybos parametrų apskritai negalėtų pretenduoti į jokį „auriškumą“. Mat skaitmeninės meno kūrybos pagrindas yra programavimas, o tai veikiau primena techninį nei meninės kūrybos aktą. Be to, skaitmeniniais mediumais sukurtas artefaktas gali būti lengvai kopijuojamas. O būtent su tuo siejama komunikacijos ir informacijos technologijomis kuriamų menų vertės devalvacija.

Walteris Benjaminas, analizuodamas reprodukcinius menus (kiną ir fotografiją), nurodo dar vieną aktualų kibernetinių menų diskurso aspektą: šiems mediumams (kinui ir fotografijai) yra būdingas tik sąlygiškas tobulumas. Išties šiandieniniam elektroniniais įrenginiais kuriamam menui tokios estetinės kategorijos kaip „tobulumas“ ir „autentiškumas“ nėra taikomos. Jas nurungė tikrovės simuliavimas. Pasak Bolzo, „simuliacija“, jungiant techninius ir meninius aspektus, yra pati svarbiausia kūrinio vizualinė argumentacija. Ji (simuliacija) kūrinyje taikoma ten, kur reikia „padidinti“, „akcentuoti“, „išskirti“ (sulėtinti, spartinti, supinti). Šiuo atveju, pasak filosofo, simuliacija tampa argumentuota menine priemone[10].

Jeanas Baudrillard’as ne taip teigiamai vertina simuliacijos reiškinį, lemiantį vis mažėjančią ribą tarp tikrovės ir virtualios aplinkos. Filosofas teigia, jog pastaruoju metu gyvename savotiškose „tarperdvėse“ ir „tarplaikuose“, hibridiškame „tarp“ pasaulyje. Jau ne tik tarp įvairių civilizacijų, kultūrų, bet taip pat tarp realybės ir virtualybės. Mūsų pasaulis tampa polimorfiškas, kultūra – fragmentiška ir mozaikiška. Dėl visų šių neigiamų pokyčių prancūzų filosofas ir sociologas kaltina techninių vaizdinių invaziją, o veikiau vaizdinio ontologinio statuso kaitą. Baudrillard’as labai plačiai šią problemą analizuoja 1983 m. paskelbtame veikale *Simulations*[11]. Jis išskiria keturias santykio tarp vaizdinio ir jo pristatomo objekto rūšis:

1) situacija, kai vaizdinys perteikia, atspindi tikrovę stebėtojui patikimu būdu;
2) situacija, kai vaizdinys deformuoja ir iškreipia tikrovę, tačiau nėra nuo jos visiškai nutolęs, vis dar stebėtojui atpažįstamas. Tačiau šio tipo vaizdiniais jau negalima visiškai pasitikėti. Juos turi kontroliuoti kokia nors patikima institucija. Šiuo atveju tinkamiausias yra protas;
3) situacija, kai vaizdinys maskuoja visišką analogijų su tikrove nebuvimą. Vaizdu siekiama „užburti“ pasaulį kuriant tikrovę, kurios realiai nėra, ir jos buvimu stengiamasi įtikinti stebėtoją;
4) situacija, kai vaizdinys nesusijęs su jokia tikrove, bet ją vaizduoja nuo autentiškos tikrovės neatskiriamu būdu, tampa tikra simuliacija.

Pasak Baudrillard'o, lemtingas kultūrai yra perėjimas nuo trečios prie ketvirtos fazės. Pirmosios trys fazės dar sutelpa į ideologijos rėmus, čia nenutraukiama jungtis su verbaline kultūra. O ketvirtoji fazė jau atsiduria *simulacrum* srityje. Tris pirmąsias fazes atpažįstame, galime suprasti, nes joms priklausančius vaizdus galima dešifruoti, demistifikuoti ir kritikuoti remiantis kitais tradiciniais metodais. Tačiau susidūrę su ketvirtos fazės vaizdiniais, tampame bejėgiai. Visos žinomos kritikos procedūros netinkamos jiems interpretuoti. Negalima demaskuoti šių vaizdinių farso todėl, kad jie nesisieja su mums pažįstama realybe.

Elektroninės medijos intensyviai produkuoja techninius vaizdinius. Šis procesas yra nevaldomas ir nepaveikiamas. Pasak Baudrillard'o, „vaizdai numarina tikrovę" ir to negalima sustabdyti. Paveikslas perėjo tam tikrą charakteringą evoliuciją – nuo tikrovės atspindėjimo, maskavimo, jos nebuvimo slėpimo, bet kokių ryšių su tikrove nutraukimo, – kol tapo tikru simuliakru. Šio simuliakro modeliai – tarsi „kopijos, sukurtos be originalo". Tikrovės kategorijos atsisakoma dėl hiperrealumo, permanentinės simuliacijos produkto, kuriame tokios kategorijos kaip „tiesa – farsas", „realu – išgalvota" nėra dichotominės, nes negalima nustatyti jas skiriančios ribos.

Kitas ryškus skaitmeninio meno bruožas yra „greičio terapijos" taikymas. Šią savybę, kaip vieną dominuojančių šiuolaikiniame mene, išskyrė Paulas Virilio. Pasak filosofo, ji daro įtaką *išnykimo estetikos* formavimuisi[12]. Materialių objektų estetiką išstumia nesančių ir neužčiuopiamų objektų estetika. „Senajai" kultūrai būdingas nuoseklumas, vientisumas tampa vis retesnis. Erdvės vientisumas, atsirandantis dėl įsitvirtinimo apibrėžtu laiku ir tam tikroje vietoje, pakeičiamas nomadiška erdve, kuri yra realių, įsivaizduojamų ir simuliuojamų vietų suma. O patyrimo vientisumas užleidžia vietą daugumai patyrimų. Taip pat išnyksta suvokimo nuoseklumas. Jį pakeičia piknolepsija (psichologinis reiškinys, kai žmogaus protas periodiškai nustoja funkcionavęs ir dėl to aplinka suvokiama fragmentiškai). Paulas Virilio *išnykimo estetiką* sieja su troškimu būti visur ir kartu niekur. Šio siekio įgyvendinimas galimas dėl tam tikro greičio, leidžiančio pasiekti būvį, kai išnyksta visos ribos ir visi skirtumai. Tačiau filosofas pabrėžia, jog persikėlimo greitis padidina tik mūsų pačių nebuvimą. Nepaisant to, žmogus gyvenime nuolat ieško vis didesnių greičių.

Elektroniniame mene nyksta ne tik Virilio išvardyti reiškiniai, bet ir riba, skirianti menininką ir žiūrovą. Aktyvus dalyvavimas meniniame procese šią ribą užglaisto. Kiekvienas gali tapti menininku keliomis prasmėmis. Pirma, įgydamas galimybę kurti – gaminti kūrinį. Todėl menas tampa ne interaktyvus, bet nutolsta nuo masių (ne kiekvienas juk išdrįsta dalyvauti kūrybiniame akte). Antra, menininku galima tapti kultivuojant menininko pozą. Tai padeda atsinaujinti ne tik žmogui, bet ir visuomenei. Kita vertus, skaitmeninėje estetikoje menininko (siuntėjo) ir žiūrovo (gavėjo) pozicijų klausimas nėra labai svarbus. Mat „elektroninio tinklo estetika plečiasi visiškai nepriklausomai nuo to, ar menininkas iš naujo mokosi

orientuotis erdvėje, ar vis dar vaikosi tokių vaizduotės kūrinių kaip postmodernizmas“[13].

Šių dienų mene vykstančios transformacijos būna ir kitaip įvardijamos. *Video* menininkė Loren Sears TV ir kitus skaitmeninių vaizdinių kūrimo būdus apibūdina kaip neuro-estetiką (*neuro-aesthetic*). Skaitmeninis integruotų paslaugų tinklas *ISDN* (*Integrated Services Digital Network*) tampa tarsi naujos nervų sistemos modeliu. Jis susieja visą pasaulį per įvairias skaitmenines sistemas transliuodamas neturinčius reikšmių ir prasmių duomenų bei vaizdinių srautus. Tačiau visiškas techninių įrenginių susiliejimas, leidžiantis unifikuoti pasaulį ir įtraukti jį į milžinišką tinklą, pasiekiamas tik dėl intensyvios skaitmeniniame formate užfiksuotos įvairios medžiagos „kontaktavimo“. Skaitmeniniame formate įrašytus duomenis galima laisvai keisti ir modifikuoti jungiant įvairių rūšių informaciją – vaizdą, garsą, tekstą ir simuliacijas. Šiuos procesus apibūdinantis magiškas žodis „hipermedijos“ suponuoja didžiulius programavimo darbus, kurie įgalina kompiuterio vaizduoklyje manipuliuoti įvairių skaitmeninių medijų junginiais. Pasak Norberto Bolzo, tik dėl kompiuterio buvo galima sekuliarizuoti įvairias telekomunikacines ryšio priemones interaktyvioje aplinkoje.

Iš šių skaitmeninę estetiką apibūdinančių diskursų išryškėja objekto sudėtingumas ir aktualumas. Nors šiandien dar nėra parengta išsami skaitmeninės estetikos studija, račiau ši tyrimų sritis vis daugiau domina filosofus, kultūrologus, meno teoretikus ir menininkus. Nauji kultūriniai pokyčiai ir virsmai reikalingi kokybiškai naujo vertinimo taikant naujus tyrimų metodus, o iškylantys reiškiniai – tinkamo ir aiškaus įvardijimo ir apibūdinimo. Tik nuo tolesnių tyrinėjimų eigos priklausys, ar skaitmeninė estetika patenkins šiuos lūkesčius, taps brandžiu, universaliu mokslu, padės tiriant įvairių formacijų elektroninius menus.

Literatūra ir nuorodos

1 Ryszard W. Kluszcyński. *Społeczeństwo informacyjne. Cybercultura. Sztuka multimediów*. – Kraków, 2001, p.72.

2 David Bell. *An introduction to Cybercultures*. – London: Routledge, 2001, p.1–2.

3 Kluszcyński, *op. cit*., p. 80.

4 Kibernetinę erdvę (taip pat vadinama „tinklu“) Lévy apibrėžia kaip naują komunikacijos terpę, susikūrusią atsiradus globaliam kompiuteriniam tinklui. Terminas akcentuoja ne tik skaitmeninės komunikacijos materialią infrastruktūrą, bet ir ją naudojančius ir puoselėjančius žmones, taip pat informacijos universumą, kurį siūlo ši erdvė.

5 Pierre Lévy. *Cyberculture*. – London: University of Minesota Press, 2001, p. 125–126.

6 Ten pat, p. 153.

7 Norbert Bolz. Estetyka cyfrowa // Andżej Gwóźdz (red.). *Peizaze audiowizualne. Telewizja-videokomputer*. – Krakow: Universitas, 1997, p. 345.

8 Walter Benjamin. Dzieło sztuki w epoce możliwości jego technicznej reprodukcji // Alicja Helman(red.). *Estetyka i film*. – Warszawa, 1972, p. 151–174.

9 Ten pat, p. 153.

10 Bolz, op. cit., p. 345.

11 Jean Baudrillard. *Simulations*. – New York, 1983.

12 Paul Virilio. The Aesthetics of Disappearance // Neil Spiller (red.). *Cyber-Reader. Critical Writings for the Digital Era*. – New York: Phaidon Press Limited, 2002, p. 92.

13 Bolz, op. cit., p. 354.

B. d.

Gauta 2003-09-10

RASA ANDRIUŠYTĖ-ŽUKIENĖ
Vytauto Didžiojo universitetas

ROMANTINĖ VAIZDUOTĖS STICHIJA M. K. ČIURLIONIO IR AMŽININKŲ KŪRYBOJE

The Romantic Imaginative Spontaneity in the Works of M.K. Čiurlionis and his Contemporaries

SUMMARY

The object of research is the creative work of M.K. Čiurlionis (1875–1911) in the context of 20th-century art, particularly that of Poland. The article discusses the intersections of Romanticism, Symbolism and Modernism. Many present-day researchers consider the Lithuanian artist Čiurlionis to be a symbolist, as well as one of the forerunners of European Modernism. On the basis of analyses of several specific examples from Čiurlionis' creative heritage and Polish art, the author of the article argues that Čiurlionis keeps to an intermediate position between Romanticism, Symbolism and modernistic aspirations. Though the iconography of his works is characteristic of Romanticism, and for that it is close to the iconography of Polish artists, its fluid qualities make Čiurlionis closer to European Modernism.

Broader reflections on the context of Nordic and East European art allow us to assert that both Čiurlionis' and his contemporaries' creative work belongs to the tradition of Romanticism, or irrealistic tradition, which still existed in these countries at the beginning of the 20th century.

Nesunku pastebėti, kad Mikalojaus Konstantino Čiurlionio paveiksluose, kaip ir daugelio XIX a.–XX a. pr. dailininkų kūriniuose, esama bendrų įvaizdžių ir archetipinių formų: jūra, saulė, kalnas, vaizduojamos panašios gamtos nuotaikos ir būsenos: audra, saulėtekiai, saulėlydžiai. Dažnai akcentuojami ir dualistiškai išskiriami pirminiai šviesos ir energijos elementai – saulė, mėnulis, žvaigždės. Apie Čiurlionio ir Williamo Turnerio, Casparo Davido

RAKTAŽODŽIAI. M. K. Čiurlionis, romantizmas, simbolizmas, modernizmas, *Młoda Polska*.
KEY WORDS. M.K. Čiurlionis, Romanticism, Symbolism, Modernism, *Młoda Polska*.

Friedricho, Edwardo Muncho kūrybos įvaizdžių bendrumą ne kartą rašyta. Ne mažiau žinoma ir apie tai, kad XX a. pirmasis dešimtmetis – avangardo laikas, o Čiurlionio ir daugelio jo amžininkų vaizdų pasaulis gerokai skiriasi – jis daugiau romantinis ir simbolistinis, negu avangardistinis. Juk kultūrinių reiškinių spektras XIX ir XX amžių sandūroje ypač platus ir margas, o vienas pagrindinių jo bruožų – modernizmo proveržis. Štai Prancūzija 1906 metais jau susipažįsta su kubizmu. Vokietijoje ir Austrijoje Vengrijoje klesti dekoratyvus jugendas, bet kur kas reikšmingesni yra Vasilijaus Kandinskio, Pieto Mondriano, ekspresionistų atradimai. Tuo pačiu metu didžiulėje teritorijoje apie Baltijos jūrą – Skandinavijoje, Rusijoje ir Lenkijoje – kuriamas simbolistinio-romantinio pobūdžio menas, o Lietuvoje po 1905-ųjų dar tik mezgasi diskusijos dėl lietuviškojo meno krypties, svyruojama tarp realizmo ir romantizmo.

Lietuvių estetinėje sąmonėje romantizmo kategorija yra gana gaji. Kaip žinome, apie pirmąją romantizmo krizę čia prabilta, kaip žinome, tik XX a. trečiojo dešimtmečio pabaigoje[1]. Tautiškai atgimstančiai lietuvių inteligentų kartai, užsidegusiai noru dirbti Lietuvai, XIX a. pabaigoje–XX a. pradžioje pakako romantizmo idėjų orbitos. Nacionalinės kultūros idėja čia savaip sumišo su švietėjiškomis nuostatomis dirbti visuomenės labui. Kaip teigia literatūrologai, lenkų romantikų literatūrinė kūryba, daugiausia Vilniaus romantizmo mokyklos produktas, XX a. taip pat buvo ir jaunos lietuvių inteligentijos savastis[2]. Lietuviai dailininkai perėmė gana siaurą tautinę romantikų programą – ragino kaupti gimtojo krašto tautodailę, o jos tradicijas studijuoti ir panaudoti profesionaliajame mene[3]. Vadovaudamiesi tautiškumu, XX a. pradžios literatai ir dailininkai pratęsė romantinę meno subjektyvumo, originalumo, natūralumo programą ir dar nedaug galvojo apie svarbiausią modernistinės estetikos nuostatą, skelbiančią kūrybą esant pirmiausia estetine vertybe, meninės formos grožio kūryba[4]. Pagaliau pagrindinis estetinis principas – *subjektyvios interpretacijos principas* – yra persmelkęs tiek simbolistinį, tiek neoromantinį ar modernistinį XIX a. pabaigos–XX a. pradžios meną (literatūra, dailė, muzika).

Įsivaizduojant tokią panoramą, kyla klausimas: ar tie bendrieji įvaizdžiai ir romantinės menininkų nuostatos – tai tik kokie nors sutapimai, pasikartojantys skirtingais meno istorijos etapais ir skirtingomis sąlygomis, ar autentiški ryšiai, bendra tėkmė, kuriai priklausytų ir Čiurlionis, ir Munchas, ir, pavyzdžiui, Stanisławas Wyspiańskis, Ferdinandas Ruščicas, Antanas Žmuidzinavičius ar Adomas Galdikas. Nagrinėdami Čiurlionio ir jo amžininkų lenkų kūrinių ikonografiją (kitų kaimyninių šalių dailės čia neaptarinėsime dėl ribotos šio teksto apimties), gilindamiesi į kontekstą, bandysime įrodyti, kad Čiurlionio kūryba susijusi su tam tikra romantinio meno tradicija, pavaldžia ne tiek laikui, kiek valdoma visais laikais gajos romantinės vaizduotės stichijos. Analizuodami Čiurlionio kūrybos pavyzdžius, bandysime išsiaiškinti, kokį vaidmenį jo kūry-

boje vaidino gilusis romantizmo podirvis, kas sieja ir kas skiria Čiurlionį nuo kitų romantizmo ir neoromantizmo orbitoje kūrusių dailininkų.

Daugelio šalių mene XX a. pradžios romantinis pasaulėvaizdis vaidino lemiamą vaidmenį. Ypač tai ryšku XX a. pradžios Lenkijos mene, kur *Młoda Polska* judėjimas nauja dvasia atgaivino romantizmą. Romantiškumas yra esminė šio laikotarpio kūrybos paradigma. Kaip teigia literatūrologas Vytautas Kubilius, jo reikšmė kartais prilyginama renesansui, kadangi tai buvo perversmas, išugdęs naują mąstymo ir elgsenos tipą, sukūręs ypatingą dvasinės kultūros modelį[5].

Iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti, kad dailininkas Čiurlionis didesnės kaimyninių šalių, ypač lenkų, dailės įtakos nepatyrė. Ši nuomonė paremta dailininko laiškuose randamu skeptišku anuomet labai madingo autoriaus Stanisławo Pszybyszewskio pažiūrų vertinimu[6]. Lietuvių dailininkas nepritaria *Młoda Polska* judėjimo lyderio propaguojamam individualizmui bei autoanalizei – dalykams, kurie buvo lenkų modernistų estetinių ir psichologinių nuostatų pagrindas. Apibendrindamas savo svarstymus, jis pateikia gana romantišką nežinomo autoriaus citatą apie tai, kad žmogaus mintis turi skraidyti ne tamsių prarajų gelmėse, bet beribėse erdvėse[7]. Ši citata taikliai atskleidžia jaunojo Čiurlionio polinkį į romantinį idealizmą.

Čiurlionio pasaulėjautos ir kūrybos, kaip ir lenkų modernizmo bei pirmosios fazės – simbolizmo, ištakos yra romantinės. Romantinė vaizduotė, vaizduotės stichija kaip tam tikra vizijiškumo rūšis, tam tikras psichologinės įtampos tipas[8] ir yra tas bendrasis vardiklis, kuris susieja daugelį XIX a. pabaigos menininkų, taip pat ir Čiurlionį. Ir lenkų dailininkus, ir jaunąjį Čiurlionį XX a. pradžioje veikė tie patys romantizmo šaltiniai – Vilniaus romantizmo mokykla ir jos poetai, rašę apie Lietuvos praeitį: Adomas Mickevičius, Julijuszas Słowackis, Józefas Ignacas Kraszewskis, Cyprianas Norwidas. Vidinį Čiurlionio kūrybos ryšį su Słowackio poezija giliai išnagrinėjo lenkų literatūrologas Radosławas Okulicz-Kozarynas[9]. Jis teigia, kad lietuvių dailininkas iš Słowackio poemos *Karalienė Dvasia* (*Król-Duch*, 1847)[10] pasisėmė tokių idėjų, kurių, nors ir stengdamiesi, nesugebėjo pasisemti poeto tėvynainiai.

Čiurlionis gana artimas lenkų dailininkams tapybos darbų ikonografija, paveikslų nuotaikos ieškojimais ir praeities, istorijos sureikšminimu. Senovės, praeities motyvai, dvasinių ryšių su praeitimi ieškojimas ypač ryškūs jo brandžiuose darbuose *Amžinybė* (1906), *Aukuras* (1909), *Tvirtovė (Tvirtovės pasaka*, 1909), *Praeitis* (1907).

Apskritai su istorijos – ne konkretaus įvykio, bet istorinės praeities prasme – aktualumo tendencijomis siejamas ir Čiurlionio susidomėjimas Šventojo Rašto pasakojimais, orientu, pasaka kaip paveikslo tipu. Tačiau esama ir nemažų skirtumų. Dauguma lenkų dailininkų nuolat grįždavo prie savo istorijos faktų bei legendų lobyno, naudojosi juo suteikdami tapybai tautiškumo ir subjektyvaus simboliškumo atspalvių. Pavyz-

Leonas Wyczółkowskis. *Giewontas patekant saulei*. 1898. Al., drb., 101 × 159 cm, privati nuos.

Mikalojus Konstantinas Čiurlionis. *Žinia*. 1904/1905. Past., pop., 64,2 × 90,7 cm. Nacionalinis M. K. Čiurlionio muziejus

džiui, į Wyspiańskio kūrybą praeitis sugrįžta istorinių faktų simbolinėmis interpretacijomis ar visai konkrečiais Vavelio, Vyslos peizažų ir Krokuvos alėjų vaizdais, o Čiurlionio kompozicijose ji atsiveria ne tiek kaip individualių menininko emocijų išraiška, kiek mitiniu ir archetipiniu lygmeniu.

Palyginkime konkrečius darbus – Leono Wyczółkowskio kūrinį *Giewontas patekant saulei* (1898) ir Čiurlionio paveikslą *Žinia* (1904/1905). Juos sieja analogiški motyvai: kalnas, paukštis, saulė. Ir vienas, ir kitas dailininkas vaizduojamo gūbrio siluetui suteikė antropomorfinį pavidalą. Wyczółkowskis ryškiu spalviniu ir linijiniu kontrastu pabrėžia žemės bei dangaus priešpriešą: kalno siluete itin ryškus gulinčios figūros siluetas. Gigantiška gulinčio riterio figūra yra aiški aliuzija į lenkų legendą apie Tatruose suakmenėjusius karaliaus Boleslovo Narsiojo riterius, kuriuos prikelti neva galėtų tik lenkų valstybės nepriklausomybės atgavimas. Čiurlionis nepasitenkina tokiu paprastu antropomorfizavimu, jį domina ne tiek atskiro motyvo keleriopa prasmė, kiek gilesnė ir platesnė viso vaizdo semantika. Čiurlioniui daugiausia rūpi perteikti šviesos ir oro terpės, erdvės ir skrydžio iliuziją. Jis ypač padidina paukštį, tarsi teigdamas išskirtinę jo, kaip žemės ir dangaus tarpininko, reikšmę. Taip pat jis yra svarbus kompozicinės pusiausvyros elementas.

Galėtume sakyti, kad Wyczółkowskis kūrė iš esmės istoriosofinį peizažą, Čiurlionis – harmoningą teminę kompoziciją. Jo *Žinia* pirmiausia yra panteistinės pasaulėžiūros atspindys, besisiejantis su romantizmo estetika. Istoristinis Wyczółkowskio sprendimas taip pat siejasi su romantizmu, tačiau jo kūrinyje praeitis, panašiai kaip vokiečių romantikų darbuose istorinis laikas ir viduramžiai, sukonkretinta iki Boleslovo Narsiojo žygių refleksijos peizaže arba istorinių asmenybių sarkofagų Vavelyje vaizdavimo (pvz., *Karalienės Jadvygos sarkofagas*, 1898; *Šv. Stanislovo sarkofagas*, 1907). Lenkų dailininkams Wyczółkowskiui, Wyspiańskiui peizažas yra ir nacionalinės savimonės, meilės tėvynei išraiška[11]. Čiurlionis remiasi kitu romantizmo aspektu – emociniu gamtos su-

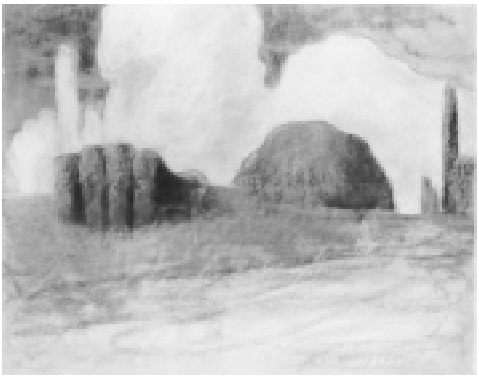
reikšminimu, žmogaus egzistencijos ir amžinojo kitimo apmąstymais.

Vyraujanti devynioliktojo ir dvidešimtojo amžių sandūros tapybos kategorija yra nuotaika. Ši kategorija XX a. pradžios lenkų tapyboje tokia pat svarbi, kaip ir simbolinė kūrinio prasmė. Negalima teigti, kad Čiurlionio peizažai visiškai atitinka Lenkijoje XIX a.–XX a. pradžioje itin populiarų vadinamąjį „nuotaikos peizažo“ (*„peizaż stimmungowy“*) paveikslo tipą[12]. Tačiau nuotaikos aspektas vis dėlto yra viena svarbiausių amžių sandūros meno kategorijų. Čiurlionis, kaip ir jo amžininkai, domėjosi nuotaikos perteikimo kūrinyje būdais, peizažo nuotaika jam taip pat buvo labai svarbi. Pastebimi bendri, artimi Čiurlionio ir jo amžininkų peizažinės kūrybos bruožai. Čiurlionio santykis su gamta yra gana pastovus, ne priešiškas, bet jaukus ir harmoningas. Triptikas *Raigardas* (1907), kuriame vaizduojami dailininko gimtųjų Druskininkų apylinkių vaizdai, kupinas ne pesimistinių, nykių ar gąsdinančių nuotaikų (jos būdingos lenkų dailininkų peizažams), bet jaukumo ir harmonijos. Komponuodamas linijas ir spalvines dėmes, dailininkas atranda pusiausvyrą tarp natūralios gamtos ir jos realistiško vaizdavimo bei „sukultūrintų“ pievų ir javų laukų, kartu tai ir labai dekoratyvios spalvinės dėmės tolimesniajame paveikslo plane. Toks dailininko sprendimas ir leidžia daryti išvadą apie vieningo, harmoningo pasaulio išraiškos ieškojimus Čiurlionio peizažuose. *Raigardas* gerai atspindi ir Čiurlioniui būdingą šviesos, apšvietimo supratimą. Kaip ir lenkų dailininkai, šviesos, saulės buvimą dailininkas pabrėžia kruopščiu atspindžio ar krintančio šešėlio akcentavimu. Triptikas *Raigardas* yra būdingas tokio sprendimo pavyzdys, atitinkantis tipišką lenkų XX a. pradžios tapybos nuostatą – pasitenkinti saulės šviesos vaizdavimu, o patį saulės motyvą, netgi vasaros dieną tapant, „palikti už kadro“. Saulė yra matas, dozuojantis paslaptį ir pavojų, priemonė, diktuojanti peizažo nuotaiką[13].

Čiurlionio kūryba iš esmės yra paveikta tipiškų XIX ir XX amžių sandūros idėjų ir vyravusių estetinių tendencijų, tačiau lietuvių dailininkas ne visada naudojosi lenkų dailininkų puoselėjamu prasmių simbolinių žodynu. Šį ypatumą dabar ir aptarsime nagrinėdami Čiurlionio vaizdų pasaulį, kai kuriuos būdingesniuosius ikonografinius motyvus ir jų prasmes ir palyginsime su jo amžininkų Lenkijoje kūriniais.

Vienas labiausiai akcentuojamų XX a. pradžios peizažo elementų yra debesys. Tipiški lenkams spalvingi giedri peizažai dažnai slegiami didžiulių debesų, liudijančių savotišką dramą ar likimo apmąstymus. Čia galėtume pažymėti Čiurlionio mokytojo Varšuvos Dailės mokykloje Ferdinando Ruščico darbą *Debesis* (1902). Panašiuose vaizduose, persmelktuose tuštumos ir tylos pojūčio, lenkų dailininkai įžvelgė specifinės emocinės įtampos, susijusios su egzistenciniais klausimais, šaltinį[14]. Čiurlionis kur kas drąsiau nei lenkų dailininkai keičia debesų pavidalus – paverčia juos antropomorfinėmis būtybėmis ir kuria atskiras pasakiškas scenas ar net rutulioja visą siužetinį veiksmą (*Mintys*, 1906; *Karalaičio kelionė*, 1907; *Preliudas ir fuga*, 1908; kai kurie estampai). Kitokios ir Čiurlionio in-

Ferdinandas Ruščicas. *Debesis*. 1902. Al., drb., 110 × 80 cm. Poznanės tautinis muziejus



Mikalojus Konstantinas Čiurlionis. *Diena*. IV pav. iš ciklo *Para*. 1904/1905. Past., pop., 62 × 79 cm. Nacionalinis M. K. Čiurlionio muziejus

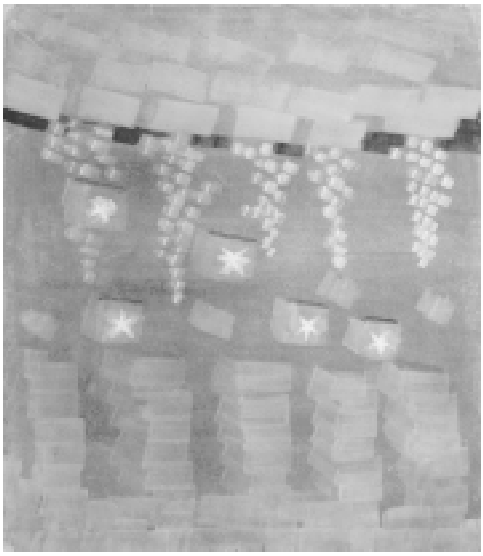
tencijos. Tik *Paros* ciklo paveiksle *Diena* (1904/05) jaučiama tam tikra lenkų autoriams artima nerimastinga nuotaika, kai debesis yra tarsi grėsmės personofikacija. Kituose – triptikuose *Karalaičio kelionė* ar *Vasara* (abu 1907) – jie sureikšminti, žmonių figūromis virtę debesys padeda perteikti didingus vaizdus ir pakilią nuotaiką.

Lenkų tapyboje ypač populiarūs buvo rudens vaizdai, kadangi nykstanti augalija asocijavosi su praeinančiu laiku, laikinumu. Čiurlionio tapyboje rudens vaizdų apskritai reta. Tuštumos, liūdesio, melancholijos nuotaikos, priešingai negu lenkų kūriniams, Čiurlionio paveikslams nėra būdingiausios. Bet jaunalenkiškosios rezignacijos galima rasti literatūriniame Čiurlionio kūrinyje *Sonata*, turinčiame romantizmo ir muzikinės struktūros požymių[15].

Lenkų tapyboje dažni nakties vaizdai, vadinamieji *noktiurnai*. Tai mėnulio šviesoje, rūke skęstančios gatvės, paslaptingi tamsūs skersgatviai. Čiurlionio kūryboje tokių vaizdų palyginti nedaug. Paslapties, nejaukumo nuotaikas jis daugiau sieja ne su gamtos peizažu, bet su figūriniais ir architektūriniais motyvais, su kompozicijomis, turinčiomis praeities, senovės, istorijos elementų.

Kitaip nei lenkai, Čiurlionis mėgsta komponuoti paveiksluose *saulės* motyvą II iš vitražų diptiko *Rex, Jehova, I* (abu 1904), *Rytas* (1903/04), *Laidotuvių simfonija, II–III* (1903). Saulė, nors tiesiogiai ir nevaizduojama, svarbi Čiurlionio plenerinuose gamtos etiuduose. Dėl motyvų paprastumo (jūra, dangus, pušys ir uolos) juos galėtume lyginti su Wyczółkowskio tapytais Palangos (1908) arba Tatrų (1905) vaizdais, F. Ruščico, Władysławo Ślewińskio Bretanės pajūrio etiudais. Pastarojo menininko dvi parodas lietuvių dailininkas galėjo matyti Varšuvoje 1897 ir 1905–1906 m. Paprastas žemės, jūros ir dangaus motyvas Śle-

Mikalojus Konstantinas Čiurlionis. *Amžinybė*. 1906. Temp., pop., 72,9 × 62,4 cm. Nacionalinis M. K. Čiurlionio muziejus



Mikalojus Konstantinas Čiurlionis. *Žiema. VI*. 1907. Temp., pop., 36 × 31,2 cm. Nacionalinis M. K. Čiurlionio muziejus

wińskio etiuduose įgauna kondensuotą poetinę išraišką. Ir Čiurlionio jūrų pakrančių etiuduose (*Uola pajūryje, Uola prie jūros*, abu 1905), ir Wyczółkowskio nutapytose Tatrų pastelėse dėmesys koncentruojamas į šviesokaitą: saulės šviesa modeliuoja siluetus, pagilina šešėlius, iškelia uolų gūbrių apimtis. Abiem dailininkams šviesa yra priemonė, padedanti sukurti ir peizažo nuotaiką. Čiurlionio natūros etiuduose, panašiai kaip Ruščico ar Ślewińskio, linkstama į kontempliaciją, jie „sustingę tyliame pastovume“[16]. Čiurlionio aliejiniams etiudams (*Jūra, etiudas*, 1905; *Gamtos etiudas, Jūra naktį,* abu 1906), kaip ir Ślewińskio darbams, tiktų rašytojo Jano Kasprowicziaus žodžiai, kuriais jis apibūdino Ślewińskio darbus: tai „nuotaika, išsiliejusi gamtoje“.

Kaip jau minėta, lenkų peizažų kūryboje gamtos vaizdai suprantami kaip žmogaus vidinių būsenų atitikmenys, todėl paties žmogaus vaizdavimas neaktualus. Šiuo požiūriu į juos šiek tiek panašus ir lietuvių dailininkas Čiurlionis. Žmogus jo paveiksluose apskritai retai vaizduojamas ir dažniausiai visai nuasmenintas, labai jau mažų mastelių, meldimo ar garbinimo pozomis (*Piramidžių sonata, Allegro,* 1908/1909: *Fantazija*, 1907?/1908; *Vasaros sonata, Andante*, 1908).

1906–1907 metais Čiurlionio kūryboje vyksta stiprus meninės kalbos lūžis, keičiasi ir pats mąstymo principas. Šiuo požiūriu galime sugretinti paveikslą *Amžinybė* (1906) ir *Žiemos* ciklą (1907). Paveikslas *Amžinybė* – tai žmogaus-valdovo apoteozė, aiškiai susijusi su romantizmo estetika ir kartu stulbinamai atitinkanti, tarsi iliustruojanti *Młoda Polska* poeto Jerzy'io Żuławskio eilėraščio *Palaiminimas* eilutes: *„Ja król pieśni/ Ziemia pod*

stopy moimi rozesłana jak kobierzec/ I baldakin mam nad głową wybity gwiazdami/ Ja król“[17]. O štai kitais metais sukurtame cikle *Žiema* jau nedaug įprastų „aprašomųjų“ paveikslo kalbos elementų: ne visur matyti horizonto linija, nepaisoma perspektyvos taisyklių, neišplėtotas pasakojimas, tiksliau, plėtojamas ne pasakojimas, bet plastinė, tapybinė kalba. Kiekvienam atskiram paveikslo elementui suteikiama svarbi semantinė reikšmė, jis gali turėti įvairių asociatyvių prasmių. Kiekvienas ciklo paveikslas – fragmentiška bendro gana ekspresyvaus vaizdo dalis, kuri gali egzistuoti ir kaip savarankiškas kūrinys.

Kokias gi išvadas leidžia padaryti šis gana fragmentiškas Čiurlionio ir jo amžininkų lenkų dailės sugretinimas? Čiurlionį ir reikšmingiausius lenkų dailininkus vienija labai artimas ikonografijos žodynas, romantinės vaizduotės svarba. Juos vienija ir esminiai kūrybos klausimai: individualumas ir saviraiška, tautinis ir transcendentinis dvasingumas, noras priartėti prie idealiųjų, metafizinių sferų. Bet lietuvių dailininkas savo kūryba sugebėjo kur kas daugiau, negu kolegos lenkai, prasiveržti iš žemiškojo buitinio lygmens į metafizinį pasaulį. Jo meninis mąstymas abstraktesnis, nors įvaizdžiai, kaip ir lenkų, gana konkretūs.

Apie šio laikotarpio lenkų kūrybą dažniausiai kalbama kaip apie specifinio lenkų modernizmo (simbolizmo) sudedamąją dalį, vis dėlto aišku, kad jis išliko romantinio meno ir estetikos plotmėje. Vienas toks požymis – retoriška kalba ir pranašavimo intonacijos, ko, beje, sunkiai rastume Čiurlionio kūryboje. Nors iš esmės Čiurlionio, kaip ir lenkų dailininkų, estetinėje sąmonėje ryškiausios buvo romantizmo kategorijos, brandžiausiuose jo kūriniuose ypač aiškios ramaus kalbėjimo, antiretorinės nuostatos. Jis smarkiai sureikšmina plastinę kalbą. Pati dailės kalba yra svarbus kūrybinis objektas. Tuo lietuvių dailininkas yra gana modernus. Sureikšmindamas plastinę kalbą, jis prasiveržia į modernizmą giliau nei bet kuris iš jo amžininkų Varšuvoje ar Krokuvoje.

Sugrįžkime prie pradžioje iškelto klausimo dėl sutapimų, tradicijos, vėlavimo. Charlesas Baudelaire'as dar XIX a. viduryje teigė: „Kas pasako romantizmas, tas pasako modernizmas“[18]. Ši tezė iliustruoja, kad meno raidoje svarbūs ne tik skirtumai, bet ir tęstinumas, perimamumas. Visa XIX a. dailė pažymėta romantizmo ženklu, romantizmo plačiąja prasme poveikio laukas akivaizdus Rytinėje Europoje ir XX a. pradžioje. Lietuvių, skandinavų, rusų, lenkų menininkų kūryboje kartojasi pamėgti simboliai: žvaigždėtas dangus, tamsios girios, žali kalnai, senovinės pilys, kunigaikščiai ir mergelės. Už dailininkų ir rašytojų pamėgtų simbolių spinduliuoja kita realybė, esanti ne čia ir dabar, bet kažkur kitur, už matomo pasaulio ribų. Ir menininkas, ir jo herojus – amžinas keliautojas, nustebusiomis akimis žvelgiantis į gamtą.

Taigi Čiurlionio kūryba susijusi su tam tikra romantinio meno tradicija. Ją galima būtų vadinti šiaurės romantizmo arba irealizmo tradicija, kadangi Rytų Europos ir Skandinavijos menininkai, dažniausiai dar naudodamiesi daiktinių formų pavidalu, realistine forma, jaučiasi praradę pagrindą po kojomis ir per

regimybę siekia išreikšti tai, kas yra už daikto ir realybės ribų. Tad pasidairius už Paryžiaus, įprasto XIX ir XX a. modernistinės tapybos istorijos centro, galima suprasti, kad romantiškoji gamtiškojo antgamtiškumo, dieviškumo gamtoje paieška neišsikvėpė su pirmąja romantizmo banga XIX a. pirmaisiais dešimtmečiais, bet aistringai buvo tęsiama ir vėliau, XX a.

Literatūra ir nuorodos

[1] P. Juodelis 1929 m. žurnale *Pjūvis* įvardija romantiškojo idealizmo krizę. Žr.: P. Juodelis. Romantinis idealizmas grįžta // *Pjūvis,* 1928. T. 2, p. 69–81.

[2] Dauguma lietuvių buvo dvikalbiai, todėl lenkų romantinė kūryba, stiprokai lietusi lietuvišką istorinę tematiką, jiems buvo artima. Plačiau žr.: A.Jurgutienė. *Neoromantizmas ar simbolizmas*. 1996. Nr. 1 (25), p. 2; B. Ciplijauskaitė. Sofija Kymantaitė-Čiurlionienė: auklėtoja ar literatė? // *Literatūros eskizai*. – Vilnius-Kaunas, Lietuvių katalikų mokslo akademija, 1992, p. 141–155.

[3] M.K. Čiurlionis. *Apie muziką ir dailę* / Paruošė V. Čiurlionytė-Karužienė. – Vilnius, Valst. Grož. Lit-ros l-kla, 1960, p. 279–280; A. Žmuidzinavičius. Gaivinkime liaudies dailę // *Viltis*, 1909, kovo 20 (balandžio 2), p. 1.

[4] A.Jurgutienė. *Neoromantizmas ar simbolizmas*. 1996. Nr. 1 (25), p. 80–96.

[5] V. Kubilius. *Romantizmo tradicija lietuvių literatūroje*. – Vilnius, 1993; N. J. Berkovskij. *Romatizm v Germanii*. – M., 1973, c. 19.

[6] 1901 m. lapkričio 23 d. laiške Lucjanui Bogusławskiui Čiurlionis rašo skaitęs S. Pszybyszewskio veikalus *Sielos keliuose* ir *De Profundis*, tai jam darė įspūdį, „bet perskaičius liko neskanumas“. Žr.: M.K.Čiurlionis. *Apie muziką ir dailę* / Paruošė V. Čiurlionytė-Karužienė. – Vilnius, Valst. Grož. Lit-ros l-kla, 1960, p. 23. Orig.: Čl 1(26).

[7] Ten pat., p. 83.

[8] W. Juszczak. Modernizm polski // *Koniec wieku: Sztuka polskiego modernizmu 1890–1914*.– Warszawa: Muzeum Narodowe w Warszawie, 1997, s. 14.

[9] R. Okulicz-Kozarynas. Saulėtos meilės kalba // *Naujasis židinys*. 1995. Nr. 9, p. 634–649.

[10] Tai poema iš mistiškojo J. Słowackio kūrybos laikotarpio, parašyta 1847 metais. Nors poema pirmiausia susijusi su Lenkijos istorija, ji vaizduoja Dvasios keliones: ji, keliaudama per istoriją, prikelia vadus, karalius, Šventuosius. Lenkų literatūros žinovas Czesławas Miłoszas taip rašo: „Panašiai kaip W. Blake'o *Albionas*, tai yra vizija be pretenzijų į „realybę“. *Karalienė Dvasia* <…> pranoksta visa, ką vėliau išdrįso padaryti poetai simbolistai. Ji sujungia kosminius ir istorinius dalykus“. Cit. iš: Cz. Miłoszas *Lenkų literatūros istorija*. – Vilnius, Baltos lankos, 1997, p. 268.

[11] Romantikų įsitikinimą gamtos galia bei reikšme ir žmogaus menkumu taip pat randame nuotaikinguose simboliniuose Witoldo Pruszkowskio, Adamo Chmielowskio, Józefo Chełmońskio paveiksluose.

[12] Plačiau apie nuotaikos peizažą kaip paveikslo tipą žr.:A. Kulvietytė-Slavinskienė. Nuotaikos peizažai // *Darbai ir dienos*. – Kaunas: Vytauto Didžiojo universiteto leidykla, p. 83–96.

[13] E.Charazińska. Pejzaż rodzimy // *Koniec wieku: Sztuka polskiego modernizmu 1890–1914*. – Warszawa, Muzeum Narodowe w Warszawie, 1997, p. 41.

[14] „Gryni“ peizažai: F. Ruščico *Debesis* (*Obłok*, 1902), K. Krszyżanowskio *Debesys Suomijoje* (*Chmury w Finlandii*, 1908, pav. 11), Stanisławo Kamockio *Debesys po lietaus* (*Obłoki po deszczu*, 1907), J. Stanisławskio *Topoliai prie vandens* (*Topole nad wodą*, 1900), *Dangus* (*Niebo,* 1902/ 1903).

[15] Čiurlionio literatūrinė kūryba publikuojama leidinyje: M.K.Čiurlionis. *Žodžio kūryba* / Parengė V. Landsbergis. – Vilnius, Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 1997.

[16] W. Juszczak. *Teksty o malarzach: Antołogia polskiej krytyki artystycznej. 1890–1918*. – Warszawa: Auriga, 1976, s. 295.

[17] Eilėraštis *Błogosławieństwo*. Cituota iš kn.: M.Podraza-Kwiatkowska. *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski*. – Kraków: Universitas, 1994, s. 290.

[18] L. Frust. *Romanticism in Perspective*. – London, New York, 1969, p. 287.

Gauta 2003-07-22

ROBERTAS URBONAVIČIUS
Vytauto Didžiojo universitetas

KRYŽIAUS KELIO TEMA XX a. ANTROSIOS PUSĖS KAUNO BAŽNYČIŲ DAILĖJE

The Theme of the Stations of the Cross in Kaunas Church Art of the Second Half of the 20th Century

SUMMARY

The subject of the article is artistic works related to the Stations of the Cross, which were produced by three Lithuanian artists in the second half of the 20th century for churches in Kaunas. Against the background of the history of Lithuanian church art and devotional practice, the article considers their iconography, symbolism and artistic peculiarities, and compares their similarities and differences. The Stations of the Cross took their origin from the *Via Dolorosa* followed by Jesus Christ and described in the Gospels. The direct meaning is the ritual repetition of the way contemplating the sufferings of the Saviour. The iconography was shaped by the new medieval devotion (*devotio moderna*), which underlined the greatness and salvational value of Christ's sufferings.

ĮVADAS

Didžioji XX a. antrosios pusės dalis dėl suprantamų priežasčių nebuvo palanki ne tik Kauno, bet ir visos Lietuvos bažnytinei dailei. Tai, kad sovietmečiu buvo nutrauktas vaisingas Bažnyčios ir Meno dialogas, lėmė, jog dauguma šiuo laikotarpiu sukurtų bažnytinės dailės kūrinių nėra meniški, yra gana paviršutiniški ir imitaciniai. Tik autentiškas menas „tebėra savotiškas tiltas į religinę patirtį. Kaip grožio paieška, kasdienybę pranokstantis vaizduotės vaisius, menas savo prigimtimi yra savotiškas kvietimas į slėpinį“[1]. Padėtis ėmė keistis po

RAKTAŽODŽIAI. Kryžiaus kelias, stotis, paveikslas, simbolis, ikonografija, tradicija.
KEY WORDS. The Stations of the Cross, picture, symbol, iconography, tradition.

1990 m., Lietuvai atgavus Nepriklausomybę. Atsirado profesionalių dailininkų, kurie sugebėjo tikėjimo tiesas perteikti šiuolaikine meno forma ir atskleisti vaizduojamo slėpinio gilumą bei reikšmingumą, o tai, be abejo, bažnytinėje dailėje yra svarbiausia. Deja, pastaruoju dešimtmečiu vykstančių permainų sakralinėje dailėje meno kritikai beveik nepastebi ir neįvertina. Šiame straipsnyje nagrinėjami Kryžiaus kelio stočių paveikslai, esantys Kauno bažnyčiose. Tai 1997 m. sukurti originalūs ir saviti Vaidoto Kvašio darbai Kryžiaus kelio tema, esantys Šv. Gertrūdos bažnyčioje. Taip pat Virginijaus Kašinsko nutapyti Stočių paveikslai (1999–2000 m.), kurie yra Šv. Mykolo Arkangelo (Įgulos) bažnyčioje. Šių dailininkų darbai, nors ir sulaukė įvairaus žodinio įvertinimo, tačiau nebuvo išsamiai aptarti. Panašaus likimo sulaukė ir dailininko bei vitražisto Stasio Ušinsko Švč. Jėzaus Širdies bažnyčiai sukurtos Kryžiaus kelio stočių drobės (1944–1946 m.).

KRYŽIAUS KELIO IŠTAKOS IR ISTORINĖ SKLAIDA

Via Dolorosa[2] – taip vadinamas kelias Jeruzalėje, kuriuo ėjo Jėzus iš Judėjos valdytojo Poncijaus Piloto namų į Golgotos kalną, ant kurio buvo nukryžiuotas. Kryžiavimas nebuvo romėnų išradimas. Jis buvo žinomas jau persams bei Aleksandrui Makedoniečiui. Antikinėje Romos teisėje nukryžiavimas imtas plačiau taikyti nuo I a. Taip buvo baudžiami vergai, provincijos gyventojai, kriminaliniai nusikaltėliai bei maištininkai, bet niekada – Romos piliečiai. Jėzus buvo nukryžiuotas ne dėl religinių motyvų – romėnai nesikišo į žydų religinius reikalus, – bet dėl kaltinimų nepaklusnumu: „Mes nustatėme, kad jis kiršina mūsų tautą ir draudžia mokėti ciesoriui mokesčius. Jis tvirtina esąs Mesijas ir karalius.<...> Jis savo mokslu kursto tautą visoje Judėjoje, nuo Galilėjos iki čia“ (*Lk 23, 2.5*)[3]. Į savo bausmės vietą nuteistas Kristus turėjo nešti kryžiaus skersinį (*patibulum*). Ten jam nuplėšė drabužius, rankas prikalė prie skersinio, kurį pritvirtino prie kryžiaus stulpo. Prie jo prikalė ir kojas. Tiksliai nežinoma, kokios formos buvo kryžius, mat romėnai naudojo T (Šv. Antano), X (Šv. Andriejaus) ir † (lotyniškos) formos kryžius. Dauguma istorikų mano, kad tikrojo Kryžiaus kelio pradžia – ne Antonijaus tvirtovė, bet Erodo rūmai, esantys vakarinėje Jeruzalės dalyje; juose, kaip manoma, ir buvo apsistojęs Pilotas. Tačiau svarbiausia yra ne kelio kryptis, o Kristaus kančios prisiminimas ir įprasminimas. Tradicija liudija, kad Jėzaus Motina kartu su kitomis Jeruzalės moterimis dažnai apeidavo tas vietas, kuriose kentėjo jos Sūnus. Tikrai žinoma, kad Kryžiaus kelias Jeruzalėje buvo pažymėtas jau pirmaisiais krikščionybės amžiais. Vienuolė Egerija savo užrašuose iš piligriminės kelionės po šventąsias vietas (381–384 m.) mini paprotį per Didįjį Penktadienį apeiti *Via Dolorosa*[4]. Šv. Jeronimas (V a.) mini šias vietas lankančius piligrimus. Atlaidus, apėjus *Via Dolorosa*, imta teikti tada, kai Šventosios Žemės globa buvo pavesta pranciškonų ordinui (1335 m.). Europoje pirmosios Kryžiaus kelio stotys[5] įrengiamos jau V a. Italijoje, netoli Bolonijos miesto esančia-

me Šv. Stepono vienuolyne, kur vyskupo šv. Petronijaus pastangomis pastatomos kelios koplyčios, vaizduojančios svarbiausias Jeruzalės vietas. Netrukus pats vienuolynas imtas vadinti Naująja Jeruzale.

Vis dėlto tikrosios Kryžiaus kelio stotys Europoje imtos steigti tik XIV–XVI a., kai dėl turkų pavojaus piligriminės kelionės į Palestiną įvykdavo vis rečiau. Kita priežastis buvo ta, kad viduramžiais, išpopuliarėjus Kristaus kančios kultui bei atlaidų sistemai, vis daugiau žmonių norėjo apeiti Kryžiaus kelius nevykdami į Jeruzalę (dėl brangios ir pavojingos kelionės). Vienos iš pirmųjų Kryžiaus kelio stočių įrengiamos 1420 m. ispanų dominikonų vienuolio pal. Alvareso pastangomis Kordobos vienuolyne, kurias 1489 m. popiežius Inocentas I oficialiai pripažino. Tuo metu prasideda tikroji Kryžiaus kelių „ekspansija“. Lietuvą ši pamaldumo tradicija pasiekia per Lenkiją. 1610–1617 m. Vilniaus bernardinai įkuria septynių stočių Kryžiaus kelius; 1637–1639 m. įsteigiamos garsiosios Žemaičių Kalvarijos su 19 koplyčių, arba 20 stočių. 1669 m. – 35 stočių Vilniaus Kalvarijų Kryžiaus kelias[6]. Tradicinį keturiolikos stočių Kryžiaus kelią išplatino pranciškonai. Pirmosios tokios įkuriamos 1628 m. Sardinijoje, Varvedo kalne. Popiežius Benediktas XIV tais pačiais metais šioms stotims suteikia visuotinius atlaidus. Taigi pranciškonai tampa uoliausi šios pamaldumo praktikos skleidėjai. Šio ordino prašomas, popiežius Inocentas XI 1686 m. suteikia pranciškonams teisę kurti stotis savo bažnyčiose. Popiežius Klemensas XII 1731 m. Kryžiaus kelio stotis leidžia steigti visose bažnyčiose, su sąlyga, kad tai atliks pranciškonai. Nuo to laiko keturiolikos stočių Kryžiaus kelias tampa kanoniniu. Pranciškonų ordino dėka nuo 1775 m. Kryžiaus kelio stotys tampa privalomos visose katalikų bažnyčiose. Lietuvoje 1759 m. keturiolikos stočių kelias padaromas Beržore. 1771–1775 m. Tytuvėnuose, bernardinų bažnyčios kluatre įrengtas 14 stočių Kryžiaus kelias kartu su Sopulingosios Dievo Motinos Septynių Skausmų bei Žemaičių Kalvarijų stotimis[7]. Apžvelgus Kryžiaus kelio istorinę raidą, galima teigti, kad ši pamaldumo praktika savo šaknimis siekia apaštalų laikus, kada tikintieji stengėsi įprasminti ir išsaugoti Atpirkėjo kančios kelią. Kryžiaus kelio stočių paplitimą krikščioniškajame pasaulyje lėmė viduramžiais suklestėjęs Kristaus kančių kultas, populiari atlaidų sistema bei brangi ir pavojinga kelionė į tikrąjį *Via Dolorosa*. Pranciškonų ordinas padėjo įdiegti šią pastovią pamaldumo praktiką ir ji tapo privaloma visose Katalikų bažnyčiose.

KRYŽIAUS KELIO STOČIŲ ŠALTINIAI IR TEOLOGINĖ PRASMĖ

Kryžiaus kelio stočių skaičius ir seka formavosi bei keitėsi ilgą laiką. Todėl jų šaltiniai yra įvairūs. Pirminiai buvo Naujojo Testamento Evangelijos. Čia randame devynių stočių ištakas (pirmosios, antrosios, penktosios, dešimtosios, vienuoliktosios, dvyliktosios, tryliktosios ir keturioliktosios). Svarbūs šaltiniai yra

ir legendos (apokrifinėje Evangelijoje pagal Nikodemą [150–400 m.] aprašomas Jėzaus ir jo motinos susitikimas), taip pat tradicinis liaudies pamaldumas (dėl jo Veronikos istorija tapo viena iš Kryžiaus kelio stočių). Atsirandančios naujos panašios pamaldumo praktikos taip pat formavo tradicinį Kryžiaus kelią. Pavyzdžiui, Adamo Krafto įrengtos *Septynių skausmų stotys*[8] (Niumbergas, 1505 m.), kuriose Jėzus vaizduojamas parpuolęs, padarė įtaką trečiajai, septintajai ir devintajai stotims atsirasti. Kaip minėta, ilgą laiką stočių skaičius keitėsi ir įvairavo. Pavyzdžiui, Simono iš Kirenės istorija buvo susieta su pasakojimu apie verkiančias Jeruzalės moteris. Veronikos siužetą pirmą kartą pamini Feliksas Fabri *Via Dolorosa* aprašyme (1480 m.). Būta ir tokių atvejų, kai Jėzaus apipjaustymas laikytas pirmąja Kryžiaus kelio stotimi[9]. Olandų kunigo Kruys († 1585 m.) išleistoje knygelėje pirmą kartą nustatytas keturiolikos Kryžiaus kelio stočių skaičius, kuris išliko nepakitęs iki šių dienų[10]. Kryžiaus keliai apeinami bažnyčiose gavėnios metu, penktadieniais ir sekmadieniais. Kryžiaus kelio stočių prasmė – ėjimas kartu su Kristumi jo kančios keliu. Apskritai šis kelias laikomas vieninteliu krikščionio gyvenimo keliu, kuris veda į Išganymą: „Jei kas nori eiti paskui mane, teišsižada pats savęs, teima savo kryžių ir teseka manimi“ (*Mk 8, 34*). Kartu prisimenama visa Išganymo istorija, tai, kad dėl mūsų nuodėmių Dievo Sūnus prisiėmė kryžiaus naštą, kuri suvokiama kaip visų žmonijos nedorybių našta: „Tačiau jis mūsų negalias prisiėmė, mūsų skausmus sau užsikrovė, <...>. Bet jis buvo sužalotas dėl mūsų nusižengimų, ant jo krito kirčiai už mūsų kaltes. Bausmė ant jo krito mūsų išganymui, mes buvome išgydyti jo žaizdomis. <...> Per savo kančią mano tarnas nuteisins daugelį, priims jų bausmę už kaltes“ (*Iz 53, 4.5.11*). Kartu tai ir begalinės Dievo Meilės ir Jo gailestingumo pasireiškusio per Jo Sūnų, kontempliavimas: „Dievas taip pamilo pasaulį jog atidavė savo vienigimį Sūnų <...>, kad pasaulis per jį būtų išgelbėtas“ (*Jn 3, 16.17*). Kryžiaus kelio stočių teologinė prasmė ir tikslas – padėti tikinčiajam išgyventi Kristaus kančią, sukelti gailestį dėl nuodėmių bei ryžtą pasikeisti. Gavėnios laikotarpiu, kai raginama: „grįžkite pas mane visa širdimi, pasninku, verksmu ir raudojimu – perplėškite sau širdį, o ne drabužius“ (*Jl 2, 12-13*), tai yra svarbiausia. Taip pat ši pamaldumo forma leidžia apmąstyti visą šių dienų blogį, visa tai, dėl ko mirė Dievo Sūnus[11].

KRYŽIAUS KELIO IKONOGRAFINĖ PROGRAMA

Jėzaus kančios kultas suklestėjo viduramžiais, gotikos laikotarpiu: „Brandžiaisiais viduramžiais ypač reikšmingas tapo Kristaus žmogiškumas. Pamaldumo ir emocijų bangos, apėmusios Europą nuo XII a., kilo išaugus domėjimuisi Jėzaus žmogaus gyvenimu ir mirtimi“[12]. Kaip niekada garbinama Jėzaus kančia, ne tik atskiri jos epizodai, bet ir kankinimo įrankiai: erškėčių vainikas,

plakimo stulpas, vinys, tikrojo kryžiaus relikvijos. Ypatingu pamaldumu apgaubiamos Kristaus žaizdos, Švenčiausiasis jo kraujas[13]. Tikima, kad apmąstant Jėzaus skausmus ir vienijantis su Kristumi jo kančioje, galima atsiteisti už nuodėmes, priartėti prie Dievo: „Nieko nėra malonesnio Dievui <...> nieko išganingesnio pasauly, kaip džiaugsmingai kentėti dėl Jėzaus. Jei galėtum pasirinkti džiaugsmą ar skausmą, geriau rinktis skausmą nei džiaugsmą, nes tada būsi panašesnis į Jėzų Kristų ir jo šventuosius“[14]. Šį Kristaus kančios kultą, o kartu su juo susiejusias pamaldumo praktikas, platino pranciškonai. Aptariamasis ciklas apima ne tik visą Jėzaus kančios istoriją, bet ir įvykius po Prisikėlimo. Ciklo pradžia – įžengimas į Jeruzalę, o pabaiga – Šv. Dvasios atsiuntimas[15]. Daugelis šio ciklo temų atrandamos ne tik Kryžiaus kelio stotyse, bet ir Kalvarijų Kryžiaus keliuose, septyniuose Marijos skausmuose, Viešpaties Motinos takeliuose, Graudžiuose verksmuose, Sopulingosios Dievo Motinos kulte. Kryžiaus kelio stotys koncentruojasi ties Kristaus kančia nuo nuteisimo iki palaidojimo. Jų ikonografinė programa – tai Kristaus kančios išaukštinimas bei Atpirkimo slėpinio atskleidimas. Kiekviena iš stočių turi jai vienai būdingą ikonografinį siužetą, kuris įsilieja į bendrą ikonografinę programą. Kartu čia gretinamas Jėzaus gailestingumas, kantrumas, romumas, atlaidumas ir minios žiaurumas, abejingumas, bailumas. Siekiama, kad tikintieji suvoktų savo nuodėmingumą ir nedorumą: „Ir ne demonai jį kryžiavo, bet tu su jais. Jį kryžiavai ir kryžiuoji, mėgaudamasis savo ydomis ir nuodėmėmis“ (šv. Pranciškus Asyžietis)[16]. Kryžiaus kelio stotys ne tik pasinaudojo Kančios ciklo temomis, bet kartu jas praplėtė bei papildė naujais ikonografiniais siužetais. Kad būtų aiškiau, Kryžiaus kelio temas galima suskirstyti į šias grupes:

1. Kančios ciklo siužetai.
2. Praplėsti kančios ciklo siužetai[17].
3. Kryžiaus kelio stočių siužetai[18].

Pirmajai grupei priklauso visas nukryžiavimo ciklas (dešimtoji – keturioliktoji stotys) bei pirmoji stotis. Tai nestebina, nes nukryžiavimo tematika krikščioniškoje dailėje buvo išplėtota dar gerokai prieš atsirandant Kryžiaus kelio stotims. Tiesa, tryliktosios stoties ikonografinę programą sudaro du šaltiniai: Evangelijos, kuriose aprašomas Jėzaus nuėmimas nuo kryžiaus ir liaudies pamaldumu grindžiamas *Pieta* (*it.* gailestingumas) siužetas. Jis atsirado XIV a. pirmosios pusės vokiečių dailėje. Mirusio Jėzaus kūnas vaizduojamas ant Motinos kelių. Šio siužeto atsiradimą lėmė viduramžiais suklestėjęs ne tik Kristaus, bet ir Marijos kultas: „XII a. išaugus žmonių pamaldumui, labai sureikšminamas Marijos vaidmuo <...> Marija tapo mylima moterimi ir žmonių užtarėja. Nebuvo baisesnės nuodėmės ir gėdingesnio prasižengimo, kaip nusidėjėliui prarasti jos gailestingą užtarimą prieš Sūnų“[19].

Tai gražiausia ir labiausiai jaudinanti viduramžių religingumo išraiška. Dievo Motina su Kūdikiu gretinama su Sopulingąja, ant kurios kelių miręs sūnus: „Ir tavo pačios sielą pervers kalavijas, kad būtų atskleistos daugelio širdžių mintys“ (*Lk 2, 35*). Be to, šiam ikonografiniam tipui atsirasti įtakos turėjo vidur-

amžių sekvencija *Stabat Mater*[20]. Antrąją grupę sudaro Simono Kireniečio ir verkiančių Jeruzalės moterų istorija. Trečiąją grupę sudaro saviti Kryžiaus kelio stočių siužetai, kurių nėra Kančios cikle. Tai trys Jėzaus parpuolimai, susitikimas su Motina ir Veronikos istoriją. Kaip minėta, trys Jėzaus parpuolimai – trečioji, septintoji ir devintoji stotys – atėjo iš *Septynių skausmo stočių*, kurias apie 1505 m. sukūrė Adamas Kraftas. Visose jose Jėzus vaizduojamas parpuolantis po kryžiaus našta. Ilgainiui kanoninėse Kryžiaus kelio stotyse iš septynių parpuolimų liko tik trys. Istoriniu ir ikonografiniu požiūriu unikaliausia yra šeštoji stotis – Veronika nušluosto Jėzui veidą. Iš tiesų Veronika, ši bevardė šventoji, tikriausiai niekada realiai neegzistavo. Jos istorija aprašyta vėlyvame apokrifinės Evangelijos pagal Nikodemą (150–400 m.) intarpe bei IX a. sukurtoje legendoje *Išganytojo atlygis*[21]. Čia ji tapatinama su kraujoplūdžiu sergančia moterimi (*Mt 9, 20-22*). Pats ikonografinis siužetas atsiranda tik XIV a. Maždaug nuo VIII a. Romoje saugoma relikvija – skepeta su Jėzaus veido atvaizdu – *vera icona* (*lot*. tikras atvaizdas), norint paaiškinti jos kilmę, buvo sukurta legenda apie moterį, kuri nušluostė Jėzui veidą, o šis iš dėkingumo paliko ant skepetos savo atvaizdą. Vėliau ši moteris atvyko Romon ir perdavė relikviją popiežiui šv. Klemensui I (88–97 m.). Ilgą laiką ši moteris buvo vadinama Berenike, Bernike, Venike, Venuse, Vernike, Verone[22]. Liaudis šią bevardę moterį pavadino Veronika (*vera icona*)[23]. Tradiciškai ši moteris vaizduojama klūpanti šalia kelio į Kalvariją ir laikanti rankose skepetą su Kristaus veido atvaizdu. Kitas variantas – ji šluosto jam veidą[24]. Kartu šiame įvykyje regime pamaldumą Viešpaties veidui. Regėti Dievo veidą reiškia būti jo akivaizdoje, būti nekaltam, saugiam: „Tavo veido, VIEŠPATIE, aš ieškau. Neslėpk nuo manęs savo veido!“ (*Ps 27, 8-9*); „bet kai nugręžei savo veidą, drebėjau iš baimės“ (*Ps 30, 8*); „Visa gyvastimi trokštu Dievo <...> kada nueisiu pamatyti Dievo veido?“ (*Ps 42, 3*); „Nugręžk savo veidą nuo mano nuodėmių ir panaikink visas mano kaltes“ (*Ps 51, 11*).

Apibendrinant galima pasakyti, kad Kryžiaus kelio stočių, kaip ir Kristaus ciklo ikonografinės programos atsiradimą ir formavimąsi lėmė viduramžių religinis sąjūdis, kuris pabrėžė Kristaus kančios reikšmingumą ir didingumą. Kryžiaus kelio stočių ikonografinę programą sudarė ne tik jau egzistavę Kančios ciklo siužetai, bet ir tradiciniu liaudies pamaldumu pagrįstos istorijos.

XX a. ANTROSIOS PUSĖS LIETUVOS BAŽNYTINĖS DAILĖS APŽVALGA

Antroji XX a. pusė, prasidėjusi sovietine okupacija, beveik pusei šimto metų sustabdė bažnytinio meno raidą. Tai buvo vienas iš režimo kovos prieš Katalikų bažnyčią būdų. Dauguma sakralinių pastatų paverčiami muziejais, dirbtuvėmis ar tiesiog uždaromi. Atsižvelgiant į tai, aišku, kodėl šiuo laikotarpiu buvo sukurta tiek mažai bažnytinės dailės kūrinių. Ir pastarieji sukurti slapta. Antanas

Kmieliauskas pašalinamas iš Dailininkų sąjungos už tai, kad Vilniaus kurijai iškalė šv. Kristoforo skulptūrą (1957 m.). Tas pats dailininkas Kauno Švč. Trejybės bažnyčiai nutapo freską *Prisikėlęs Kristus* (1957 m.). Menininkas V. Šėrys sukuria Šakių bažnyčiai didžiojo altoriaus statulas (1972 m.). Tačiau tai tik pavieniai atvejai. Padėtis pasikeitė po 1990 metų, kai Lietuva atgavo Nepriklausomybę. Religingumo atsigavimas lėmė naujų bažnyčių statybą. Atkuriamas Bažnyčios ir Meno dialogas. Pirmieji naujojo bažnytinio meno kūriniai – altoriaus paveikslai. Dailininkas B. Rutkauskas Kauno Šv. Pranciškaus Ksavero (Jėzuitų) bažnyčiai nutapo didžiojo altoriaus paveikslą *Nukryžiuotasis* (1992 m.). A. Kmieliauskas Vilniaus Šv. Kazimiero bažnyčiai sukuria keturis didžiojo ir šoninių altorių paveikslus: *Prisikėlęs Kristus*, *Šv. Kazimieras*, *Šv. Andriejus Bobolė* ir *Šv. Ignacas Lojola*. 1994 metais pradėtos rengti katalikų dailininkų parodos (2003 m. įvyko VI paroda *Gloria Deo*). Nustojus veikti valstybinei užsakymų sistemai, tarp naujų užsakovų atsirado ir Bažnyčia. Tad sukuriami nauji ir įdomūs meno kūriniai; pvz., dailininkė N.Vilutytė Elektrėnų Marijos kankinių Karalienės bažnyčiai sukuria Kryžiaus kelio stotis (1992–1998 m.), jos atliktos sudėtinga freskos-sgrafito technika. Dauguma nepriklausomybės laikotarpiu sukurtų kūrinių yra ne tik profesionaliai meniškai atlikti, bet ir turtingi simbolių ir ženklų prasmių. Kaip pavyzdį galima nurodyti Kauno Šv. Gertrūdos bažnyčios interjerą: dešiniojo altoriaus paveikslas, skirtas Švč. Jėzaus širdžiai (V. Kvašys, 1998 m.), Kryžiaus kelio stotys (V. Kvašys, 1997 m.), altorius ir sakykla (T. Vosylius, 2001 metais)[25]. V. Kašinskas savo darbais atnaujina Šv. Mykolo Arkangelo (Įgulos) bažnyčios interjerą. Jis nutapo altoriaus drobę *Šv. Mykolas Arkangelas* (1998 m.) ir penkiolikos stočių Kryžiaus kelio paveikslus (1999–2000 m.). Pirmieji XXI a. metai taip pat dosnūs bažnytiniam menui. Salvinija Giedraitienė Vilniaus Šv.Juozapo kunigų seminarijos koplyčiai sukuria penkiolikos Kryžiaus kelio stočių gobelenus (1996–2002 m.) – tai liudija, kad Bažnyčioje vietą randą įvairių dailės rūšių kūriniai. Atgimsta ir tradicinės bažnytinio meno formos. 2001 metais Kristaus Karaliaus bažnyčioje Klaipėdoje dailininkai D. Skardžiūtė, C. Bertgnin OFM ir P. Vareikis OFM sukuria Pantokratoriaus ir Kryžiaus kelio stočių ikonas. Apibendrindami galime teigti, kad didžioji XX a. antrosios pusės dalis dėl ateistinės pasaulėžiūros buvo nepalanki bažnytiniam menui. Sukurti tik keli vertingi sakralinės dailės kūriniai. Padėtis pasikeitė Lietuvai atgavus Nepriklausomybę. Vėl atsinaujinęs Bažnyčios ir Meno dialogas padėjo kilti profesionaliam meniniam lygiui bei rastis įdomiai ikonografinei traktuotei. Ir nors dalis tikinčiųjų bei kunigų mieliau renkasi tradicinį, bet mažesnės vertės meną, vis dėlto šią problemą galėtų padėti išspręsti ne tik arkivyskupijų bažnytinio meno komisijos, bet ir geresnis Vatikano II Susirinkimo nutarimų dėl sakralinės dailės įgyvendinimas.

Literatūra ir nuorodos

[1] Jonas Paulius II. Laiškas menininkams // *Logos*, 2001, Nr. 26, p. 87.

[2] *VIA DOLOROSA* (lot.) – Liūdnasis kelias, skausmo kelias.

[3] Patys žydai bausdavo keturiais būdais: užmėtydavo akmenimis, sudegindavo, nukirsdavo ir pasmaugdavo. Nukryžiavimas buvo laikomas Dievo prakeikimu: „Prakeiktas kiekvienas, kuris kybo ant medžio“ (*Įst 21, 23*). G. Kroll. *Jėzaus pėdomis*. – Vilnius: Atkula, 1997, p. 356.

[4] A. Motuzas. *Lietuvos Kalvarijų Kryžiaus kelių istorija, apeiginiai papročiai ir muzika*. – Kaunas: Vytauto Didžiojo universiteto leidykla, 2003, p. 15.

[5] Stotis (lot. *statio*), stacija reiškia buveinę. Taip Romos kareiviai vadino dienos sargybos metą. Krikščionys savo šventas vietas vadino Dievo buveinėmis-stacijomis, kuriose jie kaip Dievo kariai rinkdavosi dienos metu. A. Motuzas, *ten pat*, p.16.

[6] A. Motuzas. Marijos kultas Lietuvos Kalvarijų Kryžiaus keliuose // *Soter*. 2002, Nr. 7 (35), p. 21–33.

[7] A. Motuzas, *ten pat*, p. 21–33.

[8] 1. Jėzus sutinka savo Motiną. 2. Simonas Kirenietis neša Jėzaus kryžių. 3.Jėzus ir Jeruzalės moterys. 4. Veronika nušluosto Jėzui veidą. 5. Jėzus parpuola po kryžiumi. 6. Jėzus nukryžiuojamas. 7. Jėzus ant Marijos rankų (Pieta).Walsh M. Station of the Cross // *Dictionary of Catholic devotion*. – San Francisco: Harper Collins, 1993, p. 251.

[9] J. Metford. *Krikščionybė: realijos ir legendos*. – Vilnius: Alma Litera, 2001, p.105.

[10] A. Motuzas. Katalikiškosios pridedamosios pamaldos. Adventas. Gavėnia // *Liaudies kultūra*, 1999, Nr. 6 (69), p. 45.

[11] Apie tai kalba popiežius Jonas Paulius II, Didįjį Penktadienį vadovaudamas Kryžiaus kelio procesijai Koliziejuje.

[12] C. Marshall. Liaudies religija // *Krikščionybės istorija*. – Vilnius: Alma litera, 2000, p.306.

[13] Paprasčiausias pavyzdys – malda *Anima Christi* (*Kristaus siela*), žinoma nuo XIII a.: „Kristaus Siela, pašvęsk mane! Kristaus Kūne, išgelbėk mane! Kristaus Kraujau, pagirdyk mane! Vandenie iš Kristaus šono, nuplauk mane! Kristaus kančia, pastiprink mane! <...> Savo žaizdose paslėpk mane“. I. Lojola. *Autobiografija. Dvasinės pratybos*. – Vilnius: Aidai, 1998, p. 86.

[14] T. Kempietis. *Kristaus sekimas*. –Marijampolė: Ardor,1994, p.122–123.*Kristaus sekimas* –garsiausia viduramžių religinė knyga , leidžiama nuo XIV a. Ji atspindi to meto religinę situaciją bei susijusi *Devotio Moderna* (naujasis pamaldumas), kuris pabrėžė asmeninį pamaldumą bei tikėjimo jausmo svarbumą.

[15] 1. Įžengimas į Jeruzalę. 2. Paskutinė Vakarienė. 3. Jėzus mazgoja mokiniams kojas. 4. Malda Alyvų kalne. 5. Jėzaus išdavimas. 6. Petro išsigynimas. 7. Jėzaus teismas. 8. Jėzaus išjuokimas. 9. Jėzaus nuplakimas. 10. Vainikavimas erškėčiais. 11. *Ecce Homo*. 12. Kelias į Kalvariją. 13. Jėzaus drabužių nuplėšimas. 14. Prikalimas prie kryžiaus. 15. Kryžiaus pakėlimas. 16. Nukryžiavimas. 17. Nuėmimas nuo kryžiaus. 18. Pieta. 19. Jėzaus kūno pernešimas. 20. Laidojimas. 21. Nužengimas į pragarus. 22. Prisikėlimas.23. Šventosios moterys prie kapo. 24. Jėzaus pasirodymas Motinai Marijai. 25. Pasirodymas Marijai Magdalietei. 26. Kelias į Emausą. 27. Vakarienė Emause. 28. Tomas netikintis. 29. Stebuklinga žūklė. 30. Žengimas į Dangų. 31. Šv. Dvasios atsiuntimas. *Krikščioniškosios ikonografijos žodynas* / Sud. D. Ramonienė. – Vilniaus Dailės akademijos leidykla, 1997, p. 150.

[16] Visi nusidėjėliai kalti dėl Kristaus kančios // *Katalikų Bažnyčios Katekizmas*. – Kaunas: Tarpdiecezinės katechetikos komisijos leidykla, 1999, p. 131.

[17] Praplėstais kančios ciklo siužetais čia laikomi tie pasakojimai, kurių šaltiniai yra Evangelijos. Juk visas Kančios ciklas paremtas Evangeliniais siužetais, išskyrus: Pieta, nužengimas į pragarus ir Jėzaus pasirodymas Motinai Marijai.

[18] Jų šaltinis nėra Evangelijos.

[19] C. Marshall, *ten pat*, p. 307.

[20] „Stovi Motina skausminga* į Sūnaus kančias siaubingas* žvelgia verkiančiom akim. / Aimaną nuo kryžiaus girdi* baisus skausmas varsto širdį* kalavijo ašmenim / Už visos žmonijos kaltę * leido Sūnų ji prikalti* ir atidavė kančiom. / Teismo dieną gink, Marija* nuo liepsnų, kurios praryja* sielas nuodėmės vergų“. Šis iškilmingas himnas sukurtas XIII a. *Liturginis giesmynas* / Sud. K. Senkus. – Kaunas: Šviesa, 1993, p. 178–180.

[21] Ši apokrifinė istorija paaiškina VERAIKONO atsiradimą Romoje. Pasakojama, kad susirgęs imperatorius Tiberijus sužinojo apie Izraelyje

esantį mokytoją Jėzų, kuris esąs Dievo Sūnus ir gali bet ką išgydyti. Jis pasiunčia pasiuntinius Judėjon, deja, jau per vėlu – Jėzus nukryžiuotas. Pasiuntiniai sužino apie moterį Veroniką, kuri turi skarą su Jėzaus atvaizdu. Įkalbėta Veronika nuvyksta Romon. Tiberijus, pamatęs Jėzaus atvaizdą, pasveiksta. Už tai jis išpažįsta, kad Jėzus yra tikras Dievas.

22 *New Catholic Encyklopedia*. Vol. XIV. – Washington: the Catholic University of America, 1967, p. 625.

23 Legendose Veronika tapatinama su Lozoriaus seserimi Morta ar muitininko Zachiejaus žmona. Kitur ji laikoma šv. Jono Krikštytojo pussesere ir muitininko Zachiejaus žmona. Jie kartu su Marija Magdalena nuvyko Prancūzijon. Čia Zachiejus tapo atsiskyrėliu ir pasivadino Amadūru. J.Metford, *ten pat*, p. 279–280.

24 *Krikščioniškosios ikonografijos žodynas*, p. 155.

25 L. Šinkūnaitė. Šv. Gertrūdos bažnyčia: nuo istorijos į šiandieną // *Artuma*. 2002. Nr. 7–8, p. 20–22.

B. d.

Gitenis Umbrasas. *Teroristinė akcija. Šiuolaikinio meno-melo centras Vilniuje*. 1998

Gauta 2003-07-23

RAIMONDA NORKUTĖ
Vytauto Didžiojo universitetas

VIDUKLĖS BAŽNYČIOS ANGELO SARGO PAVEIKSLAS

The Image of the Guardian Angel in Viduklė Church

SUMMARY

In this article the picture of the Guardian Angel in Viduklė Church is analysed from different aspects. Using archival and historical documents, the history of the picture and its origin are reconstructed. Analysed material shows that the picture was painted in the third quarter of the 18th century, most likely in the seventh or eight decades of that century.

In this article, seeking to educe the intricate ideological-iconographical programe of the picture, and also to define the artistic features and using various methods, the teological basis of the Guardian Angel was defined, and the development of the iconographical type and the image of the Guardian Angel in Baroque art were analysed. The picture of the Guardian Angel is valuable for its versatile, distinctive iconographical programe, which is harmoniously combined with the artistic expression and the text. In this picture we can see an artistic and ideological expression of Baroque art that allows the picture to join the ranks of the Baroque cultural heritage.

ĮVADAS

Angelo Sargo paveikslas iš Viduklės bažnyčios įdomus todėl, kad tai – ryškus baroko epochos meno kūrinys. Tai vienas iš vietinės tapybos pavyzdžių, reprezentuojančių baroko meno idėjų sklaidą Europos periferijoje. Straipsnyje analizuojamas anksčiau išsamiai netyrinėtas sakralinės dailės kūrinys.

Šiuo metu paveikslas priklauso Kauno arkivyskupijos Bažnytinio meno muziejui. Angelo Sargo paveikslas plačiajai visuomenei pristatytas ir pirmą kartą pa-

RAKTAŽODŽIAI. Angelas Sargas, barokas, bažnytinis menas, ikonografija, Viduklė.
KEY WORDS. The Guardian Angel, Baroque, church art, iconography, Viduklė.

Nežinomas Lietuvos dailininkas. *Angelas Sargas*. XVIII a. III ketv. Drb., al., 184 × 113 cm. Kauno arkivyskupijos muziejaus Bažnytinio meno skyrius, BMt 125 // 2003 metų fotografija

rodytas 1931 metų birželio 14 d.[1], kai Teisingumo ministerijos rūmuose Kaune buvo surengta pirmoji Lietuvos bažnytinio meno paroda. Kauno Čiurlionio galerijos direktorius Paulius Galaunė, supažindindamas su paroda žurnale *Naujoji Romuva* ir laikraštyje *Lietuvos aidas*, įdėjo šio paveikslo reprodukciją bei apibūdino jį kaip vieną iš kūrinių, turinčių meninę ir kultūrinę vertę, bei galintį dalyvauti europinio masto parodose[2].

Antrą kartą paveikslas eksponuotas trečiojoje Bažnytinio meno parodoje 1990 metais Kauno paveikslų galerijoje bei publikuojamas parodai sudarytame kataloge (pagal katalogo numeraciją Nr. 12, p. 20). Kataloge pateikiama trumpa paveikslo metrika[3].

Trečią kartą paveikslas eksponuotas Baroko dailės parodoje Vilniuje, Lietuvos dailės muziejuje. 1996 m. Dalia Tarandaitė šiai parodai sudaryto katalogo įvadiniame straipsnyje Angelą Sargą priskiria prie „naivesnių liaudiškos pakraipos darbų, kur dėl didesnio aiškumo mintis yra išplėtojama vaizdais ir juos paaiškinančiais įrašais“[4]. Tame pačiame kataloge prie nespalvotos reprodukcijos (pagal katalogo numeraciją Nr. 32, p. 74) pateikiama trumpa metrika ir paveiksle esančių lotyniškų įrašų vertimas[5].

Todėl pasirodė truputį keista, kad šis paveikslas, puikiai atspindintis baroko mąstyseną ir stilių, susilaukęs susidomėjimo bei įtrauktas į mokslinę apyvartą kaip faktas jau XX a. paskutiniajame dešimtmetyje, iki šiol nebuvo išsamiau tyrinėtas. Vis dėlto paveikslas nebuvo pamirštas. Jį pastebėjo ir įvertino menotyrininkė Regimanta Stankevičienė, tyrinėjusi Viduklės Šv. Kryžiaus bažnyčios tapybą. Ji iššifravo Šventojo Rašto citatas ir pateikė jas pagal turinio logiką bei trumpai apibūdino paveikslo menines ypatybes[6].

TEOLOGINĖ ANGELO SARGO PRASMĖ

Norint pažinti ir suvokti Angelo Sargo slėpinį, suprasti, kodėl ir kaip jis vaizduojamas dailėje, svarbu pažinti Šventąjį Raštą ir Bažnyčios mokymą.

Bažnyčios Tėvų mokymu, Angelai Sargai nėra tik metaforinės Dievo globos žmonėms personifikacijos, bet asmeninės būtybės, Dievo vardu veikiančios vardan žmonių gerovės, padedančios žmonėms vidiniame išganyme. Be to, pasak krikščioniškosios tradicijos, jie yra, kaip ir kiti angelai, dvasinės būtybės, turinčios protą, valią, asmenys (Pijus XII, DS 3891) ir nemirtingi (*Lk 20,36*)[7].

Daugelyje Šventojo Rašto vietų kalbama apie Angelų Sargų buvimą[8]. Tikėjimą jų buvimu randame jau Senajame Testamente. Pradžios knygoje (*Pr 28-29*) angelai veikia ne tik kaip Dievo pykčio prieš „nusidėjusius" miestus vykdytojai, antai jie išvaduoja Lotą iš pavojaus (*Pr 19,1-10*). Išėjimo knygoje angelo užduotis būti Izraelio minios vadovu (*Iš 12-13*). Toje pačioje knygoje Dievas pažada Mozei ypatingą angelą kelionėje per dykumas (*Iš 23,20*). Karalius Dovydas savo psalmėse dažnai mini angelų globą. Tardamas vilties ir paguodos kupinus žodžius, jis kalba apie kiekvieną žemės keleivį: „Užtat neištiks tavęs žala, <...>. Juk jis palieps savo angelams, kad saugotų tave visur, kur tik eitumei" (*Ps 91,10-11*)[9]. Šios psalmės žodžiai tarsi išpildomi Tobito knygoje aprašytoje istorijoje (*Tob 1-14*). Pranašo Danieliaus knygoje kelis kartus kalbama apie Angelą Sargą, kuris saugojo nuo bet kokios nelaimės. Šioje knygoje rašoma, kad karaliaus Nabuchodonozaro akivaizdoje trys Babilono krašto jaunuoliai atsisakę pagarbinti auksinę statulą kaip dievaitį. Todėl juos surišo ir įmetė į septynis kartus karštesnę nei paprasta krosnį, tačiau Viešpaties angelas nužengė į krosnį ir saugojo jaunuolius nuo kaitrios ugnies bei nuo bet kokio sužalojimo. Rašoma, kad net pats karalius, jo didikai ir žmonių minia ugnyje matė ketvirtą šviesų vyrą – angelą (*Dan 3,49-92*). Iš šių ištraukų yra aišku, kad Senajame Testamente Angelų Sargų doktrina laikoma savaime suprantamu dalyku.

Kitaip negu Senajame, Naujajame Testamente ši doktrina formuluojama tiksliau. Aiškinant, kad kiekvienas žmogus turi savo asmeninį Angelą Sargą, esminiu teiginiu laikomi Jėzaus Kristaus žodžiai. Laimindamas vaikus jis kalbėjo: „Žiūrėkite, kad nepaniekintumėte nė vieno iš šitų mažutėlių, nes sakau jums, jų angelai danguje visuomet regi mano dangiškojo Tėvo veidą" (*Mt 18,10*). Be jau paminėtų Šventojo Rašto ištraukų, Angelas Sargas apsireiškė taip pat Naujojo Testamento veikėjų gyvenimuose. Pavyzdžiui, jis sustiprino Kristų Alyvų kalne, išvadavo šv. Petrą iš kalėjimo. Šv. Paulius bei jo bendrakeleiviai taip pat patyrė Angelo Sargo globą. Tai liudija šv. Pauliaus žodžiai: „Tačiau ir dabar patariu nenusiminti. Niekas iš jūsų nežus, vien tik laivas. Šią naktį man apsireiškė angelas Dievo, kuriam aš priklausau ir tarnauju, ir pranešė: „Nebijok, Pauliau! Tu privalai stoti prieš ciesorių. Todėl Dievas tau dovanoja tavo kelionės draugų gyvybes" (*Apd 27,22-24*). Laiške žydams labai aiškiai apibrėžiama Angelų Sargų doktrina: „Argi jie nėra tik tarnaujančios dvasios, išsiųstos patarnauti tiems, kurie paveldės išganymą?" (*Žyd 1,4*).

Iš aukščiau paminėtų ištraukų gana aiškiai galima apibrėžti Angelų Sargų

paskirtį, jų atliekamas funkcijas. Angelai Sargai kaip dvasinės būtybės, tarpininkaujančios tarp transcendentinės šventos sferos ir žmogaus žemiškojo pasaulio, saugo žmones (*Ps 34,8; 91,10-13*) nuo kūdikystės (*Mt 18,10*) ligi mirties (*Lk 16,22*) ir juos užtaria (*Job 33,23-24*; *Zch 1,12*; *Tob 12,12*). Angelas Sargas užjaučia, gelbėja nuo pavojų, piktųjų dvasių, baimių bei veda tiesos keliu. Jobo knygoje rašoma: „Tuomet, jeigu ateitų prie jo angelas – tarpininkas, vienas iš Dievo tūkstančių – parodyti žmogui, kas jam yra teisu, užjaustų jį ir sakytų: „Neleisk jam žengti į duobę, jam išpirką radau“ (*Job 33,23*). Angelas moko globotinio sielą, įkvepia jėgų, dvasinės paguodos, ramybės, padeda atlikti pareigas ir t.t. Tai liudija gausūs pavyzdžiai iš šventųjų gyvenimų (šv. Bernardo Klerviečio, šv. Tomo Akviniečio, šv. Pranciškos Romietės, šv. Aloyzo Gonzagos, šv. Jono Bosco ir kt.)[10]. Be šių suminėtų Angelo Sargo funkcijų, svarbiausia jo užduotis yra neleisti sielai išklysti iš kelio, vedančio į išganymą. Todėl sunku būtų nesutikti su Mircea Eliade teiginiu, jog Dievas Angelą Sargą siunčia tam, kad informuotų žmogų apie jo buvimo prasmę, tikslą, likimą ir lydėtų jo dvasiniame kelyje[11].

Bažnyčios Tėvai bei šventieji papildo Bažnyčios mokslą apie Angelus Sargus. Jie vadina Angelą Sargą įvairiais vardais, kurie dar labiau išryškina jo vaidmenį. Jis vadinamas globėju (gr. *phylax*), sargybiniu (gr. *phouros*), gynėju (gr. *prostrates*), prižiūrėtoju (gr. *epimeletes*), prievaizdu (gr. *aphoros*), padėjėju (gr. *boethos*), ganytoju (gr. *poimen*)[12]. Ypač populiarūs ramybės, atgailos ir maldos angelai. Apie Angelus Sargus mokė šv. Metodijus, šv. Bazilijus Didysis kalbėjo, kad šalia kiekvieno tikinčiojo būna angelas, globėjas ir ganytojas, vedantis jį per gyvenimą. Apie Angelus Sargus taip pat mokė šv. Jeronimas, šv. Augustinas, šv. Grigalius Didysis, šv. Bernardas. Itin daug apie juos kalbėjo šv. Tomas Akvinietis. Jis teigė, kad angelai yra grynasis protas ir neturi kūno. Patys angelai nepažįsta kančios, bet jie užjaučia liūdinčius žmones, džiaugiasi darančiais gera ir atgailaujančiais. Manė, kad žmogus sunkią valandą gali prašyti jų pagalbos, bei teigė, kad kiekvienas krikščionis turi savo Angelą Sargą, kuris jį gina (*Summa theologica* I, q. 113,4)[13].

Taigi Bažnyčios Tėvų ir viduramžių teologų aiškinimu, Angelas Sargas suprastas kaip žmogaus draugas ir žmogų saugantis asmuo. Jie mokė, jog tai dvasinės būtybės, įsipareigojusios saugoti ir globoti žmones žemėje, padėti jiems vidiniame gyvenime, kad pasiektų išganymą.

ANGELO SARGO IKONOGRAFINIO TIPO RAIDA

Biblijoje apie Angelo Sargo išvaizdą daug informacijos neteikiama, todėl pastudijavus Šventąjį Raštą akivaizdu, jog ikonografinis Angelo Sargo įvaizdis yra iš dalies dirbtinė interpretacija. Tad Vakarų tradicinėje ikonografijoje jis vaizduojamas kaip sparnuotas jaunuolis, lydintis ar už rankos vedantis mažą vai-

kelį. Kartais pridedami ir dievišką galią simbolizuojantys atributai, pvz., skeptras.

Teologas Honorijus Augustodūmietis XII a. nustatė, kad kiekvieną krikščionį, gyvenantį žemėje, globoja Angelas Sargas, kuris už žmogų meldžiasi ir stebi kiekvieną jo žingsnį[14], o individualaus Angelo Sargo idėją XIII a. ypač išpopuliarino šv. Tomo Akviniečio mokslas. Tai, žinoma, labai padėjo plisti Angelo Sargo kultui ir skatino formuoti jo įvaizdį mene. Tačiau Angelo Sargo vaizdavimas mene labiausiai paplito XVII–XIX amžiais, kai jo kultui plisti padėjo Tridento Susirinkimo nuostatos, be to, buvo pradėta švęsti Angelų Sargų šventė[15].

Daugelyje ikonografijos ir simbolių žodynų Angelo Sargo ikonografinis modelis kildinamas iš pasakojimo apie arkangelą Rapolą, kuris saugojo ir davė patarimų jaunajam Tobijui kelionės metu. Senojo Testamento Tobito knygos pasakojimas turėjo įtakos Angelo Sargo ikonografinio įvaizdžio susiformavimui. Tobijaus Angelas Sargas sutapatinamas su jį lydinčiu arkangelu Rapolu. Jis vaizduojamas kaip jaunuolis arba kaip mažas berniukas su angelu, tačiau skiriasi atributai. Tobijo atributai yra žuvis ir šuo.

Kituose Biblijos epizoduose Angelai Sargai, pasirodydavę kaip paprasti jaunuoliai, dažniausiai savo išvaizda beveik nesiskyrė nuo paprastų žmonių, tačiau visuomet pažymima, kad angelai labai šviesūs. Angelai ypatingi ir tuo, kad jie pasirodo žmogaus pavidalu. Tačiau jų kūnai gali būti ir nematomi, nes jie, būdami dvasinės būtybės, yra nematerialūs. Angelų Sargų figūros tipas, rūbų, sparnų vaizdavimas istoriškai formavosi ir keitėsi, kaip ir kitų angelų bei arkangelų vaizdavimas. Daugumoje teologinių knygų ir ikonografinių žodynų rašoma[16], kad angelo figūrinis tipas kilo iš sparnuotos graikų Pergalės deivės Nikės.

Ankstyvojoje krikščionybėje angelai vaizduoti kaip jaunikaičiai su ilgais laisvais drabužiais, dažniausiai tunikomis. Norint angelus išskirti iš žmonių, jie pradėti vaizduoti su sparnais, kadangi iki V a. angelą atpažinti buvo galima tik iš konteksto. Sparnai iš pradžių dengti auksu, vėliau pradėtos vaizduoti plunksnos. Pridedamas nimbas, rodantis jų šventumą, dieviškumą.

Viduramžiais angelai vaizduoti irgi aprengti baltomis tunikomis, o tai simbolizavo dieviškąją šviesą, kurią skleidė angelai, bei jų tyrumą. Kartais angelai vaizduoti su togomis kaip Romos imperatoriai, norint suteikti jiems kilnumo, orumo. Viduramžiais pridedami atributai: diadema, skeptras ir kt., kurie simbolizavo dieviškąją galią. Taip pat angelas vaizduojamas su dieviškumą išreiškiančiu nimbu. Nuo XIII amžiaus stiprėjo liturgijos bei misterijų įtaka, todėl angelų drabužiai dažnai imituodavo įvairius liturginius drabužius. Tokie rūbai pabrėžia angelų kaip Dievo tarnų, tarpininkų tarp Dievo ir žmogaus funkciją.

Amžių sandūroje Renesanso humanistinei ideologijai užgožiant griežtas viduramžių bažnyčios doktrinas, angelai rečiau vaizduojami bažnytine apranga, drabužiai paprastėja, nes Renesanso epochoje estetinėmis nuostatomis grįžtama prie klasikinio meno, tad dieviškieji pa-

siuntiniai tapo natūralesni. Šioje epochoje jie dažniausiai aprengiami to laikmečio drabužiais. Kartais vaizduojami vilkintys dvariškių apranga. Dėl tobulo kūno grožio, idealių proporcijų garbinimo menininkai ir angelus pradėjo vaizduoti idealaus grožio kaip tiesos, meilės, grožio, užuojautos, teisingumo įsikūnijimus. Tai padėjo plisti moteriškiems angelams.

Baroko epochoje sugrįžta prie ankstesnės aprangos, vėl pamėgta balta tunika, kuri pabrėžia tobulą angelo skaistybę. Dažniausiai Angelas Sargas vaizduojamas basas. Jo atributai yra skeptras ir lazda, pastarasis atributas kartais vaizduojamas su skydu (dažniausiai su Kristaus monograma), parodo angelo kaip pasiuntinio, tarpininko funkciją. Kaip jau buvo minėta, baroko laikotarpiu dailėje ypač paplito Angelo Sargo vaizdavimas, dažniau jis pradedamas vaizduoti sudėtingesnėse kompozicijose bei su šventaisiais, kurie buvo itin pamaldūs Angelui Sargui.

ANGELO SARGO VAIZDAVIMAS BAROKO DAILĖJE

Prieš aptariant baroko suformuotą Angelo Sargo įvaizdį, verta pasidomėti ankstesnėse epochose šia tema sukurtais darbais. Ankstyvosios krikščionybės laikais Angelo Sargo ikonografinis tipas dar nebuvo susiformavęs. Tačiau dailėje jis vaizduojamas kaip Jėzaus Kristaus ir apaštalų globėjas.

Kaip pavyzdį jau susiformavusio Angelo Sargo ikonografinio tipo galime pateikti darbą iš brandžiosios gotikos laikotarpio. Tai Giovanni Baronzio darbas „Jaunasis šv. Jonas krikštytojas ir angelas“ (1340 m.). Vaizduojamas šv. Jono pašaukimas, jam esant septynerių metų. Kairėje paveikslo pusėje šv. Jonas pavaizduotas kaip vaikas, kurį lydi Angelas Sargas; tolimesniame plane šis šventasis vaizduojamas besimeldžiantis ant kalno. Tokį kompozicinį sugretinimą galima interpretuoti kaip Angelo Sargo kvietimą Jonui, kad šis atsiskirtų nuo pasaulio maldai ir meditacijai. Darbe matome jau susiformavusį Angelo Sargo ikonografinį tipą. Šiame kūrinyje angelas vaizduojamas su sparnais, šie jau yra iš plunksnų ir spalvoti. Angelo galvą supa apskritimo formos auksinis nimbas, dieviškumo bei šventumo simbolis. Neįprastų spalvų yra angelo apranga: pilkšvai juoda tunika bei rausvas apsiaustas. Angelas dešiniąja ranka priglaudęs mažąjį šv. Joną Krikštytoją, o kairiąja rodomuoju gestu nukreipia dėmesį į viršų. Į akis krinta Angelo Sargo ir šv. Jono religinis susikaupimas, kupinas pakylėto, tačiau ramaus liūdesio.

Įdomus Bolonijos tapytojo Annibale Carracci triptikas, kurio vienoje iš sudėtinių dalių pavaizduotas Angelas Sargas, kitose dalyse – arkangelas Mykolas ir Jėzus Kristus. Angelas Sargas lydi už rankos paėmęs ne mažą vaikelį, o smarkiai sumažintų proporcijų suaugusį žmogų. Angelas šviesiais, garbanotais plaukais, su sparnais, basas. Vilkintis pilkšvai baltą tuniką. Angelo šviesumas kontrastuoja su jo vedamu tamsiu žmogumi. Žmogus nuogas, be plaukų, tamsios odos. Galbūt taip norėta parodyti nusidėjusią

Giovanni Baronzio. *Jaunasis šv. Jonas krikštytojas ir angelas*. 1340 m. Med., al., temp., 47,8 × 40,5 cm. Vatikano muziejus, inv. 40185 // A. Duston, A. Nesselrath, ten pat, p. 230

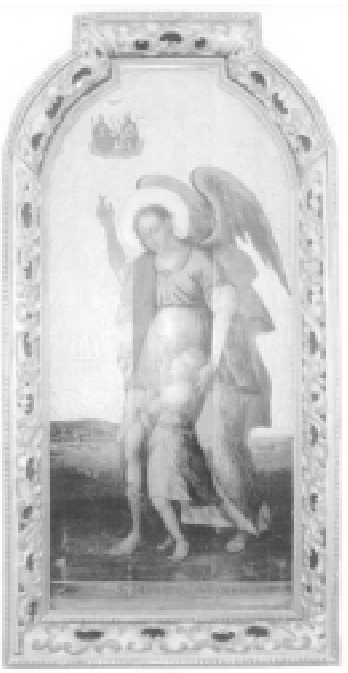
Annibale Carracci. *Triptikas*. 1604–1605 m. Varis, panelis, al., 37 × 24 cm. Roma, Galleria Nazionale d'arte Antica // Web Art Gallery // www.kfki.hu/~arthp/index1.html

sielą, kurios Angelas Sargas niekada nepalieka. Šiame Carracci darbe siužetų sugretinimas (Angelas Sargas ir arkangelas Mykolas) išryškina angelo suteikiamą globą, paramą sielai, vaizdžiai parodoma, kad Angelas Sargas visuomet globoja žmogaus sielą, priešingai negu greta pavaizduotas arkangelas Mykolas, kuris baudžia nusidėjusias sielas.

Kitas pavyzdys taip pat priklauso Carracci mokyklai. Tai *Angelas vaduoja sielas iš skaistyklos, užtariant Marijai ir šventiesiems.* Angelo figūra labiau išlenkta, pavaizduotas judesys. Čia vėlgi pabrėžiama pati svarbiausia Angelo Sargo funkcija. Angelas neteisia nusidėjusių sielų kaip arkangelas Mykolas, o saugo ir veda į išganymą. Apie tai, jog Angelas Sargas neapleidžia saugomos sielos išbandymų metu, kalbėjo šv. Bernardas Sienietis ir kiti. Angelo ikonografinis tipas toks pat kaip ir ankstesnio darbo, skiriasi tik drabužių spalva. Pastarajame darbe angelo viršutinė tunika gelsvos spalvos, perrišta raudona juosta ir apgaubta pilkšvai balta draperija. Šiame darbe angelo plaukai tamsūs, tačiau taip pat trumpi ir garbanoti. Kūrinyje ypač išryškinamas Angelo Sargo tarpininkaujamasis vaidmuo, jis vaizduojamas tarp dviejų sferų – skaistyklos ir dangaus (Marija su šventaisiais).

Vienas reikšmingiausių kūrinių šios temos kontekste yra Pietro da Cortonos *Angelas Sargas*, kuris savo stilistika atstovauja Romos brandžiajam barokui. Pietro da Cortonos darbas vaizduoja Angelą Sargą šiek tiek pakilusį virš žemės ir

Carracci mokykla. *Angelas vaduoja sielas iš skaistyklos užtariant Marijai ir šventiesiems*. 1610 m. Drb., al., 44 × 31 cm. Vatikano muziejus, inv. 42523 // A. Duston, A. Nesselrath, ten pat, p. 253



Andreas Romanowski. *Angelas Sargas*. 1680 m. Med., al., 187 × 81 cm. Kauno Arkivyskupijos bažnytinio meno muziejus, BMt 1 // *Darbai ir dienos*, 26. *Lietuvos dailė: kryptys ir srovės*. Kaunas: Vytauto Didžiojo Universiteto leidykla, 2001, p. 31

už rankutės vedantį mažą vaikelį. Apšvietimas, kompozicijos nepripildymas detalėmis, figūrų patalpinimas priekyje, žema horizonto linija – visa tai padeda išryškinti kompozicinį ir idėjinį centrą – Angelą Sargą ir jo globojamą mažą vaikelį. Angelo Sargo įvaizdis suabstraktintas, jis vaizduojamas apibendrintai, nepabrėžiama kokia nors viena Angelo Sargo funkcija. Toks tipas ypač paplito. Šis darbas buvo gerai vertinamas kritikų. P. da Cortonos *Angelo Sargo* kopijas darė G. B. Gaulli ir C. Maratta.

Tarp šios temos kūrinių verta paminėti ir Lietuvos dailės pavyzdžių. Tai Andreas Romanowskio *Angelas Sargas*. Jis nutapytas 1680 m. aliejumi ant drobės. Romanowskio darbe jungiami viduramžių, renesanso ir baroko bruožai. Angelo galvą supa nimbas, apranga – renesansiška, su apavu. Viršuje pavaizduota Švč. Trejybė, į kurią angelas savo rankos gestu kreipia žvilgsnį. Angelo galva palinkusi link vaikelio, tačiau jo gilus žvilgsnis nukreipiamas į šoną. Vaikutis suglaudęs delnus – maldą ir tikėjimą išreiškiančiu gestu.

Kitas pavyzdys – Aleksandro Tarasevičiaus grafikos darbas *Angelas Sargas*, sukurtas 1693 metais. Apranga panaši į anksčiau aptarto kūrinio vaizdą. Vaikelio dydis, poza taip pat tokia pati, tik pastarajame darbe vaiko galvutė pasukta ir jis žvelgia į Švč. Trejybę. Vaikas

taip pat suglaudęs rankų delnus tikėjimą išreiškiančiu gestu. Šalia vaizduojamos blogio personifikacijos.

Baroko dailėje išsikristalizavęs Angelo Sargo ikonografinis tipas (Angelas lydintis ar už rankutės vedantis mažą vaikelį) išliko iki šių laikų. Tačiau šalia šio susiformavusio ikonografinio tipo Angelas Sargas buvo vaizduojamas ir šiek tiek kitokio pobūdžio kompozicijose. Pavyzdžiui, angelas su globojamu šventuoju, angelas su šventuoju ir vaikeliu, angelas šalia ligonio lovos ar kaip sielų iš skaistyklos vaduotojas. Pateiktieji Vakarų ir Lietuvos dailės pavyzdžiai rodo, kad Angelą Sargą įprasta vaizduoti be atributų. Lietuvos dailės darbuose mėgstama vaizduoti Švč. Trejybę. Vakarų dailėje ji „nujaučiama“, tačiau nevaizduojama.

Angelas Sargas visada vaizduojamas visa figūra, stovintis šalia arba už globojamos sielos. Jis tarsi neatsiejamas gerasis sielos dvynys. Baroko dailėje ypač mėgstama angelą vaizduoti kontraposto poza. Dažnai jis visu kūnu pasisukęs į šalia esantį vaikelį. Tokį judesį galima suprasti kaip globos išraišką, atsidavimą ir meilę. Vienos rankos iškėlimas rodomuoju gestu, neretai Švč. Trejybės link – tai įprastas rankos rakursas Angelo Sargo ikonografijoje. Jis skatina atkreipti dėmesį į Švč. Trejybės svarbą, į dieviškąsias dorybes (tikėjimą, viltį ir meilę), leidžiančias jausti harmoniją su Švč. Trejybe. Kita

Aleksandras Tarasevičius. *Angelas Sargas*. 1693 m. Grafika // A. S. Radvila. *Šventųjų gyvenimai*

vertus, šis gestas reiškia, kad Angelas Sargas yra tarpinė Dievo ir žmogaus asmeninio ryšio grandis. Kita ranka angelas paprastai priglaudžia vaiko galvutę arba dažniau paima vaiką už rankos riešo, kartais rankas suneria delnais. Rankų sunėrimas delnais, o ne vaiko paėmimas už riešo suteikia gilumo angelo ir vaiko tarpusavio ryšiui. Jų bendravimas atrodo artimesnis. Tad ikonografinėje raidoje nuo ankstyvosios krikščionybės laikų iki baroko ryšys tarp Angelo Sargo ir globojamos sielos stiprėja. Baroko dailėje mėgtas angelo ir vaikelio figūrų apšvietimas, išryškinantis jas tamsiame šešėlių fone, sukuria įtaigų dieviškosios meilės ir globos patyrimo įspūdį.

Literatūra ir nuorodos

[1] P. Galaunė. Pirmoji Lietuvos senojo Bažnytinio meno paroda // *Naujoji Romuva*. 1931. Nr. 26, p. 615.

[2] P. Galaunė. Pirmoji Lietuvos senojo Bažnytinio meno paroda // *Dailės ir kultūros baruose*. – Vilnius, Vaga, 1970, p. 260.

[3] *Trečioji Bažnytinio meno paroda*. Iš Bažnytinio meno muziejaus rinkinių: katalogas / Sud. O. Daugelis, M.Matušakaitė, L. Šinkūnaitė. – Kaunas, Valst. M. K. Čiurlionio dailės muziejus, 1990, p. 20.

[4] *Baroko dailė Lietuvoje: katalogas* / Sud. L. Gediminas, L. Šinkūnaitė, D. Tarandaitė. – Vilnius, Lietuvos dailės muziejus, 1996, p. 9.

[5] L. Šinkūnaitė. Angelas Sargas // *Baroko dailė Lietuvoje: katalogas* / Sud. L. Gediminas, L. Šinkūnaitė, D. Tarandaitė. – Vilnius, Lietuvos dailės muziejus, 1996, p. 74.

[6] R. Stankevičienė. Viduklės Bažnyčios tapyba // *Viduklė* / Sud. A.Pocius. – Kaunas, Simono Stanevičiaus bendrija, 2002, p. 514–538.; R. Stankevičienė. Viduklės Bažnyčios tapyba // *Viduklės Šv. Kryžiaus bažnyčia: architektūra ir sakralinės dailės vertybės* / Sud. M.G. Martinaitienė, R. Stankevičienė. – Vilnius, Savastis, 2003, p. 43–74.

[7] A. Duston, A. Nesselrath. *Angels from the Vatican: The invisible made visible*. – New York, Harry N. Abrams, 1998, p. 40.

[8] Daugiausiai Šventojo Rašto vietų, kuriose kalbama apie Angelą Sargą nurodoma: *Lexikon der Christlichen Ikonographie*. T.8. – Herder: Rom, Freuburg, Basel, Wien, 1990, S. 127; *New Advent: The Catholic Encyclopedia* // www.newadvent.org/cathen/07049c.htm ir kt.

[9] Visi Šventojo Rašto tekstai cituojami pagal *Šventasis Raštas* / Vertė ir parengė A. Rubšys, Č. Kavaliauskas. – Vilnius, Katalikų pasaulis, 1999.

[10] Žr. A. Bulota, L. Benys. *Šventųjų gyvenimai: Lietuvos katalikų kalendorius*. – Alytus, Angelų Sargų bažnyčios religinės bendruomenės leidykla, 1994.; V. Long. *The Angels in Religion and Art*. – Anthony Guild Press, 1970; Metford JCJ. *Krikščionybės realijos ir legendos*. – Vilnius, Alma littera, 2001; *New Catholic Encyclopedia*. – Washington: The Catholic University of America, 1967; *New Advent: The Catholic Encyclopedia* // www.newadvent.org/cathen ir kt.

[11] M. Eliade. *The Encyclopedia of Religion*. – New York: Macmillan Publishing Company, 1987, p. 282.

[12] L. Boros. *Angels and Men*. – New York: Seabury Press, 1976, p. 70.

[13] V. Long, ten pat, p. 87–120; R. P. Regamey. *What is an Angel?* – New York: Hawthorn Books. 1960, p. 90–91; *New Advent: The Catholic Encyclopedia* // www.newadvent.org/cathen.

[14] Metford JCJ., ten pat, p. 26.

[15] Ankstyvojoje Bažnyčioje jau vyko diskusijos, ar Angelą Sargą turi kiekvienas, ar tik pakrikštyti krikščionys. Nuo šešioliktojo šimtmečio laikomos šv. Mišios Angelų Sargų garbei, prašant juos pagalbos jų globotiniams. Nors tradicija tvirta, šventė Angelų Sargų garbei į Bažnyčios kalendorių įtraukta vėlai. Anksčiausiai ši šventė pradėta minėti Ispanijoje ir Prancūzijoje (XVI a.). 1608 m. ši šventė, Ferdinando II iš Austrijos prašymu, įtraukta į Bažnyčios visuotinį kalendorių, todėl jos laikymasis buvo privalomas tik Šv. Romos imperijos teritorijoje. Šiai šventei paskirtas pirmas rugsėjo sekmadienis. Popiežius Klemensas X 1670–1676 m. Angelų Sargų šventę paskelbė visai Bažnyčiai ir paskyrė spalio 2 dieną. Popiežius Pijus X (m.1914) šią dieną dar kartą patvirtino. (A. Bulota, L. Benys, ten pat, p. 305; M. Walsh *Dictionary of Catholic Devotions*. – Harper San Francisco, 1993, p. 116; *New Advent: The Catholic Encyclopedia* // www.newadvent.org/cathen).

[16] Žr. A. Duston, A. Nesselrath, ten pat, p. 40–42, 66–70; M Tatic-Djuric. *Image of the Angels. Catholic Art Book Guild*, 1964; *New Catholic Encyclopedia*, ten pat, p. 515–516; *Symbolism in Liturgical Art*. – New York: Charles Scriber's Sons, 1959, p. 3–5; E. Urech. *Dictionaire des Symboles Chretiens*. – Neuchatel, 1972, p. 17–19. ir kt.

B. d.

Gauta 2003-10-22

EDGARAS KLIVIS
Vytauto Didžiojo universitetas

METAFORA IR *MISE-EN-SCÈNE*

Metaphor and Mise-en-Scène

SUMMARY

Humanistic studies of the 20th century have expanded the theory of metaphor into different fields like historiography, naratology, culture studies, etc. What are the possibilities of applying the theory to studies of visual and performative arts, and theatre in particular? The article deals with the issue, introducing R. Jakobson's theory, the idea of cognitive value of metaphor, and P. Ricoeur's hermeneutic principles as different theoretical attitudes towards metaphor. Different perspectives expose different ways of perceiving the metaphorical structures of *mise-en-scène* and distinct qualities of what can be called the "stage metaphor". Thus, means of integrating different stage systems, the forms of representation and the relation of performance text to cultural context can be investigated, invoking the key concept of metaphor. The theory of metaphor is also an effective way to locate and to interpret particular historical theatre processes, as for example the productions of the representatives of Lithuanian "metaphorical theatre": J. Jurašas, E. Nekrošius, J. Vaitkus.

Šiame straipsnyje siekiama pateikti metaforos teorijos prielaidas, siejant šią teoriją su teatro tyrimais, ir apžvelgti metaforos kaip režisūrinio veikimo būdo suvokimo galimybes. XX a. II pusės Vakarų humanitarijos diskursuose metaforos koncepcija užima itin svarbią vietą: palikęs siaurą filologinį lauką ir pozityvistinę metaforos sampratą, metaforos tyrimas plečiasi į bendresnes poetologijos, naratologijos, istorikos, gnoseologijos, religijotyros, kultūrologijos sritis. Lietuvos teatro kritikai jau nuo septintojo dešimtmečio kalba apie „sceninę metaforą", „metaforinę režisūrą", o „metaforinį teatrą" laiko Lietuvos teatro istoriniu fenomenu. Vis dėlto nuoseklesnė sceninės metaforos samprata nėra suformuluota. 1983 metais teatro kritikas E. Jansonas rašė: „Ak, metaforiškas

RAKTAŽODŽIAI. Metafora, teatras, režisūra, struktūralizmas, hermeneutika.
KEY WORDS. Metaphor, theatre, *mise-en-scène*, structuralism, hermeneutics.

mąstymas, ak, metaforos (-iškas) teatras! Ką reiškia – metafora? Kaip ji konstruojama? Kaip gimsta? Kiek ji pagrįsta? Kokia jos naujoji kokybė? Nei skaitytojui, nei teatrui, nei (atsiprašau!) kritikui – neaišku. Bet užtat gražu, išmintinga, nes nesuprantama. Gal čia kiek ir perdedu, bet faktas lieka faktu – su labai retom išimtim mes kuriame ne teatro istoriją, o teatro mitą (...)“[1]. Sceninės metaforos, kaip režisūrinės technikos, erdvinio/vizualinio konstrukto ir kaip semantinės inovacijos ir simbolizavimo proceso refleksijos trūksta iki šiol. Kyla klausimas, ar metaforinis teatras nėra vien nominalus pavadinimas, ar šiuolaikinės metaforos teorijos (struktūralistinė, hermeneutinė) gali būti naudingos sprendžiant teorinius teatro klausimus ir interpretuojant šiuolaikinio teatro procesus (ir tokiu būdu išvengiant teorinio pagrindo stokojančio „mitologizavimo“)? Juolab, kad nors su pirmuoju metaforos apmąstymu Vakarų kultūroje susiduriame tradiciškai su teatru siejamame tekste: Aristotelio *Poetikoje* sceninė erdvinė ar vizualinė metafora nėra įprasta kategorija. Kai kuriose šiuolaikinėse metaforos teorijose ginčijama pati neverbalinės metaforos galimybė:

> „Metaforos perkėlimas į vaizduojamųjų menų lauką lemia esminį šios sampratos pokytį. „Vaizduojamoji metafora“ labai skiriasi nuo žodinės metaforos. Ji nesukuria nei naujų prasmių, nei naujų prasminių niuansų, ji neišeina už savo konteksto ribų ir netampa stabili dailės ar kino kalboje, jai nėra galimybių gyvuoti anapus meno kūrinio, kuriame ji pasirodo, ribų (...) Vaizduojamoji metafora neturi dviejų subjektų. Tai viso labo įvaizdis, įgyjantis tame ar kitame meniniame kontekste simbolinę, raktinę reikšmę, platesnę, apibendrinamąją prasmę“[2].

Siauras techninis/filologinis šios sąvokos supratimas verčia pripažinti, kad metaforos, kaip režisūrinio, erdvinio, plastinio teksto artikuliacijos formos, pavadinimas sąlygiškas, kad juo bandoma kompensuoti bendrą vizualinių formų tyrimo terminologijos, teorinės patirties stoką Vakarų kultūroje. Šia prasme metaforos ar metonimijos sampratų taikymas vizualiniams tekstams analizuoti sutampa su bendra lingvistinių metodologijų plėtra, įteisinančia vizualinius faktus kaip tekstines artikuliavimo praktikas, savo struktūra daug kuo artimas verbalinei kalbai.

R. JAKOBSON: METAFORA IR METONIMIJA

Ryškus minėtosios lingvistinių metodologijų plėtros pavyzdys – lingvisto ir literatūrologo, vieno iš struktūralizmo pradininkų R. Jakobsono teorija apie binarinę opoziciją tarp metaforos ir metonimijos. Tiesa, apie šių figūrų formas vizualiniuose menuose R. Jakobsonas užsimena labai nedaug, juolab, kad pati teorija nebuvo visavertiškai išplėtota, ja tik fragmentiškai pasiremiama tekstuose, skirtuose visai kitiems kalbotyros ir literatūros kritikos klausimams. Nepaisant to, R. Jakobsono tropologinė teorija sėkmingai plėtojama, pavyzdžiui, šiuolaiki-

nėse komunikacijos studijose, mat, pasak J. Fiske's, „dažniausiai metaforiška vizuali kalba vartojama reklamoje"[3].

R. Jakobsonas siūlo skirti du kalbos aspektus, pasireiškiančius visose kalbinėse struktūrose: kalbėjimo metu vyksta konkrečių kalbinių vienetų *atranka* (taigi, egzistuoja grupė elementų, iš kurių renkamės) ir tų vienetų *kombinavimas* į sudėtingesnius kalbinius vienetus[4]. Santykiai tarp pirmosios grupės elementų yra pagrįsti panašumu, santykiai tarp antrosios grupės (sudarančios kalbinį vienetą) elementų – gretimumu. Nesunku įžvelgti, kad tai tos pačios elementų grupės, kurias struktūralistai vadina *paradigma* ir *sintagma*[5]. „Kalbinis įvykis gali plėtotis dviem prasminėmis linijomis: viena tema gali pereiti į kitą arba pagal panašumą (sutapimą), arba pagal gretimumą. Pirmajam atvejui pavadinti geriausiai tiktų terminas „metaforos ašis", antrajam – „metonimijos ašis", nes metafora ir metonimija labiausiai koncentruotai juos išreiškia."[6] Taigi metafora yra paradigmiška: ji derina dvi skirtingas reikšmės plotmes ir reikalinga vaizduotės, kad būtų atrastas panašumas, o metonimija yra sintagmiška, nes gretina tos pačios plotmės reikšmes ir reikalinga vaizduotės, kad dalis būtų suvokiama kaip visuma. Normaliame kalbiniame elgesyje abu procesai (judantys pagal metaforos ir pagal metonimijos ašis) veikia nepertraukiamai, tačiau, pasak R. Jakobsono, skirtinguose diskursuose dominuoja vienas arba kitas. Metafora yra būdinga poezijai, o metonimija – prozai[7]. Romantizmo ir simbolizmo literatūrai būdingesnė metafora, o realistinei prozai – metonimija[8].

Vieno ar kito iš dviejų R. Jakobsono išskirtų procesų dominavimas būdingas ne vien literatūrai: panašų svyravimą galima matyti ir kitose neverbalinėse ženklų sistemose. Remdamasis šiuo modeliu, R. Jakobsonas klasifikuoja pačius įvairiausius kultūros fenomenus. Pavyzdžiui, drama yra metaforiška, o kinas – metonimiškas. Tačiau pačiame kino mene montažo technika (dominuojanti Ch. Chaplino filmuose) yra metaforinė, o stambaus plano technika (D. W. Griffitho filmai) yra sinekdochinė, t.y. metonimiška. Tapyboje kubizmas, „kur objektas transformuojamas į sinekdochų rinkinį"[9], yra metonimiškas, o siurrealizmas – metaforiškas (matyt, todėl, kad suderina objektus, kurie iš prigimties nėra gretimi ir išrenka bei sukeičia vizualines/taktilines reikšmes pagal panašumo arba kontrasto principą[10]). Freudo sapnų interpretacijose „kondensacija ir pakeitimas" žymi metoniminį sapno aspektą, o „identifikacija ir simbolizmas" yra metaforiški.

Remiantis R.Jakobsono pasiūlytu modeliu, nesunku metaforos ir metonimijos formas identifikuoti teatre kaip artikuliacines režisūrines, scenografines, vaidybines orientacijas, be to, akivaizdu, kad čia taip pat metoniminio principo dominavimas bus būdingas teatrui, siekiančiam tikslesnės realistinės reprezentacijos, o metaforinio – teatrui, siekiančiam konceptualesnių poetinių vizualinių ir plastinių sprendimų. Pavyzdžiui, Davidas Lodge'as plėtoja R. Jakobsono modelį siedamas metaforos ir metonimijos figūras su vakarietiškomis dramos ir teatro praktikomis. Žanrinis dramos fenome-

nas, kaip jau minėta, R. Jakobsono buvo siejamas su metaforos struktūriniu principu. Jau religiniuose ritualuose (kur tikras aukojimas yra *pakeičiamas* simboliniu) ir ankstyvuosiuose graikų teatro pavyzdžiuose vaidinimas buvo suvokiamas kaip realybės analogija, o ne jos imitacija. Didžiausiais teatro ir dramos klestėjimo laikotarpiais (klasikinėje Graikijoje, Elžbietos laikų Anglijoje, klasicistinėje Prancūzijoje) teatras buvo poetinis, dramaturgijos kalbinei raiškai buvo būdingas ypatingas polinkis į panašumo ir kontrasto (taigi metaforines) struktūras. Pavyzdžiui, klasikinės tragedijos „vienovių" principas turėjo ne pateikti realistinę iliuziją, bet į vieną atskaitos sistemą suglausti atskirus įvykius, kurie nebuvo gretimi erdvėje ar laike, bet susiejami panašumo lygmenyje, tokiu būdu įgydami tragišką prasmę[11]. Šiuo požiūriu natūralistinis ir realistinis teatras gali būti suvokiami kaip „metoniminiai" nukrypimai nuo bendros metaforinės teatro normos, o modernistų – dramaturgų ir režisierių – meninės programos, reaguodamos į natūralistų estetiką reaktualizavo metaforinę dramos ir scenos dimensiją. Septintojo-aštuntojo dešimtmečių Lietuvos teatro režisūros pokyčiai, pastangos rasti alternatyvą psichologinio realizmo teatrui taip pat gali būti suvokiamos kaip nuosaikus „metoniminio" teatro transformavimas į „metaforinį".

Tradicinis psichologinis vaidmuo – tai seka metoniminių detalių (veido mimika ir kūno plastika išreikštų emocijų, veiksmų, teiginių), kurios atstovauja visai konkretaus žmogaus būčiai (dalis atstovauja visumai). Tokios metoniminės sekos pavyzdžiu galėtų būti bet kuris tradicinės psichologinės vaidybos pavyzdys. D. Banionio sukurtas Davydovo vaidmuo Panevėžio dramos teatro spektaklyje „Pakelta velėna" (1964) aprašomas taip: susitikime su rajono komiteto sekretoriumi „Davydovas labai susikrimtęs klausosi nemalonių priekaištų, nors ir bando tai nuslėpti. Jo jausmus parodo tik gestas, kai šis (...) vaikiškai sutrikusiu žvilgsniu žiūrėdamas į pašnekovą, susijaudinęs braukia plačiu delnu sau per veidą, kažkaip nevykusiai droviai liečia plaukus, lyg norėdamas juos suglostyti... Ir tik, atrodo, vieną kartą Davydovas, pastebėjęs dykinėjančius laukuose kazokus, pakelia balsą. Užduseęs, įtūžęs, nebesivaldydamas puola jis Ustiną, o pasirodo, kad Ustino gyvenime bėdų – devynios galybės. Ir vėl prabyla Davydovo žmogiškumas, nejaukia, kalta šypsena nutvieksdamas jo nustebusį ir sumišusį veidą"[12]. Čia matome grandinę akcijų ir reakcijų, išreikštų artikuliuotais emociniais ženklais, kurių buvimas šalia vienas kito apibrėžiamas ir motyvuojamas gretimumo santykiu ir kurie, kaip detalės nurodo tariamą visumą, t.y. realų žmogų, jo psichinius procesus.

Metaforiniame teatre į šią sintagminę psichologinių detalių seką įterpiama detalė iš visai kitos paradigmos, nei turėtų būti: atsiranda metaforinis asociacinis ryšys. Pavyzdžiui, kai aktorius V. Bagdonas, vaidindamas spektaklyje pagal A. Puškino „Mažąsias tragedijas" (rež. E. Nekrošius) Saljerį, finale išsuka fortepijono koją ir pats atsiklaupia į jos vietą, – tai nebepaaiškinama psichologine logika ir griauna psichologinių detalių

seką. Verta pažymėti, kad metaforai aktoriaus vaidyboje reikia santykio su kitais sceninio vyksmo komponentais (fortepijonas), nes ji pranoksta psichologinės raiškos ribas. Metafora liaujasi buvusi vien aktoriaus kūryba; metaforiniame teatre vaidybą ir režisūrą sieja toks savitarpio priklausomybės santykis, kad klausimas apie vienos ar kitos pirmumą ir dominavimą tampa beprasmis.

Panašią metoniminio ir metaforinio veikimo, sceninio vyksmo konstravimo būdų skirtį galima apibrėžti scenografijoje. Antikinis portikas, baltos kolonos, laiptai (A. Mikėno scenografija J. Miltinio „Edipas karalius“) metonimiškai nurodo antikinį graikų pasaulį. R. Juknevičiaus spektaklyje „Dėdė Vania“ scenografiją sudarė visą scenos plotą užimanti svetainės „išklotinė“. „Baldai – foteliai, sofa, staliukas, fortepijonas, aptempti baltu audeklu, kurio dar nespėjo nuimti(...). Ant sienų portretai, šviestuvai, lieknos, baltos, aukštos kolonos, bylojančios apie šio dvaro kambarių (kurių čia yra net dvidešimt šeši!) gabaritus. (...) Šiek tiek svetainės šone – didžiulės stiklinės durys į sodą – pro langus matyti augmenija.“[13] Tokiu būdu sudaroma sintagminė greta, kurią toliau logiškai pratęsia žiūrovams nematoma, įsivaizduojama namo dalis (likusieji 25 kambariai) ir gamtos peizažas aplink namą.

J. Vaitkaus spektaklio pagal H. Ibseną „Statytojas Solnesas“ scenografiją sudaro du ryškiai atskirti elementai; pirmasis – tai sudėtinga suspausta kompozicija iš įvairių baldų, kurie, kaip ir prieš tai minėtame pavyzdyje, galėtų nurodyti (nors plastinė kompozicija ir nėra griežtai mimezinė) tam tikrą buitinę interjero visumą. Spektaklio metu šioji kompozicija pamažu traukiasi užleisdama vietą scenos epicentre pasirodančiam blizgančiam stačiakampiui – antkapiui. Abstrakti geometrinė forma nepratęsia buitinės sintagmos, veikiau ją suardo: tai elementas iš kitos paradigmos, negu galima tikėtis įsivaizduojant tolesnes interjero detales. Baldų kompozicijos ir stačiakampio-antkapio nesieja gretimumo ryšys, juos į nuoseklią erdvinę ir režisūrinę visumą (spektaklio metu) galima susieti asociaciniais ryšiais, įsivaizduojant, kad sudėtinė, komplikuota buitinių detalių kompozicija ir monolitiškas tamsus stačiakampis metaforiškai atveria „gyvenimo/mirties“, „laikinumo/amžinybės“ opozicijas. Čia taip pat akivaizdu, kad scenografinis sprendimas, kiek jis priklausomas nuo asociacinių ryšių, tampa neatsiejamas nuo režisūros ir kitų spektaklio komponentų; interjero – antkapio opozicija, pasak R. Vanagaitės, tik „bendroji schema, prasminga ir pilnakraujė tik tuo atveju, kai ji užpildoma, pateisinama iš vidaus, perteikiama ir kitu, svarbiausiu – aktorių vaidybos lygmeniu“[14]. Spektaklio organizavimas, pagrįstas metoniminiu elementų gretinimo būdu, leidžia sąlygiškai laisvą atskirų spektaklio komponentų koegzistavimą (erdvė, vaidyba, garsas taip pat derinami metoniminiu principu), o metaforiniai sprendimai reikšmę įgyja tik visiškos meninės integracijos sąlygomis. Per metaforą, kaip asociaciniais ryšiais gretinamus elementus, į skirtingas teatrinių sistemų raiškos sferas skverbiasi integruojanti režisūra. Klasikinės metaforinio teatro sce-

ninės metaforos – tai visą *mise-en-scène* vyksmą, patį erdvės, laiko, kūno ir daikto susilietimą artikuliuojančios ir integruojančios metaforos.

Metafora ir metonimija – tai daugiau formalios „gramatinės“ artikuliavimo priemonės, dviejų elementų, temų, naratyvo fragmentų, objektų erdvėje ir laike derinimo būdai. Kaip pažymėjo R. Jakobsonas, kiekvienas kalbinis įvykis neišvengiamai juda abiem ašimis, tad kalbant apie skirtingas teatrines koncepcijas, metoniminis ar metaforinis principai gali viso labo dominuoti, jokiu būdu niekada visiškai vienas kito neišstumdami. Netgi griežto mimezinio stiliaus spektakliuose gali būti naudojama muzika, skambanti be konkrečios priežasties, be fiziškai matomo šaltinio ir pabrėžianti kulminacijas ar atskiras temines linijas, nors niekas realistinės scenografijos ar psichologinės vaidybos sintagminėse gretose (jas pratęsiančiame reprezentuojamame realiame pasaulyje) tokios muzikos galimybės nesiūlo. Tai skirtingų teatrinių sistemų metaforinio derinimo pavyzdys: muzika „iš niekur“ su psichologine vaidyba ir realistine erdve derinama metaforiniu principu (pasitelkiant panašumo, asociacijos galias). Čia galima nurodyti dar vieną aktualų faktą: kasdienėje kalboje (kuri, pasak R. Jakobsono, kaip ir bet kuris kitas kalbėjimo įvykis plėtojasi tiek metoniminiu, tiek ir metaforiniu principais) mes naudojame daugybę metaforinių konstrukcijų, kurių nepastebime. Tai leksikalizuotos ar automatizuotos metaforos, virtusios visiškai įprastomis, todėl jos nepastebimos ir nebeatveria naujų pasaulio matymo būdų, kaip individualios, originalios poetinės metaforos[15]. Knygoje *Metaforos, kuriomis mes gyvename* G. Lakoffas ir M. Johnsonas apžvelgė didžiulį kiekį metaforų, kurios yra nepastebimai persmelkusios kasdienius, įprastus sakinius, taip pat patį mąstymą ir veiksmus. „Kasdienė, suprantama sistema, kuria remdamiesi mes mąstome ir veikiame, yra metaforiška pačia savo esme“[16], – teigia autoriai. Panašiai dalis metaforinių veikimo būdų persmelkiančių mimezine iliuziją grįstą sceninį veiksmą yra tokios įprastos, kad sunkiai identifikuojamos kaip tą iliuziją ardantys elementai. Metaforinis teatras ypatingas ne tik metaforinio elementų, teatrinių sistemų ar naratyvo luitų derinimo principo dominavimu, bet pačia metaforų prigimtimi, jų neautomatizuotu, nenuspėjamu originalumu.

Sceninės metaforos yra nelygiavertės savo originalumu ir poveikiu, tokios pat nelygiavertės yra ir metonimijos. Techninis metonimijos išskyrimas nieko nesako apie paties sceninio sprendimo originalumą arba apie plastinę, vizualinę metoniminio vaizdinio vertę. Kitaip tariant, pati vaidybinė ar scenografinė metonimija mimeziniu požiūriu gali būti griežtesnė, o gali būti plastiškesnė ir laisvesnė. Šiuo požiūriu, pavyzdžiui, scenografių J. Čeičytės ar J. Malinauskaitės septintojo dešimtmečio darbai akivaizdžiai skiriasi nuo F. Navicko, R. Lukšo, R. Vinciūno to paties laikotarpio scenovaizdžių, nors visais atvejais išliekama realistinės reprezentacijos paradigmoje. Taikli, esminį štrichą išryškinanti, netikėta metonimija aktoriaus vai-

dyboje gali turėti plastinę vertę, būti ritmiškai ir plastiškai organiškai susijusi su spektaklio visuma, įgyti grotesko, šaržo kokybių. Galima prisiminti žaismingą, teatrališką režisūrinę metonimiją – „kupranugarį" E. Nekrošiaus spektaklyje „Ilga kaip šimtmečiai diena", kur į viršų iškeltos virvės kontūras „atstovavo" kupranugariui. Individualios, originalios sceninės metonimijos leidžia daryti pačias įvairiausias reprezentuojamos realybės deformacijas. Nesunku suprasti, kad metaforinio teatro kūriniams buvo būdingos ne tik originalios, specifinės metaforinės formos, bet ir stereotipinę tikrovę atnaujinantis metonimijų repertuaras: čia galima prisiminti J. Vaitkaus groteskus „Raudona ir ruda", „Paskutinieji", S. Varno „Tarelkino mirtį", „Voiceką", „Luniną arba Žako mirtį", E. Nekrošiaus „Nosį" ir t.t.

Tačiau turbūt specifiškiausia metaforinio teatro strategija, taikant R. Jakobsono modelį, galima laikyti nuolat spektaklio metu išlaikomą, o kartu ardomą, kvestionuojamą, trinamą ribą, skiriančią metaforines ir metonimines formas. Nei J. Jurašas ar A. Ragauskaitė, nei E. Nekrošius, J. Vaitkus, S. Varnas ar G. Padegimas niekada neperžengė tikro fizinio ar vizualinio teatro ribos ir išlikdavo pakankamai konservatyvios reprezentacinės tendencijos sferoje, kurios epicentrą sudarė metonimijos kaip realybės reprezentacijos kvestionavimas ir transformavimas, bet visuomet paliekant kelią atgal. Smėlis, naudojamas J. Jurašo spektaklyje „Smėlio klavyrai", viena vertus, yra Mažosios Lietuvos peizažo dalis ir būtent taip spektaklyje funkcionuoja, tačiau sceninio vyksmo metu iš to smėlio „archeologiškai" atkasant daiktus ir personažus, smėlis įgauna kitų reikšmių, konotacijų, kurioms susieti reikia vaizduotės ir intelekto pastangų, kurių neįmanoma pernelyg lengvai atpažinti ir sugretinti; taigi smėlis spektaklyje – tai taip pat daugeriopa laiko metafora. Metaforiniame teatre daug pavyzdžių, kai metaforos konstruojamos pasitelkiant daiktus, kurie atitinka realistinę reprezentaciją, bet veiksmo metu imami naudoti neįprastai. Elementų skaičius, jų prigimtis nepasikeičia: transformuojasi tik ryšiai tarp tų elementų, metonimijos virsta metaforomis kartu išlaikydamos savo metoniminę reikšmę. Kaip pasakė teatro kritikas, metaforinio teatro spektakliuose naudojami realūs tikrovės daiktai, „kurie draminio veiksmo metu lengvai, lyg nejučia, metaforizuojasi, spinduliuodami poetine simbolio prasme"[17].

Būtent žaidimas metoniminio elemento galimybe spektaklio laike ir erdvėje virsti metafora, konotaciškai sudvigubinant ar sutrigubinant tos realybės kontūrą (bet ne jį dekonstruojant, kaip įprasta postreprezentaciniame teatre), istoriškai žvelgiant, sudaro svarbiausią metaforinio teatro meninio veikimo principą. Metaforinio teatro scenoje realybė yra *konstruojama* jos visumą reprezentuojančiomis dalimis – metonimijomis, tik dominuojantis, išryškintas metaforiškumas per asociatyvias transpozicijas, nuolatinio nukrypimo, anomalijos būdu verčia nuolat keisti ir tik asociacinėmis vaizduotės galiomis kartu išlaikyti skirtingas tos realybės perspektyvas. Todėl netgi patys radikaliausi šio teatro kūriniai (pa-

vyzdžiui, E. Nekrošiaus trilogija pagal Šekspyro tragedijas), kur sintagminė greta yra nuolat ardoma viena paskui kitą einančių metaforinių transpozicijų ir kur sukuriami keleriopi konotacijų laukai, vis dėlto išlieka integruotais meniniais dariniais tik dėl nuolat matomo ar jaučiamo realybės horizonto.

Metaforos/metonimijos skirtis daugelyje konkrečių spektaklių yra reliatyvi: režisūrinė dinamika metoniminius įvaizdžius verčia metaforomis išplėsdama dalies/visumos santykius, kontrapunkto, konfrontacijos, netikėto gretinimo būdais priversdama įprastus daiktus, gestus, vaizdinius atlikti metaforinės transpozicijos judesį. Metaforinio teatro režisieriams būdinga žaisti sunkiai apčiuopiama riba tarp vaizdingos metonimijos ir metaforos.

Literatūra ir nuorodos

[1] E. Jansonas. *Etiudai apie teatrą*. – Vilnius, Vaga, 1988, p. 178.

[2] Арутюнова Н. *Д*. Метафора и дискурс // *Теория метафоры*. Сос. Н. *Д*. Арутюновой. – М.: Прогресс, 1990, с. 5–32, с. 22.

[3] J. Fiske. *Įvadas į komunikacijos studijas*. – Vilnius, Baltos lankos, 1998, p. 112.

[4] Р. Якобсон. *op. cit*., с. 110–132, с. 112.

[5] Žr., pavyzdžiui: Р. Барт. Воображение знака // *Избранные работы. Семиотика. Поетика*. – М.: Прогресс, 1994, с.

[6] Р. Якобсон, *op. cit*., с. 110–132, с. 126.

[7] „Eilės yra pagrįstos asociacija pagal panašumą: jų poveikis nulemtas ritminių sugretinimų. [...] Proza tokio uždavinio – pagauti dėmesį, skaidant visumą į palyginamus segmentus, neturi. Pagrindinį impulsą pasakojamajai prozai suteikia asociacija pagal gretimumą: pasakojimas juda nuo daikto prie daikto pagal jų kaimynystę, pagal priežastinę arba laiko ir erdvės tvarką“ ir t.t. (*Р. Якобсон.* Заметки о прозе поэта Пастернака // *Работы по поэтике*. М.: Прогресс, 1987, с. 324–338, с. 331).

[8] Realybė gali būti reprezentuota tik per jos dalį, todėl pats realistinis santykis yra iš esmės metonimiškas. Realistinis naratyvas yra pateikiamas tarsi vienas iš daugybės realybę sudarančių faktų, taigi meno kūrinys yra dalis, atstovaujanti visumai – realybei.

[9] Р. Якобсон, *op. cit*., с. 110–132, с. 128.

[10] D. Lodge. *The Modes of Modern Writing: Metaphor, Metonymy, and the Modern Literature*. – Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 79.

[11] Ten pat, p. 81–82.

[12] M. Petuchauskas. *Donatas Banionis*. – Vilnius, Mintis, 1976, p. 51.

[13] I. Aleksaitė. *Režisierius Romualdas Juknevičius*. – Vilnius, Baltos lankos, 1998, p. 271.

[14] R. Vanagaitė. Oro pilys su mūro pamatais, arba Solneso apoteozė // *Kultūros barai*. 1980. nr. 7, p. 18–21, p. 20.

[15] Šiuo požiūriu norisi sutikti su W. Empsonu, kad „terminas [metafora] apskritai turėtų reikšti veikiau tai, ką patys kalbantieji pajunta kaip ryškų, nestandartinį žodžio pavartojimą, o ne būti taikomas tokioms išraiškoms kaip *stalo koja*“. Cit. iš: М. Блэк. Метафора // *Теория метафоры*. Сос. Н. *Д*. Арутюновой. – М.: Прогресс, 1990, с. 153–1172, с. 171.

[16] G. Lakoff, M. Johnson. *Metaphors We Live By*. – Chicago: University Of Chicago Press, 1980, p. 3.

[17] Erdvės nežinomieji. P. Jurkaus interviu su A. Jacovskiu // *Literatūra ir menas*. 1981 gruodžio 26, p. 6.

B. d.

GITENIS UMBRASAS

GITENIO UMBRASO GAMTAMELDIŠKAS MEDITATYVUMAS

Gimė 1961 m. rugpjūčio 25 d. Vilniuje. Mokėsi Černiachovskio ir Konarskio vaikų dailės mokyklose. 1983–1988 m. Vilniaus dailės institute studijavo freską-mozaiką. Nuo 1989 iki 1995 m. dėstė Vilniaus dailės akademijoje piešimą ir anatomiją. Nuo 1995 m. dirba kūrybinį darbą įgyvendindamas įvairius projektus. Dalyvauja personalinėse ir kolektyvinėse parodose.

Gitenis Umbrasas – vienas originaliausių, jau nepriklausomybės atgavimo metais subrendusių dailininkų. Jaunystėje jam, kaip ir daugeliui nonkonformistinės pakraipos VDI studentų, didelę įtaką darė Rytų estetikos ir meno tradicijos, kurios, paties autoriaus žodžiais tariant, „labai padėjo suprasti, kas darosi čia, lietuvių kultūroje. Mat Rytuose išlikusios senosios archajinės kultūros mums daug artimesnės už vakarietiškas“. Iš čia kyla tradiciniam Rytų tautų menui būdingas atsakingas Umbraso požiūris į kūrybos objektą, modeliuojamos medžiagos pojūtis, gamtamelditiškas meditatyvumas, glaudus ryšys su žmogų supančia gamta. Tad daugeliui svarbiausių dailininko sukurtų ir kuriamų projektų būdingas subtilaus būties procesų tekamumo, laikinumo, neišsakomumo, *non finito* pojūtis.

Pasaulio suvokimo filosofiškumas ir konceptualumas atsiskleidžia jo sukurtose didelėse ir miniatiūrinėse freskose, tapybos kūriniuose, skulptūrose, scenografijose ir kt. Pedagoginio universiteto rūmuose Ševčenkos gatvėje Umbrasas sukūrė filosofinių apmąstymų kupiną freską „Žemė“ (1988), dekoravo freskomis viešbučio „Stikliai“ fasadą, nutapė miniatiūrinių freskų ciklą gyvų medžių drevėse Sereikiškių parke Gedimino kalno papėdėje. Šios freskos turi ypatingą metafizinę prasmę, mat slenkant nenumaldomam laikui, freskos iš esmės keičiasi. Augant medžiui, drevės neretai užsiveria ir paveikslas tarsi pasislepia nuo žmogaus akių.

Gitenis Umbrasas. *Autoportretas*. 1986. Akrilinė tempera, medis. 60 × 90

Vilniuje Žvėryne G. Umbrasas sukūrė beveik 8 m aukščio „Čiulbantį kryžių“. Jis įgyvendina originalią inkilais giedančio kryžiaus koncepciją. Šis kryžius per paukščių migracijos kelius simboliškai jungia žemę, žmonių pasaulį su dangumi. Šis iš 40 inkilų kryžiaus viršuje ir jo apačioje nutapytų 4 freskų Šv. Pranciškaus temomis kūrinys yra didelio konceptualaus dar neužbaigto projekto „Paukščių takas“ dalis. Įspūdingą projektą dailininkas įgyvendino Sereikiškių parke „Vilnelės puta“.

Be nostalgijos Rytams ir renesansinio meno reliktams, Umbraso kūrybai būdingas epatažas, ironija, groteskas. Jei reikėtų glaustai apibūdinti charakteringiausią dailininko kūrybos bruožą, teigčiau, kad tai pagoniškai lietuvio dvasiai būdingas gamtameldiškas meditatyvumas.

Prof. Antanas Andrijauskas

The Pious Meditative Attitude to Nature of Gitenis Umbrasas

Gitenis Umbrasas was born on 25 August, 1961 in Vilnius. He studied at art schools for beginners and later, in 1983-1988, he studied fresco-mosaic at the Institute of Art. From 1989 till 1995 he taught drawing and anatomy at Vilnius Academy of Art. Since 1995 he has worked on the realisation of various art projects, organised personal exhibitions and taken part in collective ones.

Gitenis Umbrasas is one of the most original artists who have matured during Lithuania's return to independence. As a student at Vilnius Institute of Art, he was influenced by the Oriental traditions of aesthetics and art. According to him, the "archaic cultures, which survived in the Orient, are more congenial to us than the Occidental". E. Zavadskaya, a famous Russian orientalist, assisted him in better understanding the subtleties of traditional Far East aesthetics and art.

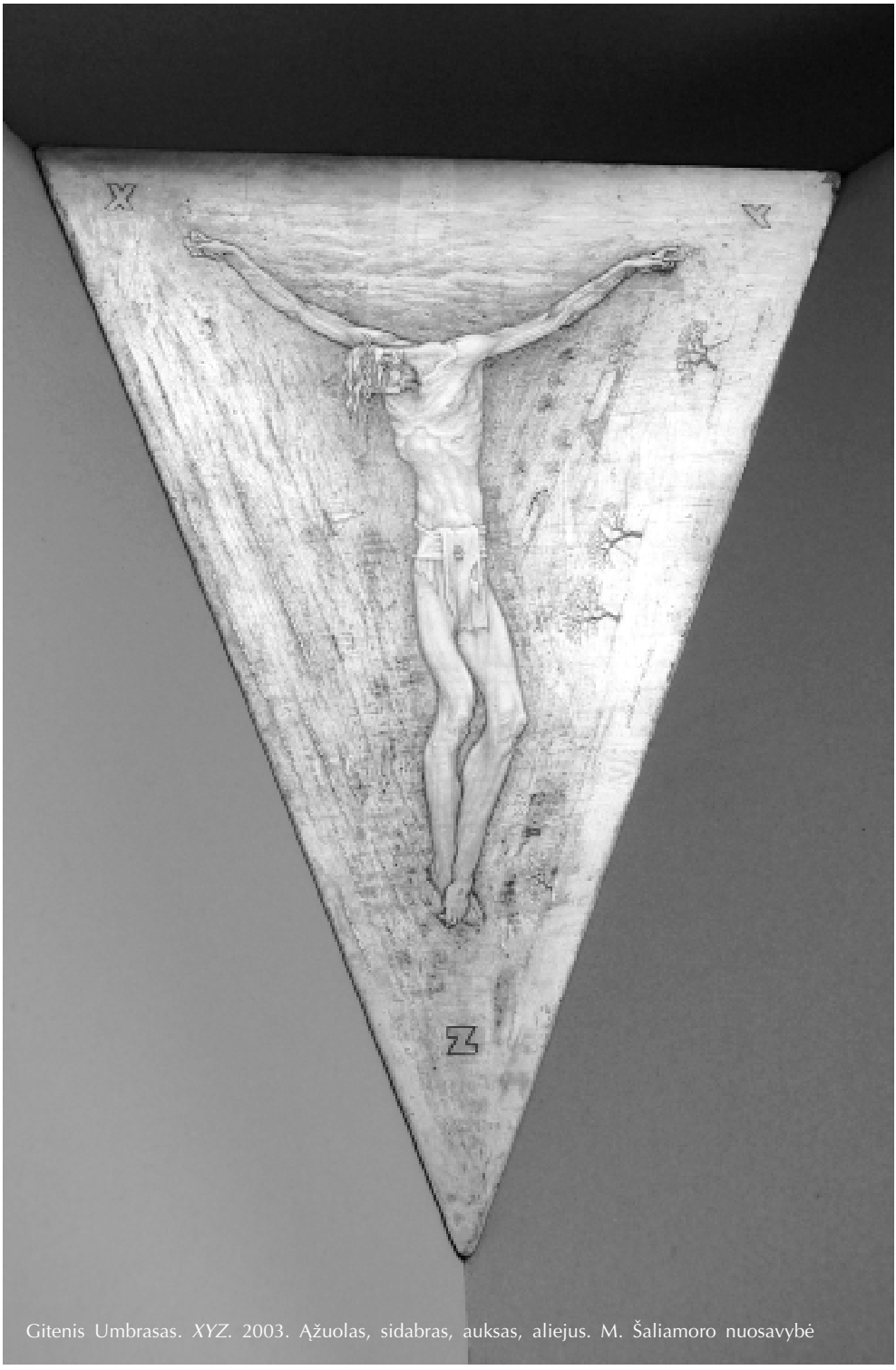
Along with a yearning for Oriental and Renaissance relics, elements of irony and the grotesque are characteristic of the work of Umbrasas. But it seems that the most prominent trait of his art is the pious meditative attitude to nature characteristic of the gentle Lithuanian spirit.

Prof. Antanas Andrijauskas

Gitenis Umbrasas. *Kristoforas*. 1991. Freska medžio drevėje

Gitenis Umbrasas. *Žemė*. 1988. 400 × 300
(Vilniaus pedagoginis universitetas Istorijos fakultetas, Ševčenkos g.)

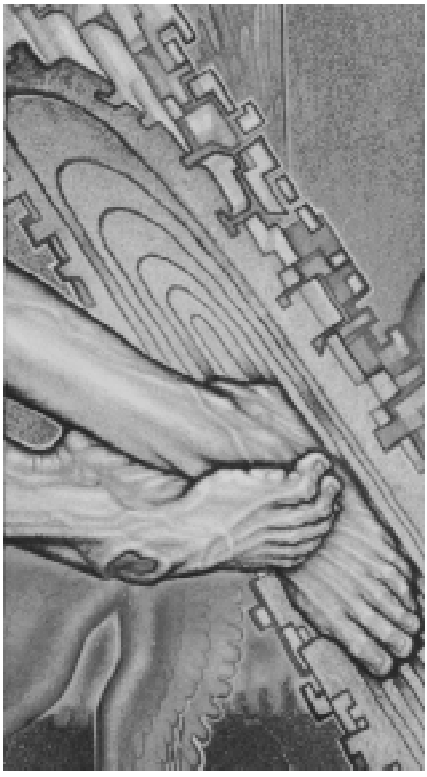
Gitenis Umbrasas. *Angelas*. 1991. Dalgis, ąžuolas, 70 × 16. A. Zuoko nuosavybė

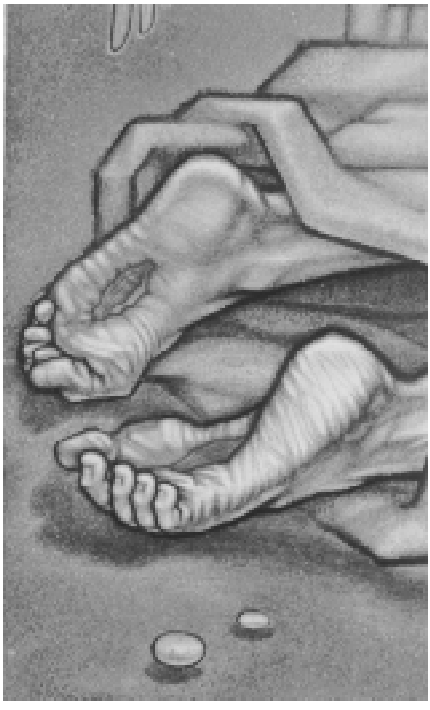


Gitenis Umbrasas. *XYZ*. 2003. Ąžuolas, sidabras, auksas, aliejus. M. Šaliamoro nuosavybė

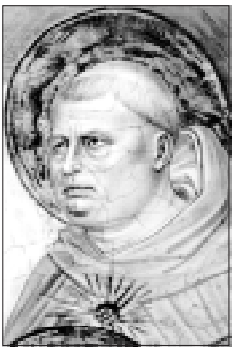
Gitenis Umbrasas. Akmuo su užrašu *Stebuklas* Vilniaus Arkikatedros aikštėje

Gitenis Umbrasas. *Čiulbantis kryžius*. 2001. 8,5 m





Gitenis Umbrasas. *Čiulbantis kryžius*. 2001. 8,5 m
(freskų fragmentai)



TOMAS AKVINIETIS

TEOLOGIJOS SUMA

PIRMOJI ANTROSIOS DALIES DALIS
90–93 KLAUSIMAI APIE TEISĘ

ĮVADAS

Redakcijos vardu atsiprašau skaitytojų, kad praeitame žurnalo numeryje dėl techninių priežasčių buvo išspausdinta tik dalis planuoto ir įvade aptarto *Teologijos sumos* teksto. Todėl šiame numeryje turime pradėti nuo 91 klausimo vidurio (ketvirtojo artikulo), o toliau svarstyti 92 klausimą. Jeigu skaitytoją sudomintų mano glaustos pastabos dėl šių klausimų, jis turėtų atsiversti ankstesniojo žurnalo numerio 204 puslapį.

Be jau minėtų klausimų, šiame numeryje aptarsime 93 klausimą apie amžinąjį įstatymą, kurio buvimą pripažino ir daugiausia meno priemonėmis tyrė jau senovės graikai. Manau, nesuklysiu sakydamas, kad kiekviena antikinė tragedija – tai žmogaus arba dievo susidūrimas su amžinuoju įstatymu. Tragedijoje *Prikaltasis Prometėjas* Eschilas choro lūpomis klausia, „kas laiko būtinybės vairą?“, būtinybės, kuri net už Dzeusą galingesnė. Prometėjas atsako: „Trys moiros ir kerštingosios erinijos“[1]. Sofoklio *Antigonėje* Teiresijas pranašauja Kreontui: „Dėl to, kad šviesai ir tamsybėms kaltas tu, / Nes gyvą sielą nuožmiai uždarei kapan, / O mirusio neduodi požemių dievams, / Laikai nelaidotą, be apeigų šventų. / Žinok: nei tu gi, nei šviesos dievai tokios / Neturi teisės, smurtas tavo darbas šis. / Už tai tau atmokės kerštu ir prapultim Dievų ir Hado dukterys erinijos...“. Kreontas pažeidė vieną iš amžinojo įstatymo priesakų, draudžiantį laidoti gyvus ir reikalaujantį laidoti mirusius, todėl neišvengiamai bus nubaustas. Amžinojo įstatymo kilmę nusako Sofoklio Antigonė: „Ne Dzeusas tą įstatymą paskelbė man. / Ne Teisingumas, kuris su požemių dievais / Gyvena, duodamas įstatymus žmonėms. / Įstatymo gi tavo (sako ji Kreontui, – *papildymas mano*) nelaikau aš taip / Galingu, jog, mirtingas, menkas būdamas, / Pranoktų nerašytą amžiną dievų / Įstatymą, kuris ne šiandien ir ne vakar/ Mums duotas ir kurio pradžios nežino niekas“[2]. Taigi amžinojo įstatymo kilmė slėpininga – nežinoma nei dievams, nei tuo labiau žmonėms. Amžinojo įstatymo kilmės klausimu graikai buvo agnostikai.

Atrodo, kad Krikščionybė amžinojo įstatymo klausimą išsprendė vienareikšmiškai – Dievas, kuris viską sukūrė iš nieko, yra jo autorius. Tačiau viduramžių teologų darbuose galima matyti tokių teiginių kaip šis: „Dievas negali norėti, kad teigimas ir neigimas drauge būtų teisingi“[3]. Kitaip tariant, Dievas

Dail. Beato Angelico

RAKTAŽODŽIAI. Įstatymas, esmė, klasifikacija, paskirtis.
KEY WORDS. Law, essence, classification, effect.

privalo paklusti neprieštaravimo dėsniui. Pavyzdžiui, jis negali padaryti taip, kad to, kas jau įvyko, nebūtų buvę. Taip grįžtama prie senovės graikų sampratos, kad yra net už dievus aukštesni dalykai. Pasisakydamas prieš tokį Dievo galių apribojimą, rusų filosofas Levas Šestovas teigia, kad tai – Atėnų pergalės prieš Jeruzalę ženklas Krikščionybėje, kad „viduramžių filosofai, besistengdami tikėjimą paversti žinojimu, net neįtarė, jog kartoja tai, ką padarė pirmasis žmogus“[4], t.y pirmapradę nuodėmę.

Naujųjų laikų filosofija nuodėmę panaikino, o amžinąjį įstatymą pavertė gamtos ir visuomenės raidos dėsniais, kurių atradimui ir tyrimui Dievo hipotezė ne tik nereikalinga, bet net žalinga. Tačiau žmonių amžinojo įstatymo nuojautos iki galo nesunaikino, nes pati gamtos ir visuomenės mokslų raida parodė, kad žinojimo sferai didėjant, plečiasi jos susilietimo su nežinia paviršius, kad ribota žinojimo sfera kabo beribėje nežinios erdvėje. Todėl tiek graikų tragedijos, tiek viduramžių teologų ir filosofų apmąstymai iki šiol jaudina ir skatina mąstyti.

Turėdami visa tai omeny, grįžkime prie amžinojo įstatymo Akviniečio *Teologijos sumoje.* Kad toks įstatymas egzistuoja ir kodėl jis taip vadinamas, Tomas parodo ir paaiškinta 91 klausimo pirmajame artikule: teiginį, kad toks įstatymas yra, jis grindžia prielaida, jog pasaulį valdo Dievas, kitaip tariant, jog jis lemia visus pasaulio įvykius, ir „kadangi dieviškasis protas nieko nemąsto laike [...], todėl šį įstatymą reikia vadinti amžinuoju“.

Toliau, 93 klausimo pirmajame artikule, Tomas nagrinėja amžinojo įstatymo esmę. Čia jis pasitelkia meistro, kuris ne tik padarė daiktą, bet ir jį valdo, analogiją. Meistras supranta, ką nori padaryti ir kaip tai padaryti, antraip vietoj norago padarytų šnipštą. Kitaip tariant, jis iš anksto turi darytino daikto idėją arba sampratą. Toje sampratoje yra žinių apie tai, kaip tas daiktas turės veikti, – priešingu atveju meistras padarytų medinį pjūklą. Tos žinios būtinos norint naudotis tuo daiktu. Kadangi jau priimta prielaida, jog pasaulio atžvilgiu Dievas yra ne tik pirmoji tikslo priežastis (šios nuomonės laikėsi Aristotelis, kuris teigė, kad pasaulis nėra sukurtas, bet amžinai buvo), bet ir pirmoji veikiančioji priežastis, kuri lemia visus pasaulio įvykius, arba, grįžtant prie meistro analogijos, Dievas yra ne tik pasaulio kūrėjas, bet ir valdovas, todėl Dievo prote esanti samprata, pagal kurią viskas pasaulyje juda ir kinta, vadinama įstatymu.

Iš įstatymo bendrojo apibrėžimo žinome, kad kiekvienas įstatymas yra *proto potvarkis*. Tačiau ne kiekvienas potvarkis yra įstatymas. Kad jis būtų įstatymas, reikia dar trijų dalykų: jis turi būti įstatymus leisti įgalioto asmens potvarkis, turi būti nukreiptas į bendrąjį gėrį ir paskelbtas. Pirmieji du reikalavimai keblumų nekelia. Juk laisvas meistras visada yra padaryto daikto šeimininkas, o Dievas pasaulį sukūrė iš nieko, niekieno neverčiamas. Kaip valdovas jis negali siekti nieko kito, išskyrus paties aukščiausio, taigi ir bendriausio gėrio, nes gerumas yra Dievo esmė[5]. O štai dėl trečiojo reikalavimo, kad valdovo potvarkis, idant įgautų įstatymo galią, privalo būti paskelbtas, kyla klausimų.

Kad galėtų paklusti, valdiniai turi žinoti apie įstatymą, bet neretai kartojama, kad *Viešpaties keliai nežinomi.* Jeigu nežinomi, vadinasi, Dievo valia nepaskelbta ir jo sprendimų negalima vadinti įstatymu. Vis dėlto žmonės kalba apie amžinąjį įstatymą, vadinasi, jis paskelbtas. Šį prieštaravimą Tomas išsprendžia paaiškindamas, kaip žmonės pažįsta amžinąjį įstatymą ir kaip jo nepažįsta. Nepažįsta tiesiogiai ir nežino jo esmės. Tačiau net ir Apreiškimo (jis dar vadinamas dieviškuoju įstatymu) neturintys žmonės ir net į Dievą netikintys pažįsta amžinąjį įstatymą per prigimtinį įstatymą, nes tas *įstatymas yra ne kas kita kaip amžinojo įstatymo dalyvavimas protingame kūrinyje*. Kitaip tariant, prigimtinis įstatymas yra amžinojo įstatymo atspaudas žmoguje. Perfrazuojant Tomo panaudotą citatą iš Augustino traktato *Apie laisvą apsisprendimą,* galima pasakyti, kad amžinasis įstatymas žmogui paskelbtas „įspaudimu“. Taigi jis žinomas tik netiesiogiai ir iš dalies. To „įspaudo“ savyje žmogus neatpažįsta kaip amžinojo įstatymo. Arba, Tomo žodžiais tariant, per prigimtinį įstatymą žmogus dalyvauja amžinajame įstatyme tiek, kiek leidžia žmogaus prigimties galios. O jos neleidžia suprasti, kad anapus prigimtinio ir žmogiškojo įstatymo slypi amžinasis įstatymas. Kadangi galutinis žmogaus gyvenimo tikslas yra ne gamtinis, o antgamtinis, todėl Dievas jam apreiškia dieviškąjį įstatymą, kuriuo žmogus amžinajame įstatyme dalyvauja aukštesniu būdu negu per prigimtinį įstatymą. Tačiau kaip paaiškinti tai, kad senovės graikai įvardijo amžinąjį įstatymą, nors Apreiškimo neturėjo? Ne veltui jie vadinami žmonijos genijais

Toliau kyla klausimas, kodėl apreikštas įstatymas vadinamas ne amžinuoju, o dieviškuoju įstatymu? Spėju, jog taip daroma todėl, kad žmogui apreikšta tik tam tikra amžinojo įstatymo dalis, būtent toji, kurią jis privalo pažinti norėdamas pasiekti antgamtinį savo gyvenimo tikslą – dangiškąją palaimą, bet

jokiu būdu ne visas amžinasis įstatymas. Vadinasi, amžinasis įstatymas žmogui paskelbtas tik iš dalies ir paskelbtas dvejopai: per prigimtinį įstatymą ir per dieviškąjį įstatymą. Pirmuoju būdu paskelbtas visiems žmonėms, antruoju – tik išrinktiesiems, t.y. judėjams ir krikščionims.

Tačiau sakoma, kad Dievas valdo visus pasaulio įvykius, o ne tik žmones. Todėl kyla klausimas, kaip amžinasis įstatymas yra skelbiamas proto neturintiems daiktams. Juk atrodo, jog ką nors skelbti galima tik tiems, kurie supranta.

Šį keblumą Tomas išsprendžia pasitelkdamas analogiją, kuri dar labiau išplečia paskelbimo sąvoką: *kaip žmogus įsakydamas įspaudžia tam tikrą vidinį jam pavaldaus žmogaus veiksmų principą, taip pat ir Dievas įspaudžia visai gamtai teisingų veiksmų principus. Todėl […] sakoma, kad Dievas įsakinėja visai gamtai.* Apskritai amžinasis įstatymas paskelbiamas visiems kūriniams vienodai, t.y. jį „įspaudžiant". Tas „įspaudas" lemia jų veikimo būdus: neprotingų daiktų – tiesiogiai, protingų – tarpininkaujant protui. Kadangi žmogaus protas be Dievo pagalbos amžinojo įstatymo „įspaudą" supranta ne kaip amžinąjį, o kaip prigimtinį įstatymą, tai kalbėti apie amžinojo įstatymo paskelbimą žmonėms (išskyrus judėjus ir krikščionis) galima tik su tam tikromis išlygomis. Dar sudėtingiau kalbėti apie to įstatymo paskelbimą gamtai, nebent paskelbimą tapatintume su įspaudimu.

Lietuvių kalba atskiria įstatymus, kurie valdo visuomenę, nuo tų, kurie valdo gamtą. Pirmuosius ji vadina įstatymais, antruosius – dėsniais. Tačiau lotynų, anglų, vokiečių bei kitos kalbos ir dėsnius, ir įstatymus vadina vienu žodžiu: *lex, law, Gesetz,* tarsi parodydamos, kad juose yra kažkas iš esmės bendro. Tomo Akviniečio dėka mes žinome, jog tai yra amžinojo įstatymo atspaudas.

Literatūra ir nuorodos

[1] *Antikinės tragedijos. Eschilas, Sofoklis, Euripidas.* – Vilnius, Vaga, 1988, p. 25.

[2] Ten pat, p. 263.

[3] Tomas Akvinietis. *Suma prieš pagonis.* Pirmoji knyga. – Vilnius, 1999, Logos, p. 317.

[4] Lev Šestov. *Afiny i Jerusalim.* – Moskva, Folio, 2001, p. 225.

[5] Žr. Tomas Akvinietis. *Suma prieš pagonis.* – Vilnius, Logos, 1999, p. 145–147.

Gintautas VYŠNIAUSKAS
Kultūros, filosofijos ir meno institutas

91 KLAUSIMAS

4 ARTIKULAS

AR BUVO BŪTINAS KOKIO NORS DIEVIŠKOJO ĮSTATYMO BUVIMAS

Į KETVIRTĄJĮ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, jog nebuvo būtinas jokio dieviškojo įstatymo buvimas.

1. Juk pasakyta (a.2), kad prigimtinis įstatymas yra amžinojo įstatymo dalyvavimas mumyse. Tačiau minėta (a.1), kad amžinasis įstatymas yra dieviškasis įstatymas. Todėl nebūtina, kad šalia prigimtinio įstatymo ir iš jo išvestų žmogiškųjų įstatymų būtų koks nors kitas dieviškasis įstatymas.
2. BE TO, Eklezinėje knygoje sakoma, kad *Dievas atidavė žmogų į jo paties apsisprendimo rankas* (Ekli 15,14)[19]. O jau parodyta (kl.14 a.1), kad apsisprendimas yra proto aktas. Vadinasi, žmogus laisvas vadovautis savo protu. Bet jau sakyta (a.3), kad žmogiškojo proto sprendimas yra žmogiškasis įstatymas. Todėl nebūtina, kad žmogus būtų valdomas kitu dieviškuoju įstatymu.

3. BE TO, žmogiška prigimtis yra pajėgesnė už neprotingų kūrinių prigimtį. Bet neprotingi kūriniai neturi jokio dieviškojo įstatymo, išskyrus jiems duotus įgimtus polinkius. Vadinasi, protingam kūriniui dar mažiau reikia kokio nors dieviškojo įstatymo, išskyrus prigimtinį įstatymą.

BET PRIEŠINGA tai, kad Dovydas, sakydamas: *Duok man įstatymą, Viešpatie, tavo pateisinimų kelią* (Ps 118,33)[20], tikisi, kad Dievas jam duos įstatymą.

ATSAKAU, jog norint vadovauti žmonių gyvenimui, šalia prigimtinio ir žmogiškojo įstatymo buvo būtina turėti dieviškąjį įstatymą. Būtina buvo dėl keturių priežasčių. Pirma, įstatymu žmogui nurodoma, kaip jis privalo veikti atsižvelgdamas į galutinį tikslą. Jeigu žmogus būtų kreipiamas tik į tokį tikslą, kuris nepranoksta prigimtinio žmogaus gebėjimo ribų, tai žmogaus protui nereikėtų jokių kitų nuorodų, išskyrus prigimtinio įstatymo ir iš jo išvesto žmogiškojo įstatymo. Bet kadangi žmogus nukreiptas į amžinosios palaimos tikslą, kuris, kaip jau parodyta (kl.5 a.5), pranoksta žmogiškojo gebėjimo ribas, todėl buvo būtina, kad virš prigimtinio ir žmogiškojo įstatymo būtų Dievo duotas įstatymas, kuris jį nukreiptų į tą tikslą.

Antra, dėl žmogiškų sprendimų nepatikimumo, ypač susijusių su atsitiktiniais ir paskirais dalykais, įvairūs žmonės skirtingai sprendžia apie žmoniškus veiksmus, todėl atsiranda skirtingi ir net priešingi įstatymai. Taigi, kad žmogus be jokių abejonių galėtų žinoti, ką jam reikia daryti ir ko vengti, buvo būtina, kad Dievo duotas įstatymas, apie kurį žinoma, kad jis negali klysti, vadovautų jo veiklai.

Trečia, žmogus gali leisti įstatymus dėl tų dalykų, apie kuriuos gali spręsti. Tačiau žmogus gali spręsti ne apie vidinius judesius, kurie yra paslėpti, o tik apie išorinius veiksmus, kurie yra matomi. Tačiau dorybės tobulumui reikia, kad ir vidinėje, ir išorinėje veikloje žmogus būtų teisingas. Kadangi žmogiškasis įstatymas negali pakankamai kontroliuoti ir tvarkyti vidinių veiksmų, todėl buvo būtina, kad prie jo prisidėtų dieviškasis įstatymas.

Ketvirta, kadangi, pasak Augustino traktato *Apie laisvą apsisprendimą* pirmosios knygos, žmogiškasis įstatymas negali nubausti arba uždrausti visų blogybių, nes jeigu siektų pašalinti visas blogybes, tai drauge pašalintų ir daug gerų dalykų bei pakenktų bendrajam gėriui, kuris būtinas žmonių bendravimui. Todėl tam, kad joks blogis neliktų neuždraustas ir nenubaustas, buvo būtina prisidėti dieviškajam įstatymui, kuriuo draudžiamos visos nuodėmės.

Visos šios keturios priežastys minimos Psalmėje (Ps 18,8)[21], kurioje sakoma: *Viešpaties įstatymas nesuteptas*, t.y. neleidžiantis jokio nuodėmės purvo; *nukreipiantis sielas*, nes vadovauja ne tik išoriniams veiksmas, bet ir vidiniams; *Viešpaties liudijimas patikimas* dėl tiesos ir teisingumo tikrumo; *mažiesiems teikiantis išmintį*, nes nukreipia žmogų į antgamtinį ir dievišką tikslą.

Todėl Į PIRMĄJĮ atsakytina, kad prigimtiniu įstatymu amžinajame įstatyme dalyvaujama tiek, kiek leidžia žmogiškosios prigimties galios. Tačiau būtina, kad į

galutinį antgamtinį tikslą žmogus būtų nukreiptas aukštesniu būdu. Todėl pridedamas Dievo duotas įstatymas, dėl kurio amžinajame įstatyme dalyvaujama kitokiu būdu.

Į ANTRĄJĮ atsakytina, jog apsisprendimas yra tam tikras tyrimas, todėl būtina, kad jis remtųsi tam tikrais principais. Nepakanka, kad remtųsi iš prigimties duotais principais, kurie dėl (pagrindinėje artikulo dalyje) nurodytų priežasčių yra prigimtinio įstatymo taisyklės, o būtina, jog būtų pridėti tam tikri papildomi principai, būtent dieviškojo įstatymo taisyklės.

Į TREČIĄJĮ atsakytina, kad neprotingi kūriniai nenukreipiami į aukštesnį tikslą negu tas, kuris atitinka jų prigimtinę galią. Todėl argumentas negali remtis tuo palyginimu.

5 ARTIKULAS

AR DIEVIŠKASIS ĮSTATYMAS YRA TIK VIENAS

Į PENKTĄJĮ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad dieviškasis įstatymas yra tik vienas.

1. Juk esant vienam karaliui, karalystėje yra tik vienas įstatymas. O visa žmonių giminė siejama su Dievu kaip su vienu karaliumi; pasak Psalmės: *Visos žemės karalius yra Dievas* (Ps 46,8). Vadinasi, yra tik vienas dieviškasis įstatymas.
2. BE TO, kiekvienas įstatymas nukreipiamas į tikslą, kurio siekia įstatymų leidėjas tiems, kuriems leidžia įstatymą. Tačiau Dievas siekia to paties visiems žmonėms; pasak Pirmojo Laiško Timotiejui: *trokšta, kad visi žmonės būtų išganyti ir pasiektų tiesos pažinimą* (1 Tim 2,4). Vadinasi, yra tik vienas dieviškasis įstatymas.
3. BE TO, atrodo, kad dieviškasis įstatymas yra arčiau amžinojo įstatymo, kuris yra vienas, negu prigimtinis įstatymas, nes malonės apreiškimas yra aukštesnis už prigimties pažinimą. Tačiau prigimtinis įstatymas visiems žmonėms yra vienas. Vadinasi, dieviškasis įstatymas tuo labiau yra vienas.

BET PRIEŠINGAI sako Apaštalas Laiške žydams: *Juk, besikeičiant kunigystei, būtinai keičiasi ir įstatymas* (Žyd 7,12). Tačiau ten pat pasakyta, jog kunigystė yra dvejopa: t.y. levitų kunigystė ir Kristaus kunigystė. Todėl dieviškasis įstatymas irgi yra dvejopas: t.y. Senasis įstatymas ir Naujasis įstatymas.

ATSAKAU, jog, kaip jau sakyta Pirmojoje dalyje (kl.30 a.3), skirtingumas yra skaičiaus priežastis. Tačiau dalykai gali būti skirtingi dvejopai. Vienaip – kaip visiškai skirtingi savo rūšimis, pvz., arklys ir jautis. Kitaip – kaip tobulas ir netobulas tos pačios rūšies, pvz., berniukas ir vyras. Būtent šitaip dieviškasis įstatymas skirstomas į Senąjį įstatymą ir Naująjį įstatymą. Todėl Laiške galatams Apaštalas žmogaus padėtį Senajame įstatyme lygina su auklėtojo globojamo vaiko padėtimi, o Naujajame įstatyme esančio žmogaus padėtį lygina su brandaus vyro, kuriam auklėtojas nereikalingas, padėtimi (Gal 3,24-25).

Jau minėta, kad kiekvieno iš šių įstatymų tobulumas ir netobulumas nustatomas pagal tris įstatymui būdingus požymius. Juk pasakyta (kl.90 a.2), kad įstatymui pirmiausia priklauso būti nukreiptam į bendrąjį gėrį kaip į tikslą. Tas gėris gali būti dvejopas. Juntamas bei žemiškas gėris, ir į tokį gėrį tiesiogiai kreipė Senasis įstatymas, todėl pačioje įstatymo pradžioje tauta buvo kviečiama į žemiškąją kanaaniečių karalystę (Iš 3,8-17). Be to, gali būti suprantamas dangiškas gėris, ir į jį kreipia Naujasis įstatymas. Todėl Kristus pačioje pamokslavimo pradžioje pakvietė į dangaus karalystę sakydamas: *Atgailaukite, nes čia pat dangaus karalystė* (Mt 4,17)[22]. Todėl ir Augustinas sako traktato *Prieš Faustą* ketvirtojoje dalyje, kad *laikinųjų dalykų pažadai yra Senajame Testamente, todėl jis vadinamas senuoju, o amžinojo gyvenimo pažadas priklauso Naujajam Testamentui.*

Antra, įstatymui priklauso vadovauti žmogaus veiklai pagal teisingumo tvarką (a.4). Ir šioje srityje Naujasis įstatymas viršija Senąjį įstatymą tvarkydamas vidinę sielos veiklą; pasak Evangelijos pagal Matą: *Jeigu teisumu neviršysite Rašto aiškintojų ir fariziejų – neįeisite į dangaus karalystę* (Mt 5,20). Todėl sakoma, kad *Senasis įstatymas saisto rankas, o Naujasis įstatymas – sielą.*

Trečia, įstatymui priklauso skatinti žmones vykdyti tai, kas įsakyta (kl.90 a.3 į 2). Senasis įstatymas tai darė bausmių baime, o Naujasis įstatymas tai daro meile, kurią mūsų širdims įkvėpė Kristaus malonė, atnešta Naujajame įstatyme, bet netiesiogiai minėta Senajame įstatyme. Todėl Augustinas traktate *Prieš Manichėjo Adimanto mokinį* sako, jog *mažas skirtumas yra tarp Įstatymo ir Evangelijos, baimė ir meilė.*

Todėl Į PIRMĄJĮ atsakytina, jog kaip šeimos galva namuose duoda vienokius įsakymus vaikams, o suaugusiems – kitokius, taip vienas karalius Dievas savo karalystėje vienokį įstatymą davė žmonėms, kol jie dar buvo netobuli, ir kitokį, tobulesnį tada, kai ankstesnysis įstatymas juos jau atvedė prie didesnio gebėjimo dieviškiesiems dalykams.

Į ANTRĄJĮ atsakytina, kad žmonės gali būti išganyti tik per Kristų; pasak Apaštalų darbų: *neduota žmonėms kito vardo, kuriuo galėtume būti išgelbėti* (Apd 4.12). Todėl visus į išganymą vedantis tobulas įstatymas galėjo būti duotas ne anksčiau, negu atėjo Kristus. Bet tautai, iš kurios Kristus turėjo gimti, reikėjo iš anksto duoti įstatymą, kuriame būtų išganomojo teisingumo užuomazgos, kad ji pasiruoštų priimti Kristų.

Į TREČIĄJĮ atsakytina, jog prigimtinis įstatymas valdo žmogų tam tikromis bendromis taisyklėmis, kurioms pavaldūs tiek tobulieji, tiek netobulieji, todėl jis yra vienas visiems. Bet dieviškasis įstatymas vadovauja žmogui ir tam tikrų atskirų dalykų, su kuriais tobulieji ir netobulieji nevienodai susiję, atžvilgiu. Todėl dieviškasis įstatymas turi būti dvejopas, kaip jau buvo minėta (pagrindinėje artikulo dalyje).

6 ARTIKULAS

AR YRA GEIDULINGUMO ĮSTATYMAS

Į ŠEŠTĄJĮ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad nėra jokio geidulingumo įstatymo.

1. Juk Izidorius *Etimologijos* penktojoje dalyje sako, kad *įstatymas remiasi protu.* O geidulingumas nesiremia protu, veikiau tolsta nuo proto. Vadinasi, geidulingumas neturi įstatymo prigimties.
2. BE TO, kiekvienas įstatymas įpareigoja taip, kad tie, kurie jam nepaklūsta, vadinami nusikaltėliais. Bet geidulingumas nepadaro nusikaltėliu to, kuris jam nepaklūsta, veikiau priešingai, nusikaltėliu tampa tas, kuris juo vadovaujasi. Vadinasi, geidulingumas neturi įstatymo prigimties.
3. BE TO, jau parodyta (kl.90 a.2), kad įstatymas kreipia į bendrąjį gėrį. Bet geidulingumas kreipia ne į bendrąjį gėrį, o veikiau į asmeninį gėrį. Vadinasi, geidulingumas neturi įstatymo prigimties.

BET PRIEŠINGAI sako Apaštalas Laiške romiečiams: *Savo kūno nariuose jaučiu kitą įstatymą, kovojantį su mano proto įstatymu* (Rom 7,23).

ATSAKAU, jog, kaip sakyta (a.2; kl. 90 a.1 į 1), esmingai įstatymas yra tame, kuris tvarko ir matuoja, o dalyvavimu – tame, kuris tvarkomas ir matuojamas, todėl iš jau pasakyto (ten pat) aišku, jog kiekvienas tų, kurie pavaldūs įstatymui, polinkis arba nukreiptumas dėl dalyvavimo vadinamas įstatymu. Tačiau tuos, kurie pavaldūs įstatymui, įstatymų leidėjas gali palenkti dvejopai. Vienaip tiek, kiek tiesiogiai į ką nors lenkia savo valdinius; kartais skirtingus valdinius skirtingų veiksmų link, todėl galima sakyti, jog karių įstatymas yra vienoks, o pirklių įstatymas – kitoks. Kitaip, netiesiogiai tiek, kiek įstatymų leidėjas, kuriam nors iš savo valdinių atimdamas privilegiją, perveda į kitą luomą ir tuo pačiu padaro pavaldų kitam įstatymui: pvz., iš karo tarnybos atleistas karys tampa pavaldus valstiečių arba pirklių įstatymui.

Atitinkamai, Dievui esant vienam įstatymų leidėjui, įvairūs kūriniai turi įvarius įgimtus polinkius, todėl tai, kas yra vieno įstatymas, yra priešinga kito įstatymui: pvz., jei sakau, kad tam tikra prasme būti nirtulingam yra šuns įstatymas, tai jis yra priešingas avies arba kito romaus gyvūno įstatymui. Todėl žmogui pagal jo padėtį dieviškuoju potvarkiu paskirtas įstatymas – veikti vadovaujantis protu. Tas įstatymas iš tiesų buvo toks veiksmingas pirmapradėje padėtyje, kad joks neprotingas arba priešingas protui dalykas žmogui negalėjo atsitikti nepastebėtas. Bet kai žmogus nutolo nuo Dievo, atsidūrė padėtyje, kurioje jį valdo juslumo akstinas: šitaip kiekvienam atsitinka tuo labiau, kuo labiau jis atsižada proto ir tam tikra prasme tampa panašus į gyvulius, kuriuos valdo juslumo akstinas, pasak Psalmės: *Žmogus, kai buvo garbėje, nesuprato: turėjo būti prilygintas kvailiems nešuliniams gyvuliams, ir padarytas panašus į juos* (Ps 48, 21)[23].

Todėl tas juslinis polinkis, kuris vadinamas geidulingumu, kitų gyvūnų kaip tiesioginis polinkis paprastai turi įstatymo prigimtį, bet vien ta prasme, kuria ga-

lima sakyti, kad tokiuose kūriniuose yra įstatymas. Tačiau žmoguje kaip tiesioginis polinkis jis neturi įstatymo prigimties, veikiau yra nutolimas nuo proto įstatymo. Bet kiek dieviškuoju teisingumu [Dievas] panaikino pirmapradį žmogaus proto tiesumą ir veiksmingumą, tiek juslumas, kuris jam vadovauja, turi įstatymo prigimtį, [ją turi] tiek, kiek juslumas yra dieviškuoju įstatymu skirta bausmė, atimanti iš žmogaus orumą.

Todėl Į PIRMĄJĮ atsakytina, jog tame argumente geidulingumas svarstomas savaime, kaip tai, kas lenkia į blogį. Tačiau jau buvo sakyta (pagrindinėje artikulo dalyje), kad ne todėl jis turi įstatymo prigimtį, o todėl, kad yra dieviškojo teisingumo pasekmė: kaip įstatymu vadintume tai, jog koks nors nusikaltęs kilmingasis gali būti atiduotas priverstiniams darbams.

Į ANTRĄJĮ atsakytina, jog šis argumentas remiasi tuo, kad įstatymas yra tarsi taisyklė arba matas, nes būtent dėl to nepaklūstantys įstatymui padaromi nusikaltėliais. Tačiau šitaip geidulingumas nėra įstatymas, bet yra per tam tikrą dalyvavimą, kaip jau sakyta (pagrindinėje artikulo dalyje).

Į TREČIĄJĮ atsakytina, kad šis argumentas geidulingumą svarsto tiesioginio polinkio požiūriu, bet ne kilmės požiūriu. Bet jeigu juslumo polinkį svarstyti, kaip jis yra kituose gyvūnuose, tai jis yra nukreiptas į bendrąjį gėrį, būtent į prigimties išsaugojimą rūšyje arba individe. Žmoguje irgi, tiek, kiek juslumas pavaldus protui. Bet geidulingumu vadinamas todėl, kad pažeidžia proto tvarką.

92 KLAUSIMAS

APIE ĮSTATYMO PASKIRTIS

Toliau reikia nagrinėti įstatymo paskirtis (plg. kl. 90 įvadas).

Apie jas klausiama dviejų dalykų:

Pirma: ar įstatymo paskirtis daryti žmones gerus.

Antra: ar įstatymo paskirtis įsakinėti, drausti, leisti ir bausti, kaip teigia Teisininkas.

1 ARTIKULAS

AR ĮSTATYMO PASKIRTIS DARYTI ŽMONES GERUS

Į PIRMĄJĮ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad įstatymui nepriklauso žmones daryti gerus.

1. Juk žmonės geri dėl dorybės, nes *Etikos* antrojoje knygoje sakoma, kad *dorybė yra tai, kas ją turintį daro gerą*[24]. Tačiau dorybė žmoguje yra tik iš Dievo, nes tik jis *ją mumyse daro, mums nedalyvaujant,* kaip jau pasakyta (kl.55 a.4) dorybės apibrėžime. Vadinasi, įstatymui nepriklauso žmones daryti gerus.

2. BE TO, įstatymas žmogui naudos neatneša, nebent kai jam paklūstama. Bet žmogus paklūsta įstatymui dėl to, kad yra geras. Vadinasi, būtina, kad žmoguje gerumas būtų anksčiau negu įstatymas. Todėl ne įstatymas daro žmones gerus.
3. BE TO, jau minėta (kl.90 a.2), kad įstatymas nukreiptas į bendrąjį gėrį. Tačiau kai kurie gerai elgiasi bendruose dalykuose, o asmeniniuose negerai. Todėl įstatymui nepriklauso daryti žmones gerus.
4. BE TO, Filosofas *Politikoje* sako, jog kai kurie įstatymai yra tironiški[25]. Tačiau tironas siekia ne pavaldinių gėrio, o tik asmeninės naudos. Vadinasi, įstatymui nepriklauso daryti žmones gerus.

BET PRIEŠINGAI sako Filosofas *Etikos* antrojoje knygoje: *kiekvienas įstatymų leidėjas piliečius nori padaryti gerus*[26].

ATSAKAU, kaip jau minėta (kl.90 a.1 į 2; a. 3.4), įstatymas yra ne kas kita kaip valdovo proto sprendimas, kuriuo valdomi valdiniai. O kiekvieno valdinio dorybė yra gerai paklusti tam, kuris valdo: juk matome, kad dirglaus ir geidulingo dorybė yra ta, kad jis gerai paklūsta protui. Atitinkamai *kiekvieno valdinio dorybė yra ta, kad jis gerai paklūsta valdančiajam.* Filosofas apie tai kalba *Politikos* pirmojoje knygoje[27]. Tačiau kiekvienas įstatymas nukreiptas į tai, kad valdiniai jam paklustų. Todėl akivaizdu, jog kiekvieno įstatymo tiesioginė paskirtis vesti valdinius į jų dorybę. Kadangi dorybė yra *tai, kas ją turintį daro gerą* (žr. išnašą 1), tai tiesioginė įstatymo paskirtis tuos, kuriems jis duodamas, daryti gerus arba be išlygų, arba tam tikru atžvilgiu. Jeigu įstatymo leidėjas siekia tikrojo gėrio, kuris yra pagal dieviškąjį teisingumą tvarkomas bendrasis gėris, tai dėl to įstatymo žmonės tampa be išlygų geri. O jeigu įstatymų leidėjas siekia ne to, kas yra gėris be išlygų, o to, kas jam naudinga arba malonu, arba to, kas prieštarauja dieviškajam teisingumui, tai toks įstatymas žmones daro gerus ne be išlygų, o tik tam tikru atžvilgiu, būtent tos konkrečios santvarkos atžvilgiu. Tačiau šitoks gerumas priklauso ir tiems, kurie yra savaime blogi: pvz., kas nors vadinamas geru plėšiku, nes gerai priderina veiklą savo tikslui.

Todėl Į PIRMĄJĮ atsakytina: jau parodyta (kl.63 a.2), kad dorybė yra dvejopa, t.y. įgyta ir įkvėpta. Kiekvienai iš jų tarnauja veikimo įprotis, tačiau skirtingai: įgytai dorybei jis yra priežastis; įkvėptos dorybės atveju jis ruošia [asmenį] ją priimti, o priimtą saugo ir puoselėja. Ir kadangi įstatymas duodamas, kad vadovautų žmonių veiklai, tad kiek žmonių veikla veda į dorybę, tiek įstatymas žmones daro gerus. Todėl Filosofas *Politikos* antrojoje knygoje sako, kad *įstatymų leidėjai pratindami daro gerus*[28].

Į ANTRĄJĮ atsakytina, jog ne visada žmogus paklūsta įstatymui dėl tobulos dorybės gerumo: kartais jis tai daro iš baimės būti nubaustas, o kartais vien dėl proto sprendimo, kuris yra dorybės pradas, kaip jau parodyta (kl.63 a.1).

Į TREČIĄJĮ atsakytina, jog bet kurios dalies gerumas svarstomas pagal santykį su visuma. Todėl ir Augustinas *Išpažinimų* trečiojoje knygoje sako, kad *bjauri yra*

kiekviena visumai nederanti dalis. Kadangi kiekvienas žmogus yra valstybės dalis, neįmanoma, jog koks nors žmogus būtų geras, nebent jis būtų gerai priderintas bendrajam gėriui: ir visuma negali būti gera, nebent būtų sudaryta iš jai priderintų dalių. Todėl neįmanoma, kad bendrasis valstybės gėris gyvuotų, nebent jos piliečiai būtų dori, bent tie, kuriems skirta valdyti. Bendrajam gėriui pakanka, kad kiti būtų dori tik tiek, kad paklustų valdančiųjų įsakymams. Todėl *Politikos* trečiojoje knygoje Filosofas sako, jog *ta pati dorybė dera ir valdovui, ir geram žmogui; tačiau nėra ta pati bet kurio piliečio ir gero žmogaus dorybė*[29].

Į KETVIRTĄJĮ atsakytina, kad tironiškas įstatymas, kadangi nesiremia protu, nėra įstatymas be išlygų, veikiau jis yra įstatymo iškraipymas. Vis dėlto tiek, kiek jis turi iš įstatymo prigimties, siekia, kad piliečiai būtų geri. O iš įstatymo prigimties jis turi vien tai, kad yra tam tikro valdovo sprendimas valdiniams, kuriuo siekiama, kad pavaldūs įstatymui gerai paklustų, t.y. kad būtų geri, bet ne be išlygų, o tos konkrečios santvarkos atžvilgiu.

2 ARTIKULAS

AR VEIKSMAI ĮSTATYMUI TINKAMAI PRISKIRIAMI

Į ANTRĄJĮ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad veiksmai įstatymui netinkamai priskiriami, teigiant, jog įstatymui skirta įsakinėti, drausti, leisti ir bausti (žr. kl. 92 įvadą).

1. Juk Teisininkas sako, kad kiekvienas įstatymas yra liepimas apskritai. O įsakyti yra tas pat, kas liepti. Vadinasi, kiti trys veiksmai nereikalingi.
2. BE TO, jau sakyta (a.1), kad įstatymo paskirtis vesti valdinius į gėrį. Tačiau patarimas siekia didesnio gėrio negu liepimas. Todėl įstatymui labiau dera patarti, negu liepti.
3. BE TO, ne tik bausmėmis žmogus skatinamas siekti gėrio, bet ir apdovanojimais. Vadinasi, įstatymui skirta ne tik bausti, bet ir apdovanoti.
4. BE TO, jau minėta (a.1), kad įstatymų leidėjas siekia žmones daryti gerus. Bet tas, kuris tik iš baimės būti nubaustas paklūsta įstatymui, nėra geras, nes, pasak Augustino, *iš vergiškos baimės, kuri yra bausmių baimė, jeigu kas nors ir darytų gerus darbus, vis dėlto nedarytų gerai.* Todėl neatrodo, jog bausti yra tikroji įstatymo paskirtis.

BET PRIEŠINGAI sako Izidorius *Etimologijos* penktojoje dalyje: *Kiekvienas įstatymas arba ką nors leidžia, pvz., Narsus žmogus gali reikalauti atlyginimo. Arba draudžia, pvz., Niekam neleista reikalauti pašvęstųjų mergelių į žmonas. Arba baudžia, pvz., Žudikas baudžiamas mirtimi.*

ATSAKAU, kaip prielaida yra prielaidas darančio proto sprendimas, taip įstatymas yra liepiančio [proto sprendimas]. O protui būdinga nuo vieno dalyko vesti prie kito. Todėl kaip įrodinėjančiuose moksluose protas veda į tai, kad dėl tam tikrų

pradų būtų sutinkama su išvadomis, taip dėl tam tikrų dalykų skatina sutikti su tuo, ką liepia įstatymas.

Tačiau jau buvo sakyta (kl.90 a.1.2; kl.91 a.4), kad įstatymas liepia tuos žmogiškus dalykus, kuriuose jis viešpatauja. Tačiau yra trys žmogaus veiksmų skirtingybės. Mat jau sakyta (kl.18 a.8), jog kai kurie veiksmai, kurie yra dorybių veiksmai, yra geri savo gimine, ir jų atžvilgiu įstatymas liepia arba įsako veikti; juk *įstatymas liepia visus dorybių veiksmus,* kaip pasakyta *Etikos* penktojoje knygoje[30]. Kiti veiksmai yra blogi savo gimine, pvz., ydingi veiksmai, kuriuos įstatymas privalo drausti. Dar kiti veiksmai, kuriuos įstatymas turi leisti, savo gimine yra nei geri, nei blogi. Nei gerais, nei blogais galima vadinti visus tuos veiksmus, kurie yra arba nelabai geri, arba nelabai blogi. Tačiau tai, kuo įstatymas skatina jam paklusti, yra bausmės baimė: šiuo atžvilgiu įstatymo paskirtis – bausti.

Todėl Į PIRMĄJĮ atsakytina, jog kaip susilaikymas nuo blogio turi tam tikrą gėrio prigimtį, taip draudimas turi tam tikrą liepimo prigimtį. Todėl, liepimą suprantant plačiąja prasme, įstatymas apskritai vadinamas liepimu.

Į ANTRĄJĮ atsakytina, kad patarimas nėra tikrasis įstatymo veiksmas, nes gali priklausyti ir privačiam asmeniui, kuris negali leisti įstatymų. Todėl Apaštalas Laiške korintiečiams duodamas patarimą, įspėja: *Sakau aš, ne Viešpats* (1 Kor 7,12). Todėl patarimas nepriskiriamas įstatymui.

Į TREČIĄJĮ atsakytina, jog apdovanoti gali bet kas, o bausti nedera niekam, išskyrus įstatymo tarną, kuris įgaliotas bausti. Todėl įstatymui skirta ne apdovanoti, o tik bausti.

Į KETVIRTĄJĮ atsakytina, jog bausmės baimės pratinamas vengti blogio ir daryti gera, kas nors kartais atvedamas prie to, kad su malonumu ir savo noru taip elgiasi. Todėl net bausdamas įstatymas daro tai, kad žmonės būtų geri.

93 KLAUSIMAS

APIE AMŽINĄJĮ ĮSTATYMĄ
Į šešis artikulus padalytas

Dabar reikia svarstyti atskirus įstatymus (žr. kl. 90 įvadas). Pirma – amžinąjį įstatymą; antra – prigimtinį įstatymą (kl.94); trečia – žmogiškąjį įstatymą (kl.95); ketvirta – Senąjį įstatymą (kl.98); penkta – Naująjį įstatymą, kuris yra Evangelijos įstatymas (kl.106). O šeštajam įstatymui, kuris yra geidulingumo įstatymas, pakanka to, kas buvo pasakyta nagrinėjant pirmapradę nuodėmę (kl.81 ir toliau).

Apie pirmąjį klausiama šešių dalykų.

Pirma: kas yra amžinasis įstatymas.

Antra: ar jis visiems žinomas.

Trečia: ar kiekvienas įstatymas iš jo kildinamas.

Ketvirta: ar būtini dalykai pavaldūs amžinajam įstatymui.

Penkta: ar atsitiktiniai prigimtiniai dalykai pavaldūs amžinajam įstatymui.
Šešta: ar visi žmogiškieji reikalai jam pavaldūs.

1 ARTIKULAS

AR AMŽINASIS ĮSTATYMAS YRA AUKŠČIAUSIA DIEVE ESANTI SAMPRATA

Į PIRMĄJĮ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad amžinasis įstatymas nėra Dieve esanti aukščiausia samprata.

1. Juk amžinasis įstatymas yra tik vienas. Bet daiktų sampratų dieviškajame prote yra daug, nes Augustinas *Aštuoniasdešimt trijų klausimų* knygoje sako, kad *Dievas paskirus daiktus daro pagal pastarųjų sampratas.* Todėl neatrodo, kad amžinasis įstatymas yra tas pat, kas dieviškajame prote esanti samprata.
2. BE TO, jau pasakyta (kl.90 a.4; kl.91 a.1 į 2), jog įstatymo prigimtis reikalauja, kad jis būtų žodžiu paskelbtas. Bet iš Pirmosios dalies (kl.34 a.1) žinoma, kad dieviškume Žodis priskiriamas asmeniui, o samprata priskiriama esmei. Vadinasi, amžinasis įstatymas nėra tas pat, kas dieviškoji samprata.
3. BE TO, Augustinas knygoje *Apie tikrąją religiją* sako: *Akivaizdu, kad virš mūsų proto yra įstatymas, kuris vadinamas tiesa.* Tačiau virš mūsų proto egzistuojantis įstatymas yra amžinasis įstatymas. Vadinasi, tiesa yra amžinasis įstatymas. Tačiau tiesos ir sampratos priežastis nėra ta pati. Todėl amžinasis įstatymas nėra tas pat, kas aukščiausia samprata.

BET PRIEŠINGAI sako Augustinas traktato *Apie laisvą apsisprendimą* pirmojoje dalyje: *amžinasis įstatymas yra aukščiausia išmintis, kuriai visada reikia paklusti.*

ATSAKAU, jog kaip kiekvienas meistras iš anksto turi sampratą tų dalykų, kuriuos meistrauja, taip kiekvienas valdantysis iš anksto turi sampratą tvarkos tų dalykų, kuriuos valdiniai turi atlikti. Ir kaip samprata daiktų, kurie padaromi meistriškumu, vadinama menu arba dirbtinių daiktų pavyzdžiu, taip ir valdinių veiksmus valdančiojo samprata turi įstatymo prigimtį, jeigu ji turi ir kitų požymių, apie kuriuos buvo kalbėta (kl.90). O Dievas savo išmintimi yra visų daiktų kūrėjas ir, kaip jau parodyta Pirmojoje dalyje (kl.14 a.8), su daiktais siejamas kaip menininkas su meno dirbiniais. Be to, Pirmojoje dalyje (kl.22 a.2; kl.103 a.5) parodyta, kad jis yra valdytojas visų veiksmų ir judėjimų, kurie atrandami paskiruose kūriniuose. Todėl kaip dieviškosios išminties samprata, kiek per ją viskas sukurta, turi meno, pavyzdžio arba idėjos prigimtį (kl.22 a.2; kl.103 a.5), taip visus į deramą tikslą vedančios dieviškosios išminties samprata turi įstatymo prigimtį. Todėl amžinasis įstatymas yra ne kas kita, o samprata dieviškosios išminties kaip valdančios visus veiksmus ir judėjimus.

Todėl Į PIRMĄJĮ atsakytina, kad Augustinas ten kalba apie idealiąsias sampratas, kurios siejasi su paskirų daiktų prigimtimis, todėl tose sampratose yra tam tik-

ras skirtingumas ir daugis pagal skirtingus jų ir daiktų santykius, kaip parodyta Pirmojoje dalyje (kl.15 a.2). Tačiau pasakyta (kl.90), kad įstatymas valdo veiksmus kreipdamas juos į bendrąjį gėrį. Ir nors patys savaime veiksmai yra paskiri, jie traktuojami kaip vienas, nes nukreipti į tai, kas bendra. Todėl amžinasis įstatymas kaip tokio nukreiptumo samprata yra vienas.

Į ANTRĄJĮ atsakytina, jog kalbant apie žodį, galima svarstyti du dalykus: patį žodį ir tai, kas juo reiškiama. Juk balsu pasakytas žodis yra tai, kas ištariama žmogaus burna, ir tuo žodžiu reiškiama tai, kas žmogaus žodžiais žymima. Tą patį galima pasakyti ir apie žmogaus mąstomą žodį – kad jis yra ne kas kita, kaip tai, kas suvokta protu, kuo žmogus mintyse išreiškia tai, apie ką mąsto. Todėl dieviškume tas Žodis, kuris suprastas tėviško intelektu, priskiriamas asmeniui, bet viskas, ką žino Tėvas, ar tai būtų esminiai, ar asmeniniai dalykai, ar net Dievo darbai, yra išreiškiama tuo Žodžiu, kaip aišku iš Augustino traktato *Apie Trejybę* penkioliktojo skyriaus. Drauge su visais kitais dalykais ir amžinasis įstatymas šiuo žodžiu išreiškiamas. Todėl negalima daryti išvados, kad amžinasis įstatymas, glūdintis Trejybėje, priskiriamas asmeniui. Tačiau jis priskiriamas Sūnui dėl sampratos ir žodžio artimumo.

Į TREČIĄJĮ atsakytina, kad dieviškojo intelekto samprata su daiktais susijusi kitaip negu žmogaus intelekto samprata. Juk žmogaus intelektas matuojamas daiktais, todėl žmogaus samprata yra teisinga ne pati savaime, bet teisinga vadinama dėl to, kad atitinka realybę, nes dėl to, kad daiktas yra arba nėra, prielaida yra teisinga arba klaidinga. O dieviškasis intelektas yra daiktų matas, nes, kaip pasakyta Pirmojoje dalyje (kl.16 a.1), kiekvienas daiktas turi tiek tiesos, kiek imituoja dieviškąjį intelektą. Todėl dieviškasis intelektas yra teisingas savaime. Vadinasi, jo samprata yra pati tiesa.

2 ARTIKULAS

AR AMŽINASIS ĮSTATYMAS ŽINOMAS VISIEMS

Į ANTRĄJĮ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad amžinasis įstatymas nėra visiems žinomas.

1. Juk Laiške korintiečiams Apaštalas rašo: *To, kas priklauso Dievui, nežino niekas, tik Dievo Dvasia* (1 Kor 2,11)[31]. Bet amžinasis įstatymas yra tam tikra Dievo prote esanti samprata. Vadinasi, ji niekam nežinoma, išskyrus Dievą.
2. BE TO, Augustinas knygoje *Apie laisvą apsisprendimą* sako, kad *amžinasis įstatymas yra tai, dėl ko yra teisinga, kad viskas būtų geriausiai sutvarkyta.* Tačiau ne visi žino, kaip viskas geriausiai sutvarkyta. Todėl ne visi žino amžinąjį įstatymą.
3. BE TO, knygoje *Apie tikrąją religiją* Augustinas sako, kad amžinasis įstatymas yra tai, apie ką žmonės negali spręsti. Bet *Etikos* pirmojoje knygoje sakoma, jog

kiekvienas gerai sprendžia apie tai, ką žino[32]. Vadinasi, amžinasis įstatymas nėra mums žinomas.

BET PRIEŠINGAI sako Augustinas knygoje *Apie laisvą apsisprendimą: amžinojo įstatymo žinojimas yra mums įspaustas.*

ATSAKAU, jog ką nors pažinti galima dvejopai: vienaip – patį savaime; kitaip – per jo padarinį, kuris į jį yra kuo nors panašus; pvz., kas nors, nematantis saulės substancijos, pažįsta ją iš jos išspinduliavimo. Todėl reikia sakyti, kad niekas, išskyrus palaimintuosius, kurie Dievą mato per esmę, negali pažinti amžinojo įstatymo, kas jis yra savaime. Tačiau kiekvienas protingas kūrinys pažįsta jį iš tam tikro didesnio arba mažesnio jo išspinduliavimo. Mat knygoje *Apie tikrąją religiją* Augustinas sako, jog kiekvienas tiesos pažinimas yra tam tikras išspinduliavimas ir dalyvavimas amžinojo įstatymo, kuris yra nekintanti tiesa. O tiesą visi kaip nors pažįsta, bent jau bendruosius prigimtinio įstatymo principus. O kiti daugiau arba mažiau dalyvauja pažįstant tiesą; ir atitinkamai daugiau arba mažiau pažįsta amžinąjį įstatymą.

Todėl Į PIRMĄJĮ atsakytina, jog tų dalykų, kurie priklauso Dievui, pačių savaime negalime pažinti, bet jie mums parodomi per Jo padarinius, kaip apie tai rašoma Laiške romiečiams: *Neregimi Dievo dalykai pažįstami suprantant tuos, kurie yra padaryti* (Rom 1,20)[33].

Į ANTRĄJĮ atsakytina, kad nors (pagrindinėje artikulo dalyje) minėtu būdu amžinąjį įstatymą kiekvienas pažįsta pagal savo galias, bet niekas negali suprasti jo visumos, nes neįmanoma jo viso parodyti per padarinius. Todėl nedera, jog amžinąjį įstatymą kas nors pažintų [argumente] minėtu būdu ir pažintų visą daiktų tvarką, dėl kurios viskas yra geriausiai sutvarkyta.

Į TREČIĄJĮ atsakytina, jog sprendimą apie ką nors galima suprasti dvejopai. Vienaip – kaip pažinimo galia sprendžia apie savo objektą; apie tai – Jobo knygoje: *Ar ne ausis svarsto žodžius, kaip gomurys ragauja maistą* (Job 12,11). Ir, turėdamas omeny šį sprendimo būdą, Filosofas sako, kad *kiekvienas gerai sprendžia apie tai, ką žino,* t.y. spręsdamas, ar teisinga tai, kas pasakyta. Kitaip [sprendžiama], kai viršesnis valdinio atžvilgiu daro tam tikrą praktinį sprendimą, t.y. sprendžia, ar turi būti taip, ar kitaip. Ir šitaip niekas negali spręsti apie amžinąjį įstatymą.

3 ARTIKULAS

AR KIEKVIENAS ĮSTATYMAS IŠVEDAMAS IŠ AMŽINOJO ĮSTATYMO

Į TREČIĄJĮ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad ne kiekvienas įstatymas išvedamas iš amžinojo įstatymo.

1. Juk minėta (kl.91 a.6), kad yra geidulingumo įstatymas. Bet jis neišvedamas iš dieviškojo įstatymo, kuris yra amžinasis įstatymas, nes geidulingumo įstatymui priklauso kūno išmintis, apie kurią Laiške romiečiams Apaštalas sako, kad *Dievo*

įstatymui ji negali paklusti (Rom 8,7)[34]. Vadinasi, ne kiekvienas įstatymas kyla iš amžinojo įstatymo.

2. BE TO, iš amžinojo įstatymo negali kilti nieko neteisingo, nes pasakyta (a.2, arg.2), jog *amžinasis įstatymas yra tai, dėl ko teisinga, kad viskas būtų geriausiai sutvarkyta.* Bet kai kurie įstatymai yra neteisingi, todėl Izaijo knygoje sakoma: *Vargas neteisingų įstatymų leidėjams* (Iz 10,1). Vadinasi, ne kiekvienas įstatymas kyla iš amžinojo įstatymo.
3. BE TO, knygoje *Apie laisvą apsisprendimą* Augustinas sako, jog *tas įstatymas, kuris rašomas valdomai prastuomenei, teisingai leidžia daug dalykų, už kuriuos dieviškoji apvaizda baudžia.* Bet jau minėta (a.1), kad dieviškosios apvaizdos samprata yra amžinasis įstatymas. Vadinasi, netgi ne kiekvienas teisingas įstatymas kyla iš amžinojo įstatymo.

BET PRIEŠINGAI Patarlių knygoje kalba dieviškoji išmintis: *Per mane karaliai viešpatauja ir įstatymų kūrėjai skelbia teisingus sprendimus* (Pat 8,15)[35]. Tačiau jau minėta (a.1), kad dieviškosios išminties samprata yra amžinasis įstatymas. Todėl visi įstatymai kyla iš amžinojo įstatymo.

ATSAKAU, jog, kaip buvo minėta (kl. 90 a.1,2), įstatymas suponuoja tam tikrą veiksmų nukreiptumo į tikslą sampratą. Tačiau būtina, kad visuose sutvarkytuose judinamuosiuose [daiktuose] kreipiančioji antrųjų judinančiųjų galia būtų kildinama iš pirmojo judinančiojo galios, nes antrasis judinantysis nejudina, nebent tiek, kiek yra pirmojo judinamas. Todėl ir visuose valdančiuosiuose matome tą patį – kad iš pirmojo valdančiojo antrieji valdantieji gauna valdymo sampratą: pvz., samprata tų, kurie valdo miestą, kyla iš karaliaus nurodymų žemesniesiems valdininkams. Taip pat ir darant daiktus, darymo veiksmų sampratą turi meistras ir ją perduoda pameistriams, kurie dirba rankomis. Kadangi amžinasis įstatymas yra aukščiausiame valdove glūdinti valdymo samprata, tai būtina, kad visos valdymo sampratos, esančios žemesniuosiuose valdančiuosiuose, būtų išvedamos iš amžinojo įstatymo. Tačiau tokios žemesniųjų valdančiųjų sampratos yra kitokie įstatymai negu amžinasis įstatymas. Taigi visi įstatymai, kiek jie dalyvauja teisingoje sampratoje, tiek kildinami iš amžinojo įstatymo. Todėl knygos *Apie laisvą apsisprendimą* pirmajame skyriuje Augustinas sako, kad *laikinajame įstatyme nėra nieko teisingo ir teisėto, išskyrus tai, ką žmonės sau išvedė iš amžinojo įstatymo.*

Todėl Į PIRMĄJĮ atsakytina, jog geidulingumas žmoguje turi įstatymo prigimtį tiek, kiek jis yra bausmė, kylanti iš dieviškojo teisingumo, tad akivaizdu, kad jis išvestas iš amžinojo įstatymo. O kiek jis skatina nusidėti, tiek prieštarauja Dievo įstatymui ir neturi įstatymo prigimties, kaip jau buvo parodyta (kl.91 a.6).

Į ANTRĄJĮ atsakytina, kad žmogiškasis įstatymas turi tiek įstatymo prigimties, kiek atitinka teisingą sampratą, todėl akivaizdu, kad jis išvedamas iš amžinojo įstatymo. O kiek nuo teisingos sampratos nutolsta, tiek vadinamas neteisingu įstatymu ir turi ne įstatymo prigimtį, o veikiau prievartos prigimtį. Tačiau pačiame ne-

teisingame įstatyme, kiek jame yra panašumo į įstatymą dėl to, kad buvo išleistas to, kuris turi valdžią, tiek jis yra išvedamas iš dieviškojo įstatymo, nes Laiške romiečiams sakoma, kad *visa valdžia yra iš Viešpaties Dievo* (Rom 13,1)[36].

Į TREČIĄJĮ atsakytina, jog žmogiškasis įstatymas tam tikrus dalykus leidžia ne todėl, kad jiems pritartų, o todėl, kad negali jų valdyti. Todėl daugelis dalykų, kurių negalima valdyti žmogiškuoju įstatymu, yra valdomi dieviškuoju įstatymu: juk aukštesniajai priežasčiai pavaldu daugiau dalykų negu žemesniajai. Todėl tai, kad žmogiškasis įstatymas nesikiša į tuos dalykus, kurių negali valdyti, kyla iš amžinojo įstatymo tvarkos. Tačiau būtų kitaip, jeigu žmogiškasis įstatymas pritartų tam, ką amžinasis įstatymas smerkia. Todėl iš to argumento reikia daryti ne tą išvadą, kad žmogiškasis įstatymas neišvedamas iš amžinojo įstatymo, o tą, kad jis nepajėgia jo tobulai atitikti.

4 ARTIKULAS

AR BŪTINI IR AMŽINI DALYKAI PAVALDŪS AMŽINAJAM ĮSTATYMUI

Į KETVIRTĄJĮ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad būtini ir amžini dalykai pavaldūs amžinajam įstatymui.

1. Juk visa, kas protinga, pavaldu protui. Bet dieviškoji valia yra protinga, nes yra teisinga. Vadinasi, pavaldi protui. O amžinasis įstatymas yra dieviškoji samprata. Vadinasi, Dievo valia yra pavaldi amžinajam įstatymui. Tačiau Dievo valia yra tai, kas amžina. Vadinasi, amžini ir būtini dalykai pavaldūs amžinajam įstatymui.
2. BE TO, karaliaus valdinys pavaldus karaliaus įstatymui. O Laiške korintiečiams sakoma, kad Sūnus bus *pajungtas Dievui ir Tėvui, kai perduos jam karalystę* (1 Kor 15,24-28)[37]. Vadinasi, Sūnus, kuris yra amžinas, yra pavaldus amžinajam įstatymui.
3. BE TO, amžinasis įstatymas yra dieviškosios apvaizdos planas. O daugelis būtinų dalykų yra pavaldūs dieviškajai apvaizdai: pvz., bekūnių substancijų ir dangaus kūnų tvarumas. Vadinasi, būtini dalykai irgi yra pavaldūs amžinajam įstatymui.

BET PRIEŠINGAI, būtini dalykai negali būti kitaip, negu yra, todėl jų valdyti nereikia. O įstatymas, kaip jau minėta (kl.92 a.2), duodamas žmonėms, kad sulaikytų juos nuo pikto. Vadinasi, būtini dalykai įstatymui nepavaldūs.

ATSAKAU, kad, kaip jau minėta (a.1), amžinasis įstatymas yra dieviškojo valdymo planas. Vadinasi, tai, kas pavaldus dieviškajam valdymui, yra pavaldus ir amžinajam įstatymui, o tai, kas nepavaldu amžinajam valdymui, nėra pavaldu ir amžinajam įstatymui. Šią perskyrą galime suprasti iš savo aplinkos. Juk žmogaus valdžiai paklūsta tie dalykai, kuriuos žmogus gali padaryti, o tie dalykai, kurie priklauso žmogaus prigimčiai, nepavaldūs žmogaus valdymui, pvz., tai, kad žmo-

gus turėtų sielą, rankas arba kojas. Todėl šitaip amžinajam įstatymui paklūsta visa, kas yra Dievo sukurtuose daiktuose, nesvarbu, atsitiktiniai ar būtini dalykai, o tie, kurie priklauso dieviškajai prigimčiai arba esmei, amžinajam įstatymui nepaklūsta, jie patys realiai yra pats amžinasis įstatymas.

Todėl Į PIRMĄJĮ atsakytina, kad apie Dievo valią galime kalbėti dvejopai. Vienaip – apie pačią valią: šitaip kalbant, ji nėra pavaldi dieviškajam valdymui ir amžinajam įstatymui, nes Dievo valia yra pati jo esmė, todėl ji yra tas pat, kas amžinasis įstatymas. Kitaip apie Dievo valią galime kalbėti kaip apie tai, ko Dievas nori kūrinių atžvilgiu, kurie yra pavaldūs amžinajam įstatymui tiek, kiek jų samprata yra dieviškojoje išmintyje. Ir jų atžvilgiu Dievo valia vadinama protinga. Nors jos pačios atžvilgiu geriau sakyti, kad ji yra pats protas.

Į ANTRĄJĮ atsakytina, kad Dievo Sūnus nėra Dievo padarytas, bet natūraliai iš jo gimęs. Todėl jis nepavaldus dieviškajai apvaizdai arba amžinajam įstatymui: veikiau jis pats yra amžinasis įstatymas dėl tam tikro priskyrimo, kaip aiškina Augustinas knygoje *Apie tikrąją religiją.* Tačiau sakoma, kad jis pavaldus Tėvui savo žmogiškąja prigimtimi, dėl kurios sakoma (Jn 14,28)[38], kad Tėvas yra už jį aukštesnis.

Su TREČIUOJU argumentu sutinkame, nes jame kalbama apie būtinus kūrinius.

Į KETVIRTĄJĮ (*bet priešingai*) atsakytina, kad Filosofas *Metafizikos* penktojoje knygoje sako, jog kai kurie būtini dalykai turi savo būtinumo priežastį: būtent tai, kad jie negali būti kitaip, jie turi [tą priežastį] iš kito ir tai yra pats veiksmingiausias valdymas, nes valdiniai vadinami valdomais tiek, kiek jie negali veikti kitaip, negu jiems nurodyta.

5 ARTIKULAS

AR ATSITIKTINIAI GAMTINIAI DALYKAI YRA PAVALDŪS AMŽINAJAM ĮSTATYMUI

Į PENKTĄJĮ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad atsitiktiniai gamtiniai dalykai nepavaldūs amžinajam įstatymui.

1. Juk pasakyta (kl.90), jog įstatymo prigimtis reikalauja, kad jis būtų paskelbtas. Tačiau skelbti galima tik protingiems kūriniams, kuriems galima ką nors įsakyti. Vadinasi, tik protingi kūriniai yra pavaldūs amžinajam įstatymui. Todėl gamtiniai atsitiktiniai dalykai jam nėra pavaldūs.
2. BE TO, *Etikos* pirmojoje knygoje sakoma, kad paklūstantys protui kažkaip dalyvauja prote. Tačiau pasakyta (a.1), kad amžinasis įstatymas yra aukščiausia samprata. Kadangi atsitiktiniai gamtiniai dalykai niekaip nedalyvauja prote, bet yra visiškai neprotingi, tad atrodo, kad jie nėra pavaldūs amžinajam įstatymui.
3. BE TO, amžinasis įstatymas yra pats veiksmingiausias, o atsitiktiniai gamtiniai dalykai turi trūkumų. Vadinasi, jie nėra pavaldūs amžinajam įstatymui.

BET PRIEŠINGAI sakoma Patarlių knygoje: *Kada jis paskyrė jūrai ribas, kad jos vandenys niekad neperžengtų jo įsakymo* (Pat 8,29).

ATSAKAU, jog vienaip kalbama apie žmogaus įstatymą, kitaip – apie amžinąjį įstatymą, kuris yra iš Dievo. Juk žmogaus įstatymas apima tik protingus kūrinius, kurie pavaldūs žmogui. Taip yra todėl, kad įstatymas valdo tuos veiksmus, kuriuos turi atlikti valdiniai, nes, teisingai šnekant, niekas neleidžia įstatymų savo paties veiksmams. Kad ir kas būtų daroma su žmogui pavaldžiais neprotingais daiktais, daroma tuos daiktus judinančio žmogaus veiksmais, nes jau minėta (kl.1 a.2), kad neprotingi kūriniai patys neveikia, jie yra kitų veikiami. Todėl žmogus negali išleisti įstatymo neprotingiems daiktams, kad ir kaip jie būtų jam pavaldūs. O jam pavaldiems protingiems daiktams gali išleisti įstatymą tiek, kiek kokiu nors savo paliepimu arba įsakymu įspaudžia į jų protą tam tikrą taisyklę, kuri yra veikimo principas.

Tačiau kaip žmogus įsakydamas įspaudžia tam tikrą vidinį jam pavaldaus žmogaus veiksmų principą, taip pat ir Dievas įspaudžia visai gamtai teisingų veiksmų principus. Todėl, turint šitai omeny, sakoma, kad Dievas įsakinėja visai gamtai; apie tai Psalmėje: *išleido įsakymą, ir jo nepakeis* (Ps 148,6)[39]. Ir dėl šios priežasties visos gamtos judesiai ir veiksmai pavaldūs amžinajam įstatymui. Todėl neturintys proto kūriniai kitaip [negu protingi] paklūsta amžinajam įstatymui tiek, kiek juos judina dieviškoji apvaizda, bet judina ne per dieviškųjų įsakymų supratimą, kaip judina protinguosius kūrinius.

Todėl Į PIRMĄJĮ atsakytina, kad vidiniai veikimo principai gamtiniams daiktams įspaudžiami panašiai, kaip žmonėms skelbiamas įstatymas: juk įstatymo paskelbimu žmonėms įspaudžiamas tam tikras žmonių veiksmams vadovaujantis principas, kaip pasakyta (pagrindinėje artikulo dalyje).

Į ANTRĄJĮ atsakytina, kad proto neturintys kūriniai nedalyvauja žmogaus prote ir jam nepaklūsta, bet jie dalyvauja dieviškajame prote, jam paklusdami. Mat dieviškojo proto galia apima daugiau negu žmogiškojo proto galia. Ir kaip žmogaus kūno nariai yra judinami proto įsakymu, bet protu nedalyvauja, nes neturi jokio su protu susijusio suvokimo, taip ir proto neturintys kūriniai yra Dievo judinami, bet dėl to nėra protingi.

Į TREČIĄJĮ atsakytina, jog gamtinių daiktų trūkumai, nors jie yra priešingi atskirųjų priežasčių tvarkai, tačiau nėra priešingi bendrųjų priežasčių tvarkai ir ypač pirmajai priežasčiai, kuri yra Dievas, kurio apvaizdos, kaip minėta (kl.22 a.2), niekas negali išvengti. Ir kadangi, kaip pasakyta (a.1), amžinasis įstatymas yra dieviškosios apvaizdos planas, tai gamtinių daiktų trūkumai yra pavaldūs amžinajam įstatymui.

6 ARTIKULAS

AR VISI ŽMOGIŠKI REIKALAI PAVALDŪS AMŽINAJAM ĮSTATYMUI

Į ŠEŠTĄJĮ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad ne visi žmogiški reikalai pavaldūs amžinajam įstatymui.

1. Juk Laiške galatams Apaštalas rašo: *Bet jei leidžiatės Dvasios vadovaujami, jūs nebesate įstatymo valdžioje* (Gal 5,18). Bet teisingi vyrai, kurie yra įsūnyti Dievo vaikai, yra Dievo Dvasios vedami; apie tai Laiške romiečiams: *Visi, vedami Dievo Dvasios, yra Dievo vaikai* (Rom 8,14). Vadinasi, ne visi žmonės pavaldūs amžinajam įstatymui.
2. BE TO, Laiške romiečiams Apaštalas rašo: *Kūno išmintis priešiška Dievui; ji nepaklūsta Dievo įstatymui* (Rom 8,7)[40]. Bet yra daugybė žmonių, kuriuos valdo kūno išmintis. Vadinasi, amžinajam įstatymui, kuris yra Dievo įstatymas, ne visi žmonės pavaldūs.
3. BE TO, knygos *Apie laisvą apsisprendimą* pirmajame skyriuje Augustinas sako, kad *amžinasis įstatymas yra tai, kuo piktieji nelaimės, o gerieji palaimingojo gyvenimo nusipelno.* Bet tie žmonės, kurie jau palaiminti, ir tie, kurie jau prakeikti, negali nieko nusipelnyti. Vadinasi, jie nėra pavaldūs amžinajam įstatymui.

BET PRIEŠINGAI sako Augustinas knygos *Apie Dievo miestą* devynioliktajame skyriuje: *Niekas neišvengia įstatymų aukščiausiojo Kūrėjo ir Tvarkytojo, kuris tvarko visatos taiką.*

ATSAKAU, jog iš to, kas jau pasakyta (a.5), aišku, kad yra dvejopas pavaldumas amžinajam įstatymui: vienoks – kai amžinajame įstatyme dalyvaujama pažinimu; kitoks – veikimu ir patyrimu, kai dalyvaujama per [iš vidaus] judinantį pradą. Šiuo antruoju būdu amžinajam įstatymui yra pavaldūs proto neturintys kūriniai, apie tai jau kalbėta (a.5). Bet protinga prigimtis, kadangi drauge su tuo, kas būdinga visiems kūriniams, ji turi tai, kas jai būdinga tik kaip protingai, tad amžinajam įstatymui ji pavaldi abejopai, nes, kaip minėta (a.2), tam tikru būdu turi amžinojo įstatymo supratimą, o be to, kiekvienas protingas kūrinys dar turi prigimtinį polinkį į tai, kas atitinka amžinąjį įstatymą; juk *Etikos* antrojoje knygoje sakoma: *esame gimę tam, kad įgytume dorybių* [41].

Tačiau abu būdai yra netobuli ir tam tikru būdu sugadinti piktuosiuose, kurių prigimtinis polinkis į dorybę yra ydingo įpročio iškreiptas, o be to, ir pats prigimtinis gėrio pažinimas užtemdytas nuodėmingomis aistromis ir įpročiais. Geruosiuose abu [pavaldumo amžinajam įstatymui] būdai yra tobuliau, nes jų prigimtinį gėrio pažinimą papildo tikėjimo ir išminties pažinimas, o jų prigimtinį polinkį į gėrį papildo vidinis malonės ir dorybės motyvas.

Todėl gerieji tobulai paklūsta amžinajam įstatymui, kaip visada pagal jį veikiantys. O blogieji savo veiksmais netobulai paklūsta amžinajam įstatymui, nes netobulai pažįsta gėrį ir netobulai į jį linksta, tačiau tai, ko trūksta jų veiksmams pa-

keičia (kompensuoja) tai, ką jie patiria, nes amžinasis įstatymas jiems skiria patirti tiek, kiek jie neatlieka to, kas tinka amžinajam įstatymui. Todėl knygos *Apie laisvą apsisprendimą* pirmojoje knygoje Augustinas sako: manau, kad teisieji veikia pagal amžinąjį įstatymą. O knygoje *Apie išmanančiuosius prastuolius* sako, jog *Dievas dėl pelnytų nelaimių, kurios ištinka jį paliekančias sielas, žinojo, kaip aprūpinti įstatymais savo kūrinijos žemesniąsias sritis.*

Todėl Į PIRMĄJĮ atsakytina, jog tą Apaštalo žodį galima dvejopai suprasti. Vienaip – kad įstatymui pavaldus tas, kuris prieš savo norą paklūsta jo reikalavimams, tarsi prisiimdamas tam tikrą naštą. Todėl Glosa ten pat sako, kad *įstatymui paklūsta tas, kuris dėl bausmės, kurią numato įstatymas, baimės, o ne iš meilės dorybei susilaiko nuo piktų darbų.* Šia prasme dvasingi vyrai nepavaldūs įstatymui, nes iš meilės, kurią Šventoji Dvasia į jų širdis įlieja, savo laisva valia atlieka tai, ko reikalauja įstatymas. Galima suprasti dar ir taip, kad žmonių, kuriuos veda Šventoji Dvasia, darbus teisingiau būtų suprasti kaip Šventosios Dvasios negu pačių žmonių darbus. Kadangi Šventoji Dvasia, taip pat kaip Sūnus (apie tai pasakyta 4a. į 2), nėra pavaldi amžinajam įstatymui, vadinasi, tie darbai tiek, kiek jie priklauso Šventajai Dvasiai, nėra pavaldūs amžinajam įstatymui. Apaštalas tai liudija Laiške korintiečiams rašydamas: *kur Viešpaties Dvasia, ten laisvė* (2 Kor 3,17).

Į ANTRĄJĮ atsakytina, kad kūno išmintis negali paklusti Dievo įstatymui veiksmo atžvilgiu, nes skatina priešingiems Dievo įstatymui veiksmams. Tačiau ji paklūsta Dievo įstatymui patirties atžvilgiu, nes [žmogus] nusipelno patirti bausmę pagal dieviškojo teisingumo įstatymą. Vis dėlto jokiame žmoguje toji išmintis neviešpatauja taip, kad sugadintų visą prigimties gerumą. Todėl žmoguje išlieka polinkis daryti tai, ko reikalauja amžinasis įstatymas. Juk jau parodyta (kl.85 a.2), kad nuodėmė neatima viso prigimties gerumo.

Į TREČIĄJĮ atsakytina, jog kas nors tiksle saugomas tuo pačiu, kuo vedamas į tikslą: pvz., sunkus kūnas ramiai guli žemoje vietoje dėl savo sunkio, kuris buvo priežastimi to, kad tas kūnas toje vietoje atsidūrė. Todėl reikia sakyti, jog kaip pagal amžinąjį įstatymą vieni nusipelno palaimos, o kiti nelaimės, taip dėl to paties įstatymo vieni saugomi palaimoje, o kiti nelaimėje. Todėl ir palaimintieji, ir prakeiktieji paklūsta amžinajam įstatymui.

Literatūra ir nuorodos

[19] J. Skvireckas šį sakinį verčia: *ir paliko jį jo sumanymo valdžioje* (Ekli 15,14); A. Rubšys: *jis davė jam galią laisvai pasirinkti* (Sir 15,14).

[20] J. Skvireckas: *Parodyk man, Viešpatie, savo nuostatų kelią* (Ps 118,33). A.Rubšys: *Mokyk mane, Viešpatie, savo įstatų kelio* (Ps 119,33).

[21] J. Skvireckas: *Viešpaties įstatymas tobulas, jis atgaivina sielą; Viešpaties nuostatas yra tvirtas, jis pamoko bemokslį* (Ps 18,8). A. Rubšys: *Tobulas yra Viešpaties mokymas, – atnaujina gyvastį; Viešpaties įsakai yra teisingi, – paprastus žmones daro išmintingus* (Ps 19,8).

[22] Č. Kavaliauskas: *Atsiverskite, nes čia pat dangaus karalystė* (Mt 4,17).

[23] J. Skvireckas: *Žmogus, kuris gyvena turtuose ir neapsisvarsto, yra panašus į gyvulius, kurie žū-*

va (Ps 48,21). A.Rubšys: *Mirtingasis nesupranta didybės, – panašus jis į nugaištančius gyvulius* (Ps 49, 21).

24 *Neužtenka pasakyti, kad dorybė – tai nuostata, bet reikia apibrėžti, kokia yra ta nuostata. Reikia pasakyti, kad kiekviena dorybė ir tą, kurio ji yra dorybė, išlaiko gerą, ir jo darbą padaro gerą. Antai akies dorybė ir akį padaro gerą, ir tos akies veiklą, nes dėl akies dorybės mes gerai matome.* Aristotelis. *Rinktiniai raštai*, p. 90.

25 *Aišku tik tai, kad įstatymai turi atitikti santvarką. Bet jei taip, tai akivaizdu, kad teisingas santvarkas atitinkantys įstatymai būtinai bus teisingi, o atitinkantys nukrypusias – neteisingi.* Aristotelis. *Politika*, p. 157.

26 *Tatai liudija ir valstybių politinis gyvenimas: įstatymų leidėjai, pratindami piliečius prie dorybių, padaro juos gerus – toks yra kiekvieno įstatymų leidėjo noras ir tikslas; o kurie taip nesielgia, klysta; tuo ir skiriasi viena valstybinė santvarka nuo kitos, gera nuo blogos.* Aristotelis. *Rinktiniai raštai*, p. 85.

27 *Todėl valdovas privalo turėti tobulą proto dorybę (nes kūrinys iš esmės yra meistro, o protas ir yra meistras), o kiekvienam kitam jos reikia turėti tiek, kiek jam pridera. Reikia manyti, kad tas pat pasakytina ir apie būdo dorybes, t.y. kad visi privalo jų turėti, tačiau ne vienodai, o tiek, kiek kuriam reikia savo paskirčiai atlikti.* Aristotelis. *Politika*, p. 87.

28 Plg. 3 išnašą.

29 *Juk jeigu neįmanoma, kad valstybė susidėtų vien tik iš dorųjų, o kiekvienas privalo gerai atlikti savo darbą skatinamas dorybės, tai, kadangi neįmanoma, kad visi piliečiai būtų vienodi, turbūt nebus ir vienos dorybės, pritinkančios ir piliečiui, ir geram žmogui; juk toji, kuri pritinka doram piliečiui, turi būti būdinga visiems (tik taip gali egzistuoti geriausioji valstybė), o toji, kuri pritinka geram žmogui, negali [priklausyti visiems], jeigu nebūtina, kad geroje valstybėje visi piliečiai būtų geri žmonės.* Aristotelis. *Politika*, p. 139.

30 *Įstatymas liepia atlikti darbus, kurie dera narsiam vyrui, taigi nepasitraukti iš rikiuotės, nebėgti, nemesti ginklų, taip pat elgtis kaip dera santūriam žmogui, t.y. nesvetimoteriauti, visur laikytis saiko, taip pat elgtis kaip dera romiam žmogui, antai nemušti kito, neįžeidinėti; panašiai jis liepia ir kitų dorybių ir nedorybių atžvilgiu: tą įsako, tą uždraudžia; jei įsakymas geras, įsako teisingai, o jei paskubomis išleistas – nelabai gerai.* Aristotelis. *Rinktiniai raštai*, p. 146.

31 Č. Kavaliauskas: *Dievo minčių nežino niekas, tik Dievo Dvasia* (*1 Kor 2,11*).

32 *Kiekvienas tinkamai sprendžia tik apie tai, ką jis išmano, – čia jis būna geras teisėjas.* Aristotelis. *Rinktiniai raštai*, p. 65.

33 Č. Kavaliauskas*: Jo neregimosios ypatybės – jo amžinoji galybė ir dievystė – nuo pat pasaulio sukūrimo aiškiai suvokiamos protu iš jo kūrinių…*(*Rom 1,20*).

34 Č. Kavaliausiko vertime nepaklusimas siejamas ne su kūno išmintimi, o su kūno siekimais: *Kūno siekimai priešiški Dievui; jie nepaklūsta Dievo įstatymui ir net negali pakusti* (*Rom 8,7*).

35 A. Rubšys: *Per mane valdovai viešpatauja ir valdovai leidžia teisius įstatymus* (*Pat 8,15*).

36 Č. Kavaliauskas: *Nėra valdžios, kuri nebūtų iš Dievo (Rom 13,1*).

37 Č. Kavaliauskas: *Paskui bus galas, kai jis perduos karalystę Dievui Tėvui, sunaikinęs visas valdžias, galybes ir pajėgas* (*1 Kor 15,24*). *Kai jam bus visa pajungta, tuomet ir pats Sūnus nusilenks tam, kuris buvo viską jam pajungęs, kad Dievas būtų viskas visame kame (1Kor 15,28)* .

38 *Jūs girdėjote, kaip aš pasakiau: aš iškeliauju ir vėl grįšiu pas jus! Jei mylėtumėte mane, džiaugtumėtės, kad aš keliauju pas Tėvą, nes Tėvas už mane aukštesnis* (*Jn 14,28*).

39 A. Rubšys: *Nustatė darną, kuri niekados nesikeis* (Ps 148,6) .

40 Č. Kavaliausko vertime nepaklusimas siejamas ne su kūno išmintimi, o su kūno siekimais: *Kūno siekimai priešiški Dievui; jie nepaklūsta Dievo įstatymui ir net negali pakusti* (*Rom 8,7*).

41 *Taigi mūsų būdo dorybės neatsiranda nei iš prigimties, nei prieš prigimtį, – mes tik suggebame jų įgyti, o paskui jas ugdome pratindamiesi.* Aristotelis. *Rinktiniai raštai*, p. 84.

B. d.

Iš lotynų k. vertė ir komentarus parašė
Gintautas VYŠNIAUSKAS

Versta iš: Sancti Thomae Aquinatis. *Summa Theologiae* I-II,
La Editorial Catolica, S.A. – Madrid, 1951

Antanas ANDRIJAUSKAS, habilituotas humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1948 m. Kaune. VDA Filosofijos katedros vedėjas, profesorius. Kultūros, filosofijos ir meno instituto skyriaus vadovas, Lietuvos estetikų asociacijos prezidentas. 1973 m. Maskvos M. Lomonosovo universitete baigė filosofijos studijas. 1978 m. apgynė filosofijos daktaro, 1990 m. – habilituoto daktaro disertacijas. 1981–1982 m. stažavosi Sorbonos universitete ir Collége de France. Vizituojančio profesoriaus teisėmis skaito paskaitas įvairiose šalyse. Yra paskelbęs 9 monografijas ir per 320 mokslo darbų. Mokslinių tyrimų sritys – filosofijos istorija, estetika, meno filosofija, menotyra, orientalistika, kultūrologija.
Faks. +(370 5) 275 1898

Rasa ANDRIUŠYTĖ-ŽUKIENĖ, dailės istorikė ir kritikė, humanitarinių mokslų daktarė. Gimė 1960 m. Jurbarke. 1986 m. baigė Vilniaus dailės akademiją. 1989–1993 metais dirbo muziejininke Nacionaliniame M. K. Čiurlionio dailės muziejuje. 1991–2000 m. – Vytauto Didžiojo universiteto lektorė. 1996–2000 m. studijavo Vilniaus dailės akademijos doktorantūroje. 2000 m. VDA apgynė daktaro disertaciją tema: „M. K. Čiurlionis: tarp simbolizmo ir modernizmo“. Šiuo metu dirba Vytauto Didžiojo universiteto Menų institute, yra Menotyros katedros vedėja, docentė. Lietuvos dailininkų sąjungos ir Tarptautinės dailės kritikų asociacijos (AICA), Nacionalinių kultūros ir meno premijų komiteto narė. Mokslinių interesų sritys – XIX a. pab.–XX a. pr. Rytų ir Vidurio Europos dailė, M. K. Čiurlionio kūryba, šiuolaikinės dailės kritika.
El. paštas: r.zukiene@mi.vdu.lt

Loreta ANILIONYTĖ, humanitarinių mokslų daktarė. Gimė 1961 m. Kaune. 1984 m. baigė Vilniaus universiteto Filologijos fakulteto lietuvių kalbos ir literatūros specialybės studijas, 1991 m. apgynė daktaro disenaciją „Vertybių problema formaliojoje ir materialinėje etikoje“ (I. Kantas ir M. Scheleris). Kultūros, filosofijos ir meno instituto vyr. mokslinė bendradarbė bei Vilniaus pedagoginio universiteto Etikos katedros dėstytoja. Iš vokiečių kalbos yra išvertusi filosofinių bei psichologinių knygų, adaptavusi etikos vadovėlių mokykloms. Mokslinių interesų sritis – filosofijos istorija ir etika.
Tel. +(370 5) 275 1521

Jolita BALČIŪNAITĖ, magistrantė. Gimė 1978 m. Palangoje. 1999 m. baigė Klaipėdos aukštesniąją žemės ūkio mokyklą ir įgijo finansininkės-ekonomistės specialybę. 2003 m. baigė VDU Katalikų teologijos fakultetą religijos mokslų bakalauro laipsniu. 2003 m. įstojo į Klaipėdos universiteto Sveikatos katedros socialinio darbo magistrantūrą.
El. paštas: broliaitm@takas.lt

Jonas BALČIUS – humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1943 m. Kultūros, filosofijos ir meno instituto vyr. mokslinis bendradarbis, Vilniaus pedagoginio universiteto Etikos katedros vedėjas. 1986 m. apgynė disertaciją tema „Prano Dovydaičio visuomeninės ir filosofinės pažiūros“. Domisi etikos istorijos, filosofijos istorijos, lietuvių etinės minties klausimais. Rengia monografiją „Dorovinė lietuvių identiteto problema“.
Faks. +(370 5) 275 1898

Jūratė BARANOVA, humanitarinių mokslų daktarė. Gimė 1955 m. Biržuose. 1978 m. baigė Vilniaus universiteto istorijos fakultetą. 1986 m. apgynė daktaro disertaciją „Pragmatistinė Viljamo Džeimso tiesos koncepcija“. Vilniaus pedagoginio universiteto Filosofijos katedros docentė. Autorė vadovėlių: „Politinė filosofija“ (1995), „Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.“ (1998), „Istorijos filosofija“ (2000), „Etika: filosofija kaip praktika“ (2002), kartu su Tomu Sodeika – „Filosofija XI–XII kl.“ Mokslinių interesų sritis – šiuolaikinė filosofija.

Natalie DEPRAZ, profesorė, humanitarinių mokslų daktarė. Gimė 1964 m. Prancūzijoje. Dirba profesore Sorbonos universitete (Paris IV). Kviečiama įvairių užsienio universitetų skaityti filosofijos kursus, yra Tarptautinės filosofijos kolegijos Paryžiuje programų direktorė. Išspausdino 7 monografijas ir daug straipsnių filosofijos, fenomenologijos temomis.
El. paštas: frj@ccr.jussieu.fr

Mindaugas JAPERTAS, humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1969 m. Kaune. 1992 m. baigė Vilniaus universitetą, 1992–1996 m. studijavo Vilniaus universitete filosofijos doktorantūroje, 1998 m. apgynė filosofijos daktaro disertaciją tema „Reikšmės ir tiesos santykio problema šiuolaikinėse reikšmės teorijose“. Nuo 1997 m. dirba Vytauto Didžiojo universitete, Filosofijos katedroje, nuo 2001 m. – šios katedros docentas. Mokslinių interesų sritys – kalbos filosofija, mokslo filosofija, estetika.

Edgaras Klivis, magistras. Gimė 1974 m. Kaune. 1998 metais Vytauto Didžiojo universitete įgijo menotyros bakalauro laipsnį. 2000 m. VDU baigė teatrologijos magistrantūros studijas. Magistro tezių tema: „Simbolis šiuolaikiniame Lietuvos teatre“. Nuo 2000 m. – VDU, Menų instituto, teatrologijos katedros doktorantas. Mokslinių tyrimų sritys – sovietmečio Lietuvos teatras, šiuolaikiniai Lietuvos teatro procesai, režisūra.

El. paštas: klivijus@yahoo.com

Aušra MALKEVIČIŪTĖ, magistrė. Gimė 1971 m. Rokiškio raj. 1995 m. Vilniaus universitete įgijo filosofijos bakalauro, o 1997 Vytauto Didžiojo universitete – filosofijos magistro laipsnį. Šiuo metu dirba Lietuvos teisės universiteto Filosofijos katedroje lektore. Mokslinių tyrimų sritis – moralės filosofija, fenomenologija, hermeneutika.

Tel. + (370 5) 2714628

Raimonda NORKUTĖ, menotyrininkė. Gimė 1981 m. Radviliškyje. 1999 m. baigė Radviliškio Vaižganto gimnaziją. 2003 m. Vytauto Didžiojo universitete įgijo menotyros bakalauro laipsnį. VDU magistrantė.

Tel. + (370 680) 23034

Vytautas RADŽVILAS, humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1958 m. Pakruojo rajone. 1980 m. baigė Vilniaus universiteto Istorijos fakultetą. 1981–1984 m. – VU Filosofijos istorijos ir logikos katedros aspirantas. 1984–1989 m. VU Filosofijos katedros dėstytojas. 1989–1999 m. – Vilniaus dailės akademijos Filosofijos katedros vedėjas, nuo 2000 m. – Vilniaus universiteto Tarptautinių santykių ir politikos mokslų instituto docentas. Mokslinių interesų sritis – filosofijos istorija, socialinė ir politikos teorija.

El. paštas: vradzvilas@yahoo.co.uk

Tomas SODEIKA, humanitarinių mokslų daktaras, docentas. Gimė 1949 m. Kaune. 1974 m. baigė Vilniaus universiteto Matematikos ir mechanikos fakultetą. 1983 m. apgynė daktaro disertaciją „Romano Ingardeno fenomenologinė ontologija“. 1990–1991 stažavosi Rūro universitete Bochume, o 1995 m. – Eichsteto katalikiškame universitete. Šiuo metu dėsto Kauno technologijos universiteto Humanitarinių mokslų fakultete, Vilniaus universiteto Filosofijos fakultete bei Religijos studijų ir tyrimų centre, taip pat Vilniaus dailės akademijos Kauno dailės institute. Yra kelių kolektyvinių monografijų bei vadovėlio *Filosofija* bendraautoris. Paskelbė per penkiasdešimt mokslinių straipsnių. Mokslinių interesų sritys – fenomenologija, religijos filosofija, dialogo filosofija, meno filosofija, technikos bei informacinių technologijų filosofija.

Dalia Marija STANČIENĖ, humanitarinių mokslų daktarė, docentė. Gimė 1948 m. Palangoje. 1971 m. baigė Vilniaus universiteto Fizikos fakultetą, 1983 m. apgynė filosofijos daktaro disertaciją. 1976–1988 m. dirbo Vilniaus universiteto Filosofijos katedroje vyr. dėstytoja. Kultūros, filosofijos ir meno instituto vyr. mokslinė bendradarbė, VPU Etikos katedros docentė, „Logos“ žurnalo vyr. redaktorė, Tarptautinės Tomo Akviniečio asociacijos (SITA) Lietuvos skyriaus direktorė. 1993 m. stažavosi Šv. Tomo Akviniečio kolegijoje Los Andžele (JAV), 1999 m. – Šv. Tomo universitete Hiustone (JAV). 2001 m. gavo Prancūzijos vyriausybės stipendiją ir stažavosi Poitiers universitete (Prancūzija).

El. paštas: logos@post.omnitel.net

Rita ŠERPYTYTĖ, humanitarinių mokslų daktarė, docentė, Vilniaus universiteto Religijos studijų ir tyrimų centro vedėja. Gimė 1954 m. Tauragėje. 1972 m. baigė Tauragės 2-ąją vidurinę mokyklą, 1977 m. – Vilniaus universiteto Teisės fakultetą. 1988 m. Vilniaus universitete apgynė filosofijos daktaro disertaciją iš teisės filosofijos. Nuo 1988 m. dirbo Vilniaus pedagoginio universiteto Filosofijos katedroje. 1993 m. ir 1996 m. stažavosi Romos (Italija) universitete „La Sapienza“. Mokslinių interesų sritis – religijos filosofija, filosofinė hermeneutika, šiuolaikinė italų filosofija.

El. paštas: theo@takas.lt

Renata ŠUKAITYTĖ gimė 1976 m. Kybartuose. Vytauto Didžiojo universitete įgijo menotyros bakalauro laipsnį (1999 m.). Lodzės universitete (Lenkijoje) baigė kinotyros specializacijos magistrantūros studijas (2001 m.). Magistro tezių tema: „Jono Meko meninės kūrybos ir kultūrinės veiklos monografinė apybraiža“. Nuo 2001 m. Vytauto Didžiojo universiteto Menų instituto doktorantė. Tyrimų sritis – naujų medijų menas, audiovizualinė kultūra. Nuo 2001 m. skaito paskaitas kino ir naujų medijų kultūros tema Vytauto Didžiojo universitete ir Lietuvos muzikos akademijoje. Dirba Kultūros, filosofijos ir meno institute.

El. paštas: renata_sukaityte@yahoo.com