LOGOS

2003/33

RELIGIJOS,
FILOSOFIJOS,
KOMPARATYVISTIKOS
IR MENO ŽURNALAS

Pasaulio išgelbėjimas –
turėti daug išminčių,
o išmintingas karalius –
tautos gerovė.

Išm 6, 24

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:

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

DIZAINERIAI
Saulius JUOZAPAITIS
Ingrida UMBRASAITĖ

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)

LOGOS *bendradarbiai ir skaitytojai*

© LOGOS 33
EINA KETURIS KARTUS
PER METUS
DUOTA RINKTI
2003-03-15
PASIRAŠYTA SPAUDAI
2003-04-28
STEIGIMO LIUDIJIMAS NR. 239
FORMATAS 70×100/16
OFSETINĖ SPAUDA, 14 SP. L.
TIRAŽAS 1000 EGZ.
UŽSAKYMAS 196
SPAUDĖ
P. KALIBATO IĮ „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:

Solomonas TEITELBAUMAS
Pušis ir antkapis.
Iš ciklo „Žydų kapinės“, Užpaliai
1997. Drobė, aliejus. 99×77

Užsklandoms
panaudoti fragmentai
iš Solomono Teitelbaumo darbų.

Mokslinė mintis

Bronislovas KUZMICKAS
Katalikiškasis XIX amžiaus spiritualizmas 6
Vytis VALATKA
Logikos statuso, objekto bei kilmės interpretacijos scholastinėje logikoje Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje . . . 14
Algis UŽDAVINYS
Porfirijas ir Jamblichas (tęsinys) 27
Loreta ANILIONYTĖ
Naujųjų amžių etikos empiristinės ir metafizinės orientacijos (tęsinys) 39
Paulius PUKELIS
Vėlyvoji Wittgensteino filosofija: teorija ar teorijos įveika? 56
Simona MAKSELIENĖ
Hezichastų kontroversija kartų kaitos požiūriu (pabaiga) . . 66
Jūratė BARANOVA
Kategorinis imperatyvas ir kito *veidas:* Immanuelis Kantas, Emmanuelis Levinas *(pabaiga)* 83
Rita ŠERPYTYTĖ
Ar Kierkegaard'as buvo nihilistas? 92
Antanas ANDRIJAUSKAS
Kultūrologija mokslų sistemoje (pabaiga) 100
Johnas F. X. KNASAS
„Ar katalikų bažnyčia moko, kad nėra vienintelės teisingos filosofijos?" 115
Marija ONIŠČIK
Šv. Tomo Akviniečio teologinės kalbos reikšmingumas . . . 122
Jurga JONUTYTĖ
Savastis ir kultūrinis laikas 133
Dalia Marija STANČIENĖ
Viduramžių teologas ir etikas Petras Abelaras (tęsinys) . . . 140

Aktualioji knyga

Battista MONDIN SX
Filosofinė Tomo Akviniečio sistema (tęsinys) 149

Vatikano dokumentai

POPIEŽIŠKOJI TIKĖJIMO MOKSLO KONGREGACIJA
Doktrininė nota dėl katalikų veiklos ir elgesio politiniame gyvenime kai kurių klausimų 157

Kultūra

Geda BAČAUSKAITĖ
Bernardo Berensono koncepcija renesanso studijų kontekste 167

Menas

Solomonas TEITELBAUMAS
Tapyba 179

Klasika

Tomas AKVINIETIS
Suma prieš pagonis, antroji knyga (skyriai 76–82, pabaiga) . 185
AL FĀRĀBĪ
Apie „Dorybingojo miesto" gyventojų pažiūras (26–27 skyriai, tęsinys) 213

Recenzija *219*
Autoriai *223*

Research

Bronislovas KUZMICKAS
Catholic Spiritualism in the 19th Century 6
Vytis VALATKA
Interpretations of the Status, Object and Origin of Logic in Scholastic Logic in Lithuania in the Second Half of the 16th Century 14
Algis UŽDAVINYS
Porphyry and Iamblichus (sequel) 27
Loreta ANILIONYTĖ
Empiricism and Metaphysics in Modern Ethics (sequel) 39
Paulius PUKELIS
Later Wittgenstein: Philosophical Theory or its Transgression? 56
Simona MAKSELIENĖ
The Hesychastic Controversy in the Context of the Change of Generations (end) 66
Jūratė BARANOVA
The Categorical Imperative and the Face of the Other: Immanuel Kant and Emmanuel Levinas (end) 83
Rita ŠERPYTYTĖ
Was Kierkegaard a Nihilist? 92
Antanas ANDRIJAUSKAS
Culturology in the System of Sciences (end) 100
John F. X. KNASAS
"Does the Catholic Church Teach that there is no one True Philosophy?" 115
Marija ONIŠČIK
The Meaningfulness of Theological Language in St Thomas Aquinas 122
Jurga JONUTYTĖ
The Self and Cultural Time 133
Dalia Marija STANČIENĖ
The Medieval Theologian and Ethician Peter Abélard (sequel) 140

Selected books

Battista MONDIN SX
The System of Thomas Aquinas' Philosophy (sequel) 149

Vatican documents

CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH
DOCTRINAL NOTE
The Participation of Catholics in Political Life 157

Culture

Geda BAČAUSKAITĖ
The Concepts of Bernard Berenson in the Context of Renaissance Studies 167

Art

Solomon TEITELBAUM
Paintings 179

Classics

St Thomas AQUINAS
Summa contra Gentiles, (Book two, chapter 76–82, end) 185
AL FĀRĀBĪ
About the Views of a "Virtous City" Inhabitants (chapter 26–27, sequel) 205

Review *219*
Contributors *223*

Prano Dovydaičio premijai
Gauta 2003-05-05

BRONISLOVAS KUZMICKAS
Lietuvos teisės universitetas

KATALIKIŠKASIS XIX AMŽIAUS SPIRITUALIZMAS

Catholic Spiritualism in the 19th Century

SUMMARY

One of the most influential strains in Catholic philosophy in the 19th century was spiritualism. Thinkers belonging to this strain emphasized the importance of spirituality in human life and stood in sharp opposition to the views of positivism and scientism. The tension between spiritualism and positivism was particularly strong and dynamic in academic circles in France and Italy. In the article an analysis is given of the concepts of F. P. Maine de Biran, J. Ravaisson-Molien (France) and their followers, whose main contribution to philosophy and psychology consists in the investigation of man's inward experience as the basis of the personality and an important source of knowledge. The philosophical attitudes of the Italian spiritualists are known by the term ontologism. The leader of Italian spiritualism, A. Rosmini-Serbati, aspired to create a model of Christian-Catholic apologetics, rooted in both Augustinian and Thomistic traditions, able to harmonize rationalism and empiricism and to meet the demands of modern philosophical thought. The core of the theory of the other eminent Italian spiritualist, V. Gioberti, makes the proposition that the being in itself, not merely the being of mind, is present to the intellect.

XIX a. katalikiškosios filosofijos panoramoje šalia tradicionalizmo ir neoscholastikos reikšmingą vietą užėmė spiritualizmas. Tai nebuvo tiesiogine prasme konfesiškai angažuota filosofinė mokykla, bet gana plati ir daugiašakė, pasaulietiškoje aplinkoje kilusi mąstymo kryptis, nepraradusi savo reikšmės ir XX a. Idėjų, traktuojamų kaip spiritualistinės, rasime beveik visose XX a. personalistinėse, egzistencialistinėse ar fenomenologinėse teorijose, čia jos organiškai įaugusios į pastarųjų kontekstus. Tai duoda pagrindo kalbėti apie arti-

RAKTAŽODŽIAI. Dvasia, vidujiškumas, patyrimas, introspekcija, asmenybė, ontologizmas, augustinizmas.
KEY WORDS. Spirit, inwardness, experience, introspection, personality, ontologism, augustinism.

mesnį ar tolimesnį tų teorijų, pavyzdžiui, spiritualizmo ir personalizmo, giminingumą. Tenka kalbėti tik apie prancūziškąjį ir itališkąjį spiritualizmą, nes tik šių tautų kultūrinėje aplinkoje XIX–XX a. subrendo po keletą kūrybingų mąstytojų, kurie savo teorijas įvardijo kaip katalikiškąjį spiritualizmą. Pastarasis šių tautų filosofijos panoramoje užėmė savitą ir gana reikšmingą vietą.

Savo pažiūras spiritualistai daugiau ar mažiau tapatino su augustiniškąja platoniškąja krikščionybės tradicija, kuri savo ruožtu, akademiškai žvelgiant, yra priskiriama platesniam idealistinio monizmo arealui. Spiritualistų mąstysenų formavo ne vien krikščioniškieji šaltiniai. Ne viena idėja ir sąvoka juos taip pat sieja su G. Leibnizo, G. Berkeley'o, N. Malebrancho, F. Schellingo, G. Hegelio ir kitų Naujųjų laikų mąstytojų filosofija. Dėl to XIX–XX amžių spiritualizmas kartais apibūdinamas kaip „naujasis spiritualizmas". Su krikščionybe spiritualizmą sieja pagrindinė jo idėja – dvasinio prado pirmumas materialumo bei kūniškumo atžvilgiu. Šia idėja spiritualistinė filosofija buvo atsvara pagrindiniams to meto krikščionybės oponentams – pozityvizmui ir materializmui. Pastarųjų intelektualizmui ir empiristiniam moksliškumui, neretai virstančiam pseudomokslišku ateizmu, spiritualistai oponavo remdamiesi daugiausia psichologiniais – voliuntaristiniais dvasinės patirties argumentais. Taip pat teikė savą – spiritualistinę – sąmonės, sielos, tikėjimo interpretaciją. Vokietijoje opozicija pozityvizmui taip pat buvo voliuntaristinio pobūdžio, nors kilo iš kitokių, nekrikščioniškų, šaltinių – Kanto, Schopenhauerio filosofijos.

PRANCŪZŲ SPIRITUALIZMAS

Prancūziškojo spiritualizmo autoriai stovėjo atokiau nuo tų politinių įvykių, kurių sūkuriuose gyveno ir dirbo tradicionalistai, buvo akademiškesni. Šios krypties atsiradimą ir plėtrą netiesiogiai lėmė ar net „provokavo" A. Comte'o, jo pirmtakų ir sekėjų pozityvizmas. Jų propaguojami empiriniai mokslo metodai smarkiai paskatino sparčiau plėtoti empirinius psichologinius tyrimus. Garsios to meto psichologijos mokyklos, tokios kaip psichiatrijos duomenimis besiremianti prancūzų mokykla (J. M. Charcot ir kt.), eksperimentinės psichologijos pradininkė vokiečių mokykla (Th. Fechner ir kt.), vadovavosi pozityvististine metodologija ir tiesė kelius tolesniems moksliniams žmogaus psichikos tyrimams. Tačiau kartu aiškėjo, kad už pozityvistinės metodologijos galimybių ribų lieka asmenybės, subjektyvumo, laisvos valios, atsakomybės, kūrybiškumo, pažintinio aktyvumo ir kitos žmogaus dvasingumo apraiškos. Romantizmo laikotarpiu jos vis labiau traukė menininkų, rašytojų, filosofų dėmesį. Tai skatino ieškoti alternatyvių aiškinimo būdų, galinčių užpildyti atsiveriančią „nišą". Kaip alternatyvus sąmonės aiškinimo būdas formavosi spiritualizmas.

XIX a. pradžioje pradėjo savo darbais garsėti keli spiritualistinės pakrai-

pos mąstytojai: F.-P. Maine de Biranas, V. Cousinas, J.-G.-F. Ravaisson-Mollienas, taip pat Ch. Renouvier, O. Hamelinas.

Įtakingiausias, nors daugiau ateičiai, negu savo laikui, buvo Francois Pierre Maine'as de Biranas (1766–1824). Jis laikomas spiritualizmo pradininku, nors patį šį terminą kiek vėliau filosofijoje pradėjo vartoti jo sekėjas Victoras Cousinas (1792–1867). Savo socialine padėtimi Maine'as de Biranas buvo dvarininkas, padaręs permainingą politiko ir kariškio karjerą, o savo politiniais įsitikinimais jis buvo Liudviko XVI šalininkas ir gynėjas, revoliucijos priešininkas. Tačiau tikrasis jo pašaukimas buvo filosofija ir psichologija, į kurių problemas jis visą gyvenimą aistringai gilinosi ir nepaliaujamai apie jas rašė. Bet tai darė daugiau „tik sau" vildamasis sistemingais apmąstymais ir kruopščiu darbu įveikti savo melancholišką jausmingumą ir kūno silpnumą. Tai aprašė savo „Intymiajame dienoraštyje" (*Journal intime*). Savo darbų jis neskelbė, nors didesnes apybraižas siuntinėjo į Prancūzijos ir kitų šalių akademijas ir laimėdavo apdovanojimus. Kol gyveno, Maine'as de Biranas kaip originalus mąstytojas buvo žinomas tik negausiam mokslo žmonių būriui, bet jam mirus, jo vardas ėmė plačiai skambėti, išlikę jo rankraščiai ne vieną kartą buvo išleisti keliais ar keliolika tomų[1].

Maine'as de Biranas nebuvo katalikybės filosofas konfesine prasme. Tačiau jo introspektyviojo spiritualizmo teorija pagrindiniais savo teiginiais atitiko augustinizmo-platonizmo idėjas ir kūrybingai jas tęsė, taip pat darė aiškią įtaką kai kuriems XX a. katalikų ir jiems artimiems mąstytojams. Kada universitetuose vyravo sensualizmas ir proto kultas, o katalikybėje – spekuliatyvioji metafizika ir tradicionalizmas, Maine'as de Biranas tarė filosofijoje naują žodį – pradėjo psichologiškai argumentuojamą introspektyvią dvasinės patirties metafiziką.

Kūrybinės veiklos pradžioje Maine'as de Biranas pats laikėsi materialistinio sensualizmo pažiūrų. Kaip ir kiti šios pakraipos mąstytojai, stengėsi aiškinti patyrimo ir mąstymo santykį. Netrukus jo nuostatos pasikeitė. Sensualistai mąstymą siejo su jutiminiu išorinio pasaulio patyrimu, o Maine'as de Biranas ėmė domėtis subjektyviuoju – dvasiniu – patyrimu. Tam jis skyrė pagrindinius savo darbus: „Įpročio poveikis mąstymo gebėjimui" (*L'Influence de l'habitude sur la faculte de penser,* 1802), „Mąstymo gebėjimo sklaida" (*La decomposition de la faculte de penser,* 1803), „Tiesioginis vidinis suvokimas" (*L'aperception immediate interne,* 1807), „Fragmentai moralės ir religijos pagrindų klausimu" (*Fragments relatifs aux fondaments de la morale et de la religion,* 1818) ir kt. Šiuose darbuose jis dėstė ir plėtojo pagrindinę savo idėją, kad tiesioginė vidinė patirtis, kitaip negu išorės įspūdžiai, yra pagrindinis pažintinis žmogaus gebėjimas ir pažinimo šaltinis. Vidinės patirties tėkmėje jis išskyrė ypatingą „vidujinį pojūtį" (*sens intime*), analogišką išoriniams regos, lytėjimo ar kitiems pojūčiams. Šiuo vidujiniu pojūčiu mes tiesiogiai, o ne protaudami suvokiame sa-

vo dvasinę savastį, savo „aš“ (*le moi*) kaip pastovią ir vientisą visumą, kitokią negu kintantys ir padriki išorės įspūdžiai. Taigi pažinimo aiškinimo išeities taškas yra ne išorinės patirties įspūdžių sklaida, bet psichologinė įžvalga. Tokiai filosofijai visai netinka gamtos mokslų metodai, ji turi vadovautis introspektyviosios psichologijos metodu.

Pasak šios teorijos, per „vidujinį pojūtį“ mūsų savastis skleidžiasi kaip valios veržlumas, kylantis iš mūsų norų, ir kaip dedamos pastangos įveikti išorės priešinimąsi bei mūsų pačių kūno pasyvumą. Išorės pasaulį suvokiame pirmiausia kaip tai, kas priešinasi mūsų valingiems judesiams. O tai, jog galime išorės pasaulį kaip nors paveikti, rodo, kad mūsų sielai būdinga nepriklausanti nuo to pasaulio galia. Valinga pastanga (*effort voulu*) ir priešinimasis jai, nepažintiniai išorės įspūdžiai, yra pirminiai vidujinės patirties, tuo pačiu ir mūsų savasties bei savivokos pavidalai. Valingos pastangos, o ne išorės jutimų duomenys yra pirminis pažintinis patyrimas. Dvasios aktyvumas yra pirmesnis už pasyvumą, niekada nepajausi pasyvumo, nepajutęs prieš tai aktyvumo, nepajausi rimties, nepajutęs prieš tai judesio. Mąstytojas išskyrė keturias valios aktyvumo skleidimosi pakopas: nuo instinktyviųjų organizmo reakcijų ir intuicijų kylant prie būsenos, kada instinktyviąsias reakcijas apšviečia kryptinga sąmonės šviesa, toliau – prie sąmoningo „aš“ ir „ne-aš“ skyrimo ir galiausiai prie autentiškos „aš“ savimonės. Tai, kas priešinasi savasčiai jau nėra savastis.

Intuityvią savasties savivoką Maine'as de Biranas traktuoja kaip dvasinį šaltinį, iš kurio kyla visos pamatinės proto sąvokos, taip pat ir tos, kurias kantiškoji tradicija laiko apriorinėmis. Gali atrodyti, kad substancijos, vienovės ar priežastingumo sąvokos *a priori* glūdi mūsų prote, bet gilesnė analizė parodys, – teigia spiritualizmo pradininkas, – kad tos sąvokos kyla iš vidujinės patirties „pirminio fakto“ (*fait primitif*). Vidujiškai gimstančias pamatines sąvokas taikome išorės pasaulio reiškiniams aiškinti. Šitoks pažinimo aiškinimas kirste kirtosi su prancūzų ir anglų filosofijoje vyravusiu empirizmu, teigiančiu, kad pagrindinis pažinimo šaltinis yra kaip tik jutiminė išorės patirtis.

Paskutinis veikalas „Naujieji antropologijos esė“ (*Nouveaux Essais d'Anthropologie,* 1824) buvo skirtas žmogaus būties tematikai. Apibendrindamas savo ankstesnius apmąstymus, autorius teigia, kad vidujinė patirtis atskleidžia radikalų žmogaus būties dvilypumą – aktyvumo ir pasyvumo, dvasios ir kūno dualizmą. Dvasinis aktyvumas palaiko žmogaus asmenybiškumą, o organinis ir fiziologinis pasyvumas sieja jį su gyvulių pasauliu. Būdamas ant tarpinės pakopos tarp gyvulio ir Dievo, žmogus turi galimybę tapatintis ir su vienu, ir su kitu. Gali tapatintis su savo kūnu ir prarasti save gamtoje, bet taip pat gali per tikėjimą, meilę ir meditacijas kilti prie Kūrėjo, sulaukti jo malonės ir, kiek žmogui įmanoma, tapatintis su juo. Tai mistinis „trečiojo gyvenimo“ – dvasinio augimo kelias, vedantis į būseną, kada išnyksta išoriškumo ir vidujiškumo skir-

tumai ir žmogus praranda save Dieve. Kaip matome, pradėjęs introspektyvia įžvalga, Maine'as de Biranas baigė savo svarstymus artima mistikai tikėjimo samprata.

Tiesioginių sekėjų Maine'as de Biranas turėjo nedaug. Paminėtinas jau minėtas V.Cousinas, žinomas daugiau filosofijos istorijos tyrimais. Savo darbuose jis spiritualizmą eklektiškai derino su kitokių tradicijų idėjomis.

Introspektyviojo spiritualistinio metodo nuosekliai laikėsi filosofas, archeologas ir meno istorikas, Cousino ir Schellingo mokinys Jean-Gaspard-Felixas Ravaisson-Mollienas (1813–1900). Svarbiausias Ravaissono veikalas buvo filosofijos istorijos studija „Prancūzų XIX amžiaus filosofijos aprašymas" (*Rapport sur la philosophie en France au XIX siecle*, 1867), parašytas Prancūzijos vyriausybės užsakymu. Studijoje jis apžvelgė prancūzų filosofijos ir kai kurių mokslų raidą ir išdėstė savo spiritualistinį požiūrį į tą procesą. Prancūzų filosofijoje, – teigė jis, – visada buvo gyva metafizinė nuostata, kurioje glūdėjo ir spiritualistinė dvasia. Nepripažindamas savo mokytojo Cousino eklektizmo, Ravaissonas nepritarė ir pozityvistiniam siekiui sumokslinti filosofiją. Jo nuomone, mokslas tyrinėja objektyvųjį pasaulį ir nedaug ką tikro gali pasakyti apie subjektyvųjį žmogaus minčių, jausmų, vaizdinių pasaulį. Tuo tarpu daugeliu atvejų filosofai, dar labiau psichologai, dvasios reiškinius nepagrįstai aiškina materialiomis priežastimis arba tapatina su loginiu, analitiniu mąstymu.

Ravaissonas savo darbuose „Apie įprotį" (*De L'Habitude*, 1838), „Aristotelio metafizikos apybraiža" (*Essai sur la metaphysique d'Aristote*, 2 t., 1837–1846), „Metafizika ir moralė" (*Metaphysique et moral*, 1893) ir kt. teigė dvasios absoliutumą ir pirmumą materialiosios tikrovės atžvilgiu. Materialusis pasaulis esąs tik išviršinė dieviškosios dvasios apraiška. Skyrė erdviškąjį materialybės pasaulį, kuriame nėra tikrosios individualybės, o tik vienodų daiktų sankaupos ir kurį valdo būtinybės dėsniai, ir laikiškąjį individualybės pasaulį, kuriame viešpatauja gyvenimas, spontaniškumas, augimas ir kilimas. Materialybė nėra neperžengiamai atskirta nuo dvasiškumo. Materialybėje nesąmoningomis, mechaniškomis formomis slypi dvasiškumas, kuris nepaliaujamai, pakopa po pakopos, plėtojasi kylančia linkme: nuo pasyvaus medžiaginio erdviškumo – psichinio laikiškumo link, kol pasiekia nuolatinės trukmės (*duree*) būseną ir grįžta prie ištakų – absoliutaus dvasiškojo prado. Tačiau dvasiškumas gali kisti ir priešinga linkme: besikartojantis dvasinis aktyvumas gali degraduoti iki nesąmoningo, automatiško produktyvumo, mechaniško instinktyvumo.

Introspektyvus gilinimasis į savo sąmonę, Ravaissono aiškinimu, atskleidžia mums dvi mūsų sielos galias – protinį supratimą ir valingumą. Supratimas nušviečia tikrovės erdviškumą ir įvairovę, valia atsiskleidžia kaip pastanga, kuri, be paliovos susidurdama su tikrovės priešinimusi, linksta prie Dievo. Negalėdami pažinti Dievo protu, suvokiame jį dvasine introspekcija, taip pat kontempliuodami pasaulio harmoniją. Valios palinkimas prie Dievo yra esminis tikėjimo elementas.

Spiritualistines idėjas toliau plėtojo Ravaissono mokinys *Jules Lachelier* (1832–1918), tęsė pastarojo mokinys ir sekėjas *Etienne-Emile Boutroux* (1845–1921), kurio mokinys buvo *Henri Bergsonas* (1859–1941), savo ruožtu daręs įtaką ne vienam XX a. spiritualistinės ir personalistinės pakraipų katalikų filosofui. Kartu gyvavo ir kita spiritualistinės filosofijos šaka, mažiau susijusi su katalikybe. Jos atstovai buvo *Charles Bernard Renouvier* (1815–1903) ir *Octave Hamelinas* (1856–1907). Pirmasis iš jų teikė pirmenybę protestantizmui. Tačiau visi kartu jie sudarė krikščioniškąją spiritualistinę atsvarą pozityvizmui ir scientizmui.

ITALŲ SPIRITUALIZMAS (ONTOLOGIZMAS)

Italų filosofijoje spiritualizmas tęsia nuo seno čia įtakingą neoplatonizmo tradiciją. XIX a. italų filosofijos panoramoje reikšmingą vietą užima spiritualistai A. Rosmini Serbati ir V.Gioberti.

Filosofas, teologas, valstybės veikėjas Antonio Rosmini Serbati (1797–1855) gimė senoje aristokratiškoje šeimoje, baigė Padujos universiteto Teologijos fakultetą, 1821 m. buvo įšventintas į kunigus. 1828 m. jis įkūrė „rosminiečių“ (*rosminiani*) kongregaciją (*Istituto della Carita*), kurios paskirtis buvo rūpintis religiniu jaunimo auklėjimu, labdara ir misijomis. 1848–1853 m. buvo popiežiaus Pijaus IX patarėjas. Jis yra vienas kūrybingiausių italų filosofų, parašęs daug darbų filosofijos, teologijos, etikos, psichologijos, logikos, politikos klausimais. Išleista jau daugiau negu 30 jo raštų tomų, bet leidyba toli gražu nėra baigta.

Trumpai ir kartu įvairiapusiškai nušviesti Rosmini'o filosofiją vargu ar įmanoma, tad pasistengsime atskleisti tik keletą būdingesnių jo filosofijos aspektų. Viename pirmųjų savo veikalų „Naujoji idėjų kilmės apybraiža“ (*Nuovo saggio sull'origine delle idee,* 1830) Rosmini apibrėžė pagrindinį savo kūrybinės veiklos tikslą – kurti krikščionybės filosofiją, kuri atitiktų šiuolaikinei filosofijai ir mokslui keliamus reikalavimus ir kartu išsaugotų tradicinę krikščioniškosios filosofijos dvasią. Rosmini stengėsi remtis tiek augustiniškąja, tiek ir tomistine filosofija, nors daugiau teikė pirmenybę augustinizmui. Iš to laikotarpio filosofijos priimtiniausia laikė kantiškąją racionalizmo ir empirizmo santykio interpretaciją. Tai dėstė savo veikaluose „Moralės mokslo principai“ (*Principii della scienza morale*, 1831), „Antropologija moralės mokslo tarnyboje“ (*Antropologia in servigio della scienza morale*, 1838), „Moralės sąmonės traktatas“ (*Trattato della coscienza morale*, 1839) ir kt.

Rosmini neatmetė tomistinių Dievo buvimo įrodymų, tačiau manė, kad tikresnis ir tikėjimui svarbesnis Dievo suvokimo kelias eina per augustinizmui artimą pirminės būties idėjos suvokimą. Būties idėją (*idea dell'Essere*) Rosmini laikė kertine savo filosofijos sąvoka. Būties idėja gali būti mąstoma viena, be nuorodų į kitas idėjas, tačiau ji glūdi jose visose. Būties idėja yra pati bendriausia ir abstrakčiausia, pasižymi objektyvumu, paprastumu, būtinumu, visuotinumu,

nekintamumu. Išorės pasaulio pažinimas yra jutiminių duomenų ir būties idėjos sintezė. Išorės pasaulis suvokiamas tiesioginiais jutiminiais vaizdiniais, kurių duomenys įgauna objektyvumo pobūdį tik tada, kai būna apimami būties idėjos (*investiti dall'idea dell'essere).* Tai vyksta intelektinės percepcijos (*percezione intellettiva*) dėka. Toks aiškinimas yra neabejotinas kantiškojo apriorizmo poveikio padarinys, tai pripažino ir pats autorius.

Pasak Rosmini, būties idėja apskritai nėra nei empirinio, nei transcendentalinio subjekto veiklos vaisius. Ji nėra, kaip kitos idėjos, abstrahavimo padarinys. Būties idėja yra Dievo tiesiogiai įkvėpta į žmogaus protą, dieviškumo apraiška žmoguje. „Būties idėja yra proto šviesa ir forma, pirmoji idėja, įgimta Dievo veiksmo dėka."[2] Būties idėjos padedamas žmogus, kaip empirinis subjektas, gali įgyti visuotiną ir būtiną žinojimą. Dar daugiau, būties idėja yra ne tik asmenybės subjektyvumo versmė, bet ir dieviškasis sielos nemirtingumo pamatas. Rosmini skiria tris viena nuo kitos neatsiejamas būties pakopas arba modusus: idealiąją būtį, pažinią protu; realiąją būtį, pažinią jutimiškai; moraliąją būtį, suvokiamą, klausant sąžinės balso.

Knygoje „Penkios šventosios Bažnyčios žaizdos" (*Le cinque piaghe della santa Chiesa,* 1848) Rosmini išdėstė savo siūlymus reformuoti Bažnyčią. Knyga buvo iš karto įtraukta į draudžiamų leidinių sąrašą, bet siūlymai nebuvo pamiršti, prie jų buvo vis dažniau grįžtama, kai kurie jų jau gerokai vėliau buvo įgyvendinti Vatikano Antrojo susirinkimo nutarimais.

Produktyvus ir permainingas buvo kito italų spiritualisto filosofo ir politiko *Vincenzo Gioberti* (1801–1852) gyvenimas. Aktyvus itališkojo *Risorgimento* ir Italijos vienybės šalininkas, dėl politinių priežasčių jis buvo priverstas keletą metų gyventi tremtyje (Paryžiuje, Briuselyje), kur daug rašė filosofijos ir politikos klausimais, polemizavo su Lamennais, Rosmini'u ir kitais autoriais.

Veikaluose „Antgamtiškumo teorija" (*Teorica del sovrannaturale,* 1838) ir „Įvadas į filosofijos studijas" (*Introduzione allo studio della filosofia*, 1840) jis kritikavo moderniųjų laikų žmonių mąstysenos polinkį į subjektyvizmą, kurio pradininkas, jo nuomone, teologijoje buvo M. Lutheris, filosofijoje – R. Descartes'as. Veikale „Apie filosofines Antonio Rosmini'o klaidas" (*Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, t., 1–3, 1841) jis ginčijasi su Rosmini'u dėl to, kad pastarasis kalba apie būtį tik idealiąja prasme, tik kaip apie būties idėją, o tai, jo nuomone, prilygsta subjektyvizmui. Polemiškame veikale „Šiuolaikinis jėzuitas" (*Il gesuita moderno*, vol., 5, 1846–1847) kritiškai vertino jėzuitų vaidmenį Bažnyčios istorijoje. Savo filosofiją jis vadino ontologizmu, siejo ją su prancūzo Nicolas Malebrancho (1638–1715) filosofija, pavadinta okazionalizmu. Pasak pamatinio ontologizmo teiginio, žmogaus prote glūdi intuityviai suvokiama būtis, ne kaip paties proto jutimų pagrindu susidaroma bendriausia sąvoka, bet kaip „tikroji Esybė" („*Ente reale*"). Būties intuicijos dėka tikru žinojimu tampa jutimiškai patiriama konkrečių esinių egzistencija. Esybės ir egzistencijos santykį išreiškia vadinamoji „idealioji for-

mulė“ (*„formula ideale“*): „Esybė kuria egzistenciją“ (*L'Ente crea l'esistente*)[3]. Šiame vyksme reikšmingą vaidmenį atlieka kalba – pirmasis dvasios judesys. V.Gioberti kūrė kalbos teoriją, kurioje glūdėjo kultūros ir istorijos teorijų užuomazgos. Nebaigtame, po mirties išleistame veikale *„Protologia“* Gioberti neoplatonizmo dvasia aiškino, kad vyksta ir priešingas judėjimas: „egzistencija grįžta į Esybę“ (*„l'esistente ritorna all'Ente“*). Tas „grįžimas“ – *palingenesis* – vyksta ne tik dvasinio moralinio tobulėjimo keliu, bet taip pat kartu su meno, mokslo, technikos raida[4]. Įprastinė filosofų klaida, teigia jis, yra mėginimas aiškinti Dievo buvimą kylant prie jo nuo kūrinijos. Taip aiškinant, greit nukrypstama į panteizmą, o nuo jo netoli ir iki ateizmo.

Po mirties išleisti veikalai „Apreiškimo filosofija“ (*Filosofia della rivelazione*), „Katalikiškoji bažnyčios reforma“ (*La riforma cattolica della chiesa*) ir kiti rodo, kad Gioberti krypo katalikybės sekuliarizacijos linkme, teigė, kad dogmos tėra tik moralės ir socialinių principų simboliai: įsikūnijimo dogma simbolizuoja žmonių brolybės ir lygybės principą, pirminės nuodėmės – socialinį blogį ir pan. Tokia pažiūrų raida netrukdė spiritualistinių Gioberti pažiūrų populiarumui tarp Italijos katalikiškosios inteligentijos, taip pat jų poveikiui XX a. katalikiškajam spiritualizmui.

Iš vėlesnio laikotarpio katalikų spiritualistų garsiausias yra filosofas ir psichologas *Francesco Bonatelli* (1830–1911). Spiritualistinį požiūrį į žmogaus sąmonę jis derino su psichologiniais tyrimais, į kuriuos jis įdiegė analitinį metodą. Veikaluose „Mąstymas ir pažinimas“ (*Pensiero e conoscenza*, 1864), „Sąmonė ir vidinis mechanizmas“ (*Coscienza e il meccanismo interiore*, 1872), „Vertybės kategorija“ (*La categoria del valore*, 1907) jis apibūdino sąmonę ir jos ryšį su išoriškais jos atžvilgiu psichikos mechanizmais, siekė parodyti skirtumą tarp vientiso sąmoningojo *Ego* ir psichinių reiškinių įvairovės. Psichologiniais tyrimais stengėsi pagrįsti teiginį, kad dvasinis (spiritualus) sąmonės pobūdis nėra paaiškinamas psichikos pagrindu. Mūsų dvasiniam gyvenimui, – teigė jis, – būdingas sąmonės ir „vidinio mechanizmo“ dualizmas. Sąmonė yra pavaldi psichiniams dėsniams ir kartu geba pakilti virš jų, laisvai prisiima „logikos jungą“ ir kartu geba pajungti ją savo reikmėms. Sąmonė gali suvokti išorinius objektus tik todėl, kad geba tuo pačiu metu kisti ir išlikti nekintama.

Literatūra ir nuorodos

[1] *Oeuvres philosophiques de Maine de Biran*, 4 vol., Paris, 1841; Oeuvres de Maine de Biran, 14 vol., Paris, 1920–1942.

[2] A. Rosmini. *Breve Schizzo dei sistemi di Filosofie moderne e del proprio sistema.* – Brescia, 1951, p. 135.

[3] V. Gioberti. *Introduzione allo studio della filosofia.* – Milano, 1839, p. 5.

[4] *Enciclopedia Garzanti di Filosofia.* – Milano, 1981, p. 359.

Gauta 2003-04-02

VYTIS VALATKA
Lietuvos teisės universitetas

LOGIKOS STATUSO, OBJEKTO BEI KILMĖS INTERPRETACIJOS SCHOLASTINĖJE LOGIKOJE LIETUVOJE XVI a. ANTROJOJE PUSĖJE

Interpretations of the Status, Object and Origin of Logic in Scholastic Logic in Lithuania in the Second Half of the 16th Century

SUMMARY

Interpretations of the status and object of logic contained in the work of Marcin Śmiglecki, Pedro Viana and Diego Ortiz, representatives of scholastic logic in Lithuania in the second half of the 16th century, are scrutinised in this article. The author focuses on the main characteristics of these interpretations. He also presents a comparative analysis of them and identifies their principal theoretical sources. Special attention is paid to the concept of logic's origin, evolved solely in lectures on logic delivered by Ortiz. The article ends with the conclusion that in dealing with issues of the status and object of logic the abovementioned scholars entered several scholastic disputes and adhered to positions of different camps in those disputes.

ĮVADAS

Logika kaip pirmoji scholastinės filosofijos disciplina scholastinėje žinijoje pretendavo į bendrojo mokslų instrumento vaidmenį. Viena įdomiausių šios logikos dalių galėtume laikyti skyrių, kurį įvardytume kaip savitą metalogiką. Mat ši dalis – tai tarsi scholastinės logikos žvilgsnis į save pačią siekiant at-

RAKTAŽODŽIAI. Teoriniai mokslai, praktiniai mokslai, bendrasis mokslų instrumentas.
KEYWORDS. Theoretical sciences, practical sciences, common instrument of sciences.

skleisti šios disciplinos specifiką, t. y. jos statusą, objektą ir netgi kilmę. Jokia išimtis čia nėra ir scholastinė logika Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje. Šios logikos šaltiniai – tai Martyno Smigleckio (*Marcin Śmiglecki, Martinus Smiglecius*) logikos paskaitos, dėstytos Vilniaus universitete 1586–1587 m.[1], Jokūbo Ortizo (*Diego Ortiz, Iacob Ortizius*) 1596–1597 m. tame pačiame universitete skaitytas logikos kursas[2] bei Vilniaus jėzuitų kolegijos moksleivių logikos disputų tezės, parengtos 1578 m., vadovaujant šios kolegijos profesoriui Petrui Vianai (*Pedro Viana, Petrus Viana*)[3]. Čia atrandame platesnius ar siauresnius atsakymus į klausimus apie logikos statusą bei objektą. Svarbu pažymėti, kad šis metaloginis minėtosios logikos lygmuo iki šiol tebėra menkai tyrinėtas. Tiktai Lenkijos filosofijos istorikas Romanas Darowskis parašė ciklą straipsnių[4] (vėliau šie straipsniai tapo veikalo *Filosofija Lenkijos jėzuitų mokyklose XVI a.*[5] dalimis), kuriuose aptarė minėtuosius šaltinius, taip pat apžvelgė ir šių šaltinių autorių pažiūras į logikos statusą ir objektą (tuo tarpu logikos mokslo kilmės interpretacija scholastinėje logikoje Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje, mūsų žiniomis, iki šiol dar apskritai nebuvo tyrinėta). Tačiau ši apžvalga tėra vien trumpas Smigleckio, Ortizo ir Vianos darbuose atrandamo metaloginio lygmens bendriausių bruožų atpasakojimas ir čia nėra išsamesnės minėto lygmens analizės bei tikslesnių jo šaltinių nuorodų. Iš Lietuvos filosofijos istorikų vienintelis Romanas Plečkaitis savo veikale *Feodalizmo laikotarpio filosofija Lietuvoje*[6] yra aptaręs, kaip scholastinėje logikoje Lietuvoje buvo aiškinamas logikos objektas bei statusas. Šioje knygoje autorius aptaria visą scholastinės logikos Lietuvoje palikimą, neišskirdamas nė vieno kurio nors minėtosios logikos raidos etapo. Iš šios logikos autorių R. Plečkaitis daugiausia dėmesio skyrė bene iškiliausiam scholastinės logikos Lietuvoje atstovui Smigleckiui. Tad akivaizdu, kad ir šio scholasto garsiojoje *Logikoje* pateikta pačios logikos kaip atskiros mokslinės disciplinos samprata R. Plečkaičio knygoje yra išsamiai aptariama. Kita vertus, minėtasis Smigleckio veikalas, išleistas Ingolštate 1618 m. ir sulaukęs trijų pakartotinių leidimų Oksforde, priskiriamas jau XVII a. scholastikos palikimui, todėl jo neanalizuosime šiame straipsnyje. Tad šitas straipsnis kaip tik ir yra kuklus bandymas pateikti išsamią analizę logikos savirefleksijos, atrandamos minėtuose scholastinės logikos Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje šaltiniuose: Smigleckio ir Ortizo logikos paskaitose bei Vianos loginėse tezėse.

LOGIKOS STATUSO AIŠKINIMAS

Prieš pradedant nagrinėti logikos kaip atskiros disciplinos koncepciją scholastinėje logikoje Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje, svarbu pažymėti, kad užbaigtą metaloginį lygmenį randame tik Ortizo logikos kurse. Logikos specifikos problematikai minėtose paskaitose skiriamas ištisas skyrius, tiriantis logikos statusą, objektą bei kilmę. Tuo tarpu Smigleckio logikos paskaitose nėra at-

skiro skyriaus, gvildenančio logikos kilmės, statuso, objekto ir kitus pačios logikos koncepcijai priskiriamus klausimus. Tačiau turimos medžiagos visiškai pakanka tam, kad galėtume restauruoti bent jau pačius fundamentaliausius Smigleckio logikos koncepcijos bruožus. Tam tikrų logikos koncepcijos apraiškų matyti ir Vianos loginėse tezėse. Bet kadangi logikos objekto bei statuso aptarimui čia skiriama tik pora tezių, iš esmės neįmanoma susidaryti visiškai aiškaus ir tikslaus šiam scholastui būdingos logikos koncepcijos vaizdo. Vis dėlto turimos medžiagos visiškai pakanka Vianos logikai būdingo metaloginio lygmens esminiams bruožams apibrėžti.

Vienas svarbiausių minėtojo metaloginio lygmens scholastinėje logikoje Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje aspektų buvo logikos disciplinos pobūdžio, arba statuso, aiškinimas. Klasikinėje scholastinėje filosofijoje galime atrasti keletą logikos statuso interpretacijų. Tomistų ir škotistų aiškinimu, logika priskiriama teoriniams mokslams, atrandantiems tiesą apie įvairias realybės sritis. Vieni teoriniai mokslai (fizika, metafizika, etc.) analizuoja išorinę tikrovę, o logikos mokslas, tyrinėjantis esminius žmogaus mąstymo veiksmų[7] požymius bei rūšis, priklauso tiems teoriniams mokslams, kurių objektas yra žmogui imanentiška realybė. Priešingos nuomonės laikėsi Viljamo Okamo sekėjai. Jie teigė, kad logika, pateikianti tiesos kriterijus bei būtinas teisingo pažinimo sąlygas, yra grynai praktinis mokslas, savųjų taisyklių bei dėsnių pagrindu nukreipiantis žmogaus mąstymą teisinga linkme. Kitaip sakant, logika nuo teorinių mokslų skiriasi tuo, kad pastarieji pasiekia aiškų, tikslų ir būtiną įvairių tikrovės rūšių pažinimą, tuo tarpu logika formuluoja būtinas tokio pažinimo sąlygas ir būtent todėl priskiriama praktiniams mokslams, pateikiantiems įvairių žmogiškosios veiklos formų (mąstymo, elgesio, valstybės valdymo, etc.) taisykles. Alternatyvą minėtosioms nuostatoms siūlė nuoseklių aristotelininkų pažiūra, teigusi, jog logika nepriklauso nei teorinio, nei praktinio mokslo sričiai ir apskritai logikai negalima suteikti mokslinio žinojimo statuso. Mat bet koks į mokslišKumą pretenduojantis pažinimas privalo tirti kokią nors tikrovės sritį. Tuo tarpu logikos objektas nėra nė viena iš būties rūšių – logika tik formuluoja būtinas bet kurios tikrovės srities pažinimo sąlygas[8]. Tad logika tėra bendrasis mokslų įrankis, apimantis bet kuriam mokslui privalomas taisyklingo ir teisingo mąstymo taisykles, kurių laikydamiesi mokslai galėtų stengtis aiškiai, tiksliai ir tikrai pažinti Dievą ir jo sukurtą pasaulį.

Dabar panagrinėkime, kaip logikos statuso problemą sprendė scholastinės logikos Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje autoriai. J. Ortizas minėtuoju klausimu laikėsi nuomonės, jog logiką privalu laikyti mokslinio pažinimo rūšimi, kadangi logika patenkina visus mokslui keliamus reikalavimus. Juk „tik pažinimas, gaunamas įrodymo būdu, yra tikrasis mokslinis pažinimas. O logikai priklausantis pažinimas kaip tik ir pasiekiamas įrodymo keliu. Vadinasi, [šis loginis pažinimas. – *Aut. past.*] yra tikras mokslas“[9]. Tai, kad logikos discipliną

sudarančios žinios esančios įrodymų rezultatai, Ortizas iliustruoja gausiais pavyzdžiais. Jo teigimu, ir tai, kad įrodymas sąlygoja mokslinį žinojimą; ir tai, kad įrodymas susideda iš tame įrodyme gaunamos išvados priežasčių; ir tai, kad tikėtinas silogizmas tėra tikėtino pažinimo priežastis, ir kitus savuosius principus bei taisykles logika gauna vadovaudamasi įrodymo teorijos dėsniais[10].

Kita vertus, „mokslas yra tikslus ir akivaizdus būtino esinio pažinimas per tikras ir būtinas priežastis, kurių dėka šis esinys egzistuoja“[11]. Kitaip sakant, bet koks mokslinis žinojimas susideda iš būtinų teiginių, reprezentuojančių būtinas kuriai nors realybės sričiai priklausančių šio žinojimo objektų bei jų rūšių savybes. Tuo tarpu logika kaip tik ir yra tikslus ir aiškus trijų žmogaus mąstymo veiksmų pažinimas, kuris šiems veiksmams priskiria būtinus pastarųjų požymius, remdamasis būtinomis minėtųjų požymių priežastimis[12]. Vadinasi, logikai privalu pripažinti mokslo statusą. Tad logikos, lygiai kaip ir kitų mokslų, turinį sudaro būtini teiginiai, kurių objektai realiai negali būti kitokie, nei yra reprezentuojami minėtųjų teiginių. Juk kaip aiškina pats Ortizas, „…yra visiškai neįmanoma, kad įrodymo nesudarytų pirmosios ir betarpiškos premisos, kad įrodymas nesąlygotų mokslinio pažinimo, kad tikėtinas silogizmas nesusidėtų iš tikėtinų teiginių, kad [šio silogizmo] rezultatas nebūtų nuomonė…“[13]

Taigi Ortizas logiką laikė mokslu tikrąja šio žodžio prasme. Kita vertus, tokia logikos interpretacija visiškai netrukdė logikos disciplinai priskirti ir bendrojo mokslų įrankio statuso. Ortizo įsitikinimu, „tam, kad kas nors būtų laikomas kokiu nors instrumentu, pakanka, kad koks nors veikiantysis juo naudotųsi kokiam nors rezultatui pasiekti. O logika yra intelekto taikoma visų daiktų pažinimui. Vadinasi, [logika] yra įrankis, skirtas visų daiktų pažinimui…“[14] Tad logika yra bendrasis mokslų, pažįstančių konkrečias būties sritis, įrankis. Tačiau kodėl logika yra naudojama esinijos pažinimui? Ortizo atsakymas čia grynai aristoteliškas: logikos disciplina pateikia būtinas mąstymo veiksmų taisykles, kurių rėmuose tegali būti pasiektas aiškus, tikslus ir būtinas, t. y. mokslinis esinių pažinimas. Tad būtent šių mąstymo preceptų atžvilgiu logika kaip tik ir yra bendrasis scholastinių mokslų instrumentas.

Pripažinęs logikai tiek mokslinio pažinimo, tiek bendrojo mokslų įrankio statusą, Ortizas iškelia klausimą, ar logikos discipliną turėtume laikyti teoriniu, ar, atvirkščiai, grynai praktiniu mokslu. Prieš pateikdamas atsakymą į šį klausimą, šis scholastas pateikia išsamią teorinio bei praktinio pažinimo analizę. Ortizo aiškinimu, teorinis ir praktinis mokslai pirmiausiai skiriasi savo siekiamais tikslais. Mat „…teorinio mokslo tikslas yra tiesa, tai yra, grynas tiesos ir [to mokslo] objekto pažinimas, tuo tarpu praktinio mokslo tikslas yra koks nors veikimas arba veikimo nukreipimas tinkama linkme“[15]. Kitaip sakant, „teorinis mokslas yra tikslas savaime, kadangi vienintelis dalykas, kurio šis mokslas siekia, yra savojo objekto pažinimas“[16]. O šis pažinimas kaip tik ir yra

tapatus mokslui. Tuo tarpu praktinio mokslo jau nebegalime laikyti tikslu sau. Mat praktinio pažinimo tikslas yra vadovavimas kokiai nors žmogiškajai veiklai (mąstymui, elgesiui, valstybės valdymui ir t. t.) arba, kitaip sakant, formulavimas būtinų taisyklių, kurių laikantis minėtoji veikla ir gali būti tinkamai atliekama. O toks kokio nors žmogaus veikimo nukreipimas teisinga linkme jokiu būdu negali būti sutapatinamas su grynuoju to veikimo pažinimu.

Kita vertus, teorinį mokslą nuo praktinio atskiria ir skirtingi šių mokslų objektai. Kaip teigia pats Ortizas, „teorinio mokslo objektas yra pats daiktas jo prigimties požiūriu, o praktinio mokslo objektas yra daiktas, kiek jis yra mūsų pačių atliekamas ar įvykdomas“[17]. Kitaip sakant, teorinio pažinimo objektas yra nuo mūsų veiklos nepriklausantis esinys, nagrinėjamas jo esminių bei savybinių požymių atžvilgiu. Tuo tarpu praktinis mokslas susitelkia ties kokiu nors žmogaus veikimu, kuris mūsų gali būti atliekamas gerai arba blogai, ir būtent todėl reikia taisyklių bei dėsnių, kurie minėtąjį veikimą nukreiptų tinkama linkme. Tad praktinio mokslo objektu galime laikyti tinkamai atliekamą kurią nors žmogiškąją veiklą.

Apibrėžęs esminius skirtumus tarp teorinio ir praktinio pažinimo, Ortizas bando atsakyti į klausimą, kuriai iš minėtųjų mokslinio pažinimo rūšių turėtume priskirti logikos discipliną. Pirmiausia aiškinama, kad logika negali būti teorinis mokslas. Mat „pagal savo vidinę tvarką teorinis mokslas apsiriboja pažinimu kaip savo galutiniu tikslu ir nėra nukreipiamas į kokį nors veikimą – šis mokslas tik įsistebi į objektą, tam, kad jį pažintų, ir nedaro pastarajam jokio poveikio. Bet logika pačia savo vidujybe (*intrinsece*) nukreipiama į veikimą, tai yra į tinkama linkme vykdomus bei teisingai atliekamus mąstymo veiksmus tiek, kiek ji pateikia tinkamus apibrėžimus (*definitiones*), skirstymus (*divisiones*), įrodymus (*demonstrationes*). Vadinasi, logika nėra teorinis mokslas“[18].

Kitaip sakant, logika nepatenkina teoriniam pažinimui keliamų sąlygų. Pirma, ji nėra savitikslišKas pažinimas, nes logikos tikslas yra nukreipti žmogaus mąstymo veiksmus reikiama kryptimi, formuluojant bendrąsias ir būtinas šių veiksmų taisykles. Antra, logikos objektas nėra koks nors nuo žmogiškosios veiklos nepriklausantis daiktas, tiriamas jo prigimties požiūriu. Juk logikos objektu privalome laikyti tris žmogaus intelekto veiksmus, kurie gali būti atliekami tiek tinkamu, tiek netinkamu būdu ir kurie būtent todėl reikalingi taisyklių, kurios nukreiptų juos teisinga kryptimi. Logika kaip tik ir yra tas mokslas, pateikiantis minėtąsias taisykles. Tad savo tikslu laikydama vadovauti intelekto veiksmams, o savo objektu turėdama minėtuosius veiksmus tiek, kiek jie yra atliekami tinkamu būdu, logika atitinka pagrindines praktiniam pažinimui keliamas sąlygas ir būtent dėl to priskiriama praktiniams mokslams. Paties Ortizo teigimu, „…kiekvienas mokslas, vadovaujantis mūsų veiksmams, savo esme yra praktinis, tad ir logika, nukreipianti mąstymo veiksmus, jos esmės požiūriu taip pat bus praktinis mokslas“[19].

Kita vertus, iš pirmo žvilgsnio atrodytų, kad, laikydamas logiką grynai praktiniu mokslu, Ortizas pakliūva į gana prieštaringą situaciją. Mat dar prieš suteikdamas logikai praktinio mokslo statusą ir įrodinėdamas tik tai, jog ji yra tikrasis mokslinis pažinimas, šis scholastas teigė, jog logika tiria esminius bei savybinius intelekto operacijų požymius bei minėtųjų veiksmų rūšis. Tad atrodytų, kad logikos disciplina turėtų iš pradžių nagrinėti žmogaus mąstymą pagal pastarojo prigimtį ir tik po to nustatinėti bendrąsias šio mąstymo taisykles. Kitaip sakant, atrodytų, jog logika turėtų būti laikoma ir teoriniu, o ne vien tik praktiniu mokslu. Tačiau Ortizui pavyksta apginti grynai praktinį logikos mokslo statusą. Jo teigimu, intelekto veiksmus jų prigimties požiūriu analizuoja ne logika, o teorinis fizikos mokslas. Mat „mąstymo veiksmai patys savaime yra natūralūs ir fiziniai esiniai (*entia naturalia et physica*)…“[20] ir kaip tik todėl jis priklauso gamtos filosofijos kompetencijai. Tad „jei logika ir tiria įrodymo[21] bei kitų mąstymo būdų pradus, rūšis bei savybinius požymius, visa tai vyksta nagrinėjant įrodymą bei kitus mąstymo būdus tiek, kiek jie nukreipiami tinkama linkme, o ne pagal tai, kiek jie yra substancijos“[22]. Tai reiškia, kad logika neanalizuoja mąstymo kaip nuo mūsų veikimo nepriklausomos substancijos. Priešingai, logikos objektas yra intelekto veiksmai, kiek jie gali būti atliekami gerai arba blogai ir kiek jiems yra reikalingos taisyklės, sąlygojančios tinkamą šių veiksmų atlikimą. Kitaip sakant, logika nagrinėja ne apskritai mąstymo veiksmų, o teisingai atliekamų mąstymo veiksmų pradus, rūšis ir savybes.

Apibendrindami Ortizo pateiktą logikos statuso aiškinimą, turime paminėti, kad šis scholastas griežtai nesilaikė nė vienos iš klasikinėje scholastikoje pateikiamų logikos statuso interpretacijų. Mat atmesdamas tomistinį-škotistinį požiūrį, kad logika yra teorinis mokslas, Ortizas iškėlė XVI–XVIII a. gyvavusios antrosios scholastikos dvasią atitinkančią eklektinę logikos statuso koncepciją, kad logika yra tiek praktinis mokslas, tiek bendrasis visų mokslų įrankis. Tad Ortizo pateikta logikos statuso samprata susiejo okamistinę nuostatą, laikiusią logiką tam tikra praktinio mokslo rūšimi, ir aristotelinę sampratą, kad logika esanti tik bendrasis scholastinių mokslų instrumentas.

Tuo tarpu Smigleckio logikos kurse nėra pačios logikos kaip atskiros disciplinos problematikai skirto skyriaus, nėra čia ir aiškiai išdėstytos logikos statuso sampratos. Tačiau remdamiesi turima medžiaga, galime daryti išvadą, jog logikos paskaitose Smigleckis laikėsi peripatetinės pažiūros, kad logika esanti vien bendrasis visų mokslų įrankis. Štai kalbėdamas apie logikos disciplinos objektą, Smigleckis teigė: „logikos objektas yra proto sukurtas esinys (*ens rationis*) kaip pažinimo instrumentas…“[23] Tokiu tikrovės pažinimo instrumentu šis scholastas laikė Porfirijo predikabilius, loginio kvadrato taisykles, silogizmo figūras, įrodymo dėsnius ir kitus žmogiškojo proto konstruktus, kuriais remdamasis žmogaus intelektas tegali pasiekti akivaizdų, tikslų ir būtiną bet kurios re-

alybės srities pažinimą. Tad pateikdama taisyklingo ir teisingo mąstymo preceptus, logika Smigleckio paskaitose buvo suprantama kaip bendrasis ir būtinas visų scholastinių mokslų įrankis.

Kita vertus, Smigleckio logikos kurse neaptinkame tiesioginio atsakymo į klausimą, ar logika viso labo tėra tik bendrasis mokslų įrankis, ar ši disciplina kartu yra ir koks nors (t. y. teorinis ar praktinis) mokslas. Tačiau turima medžiaga duoda pagrindo teigti, kad Smigleckis atsisakė pripažinti logikos mokslinio pažinimo statusą. Pavyzdžiui, jo įsitikinimu, logika, nustatydama visas būtinas mokslinio pažinimo sąlygas, yra pirmesnė už *visus* mokslus[24]. Tai, kad Smigleckis čia kalba ne apie kitus (būtent kitokius negu logika), o apie *visus* mokslus, leidžia mums daryti išvadą, kad šis scholastas loginio pažinimo nepriskyrė mokslinio pažinimo sričiai. Tokią mūsų nuomonę patvirtina ir Smigleckio pateikiama tikrojo mokslinio pažinimo samprata. Mat, kaip teigia Smigleckis, „tikrasis mokslas (*scientia realis*) privalo tyrinėti realius esinius (*entia realia*)“[25]. Tuo tarpu logika susitelkia ties žmogiškojo proto konstruktais, nukreipiančiais žmogaus mąstymą į mokslinį esinijos pažinimą. Tad, neturėdama tikrojo mokslo objekto, logika negali priklausyti mokslinio pažinimo kompetencijai. Galiausiai savo veikale *Logika* Smigleckis griežtai laikosi aristotelinės logikos statuso interpretacijos. Tad turime pagrindo manyti, kad Smigleckis ir logikos paskaitose, kurios laikytinos minėtojo veikalo įvadu, logiką traktavo tik kaip bendrąjį mokslo įrankį.

O kaip logikos statusą interpretavo Viana savo logikos tezėse? Jau buvo minėta, pačios logikos problematikai čia buvo skirta tik pora tezių. Tačiau net ir tokios siauros apimties medžiagos visiškai pakanka tam, kad galėtume restauruoti esminius Vianos pateikiamos logikos statuso koncepcijos bruožus. Šio scholasto teigimu, „daugelis iškelia klausimą, ar logiką reikėtų priskirti mokslams tikrąja šio žodžio prasme“[26]. Vianos tezės pateikia teigiamą atsakymą į šį klausimą: „logika yra mąstymą tiriantis mokslas (*scientia rationalis*), samprotavimo srityje atskiriantis teisingus dalykus nuo klaidingų“[27]. Kitaip sakant, logika esanti mokslas, diktuojantis taisyklingo ir teisingo mąstymo sąlygas. Tiesa, loginėse Vianos tezėse nėra tiesiogiai pasakoma, kuriems – teoriniams ar praktiniams – mokslams yra priskiriama logikos disciplina. Tačiau kadangi logika čia suprantama kaip mokslas, vadovaujantis žmogiškojo mąstymo veiksmams, neabejotina, kad Viana logiką laikė praktiniu mokslu.

Kita vertus, tezės pripažįsta logikai ir bendrojo mokslų įrankio statusą. Vianos teigimu, „kadangi [logika] yra visų pasiekiamų mokslinių žinojimų įrankis bei instrumentas, neabejotina, kad be jos pagalbos niekas negali įgyti jokio tvirto mokslinio žinojimo“[28]. Tad tezėse pateikiamas eklektinis logikos statuso aiškinimas, susiejantis aristotelinę „bendrojo mokslų įrankio“ nuostatą bei okamistinę logikos kaip praktinio mokslo koncepciją.

Apibendrindami logikos statuso aiškinimą scholastinėje logikoje Lietuvoje

XVI a. antrojoje pusėje, privalome pabrėžti pliuralistinį tokio aiškinimo pobūdį. Mat bene iškiliausias minėtosios logikos atstovas Smigleckis liko ištikimas aristotelinei nuostatai, pripažinusiai logiką ne kokiu nors mokslu, o vien tik bendruoju scholastinių mokslų instrumentu. Tuo tarpu Ortizas ir Viana pateikė eklektišką logikos statuso sampratą, kuri aristotelinę nuostatą susiejo su okamistiniu požiūriu. Kartu su Okamo sekėjais Ortizas ir Viana logikai priskyrė praktinio mokslo statusą. Kita vertus, drauge su aristotelinės pažiūros adeptais minėtieji scholastai logiką laikė bendruoju mokslų įrankiu.

LOGIKOS OBJEKTO INTERPRETACIJA

Scholastinėje filosofijoje nusistovėjo dvejopas logikos objekto supratimas. Škotistinis-okamistinis požiūris aiškino, kad logikos objektas yra proto sukurti esiniai kaip pažinimo įrankiai. Šie proto esiniai čia buvo suprantami kaip Porfirijo predikabiliai, loginio kvadrato taisyklės, silogizmo figūros ir kiti žmogiškojo proto konstruktai, nukreipiantys realios būties sričiai priklausančius intelekto veiksmus tinkama linkme. Tuo tarpu Tomo Akviniečio požiūriu, logikos objektas yra ne proto būtys, o realūs esiniai. Pastarieji čia buvo suprantami kaip žmogiškojo intelekto veiksmai, kiek jie pagal atitinkamas taisykles nukreipiami į teisingą tikrovės pažinimą. O minėtosios taisyklės, išlaikydamos pažinimo instrumentų statusą, čia buvo laikomos ne pačiu logikos objektu, o būtinomis šio objekto kaip taisyklingo žmogiškojo mąstymo sąlygomis.

Logikos objekto klausimu Ortizas pasirinko nuostatą, suteikiančią tokio objekto statusą realiems esiniams, kurie yra ne kas kita kaip teisingai atliekami intelekto veiksmai. Štai dvyliktame jo logikos kurso lape skaitome: „Teigiu, kad savaiminis, adekvatus ir artimiausias logikos objektas yra mūsų mąstymo veiksmai tiek, kiek daiktų pažinimo srityje jie yra nukreipiami teisinga linkme tam, kad būtų atliekami be jokios klaidos“[29]. Taigi tarpiniu bei daliniu logikos objektu čia laikomi patys intelekto veiksmai. Tuo tarpu tiesioginis logikos objektas yra taisyklingo ir teisingo pažinimo taisyklių bei sąlygų vadovaujami mąstymo veiksmai, kurių esminius, savybinius požymius ir rūšis kaip tik ir tiria logikos mokslas. Pačios taisyklingo ir teisingo mąstymo taisyklės bei sąlygos čia suprantamos dvejopai. Vienos iš jų yra laikomos proto sukuriamais esiniais. Bene reprezentatyviausias tokių proto esinių pavyzdys yra Porfirijo predikabiliai kaip bendriausi sąvokiniai intelekto konstruktai, kurių pagrindu privalo vykti bet kokios būties pažinimas. O kitoms mąstymo veiksmų taisyklėms ir sąlygoms, beje, sudarančioms didžiąją pažinimo instrumentų dalį, Ortizas priskiria realių esinių statusą, laikydamas jas teisingai atliekamų intelekto veiksmų realiomis sąlygomis bei savybėmis. Tokioms realiomis būtimis laikomoms taisyklėms Ortizas priskiria netgi scholastinės silogistikos dėsnius. Mat „kiekviena silogizmo

figūra ir jos modusai, nors ir galėtų atrodyti intelekto išgalvotais proto esiniais (*entia rationis ab intellectu excogitata*), yra ne kas kita kaip paties taisyklingo samprotavimo realios sąlygos“[30].

Taigi Ortizo logikos kurse laikomasi Tomo Akviniečio pateiktos „realistinės“ logikos objekto interpretacijos. Tuo tarpu Smigleckio logikos paskaitose bei Vianos loginėse tezėse pateikiama škotistinė-okamistinė logikos objekto samprata, pasak kurios, šios disciplinos objektas yra proto esiniai kaip tinkamai atliekamų intelekto veiksmų taisyklės ir principai. Tiesa, kadangi Smigleckio paskaitose nėra pačios logikos problematikai skirto skyriaus, o Vianos loginių teiginių rinkinyje yra tik pora minėtąją problematiką gvildenančių tezių, logikos objekto problema čia nesulaukia platesnės bei gilesnės eksplikacijos. Ir vis dėlto turimos medžiagos visiškai pakanka tam, kad prieitume prie išvados, jog tiek Smigleckis, tiek Viana teisingu laikė būtent škotistinį-okamistinį logikos objekto aiškinimą. Štai Smigleckio teigimu, „logikos objektas yra proto sukurtas esinys kaip pažinimo įrankis…“[31] Lygiai tą patį dalyką skelbia ir Viana. Jo įsitikinimu, „kadangi [logika] yra visų pasiekiamų mokslinių žinojimų įrankis bei instrumentas, neabejotina, kad be jos pagalbos niekas negali įgyti jokio tvirto mokslinio žinojimo, o tai, kad šios [logikos] objektas yra proto sukurtas esinys, laikome labiausiai tiesą atitinkančiu požiūriu“[32]. Vadinasi, tiek Smigleckis, tiek Viana logikos objektu laikė pažinimo instrumentus kaip žmogaus mąstymui vadovaujančias taisykles ir principus, kurie buvo suprantami kaip protinės būtys. Tuo jų požiūris kaip tik ir skyrėsi nuo tomistinės Ortizo koncepcijos, kuri logikos objektu laikė realios būties statusą turinčius intelekto veiksmus, o didelei minėtųjų veiksmų taisyklių ir principų daliai pripažino realią egzistenciją.

LOGIKOS KILMĖS PROBLEMA

Logikos kilmės problema svarstoma tik Ortizo logikos paskaitose. Čia ieškoma atsakymo į klausimą, ar logika kildinama iš pačios žmogaus prigimties, ar logikai priklausantis žinojimas įgyjamas patirties keliu[33].

Remdamasis scholastine tradicija, Ortizas išskyrė dvi logikos rūšis: natūraliąją, arba prigimtinę, ir teorinę logiką (*logica naturalis et artificialis*). Natūraliąją logiką šis scholastas apibrėžė kaip prigimtinę žmogaus mąstymo galią, kitaip sakant, kaip natūralų minėtojo mąstymo procesą. Tuo tarpu teorinė logika apibūdinama kaip mokslinė sistema, sudaryta iš teisingo mąstymo taisyklių (*paecepta bene disserendi*), nukreipiančių prigimtinį mąstymo procesą tinkama linkme[34]. Ortizo aiškinimu, natūralioji logika kyla iš pačios žmogaus prigimties. Mat trys mąstymo veiksmai yra pats esmingiausias žmogiškosios būties sugebėjimas – ne veltui scholastinėje filosofijoje, sekant Aristoteliu, žmogus apibrėžiamas kaip *mąstantis* gyvūnas. Kitaip sakant, jau dėl pačios savo prigimties

žmogus moka sudarinėti sąvokas, teiginius ir samprotavimus. Tuo tarpu tinkamai atliekami ir būtent dėl to tiesos pasiekimą užtikrinantys intelekto veiksmai toli gražu nėra žmogui įgimtas dalykas. Mat taisyklingo ir teisingo mąstymo taisyklės jokiu būdu nėra kokios nors apriorinės, tai yra žmogaus protui įgimtos, idėjos. Priešingai, minėtosios taisyklės tegali būti atrandamos tam tikro patyrimo dėka. Tad teorinė logika, kuri kaip tik ir formuluoja šias tinkamo žmogiškojo mąstymo taisykles ir principus, kildinama ne iš pačios žmogaus prigimties, o iš tam tikros žmogui būdingos patirties formos.

Aptardamas žmogiškąją patirtį, Ortizas išskiria dvi tokios patirties formas: tiesioginį ir refleksyvųjį patyrimą (*experientia directa et reflexa*). Tiesioginę patirtį šis scholastas apibrėžia kaip bet kurios tikrovės srities, nepriklausančios paties žmogaus patirties sričiai, pažinimą. Šis tiesioginis patyrimas apima tiek juslinį, tiek intelektinį pažinimą. Tuo tarpu refleksyviąją patirtį turime tada, kai intelektas tiria savo paties veiksmus bei jam subordinuotą juslinį suvokimą. Tad refleksyvusis patyrimas yra ne kas kita kaip intelektinis žmogaus pažintinių galių pažinimas. Būtent iš šios refleksyvios patirties Ortizas kaip tik ir kildina teorinės logikos discipliną. Tuo tarpu visi kiti mokslai, pasak šio scholasto, yra tiesioginės patirties rezultatas[35].

Pats teorinės logikos ir kitų mokslų atsiradimas aiškinamas šitokiu būdu. Kadangi mąstymas yra vienas esminių žmogaus prigimties sugebėjimų, žmogus jau nuo pat savo egzistencijos pradžios ima šį sugebėjimą realizuoti. O kadangi „tiesioginis [intelekto] aktas yra pirmesnis už refleksijos aktą“[36], žmogiškasis mąstymas jau nuo pat savo veikimo pradžios tiria įvairias jam netapačios realybės rūšis ir kartu kuria šias tikrovės sritis reprezentuojančius mokslus. Tuo tarpu refleksyviąją patirtį intelektas įgyja kiek vėliau. Tad ir intelekto veikimą reglamentuojantis logikos mokslas atsirado vėliau negu kiti mokslai – tiesioginės patirties rezultatai.

Tačiau tai pasakytina tik apie besiformuojančius mokslus arba, vartojant paties Ortizo terminiją, apie neužbaigto, netobulo pavidalo (*scientiae in statu imperfecto consideratae*) mokslus. Mat dar iki refleksijos galios realizavimo sukurti mokslai buvo gana primityvūs – intelektui nežinant būtinų tiesos pasiekimo sąlygų, moksliniame diskurse atsirasdavo daug klaidų ir netikslumų; kai kurie mokslų duomenys prieštaravo vieni kitiems. Ilgainiui ir pats žmogaus intelektas ėmė pastebėti šiuos gausius mokslinio diskurso trūkumus. Siekdamas atsikratyti minėtųjų trūkumų bei ateityje išvengti klaidingų veiksmų, intelektas nukreipė žvilgsnį į save patį, bandydamas atrasti principus, įgalinančius taisyklingą jo veiksmų atlikimą bei tobulo, užbaigto mokslinio žinojimo pasiekimą. Ortizo teigimu, „iš šios intelekto atliekamos savo veiksmų – sąvokinio supratimo, teiginio ir samprotavimo – refleksijos kaip tik ir kyla patirtis, kurios dėka yra sukuriama logika“[37]. Mat būtent dėl šios savirefleksijos intelektas atranda taisyklingo ir teisingo mąstymo taisykles bei principus, iš kurių kaip tik ir susideda logika kaip taisyklingo ir teisingo mąstymo teorija.

Ortizo aiškinimu, logikos atsiradimas nulėmė viso mokslinio pažinimo pažangą – logikos mokslas iš karto tapo bendruoju mokslinio tyrimo įrankiu. Remdamiesi logikos formuluojamomis būtinomis tiesos pasiekimo sąlygomis, mokslai pamažu atsikratė savo vaikystės laikotarpiu padarytų klaidų bei įgijo aiškų, tikslų, būtiną, tobulą ir užbaigtą savo objektų pažinimą. Paties Ortizo teigimu, „po logikos sukūrimo pirmieji mokslų autoriai šių mokslų objektų atžvilgiu pradėjo kurti tobulus ir užbaigtus samprotavimus, kuriuos dar prieš atsirandant logikai atlikdavo su klaidomis“[38]. Vadinasi, užbaigtas ir tobulas mokslinis pažinimas radosi tik sukūrus logikos discipliną. Tad, kaip teigia pats Ortizas, „logika buvo sukurta po kitų mokslų, kiek šie mokslai buvo netobuli ir neužbaigti, kita vertus, ji buvo sukurta prieš minėtuosius mokslus, kiek jie įgijo tobulą bei užbaigtą pavidalą…“[39]

Aptardamas logikos kilmės problemą, Ortizas svarstė ir logikos mokslo autorystės klausimą, o teorinės logikos autoriumi bei nenuginčijamu autoritetu paskelbė Aristotelį. Tiesa, Ortizas pripažino, kad dar iki Stagiriečio loginių traktatų pasirodymo jau buvo atrasta nemaža logikos preceptų bei netgi sukurtos kai kurių logikos teorijų (apibrėžimo, skirstymo, įrodymo ir kt. teorijų) užuomazgos. Štai Sokratas laikomas apibrėžimo, Platonas – skirstymo, Architas – kategorijų teorijos pradininkais. Tačiau būtent Aristotelis buvo tas mąstytojas, kuris jau esamas loginio diskurso dalis, papildydamas jas savąja silogistika bei kitomis koncepcijomis, sujungė į vientisą mokslinę sistemą. Paties Ortizo teigimu, „kad ir kaip negalima paneigti, jog dar iki Aristotelio buvo žinomos kai kurios teorinės logikos taisyklės bei egzistavo tam tikras šios logikos naudojimas, vis dėlto būtent Aristotelis turi būti vadinamas pirmuoju tobulos, užbaigtos ir metodiškai išdėstytos logikos kūrėju bei užrašytoju“[40]. Kita vertus, Ortizas pripažįsta, kad logikos mokslas buvo plėtojamas ir po Aristotelio. Tačiau poaristoteliniams logikos plėtotojams (Porfirijui, Boecijui, Gilbertui Poretanui etc.) šis scholastas nepriskiria kokių nors didesnių nuopelnų – Ortizo įsitikinimu, visa, kas yra parašyta vėlesnių nei Stagirietis autorių, gana lengvai gali būti išvedama iš paties Mokytojo veikalų. Tad Aristotelis iš esmės pripažįstamas pirmuoju ir vieninteliu teorinės logikos mokslo kūrėju.

Tokia scholastinės logikos atstovo Ortizo nuostata, kad visa, kas iki jo gyvenamojo laikotarpio buvo sukurta logikos mokslo istorijoje, iš esmės vienu ar kitu būdu gali būti redukuojama į Aristotelio loginę sistemą, šiuolaikiniu požiūriu atrodo išties naiviai. Juk scholastinė logika bent jau loginės sekos teorija ir logine semantika pralenkė didįjį scholastikos mokytoją. Kita vertus, tokią scholasto Ortizo nuostatą tiesiogiai lėmė scholastinis tyrimo metodas, kurį galėtume apibrėžti kaip iš anksto žinomų teiginių įrodinėjimą scholastikos autoritetų argumentais. Mat ne paslaptis, kad Aristotelis buvo didžiausias scholastinės žinijos autoritetas. Tad nenuostabu, kad būtent aristotelinė logika, „pataisyta“ ir papildyta krikščioniškųjų mąstytojų pažiūromis, scholastikoje įgijo nekvestionuojamo, tobulo ir visiškai užbaigto logikos mokslo aureolę.

IŠVADOS

Analizuojant, kaip buvo aiškinamas pačios logikos statusas scholastinėje logikoje Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje, privalu pabrėžti pliuralistinį tokio aiškinimo pobūdį. Mat bene iškiliausias minėtosios logikos atstovas Smigleckis liko ištikimas aristotelinei nuostatai, laikiusiai logiką ne kokiu nors mokslu, o vien tik bendruoju scholastinių mokslų instrumentu. Tuo tarpu Ortizas ir Viana iškėlė eklektišką logikos statuso sampratą, aristotelinę nuostatą sujungusią su okamistiniu požiūriu. Štai kartu su Okamo sekėjais Ortizas ir Viana logikai priskyrė praktinio mokslo statusą. Kita vertus, drauge su aristotelinės pažiūros adeptais minėtieji scholastai logiką laikė bendruoju scholastinių mokslų įrankiu.

Logikos objekto klausimu Ortizas pasirinko tomistinę nuostatą, suteikiančią tokio objekto statusą realiems esiniams, kurie čia buvo suprantami kaip teisingai atliekami žmogiškojo intelekto veiksmai. Tuo tarpu Smigleckio logikos paskaitose bei Vianos loginėse tezėse pateikiama škotistinė-okamistinė logikos objekto samprata, kad šios disciplinos objektas yra proto esiniai kaip tinkamai atliekamų intelekto veiksmų taisyklės ir principai.

Iš visų iki šiol išlikusių mums žinomų scholastinės logikos Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje šaltinių tik Ortizo logikos kurse randame logikos kilmės aiškinimą. Jis teigia, kad logikos mokslas kaip taisyklingo ir teisingo mąstymo principų visuma gaunama iš refleksyviosios žmogaus patirties, kuri esanti ne kas kita kaip intelektinis žmogaus pažintinių galių pažinimas. Šios teorinės logikos pirmuoju ir galutiniu kūrėju jis paskelbė nenuginčijamą scholastikos autoritetą Aristotelį – Ortizo įsitikinimu, viskas, kas logikoje buvo atrasta iki Stagyriečio ir po jo, gali būti lengvai sužinoma iš paties Mokytojo traktatų.

Literatūra ir nuorodos

[1] M. Smiglecius. *Commentaria in Organum Aristotelis* (*Vilnae, 1586–1587*). – Warszawa: Akademia teologii jezuickiej, 1987, zeszyt 1.

[2] J. Ortizius. *In universam Aristotelis Logicam Summula.* – Vilnae, 1596. Vilniaus universiteto biblioteka, rankraščio mikrofilmas.

[3] P. Viana. *Assertiones ex praecipuis totius philosophiae Aristotelis difficultatibus*.– Vilnae, 1578. Vilniaus universiteto biblioteka, mikrofilmas.

[4] R. Darowski. Jakub Ortiz SJ (1564–1625), profesor filozofii w Poznaniu i Akademii Wileńskiej // *Studia philosophiae christianae*", 19 (1983), nr. 2, s. 5–24; R. Darowski. Marcina Śmigleckiego SJ rękopiśmienne wykłady z logiki (Akademia Wileńska, r. 1586/87) // *Studia philosophiae christianae,* r. 20 (1984), nr. 1, s. 31–53; R. Darowski. Piotr Viana SJ (1549–1609) i jego działalność filozoficzna w Polsce // *Odrodzenie i Reformacja w Polsce,* t. 23, 1978, s. 35–53.

[5] R. Darowski. *Filozofia w kolegiach jezuickich w Polsce w XVI wieku*.– Kraków: Wydzia³ filozoficzny towarzystwa jezusowego, 1994.

[6] R. Plečkaitis. *Feodalizmo laikotarpio filosofija Lietuvoje. Filosofija Lietuvos mokyklose XVI – XVIII amžiais.* – V.: Mintis, 1975.

[7] Scholastinėje logikoje buvo išskiriami trys žmogiškojo intelekto veiksmai: sąvokinis supratimas (*apprehensio*), sprendinys, arba teiginys (*judicium, propositio sive enuntiatio*), bei samprotavimas, arba silogizmas (*discursus sive syllogismus*).

[8] Iš pirmo žvilgsnio atrodytų, kad ši aristotelinė nuostata prieštaringa. Mat jei logika nustato bendrąsias ir būtinas pažinimo sąlygas, tai jos objektas yra žmogiškasis mąstymas kaip viena iš realybės rūšių. Tačiau aristotelinio požiūrio atstovų aiškinimu, ši mentalinė tikrovė yra ne logikos, o būtent fizikos, arba gamtos filosofijos, objektas. Čia turima galvoje Aristotelio traktatą *Apie sielą* interpretuojanti scholastinės fizikos dalis animastika. Pastaroji tyrė tiek fiziniam, tiek dvasiniam pasauliui priklausančio žmogaus sielą, kurios aukščiausiuoju sugebėjimu buvo laikomas būtent mąstymas. Tad natūralu, kad vienas šios animastikos objektų buvo minėtasis žmogiškasis intelektas savo esminių savybių bei rūšių požiūriu. Tuo tarpu logikos kompetencijai buvo palikta formuluoti būtinas taisykles, kurias taikydamas žmogaus mąstymas galėtų pasiekti savo tikslą – atrasti tiesą apie įvairias tikrovės sritis.

[9] J. Ortiz., *folium* [toliau – f.] 16.

[10] Ten pat.

[11] Ten pat.

[12] Ten pat.

[13] Ten pat.

[14] J. Ortiz, f. 24.

[15] Ten pat, f. 19.

[16] Ten pat.

[17] Ten pat.

[18] Ten pat.

[19] J. Ortiz, f. 21.

[20] Ten pat, f. 19.

[21] Įrodymas scholastinėje logikoje buvo suprantamas kaip trečiojo intelekto veiksmo – samprotavimo – rūšis.

[22] Ten pat.

[23] M. Smiglecius, p. 23.

[24] Ten pat, p. 158.

[25] Ten pat, p. 57.

[26] P. Viana, tezė [toliau – t.] 56.

[27] Ten pat.

[28] Ten pat, t. 57.

[29] J. Ortizius, f. 12.

[30] Ten pat, f. 10.

[31] M. Smiglecius, p. 23.

[32] P. Viana, t. 57.

[33] Patirties, apie kurią čia kalbama, jokiu būdu negalima tapatinti su jusliniu patyrimu. Mat patirties terminui Ortizas čia priskiria žmogiškojo pažinimo apskritai prasmę, apimančią tiek juslinį, tiek intelektinį pažinimą.

[34] J. Ortizius, f. 2.

[35] Išimtimi čia galėtume laikyti tik fizikos dalį animastiką, šalia kitų žmogiškosios sielos galių analizuojančią ir jutimo bei mąstymo sugebėjimus jų esminių savybių bei rūšių atžvilgiu.

[36] Ten pat.

[37] Ten pat.

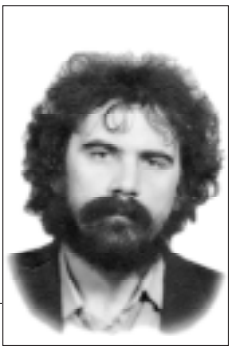
[38] Ten pat.

[39] Ten pat.

[40] Ten pat.

Poetas ir Uranija. Iš ciklo „Uranija“. 2000. Popierius, aliejinė pastelė, guašas. 70 × 100

Gauta 2002-04-25
Tęsinys. Pradžia „Logos“ Nr. 29



ALGIS UŽDAVINYS
Kultūros, filosofijos ir meno institutas

PORFIRIJAS IR JAMBLICHAS

Porphyry and Iamblichus

SUMMARY

The article deals with two great Neoplatonic philosophers, Porphyry and Iamblichus. This is a brief account of their lives and their doctrines, including general metaphysics, ethics and hermeneutics. The study is based on several works of the above-mentioned philosophers, fragments of treatises which did not survive, as well as recent Western scholarship on the subject. The author reveals the common metaphysical ground of Porphyry and Iamblichus, and emphasizes their divergence regarding theological peculiarities, theurgy and exegesis of Plato.

JAMBLICHO METAFIZIKA

Pasak Damaskijo, Jamblicho metafizika ypatinga tuo, kad jis neva iškėlęs du aukščiausiuosius pradmenis. Priešingai negu viduriniojo platonizmo pradmenys–intelektai, šie du pradai yra antbūtiški. „Pasvarstykime štai ką, – rašo Damaskijas:

1) ar prieš pirmąją noetinę triadą esama dviejų pirmųjų principų – visiškai nenusakomo ir dar vieno, su šia triada nesusijusio, kaip savo puikiosios *Chaldėjų teologijos* dvidešimt aštuntoje knygoje teigė didysis Jamblichas;
2) ar po nenusakomo pradmens tuojau eina noetiniai esiniai, kaip manė dauguma po jo [t.y. po Jamblicho gyvenusių filosofų];
3) ar galbūt mes turime atsisakyti ir šios hipotezės, pritardami Porfirijui, kad visų daiktų pirmasis principas yra noetinės triados Tėvas?“ (*De princip*.I.86.43 Ruelle).

RAKTAŽODŽIAI. Plotinas, Porfirijas, metafizika, Vienis, intelektas.
KEY WORDS. Plotinus, Porphyry, metaphysics, One, intellect.

J. M. Dillono manymu, šią problemą reikia suvokti kaip prieštaravimą tarp

1) absoliučios ir su niekuo tiesiogiai nesusijusios Vienio transcendencijos ir
2) Vienio, kaip kuriančiojo pradmens, arba visos tikrovės priežasties[64].

Plotino filosofijoje šie du Vienio aspektai beveik susilieja, loginiu požiūriu keldami šiokią tokią painiavą. Porfirijas, kaip jau žinome, veiklųjį pradmenį paverčia aukščiausiuoju noetinės triados nariu. Tuo tarpu Jamblichas ne tik išskiria du Vienius, bet tarp antrojo Vienio ir noetinės triados viršūnės dar įkurdina Ribos (*peras*) ir Neribotumo (*apeiria*) diadą. Tad pradmenų seka yra tokia:

1) pirmasis visiškai nenusakomas ir nemąstomas Vienis (*pantelōs arrhēton*);
2) antrasis Vienis (*to haplōs hen, pro tēs duados*...);
3) Riba (*peras*) ir Neribotumas (*apeiria*);
4) pirminė Būtis, arba Esantis Vienis (*to hen on*).

Pirmiausia pasidomėkime, ką šioje metafizinėje struktūroje reiškia pitagoriška diada. Plotino filosofijoje ji suvokiama vertikaliai: aukščiausias tikrovės lygmuo tapatus Ribai, žemiausias – Neribotumui. Pastarasis (o tiksliau pastaroji, nes lietuviškame vertime giminės apmaudžiai keičiasi vietomis) tolygus neapibrėžtai pirminei medžiagai, kurią apibrėžia žemiausias Ribos vedinių pakopas reprezentuojančių formų veikimas (*Enn*.II.4.15.3–17). Pasak G. Van Rielo, šitaip Plotinas į savo neoplatoniškąją metafizinę sistemą integruoja aristoteliškąjį hilemorfizmą[65]. Plotinas nurodo, kad noetinė medžiaga (*hulē noētē*) yra tik nuogai begalybei tapačios pirminės materijos atšvaitas (*eidōlon*). Šią keistą formuluotę G. Van Rielas aiškina kaip nuorodą, jog neotinės sferos realija netapusios neapibrėžtos begalybės (*apeiron*) neįmanoma suvokti kaip sąvokos arba koncepcijos, nes tikroji savaiminė *apeiria* niekaip negali būti perteikta[66]. Tuo tarpu Jamblicho filosofijoje Neribotumas yra ne substratas, o principas, kuris drauge su Riba lemia iš Vienio kylančio daugio sklaidmenų struktūrą. Antai Jamblichu sekęs Proklas taip pasisako prieš plotiniškąją noetinės medžiagos sampratą: „Neribotumas nėra Ribos materija, bet jos galia; Riba nėra Neribotumo forma, bet jo esamybė. Iš šių dviejų [pradmenų] atsiranda Būtis“ (*In Plat*.*Theol*.III.9.40.4–6).

Iš Platono *Filebo* nusižiūrėtos Ribos ir Neribotumo sąvokos vėlyvajame neoplatonizme tampa visus išspinduliuotus esinius valdančiais principais. Vertikalią hilemorfinę priešpriešą tarp aukščiausios Ribos ir hierarchiškai žemiausio Neribotumo, kurie sudaro pamatinius sklaidmenų visatos rėmus, keičia horizontali priešprieša, lokalizuota Vienio prieangyje. Jamblicho atveju tai reiškia, kad daugis betarpiškai kyla iš Būties link pasvirusio antrojo Vienio, išreikšdamas Ribos ir Neribotumo vedinių piešinius įvairiuose manifestacijos lygmenyse. Jamblichas įžvelgia glaudų ryšį tarp *Chaldėjų orakulų* minimos triados *huparxis, dunamis, nous* ir Platono *Filebe* aprašytų *peras* ir *apeiron* pradų. Būtį bei visą iš jos kylančią ontologinių lygmenų seką leidžianti esamybė (*huparxis*) yra Ribos atitikmuo, tuo tarpu galia (*dunamis*) atstovauja Neribotumui, arba neapibrėžtai begalybei. Iš šių dviejų pradų mišinio atsiranda noetinės plotmės

Intelektas (*nous*). Minėtoji schema yra pavyzdinė: ji tinka visiems tikrovės lygmenims, kuriuos skrodžia Ribos ir Neribotumo ženklu pažymėtos Būties sklaidmenų gretos (*stichoi*). Jų dėka kiekvieno ontologinio lygmens struktūrą galima pažinti ir paaiškinti kertinių dichotomijų terminais, šiek tiek kintančiais, pereinant iš vieno lygmens į kitą. Pitagoriškos kilmės priešpriešos tampa hierarchiškai suvoktos ontologijos stuburkauliu. Pačiame žemiausiame tikrovės lygmenyje archetipinę dichotomiją kartoja aristoteliškoji formos ir materijos pora. Tuo pat metu visi Ribos ir Neribotumo vediniai kreipia atgalios į pradmenis. Proklo teigimu, *Timajuje* aprašytą Atlantidos ir Atėnų gyventojų karą Jamblichas aiškina kaip šiam konkrečiam tikrovės lygmeniui būdingą pamatinių priešpriešų raiškos variantą (*In Tim.*I.77.24–76.26). Atėnai neva reprezentuoja deramą ir protingą Ribą, o Poseidono valdoma Atlantida – iracionalią Neribotumo stichiją.

Jamblicho filosofijoje kiekviena hipostazė turi tris aspektus, išreiškiančius

1) savaiminę, arba atsietą, hipostazės pusę,
2) su žemesniuoju lygmeniu susietą hipostazės pusę, kurioje, kalbant platoniškuoju žargonu, šis lygmuo „dalyvauja“,
3) žemesniu lygmeniu atspindėtą hipostazės pusę.

Ši schema tėra pagalbinė sklaidos (*ellampsis*) mechanizmo išklotinė, mėginant ontologinių lygmenų manifestaciją, kitaip tariant – perėjimą iš vieno lygmens į kitą – paaiškinti kaip logiškai pagrįstą ir nenutrūkstamą dėmenų sąlyčio virtinę, kartu išsaugant tinkamą transcendencijos ir imanencijos proporciją. Priešingu atveju paaiškinimas būtų „neracionalus“. Siekiant bet kokia kaina išsaugoti logiką ir „moksliškumą“, vėlyvajame neoplatonizme nuolat steigiamos tarpinės grandys, neva galinčios pagrįsti būties tęstinumą ir jos kokybinę įvairovę bei nevienalytiškumą. Kaip sako Proklo cituojamas Jamblichas, „kiekvieną sanklodą prižiūri atsieta (t. y. nedalyvaujama) monada, pirmesnė už visus dalyvaujamus esinius“ (*pasēs taxeōs hē amethektos hēmeitai monas pro tōn metechomenon: In Tim.*, fr.54 Dillon). Trys minėtieji sklaidos mechanizmo dėmenys yra šie:

1) *amethektos* – atsietas, arba nedalyvaujamas, dėmuo; žemesniojo lygmens požiūriu – tai savarankiška ir transcendentinė monada;
2) *metechomenos* – dalyvaujamas dėmuo, kurį galima vertinti kaip žemesniojo lygmens link nukreiptą instanciją,
3) *methexin* arba *en schesei* – dalyvaujantis arba saistomas dėmuo, kuris yra imanentiškas konkrečiam žemesniajam lygmeniui.

Noetinę sferą valdanti atsieta monada Jamblicho filosofijoje yra *to hen on* – aukščiausias noetinės triados narys, dar vadinamas amžinąja Būtimi (*to aei on*) ir Amžinybe (*Aiōn*). Privilegijuotas kiekvieno lygmens dėmuo su betarpiškai aukštesniu lygmeniu siejasi „pirmine prasme“ (*prōtōs*), idant perėjimas iš vienos plotmės į kitą būtų kuo sklandesnis ir nuoseklesnis. Noetinės srities diakosmų ir jiems priklausančių esinių gausėjimą vėlyvajame neoplatonizme reikia suvokti kaip mėginimą kuo detaliau ir

racionaliau nušviesti mįslingos ir sunkiai paaiškinamos Vienio manifestacijos laiptelius, t. y. logiškai ir konceptualiai atvaizduoti teogonijos ir kosmogonijos eigą, iš anksto numatant šio projekto ribotumą.

Noetinės sferos monada, arba Esantis Vienis (*to hen on*), tapatus žemiausiajam Vienio srities dėmeniui *mikton*, kuris reiškia pirmapradę Ribos ir Neribotumo samplaiką. Terminu *mikton* vadinamas būtent šis mišinys. Galima pamanyti, kad *to hen on* ir *mikton* Jamblichas išskiria tik dėl pedagoginio aiškumo. Minėtojo filosofo metafizikoje kiekvieno ontologinio lygmens monada kartu yra ją tiesiogiai viršijančio lygmens žemiausias narys. Tikriausiai dėl šios priežasties henados kartais prilygsta noetinėms realijoms (*noēta*). Pastarosios su antruoju Vieniu siejasi taip glaudžiai, kad juos sunku atskirti. Realus skirtumas įmanomas tik noerinėje srityje išryškėjančios ir Skirtumu (*heretotēs*) vadinamos būties giminės dėka. Aukštesnių lygmenų „skirtumai" tėra analogija grindžiamos metaforos arba defektyvios projekcijos, skirtos diskurso ekrane atspindėtai metafizinės „įžangos" struktūrai piešti. Ši struktūra prilygsta loginei ikonai. Visa Jamblicho pradmenų puokštė nuo aukščiausiojo slėpinio iki noetinės srities gali būti išskaidyta dėmenimis tik žvelgiant iš diskursyvaus mąstymo pozicijų. Žmogiškajam pasauliui itin svarbus priežasties ir pasekmės skyrimas, kalbant apie pradmenis, noetinėje sferoje, pasak Damaskijo, praranda prasmę (*De princip*.2.36.10–13). Netgi Ribos ir Neribotumo principų neįmanoma atskirti, nes jie yra „viskas kartu" (*homou panta*: ten pat. 2.26.1–8). Būtimi vadinamas noetinės sferos dėmuo (*to hen on*) turi viską savyje ir aprėpia „būtiškai" (*kat' ousian:* ten pat. 8.290.5–9). Tai reiškia, kad kiekvienas Vienio srities ir noetinio kosmoso lygmuo yra totali visuma, nes kiekvienas logiškai išryškintas dėmuo savaip atspindi ir turi savyje visus kitus dėmenis. G. Van Rielo teigimu, pradmenų vardai tėra „funkciniai vardai"[67], kitaip tariant – „vaidmenys", arba „kaukės", kurių ornamentiniai apvadai yra teisėtas dianoetinių kategorijų „atspindys" tik todėl, kad minėtieji pradmenys yra tų pačių kategorijų transcendentinė ištaka. Pasak G. Van Rielo, „aukščiausioji realybė pateikia save tai Priežasties, tai Ribos, tai Neribotumo, tai Intelekto pavidalu: determinacijos nuolat auga, bet Pradmeniui netinka joks vardas"[68]. Atskiri pradmenys Jamblicho filosofijoje tėra skirtingi būdai žvelgti į nenusakomą Vienį. Numenijas, Plotinas, Porfirijas ir Jamblichas kalba apie tą patį, tik metafizinės logikos, stiliaus bei hermeneutinių taisyklių požiūriu nevienodai išdėsto magiškųjų filosofijos šachmatų figūrėles. Kitaip tariant, piešdami metafizinį panteoną, jie skirtingai komponuoja personažus ir nevienodai juos aprengia, naudoja tai šviesesnį, tai tamsesnį koloritą, tapo eskiziškai arba itin detaliai.

Grįžkime prie Jamblicho platoniškosios metafizikos paveikslo. Amžinybę (*Aiōn, to hen on*) Jamblichas vadina noetinės sferos matu (*metron: In Tim.*fr.64 Dillon). Tuo tarpu Laikas (*Chronos*) yra psichinės ir medžiaginės srities matas. Komentuodamas Platono *Timają* (28c ff), Jamblichas platoniškąją Paradeigmą vadina pačia tikrąja Būtimi, arba noetinės

sferos aukščiausiuoju dėmeniu. J. M. Dillonas pažymi, kad, skirtinguose kontekstuose arba komentuojant skirtingus to paties teksto skirsnius, tas pats pradmuo dažnai įvardijamas ir apibūdinamas skirtingai. Šį neoplatoniškosios egzegezės bruožą tyrinėtojas vadina „prieblo̧skiančiu“[69]. Plotinas taip pat neretai mini noetinio kosmoso elementus: Būtį (*on*), Gyvenimą (*zōē*) ir Intelektą (*nous*), tačiau nepaverčia jų atskiromis hipostazėmis arba atskirais diakosmais. Tuo tarpu Jamblichas savo *Chaldėjų teologijoje* visą noetinį kosmosą padalija į tris plačias juostas:

1) noetinę (arba mąstomą) sritį siaurąja prasme,
2) tarpinę noetinę–noerinę sritį ir
3) noerinę (arba mąstančią) sritį.

Pirmąją juostą sudaro trys triados, antrąją vėlgi trys triados, o trečiąją – hebdomada, kurią vainikuoja Demiurgas. Šios noetinio kosmoso juostos atitinkamai reprezentuoja Būtį, Gyvenimą ir Intelektą. Tačiau kiekvieną vietinę triadą taip pat sudaro minėtųjų elementų kombinacija, atitinkamai keičiant būties, gyvenimo ir intelekto proporcijas. Noetinio kosmoso triados yra it vienas kitą atspindintys veidrodžiai, kurių atspindžiai savo ruožtu vėl suskyla į panašius atspindžius. Pirmąjį Būties triados dėmenį Jamblichas dar vadina „tyruoju intelektu“ (*katharos nous*). Jame slypi Formų monados, tuo tarpu pačios Formos išryškėja tik trečiame elemente, kuris yra Intelektas tikrąja šio žodžio prasme. Be to, Jamblichas teigia, kad apatinėje noetinio kosmoso kryžkelėje stovintis Demiurgas tarytum „surenka“ visą noetinę sferą į vieną koncentruotą visumą. Psichinio ir medžiaginio pasaulio kūrėjui privalu valdyti visas noetinio kosmoso galias. Intelektas gali sukurti tik protingas būtybes, t. y. suteikti joms protą. Gyvenimo raiškos sfera platesnė, nes gyvų būtybių daugiau negu protingų. Tuo tarpu Būties raiškos sfera yra pati plačiausia. Kadangi Būties, Gyvenimo ir Intelekto diakosmai noetinėje erdvėje dėstomi vertikaliai, tai reiškia kad Būtis meta ilgiausią „šešėlį“. Idėją, kad aukštesnės hipostazės paveikos laukas platesnis, Proklas pavertė viena iš kertinių neoplatoniškosios metafizikos aksiomų (plg. *ET* 57).

AUKŠTESNIŲJŲ GIMINIŲ IR SIELŲ GRETOS

Jamblicho metafizinėje sistemoje pirmoji Platono *Parmenido* hipotezė byloja apie Dievą ir dievus, antroji – apie noetines realijas, trečioji – apie aukštesniąsias gimines, o ketvirtoji – apie racionalias sielas. Aukštesniosios giminės – įvairūs daimonai, angelai ir herojai – skiriasi nuo žmogiškųjų sielų, nes su Gėriu siejasi tiesiogiai, o žmogiškosios sielos – tik netiesiogiai. Dievais Jamblichas vadina nematerialius pradmenis ir galias, veikiančias įvairiuose tikrovės lygmenyse. Skirtingoms klasėms ir lygmenims priklausančios sielos atitinka konkrečių joms vadovaujančių dievų požymius, tačiau kiekvienam lygmeniui būdingas savitas požiūris į visuminę realybę. Nepaisant savo intelektualinių

polinkių, racionali siela Jamblicho filosofijoje netapati intelektui. Hipostatinė Siela siejasi su jai imanentišku, „neatsietu“, arba „dalyvaujamu“, Intelektu (*nous achōristos, methektos*), kuris yra tarpinė grandis tarp jame „dalyvaujančios“ Sielos ir pastarajai neprieinamo atsieto Intelekto (*nous chōristos*). Tuo tarpu psichinių sklaidmenų požiūriu aukščiausioji Siela vadinama atsieta ir nedalyvaujanti (*amethektos psuchē*). Ji tapati transcendentinei monadai, iš kurios kyla tiek Pasaulio Siela, tiek ir individualios sielos (*In Tim.*, fr.54 Dillon).

Kaip noetinę sferą vainikuoja *to hen on*, arba Amžinybė (*Aiōn*), panašiai psichinę sritį vainikuoja jos aukščiausiasis dėmuo – transcendentinis Laikas (*exērēmenos chronos*). Remdamasis garsiąja Platono ištarme (Tim. 37 d), Jamblichas teigia, kad, kaip Amžinybė yra Vienio atvaizdas, taip transcendentinis Laikas yra Amžinybės atvaizdas (*eikōn: In Tim.*fr.64). Transcendentinio Laiko monada statiškai apima visą laikiškąją visumą ir iš noerinio lygmens aukštybių gobia psichinių reiškinių tėkmes. Ši monada yra hermeneutinės atskaitos taškas, žemesniojo pasaulio fenomenus vertinant „intelektualinės kontempliacijos“ (*noera theōria*) požiūriu. Daiktus talpinanti ir apimanti (*periechōn*) galia, t. y. erdvė, juos transcenduoja panašiai, kaip Siela pranoksta fizinių reiškinių pasaulį. Neoplatonizme esama įvairių transcendencijos lygmenų, kurie kinta suvokimo kartelę keliant aukštyn arba priešingai – leidžiant žemyn. Jamblichas išdrįsta pareikšti, kad erdvė yra Vienio manifestacija fizinės tikrovės lygmenyje, nes jai būdinga vienybės forma (*henoeidēs*). Kitaip tariant, tai yra Dievo manifestacija, kurios dėka įmanomas visatos vientisumas ir daiktų buvimas kartu. Ši savita erdvės samprata skiriasi nuo stoikų ir peripatetikų teorijų, kurias Jamblichas negailestingai kritikuoja. J. M. Dillono teigimu, ji kyla kūrybiškai reinterpretavus Platono *Timajuje* aprašytą „priėmėją“, kuri tuo pat metu yra daiktų vieta (*chōra*) ir jų demiurginės organizacijos bei struktūrinės plėtros principas[70].

Kadangi pasaulis sudarytas iš keturių elementų, Vienio manifestacijų arenoje veikiančias nematerialias būtybes Jamblichas iš pradžių dalija į keturias grupes (*De myster*. I.5.15–17). Aukščiausiajai kategorijai priklauso dievai, žemiausiajai – tyros sielos (*psuchai achrantoi*). Šias grupes sieja tarpinės grandys (*mesotētes*): dievams artimesni daimonai ir tyroms sieloms artimesni herojai. Daimonai įgyvendina dievų valią ir išreiškia juose slypintį gėrį, transcendentiniam beformiškumui suteikdami žemesniems esiniams suvokiamą formą. Kaip dinamiški dievų veikimo įnagiai, daimonai yra jų malonės laidininkai. Tuo tarpu herojams rūpi pedagogika ir soteriologija: jiems skirta auklėti ir gelbėti sielas, kreipiant pastarąsias į transcendentines versmes. Tyrųjų sielų galios yra dalinės ir gan ribotos, tačiau, dievams padedant ir užtariant, jos pajėgios pasiekti net angelų rangą (*epi meizona taxin tēn angelikēn*: ten pat. II.2).

Išskirdamas naujas dvasinių būtybių rūšis, Jamblichas pateikia sudėtingesnę jų klasifikaciją. Dabar dieviškųjų galių

sklaidos ir ontologinės kristalizacijos struktūra yra tokia: 1) dievai, 2) arkangelai, 3) angelai, 4) daimonai, savo ruožtu skirstomi į keturias rūšis, 5) herojai, 6) pomėnuliniai archontai, arba kosmokratai, 7) medžiaginiai archontai, 8) sielos. Pasak Jono Lidiečio, Jamblichas nurodo tris pomėnulinių daimonų kategorijas: 1) arčiausiai žemės esančius „baudėjus“, 2) ore tarpstančius „valytojus“ ir 3) prie Mėnulio susitelkusius „gelbėtojus“. „Teigiama, kad visus juos valdo kažkoks aukščiausias daimonas, bene tapatus Plutonui“ (Lydus *De mens*. 83.13 ff). Sublunarinis medžiaginės srities demiurgas Plutonu, arba Hadu, vadinamas sekant sena platoniška tradicija, kuriai atstovauja Speusipo įpėdinis Ksenokratas (fr.18 Heinze). Tai liudija ir Plutarchas Chaironietis (*De E ap. Delph*. 394a). Tuo tarpu Platono *Sofistą* komentuojantis Jamblichas teigia, kad šis dialogas skirtas pomėnuliškajam demiurgui. Pastarasis esąs Sofistas – ne Filosofas, bet kažkoks gudrus apgavikas ir apsimetėlis. Jamblichas atvirai to nesako, bet būtent šiuo aspektu jo nuostata tipologiškai artima gnostikų pozicijai. Lidiečio teigimu, minėtąjį demiurgą Jamblichas tapatina su piktu ir kerštingu Jehova, kuriam meldžiasi ir pataikauja žydai (*De mens*.110.22). Grynai formaliu kosmologiniu požiūriu ši su Mėnulio sfera susijusi demiurginė instancija yra islamo peripatetikų dešimtasis Intelektas, 800 metų po Jamblicho toje pačioje Sirijoje gyvenusio teosofo al–Suhrawardžio sutapatintas su apibendrintu visos žmonijos archetipu ir angelu Džebrailu. Porfirijas manė, kad filosofo siela visam laikui gali ištrūkti iš medžiaginio pasaulio ir įsikūnijimų rato. Tuo tarpu Jamblichas teigia, kad išsivadavusios sielos neištirpsta Vienio anapusybėje, bet kartu su dievais tvarko visatą arba drauge su angelais ją prižiūri.

SIELOS NEŠĖJOS NUSILEIDIMAS IR PAKILIMAS

Kai kuriems tyrinėtojams Jamblichas atrodo esąs it „gražiojo Plotino“ pajuodęs ir nesimpatiškas brolis[71]. Tam tikra prasme Jamblichas iš tikrųjų piešia tamsesnį, realistiškesnį ir galbūt netgi dramatiškesnį žmogiškosios lemties paveikslą. Nereikia manyti, kad, žvelgdamas į žemiškos pantomimos teatrą ar kruvino mūšio lauką, Plotinas turi daugiau iliuzijų. Ne, iliuzijų jis turi dar mažiau, o tiksliau – daug mažiau negu Jamblichas. Plotino „soteriologinis inkaras“ yra sielos viršūnei tapatus intelektas, kurio požiūriu visokie ritualiniai strykčiojimai ir liturginiai giedojimai atrodo tarsi vaikų žaidimas. Tačiau tereikia suabejoti amžinosios savasties artumu, kai tyrinėtojų išliaupsintą plotinišką „optimizmą“ (jeigu tyrinėtojai žino, ką kalba) gali pakeisti beveik neplatoniškas, tačiau labai helėniškas „pesimizmas“. „Žmonija yra silpna ir maža, – sako Jamblichas, – ji mato netoli ir ją persmelkia įgimtas niekis“ (*to gar anthrōpeion phulon asthenes esti kai smikron, blepei te epi brachu, sumphuton te oudeneiean keknētai: De myster*.144.12–14). Žmogaus nemirtingoji siela turi patirti mirtį ne kaip

fizinę regimybę, bet kaip savo esminį tapatumą. Ji nėra tolygi Intelektui arba dievams, kaip manė išmintingi pirmtakai. Dieviškųjų sielų hierarchija priklauso nuo jų turimos „būties“, arba „substancijos“ (*ousia*), „tapatumo“ (*tautotēs*) ir „kitoniškumo“, arba „skirtumo“ (*heterotēs*), proporcijų santykio. Žmogaus sielai tenka didžiausia „kitoniškumo“ dalis. Įsikūnijusi siela yra tarsi apversta žemyn galva. Tai reiškia, kad jos nuovoka sutrikusi, o padėtis išvirkščia (*anatropē*): tapatumą ji laiko skirtumu, o kairę mano esant dešine (plg. *Tim*. 43e–44a). Pasak Simplikijo, į materijos pasaulį nužengusi ir įsikūnijusi siela „susvetimėja“ (*allotriōthen: De anima* 223.26). Jamblichas suabejoja, ar tokia niekumos pritvinkusi siela pajėgi radikaliai atmainyti save be lemiamos dievų pagalbos. Tikėjimas žmogiškos sielos didybe, P. Henry teigimu, yra sokratiškojo palikimo dalis[72]. Plotino racionalus misticizmas – tai šio tikėjimo aukščiausia raiška, nustumianti į šalį religines gelbėjimo priemones.

Kaip ir kiti neoplatonikai, Jamblichas pripažįsta, kad siela įsikūnija padedama sielos nešėjos. Ši pusiau medžiagiška ir pusiau nemedžiagiška važiuoklė yra it tarpinė grandis tarp dviejų kraštutinių sąvokų arba polių. Kaip nurodo J. Finamore, *ochēma* atlieka trejopą vaidmenį:

1) priglaudžia racionalią sielą ir padeda jai nusileisti iš noetinio kosmoso į tapsmo sritį;
2) veikia kaip juslinio suvokimo ir vaizduotės organas;
3) teurginėmis priemonėmis išvalyta ir pakylėta *ochēma* į dievų pasaulį kartu sugrąžina ir sielą[73].

Aptardami Plotino filosofiją, mes minėjome, kad važiuoklės prilyginimas vaizduotei grindžiamas Aristotelio teorija. Sielos važiuoklė, it įvairioms dangaus sferoms būdingų požymių bei patirtų įspūdžių rinkėja, visą „teršalų“ kolekciją perduoda įsikūnijusiai sielai. Tai rūdijantis bronzinis veidrodis arba vis mažiau švytintis pneumos kamuolys. Aristotelis teigė, kad *pneuma* analogiška elementui, iš kurio sudarytos žvaigždės (*tōn astrōn stoicheiō: De gen.an.*736b 37–38). Ši nuoroda leido Stagiriečio aiškintojams pneumą sutapatinti su eteriu ir platoniškomis važiuoklėmis (*ochēmata*), į kurias demiurgas sodina sielas. Įvairūs medžiaginiai priedai ir teršalai važiuoklę skandina vis giliau į tapsmo liūną, tačiau išvalyta nešėja vėl gali pakilti ir kaip kokia dvasinė raketa nusinešti su savimi sielą. Jamblichas paneigia Porfirijo nuomonę, kad nešėja sudaryta iš dangiškose sferose surinktų įvairių mišinių (*phuramata:* Procl. *In Tim*. III.234. 18–20). Jis teigia, kad važiuoklė sudaryta netgi ne iš eterinių kūnų, bet iš paties eterio (*pantos tou aitheros*), turinčio kūrybinę galią. Tai reiškia, kad nešėjas sieloms parūpina kosmosą tvarkantys amžinieji dievai. Kildama atgal pradmenų link, važiuoklė nesuskyla į atskiroms sferoms priklausančias dalis, kiekvienai sferai grąžindama irracionalius priedus, kaip mano Porfirijas, nes „visas neprotingas gyvenimas“ (*holē alogos zōē*), Jamblicho teigimu, išsaugomas jam skirtame lygmenyje. Veikdama kaip aukštesniųjų ontologinių lygmenų veidrodis, važiuoklė gali prisipildyti dieviškųjų atvaizdų, kurie užkerta kelią juslinio pasaulio atvaizdų proveržiui ir šitaip su-

stabdo su medžiaginės srities impulsais susijusią iracionalią sielos veiklą. Nesuteršta racionali siela savaime yra protinga. Sielos nešėjai kylant aukštyn, kai kurie teurgai gali pasiekti net hiperkosminius dievus ir su jais susijungti. Vienis yra aukščiausias hieratinio meno tikslas, tačiau kilsmui į aukščiausiąjį pradmenį reikalingos papildomos išlygos. Be to, tik labai retai ir tik pavieniai žyniai į gyvenimo pabaigą gali tikėtis „pasiekti" minėtąjį tikslą (*De myster*. V.230.14–231.2).

C. Zintzeno teigimu, Jamblichas „Plotino metafiziką ir psichologiją perteikė chaldėjiškos teurgijos terminais", todėl šių neoplatonikų sampratos skiriasi semantiniu požiūriu, o ne iš esmės[74]. G. Shaw taip pat mano, kad visišką visos sielos nužengimą ir jos niekybę Jamblichas pabrėžia pedagoginiais sumetimais, nes Plotino pamėgtas niekada nenužengiančios sielos viršūnės motyvas gali būti klaidingai suprastas. Iškėlus tokią aukštesnės savasties sampratą, empirinę savastį apima nenugalima pagunda tapatinti save su transcendentine savastimi[75]. Šis nuotykis baigiasi saviapgaule ir nepagrįsta didybe (*hubris*), kuria Jamblichas įtarė sergant Porfiriją, skaičiavusį, kiek kartų jis ir jo mokytojas patyrė mistinę jungtį su aukščiausiuoju pradmeniu (*Vita Plot*. 23). Porfirijas nedviprasmiškai teigė: „tikroji savastis yra Intelektas" (*De abst*. I.29.4). Tačiau vargu ar galima pritarti J. Trouillardo hipotezei, kad Porfirijas netgi jungtį (*henōsis*) su pradmeniu suvokė pažodžiui – kaip laikiškąjį „įvykį" arba sielos „pergalę"[76].

DIEVŲ IR MIRTIES PAŽINIMAS

Išsivadavimas iš tapsmo valdomos asimetrijų ir disproporcijų srities literatūrine *Faidro* kalba gali būti pavaizduotas kaip grįžimas į dangiškąjį arba antdangiškąjį hipodromą, kuriame ratus suka geometrijos dėsniams paklūstantys dievų ir angelų vežimai, o jų keleiviai stebi nuostabius vaizdus ir kontempliuoja amžinąsias Idėjas, tarytum statulas vaškinių figūrų muziejuje. Kiekvienam dievui iš paskos važiuoja jam priklausančių giminių virtinė, todėl racionali siela gali prisijungti prie bet kurio procesijos dalyvio. Tiktai vėl prisišliejusi prie karavano, klusniai sekančio vadovo važiuoklės įkandin, sielos nešėja tampa nepavaldi likimui. Jamblichas teigia, kad iš likimo pinklių išsivaduojama tik pažinus dievus, kitaip tariant – dieviškosios žinijos dėka (*tōn theōn gnōsis: De myster*.X.290.16–17). Ši žinija tapati jungčiai su dievais (*theia henōsis*) ir vadinama pirmuoju arba svarbiausiuoju keliu į laimę (*prōtē tēs eudaimonias hodos: De myster*.X.291.10–12). Teurginėmis priemonėmis įgyta „laimė" tobulai išvalo sielos nešėją ir racionalųjį pradą parengia dalyvavimui Gėrio apžiūros spektaklyje bei jungčiai su dievais. Būtent dievai „kūnui suteikia sveikatą, sielai – dorybę, intelektui – tyrumą ir apskritai kilsteli (*anagōgēn*) prie atitinkamų pradmenų" (*De myster*.81.12–14). Jie nušviečia sielas savo dieviškąja šviesa (*to phō*

ellampei). Arkangelų ir kitų aukštesniųjų giminių spinduliavimas yra gerokai silpnesnis. Jamblichas turi omenyje egiptietišką ir chaldėjišką motyvą, saulės spindulius vaizduojantį kaip sielos pakilimo priemonę. Šiais manifestacijos (*proodos*) spinduliais sielos važiuoklė suka demiurgijos procesui priešinga linkme. Sugrįžimas (*epistrophē*) yra dekonstrukcija ir demanifestacija.

Jamblichas teigia, kad sielos važiuoklę visiškai užliejus henadų dieviškąja šviesa, pašalinami emocijų arba vaizduotės sukelti padariniai, išnyksta suvokimas pojūčiais (*aisthēsis*), empirinė sąmonė (*parakolouthēsis*) bei su ja susijusi įžvalga (*epibolē*). Akistata su dieviškąja esamybe suvokiama kaip „sielos vienio" (*to hen tēs psuchēs*) atsklaida. Tai tas sielos taškas, kuris yra mistinio sąlyčio su aukščiausiuoju pradmeniu priemonė arba Vienio sintema. Komentuodamas Platono *Faidrą,* Jamblichas šį „sielos vienį" simboliškai prilygina sielos važiuoklės vežėjui (*In Phaedr*., fr.6 Dillon). Pastarojo dėka su noetinėmis arba antprotiškomis realijomis siela jungiasi ne intelektualiai, bet slėpiningu mistiniu būdu. Vadindamas šią instanciją „įgimtu dievų žinojimu", Jamblichas pabrėžia, kad pastarasis *a priori* slypi mūsų esminėje šerdyje, viršydamas kiekvieną sprendimą, pasirinkimą arba protu grindžiamą įrodymą. Galiausiai tai nėra netgi žinojimas, nes „sąlytis su dievybe nėra žinija (*gnōsis*)". Žiniją nuo jos objekto skiria tam tikras plyšys (*De myster*.8.3–4). Jamblichas įvairiai kalba apie sielos santykį su dievais ir skirtingoms progoms pritaikytos ištarmės gali iš pažiūros nesutapti ar netgi prieštarauti viena kitai. Tačiau apie dieviškąjį sielos principą (*to hen tēs psuchēs*) Jamblichas visada sako, kad 1) jis nepažinus, 2) už sielą ankstesnis ir 3) atpažįstamas tik dėl Gėrio linkme nukreipto erotinio veikimo, pastarąjį suvokiant Platono *Puotoje* nurodyta prasme, kaip intensyvų dieviškųjų pradmenų ilgesį. Sielai įgimtą Dievo ir dievų siekį sukelia joje slypinti sintema. *Chaldėjų orakulai* mini visoms sieloms demiurgo įskiepytą „gilią meilę" (*bathus erōs*). Šią platonišką erotinio įkvėpimo koncepciją savaip plėtoja ir Plotinas.

Jamblicho teigimu, siela yra tarpinė grandis, jungianti nedalumą ir dalumą, pasilikimą ir sklaidą, noetinius ir neprotingus dalykus, visada esančius negimusius ir gimusius esinius (Simpl.*De anima* 89.35–37). Siela kartu yra nesukurta ir sukurta, artima tiek nemirtingiems, tiek mirtingiems padarams. Tai reiškia, kad, tam tikra prasme būdama amžina, siela turi realiai patirti ir savo mariąją pusę, kitaip tariant – numirti. „Kada pagaliau pradedame suprasti, kad mūsų laukiamo nemirtingumo grožis ir šlovė tiesiogiai proporcingi asmeninio išnykimo baimei ir ja pagrįsti, tuomet įsivaizduotasis ir platonikų itin pamėgtas sielos kilsmas tampa viso labo saviapgaulės pratybomis", – teigia G. Shaw[77]. Mūsų niekumos suvokimo spontaniškai pagimdyta malda, pasak Jamblicho, pažadina ir atveria sielai joje slypinčią dieviškąją esamybę. Pačia pažodiškiausia prasme malda dievybę sujungia su pačia savimi (*De myster*.1.15; 47.9–11). Iliuzijų ir vilčių kupinai atskirybei šioje ar-

chetipinių formulių puotoje vargu ar lieka vietos. Individas negali įžengti į dieviškąją menę, nes tai ne individo kelionė. G. Shaw išskiria šiuos sielos „dvasinio kelio“ požymius:

1) savo pačios mirtingumo pripažinimą ir susitaikymą su juo,
2) nemirtingojo eroso potyrį ir
3) nuolatinį savo niekumos suvokimą[78].

Kosminės dekonstrukcijos kelias eina nuo individualumo prie universalumo, lyg slūgstant potvynio bangai ir paliekant ant kranto riogsoti kažkada skalautus akmenis. Išlieka pulsuojanti gyva noetinė Struktūra, o ne Apamėjos sodus sapnuojantis Jamblichas, kažkada kiparisų šešėlyje komentavęs Aristotelio *Kategorijas.* Gyvenimas gyvena, o mirtis miršta. Kitaip tariant, išlieka visuotinės struktūros, tarp jų ir tapsmo pasaulis, kaip noetinio Gyvenimo spindulių paliktų kiautų perdirbimo vieta. Žmogaus kūnas yra lyg atviras indas, pro kurį plaukia amžinosios srovės. Individo drama tėra visus realybės lygmenis persmelkiančių pamatinių priešpriešų atšvaitas. Pasak H. D. Saffrey, sielos likimas yra iš nenusakomų ir transcendentinių pradmenų – Ribos ir Neribotumo – kylančių „skaičių“ (kuriais demiurgas audžia tvarkingą visatos audinį) antraeilis atspindys[79]. Be to, sielų nusileidimas ir susvetimėjimas yra pačių dievų veikla. Proklo manymu, siela nužengia į kūną mėgdžiodama antprotišką dievų veikimą (*In Tim*.III.324.5–6). Kada Jamblicho aprašytoji siela maldoje jungiasi su dievais, ji jungiasi ne kaip atskiras individas, tarkime, Porfirijas ar Jamblichas, bet „kaip universali būtybė, kaip visa bendruomenė, kaip pasaulis“[80]. Nereikia manyti, kad teurginis kilsmas nėra patiriamas, tačiau tai ne personalus Porfirijo ar Jamblicho potyris, nes jį „patiria“ empirinę savastį pranokstanti universalesnė instancija. Taip pat privalu atminti, kad neoplatonikų hipostazės, pasak A. C. Lloydo, yra ne konceptualios abstrakcijos, bet irgi potyriai – tam tikri „sąmonės tipai“[81]. Žmogaus sielos kaip atskirybės niekas negali išgelbėti, nesvarbu, kaip gražiai jinai įsivaizduotų savo dieviškumą. G. Shaw teigimu, „netgi sielos mirtis ir marumas jai nepriklauso, bet yra įsikūnijusių sielų pavidalu save apreiškusių dievų veikla“[82]. Vėlyvųjų platonikų antropologiją praryja teologija. Tačiau šios teologijos, o veikiau – teogonijos – tikslai, pasak minėtojo autoriaus, įgyvendinami tik tuomet, kai „žemiausieji dievai“ – žmonių sielos – priima joms skirtą priedermę tapti mirtingomis būtybėmis, herojiškai įveikia dvasinės saviapgaulės sukeltas tragedijas ir galiausiai susitaiko su mintimi, kad jos yra niekas[83].

Literatūra ir nuorodos

64 John Dillon. *Iamblichus of Chalcis* (*c.240–325 A.D.*).– Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt, her. Wolfgang Haase und Hildegard Temporini, teil II: Principate, band 36.2, Walter de Gruyter, Berlin, 1987, p. 881.

65 Gerd Van Riel. *The Transcendent Cause: Iamblichus and the Philebus of Plato.*– Syllecta Classica 8, University of Iowa, 1997, p. 34.

66 Ten pat, p. 36.

67 Ten pat, p. 41.

[68] Ten pat, p. 45.
[69] John Dillon. *Iamblichus of Chalcis*, p. 887.
[70] *Ten pat*, p. 892.
[71] Gregory Shaw. *The Mortality and Anonymity of the Iamblichean Soul.* – Syllecta Classica 8, University of Iowa, 1997, p. 178.
[72] Paul Henry. *The Place of Plotinus in the History of Thought*. – Plotinus. The Enneads, trans. by Stephen MacKena, Penguin Books, 1991, p. XLVII.
[73] John F. Finamore. *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul,* Scholars Press, Chico, California, 1985, p. 1.
[74] C. Zintzen. *Bemerkungen zum Aufstiegsweg der Seele in Jamblichs De Mysteriis.*– Platonismus und Christentum: Festschrift fur Heinrich Dorrie, eds.H. D. Blume, F. Mann, Munster, 1983, p. 319.
[75] Gregory Shaw. *The Mortality and Anonymity of the Iamblichean Soul,* p. 180.
[76] Jean Trouillard. *La purification plotinienne*, P.U.F., Paris, 1955, p. 98.
[77] Gregory Shaw. *The Mortality and Anonymity of the Iamblichean Soul,* p. 184.
[78] Ten pat, p. 189.
[79] Ten pat, p. 189.
[80] Ten pat, p. 189.
[81] A. C. Lloyd. *The Anatomy of Neoplatonism*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 126.
[82] Gregory Shaw. *The Mortality and Anonymity of the Iamblichean Soul,* p. 190.
[83] Ten pat, p. 190.

B. d.

Budistinis motyvas. 2002. Drobė, aliejus. 70 × 50

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

LORETA ANILIONYTĖ
Kultūros, filosofijos ir meno institutas

NAUJŲJŲ AMŽIŲ ETIKOS EMPIRISTINĖS IR METAFIZINĖS ORIENTACIJOS

Empiricism and Metaphysics in Modern Ethics

SUMMARY

In the following part of article the different aspects of the ethics of the French philosopher C. A. Helvetius are considered. The relations between his ethics and sensualist epistemology are analyzed. The conceptual meaning of *interest* and *rational egotism*, and their influence on utilitarianism, is discussed.

EGOISTINĖ VISUOMENĖS GEROVĖ: CLAUDE'AS ANDREANAS HELVECIJUS

Garsieji praeities filosofai, kurių vardai įrašyti į filosofijos istorijos analus, paprastai apibūdinami pagal svarbiausius jų nuopelnus, pagal pagrindines su tais vardais siejamas idėjas, kurios pasirodė turinčios išliekamąją vertę. Tuos nuopelnus apibrėžti dažnai būna labai sunku, nes filosofų, kurie išsiskirtų išoriškai naujomis ir originaliomis idėjomis, nėra daug, kaip kad nebūna daug iš toli regimų viršukalnių kalnynuose. Kiti filosofai, kad ir gana garsūs, turi tenkintis kuklesne dalia – jie reikšmingi jau žinomų idėjų modifikacijomis ir kombinacijomis, savo įsiveržimu į tam tikros epochos ir tam tikros tautos kultūros situaciją ir daromu poveikiu jai, pagaliau pačia savo rašymo maniera, savo veikalų stiliumi, nuo kurių dažnai priklauso, ar tie veikalai gali būti įdomūs vėlesnių kartų žmonėms.

Tik prie šitokių, ne pirmojo ryškumo filosofijos žvaigždžių, galima priskirti Claude'ą Andrieną Helvecijų, vieną iš

RAKTAŽODŽIAI. Etika, empirizmas, sensualizmas, egoizmas, utilitarizmas, Cl. A. Helvecijus.
KEY WORDS. Ethics, empiricism, sensualism, utilitarianism, C. A. Helvetius.

prancūzų Švietimo iškiliųjų atstovų. Principai, kuriais jis savo filosofijoje remiasi ir kuriuos karštai gina, nėra nauji, nėra jo paties sugalvoti. Tačiau tų principų taikymo sritis, o svarbiausia – jų taikymo būdas iškelia Helvecijų kaip gana savarankišką ir originalų mąstytoją. Tokią jo reputaciją galiausiai atspindi ir jo veikalų forma. Šie veikalai – sąmojingi ir žaismingi, kupini būtent prancūziškos elegancijos. Šiuo atžvilgiu Helvecijaus knygos tebėra aktualios ir šiandien. Tačiau jos vertinamos ir kitu atžvilgiu. Helvecijų savo pirmtaku laiko ne tik utilitarizmas, bet galų gale būtent šia kryptimi iš esmės besiremianti šiuolaikinė taikomoji etika[1].

Sritis, kurioje Helvecijus paliko ryškų pėdsaką filosofijos istorijoje, yra etika, dorovinis žmogaus elgesys, gėrio ir blogio problema, dorybių (ir nedorybių) ištakos. Šie klausimai jam dar buvo grynai filosofiniai, jis įžvelgė čia pačią filosofijos esmę, nors retrospektyviniu požiūriu grynai filosofinės problemos, kaip tuo metu jos buvo suprantamos, jį mažai domino. Filosofija jam veikiau buvo tiktai tramplinas, leidžiantis įšokti į žmogaus praktinio elgesio, jo dorovinio vertinimo ir vertingumo sritį ir nušviesti ją nauja šviesa. Helvecijus įsitikinęs, kad dorovei taikomi jo filosofijos principai gali praskaidrinti šią mistifikuotą, aistromis ir prietarais apaugusią žinojimo ir veiklos sritį, o svarbiausia – gali tapti veiksminga priemone susikaupusioms socialinio gyvenimo negerovėms šalinti, esminių politinių bei teisinių reformų išeities tašku. Galutines savo išvadas Helvecijus taip pat bando išreikšti filosofinių principų kalba, tačiau čia po visų tyrimų paaiškėja, kad tie principai, nuo kurių jis pradėjo, ir tie, kuriais jis baigė, iš esmės niekuo nepasikeitė. Tad filosofijos principų požiūriu visas dorovinių problemų gvildenimas nieko nepakeitė. Helvecijus tarsi nori pasakyti, kad teisingos filosofinės idėjos gali atlaikyti ir šį išbandymą morale. Tačiau reikia pripažinti, kad toks išbandymas joms yra sunkus, galbūt net per sunkus, nes šioje konfliktų karalystėje jos nuolatos turi verstis per galvą, virsti savo priešybėmis, kad po to vėl atsistotų ant savo kojų. Helvecijus parodo didelį išradingumą gindamas šiuos principus ir, atrodo, tiki, kad tai jam pavyko.

Dabartinį žmogų, linkusį mąstyti apie etikos problemas, Helvecijaus veikalai intriguoja pirmiausia juose glūdinčiais dviem tarpusavyje glaudžiai susijusiais „amžinaisiais“ klausimais. Pirma: ar iš tikrųjų praktinė filosofija gali būti praktiška, ar jos idėjos gali paveikti realų žmonių elgesį, nukreipti jį tam tikra (žinoma, „gerąja“) linkme? Teisingos idėjos negali būti neefektyvios. „Aš manau, kad etiką reikia traktuoti taip pat, kaip ir visus kitus mokslus, ir kurti ją taip, kaip kuriama eksperimentinė fizika“[2]. Šis eksperimentinės fizikos orientyras gerai parodo, ko Helvecijus tikisi iš savojo etikos pagrindimo. Ir antra: ar visi žmogaus ir visuomenės perorientavimo projektai, į kuriuos deda viltis moralistai ir reformatoriai, nėra iš anksto pasmerkti prieš tą galią, kurią Helvecijus ir atskleidė, ir savaip demaskavo – prieš interesų galią? Ar etika „kaip mokslas“ ir „tikrasis moralistas“ apskritai gali ką nors pakeisti realiame žmonių gyvenime?

Ši visą laiką save kurstanti iliuzija, šis neįveikiamas prieštaravimas tarp to, kas yra dora pačiam žmogui, ir to, kas yra tikrai dora, yra slaptoji Helvecijaus veikalų spyruoklė, jo tyrinėjimo entuziazmą palaikanti jėga.

Helvecijaus etika – utilitaristinė, o tas filosofijos principas, kuriuo jis savo dorovės aiškinimą pradeda ir kuriuo jį užbaigia, yra sensualizmas, perimtas iš anglų empiristinės filosofijos pagrindėjo Johno Locke'o. Pastarasis savo veikaluose pagrindė patyriminę idėjų kilmę. Helvecijus nesiėmė analizuoti tokį filosofinį požiūrį ar kaip nors kitaip jį interpretuoti, tiesiog įžvelgė jame laimingą galimybę demaskuoti susikaupusius prietarus dėl žmonių savo poelgių motyvų vaizdinių, dėl kitų žmonių elgesio vertinimų, galų gale – dėl dorybės ir nedorybės šaknų.

Helvecijus ir nemano slėpti svarbiausio savo filosofijos principo tikrosios autorystės. Jam Locke'as – vienas iš pačių iškiliausių filosofų. Net užbaigęs abu svarbiausius savo veikalus – *Apie protą* ir *Apie žmogų*, – jis vėl pabrėžė savo išvadų ryšį su Locke'u: „Savo idėjas mes įgyjame jutimais. Iš šio principo, kaip ir iš mano principų, galima daryti išvadą, kad mūsų protas yra kažkas įgyta /.../ Mano ir Locke'o principų panašumas įtikina mane, kad jie yra teisingi"[3]. Jau ir Locke'o filosofijoje buvo ryškus posūkis psichologijos link. Tačiau bendroji gnoseologinė jo tyrimų orientacija, išorinio suvokimo ir vidinės refleksijos skyrimas, pirminių ir antrinių kokybių problema dar gana tvirtai sieja jį su tradicine filosofijos problematika. Helvecijaus filosofijoje šis ryšys dar labiau blėsta, filosofinės problemos įgyja psichologinį atspalvį. Tad čia praranda svarbą ir filosofijoje įprasta materializmo ir idealizmo takoskyra. Jis remiasi požiūriu, kad visų žmogaus proto idėjų priežastis – fizinis juslumas ir atmintis. Helvecijus klausia: o ar patys šie gebėjimai nėra kokios nors materialios arba dvasinės substancijos atmainos? „Šis kažkada filosofų iškeltas, Bažnyčios Tėvų svarstytas ir vėl mūsų laikais iškilęs klausimas neįeina į mano darbo planą kaip būtinas. Tai, ką aš noriu pasakyti apie protą, dera su abiem iš minėtų hipotezių /.../ Nė viena nuomonė šiuo klausimu negali būti įrodyta..."[4]

Tad gana paplitęs Helvecijaus priskyrimas to meto Prancūzijoje įtakingai materialistų plejadai nėra visai pamatuotas. Metafizikos klausimus jis buvo linkęs laikyti veikiau neatsakomais, todėl jų svarstymas – beprasmis užsiėmimas. Antai jis primena filosofų pateikiamą materijos kaip kažkokios būtybės, kuri lyg ir gali, lyg ir negali justi, vaizdinį. Tačiau materija nesanti jokia būtybė, ją sukūrė patys žmonės. Todėl materijos vaizdinys jam nereikalingas, prireikus jam daug parankesnis gamtos vaizdinys: „/.../ gamtoje yra tiktai individai, vadinami kūnais..."[5] Beje, tas pat pasakytina ir apie Helvecijaus kaip ateisto reputaciją. Nors Dievas ir nėra savarankiškas konstruktyvus jo idėjų sistemos principas, bet jis su ta sistema dera, jai nekliudo, o kai kada Helvecijus, įžvelgęs kokį nors gilesnį, stulbinamą žmonių gyvenimo faktų ir idėjų sąryšį, sako, kad galbūt šitaip protingai čia buvo numatęs ir pats Dievas. Žinoma, šventikus jis vertina kitaip. To meto Prancūzijoje

jie buvo vienas iš privilegijuotųjų luomų, prieš jų gyvenimo būdą, prieš jų visišką nepakantumą kitokioms pažiūroms ir reiškiamas pretenzijas valdyti kaupėsi visuomenės rūstybė. Tačiau ir šiuo atveju Helvecijus buvo ne tiek puolantysis, kiek besiginantysis. Jo pirmasis pagrindinis veikalas *Apie protą* oficialiosios kritikos buvo sutiktas labai nepalankiai, ir iš esmės dėl dvasininkijos iniciatyvos parlamento sprendimu šis veikalas buvo sudegintas kaip valstybei ir religijai pavojinga knyga. Tad antrojo savo veikalo *Apie žmogų* jis jau nesiryžo išleisti, ir šis kūrinys buvo publikuotas tik po autoriaus mirties. Čia Helvecijus jau susitaikęs su mintimi, kad joks „apsišvietęs" moralistas negali išvengti dvasininkijos kritikos. „Siūlomoje knygoje aš gyniau pakantumą, taigi humaniškumą; bet ar galima ką nors vadinti ateistu už tai, kad jis humaniškas"?[6]

Helvecijus nori savo tyrimą atriboti nuo metafizinių esmių ir daugiausia domėtis begaline suvokiamo gyvenimo, visokiausių jo apraiškų įvairove, kad stebėdamas bei samprotaudamas suprastų ją ir suformuluotų svarbiausius principus. Tai lėmė ir Helvecijaus taikomą problemų nagrinėjimo būdą. Mąstytojo knygos beveik ištisai sudarytos iš iliustracijų, turinčių išryškinti jo principus. Jas sudaro įvairių istorikų ir istorinių asmenybių, garsių ir negarsių filosofų, rašytojų ir jų herojų mintys, jų savęs ir kitų matymas, prieštaringiausi jų vertinimai, galiausiai nauji gyvenimo nuotykiai, jeigu tik jie kuo nors yra įdomūs ir pamokomi. Aišku, kad iš tokios nevienalytės medžiagos apibendrinimo būdu gauti kokias nors apibrėžtas išvadas yra praktiškai neįmanoma. Nepasikliauja Helvecijus ir dekartiškuoju akivaizdumu kaip abejonių įveikimo ir tiesos atskleidimo metodu. Abejojimą jis laiko normaliu bet kokio tyrinėjimo palydovu, tiesą galima išreikšti tik apytikriai. Todėl tiesos skiriasi tik tikėtinumo lygiu: „Beveik visos mūsų tiesos tėra tikimybės"[7]. Žmonės neturį per daug pasikliauti savo nuomonėmis; geriau palikti duris atviras ir naujoms idėjoms, ir kitų mintims; pagaliau tik įprotis abejoti leidžia mums įveikti visišką nepakantumą prieštaravimams.

Kaip jau buvo minėta, Helvecijaus svarstomų problemų išeities taškas – fizinio juslumo principas. Tai sugebėjimas įgyti įvairių įspūdžių, kuriuos sukelia išoriniai daiktai. (Tiesa, Helvecijus dar kalba ir apie kitą – įspūdžių išlaikymo, arba atminties, sugebėjimą, bet kartu pripažįsta, kad jis tėra šalutinis, nes atsiminti jam iš esmės reiškia justi.) Iš šių įspūdžių galų gale ir susidaro tai, kas vadinama protu. Pastarasis ir yra tokių įspūdžių įgijimas ir išlaikymas, procesas ir rezultatas.

Taigi Helvecijui, kaip ir jo mokytojui Locke'ui, protas iš pradžių yra tiktai tuščia talpykla, *tabula rasa*. Proto tyrimas – tai mūsų idėjų susidarymo priežasčių aiškinimas. Įspūdžių srautas, su kuriuo susiduria kiekvienas žmogus, yra begalinis, o jo galimybės jų įgyti yra konkrečiai apibrėžtos, taigi ribotos. Gaunami įspūdžiai priklauso nuo įvairiausių atsitiktinių situacijų, bet ir pats žmogus šioje atrankoje šiek tiek dalyvauja savo polinkiais ir siekiamais tikslais. Šia prasme žmogus veikia metodiškai, o metodą Helvecijus apibūdina kaip prie-

monę, naudojamą iškeltam tikslui pasiekti. Šiaip ar taip, protas, kiekvieno atskiro žmogaus protas – tai įspūdžiai ir vien tik įspūdžiai, atėję per šiuos fizinio juslumo vartus. Tai, kad žmogus yra šio proceso dalyvis, tos aplinkybės nepakeičia. Viskas, kas yra prote, gali būti redukuota į pojūtį. Atmintis tėra ilgai trunkantis pojūtis, sprendimas – vienoks ar kitoks jų susiejimas. Tačiau pastarasis taip pat priklauso nuo pačiuose daiktuose stebimų vienodumo, panašumo, skirtingumo, priešingumo ir t.t. Taigi protas – tai vien pojūčiai ir jų kombinacijos. Moksliniam tyrimui toks principas patogus dėl visiško jo paprastumo. Helvecijui kainuoja daug pastangų apsaugoti šį paprastumą nuo besibraunančių į jį visokiausių komplikacijų. „/.../ Jeigu būtina išgauti visa, kas galima, iš stebėjimo, tai nereikia naudotis niekuo, išskyrus jį, sustoti ten, kur jis mus palieka, ir turėti narsos sužinoti tai, ko žinoti dar neįmanoma“[8]. Helvecijus įsitikinęs, kad tik toks požiūris į protą, t.y. jame esamas idėjas, tik toks jų nagrinėjimo būdas yra vienintelis to vertas.

Atrodytų, kad analizė čia apribojama proto idėjomis, taigi analizuojamas tik individualus pažinimas. Ir iš tikrųjų Helvecijus čia konstatuoja begalinį atskirų žmonių turimų idėjų, jų žinojimo skirtingumą, kurio aprėpti iš esmės neįmanoma. Kad filosofinės problemos netaptų psichologijos auka, Helvecijus turi pralaužti tokius grynai gnoseologinius proto idėjų traktavimo rėmus. Ir tai jis ryžtingai daro. Protas jam – ne vien žmogaus turimas žinojimas, jis kartu – pats žmogus. Fizinis juslumas per gaunamus įspūdžius sukuria ne tik žmogaus žinojimą, bet galų gale suformuoja ir tą konkretų žmogų, koks jis būna realiose jam tekusiose gyvenimo situacijose. Šis žmogus yra ne tik žinantis, bet ir veikiantis: jam būdingos įvairiausios aistros, jis vertina save ir kitus, su kuriais jis susisieja įvairaus pobūdžio ir masto ryšiais, jis dėl savo ir kitų žmonių veiklos įsikomponuoja ir yra įkomponuotas į socialinį bei istorinį gyvenimo kontekstą. Šis Helvecijaus dedamas (tarsi savaime suprantamas) lygybės ženklas tarp proto bei žmogaus atsispindi ir dviejų svarbiausių jo veikalų pavadinimuose: *Apie protą* (1758) ir *Apie žmogų /Apie žmogų, jo protinius sugebėjimus ir jo auklėjimą* / (1772). Kai Helvecijus ėmėsi antrojo veikalo, jis visiškai nemanė, kad jis čia tiria kitą objektą, negu tai darė pirmajame veikale. Antrosios knygos pratarmėje jis rašė: „Aš neatsisakau principų, mano nustatytų knygoje *Apie protą:* jie vieni atrodo man protingi, jie, išleidus mano knygą, buvo pripažinti visų išsilavinusių žmonių. Šie principai, palyginti juos su knyga *Apie protą*, čia siūlomoje knygoje yra išplėtoti ir pagilinti“.

Taigi protas yra ne vien tik žmogaus įspūdžių suformuotos idėjos, bet tai kartu yra konkrečiai socialiai ir istoriškai apibrėžtas žmogus, t.y. ne tik atskirų žmonių mintys, veiksmai bei poelgiai, bet ir visos jų tarpusavio santykių formos, įvairiausios žmonių bendrijos, visuomenės, tautos, valstybės, visų jų sandara, vaizdiniai, normos ir t.t. Helvecijus mano, kad proto ir žmogaus tyrinėtojo uždavinys ir yra aiškinti, kaip susidaro bei funkcionuoja įvairūs dariniai, nuo ko priklauso vienoks ar kitoks jų pobūdis ir jų žmogiškasis bei visuome-

ninis vertingumas. Taigi tyrinėtojas turi reikalą ne su atsitiktinėmis įspūdžių kombinacijomis, o su apibrėžtomis ir prasmingomis jų konfigūracijomis. Žmogų kuria vien tik jo aplinka, bet kiekvienu laiko momentu mąsto ir veikia šios aplinkos jau suformuotas žmogus, kuris ir tampa tolesnės tikslingos įspūdžių atrankos, sukuriančios vis naujas jų kombinacijas, pradu. Iš šito neapibrėžto veiksnio – atsitiktinių, stichinių, beprasmių aplinkybių – ir jau apibrėžto veiksnio – proto, žmogaus – susidūrimo ir randasi žmogaus gyvenimo pasaulis.

Naudodamasis tokiomis paprastomis priemonėmis, Helvecijus pasijunta įžvelgęs bendriausius žmogaus pasaulio kūrimosi kontūrus. Jis atsiduria tame lauke, iš kurio regima pasaulio visuma. Tai yra tik tikrojo filosofo prerogatyva. Daugumos žmonių (galima net sakyti, kad beveik visų žmonių) mintys ir veiksmai yra apibrėžti konkrečių jų gyvenimo situacijų ir šiuo atžvilgiu jie visuomet riboti. Filosofo (ir „tikrojo moralisto“) vertė priklauso nuo to, kiek jis sugeba šį ribotumą įveikti. Iš jo reikalaujamas platus, įvairius dalyko aspektus aprėpiantis žvilgsnis. Nors tai yra visiškai nepasiekiamas idealas, tačiau tik į jį turi orientuotis tikrasis žmogaus ir visuomenės tyrinėtojas. Tad ar tada bereikia stebėtis, kad Helvecijus, bandydamas glaustai nusakyti žmogaus asmeninio ir visuomeninio gyvenimo formų būtiną sąryšį, nejučiomis pasaulį ima regėti (tai jam visiškai nebūdinga) Dievo akimis. „Matyt, ir dvasiniame, ir fiziniame pasaulyje Dievas į visa esama įdėjo vieną vienintelį principą: tai, kas buvo, yra ir bus, yra tik būtina raida. Jis pasakė materijai: „Aš duodu tau jėgą“. /.../ Matyt, panašiai jis pasakė žmogui: aš duodu tau juslumą; jo padedamas, tu, aklas mano valios įranki, negalintis prasiskverbti į mano ketinimų gelmes, turėsi įvykdyti visus mano numatymus. Aš siunčiu tau malonumo ir kančios teikiamą apsaugą; jie saugos tavo mintis ir tavo poelgius, pagimdys tavo aistras, pažadins tavo antipatiją, tavo draugystę, tavo švelnumą, tavo pyktį, maitins tavo norus, tavo būkštavimus, tavo viltis, atskleis tau tiesas, nugramzdins tave suklydimuose ir, prieš tai privertę tave sukurti daugybę netikusių ir skirtingų dorovės ir įstatymų sistemų, kada nors atskleis tau paprastus principus, su kurių plėtote susijusi dvasinio pasaulio tvarka ir laimė“[9].

Remdamasis tokiais principais, Helvecijus imasi apibrėžti ir suformuluoti tas būtinas grandis, kurios elementarius pirmykščių žmonių poreikius susieja su jų laisvę ribojančiomis sutartimis, o šios prigimtinę jų gyvenimo būklę pakeičia įstatymais reguliuojama būkle, taigi suponuoja valstybės ir valdžios reikalingumą. Greta jis išskleidžia tokią pat būtiną imanentinę žmonių ekonominio gyvenimo formų logiką – istoriškai neišvengiamus perėjimus nuo medžioklės prie gyvulininkystės, o nuo šios – prie žemdirbystės, po to prie nuosavybės, mainų, pinigų atsiradimo, žmonių išsiskaidymo į aukštesnius ir žemesnius. „Tada žodžiai *gėris* ir *blogis*, sukurti tam, kad žymėtų išorinių daiktų sukeliamus fizinio malonumo ir kančios pojūčius, bus taikomi viskam...“[10]

Kol Helvecijus, atskleisdamas tokius būtinus ryšius, aiškina žmogaus sociali-

nio ir istorinio gyvenimo formų įvairovės pamatus, jis tarsi elgiasi kaip mokslininkas, skatinamas vien pažintinių interesų. Tačiau jis ir nemano slėpti, kad tiesa, teisingas žinojimas jam nėra savarankiška vertybė, o veikiau priemonė. Svarbiausia jam – tai pačių visuomenės gyvenimo pagrindų pertvarkymas. Jis nori pažinti žmogų, valstybę, kad galėtų juos „gydyti". Tad jo pažinimo interesas galų gale orientuotas į gėrio ir blogio problemą, į dorovės sritį. Moralistas jam – iškili figūra, jeigu, žinoma, tik jis yra apsišvietęs ir įžvelgia tikruosius žmonių veiklos bei elgesio motyvus.

Tokia Helvecijaus filosofiją skatinančių motyvų linkmė ryški jau ir tada, kai jis, sekdamas Locke'u, domisi tarsi vien idėjų kilmės klausimu. Mat idėjas jis savotiškai sugretina su elgesiu, taigi poelgiai, nors įvairiais būdais ir susiję su idėjomis, vis dėlto nėra jų padarinys. Todėl savąjį proto tyrimo principą Helvecijus taiko ir idėjoms, ir elgesiui: „Kad parodyčiau, kiek šitoks proto nagrinėjimo būdas yra naudingas, aš savo nustatytus principus nuosekliai taikysiu poelgiams ir įrodysiu, kad visur, visais laikais – ir dorovės, ir proto srityje – atskirų asmenų sprendimus diktavo asmeninis interesas, o ištisų tautų sprendimus – bendras interesas..."[11]

Prieš aptardami Helvecijui labai svarbią intereso sąvoką, turime kiek patikslinti, kaip jis aiškino elgesio, proto sąvokas. Helvecijus pripažįsta, kad poelgiai labai priklauso nuo turimų žinių, tačiau vis dėlto nesiima redukuoti jų į idėjas. Poelgius jis aptaria dviem skirtingais aspektais. Išoriniam tyrinėtojui – kai kada jis net sako, visuomenei – poelgiai, kitaip negu motyvai, yra tai, kas gali būti stebima. „Visuomenė pripažįsta ir gerbia tiktai tuos nuopelnus, kurie įrodyti veiksmais"[12]. Helvecijus mano, kad, vertinant poelgius, būtina apsiriboti jais pačiais, o ne spręsti apie juos pagal motyvus. Jis teigia, kad apie ketinimus mes nesprendžiame. Ir negalėtume apie juos spręsti pirmiausia todėl, kad motyvai labai sudėtingi ir nepaaiškinami kokiu nors vienu jausmu. Dar daugiau, Helvecijus teigia, kad dažnai mes patys nežinome tikrųjų mūsų poelgius lemiančių motyvų. Jis įžvalgiai nurodo ir tai, kad žmogus linkęs savo poelgius idealizuoti, priskirti jiems tokią dorovinę vertę, kurios iš tikrųjų jie nenusipelno. Antai, žmogus, sušelpęs pinigais elgetą, pasielgė, žinoma, gerai, bet galbūt šitaip pasielgti jį skatino puikybė, noras pasirodyti kitiems, gerai atrodyti savo paties akyse. Dažniausiai net ir dorų žmonių veiksmai priklauso nuo įvairiai susiklosčiusių aplinkybių: „Tas, kuris pasirengęs prisiekti, kad jis dorai elgiasi nepriklausomai nuo jokių aplinkybių, tiesiog pagyrūnas ir kvailys, kuriuo nereikia tikėti"[13].

Tačiau svarstant žmogaus poelgius lemiančias sąlygas (o Helvecijui tai yra svarbu), motyvų klausimas jau negali būti taip lengvai eliminuotas. Tiesa, į motyvus tada būtina žiūrėti kritiškai, nepasikliauti veikiančiųjų mintimis ir žodžiais, o ieškoti „tikrųjų" priežasčių. Helvecijus tokias priežastis, tokius motyvus galų gale mato malonumo ir kančios pojūčiuose, kurie yra vis to paties fizinio juslumo principo tolesnis išplėtojimas. Tačiau Helvecijaus koncepcijoje šie pojūčiai vis dėlto nėra pačios dorovės, jos vertinimų aiškinimo išeities taš-

kas, o pats Helvecijaus dorovės traktavimas netapatintinas su hedonizmu. Malonumas ir iš šio jausmo kylanti savimeilė nepaaiškina dorybės, nes iš jo tam tikromis aplinkybėmis gali kilti ir dorybė, ir nedorybė. „Fizinis juslumas sukėlė mums malonumo meilę ir kančios vengimą;/.../ paskui malonumo ir kančios jausmai pasėjo ir išaugino mūsų širdyse savimeilės grūdus, kurie tarpdami išaugino aistras, o iš jų radosi visos mūsų ydos ir dorybės.“[14] Tad malonumo (kančios) ir savimeilės principas taikytinas pirmiausia žmonių elgesiui aiškinti. Tai ir yra tas pagrindas, iš kurio Helvecijus kildina vieną iš svarbiausių savo socialinės filosofijos sąvokų – intereso sąvoką. Helvecijus yra vienas iš pirmųjų filosofų, taip nuosekliai taikiusių šį intereso principą visiems žmogaus siekiams – ne tik praktiniams, bet ir teoriniams – aiškinti. Interesas Helvecijui yra svarbiausias kriterijus, kuris lemia tai, ką žmonės giria ir ką jie peikia, jis yra jų vertinimų šaltinis: „Taigi interesas yra vienintelis jų vertinimų šaltinis, o protas, kad ir iš kokio taško į jį žiūrėtume, yra tiktai naujų ir įdomių idėjų rinkinys, t.y. idėjų, naudingų žmogui kaip pamokomų arba malonių“[15].

Helvecijui interesas iš esmės yra žmonių pripažįstamų idėjų ir jų veiksmų kritikos principas. Interesas jam yra kaip tik „tikrasis“ jų elgesį ir vertinimą lemiantis motyvas. Žmogus gyvena ir veikia vadovaudamasis savo asmeniniu interesu, ir tai reikia pirmiausia paprasčiausiai konstatuoti. Šiuo požiūriu žmogus pačia savo prigimtimi yra tiesiog egoistas, ir tai iš esmės būdinga didžiajai žmonių daugumai. Atskiras žmogus pasaulį mato pro savo interesų prizmę. Jis pats sau yra visatos centras, ir su tuo kiti žmonės, nori to ar nenori, turi skaitytis. Todėl ir tyrinėtojas, jeigu jis siekia suprasti žmonių mintis ir jų poelgius, turi atsižvelgti į šią esminę jų mąstymo bei veiksmų spyruoklę. „Aš teigiu, kad visi žmonės siekia tiktai laimės, kad neįmanoma jų nukreipti nuo šio siekio, kad būtų beprasmiška bandyti tai daryti.“[16]

Todėl pirmasis žingsnis, kurį Helvecijus žengia savo etikos link, yra intereso kaip elgesio normos pateisinimas ir įteisinimas. Egoistinės žmogaus prigimties tiesiog neįmanoma nepripažinti. Mes labiausiai vertiname tą idėją, kuri mums naudingiausia. Labiausiai mes vertiname tas kitų mintis, kurios panašios į mūsų. Kiekvienas žmogus mano, kad jis mąsto teisingai, kiekvienas yra linkęs save laikyti protingu. Helvecijus mano, kad apskritai visiems žmonėms tinka jo cituojamos vienos hercogienės nuoširdus prisipažinimas, kad jai teko susidurti tik su vienu žmogumi, kuris visada teisus, ir tai esanti ji pati. Paprastai protingo žmogaus draugai būna protingi, kvailo – kvaili. Tas pats pasakytina ir apie valstybių valdovus. Jeigu žmogus pripažįsta, kad yra už jį protingesnių žmonių, tai jis linkęs tą sritį, dėl kurios šis pranašumas pripažįstamas, nelaikyti labai reikšminga ir svarbia.

Pirmasis tokio egoistinės žmogaus prigimties, asmeninio intereso kaip svarbiausio žmogaus elgesio motyvo atskleidimo padarinys – diskreditavimas tos nuostatos, kuri vėliau imta vadinti moralizavimu. Žinoma, paprastam žmogui – egoistui – tokia nuostata yra savaime suprantama. Jeigu vien jis pats

yra vertinimo mastelis, tai kiti žmonės ir jų poelgiai nusipelno pasmerkimo ir paniekos. Helvecijus teigia, kad protingas žmogus taip į kitus žmones nežiūri, ir kaip tik todėl jis yra protingas. Jeigu žmogus įžvelgia kitų žmonių sprendimų ir poelgių būtinumą, tai jis darosi jiems atlaidus. Jis supranta, kas lėmė tokias, o ne kitokias idėjas, tokius, o ne kitokius jų veiksmus. „Protingas žmogus žino, kad žmonės yra tokie, kokie jie turi būti, kad bet kokia neapykanta jų atžvilgiu neteisinga, kad kvailys daro kvailystes kaip kad laukinis medis veda karčius vaisius; užsipulti jį – tas pats, kaip smerkti ąžuolą už tai, kad jo vaisiai – gilės, o ne alyvuogės/... Taigi švietimas visada veda į atlaidumą.“[17] Žmones įmanoma mylėti tik tada, kai nedaug iš jų tikiesi, kai matai jų trūkumus ir išmoksti juos suprasti ir jiems atleisti. Atlaidumą Helvecijus apibrėžia kaip teisingumą, kurio silpna žmonija turi teisę reikalauti iš išminties.

Tačiau atlaidžiai žiūrėti į kitus žmones anaiptol nereiškia juos gerbti. O dorybė yra organiškai suaugusi su tuo, kas gerbtina. Todėl savimeilė, asmeninis interesas neatskleidžia dorybės prigimties. Asmeninis interesas yra natūralus ir šiuo atžvilgiu neįveikiamas, bet juo pagrįstas elgesys nebūtinai yra doras. Helvecijus tokiam elgesiui pripažįsta tam tikrą dorumo regimybę: žmogus sau naudingą elgesį linkęs apvilkti ir dorumo skraiste. Tačiau Helvecijus griežtai laikosi požiūrio, kad tikrai doras elgesys, dorybė tikrąja šio žodžio reikšme – tai, kas atitinka bendrą interesą, visuomenės gerovę. Orientavimasis į bendrąjį gėrį – dorumo apibrėžimo pagrindas. Tikrąjį dorumą atskleidžia tik santykis su tuo, kas naudinga visiems. „Ši dorumo rūšis vienintelė verta šito vardo /.../ Tiktai žiūrėdami į dorumą šiuo aspektu, galime susidaryti aiškias idėjas apie padorumą ir atrasti kelią į dorybę.“[18] Žmogus teisingas tada, kai visi jo poelgiai nukreipti į bendrąjį gėrį: „Jeigu nori elgtis garbingai, vadovaukis ir tikėk vien visuomeniniu interesu/.../ Asmeninis interesas dažnai veda į suklydimus“[19].

Šitaip Helvecijus savo filosofijoje sukuria tarsi du vienas prieš kitą stovinčius – realaus žmonių elgesio ir doro jų elgesio – polius. Pirmuoju atveju dominuoja būtinas reiškinių sąryšis, antruoju – etinis vertingumas. Pirmąjį polių atitinka individualus interesas, antrąjį – visuomeninis. Vienoje srityje tyrinėtojas kelia sau daugiau pažinimo uždavinių, kitur – daugiau dorovinio vertinimo uždavinių. Tai priešingi poliai, tačiau jie tarsi magneto poliai negalimi vienas be kito. Svarbiausias, visą Helvecijaus filosofiją persmelkiantis motyvas – suprasti tą ryšį ir tuo remiantis siekti įveikti bent jau esminį jų priešingumą.

Asmeninį interesą Helvecijus laiko visuotinai galiojančiu dalyku, o tikrai dorą elgesį – gana retai pasitaikančiu, todėl jis stengiasi apibrėžti sąlygas, kurioms esant dorybės plačiai įsitvirtintų gyvenime. Asmeninis interesas gali būti suderintas su visuomeniniu, tačiau ligtolinėje istorijoje, o ypač to meto visuomenėje, tas ryšys esąs veikiau atsitiktinis, ir todėl tikrai doras elgesys yra gana retas. Pati gausiausia žmonių rūšis, sudaranti beveik visą žmoniją, užsiėmusi grynai savo reikalais ir nesuka galvos dėl bendrojo intereso. Tokiems žmonėms gerbtini tik

jiems naudingi poelgiai. Kaip sakyta, Helvecijui jie nesmerktini. Tačiau jis negali susilaikyti nepasmerkęs tų žmonių, kurie pretenduoja atstovauti visuomeniniam interesui, bet iš esmės jam yra visiškai svetimi. Tai pirmiausia netikri moralistai. Helvecijus juos kaltina ne tuo, kad jie neišmano žmonijos laimės pagrindų, o tuo, kad jie tai laimei abejingi. Jie kaip tik todėl ir nesupranta visiems žmonėms naudingų tiesų, kad jų širdys nesiveržia prie bendrojo gėrio. Tokius žmones galima atpažinti pagal tai, kad jie aršiai puola menkas privačias ydas, o valstybei pražūtingi poelgiai jų visiškai nedomina. Tokius moralistus Helvecijus vadina tiesiog veidmainiais. Pats egoisto terminas, iš kurio jis pašalino dorovinio smerkimo reikšmę, šiuo atveju jau tampa neigiamu apibūdinimu. „/.../ Jeigu jus skaudžiai žeidžia tie trūkumai, kurie jums kenksmingi, tai jūs neturite teisės vadintis moralistais – jūs tiktai egoistai.“[20]

Taigi žmogus, kuris mano esąs dorybės mokytojas ir kuris jau vien todėl pretenduoja į protingumą, yra abejingas visuomenės gerovei, tai jis apgavikas ir smerktinas kaip egoistas. Tokių veidmainių priešingybė yra tikrai dorovingi žmonės, kurių mintys ir poelgiai orientuoti į visuomenės labą. Visada esama žmonių, kuriuos laimingi prigimtiniai jų polinkiai kreipia teisingumo ir dorybės link. Tokie dorovingi žmonės laiko sau naudingais tuos poelgius, kurie teisingi ir atitinka bendrą gėrį arba bent jau šiam bendram gėriui neprieštarauja.

Kriterijus, pagal kurį galima skirti veidmainius nuo šių dorovingųjų, yra kitų žmonių meilė, bet tai yra ne kokie nors ypatingi žmonės, o tiesiog visi žmonės. Helvecijus juos vadina humaniškais žmonėmis. „Humaniškas žmogus – tai žmogus, kuriam kito žmogaus nelaimių vaizdas nepakeliamas ir kuris, kad apsisaugotų nuo šio reginio, turi, taip sakant, nelaimingajam padėti. Ir priešingai, negailestingas žmogus – tai žmogus, kuriam kito žmogaus nelaimės vaizdas malonus ir, kad pratęstų malonų reginį, jis nepadeda nelaimingiesiems. Tačiau abu tokie skirtingi žmonės siekia savo malonumo ir juos skatina tas pats motyvas.“[21] Taigi abu jie yra egoistai, nes vienodai vertina dalykus vadovaudamiesi tuo, kas jiems malonu. Antai jis kalba apie pusiau legendinį Romos konsulą Brutą, kuris Romai išgelbėti paaukojo net savo sūnų: bet tai tik reiškė, kad meilė tėvynei jam buvo stipresnė už meilę sūnui, ir Brutas tiesiog pasidavė stipresniajai aistrai. Tačiau iš šių egoistų tiktai humaniškasis yra tikrai doras. Bet toks jo elgesys anaiptol nėra paprasta gamtos dovana. Pasak Helvecijaus, kad žmogaus mintims ir elgesiui būtų galima priskirti dorovingumą, būtina viena sąlyga: jo orientavimasis į visuomeninę gerovę turi būti sąmoningas. Doras žmogus visą laiką išlaiko savo prote visuomeninės naudos principą, jis žino tikruosius visuomenės, valstybės, taigi ir dorovės interesus. Helvecijus teigia, kad tobulas dorumas niekada nėra valdomas kvailumo: neprotingas dorumas geriausiu atveju yra ketinimų dorumas, į kurį visuomenė gali, o iš esmės ir turi, nekreipti jokio dėmesio. Vadinasi, humaniškasis egoistas kartu yra ir protingas egoistas. Iš to ir yra kilęs vėliau etikos termino reikšmę įgijęs

„protingasis egoizmas“. Išvadą, prie kurios čia prieina Helvecijus, trumpai galima reziumuoti taip: visi žmonės siekia malonumo ir šiuo požiūriu yra egoistai, tačiau vien tuo remiantis jų dar negalima laikyti nei dorais, nei nedorais; tarp jų pasitaiko žmonių, kurie sąmoningai orientuojasi į visuomenės gerovę, ir tai yra dorieji žmonės, protingi egoistai.

Sritis, kurioje Helvecijus leidžia sau operuoti dorovinio vertinimo apibūdinimais, iš pradžių labai siaura. Mat, pasak pradinių jo filosofijos principų, tikrai dorais žmonėmis galima laikyti tiktai tuos, kurie sąmoningai siekia visuomenės gerovės, taigi, kuriems bendrasis interesas yra lemiamas jų elgesio motyvas. Helvecijus nuolat pabrėžia, kad tokių žmonių yra labai nedaug. Pagrindinė žmonijos dalis (kai kada Helvecijus sako: beveik visi žmonės) užsiima tik tuo, kas jiems asmeniškai naudinga, ir tik tokias mintis gerbia, tik tokius poelgius laiko dorais. Helvecijus nesiima tokių žmonių smerkti, gal net ir todėl, kad tokių žmonių – per daug.

Tačiau visuomenė, kurioje dorybė yra veikiau išimtis negu įprastas dalykas, nėra sveika visuomenė. Kaip tokia visuomenės būklė susidaro, kokios priežastys ją lemia, ar galima ir kaip galima iš tokios būklės išeiti – tai ir yra etinius Helvecijaus svarstymus skatinantis veiksnys. Jis bando eiti tuo keliu, kuris filosofui – visuomenės reformatoriui – negalėjo neatrodyti savaime suprantamas: kad padėtum dorybei įsigalėti gyvenime, pirmiausia turi pažinti pačią jos prigimtį.

Svarbiausias Helvecijaus etinės teorijos konstravimo principas – asmeninio intereso santykio su visuomeniniu interesu nustatymas. Išeities taškas čia – asmeninis interesas, kuris yra ir doro, ir nedoro elgesio pagrindas; jis neįveikiamas, visur ir visada esantis, taigi visuotinis. Visuomeninis interesas yra dorybės pamatas, jo siekiantis elgesys yra gerbtinas, bet vis dėlto gana retas. Nors šie interesai ne visuomet prieštarauja vienas kitam, vis dėlto paprastai jie būna skirtingi ir tolimi vienas kitam. Tikro, žmonių laimės siekiančio moralisto uždavinys – ištirti sąlygas, kurioms esant visuomeninis interesas gali tapti ir asmeniniu. Jeigu dorybė bus maloni, naudinga, žmonėms ji taps įprastu elgesio būdu, ji bus visuotinai gerbiama: Helvecijus teigia, kad visi žmonės veržiasi tik į laimę, kad neįmanoma nukreipti jų nuo tokio siekio, kad būtų beprasmiška bandyti tai daryti ir būtų pavojinga taip padaryti, todėl paversti juos dorais galima vien tik sujungiant asmeninę naudą su bendrąja. Tad klausimas, į kurį Helvecijus siekia atsakyti, yra toks: iš kur kyla tas visiems žmonėms pražūtingas interesų susipriešinimas ir ar įmanoma jį įveikti?

Tačiau, formuluodamas šią problemą, Helvecijus griebiasi vieno svarbaus postulato, kuris sunkiai suderinamas su jo formuluojama proto ir žmogaus tyrimo pradine nuostata – sensualizmu. Nors, pasak jo, visur dominuoja asmeniniai interesai, bet tai visiškai nereiškia, kad visuomeninis interesas žmonėms svetimas. Taigi visuomeninis interesas kaip sąmoningas elgesio orientavimo objektas žmones veikia gana retai, bet apskritai kaip tik jis yra elgesio norma ir laikytinas natūraliu. Šis interesas yra visiems žmonėms vienodai svarbus, nes

išreiškia visiems jiems svarbias ir būtinas gyvenimo sąlygas. Tiesioginis patyrimas šios tiesos nėra atskleidęs, bet jis bent jau intuityviai ją suvokia. Tai rodo kad ir ta aplinkybė, jog net tie žmonės, kuriems rūpi tik jų pačių interesai, aiškų kitų žmonių tarnavimą visuomenės gerovei vis dėlto paprastai gerbia. Vadinasi, dorybei, teisingumui būdinga kažkokia vidinė jėga, kurią patiria ir kiekvienas visuomenės narys „...Jeigu jėga iš esmės priklauso daugumai, tai akivaizdu, kad teisingumas pačia savo prigimtimi visuomet turi galią, būtiną ydoms pažaboti ir vesti žmones į dorybę“[22]. Kad pagrįstų tokį postulatą, Helvecijui prireikia net ir Dievo paramos. Antai jis teigia, kad žmogus sukurtas būti doras. Dieviškasis įstatymų leidėjas, kad paskatintų žmones dorai elgtis, pažadėjo jiems net amžinąją palaimą vietoj tos laikinos laimės, kurią jiems kai kada tenka paaukoti.

Šitaip apibūdintas visuomenės interesas jau nėra vien siektinas idealas, kuris realiam žmonių elgesiui nedaro didesnės įtakos. Jis yra tikra pačios gamtos duota ir žmogaus prigimtyje glūdinti galia, kurios, deja, dėl tam tikrų priežasčių žmonės nesupranta, nepajėgia jos įsisąmoninti. Nedorybės, neteisingumo priežastis – nežinojimas arba klaidingas žinojimas. Tad problema, kurios dabar imasi Helvecijus, – iš kur kyla tokios klaidos ir kaip galima jas šalinti?

Pirmiausia Helvecijus formuluoja teiginį, kad klaidos nėra būtina žmogaus proto savybė. Visi klaidingi sprendimai atsiranda dėl atsitiktinių priežasčių. Jis nurodo du svarbiausius klaidingų sprendimų ir suklydimų šaltinius, kurie, beje, vienas nuo kito priklauso. Tai aistros ir nepakankamas žinojimas. Aistros nukreipia mūsų dėmesį tiktai į tuos suvokiamo dalyko aspektus, kurie kuo nors išsiskiria, labiausiai krinta į akis ar atrodo patraukliausi; mes linkę daiktuose surasti tai, ko juose ieškome. Su tuo susijęs ir mūsų nežinojimas: mes sutapatiname su vienu dalyko aspektu jį kaip visumą ir į kitus, nors galbūt net svarbesnius, jo aspektus nustojame gilintis. Tokias suklydimų priežastis Helvecijus laiko atsitiktinėmis ir mano, kad iš esmės jas įmanoma pašalinti. Šis atsitiktinių suklydimų – kaip ir kitas, ne mažiau sunkus žmonių proto skirtumų – klausimas yra dvi didžiosios prarajos, kurias Helvecijus turi peršokti, kad išgelbėtų savo filosofijos koncepciją.

Labai svarbią vietą Helvecijaus filosofijos ir etikos sistemoje užima auklėjimo principas. Remdamasis šiuo principu, jis aiškina, kokie žmonės yra, o po to iš dalies – ir tai, kokie jie turėtų būti. Kalbėdamas apie auklėjimą, Helvecijus pirmiausia auklėjimo sąvoką išplečia tiek, kad ji visiškai atitinka pradinį jo sistemos principą – žmogaus fizinį juslumą kaip visų jo idėjų ir poelgių šaltinį. Auklėjimas jam nėra vien tik mokytojų, auklėtojų vykdomas tikslingas žmogaus žinių, įsitikinimų, charakterio, elgesio formavimas. Auklėjimas Helvecijui yra apskritai viskas, kas šiems dalykams turėjo įtakos; auklėja, pasak jo, ir visa konkretaus žmogaus protą ir elgesį suformavusi ir toliau formuojanti aplinka. Pačią auklėjimo sąvoką ir jo vyksmą jis glaustai nusako šitaip: „Tačiau jeigu šiam žodžiui suteiksime tikrąją ir platesnę reikšmę ir jeigu auklėjimu laikysime apskritai viską, kas

turi įtakos žmogaus mokymui, tai aš teigiu, kad niekas neįgyja vienodo išsiauklėjimo, nes kiekvieno auklėtojas yra, jeigu drįsiu taip pasakyti, ir valdymo forma, kuriai esant jis gyvena, ir jo draugai, ir jo meilužės, ir jo aplinkos žmonės, ir jo perskaitytos knygos, ir galiausiai atsitiktinumas, t.y. begalinė daugybė įvykių, kurių priežasties ir sąryšio mes negalime nurodyti, nes jų nežinome. O atsitiktinumas daug daugiau dalyvauja mūsų auklėjime, negu paprastai manoma. Kaip tik atsitiktinumas atveria mūsų žvilgsniui tokius ar kitokius dalykus, taigi sukelia mums ypač gerų idėjų ir kai kada atveda mus prie didelių atradimų“[23].

Taigi lemtingiausiu žmogaus auklėjimo veiksniu tampa atsitiktinumas. Visą žmogaus protą ir elgesį formuojančių sąlygų įvairovė niekada negali kartotis kito žmogaus atžvilgiu, tad kiekvienas yra išauklėtas savaip. Helvecijus nuolatos pabrėžia, kad kiekvienas žmogus savo išsiauklėjimu yra unikalus ir dėl begalinės jį formavusių priežasčių grandinės neaprėpiamas pažinti. Patyrimas, kuris kiekvienam žmogui yra begalinė konkrečiai susiklosčiusių įspūdžių kombinacija, sąlygoja žmonių auklėjimo skirtingumą.

Atsitiktinumo sąvoką Helvecijus apskritai traktuoja taip, kaip tai buvo įprasta to meto prancūzų filosofijoje, ypač materializme. Bene nuosekliausiai tokią sampratą bandė pagrįsti Helvecijaus amžininkas Paulis Holbachas, įteisinęs griežčiausią determinizmo principo galiojimą. Nėra reiškinių be priežasties, todėl nėra ir nepažinių reiškinių. Bet priežastys yra kompleksinės, pažinimas turi atrasti kiekvienos iš jų vietą ir tarpusavio sąveiką, be to, svarbu žinoti, kad maža priežastis gali sukelti didelius padarinius (šiuo požiūriu yra išraiškingas garsusis Holbacho pateiktas pavyzdys, kad nuo smiltelės Libijos dykumoje priklauso viso pasaulio likimas). Tad neribotų pažinimo galimybių įteisinimas čia užtveria kelią visam realiam pažinimui.

Helvecijus apskritai sutiko su tokia savo kolegos determinizmo samprata, kuri viską siejo objektyviai būtinu ryšiu, o atsitiktinumą kildino tik iš nežinojimo. Antai jis nurodo, kad ir fiziniame, ir dvasiniame pasaulyje didžiausius įvykius dažnai sukelia mažos, sunkiai pastebimos priežastys. Tokią Helvecijaus nuostatą liudija ir jo valios laisvės neigimo būdas. Pripažinti valios laisvę jam reiškia pripažinti laisvą galimybę ko nors norėti arba nenorėti, bet tai reikštų turėti niekieno nesąlygotus norus, taigi padarinius be priežasties. „Tada taip pat tai reikštų, kad mes galėtume vienodai sau norėti gėrio ir blogio, o tai visiškai neįmanoma. Šiuo atveju, jeigu malonumo siekimas yra visų mūsų minčių ir poelgių pradas, jeigu visi žmonės visada siekia savo laimės, tikros ar tariamos, tai visos mūsų valios apraiškos yra tiktai šio siekimo padariniai. Bet kiekvienas padarinys yra būtinas.“[24]

Kad toks determinizmas ir būtinumas nesugriautų visos jo auklėjimo teorijos, Helvecijus priverstas ne per daug griežtai jo laikytis. Čia jį gelbsti jo požiūris į tiesą kaip vien tikimybiškai egzistuojantį dalyką. O subjektyvistišką atsitiktinumo traktavimą jis imasi apriboti dviem atžvilgiais.

Pirmasis tokios auklėjimo, kaip jį supranta Helvecijus, padarinys yra didžiu-

lė žmonių protinė nelygybė. Pasak Helvecijaus, protai yra tokie pat skirtingi, kaip ir kūnai. Pažinti galima bandyti nebent atskirą žmogų, bet ir šiuo atveju ana priežasčių bei padarinių grandinė būtų begalinė ir neaprėpiama. Todėl Helvecijus klausimą suformuluoja kitaip: o nuo ko vis dėlto priklauso tokie neriboti protų skirtumai? Jis nurodo dvi, jo manymu, esmines priežastis – gamtą ir patį auklėjimą. Taigi ką protui duoda gamta ir ką – auklėjimas? Helvecijaus svarstymų išvada yra ta, kad protų įvairovę, jų skirtumus sukuria auklėjimas, begalybė čia glūdinčių atsitiktinumų. Tačiau ar galima teigti, kad tie skirtumai yra tiktai individualių protų prigimtinių sugebėjimų išplėtojimas, taigi yra duoti gamtos? Helvecijaus atsakymas į šį klausimą yra griežtai neigiamas. Jeigu vieni žmonės yra dori, o kiti – nedori, vieni protingi, kiti – ne, tai nereiškia, kad tokie protų skirtumai yra fiksuoti jų prigimtinėse galiose. Gamta nesukuria skirtingos vertės protų. Tad pro akivaizdžią protų nelygybę, kuri yra skirtingo auklėjimo padarinys, būtina įžvelgti žmonių protinių sugebėjimų lygybę, kuri yra gamtos, prigimties duota.

Ši principinė protinių sugebėjimų lygybė, žinoma, nereiškia jų visiško vienodumo. Helvecijus tik akcentuoja, kad pati proto prigimtis – tai, kad jis tik junta, atsimena ir stebi panašumus bei skirtumus tarp daiktų, – visais atvejais yra ta pati. Gamta gali apdovanoti žmones tiktai daugiau ar mažiau subtiliomis juslėmis, geresne ar blogesne atmintimi, didesne ar mažesne dėmesio koncentracija. Tačiau tokie sugebėjimų skirtumai nėra protinių sugebėjimų skirtumai. Helvecijus siekia išryškinti tai, kad visos tokios žmonių savybės, kurios paprastai vertinamos neigiamai ar smerkiamos (tai, kad jie dažnai yra neprotingi, nedori, tampa nusikaltėliais ir t.t.) yra tiktai jų auklėjimo, o ne principinio protinių sugebėjimų skirtumo rezultatas. „... Visi žmonės iš prigimties apdovanoti vienodai taisyklingu protu ir/.../ jeigu jų protas susiduria su vienodais dalykais, jie apie juos sprendžia vienodai. /.../ Visi žmonės, kuriuos aš vadinu normaliai organizuotais, gimdami įgyja taisyklingą protą ir turi fizinę galimybę prieiti prie pačių aukščiausių idėjų.“[25]

Antrąją atsitiktinumo galios apribojimo liniją Helvecijus brėžia pačiame auklėjime. Žmogų sukuria auklėjimas, o auklėjant esminę reikšmę turi atsitiktinumas. Tačiau tas pats atsitiktinumas Helvecijui yra ir suklydimų priežastis. Jis sako, kad visi klaidingi sprendimai yra atsitiktinių priežasčių padarinys. Tad ar yra koks nors efektyvus būdas apriboti visuomenei pavojingą atsitiktinumo daromą įtaką? Tradicinis švietėjams būdas – tikrojo žinojimo plėtra, jo skatinimas. Taip mano ir Helvecijus, kuris kaip tik nemokšiškumą apibūdina kaip didelės dalies nelaimių žemėje šaltinį, laiko jį net pražūtingesniu už visagalį interesą. Tačiau ar pažinimas gali susidoroti su ta neaprėpiama atsitiktinumų stichija, iš kurios galų gale auklėjimas ir susideda? Helvecijus sutinka, kad einant tiesiu keliu, t.y. atskleidžiant atskirą protą suformavusias priežastis, tai neįmanoma. Kiekvieno žmogaus idėjos yra begalinė jų kombinacija, kokios niekas negali apskaičiuoti: „Patyrusios koketės gestuose, aprangoje ir išmokto-

se kalbose yra tiek kombinacijų ir idėjų, kiek jų reikėtų kokiai nors pasaulio sistemai sukurti..."[26]

Išeitis, kurią Helvecijus čia pasiūlo, yra galbūt vienintelė įmanoma, nors taip ir lieka neaišku, kaip ji dera su visuotiniu ir vieninteliu jo filosofijos pradiniu principu – su fiziniu juslumu. Jis tiesiog siūlo nuo faktų kalbos pereiti prie principų kalbos. Neva protas, operuodamas principais, gali kompensuoti mažų priežasčių nežinojimą. Helvecijus teigia, kad tam tikrų principų žinojimas lengvai atstoja kai kurių faktų nežinojimą. Jo manymu, čia galėtų padėti sukūrimas tokios filosofinės kalbos, kurioje būtų tiksliai apibrėžta kiekvieno žodžio reikšmė. Klaidos kalboje, pasak jo, vaidina tokį pat vaidmenį kaip ir algebroje: jeigu nepastebėta klaida įsivėlė skaičiavimo pradžioje, tai ji ir toliau eina per visas jo grandis ir galų gale atveda prie absurdiškų išvadų. Filosofus Helvecijus laiko pranašesniais už tuos mokslininkus, kurie moka vien rinkti faktus. Jo požiūriu, pastarieji tėra darbininkai, kurių paskirtis – teikti medžiagą architektams, t. y. filosofams. Pastarųjų niekada nebūna daug, nes išradingumas ir sugebėjimas sisteminti įgyjamas tiktai ilgų ir sunkių apmąstymų keliu ir tokios rūšies sugebėjimai vertinami labiau už visus kitus. Trumpai tariant, tik filosofas gali ką nors suformuoti iš atsitiktinumų chaoso.

Taigi tik šitaip pakilęs į principų aukštumas, Helvecijus jau gali aiškiau apibrėžti savąją žmonių suklydimų šalinimo, jų dorovinių ydų įveikimo programą. Jo siūloma priemonė – tai tam tikra įstatymų ir dorovės sintezė, įstatymų leidėjų ir moralistų pastangų sutelkimas. Siekiamas tikslas čia yra padėti žmonėms įsisąmoninti tai, kas jiems patiems yra svarbiausia, – bendrąjį visos visuomenės interesą. Jam rūpi visuomenės dauguma, žemesnysis visuomenės sluoksnis: Helvecijus sako, kad jis norėtų apšviesti paprastą vidutinį žmogų, nes kaip tik jo sąmonėje šitas asmeninio ir visuomeninio intereso ryšys yra nutrūkęs.

Helvecijus aiškina, jog ligtolinių moralistų pastangos kovoti su dorovinėmis ydomis buvo nesėkmingos todėl, kad jos buvo nukreiptos neteisinga linkme. Jie kovojo su nedorais konkrečių asmenų poelgiais, o visai nesugebėjo pakeisti nacijų papročių. Taip atsitiko todėl, kad jie neįžvelgė, jog dorovinės tautų ydos yra tik būtinas klaidingų valdymo formų padarinys: „Tautos ydos visada glūdi /.../ jos įstatymų pamate – ten reikia ieškoti jos ydų šaknų ir jas išrauti"[27]. Kad etika nebūtų tuščias mokslas, ji turi suprasti šį esminį savo ryšį su politika ir įstatymais, nes kitaip ji nepajėgs įrodyti savo naudingumo visuomenei.

Tad pagrindinė priemonė, stumianti visuomenės daugumą bendrojo intereso link, yra įstatymai, kurie tą interesą ir išryškina. Tačiau tai turi būti teisingi įstatymai. Helvecijus mano, kad tai pasakyti apie ligtolinius įstatymus galima tik labai retais atvejais. Kodėl? Pirmiausia įstatymų leidėjai buvo linkę per daug pasikliauti įstatymus ginančia prievartine galia – valdžia. Įstatymų leidėjai tai laikė svarbiausiu mazgu, kuriuo asmeninį interesą galima pririšti prie visuomeninio. Bet vienintelis tikras ryšys čia gali būti tik bendrųjų reikalų naudingumo ir būtinumo įsisąmoninimas. Įstatymai pri-

valo būti sutarčių formos, o ten, kur yra priešingi interesai, sutartis neįmanoma. Įstatymas, kuris ne tik nenaudingas, bet ir žalingas, neišvengiamai pažeidinėjamas. Helvecijus įsitikinęs, kad tokio įstatymo ir nereikia laikytis, nes žmogus neturi veikti pats prieš save. Įstatymų nepaisymas tiktai įrodo įstatymų leidėjo nemokšiškumą. Pasak Helvecijaus, tokie neprotingi įstatymai įsitvirtino todėl, kad žmonės, sukūrę visuomenę, buvo priversti suformuoti papročius ir sukurti dorovės sistemą anksčiau, negu patyrimas nurodė tikruosius jos principus. Natūralu, kad Helvecijus ir kelia sau tikslą padėti etikos mokslui išaugti iš tokio kūdikystės amžiaus. Helvecijaus propaguojamos dorovinės reformos esmę galima nusakyti šiais jo paties žodžiais: „Taigi padaryti žmones dorovingais galima tiktai per gerus įstatymus. Visas įstatymų leidėjo menas – priversti žmones būti teisingais vienas kitam remiantis jų meile sau patiems. O kad sukurtum tokius įstatymus, reikia pažinti žmogaus širdį ir pirmiausia žinoti, jog žmonės myli tiktai patys save, abejingi kitiems ir nėra gimę nei geri, nei blogi, o gali tapti ir tokie, ir kitokie – pagal tai sieja ar skiria juos bendrasis interesas...“[28]

Helvecijus ir šiuo atveju pabrėžia, kad žmonių dorumo ar nedorumo priežastis nėra gamta. Tai, kad žmonės vienais atvejais myli dorybę, o kitais yra jai abejingi, priklauso ne nuo jų prigimties, o nuo valstybės santvarkos, įstatymų. Blogi įstatymai žlugdo dorybes, geri įstatymai privalo jas atgaivinti. Tad įstatymų leidėjas yra visuomenei reikšmingiausias žmogus, nes galų gale nuo jo sugebėjimų priklauso jos gerovė. Tačiau geras įstatymų leidėjas neatsiranda atsitiktinai, nes svarbiausioji sąlyga čia – nuodugnus žmogaus protą ir elgesį formuojančių principų žinojimas. Nors Helvecijus ir nekartoja Platono formulės, kad valstybę privalo valdyti filosofas, bet, šiaip ar taip, jis aiškina, kad tik filosofai gali kurti gerus įstatymus. Filosofas yra mokslo žmogus, o iš visų mokslų svarbiausias yra etika, dar daugiau, pasak jo, mažai yra mokslų, kurie nebūtų susiję su dorove. Tad būtent filosofas moralistas turi pasiūlyti įstatymus, kurių vykdymą savo valdžia garantuoja įstatymų leidėjas. Tokiam žmogui, šiam filosofui moralistui pati gamta yra nurodžiusi jam prideramą vietą: prie įstatymų leidėjo jis turi užimti ministro – mąstytojo padėtį.

Fizinio juslumo principas yra Helvecijaus filosofijos pradžia, o šis iškilaus moralisto paveikslas – jos pabaiga. Helvecijus – stulbinamai nuoseklus filosofas. Jis nesiblaškė po įvairias filosofijos sritis, nesiekė aprėpti kuo platesnės klausimų grupės. Visą jo filosofiją persmelkia nuoširdus tikėjimas svarbiausių jo propaguojamų principų teisingumu, jų galia ir reikšme įveikiant susikaupusias socialinio gyvenimo negeroves. Jo principai gana paprasti ir vis tie patys, užtat tie žmonių gyvenimo aspektai, su kuriais jie siejami ir per kuriuos jie tikrinami – tiesiog begaliniai. Helvecijus – įžvalgus įvairiausių gyvenimo situacijų analizuotojas, subtiliai ištraukiantis iš jų svarbias ir pamokomas tiesas. Negalima nesistebėti jo erudicijos aprėptimi, negalima nesižavėti jo kalbos šmaikštumu ir sąmojumi. Tačiau sąmojingas ir ironiškas požiūris į viską nė kiek neiš-

klibino vieno jam švento dalyko – jo principų.

Toks absoliutus tikėjimas savo principais ir aukojimas jiems savo gyvenimo įneša į Helvecijaus likimą tam tikrą tragizmo gaidą. Galų gale ir jam pačiam ima aiškėti, kad tos išganingos idėjos, kurias jis siūlo, – niekam nereikalingos. Dar daugiau, dėl tų idėjų oficialioji opinija pavertė jį vos ne valstybės priešu. Tad problemiškas darosi jo nuolatos pabrėžiamas teiginys, kad žmonės yra veikiau kvaili negu pikti. Į gyvenimo pabaigą susvyruoja esminis jo etinių įsitikinimų postulatas – sokratiška mintis, kad pagrindinė dorovinių ydų priežastis yra žinojimo stoka. O šiuo atveju akivaizdžiai parodomai tiesai, kuri turėtų būti bendras visų interesas, dauguma žmonių lieka abejingi, o kai kurie net kovoja prieš ją pačiu aršiausiu būdu. Kaip minėta, antrojo svarbiausio savo veikalo *Apie žmogų* jis jau net nedrįso išleisti ir įpareigojo tai padaryti tik po jo mirties. Knygos pratarmėje jis jau konstatuoja, kad švietimas Prancūzijoje tampa vis mažiau naudingas, kad liga, kuriai vaistų jis ieškojo, tapo nepagydoma. Jis net nurodo tą žmonių sluoksnį, kurio interesas – slėpti ir iškraipyti tiesą. Tai – scholastai. „Šiuo metu tiesą galima rasti tik uždraustose knygose, kitos meluoja.“[29]

Netrukus Helvecijaus tėvynėje atsirado kiek kitoks dorovinių visuomenės ligų gydymo būdas – Prancūzijos revoliucija. Daugelis istorikų teoretikų Helvecijų labai lengvai pavertė vienu (greta kitų) iš šitos revoliucijos idėjinių įkvėpėjų. Tačiau ir jo filosofijos dvasia, ir jo asmeninės savybės sukyla prieš tokį vertinimą. Giljotinos, nors ji ir labai „efektyvi“, jis nebūtų pajėgęs įtraukti į savo dorovinio auklėjimo priemonių instrumentarijų. Todėl tai, kad Helvecijus šitos revoliucijos nesulaukė, galima laikyti jo gyvenimo sėkme.

Literatūra ir nuorodos

1 N. Vasiljevienė. *Verslo etika ir elgesio kodeksai*. – Kaunas, 2000, p. 128
2 K. A. Helvecii. *Sočinenija d dvuch tomach*. – Moskva, 1973–1974., T. 1, p. 145.
3 Ten pat, T. 2, p. 252.
4 Ten pat, T. 1, p. 149.
5 Ten pat, T. 1, p. 172.
6 Ten pat, T. 2, p. 561.
7 Ten pat, T. 1, p. 156.
8 Ten pat, T. 1, p. 173.
9 Ten pat, T. 1, p. 376.
10 Ten pat, T. 1, p. 377.
11 Ten pat, T. 1, p. 183.
12 Ten pat, T. 1, p. 231.
13 Ten pat, T. 1, p. 185.
14 Ten pat, T. 1, p. 315.
15 Ten pat, T. 1, p. 325.
16 Ten pat, T. 1, p. 262.
17 Ten pat, T. 1, p. 230.
18 Ten pat, T. 1, p. 233.
19 Ten pat, T. 1, p. 204.
20 Ten pat, T. 1, p. 264–265.
21 Ten pat, T. 1, p. 187.
22 Ten pat, T. 1, p. 310.
23 Ten pat, T. 1, p. 327.
24 Ten pat, T. 1, p. 176.
25 Ten pat, T. 1, p. 352.
26 Ten pat, T. 1, p. 181.
27 Ten pat, T. 1, p. 259.
28 Ten pat, T. 1, p. 315.
29 Ten pat, T. 2, p. 7–8.

B. d.

Gauta 2003-05-08

PAULIUS PUKELIS
Kultūros, filosofijos ir meno institutas

VĖLYVOJI WITTGENSTEINO FILOSOFIJA: TEORIJA AR TEORIJOS ĮVEIKA?

Later Wittgenstein: Philosophical Theory or its Transgression?

SUMMARY

Philosophical Investigations, as well as others of later Wittgenstein's posthumously published writings, are often interpreted as having a fundamentally different intent than his early philosophy. It is claimed that not only did the later Wittgenstein reject his particular philosophical views he espoused in *Tractatus*, but even the very possibility of philosophy itself. According to this view, the main (if not only) end of his later writings is to demonstrate the futility of any attempts to solve traditional philosophical problems, as well as the problems themselves. Taking at face value (and out of context) Wittgenstein's claim that it is „impossible to advance theses in philosophy", some interpreters even argued that in his later writings he is not doing philosophy at all, but instead opting for some kind of satire. And among so-called continental philosophers, later Wittgenstein is often welcomed as an ally in their heroic attempt to transgress the supposed limitations of traditional philosophical discourse or/and to resist the supposed hegemony of natural science. In this article, I argue that such a view is mistaken. Firstly, if in his later writings Wittgenstein aims only at satire, then it is not clear why he introduces several philosophical neologisms, among others, language-game and rule-following. Secondly, if one claims that there is an unbridgeable gap between his early and later philosophy, then it is very difficult to pinpoint this change of mind in his manuscripts, which Wittgenstein used to write almost incessantly throughout his life. Moreover, those manuscripts show that rather the opposite is the case. Drawing on the results of Merrill B. and Jaakko Hintikka's interpretation of the development of Wittgenstein's thought, I argue that we have strong grounds to claim that later Wittgenstein is up to providing a new and serious theory of language which is as much rigorous as the one expressed in his early work.

RAKTAŽODŽIAI. Wittgensteinas, filosofinis diskursas, kalbos teorija.
KEY WORDS. Wittgenstein, philosophical discourse, theory of language.

1. Pagal nusistovėjusią tradiciją Wittgensteino filosofija dalijama į du tarpsnius. *Loginis-filosofinis traktatas* yra priskiriamas ankstyvajam tarpsniui, o *Filosofiniai tyrinėjimai*[1] – vėlyvajam. *Traktatas* buvo vienintelis didesnės apimties filosofinis kūrinys, publikuotas dar gyvenant Wittgensteinui. *Tyrinėjimai* buvo paskelbti jau po filosofo mirties. Visi tyrinėtojai sutaria, kad vėlyvuoju tarpsniu Wittgensteinas smarkiai pakeitė filosofines pažiūras, kurias jis anksčiau buvo išdėstęs *Traktate*, tačiau nesutaria dėl šių pasikeitimų pobūdžio. Viena pagrindinių problemų yra ta – kaip apskritai reikėtų interpretuoti *Tyrinėjimus?* Ar čia reikėtų ieškoti naujos filosofinės teorijos? O gal tai yra visai kitokio pobūdžio diskursas, kuriuo Wittgensteinas siekė išvengti tradiciniam filosofiniam diskursui būdingų trūkumų?

Dauguma tyrinėtojų sutaria, kad ankstyvosios Wittgensteino filosofijos tikslas buvo sukurti kalbos teoriją, kuri leistų išspręsti tam tikras filosofines problemas. Nors tyrinėtojai ir nesutaria, kokios filosofinės problemos – loginės ar etinės, ar tiek vienos, tiek kitos – labiausiai rūpėjo *Trakatato* autoriui, tačiau beveik visi sutinka, kad Wittgensteinas siekė jas išspręsti remdamasis naująja kalbos teorija, kuri atskleistų tikrąją mūsų kalbos logiką. Nors nėra pasiektas visuotinis konsensusas, kaip reikėtų interpretuoti kai kuriuos pagrindinius *Traktato* teiginius, tačiau beveik visuotinai sutariama dėl pačių diskutuotinų problemų prasmingumo. Pavyzdžiui, viena pagrindinių problemų, dėl kurios ginčijasi ankstyvojo Wittgensteino tyrinėtojai, yra tai, kaip reikėtų interpretuoti elementariuosius teiginius – fizikalistiškai ar fenomenalistiškai? Kaip žinoma, tiek viena, tiek kita interpretacija susiduria su keblumais. Tačiau tyrinėtojai neabejoja pačios problemos formuluotės prasmingumu, nes visuotinai pripažįstama, kad pats Wittgensteinas laikėsi vienos iš šių problemos sprendimų formuluočių. Todėl tyrinėtojai sutaria, kad vienokį ar kitokį šios problemos sprendimą būtina pateikti norint pagrįsti *Traktato* interpretaciją, kuri kitų kolegų būtų laikoma vertinga.

Taigi, nors *Traktatas* parašytas kiek neįprastu filosofijai stiliumi, jis yra laikomas „normaliu“ filosofiniu veikalu, mat čia, šiaip ar taip, formuluojamos ir pagrindžiamos filosofinės tezės. Nors ir nesutariama dėl šių tezių interpretacijos, bet neabejojama, kad tai tezės. Knygos gale pateikta garsioji kopėčių numetimo metafora, kuria Wittgensteinas stengiasi pasiteisinti, kodėl, pasak jo paties kalbos teorijos, *Traktatas* pažeidžia kalbos logiką ir todėl visi jame išdėstyti teiginiai yra beprasmiai, beveik visada yra laikoma nevykusiu būdu išvengti loginio prieštaravimo, kylančio iš šios kalbos teorijos, o ne kokiu nors nauju, moderniosios filosofijos rėmus pranokstančiu filosofavimo būdu.

2. Tuo tarpu *Tyrinėjimai* nesulaukė tokio tyrinėtojų nuomonių sutarimo. *Tyrinėjimų* pratarmėje Wittgensteinas teigia: „Kai lygiai po šešiolikos metų vėl ėmiausi filosofijos, buvau priverstas pripažinti anoje pirmojoje savo knygoje parašęs daug klaidingų dalykų“ [9, §116]. Tačiau jis nesukonkretina, kas būtent

Traktate buvo klaidinga. Toje pačioje pratarmėje, prieš anksčiau cituotą pastraipą, jis teigia, kad norėtų, jog kartu su šia knyga būtų išspausdintas ir *Traktatas*, nes „naująsias mintis“, pasak jo, „galima išvysti tikroje šviesoje tik priešinant jas senajam mąstymo būdui ir jo fone“ [9, §116]. Ką reiškia tas „senasis mąstymo būdas“? Pastaroji frazė įvairiai interpretuojama. Viena vertus, galima teigti, kad Wittgensteinas paprasčiausiai nori pasakyti, jog vieną filosofinę teoriją jis keičiąs kita. „Senasis mąstymo būdas“ yra *Traktate* išdėstytos filosofinės teorijos visuma, kurią, išryškėjus jos trūkumams, autorius keičia nauja.

Antra vertus, *Tyrinėjimų* tekstą galima ir kitaip interpretuoti. Pavyzdžiui, vienoje vietoje Wittgensteinas mįslingai teigia, kad „jei kas nors panorėtų filosofijoje dėstyti *tezes*, dėl jų niekuomet nekiltų diskusijų, kadangi visi sutiktų su jomis“ [9, §128]. Remiantis pastaraja citata, galima būtų teigti, kad „senasis mąstymo būdas“, kaip jį suprato Wittgensteinas, nebuvo vien tik atskira kritinių argumentų neatlaikanti filosofinė teorija. Tokiu atveju pagrindine *Traktato* yda, kaip ją suprato Wittgensteinas, reikėtų laikyti ne konkrečias filosofines tezes, bet patį siekį jas formuluoti. *Tyrinėjimus* reikėtų laikyti veikalu, kurio viena pagrindinių intencijų buvo sukurti tokį diskursą, kai tezių formulavimas būtų pakeistas kitokio pobūdžio filosofavimu.

Kaip žinoma, dvidešimtajame amžiuje daug filosofų ir kitų disciplinų atstovų siekė įveikti, jų žodžiais tariant, filosofinio diskurso ribotumą. Heideggerio „būties mąstymas“, Gadamerio „filosofinė hermeneutika“, Derrida „dekonstrukcija“, Deleuze'o „nomadinis mąstymas“, Rorty „pamokomas *(edifying)* diskursas“ – visa tai tik keli garsesni mėginimai įveikti minėtąjį filosofinio diskurso „ribotumą“. Visus šiuos projektus sieja trys pamatinės tezės. Pirma, kaip ir kiekvienas diskursas, filosofinis diskursas remiasi tam tikromis arbitraliomis neįsisąmonintomis prielaidomis. Antra, šių prielaidų atskleidimas parodo filosofinio diskurso naivumą ir tai, kad negalima jo toliau tęsti. Trečia, kadangi kiekvienas diskursas yra arbitralus, tai, siekiant įveikti filosofinį diskursą, negalime remtis kokiu nors kitu, labiau pagrįstu, diskursu. Todėl filosofinis diskursas turi būti kritikuojamas netiesiogiai: reikia parodyti jo prielaidų prieštaringumą, naudoti ironijos priemones, etc. Ar vėlyvoji Wittgensteino filosofija taip pat priskirtina prie pastarųjų? Ar *Tyrinėjimuose* Wittgensteinas *„tik“* keičia savo nuomonę, kaip reikėtų spręsti tam tikras filosofines problemas, ar filosofinių problemų sprendimą reikėtų pakeisti tam tikra jų terapijos forma, kurios pagrindinis tikslas būtų įveikti filosofijos ribotumą? Kitaip sakant, ar vėlyvojoje Wittgensteino filosofijoje esama kokių nors filosofinių tezių, ar jos esmė yra sistemingas bet kokių filosofinių tezių vengimas, siekiant parodyti, kad filosofija kyla iš kalbinės painiavos ir todėl turėtų būti transformuota į kažką kita?

Tyrinėjimų §89–139 yra svarus argumentas tiems, kurie norėtų vėlyvojoje Wittgensteino filosofijoje įžvelgti filoso-

fijos kritiką ir siekį ją įveikti. Šioje vietoje Wittgensteinas dėsto savo požiūrį į filosofijos prigimtį, ir, be jau anksčiau cituotos frazės apie tezių formulavimo filosofijoje beprasmiškumą, čia esama ir tokių teiginių:

> Mes grąžiname žodžius iš metafizinio į kasdienį jų vartojimą [9, §116].
>
> Nėra kokio nors filosofijos metodo, bet išties esama metodų tarsi įvairių terapijų [9, §133].

Vienas garsiausių tokio požiūrio šalininkų yra Richardas Rorty. Remdamasis šiais ir kitais panašiais Wittgensteino teiginiais, Rorty aiškina, kad nereikėtų jo vėlyvuosiuose raštuose ieškoti „dar vienos abejotinos filosofinės teorijos“ [5, 22]. Wittgensteinas veikiau buvęs satyrikas, kuris „visai „neužsiiminėjo“ filosofija“[*ibid.*]. Pasak Rorty, Wittgensteinas vėlyvuoju savo kūrybos laikotarpiu tradicinėmis filosofinėmis distinkcijomis naudojasi tik tam, kad atskleistų jų nepagrįstumą ir jas atmestų:

> Dažniausiai, bandant įveikti tradicines moderniosios filosofijos problemas, būdavo formuluojami pasiūlymai, kaip mes turėtume mąstyti, kad išvengtume šių problemų. Geriausiose savo raštų vietose Wittgensteinas ryžtingai vengia tokios konstruktyvios kritikos ir apsiriboja vien tik satyra. Nagrinėdamas pavyzdį po pavyzdžio, jis paprasčiausiai parodo, kokios beviltiškos yra tos tradicinės problemos [5, 34].

Jei pritartume šiai nuomonei, tai „filosofo darbas“, pasak Wittgensteino, turėtų būti tik rinkimas „atmintinių tam tikru tikslu“ [9, §127]. Pasak šios interpretacijos, atsisakymas teigti kokias nors filosofines tezes yra pagrindinis vėlyvojo Wittgensteino nuopelnas. Todėl bandymai rekonstruoti vėlyvąją Wittgensteino filosofiją yra klaidingi, kad ir kokių išvadų būtų prieita; juk, tiesiai kalbant, nėra ko rekonstruoti – ten nesama jokių tezių tiesiogine šio žodžio prasme. Vėlyvuoju tarpsniu Wittgensteinas nepateikia jokios teorijos; vienintelis jo nuopelnas yra tai, kad jis „grąžina žodžius iš metafizinio į kasdienį jų vartojimą“. Šia dvasia ir reikėtų interpretuoti vėlyvuosius Wittgensteino raštus: jų tikslas yra ne sukurti naują teoriją, bet „pastatyti sieną ten, kur baigiasi kalba“ [10, 187]. Gramatinių tyrinėjimų paskirtis yra veikiau paberti galybę *ad hoc* atmintinių, kurios turėtų mus įtikinti ne tik vengti kiekvienai filosofinei teorijai būdingų neišvengiamų apibendrinimų, bet ir pačios filosofijos.

3. Tačiau anaiptol ne visi tyrinėtojai yra linkę sutikti su tokia nuomone. Pirma, Wittgensteino kritiškus pasisakymus filosofijos atžvilgiu jie yra linkę priskirti tik *tam tikroms* filosofinėms tezėms, o ne *apskritai* filosofinėms tezėms. Nors Wittgensteinas ir teigia, kad „filosofinės problemos atsiranda tuomet, kai kalba *atostogauja*“ [9, §38], vis dėlto klaidinga būtų apibendrinti šį bei kitus panašius teiginius ir sakyti, kad visa filosofija yra „kalbos atostogos“, kurias nutraukti galima tik liovusis filosofavus, t.y. nustojus formuluoti filosofines tezes. Sąlygų apibrėžimas, kada kalba „atostogauja“, o kada – „dirba“, yra ne kas kita kaip gryniausia filosofinė tezė. Pasak šios interpretacijos, vėlyvojoje Wittgensteino sampratoje vis dėlto yra tezių (pvz., apie kalbos prigimtį, jos ryšį su realybe, etc.), ir anksčiau cituoti bei kiti panašūs kritiški jo pareiškimai dėl filo-

sofijos veikiau logiškai kyla iš prieš tai suformuluotų tezių, o ne sistemingai draudžia jas formuluoti.

Antra, jei *Tyrinėjimuose* nesama jokios teorinės nuostatos, tai kam gi tada reikėtų tokių filosofinių naujadarų kaip „taisyklė“, „kalbos žaidimas“, „gyvenimo forma“, kurie vaidina pagrindinius vaidmenis Wittgensteino raštuose vėlyvuoju tarpsniu? Jei Rorty būtų teisus, tai tada neaišku, kodėl Wittgensteinas, norėdamas atsisakyti tradicinių distinkcijų, ne tik jas naudoja, bet kuria dar naujas. Peršasi mintis, kad vėlyvasis Wittgensteinas vis dėlto pateikia naują filosofinę teoriją, kurią mes *galime* rekonstruoti neiškreipdami pirminės jos intencijos. Jo tikslas yra sukurti kalbos teoriją, kuri išvengtų keblumų, iškilusių *Traktate* išdėstytai kalbos teorijai.

Pasak Jaakko ir Merrill B. Hintikkų, ankstyvąją ir vėlyvąją Wittgensteino filosofijas skiria skirtingos kalbos sampratos[2]. Ankstyvuoju laikotarpiu Wittgensteinas laikęsis fenomenologinės[3] kalbos sampratos, o vėlyvuoju – fizikalistinės. *Traktate* kalbos pagrindas yra mūsų jutiminis patyrimas (*sense-experience*), o *Tyrinėjimuose* – kasdieniai fiziniai objektai [2, 25]. Šis lūžis, pasak jų, ir yra pagrindinė takoskyra tarp ankstyvosios ir vėlyvosios Wittgensteino filosofijų. Vadovaujantis šia perspektyva ir reikėtų interpretuoti Wittgensteino filosofijos raidą. Vėlyvosios Wittgensteino filosofijos atsiradimą lėmė keblumai, su kuriais susidūrė ankstyvoji Wittgensteino fenomenologinė kalbos samprata, išdėstyta *Traktate*. Toliau aš trumpai perteiksiu Hintikkų argumentus, kodėl reikėtų, pirma, vėlyvosios filosofijos atsiradimą kildinti iš būtent taip pakitusios kalbos sampratos ir, antra, vėlyvuosiuose Wittgensteino raštuose ieškoti filosofinių argumentų, o ne filosofijos įveikos[4].

4. Vienas pagrindinių Hintikkų pateiktos Wittgensteino filosofijos raidos interpretacijos atramos taškų yra nauja ankstyvosios Wittgensteino filosofijos interpretacija. Jie mano, kad *Traktato* objektus *(Gegenstände)*, sudarančius substanciją, reikėtų interpretuoti fenomenologiškai. Taigi, jie prieštarauja klasikinei Maxo Blacko realistinei interpretacijai [1]. Pasak Blacko, ankstyvuoju tarpsniu Wittgensteinas laikęsis požiūrio, kad objektai yra amžini, nekintantys ir todėl anapus mūsų sąmonės. Kalba yra prasminga, nes vardai, kurie yra jos prasmingumo pagrindas, nurodo į anapus mūsų sąmonės esančius objektus. Nors pats *Traktato* tekstas ir neprieštarauja pastarajai interpretacijai, tačiau kai kurie Wittgensteino pateikiami pavyzdžiai[5] leidžia teigti, kad ir fenomenologinė interpretacija nėra be pagrindo.

Hintikkų požiūris įgauna daugiau pranašumų aiškinant *Traktato* pamatines intencijas to meto filosofiniame kontekste. Kaip žinoma, prieš Pirmąjį pasaulinį karą Wittgensteinas studijavo Kembridže, kur artimai bendravo su Bertrand'u Russellu ir G. E. Moore'u. Tiek Russellas, tiek Moore'as buvo kritiškai nusiteikę idealizmo atžvilgiu. Jų manymu, tuo metu Anglijoje dominavęs absoliutusis idealizmas perdėm prieštaravo mūsų kasdienei patirčiai. Jie sutiko su idealistais, kad sąmonės vaizdiniai yra būtina pažinimo proceso dalis, tačiau siekė su-

teikti jiems realistinį ir empiriniam patyrimui adekvatų turinį. Russellas po ilgų ieškojimų buvo sukūręs pažinimo teoriją, kurios pamatinę tezę būtų galima formuluoti maždaug šitaip: mūsų žinios apie išorinį pasaulį remiasi jusliniais duomenimis, tačiau šie duomenys yra apie anapus mūsų esančius, objektyviai egzistuojančius daiktus. Pamatinė prielaida, kuria rėmėsi Russellas, buvo kiek anksčiau Moore'o suformuluota realistinė tezė, kad „kiekvienas patyrimas yra kažko patyrimas" [4, 13]. Pasak Moore'o, kiekviename patyrimo akte mes galime atskirti „patyrime tiesiogiai duotą objektą nuo patyrimo kaip psichologinio įvykio. Tas objektas yra man duotas; aš tiesiogiai jį patiriu"[*ibid*.].

Šiuos patyrime tiesiogiai duotus objektus Russellas vadino patyrimo objektais *(objects of acquaintance)*. Russellas, kaip ir Moore'as, skyrė juos nuo patyrimo kaip psichologinio įvykio. Pavyzdžiui, suvokdamas obelį, aš galiu kuo puikiausiai atskirti obelį kaip mano suvokimo objektą nuo mano sąmonės įvykio, kurio metu aš suvokiau, kad tai yra obelis. Tačiau, pažymi J. Hintikka, Russello nuomone, „šie tiesioginio patyrimo objektai nėra įprastiniai fiziniai objektai, nes mūsų suvokimas gali būti klaidingas" [ibid.]. Juos Russellas vadino jutiminiais duomenimis *(sense-data)*. Russellas teigė, kad jutiminiai duomenys yra fizinio pasaulio dalis. Taip pat jis manė, kad jie yra vienintelis patikimas mūsų žinių pagrindas, o visos kitos žinios, kurių pagrindas nėra tiesioginiai jutiminiai duomenys, turėtų būti į juos suredukuotos: žinojimo pagal aprašymą *(knowledge by description)* pagrįstumas gali būti įrodytas tik redukuojant jį į jutiminį patyrimą *(knowledge by acquaintance)*. Russello loginis atomizmas buvo vienas iš tokios redukcijos pagrindų. Pasaulis esąs sudarytas iš loginių atomų – „mažų spalvos lopų ar garsų, trumpai tveriančių dalykų ... predikatų ir santykių ir taip toliau" [6, 179], kurie sudaro faktus. Vadinasi, remiantis tokia ontologija ir epistemologija, aprašomojo žinojimo, o tuo pačiu ir kalbos prasmingumo pagrindas yra tiesioginis jutiminis patyrimas. Kalbos prasmingumas kyla iš sąmonės intencionalumo. Semantikos pagrindas yra sąmonės medijuoto patyrimo objekto ir jam priskirto vardo ryšys.

Grįžkime prie pagrindinio klausimo, nuo kurio sprendimo priklauso, ar pagrįsta Hintikkų interpretacija. Ar ankstyvuoju tarpsniu Wittgensteinas perima Russello ontologiją? O gal *Traktato* objektus reikėtų interpretuoti tik realistiškai? *Traktato* pradžioje Wittgensteinas teigia:

> 1.1. Pasaulis yra faktų, ne daiktų visuma (1).
>
> 2. Tai, kas yra faktas, yra atominių faktų (*Sachverhalten*) buvimas (2).
>
> 2.01. Atominis faktas yra objektų (dalykų, daiktų) sąryšis (3).
>
> 2.02. Objektas yra paprastas (4).
>
> 2.021. Objektai sudaro pasaulio substanciją. Todėl jie negali būti sudėtiniai (5).
>
> 2.0211. Jei pasaulis neturėtų jokios substancijos, tuomet tai, ar sakinys turi prasmę, priklausytų nuo to, ar kitas sakinys yra teisingas (6).

Visi šie teiginiai iš pirmo žvilgsnio yra neatremiami realistinės interpretacijos argumentai. Pasaulį sudaro atominiai faktai, kurie sudaryti iš objektų. Pastarieji sudaro substanciją. O substancija yra tai, kas egzistuoja savaime ne-

priklausomai nuo to, ar ji yra duota sąmonei, ar ne. Mūsų kalba gali išreikšti atominius faktus, nes vardai tiesiogiai nurodo į amžinus objektus. Kita vertus, kaip rodo (5) antras sakinys, pagrindinis Wittgensteino tikslas šiuo aforizmu įrodyti, jog objektai yra nedalomi. O (6) – kad substancijos vaidmuo yra užtikrinti, jog elementaraus sakinio prasmė būtų nepriklausoma nuo kitų elementarių sakinių prasmės. Tai Wittgensteinas grindžia tuo, kad visi atominiai faktai yra logiškai vienas nuo kito nepriklausomi. Tokia interpretacija visiškai suderinama su Russello ontologija ir kalbos samprata. Vardai nurodo į mūsų sąmonės jutiminius duomenis, kurie savo ruožtu, kaip teigė Russellas, yra objektyvios realybės betarpiškas patyrimas. J. Hintikka daro išvadą:

> Ko gero, geriausias būdas apibūdinti Wittgensteino objektus yra pasakyti, kad jie yra fizinės realybės sudedamosios dalys, kurios yra duotos betarpiškame patyrime [4, 15].

Tokia objektų interpretacija, pasak jų, leidžianti paaiškinti netgi kai kuriuos ypač sunkiai suvokiamus *Traktato* teiginius, pvz., 6.43: „Laimingojo pasaulis yra kitoks nei nelaimingojo“. Laimingo žmogaus patyrimas yra kitoks nei nelaimingo, nes pirmojo patyrime yra duoti kiti objektai nei nelaimingojo [4, 15]. Tačiau didžiausią pagrindą šiai interpretacijai vis dėlto gali duoti *Traktato* kūrybos ir jame išreiktų idėjų plėtojimosi ir recepcijos konteksto dokumentai.

Kaip žinoma, Frankas Ramsey buvo vienas atidžiausių *Traktato* skaitytojų ir kritikų[6]. Jo nepublikuotuose užrašuose galima rasti tokią pastabą:

> Wittgensteinas sako, kad yra nesąmonė tikėti tuo, kas nėra duota patyrime... Juk būti mano, būti duotai patyrime yra formali kiekvienos tikros esybės (*entity*) savybė [iš dokumento Nr. 004-21-02 Ramsey archyve Pitsburge; cit. pagal 4, 14].

Tačiau kodėl Wittgensteinas pats nepaaiškino, kad *Traktate* jis remiasi Russello ontologija ir kalbos samprata? J. Hintikka atsako, kad tai jam buvęs savaime suprantamas dalykas:

> Russellas jau buvo atsakęs [į tuos klausimus] ... Pasak Russello anglų kalboje vieninteliai iš tikrųjų tikriniai vardai yra tik „logiškai tikriniai vardai“, tai yra tie, kurie be jokių prielaidų nurodo į patyrimo objektus: „šitas“, „tas“ ir „aš“ [4, 16]

Nors Wittgensteinas ir nesutiko, kad „aš“ yra logiškai tikrinis vardas, ir teigė, kad nėra jokio objekto, kurį jis galėtų nurodyti, tačiau jis visiškai pritarė Russellui, kad likusių dviejų esmė yra tiesioginė nuoroda:

> Atrodo, kad mums *a priori* yra duota ši sąvoka: *Šitas*. – Ji yra tapati *objekto* sąvokai [7, 61].

Perimdamas Russello kalbos sampratą, Wittgensteinas ją modifikuoja. Iš esmės ankstyvuoju tarpsniu Wittgensteinas skiriasi nuo Russello tuo, kad, jo manymu, loginės konstantos ir vadinamosios loginės tiesos išreiškia ne kokius nors abstrakčius empirinio pasaulio faktus, bet bendrą loginę pasaulio ir kalbos formą. Logika yra mums duota *a priori*. Mums nereikia jokio jutiminio patyrimo, kad galėtume naudotis logika:

> „Patyrimas“, kurio mums reikia, kad suprastume logiką, nėra tai, jog kažkas yra štai taip ir taip, o jog kažkas *yra*; tačiau tai nėra *joks* patyrimas.
>
> Logika eina *pirma* visokio patyrimo – kad kažkas yra *taip* [8, 5.552].

Tačiau vėliau Wittgensteinas pamažu ima suprasti, kad fenomenologinei kalbos sampratai iškyla neįveikiamų keblumų. Ramsey pateikia argumentą prieš atominių faktų (o tuo pačiu ir juos išreiškiančių elementariųjų sakinių teisingumo vertės) loginio nepriklausomumo vieno nuo kito tezę. „Šitas yra raudonas“ ir „šitas yra žalias“ yra labai panašūs į elementariuosius sakinius. Tuomet kiekvieno iš jų teisingumo vertė turėtų būti nepriklausoma nuo kito teisingumo vertės. Tačiau taip nėra; jei koks nors objektas yra raudonas, tai jis negali būti kartu ir žalias. Vadinasi, esama būtino loginio ryšio tarp dviejų to paties objekto jutiminių patyrimų.

Po kurį laiką trukusių nesėkmingų bandymų išspręsti šį ir kitus panašius prieštaravimus Wittgensteinas ryžtasi atmesti fenomenologinę kalbos sampratą ir jos implikuojamą ontologiją. 1929 spalio 22 d. Wittgensteinas užrašo tokią tezę:

> Prielaida, kad fenomenologinė kalba yra įmanoma ir kad tik ji vienintelė gali išreikšti, ką mes norime išreikšti, yra – aš manau – absurdas [cit. pagal 4, 28].

Pasak J. Hintikka, fenomenologinę kalbos sampratą Wittgensteinas pakeičia kita. Vienas iš esminių jos skirtumų nuo senosios yra tai, kad kalba yra iš esmės autonomiška ontologijos atžvilgiu. Kalba savyje neatspindi pasaulio struktūros. Kalbos pagrindas yra įvairių rūšių žmogaus veikla, kuri vyksta, kaip pasakytų sveikas protas, iš vidutinio dydžio fizinių objektų sudarytame pasaulyje:

> ...taisyklėms paklūstanti žmonių veikla, o ne statiškas įvardijimo (*naming*) ryšys yra terpė, iš kurios kyla [kalbinė] prasmė. Kadangi objektai, apie kuriuos kas nors pasakoma vartojant kalbą, privalo išlikti nepakitę tos veiklos metu, tai šie objektai gali būti tik fiziniai. Vardai nėra panašūs į prie objektų priklijuotas etiketes ar namų numerius. Jie [vardai] įgauna prasmę tik dėl vaidmens, kurį jie atlieka žmonių įvairių rūšių veikloje. (Namų numeriai yra naudojami tam, kad būtų galima surasti norimą namą.) [4, 31]

Vėlyvuosiuose raštuose Wittgensteinas, pasak Hintikka, norėjo suformuluoti tokią kalbos sampratą pagrindžiančią teoriją.

5. Vienas iš pagrindinių Hintikkų interpretacijos pranašumų yra tai, kad remdamiesi minimaliu kiekiu prielaidų, jie sugeba pateikti įtikinamą Wittgensteino filosofijos raidos hipotezę. Po *Traktato* parašytas didžiulis kiekis raštų glaustai paaiškinamas kaip siekimas išspręsti keblumus, kurie iškilo *Traktato* fenomenologinei kalbos sampratai. Pastaroji buvusi Russello kalbos sampratos modifikacija, kuri negalėjo atlaikyti jaunesniojo Wittgensteino kolegos Ramsey kritinių argumentų.

Antra, ši „neoraselinė“ ankstyvosios Wittgensteino kalbos filosofijos interpretacija bei kaip ir kodėl jis ją vėliau atmetė, duoda pagrindą teigti, kad ir vėlyvuoju savo kūrybos laikotarpiu Wittgensteinas buvo tiek pat ištikimas racionaliai argumentacijai, kiek ir ankstyvuoju, nes būtent racionalūs argumentai privertė jį pakeisti ankstesnę nuostatą. Tai yra didelis laimėjimas, nes suteikia gerą pagrindą pagrįstai oponuoti tiems, kurie linkę į „vėlyvąjį“ Wittgensteiną žvelgti kaip į analitinės filosofijos „įveikos“ pirmtaką.

Trečia, Hintikkų interpretacija lokalizuoja Wittgensteiną jo gyvenamojo lai-

kotarpio filosofinių idėjų erdvėje ir, ignoruodama kai kuriuos retus bei skambius ir neretai kai kurių tyrinėtojų be pagrindo nuolat akcentuojamus vėlyvuosius miglotus Wittgensteino pareiškimus, atskleidžia jį kaip jo mokytojų Frege's ir Russello vertą mokinį, kurį įmanoma *suprasti* ir su kuriuo *dėl to* įmanoma polemizuoti; o ne kaip iš niekur atsiradusį, trumpam į Jieną ir Kembridžą užsukusį bei atgal į niekur pasitraukusį, niekieno nepaveiktą, autentišką genijų, kuriuo galima tik arba gėrėtis, arba jo nekęsti. Vėlyvųjų raštų aforistinis stilius ir aiškiai suformuluotų išvadų nebuvimas gali sudaryti įspūdį, kad pagrindinis Wittgensteino tikslas iš tiesų buvo ne teigti filosofines tezes, bet įveikti norą jas formuluoti ir vietoj to pasirinkti filosofinę satyrą ar įsitraukti į kokį nors nepabaigiamą postfilosofinį pokalbį. Hintikkos parodo, kad tiems patiems aforistiniams raštams labiau tinka priešinga interpretacija. Suradę giją, jungiančią iš pirmo žvilgsnio tarpusavyje nesusijusias *Tyrinėjimų* dalis, jie gali labai trivialiai, bet kartu ir labai įtikinamai paaiškinti pratarmės pabaigoje pateiktos Wittgensteino pastabos[7] intenciją: šią knygą į vieną visumą susieti jam sutrukdė ne nauja tam prieštaraujanti filosofavimo samprata, bet filosofui skirtas laikas.

Literatūra

1. Max Black.. *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
2. Jaako Hintikka, Merrill B. Hintikka. *Investigating Wittgenstein*. – Oxford: Blackwell, 1986.
3. Jaakko Hintikka. *Ludwig Wittgenstein: Half-Truths and One-and-a-Half Truths* (Selected Papers, vol. 1). – Dordrecht: Kluwer Academia, 1996.
4. Jaako Hintikka. *On Wittgenstein*. – Belmont: Wadsworth, 2000.
5. Richard Rorty. *Consequences of Pragmatism* (Essays: 1972–1980). – Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
6. Bertrand Russell. „Lecture on the Philosophy of Logical Atomism" // *Logic and Knowledge: Essays 1901–1950*, ed. R.C. Marsh.– London: Routledge, 1992, p. 178–281.
7. Ludwig Wittgenstein. *Notebooks 1914–16*, ed. G.H. von Wright and G.E.M. Anscombe.– Oxford: Blackwell
8. Liudvigas Vitgenšteinas. *Tractatus logico-philosophicus // Rinktiniai raštai*.–Vilnius: Mintis, 1995, p. 25–112.
9. Liudvigas Vitgenšteinas. *Filosofiniai tyrinėjimai // Rinktiniai raštai*.–Vilnius: Mintis, 1995, p. 113–394.
10. Ludwig Wittgenstein. *Philosophical Occasions*, ed. J.C. Klagge and A. Nordmann. – Indianapolis, IN: Hackett.

Nuorodos

[1] Toliau *Loginis-filosofinis traktatas* (dar kitaip vadinamas *Tractatus logico-philosophicus*) ir *Filosofiniai tyrinėjimai* dėl trumpumo bus vadinami atitinkamai *Traktatu* ir *Tyrinėjimais.*

[2] Jaakko ir Merrill B. Hintikka savo Wittgensteino filosofijos interpretaciją yra išdėstę knygoje *Investigating Wittgenstein* [2]. Dauguma abiejų tyrinėtojų straipsnių apie Wittgenteiną yra rinktinėje: *Ludwig Wittgenstein: Half-Truths and One-and-a-Half Truths* [3]. Jaakko Hintikka bendrą argumentavimo strategiją aiškina trumpoje knygoje *On Wittgenstein* [4]. Šiame straipsnyje daugiausia remsiuosi pastaraja knyga, tačiau šią interpretaciją vadinsiu „Hintikkų interpretacija".

[3] Hintikkos teigia, kad terminas „fenomenologija" geriau tinka įvardynti ankstyvojo Wittgensteino epistemologinę poziciją nei „fenomena-

lizmas“, nes, pirma, pats Wittgensteinas vartoja šį terminą; antra, fenomenologija epistemologijoje yra suderinama su realizmu ontologijoje: „Fenomenologas teigia, kad mano pasaulio epistemologinis ir konceptualinis atsparos taškas yra tai, kas yra man duota betarpiškame patyrime. Taip paliekamas neatsakytas klausimas, kas tame betarpiškame patyrime yra duota. Fenomenalistas atsako, kad mes tiesiogiai patiriame tik mūsų sąmonės turinius; ne pačius daiktus, bet fenomenus“ [4, 15].

[4] Reikia pažymėti, kad tarp šių dviejų argumentų grupių nėra būtino loginio ryšio. Tai, jog vėlyvasis Wittgensteinas išlieka filosofas, nebūtinai reiškia, kad jo vėlyvoji filosofija yra tokia, kaip ją interpretuoja Hintikkos. Ir, atvirkščiai, naująją Wittgensteino kalbos sampratą, kaip ją supranta Hintikkos, postfilosofiškai nusiteikęs interpretuotojas gali traktuoti kaip, tarkim, Rorty terminais kalbant, atsitiktinę ir laikiną satyros išraiškos priemonę. Tačiau pastarąjį teiginį būtų sunkiau pagrįsti negu jam priešingą, nes tektų daryti papildomą prielaidą, kad *Tyrinėjimuose* nauja teorija formuluojama tik tam, kad vėliau būtų paneigta.

[5] Pvz., norėdamas paaiškinti, kas yra loginis negalimumas, prieš pateikdamas pavyzdį iš fizikos, jis pateikia percepcinio patyrimo pavyzdį: „neįmanoma, kad dvi spalvos tuo pat metu būtų vienoje regos lauko vietoje, ir būtent logiškai neįmanoma, nes tą šalina loginė spalvos struktūra“ [8, 6.3751]. Fenomenologinę kalbos interpretaciją taip pat remia ir tos *Traktato* vietos, kuriose jis nagrinėja solipsizmo problemą, nes tai irgi liečia percepcinį patyrimą ir netiesiogiai remia prielaidą, kad, Wittgensteino manymu, percepcinis patyrimas yra vienokiu ar kitokiu būdu susijęs su kalbos esme. Žr., pvz., 5.62.

[6] Ramsey yra vienas iš dviejų (kartu su P. Sraffa) žmonių, kuriuos Wittgensteinas mini *Tyrinėjimų* pratarmėje kaip padariusius didžiausią itaką jo filosofinių pažiūrų evoliucijai (žr. 9, 116).

[7] „Mielai būčiau parašęs gerą knygą. Taip neišėjo; tačiau laikas, kai būčiau galėjęs ją pagerinti, jau praėjo“ [9, 116].

„Tristia“. 2002. Drobė, aliejus. 80 × 100

Gauta 2002-10-10
Pabaiga. Pradžia „Logos“ Nr. 31

SIMONA MAKSELIENĖ
Kultūros, filosofijos ir meno institutas

HEZICHASTŲ KONTROVERSIJA KARTŲ KAITOS POŽIŪRIU

PIRMOJI KARTA: PALAMA *VS* BARLAAMAS (1334–1341 M. BIRŽELIS)

The Hesychastic Controversy in the Context of the Change of Generations. The First Generation: Palamas *vs* Barlaam

SUMMARY

This series of articles is devoted to the issue of the Hesychastic controversy, which is analyzed in the context of the change of generations. The Hesychastic controversy took place in the 14th century in Byzantium, and it was one of the most complex phenomena of the late Middle Ages, encompassing a whole spectrum of theological, philosophical, social, ethical and historical points. In general, three generations may be discerned that participated in the debate. The first was the most important, and the main figure in that generation was Gregory Palamas. Palamas had three main opponents during his lifetime: Barlaam, Akindynos and Nikephoros Gregoras. The questions debated with each of them were rather different, and the whole atmosphere of the debate was quite distinct in each case. In the first article of the series, entitled “The Hesychastic Controversy in the Context of the Change of Generations. The First Generation: Palamas vs Barlaam“, Palamas’ discussion with the first of his adversaries, Barlaam of Calabria, is analyzed. Personalities, the historical situation of the period and the spiritual atmosphere are touched on, and the main points of disagreement between two exceptional persons of that time are presented. The emphasis is put on the hermeneutical character of the debate, as well as on the hermeneutical approach towards this debate of scholars of the 20th century: two schools of scholars, Russian (with an Orthodox background) and German (with a Protestant background), in fact prolonged and continued the same Hesychastic debate in the 20th century.

RAKTAŽODŽIAI. Hezichazmas, Vėlyvosios Bizantijos teologija, Grigalius Palama, Barlaamas iš Kalabrijos.
KEY WORDS. Hesychasm, Late Byzantine theology, Gregory Palamas, Barlaam of Calabria.

HAGIORETINĖ TOMA

Sužinojęs, kad po savo misijos Avinjone Barlaamas sukūrė *Prieš mesalianiečius* ir rezga intrigas patriarchate Konstantinopolyje, Palama išsyk palieka Tesalonikus ir vyksta į Atono kalną. Pasak Clucaso, 1340 m. rugpjūčio mėnesį Atone Palama drauge su savo ištikimiausiu mokiniu Filotėju Kokinu sukuria savotišką deklaraciją, kurią pasirašė 14 vienuolių, 5 igumenai (vienuolynų vyresnieji) bei pats Atono *protos*. Ši deklaracija įėjo į istoriją *Hagioretinės Tomos* (*Tomos Hagioreiticos*) vardu. Turint omenyje, kad vienuoliai Bizantijoje buvo labai gerbiami ir įtakingi, dabar Palama buvo nebe atskiras individas, bet galingos jėgos, įtakingos bendruomenės atstovas. Vėliau Akindynas dažnai pabrėš šio dokumento nelegalumą, neteisėtumą, mat jo sukūrimu buvo pažeistas kanoninis draudimas šaukti bet kokius susirinkimus ir kurti bet kokius tikėjimą liečiančius tekstus, – juos galėjo skelbti tik Visuotinis Susirinkimas[90]. Nors šis dokumenas buvo neteisėtas, jis tapo oficialia doktrinos dalimi po 1351 m. Sinodo.

Čia verta susipažinti su išvadomis, kurias padarė Lowellas Clucas, detaliai išanalizavęs šį dokumentą[91]. Anot jo, šis dokumentas atvirai deklaruoja naują doktriną ir yra tarsi jos manifestas. Šiai naujai doktrinai šiek tiek įtakos turėjo ankstesnė italo Joachimo Floriečio (Joachim da Fiore), popiežiaus paskelbto eretiku, doktrina, bizantietiškas jos variantas[92]. Tėvo (t.y. Mozės įstatymo) epocha buvo pakeista Sūnaus (t.y. Įsikūnijimo, arba Evangelijos) epocha, o dabar atėjo laikas įeiti į naują – Šventosios Dvasios – erą, kuri yra inicijuojama Dievo atskleidimu, kad jame yra skirtumas tarp esmės ir energijų. Būtent *Hagioretinėje Tomoje* šis skirtumas buvo pirmą sykį atvirai suformuluotas ir išsakytas. Tėvo era buvo grynai monadinio Dievo era (šios eros tikėjimo ašis, būdinga judaizmui, – idėja, kad Dievas yra vienas). Sūnaus era pasižymėjo tuo, kad buvo atskleistos trys Dievo hipostazės, trys asmenys (Dievas yra vienos prigimties ir trijuose asmenyse – pagrindinė krikščionybės doktrina). Tiesa apie dar vieną Dieve glūdinčią skirtį – skirtį tarp esmės ir energijų – galėjo būti atskleista tik Šv. Dvasios epochoje, mat iki tol sunku buvo tinkamai suvokti net skirtumą tarp trijų asmenų (iš čia kyla daugybė erezijų). Bet dabar atėjo laikas hezichastų vienuoliams, kurie jau turi susivienijimo su energijomis patirtį, pasidalinti šia žinia su visu pasauliu ir taip įvesdinti jį į naują – Šv. Dvasios – erą. *Hagioretinėje Tomoje* ši nauja era nurodoma kaip „ateisiantis amžius“. Hagioritai[93] puikiai suvokė, ką klasikinėje patristinėje egzegezėje reiškia „ateisiantis amžius“ – Paskutinįjį Teismą ir amžių po prisikėlimo. Clucas įsitikinęs, aišku, su juo nesutiktų XX a. neopalamitai, kad *Tomos* kūrėjai sąmoningai suteikia naują turinį senai sąvokai: „ateisiantis amžius“ *Tomoje* reiškia nebe amžių po prisikėlimo, bet Šventosios Dvasios erą. „Iš *Hagioretinės Tomos* pradžios mes iš tiesų matome, kad „ateisiantis amžius“ jau prasidėjo, ir jį inauguravo patys vienuoliai[94]. Galima

pažymėti, kad, skelbdama tokias idėjas, *Hagioretinė Toma* yra ne tik novatoriška, bet ir elitaristinė, nes tikrosios teologijos žinojimas rezervuojamas vien tik labai patyrusiems vienuoliams. Pasak Clucaso, kuris atseka hezichazmo šaknis iki IV a. mesalianiečių[95], šis „spiritualistinis elitarizmas visada žengė koja kojon su origenizmu bei jam būdinga idėja, kad ne kiekvienam yra prieinamas aukštesnis žinojimas“[96]. Kita vertus, istorijos dalijimas į tris eras yra artimai susijęs su Evagrijaus trijų pakopų susivienijimo su Dievu schema (*praxis – theoria physike – theologia*). Tačiau jeigu Evagrijus buvo dėmesingas visoms trims pakopoms, tai hezichastai, anot Clucaso, ima akcentuoti vien paskutiniąją pakopą, o kitas dvi visai nuvertina, „šitaip suteikdami Dievo vizijai, t. y. teologijai, istorinę dimensiją“[97], pripažindami, kad Dievo vizijos epocha buvo nulemta istorinio būtinumo. Galiausiai Clucas padaro kategorišką išvadą, kad „tradicija, kurios hezichazmas iš tiesų laikosi, yra ne chalcedoninė, bet origenistinė su mesalianietiškais aidais“[98].

Hagioretinė Toma yra paradoksali, nes, viena vertus, ji deklaruoja iš esmės naują teologiją, kurios pagrindiniai akcentai yra Šventoji Dvasia, skirtumas tarp esmės ir energijų (energijos yra suvokiamos kaip Dvasios dovanos, kaip maloningas Dvasios veikimas pasaulyje), o antra vertus, naudoja nepaprastai daug patristinių citatų norėdama tuo įrodyti, kad ši teologija buvo žinoma Bažnyčios Tėvams. Kas suteikia hezichastams teisę skelbti naują teologiją bei interpretuoti Tėvus taip, kad esmės ir energijų perskyra būtų atskleista kaip patristinė? Tai patyrimas (*peira*). Patyrimas, suvokiamas kaip dieviškosios šviesos patyrimas ir leidžiantis susivienyti su ta šviesa, iškelia hezichastus į naują, ypatingą lygmenį visų kitų – tų, kurie neturi patyrimo, – atžvilgiu. Šis patyrimas yra neįrodomas, nepademonstruojamas, tačiau juo turi besąlygiškai tikėti visi tie, kas to patyrimo neturi. Būtent ši unikali patirtis leidžia hezichastams griebtis tokios hermeneutikos, kuri atskleidžia, kad Bažnyčios Tėvai žinojo perskyrą tarp esmės ir energijų. Turint omenyje Bizantijos visuomenės konservatyvumą, negalėjo būti jokio kito būdo, kaip įskiepyti teologinę inovaciją, gal net hermeneutiškai įrodyti, kad tą „inovaciją“ jau skelbė Tėvai. Būtent todėl visi su hezichastų kontroversija susiję tekstai yra pilni hermeneutinės manipuliacijos patristiniais tekstais.

Pabaigai reikia priminti, kad šiame skyriuje pristatytą *Hagioretinės Tomos* interpretaciją atliko Lowellas Clucas, kuris pats yra germaniškos mokyklos atstovas (rašęs disertaciją pas H.-G. Becką), labai griežtai nusistatęs prieš neopalamitus ir jų taikomus mokslinius tyrimo metodus. Savo ruožtu neopalamitai niekada nesutiktų su Clucaso interpretacija, teigdami, kad „ateisiantis amžius“ *Tomoje* iš tiesų reiškia ne daugiau kaip būvį po prisikėlimo. Be to, neopalamitai niekada nesutinka su jokia teze, kad hezichastai minimalizuoja Kristaus vaidmenį, priešingai, jie laiko palamizmą „kristocentriniu“. O Clucaso interpretacijoje hezichastai siūlo nuo Kristaus garbinimo pereiti prie Šv. Dvasios. Tokia interpretacija neopalamitų požiūriu yra skandalinga.

GRIGALIAUS PALAMOS TREČIOJI *TRIADA*

Po *Hagioretinės Tomos* Palama, labiau pasitikėdamas savimi, sugrįžta iš Atono į Tesalonikus ir 1340 m. pabaigoje ar 1341 m. pradžioje sukuria trečiąją *Triadą* iš trijų traktatų[99]. Ji yra tiesiogiai skirta atremti Barlaamo *Prieš mesalianiečius*. Ši *Triada* yra daug drąsesnė doktrinine prasme už ankstesniąsias. Joje randame esmės ir energijų perskyros doktriną, kurios dar nebuvo ankstesnėse dviejose *Triadose*.

Esminis Barlaamo įsitikinimas, kuris apskritai generuoja visus jo kaltinimus hezichastams, yra tai, kad *Dievas yra esmė*. Visas Dievas yra esmė, ir jame nėra nieko, kas nebūtų jo esmė. Ši Barlaamo – tiksliau, scholastinė – idėja yra pagrindinis iššūkis, su kuriuo Palamai tenka susidurti.

Palama atsako į šį iššūkį pirmiausia padarydamas išvadą apie šios idėjos suderinamumą su hipostatine perskyra Dieve (t.y. perskyra tarp trijų asmenų), o antra, įvesdamas naują perskyrą tarp esmės ir energijų.

Išvada apie suderinamumą su hipostazėmis bus aptarta atskirame skyrelyje apie santykį tarp esmės ir hipostazių. Čia pakaks paminėti, jog, pasak Palamos, jeigu Barlaamas laikosi įsitikinimo, kad tik Dievo esmė yra nesukurta, jis turės prieiti išvadą, kad hipostazės yra sukurtos, ir taip įkris vienu metu į tris erezijas: nureikšmindamas Šventąją Dvasią taps *pneumatomachu*, nureikšmindamas Kristų – *nestorijonu* (čia Palama neįvardija konkrečios erezijos, bet, matyt, turi omenyje šitą), o sutapatindamas pagrindinį Tėvo atributą (negimusysis, *to agennēton*) su esme, jis tampa *Eunomijaus* sekėju[100].

Antra, Palama šioje *Triadoje* daro skirtį tarp esmės ir energijų. Galima kartais įtarti, kad ši skirtis, kuri yra pati palamizmo šerdis, savo išbaigtu ir galutiniu variantu yra doktrina, kurios pats Palama nežinojo *a priori* iki tol, kol įsižiebė kontroversija. Nors Palama dažnai akcentuoja, jog tai yra patristinė doktrina, žinota jau Bažnyčios Tėvų, ši skirtis tarp esmės ir energijų, kaip ją galiausiai suformuluoja pats Palama, yra *naujovė*. Maža to: skaitant Palamos raštus chronologine tvarka, galima pamatyti nuoseklų šios doktrinos formavimą ir grindimą: jos pirmas užuomazgas *Hagioretinėje Tomoje*, tolimesnį drąsų plėtojimą *Triadoje*, sisteminimą brandžiuose 1341–1343 m. raštuose, taip pat ir doktrinos šlifavimą, preciziškos terminijos paieškas atsižvelgiant į Akindyno kritiką[101].

Palamiškos perskyros tarp esmės ir energijų užuomazgų reikia ieškoti pačioje pradinėje hezichastų kontroversijos fazėje – debate apie Šventosios Dvasios procesiją. Reikia atminti, kad pirmas sistematiškas lotyniškos *Filioque*[102] doktrinos paneigimas buvo Fotijaus veikale *Šventosios Dvasios mistagogija* (866 m.) ir kad čia išdėstyti argumentai tapo oficialia Rytų Bažnyčios doktrina[103]. Fotijaus argumentai be jokių esminių pakeitimų buvo kartojami daugiau nei keturis šimtus metų, kol Grigalius iš Kipro – antiunijonistas patriar-

chas, vadovavęs 1285 m. Sinodui, atmetusiam Lijono uniją[104], – reikšmingai papildė Fotijaus argumentus. Grigalius Kiprietis (patriarchas 1283–1289 m.) suformulavo tokį argumentą: „iš“ ir „per“ Dvasią „reiškia Dvasios charizmas (malones), bet ne pačios Dvasios hipostatinę egzistenciją“[105]. Ši formuluotė tapo Palamai atspirties tašku jo ankstyvuose apodeiktiniuose traktatuose (*Logoi apodeiktikoi*[106]), rašytuose kaip atsakas Barlaamo suformuluotam *Filioque* sprendimo būdui jo traktatuose *Prieš lotynus* (apie tai buvo rašyta anksčiau). Savo apodeiktiniuose traktatuose Palama plėtoja tą pačią Grigaliaus Kipriečio idėją: kai Evangelijose rašoma, kad Kristus „įpučia“ Šventąją Dvasią, tai perduodama Šv. Dvasios energija, veikimas, bet ne pati hipostazė; hipostazė kyla tik iš vieno Tėvo.

Savo trečioje *Triadoje* Palama toliau plėtoja tą patį argumentą, tačiau dabar akcentuoja nebe Šventąją Dvasią, bet malonę. Barlaamas teigė, kad malonė, suteikiama šventiesiems, pvz., šviesos ant Taboro kalno regėjimas, yra sukurta. Palama, suprasdamas malonę kaip Šventosios Dvasios malonę, gina idėją, kad šventiesiems yra komunikuojama ne pati Šventosios Dvasios hipostazė, bet jos „deifikuojančios dovanos“, arba malonės. Palama patvirtina šią idėją Joelio žodžiais: „[ir mes girdėjome] pranašą Joelį, o tiksliau Dievą, per pranašą sakantį ne „aš išlieju savo dvasią“, bet „aš išlieju iš savo dvasios“. Bet jeigu Dvasia nėra daloma į daugelį dalių, tai kas tuomet yra išliejama ant mūsų pagal Dievo pažadą? Ar tai nėra Dvasios malonė ir veikimas, kurie priklauso pačiai Dvasios esmei?“[107] Ir toliau Palama žengia dar vieną žingsnelį: jeigu pati Šventoji Dvasia yra nesukurta, tai jos malonė, kuri yra komunikuojama ir dalyvaujama, taip pat būtinai turi būti nesukurta.

> „Tačiau Dvasia, išliejama ant mūsų iš Dievo, nebuvo sukurta. (…) Iš tiesų, ši malonė yra nesukurta, ir tai yra ta malonė, kuri yra siunčiama ir maloningai duodama iš Sūnaus mokiniams, tačiau tai nėra pati Dvasia. Ir ši malonė yra deifikuojanti dovana, kuri yra ne tik nesukurta, bet ir neatskiriama nuo Šventosios Dvasios veikimo.“[108]

Taigi ontologinės perskyros tarp esmės ir energijų šaltinis yra perskyra tarp Šventosios Dvasios hipostazės ir malonių (*charismata*). Perskyra, pradžioje buvusi grynai pneumatologinė, davė impulsą išrutulioti plačią ontologinę struktūrą – struktūrą, kuri, nors ir turi gan artimų paralelių patristinėje mintyje, vis dėlto yra nauja ir šviežia pastanga suartinti ir apjungti du Bizantijos teologijos polius – vienuolinę teologiją, paremtą patirtimi, bei spekuliatyvesnę dogmatinę teologiją.

Trečioje *Triadoje* Palama taip pat atremia Barlaamo teiginį, kad deifikacija yra natūrali intelekto savybė, sugebėjimas (*anthos nou*). Ir paneigia šią idėją labai kategoriškai, nes, anot Palamos, šios idėjos pripažinimas vestų prie išvados, kad žmogus yra Dievas *iš prigimties*, tuo tarpu pats Palama gynė idėją, kad žmogus gali tapti Dievu *malonės* dėka. „Deifikacijos malonė yra visais atžvilgiais nekontroliuojama, ir nėra jokios natūralios galios, gebančios ją priimti. Jeigu tai yra ne malonė, bet intelektui būdingo

būvio manifestacija, tuomet deifikacija yra rezultatas, priklausantis nuo prigimties receptyviosios (priimančiosios) galios. Deifikacija būtų [žmogaus] prigimties pasiekimas, o ne Dievo dovana, o tas, kuris tapo deifikuotu, galėtų vadintis Dievu iš prigimties."[109] Ir apskritai visi žmonės ir angelai būtų daugiau ar mažiau dievai ar pusdieviai. Ir Kristaus inkarnacija taptų beprasmė, jeigu žmonės galėtų pasiekti deifikaciją savo pačių jėgomis[110].

Reikia pasakyti, kad būtent šitaip Palama interpretavo Barlaamo idėjas, o ne pats Barlaamas. Iš tiesų Barlaamas niekur nesako, kad deifikacija yra natūrali intelekto galia. Jis teigia, kad apšvietimas yra natūrali intelekto galia, ir turi omenyje būtent intelekto apšvietimą (kuris, kaip mes jau kalbėjome, yra bedugnės tarp Dievo ir žmogaus suvokimas). Reikia manyti, Palama specialiai taip klaidingai pateikia Barlaamo idėjas ir daro tokias išvadas, su kuriomis joks krikščionis nesutiktų. O Barlaamas, be abejonės, buvo krikščionis, tikėjo Kristumi ir niekur nedeklaravo, kad žmogus yra Dievas iš prigimties. Tokių hipotetinių išvadų darymas bei jų priskyrimas priešininkui buvo viso labo tik kovos priemonė.

Priešingai, jeigu ieškotume *anthos nou* doktrinos aidų pačiame palamizme, įsitikintume, kad žmogaus *panašumas* (*homoiosis*) į Dievą, kuris buvo prarastas po nuopuolio, buvo tam tikru mastu natūrali Adomo savybė, jo *anthos nou*, leidęs jam būti vienovėje su Dievu. Tiesa, netgi šiuo atveju tai nebūtų įmanoma be Dievo malonės.

PALAMIŠKA ANTROPOLOGIJA

Bizantiškos teologinės antropologijos apskritai ir palamiškosios antropologijos konkrečiai atspirties taškas yra kertinė Biblijos frazė „Padarykime žmogų pagal mūsų atvaizdą ir panašumą"[111]. Palama daro labai aiškią skirtį tarp „atvaizdo" (*eikōn*) ir „panašumo" (*homoiōsis*). „Atvaizdas" yra esminė žmogaus charakteristika, kurią jis išsaugojo netgi po nuopuolio, o „panašumas" yra tarsi šlovės apsiaustas, supęs Adomą ir Ievą iki nuopuolio, bet po jo prarastas. „Mes nesugriauname atvaizdo netgi po to, kai mūsų protėviai dėl medžio rojuje turėjo patirti sielos mirtį, t. y. sielos atsiskyrimą nuo Dievo, kuris yra pirmesnis už kūno mirtį, tačiau mes netenkame dieviškojo panašumo."[112] „Panašumas" yra žmogaus siekinys, yra tai, ką žmogus turi stengtis savyje restauruoti, ir pagrindinė prielaida, leidžianti jam tikėtis atgauti tą „panašumą", yra ta, kad žmogus vis dėlto yra Dievo „atvaizdas".

Bizantijos teologijoje nuo pat patristikos laikų Dievo „atvaizdas" žmoguje yra labai glaudžiai susijęs su trinitarine doktrina. Sinkewiczius yra atlikęs trumpą šios asociacijos raidos analizę[113]. Trivienis Dievas, suprastas kaip Tėvas – Protas, Sūnus – Žodis ir Šventoji Dvasia – Dvasia, atsispindi trinarėje žmogaus, kurį sudaro protas, siela ir dvasia, struktūroje[114]. Bet kur konkrečiai žmogu-

je slypi šis Dievo „atvaizdas“? Turime trumpai aptarti, kaip Palama suvokė žmogaus struktūrą.

Visų pirma žmogus turi fizinį kūną. Penkiomis juslėmis jis gali suvokti kitus fizinius kūnus. Šios percepcijos, šio suvokimo (*morphōsis*) rezultatas – pirminė informacija apie tikrovę, savotiški „įspūdžiai“ (*ektypomata*), arba „atvaizdai, kurie neatskiriami nuo fizinių formų“[115]. Toliau šie „įspūdžiai“ perduodami sielos imaginacinei (įsivaizdavimo) galiai, kuri „atskiria šiuos įspūdžius nuo juslių, galutinai atskiria ne pačias jusles, bet tai, ką mes pavadinome vaizdiniais jose, nuo kūnų ir jų formų“. Imaginacinė galia saugo šiuos „įspūdžius“ savyje kaip saugykloje, pateikdama juos naudoti „pagal pareikalavimą“ tinkamoje vietoje ir laiku, netgi tuomet, kai šalia nėra to fizinio kūno, kurio „įspūdį“ ji saugo. „Racionaliuose gyvūnuose ši imaginacinė galia yra tarpinė grandis tarp proto ir juslių.“[116] Tuomet protas iš šios imaginacinės galios gauna tuos vaizdinius, kuriuos apmąsto distinkcijos, analizės ir sintezės būdu, šitaip generuodamas mintis (*logismoi*). Šios mintys nėra būtinai teisingos ir tikros, nes protas gauna „materiją“ apmąstymams ne vien tik iš juslių, o ir pati imaginacinė galia yra veikiama jausmų, aistrų ir kt. Todėl *logismoi* negali būti laikomi galutiniu pažinimo būdu; Palama juos vadina „mišriu žinojimu“, nes jie susiformuoja juslių, vaizduotės ir mąstymo pagrindu[117]. Bet kas tuomet yra tikrasis žinojimas? „Tikrasis žinojimas ir išganymo tiesa“ yra „tikras Dievo pažinimas tiek, kiek tai yra įmanoma“, bei „supratimas, kokią vietą žmogus užima Dievo akivaizdoje“[118]. Tokį pažinimą gali suteikti tiktai Šventosios Dvasios malonė[119], o Dvasia veikia toje žmogaus dalyje, kuri labiausiai nusipelno būti Dievo „atvaizdu“, t.y. prote. Ir nors Palama vartoja vieną terminą (*ho hous*) nusakyti tiek protui, generuojančiam „mišrų žinojimą,“ tiek protui, kuris yra „Dievo atvaizdas,“ jie būtinai turi būti skiriami. Pirmasis mąsto diferencijavimo, sintezės bei analizės pagalba ir iš tiesų yra *dianoia*, tuo tarpu antrasis – *nous*, – būdamas Dievo „atvaizdas“ žmoguje, turi savyje vidinį Žodį (*logos emphytōs hēmin enapokeimenos tō nō*[120]) bei Dvasią. Labai svarbu akcentuoti, kad būtent *nous*, o ne *dianoia* yra susivienijimo su Dievu patirties organas, ir tokia koncepcija yra platoniška[121]. Apskritai būtų tiksliau *dianoia* versti kaip „protą“, o *nous* – kaip „intelektą“.

Reziumuodami palamiškąją žmogaus sampratą, galime išskirti tokias dalis:

Kūnas	Fizinis kūnas	sōma	aisthetikos gnōsis
	Juslinis suvokimas	morghōsis	
Siela	Vaizduotė	ektypomata	
Mąstymas	Protas	dianoia	logikos gnōsis
	Intelektas:		
	Mąstymas–Žodis–Dvasia	eikōn tou Theou	noeros gnōsis pneumatikos gnōsis

Žmogus, pasak Palamos, yra sukurtas daugiau pagal Dievo atvaizdą, nei angelai, nes turi kūną ir „gyvinančią galią“, kuri yra esminė Dievo atvaizdo žmoguje savybė ir kurios neturi bekūniai angelai (nes jie neturi ką „gyvinti“). Antra, žmogus, turėdamas kūną, yra kur kas panašesnis į Jėzų Kristų nei bekūniai angelai[122]. Tačiau angelai yra daug arčiau Dievo „panašumo“ prasme, nes, būdami nenupuolę, jie išsaugojo „panašumą“ į Dievą ir šia prasme yra aukštesni už žmones.

„Panašumas“ į Dievą gali būti atgautas tuomet, kai kūnas deifikuojamas (sudievinamas), protas iliuminuojamas (apšviečiamas), o intelektas sujungiamas (unifikuojamas) su Dievu. Todėl pereikime prie naujo skyrelio, kuriame aptarsime, kaip palamizmas traktuoja žmogaus susijungimą, susivienijimą su Dievu.

„SUSIVIENIJIMAS“: TRYS PRASMĖS LYGMENYS

Susivienijimas (gr. *henōsis*, lot. *unificatio*) yra ilgo proceso – žmogaus kilimo prie Dievo – vainikavimas. Susivienijimas peržengia prigimtį (vadinasi, žmogaus prigimtyje nėra įgimtų galių, kurios leistų jam pačiam pasiekti unifikaciją), dorybę (vadinasi, susivienijimas nėra pasiekiamas vien tik Dievo įsakų laikymusi bei moraliniu tobulumu) bei žinojimą[123]. Nors Palama niekur savo raštuose nepateikia sistemiško šio proceso aprašymo, – nesvarbu, kad šis *anabasis* yra nuolatinis jo apmąstymų objektas, – galima būtų išskirti šias žmogaus kilimo į Dievą pakopas:

1. Pasirengimas.
2. Proto apšvietimas – iliuminacija (*ellampsis*).
3. Kūno sudievėjimas – deifikacija (*theōsis*).
4. Intelekto susivienijimas – unifikacija (*henōsis*).

1. Pasirengimas susivienyti yra moralinis tobulėjimas, visų pirma elementariu Dievo įsakų laikymusi. Toliau tai yra kūno apvalymas nuo kūniškų geidulių, aistrų nuraminimas, dorybių lavinimas bei pan.[124] Šiuo tarpsniu praktikuojamų asketinių pratimų tikslas yra ne aistrų numarinimas (mortifikacija, *nekrōsis*), bet jų transformacija, jų nukreipimas nuo blogio prie gėrio ir dieviškų dalykų, jų sublimacija[125].

Čia svarbu pažymėti, kad Palama iš savo *anabasis* schemos faktiškai pašalina dvi praktikas, turinčias gilias tradicijas Bizantijos vienuolinėje tradicijoje nuo pat dykumų Tėvų laikų: *apatheia* (išsivadavimas iš aistrų, tapimas beaistriu) ir *nekrōsis* (kūno marinimas). *Tomoje* sakoma:

> „Tas, kuris vidinės juslinės [*patheticos*] sielos dalies marinimo [*nekrōsis*] tikslu laiko nejausmingumą [*apatheia*], o ne vidinį veikimą siekiant tobulesnio būvio, absoliučiai nusisukant nuo blogų dalykų prie gerų […], tas atima iš mūsų kūnišką egzistenciją ateinančiame amžiuje.“[126 ir 127]

Pasak *Tomos nekrōsis* – kūno marinimas – turi būti pakeistas blogio ir blogų kūniškų polinkių marinimu, tuo tarpu pats kūnas neturi būti marinamas. Kūnas savaime nėra blogas. Mat Dievas sukūrė *kūnišką* žmogų pagal savo „atvaizdą ir

panašumą“; taip pat Dievas prisiėmė kūnišką egzistenciją ir įsikūnijo Jėzuje Kristuje, galiausiai Prisikėlimas yra *kūniškas* Prisikėlimas. Toliau *Apatheia* nėra reikalinga ir ta prasme, kad reikia išsivaduoti ne iš visų aistrų, o tik iš blogų, ydingų, tuo tarpu Dievo meilė, džiaugsmas, ašaros ir kitos į Dievą nukreiptos emocijos turi būti puoselėjamos[128].

2. Taip apsivaliusi siela pasirengusi kopti toliau – prie proto apšvietimo. Proto apšvietimą Palama supranta visiškai kitaip, nei Barlaamas, kuriam tai yra aukščiausia bendravimo su Dievu pakopa, reiškianti bedugnės tarp Dievo ir žmogaus suvokimą. Palamizme proto apšvietimas yra tik tarpinė pakopa. Pagrindinė priemonė jį pasiekti yra *malda* – natūraliausia ir būdingiausia proto veikla. Hezichastai nuo ankstyvųjų dykumų Tėvų, kurių pirmasis yra šv. Antanas Egiptietis, per visą anachoretinę tradiciją, atstovaujamą Evagrijaus Pontiečio, Pseudomakarijaus, Jono Laiptininko bei kitų *Filokalijos* autorių, išrado ir ištobulino vadinamąją *nepertraukiamą*, arba *nuolatinę, maldą*, kuri irgi buvo vadinama *širdies malda* arba *Jėzaus malda*. Ši maldelė skamba taip: *Viešpatie Jėzau Kristau, Dievo Sūnau, pasigailėk manęs, amen*. Ji turi būti kartojama nuolat, kiaurą parą, ir tapti automatiniu sąmonės veiksmu. Palamos supratimu, nepertraukiama malda yra intelektinė, ar veikiau „racionali“, ir čia galime įžvelgti Evagrijaus Pontiečio įtaką. Nepertraukiamos maldos tikslas yra koncentruoti mąstymą kūno ribose (svarbu pabrėžti, kad būtent „kūno ribose“), t. y. neleisti sielai palikti kūno mistinėje vienovėje. Kai tik kūnas tampa transformuotas (atmainytas), jis tampa vertybe ir taip pat dalyvauja mistiniame akte, jo negalima palikti, tiksliau, priversti mąstymą „nusileisti“ į širdį, kuri hezichastinėje tradicijoje laikoma žmogaus centru. Nepertraukiamos maldos tikslas yra ne tik koncentruoti sielą, bet ir mąstymą, vadinasi, priversti visus *logismoi* palikti mąstymą ir dingti. Nepertraukiama malda veda prie proto ir mąstymo *apšvietimo* dieviškąja šviesa (Barlaamui – simboline šviesa). Labai svarbu akcentuoti, kad apšvietimas yra racionalus mąstymo sferos aktas. Tai yra tarsi proto apvalymas nuo seno, juslinio turinio ir jo pripildymas naujo, dieviško žinojmo. Taigi apšvietimo rezultatas yra pozityvus: tai yra naujo lygio žinojimas. „Tie, kurie patiria šį apšvietimą tam tikru lygiu, įgyja žinojimą apie būtį [būtybes] atitinkamu lygiu“, – sako Palama[129]. Palyginimui priminkime, kad, Barlaamo manymu, apšvietimo rezultatas yra ne pozityvus potyris, ne naujo, aukštesnio lygio gnosio įgijimas, bet, atvirkščiai, savo ribotumo suvokimas, t. y. iš esmės neigiamas, negatyvus potyris.

3. Grįžkime prie Palamos. Proto apšvietimas turi tiesioginį poveikį visam kūnui: apšviečiančioji šviesa persmelkia visą kūną ir ima šviesti iš jo tarsi dieviška šviesa, švytėjusi iš Jėzaus Kristaus per jo atsimainymą ant Taboro kalno. Pasiekiamas dar vienas laiptelis kylant į Dievą – kūno sudievėjimo, deifikacijos. Unifikacija su Dievu yra neįmanoma be kūno deifikacijos. Kūno deifikacija reiškia ne vien jo transformaciją į subtilesnį,

dvasinį kūną, kokį turėjo Adomas ir Ieva iki nuopuolio, ne vien tik labai subtilų dieviškosios malonės jutimą (pasireiškiantį kaip ašaros, džiaugsmas, karštis ar pan.), ne vien tik juslinį susimaišymą su dieviška šviesa, kai pats kūnas ima skleisti tą šviesą, bet ir dieviškosios malonės įsikūrimą pačioje giliausioje, nematerialioje intelekto dalyje, širdyje, nepertraukiamos maldos dėka[130].

Proto apšvietimas ir kūno sudievėjimas kartu su moraliniu tobulumu, kuris buvo įgytas pasirengimo tarpsniu, sugrąžina prarastą per nuopuolį žmogaus panašumą (*homoiosis*) į Dievą. Dabar žmogus gali patvirtinti, kad jis yra „pagal Dievo atvaizdą ir panašumą“. Jis yra pasirengęs priimti dievišką susivienijimo su Dievu malonę.

4. Galiausiai ateina paties susivienijimo (*unificatio*, *henosis*) su Dievu fazė. Analizuodami, ką reiškia susivienijimas palamizme, turime aptarti šiuos klausimus:

– kas yra susivienijimo subjektas, t.y. kokia savo asmenybės dalimi žmogus kontaktuoja su Dievu?
– Kas yra susivienijimo objektas, t.y. su kokia objektyvia dieviška tikrove kontaktuoja žmogus?

Pirmas klausimas yra ganėtinai komplikuotas, mat atrodo, kad Palama aiškiai akcentuoja skirtingus dalykus šiuo klausimu savo ankstesniuose ir vėlesniuose raštuose. Gal ir negalima sakyti, kad jis radikaliai keitė savo poziciją, bet akcentus tikrai dėliojo įvairiose vietose. Pozicija, kurios Palama laikėsi per visą savo gyvenimą, gali būti trumpai reziumuota taip: būtent nemirtinga ir nematerialiai intelekto dalis (t.y. susivienijimo subjektas), gavusi dieviškąją malonę (ji yra susivienijimo sąlyga ar priemonė), kontaktuoja su dieviškąja energija (ji yra susivienijimo objektas). Tačiau ankstesniuose savo raštuose (ypač *Triadose*) Palama akcentuoja žmoguje esantį nematerialų intelektą, o vėlesniuose raštuose akcentą perkelia ant dieviškosios malonės.

Nesvarbu, kur sudėlioti akcentai, aišku, kad susivienijimo subjektas visuomet yra subtiliausia, dieviška intelekto dalis, kuri yra „Dievo atvaizdas“ mumyse, o susivienijimo objektas – dieviškosios energijos. Bizantijos teologijoje apskritai ir palamizme konkrečiai niekada nebuvo net užuominos apie galimą žmogaus kontaktą su pačia Dievo esme – šia prasme bizantiečiai niekuomet nepripažino lotyniškos *visio beatifica* idėjos. Susivienijimas su energijomis – tai aukščiausia, ką hezichastas gali pasiekti.

Palama rašo: „Dievas savo pilnatvėje sudievina tuos, kurie yra to verti, susivienydamas su jais, bet ne hipostatiškai, nes tai priklauo tik Kristui, ne pagal esmę, bet pagal mažytę dalį nesukurtųjų energijų ir nesukurtosios dievybės[131]. Šiame labai svarbiame teiginyje Palama išskiria tris susivienijimo rūšis: *henōsis kat'ousian*.

Tai yra susivienijimas pačioje Dievo esmėje tarp trijų dieviškų asmenų (hipostazių). Iš esmės tai yra hipostatinių atributų asimiliavimas, trejybės virtimas *monada*.

Niekas negali pasiekti susivienijimo pagal esmę – nei žmogus, nei angelas, nei kokia kita aukštesnė būtybė, jei tokia

egzistuoja. Nei šiame, nei ateisiančiame amžiuje (atmetama *visio beatifica*). „Tie, kurie yra verti susivienijimo su Dievu taip, kad taptų viena dvasia su juo, nėra sujungiami su juo pagal esmę (…), nes Dievas yra nedalyvaujamas (*ametektos*) pagal savo esmę“, – sako Palama[132].

henōsis kat'hypostasin

Tai yra hipostatinis dviejų prigimčių – dieviškosios ir žmogiškosios – susivienijimas Kristuje[133].

henōsis kat'energeian

Vienintelė įmanoma žmogui susivienijimo rūšis – susivienijimas tarp Dievo ir tų, kurie yra verti deifikacijos. Susivienijimas vyksta ne su Dievo esme, ne su dieviškomis hipostazėmis, bet su dieviškomis energijomis, o tiksliau – su Šventosios Dvasios energijomis: „Dvasia, kurios dėka vienas su Dievu yra susivienijusysis su Dievu, yra nesukurtoji *Dvasios energija* (akcentas mano. – *S.M.*)[134], nes Dievas pasakė per pranašą ne „mano Dvasia“, bet „iš savo Dvasios aš liesiu ant tų, kurie tiki“[135 ir 136]. Arba: „Šventieji tapo Šventosios Dvasios instrumentais, įgavę tą pačią kaip ir jos energiją. (…) Todėl, kai mes mąstome apie Dvasiai būdingą šlovę, kontempliuojame ją su Tėvu ir Sūnumi, o kai turime omenyje dalyviuose veikiančią malonę, mes sakome, kad tai *Dvasios malonė* mumyse (akcentas mano. – *S. M.*)“[137]. Ir vėl: „Dvasios energija esti tuose, kurių sielos apvalytos, kaip gebėjimas regėti yra tuose, kurie turi sveikas akis (akcentas mano. – *S. M.*)“[138]. Čia mes regime tam tikrą Palamos doktrinos nenuoseklumą. Vienur jis sako, kad energijos būdingos būtinai visoms trims hipostazėms, tai yra bendros visai Trejybei, bei atskleidžiančios kaip savo „operatorius“ visas tris hipostazes. Tačiau kitur jis mini, kad yra vien tik Šventajai Dvasiai būdingos energijos. Taip galėtų būti tik tuo atveju, jeigu būtų trys skirtingos esmės (Tėvo, Sūnaus ir Dvasios), kiekviena su savo energija. Tačiau taip būti negali, nes krikščionybėje visos trys hipostazės turi vieną bendrą substanciją: jos yra *homoousioi*, t.y. bendraesmės. Argi galėjo Palama nepaisyti vienos fundamentaliausių krikščionybės dogmų – konsubstancialumo dogmos? Sunku būtų patikėti. Greičiau galima būtų įtarti tam tikrą mesalianizmo įtaką. Palamos teiginys, jog *žmogaus susivienijimas vyksta su Šv. Dvasios energija*, sietųsi su mesalianietiška aspiracija suteikti Šv. Dvasiai ypatingą vaidmenį žmogaus deifikacijos procese. Be to, reikia prisiminti, kad *Hagioretinė Toma* taip pat pateikė pneumatologinę doktriną, kuri buvo tokia svarbi praktikuojantiems hezichazmą vienuoliams, siekiantiems *doktrininio* savo vizijų pagrindimo. Palamos doktrina gali būti suvokiama tik turint omenyje, kad ji buvo kuriama atsižvelgiant į vienuolių poreikius. Palama siekė susintetinti dogmatinę Bažnyčios teologiją su mistiniais vienuolių potyriais, norėdamas pastaruosius pateisinti. Galbūt, spręsdamas susivienijimo klausimą, Palama kiek „apeina“ dogmatiką, ir tai daroma būtent tam, kad nesumenkintų vienuoliškų vizijų reikšmės ir tikrumo.

* * *

Palieskime kai kuriuos kitus susivienijimo doktrinos aspektus. Žmogus, pasiekęs susivienijimą, išsaugo savo paties hipostazę (asmenį) bei esmę (substanciją), todėl netgi mistiniame susivienijimo akte išsaugoma distancija tarp subjekto ir objekto; nepaisant to, susivienijimas yra *pilnas*: „tačiau būtent *malonė* užbaigia slėpiningą susivienijimo aktą tokiu būdu, kad *visas* Dievas atsiranda tuose, kurie to verti (akcentas mano. – *S. M.*)“[139]. Palama čia akcentuoja, kad kiekvienoje atskiroje Dievo energijoje slypi *visas*, *pilnas* Dievas: energija jokiu būdu nėra Dievo minimalizacija ar emanacija, kaip neoplatonizme.

Tačiau tie, kurie pasiekia susivienijimą – ir tai yra palamiškosios doktrinos ypatumas – patys irgi tampa *nesukurti* ir *nemirtingi*. Palama sako: „dieviškasis Maksimas (Išpažinėjas. – *S. M.*) sako mums, kad tai (deifikuojanti dovana, sudievėjimas. – *S. M.*) yra ne tik enhipostatiška, bet taip pat ir negimusi, ir ne tik nesukurta, bet irgi neaprašoma ir anapus laiko, ir *tie, kurie yra apdovanojami šia deifikacija, dėl to tampa nesukurti, be pradėjimo, netgi jeigu pagal savo prigimtį jie buvo gimę iš nebūties* (akcentas mano. – *S. M.*)“[140]. Dėl šios citatos kyla tam tikrų sunkumų: deifikuotas subjektas (žmogus, angelas) yra nesukurtas ir bepradis (*aktistos, anarchos*), kartu išsaugo savo sukurtą ir baigtinę prigimtį. Palama aiškiai daro tą pačią skirtį: skiria žmogaus esmę (kuri yra sukurta, nes žmogus kyla iš nebūties) bei energijas (nesukurtas ir beprades). Bet tuomet jis prieštarauja pats sau: juk jo doktrinos atspirties taškas yra tezė, kad kiekviena esmė yra aktyvi, t. y. turi energiją, ir jeigu esmė yra nesukurta, tai ir energija yra nesukurta, o jeigu esmė yra sukurta, tai ir energija yra sukurta. Tai kaipgi tuomet nesukurtos energijos kilmės šaltinis galėtų būti sukurta esmė? Vienintelis galimas atsakymas – *per malonę*. Kol dieviškoji malonė nesuteikia deifikacijos, tol ir žmogaus energija yra sukurta ir baigtinė. Tada, kai žmogus malonės dėka deifikuojamas, jo energija tampa ne tik nesukurta, bet ir vieninga, tapati dieviškajai energijai, tuo tarpu Dievo ir žmogaus esmės išlieka skirtingos ir transcendentalios viena kitos atžvilgiu. Toks yra palamiškasis visos judėjų-krikščionių tradicijos mistikų dilemos sprendimas: kaip, teigiant susivienijimą tarp Dievo ir žmogaus, išvengti panteizmo? Maždaug tuo pat metu šią dilemą Vakaruose narpliojo Eckhartas, Suso ir Tauleris.

Taigi susivienijimas, Palamos nuomone, visuomet yra dieviška dovana, malonė, dalyvavimas energijoje. Tiesa, Nadalis teigia, kad „žmogaus kelias į savo sudievėjimą tokiu būdu tampa supaprastintas: jam pakanka dalyvauti energijoje“[141]. Tačiau mes jau parodėme, koks sudėtingas yra šis dalyvavimas ir kokio pasirengimo jam reikia.

Faktas, kad žmogus gali būti dieviškosios energijos sudievintas, tarnauja Palamai kaip kontrargumentas Barlaamo tezei, jog energijos yra sukurtos. Juk kaipgi gali teikti sudievėjimą tai, kas pats nėra dieviškas, nesukūrimą tai, kas pats yra sukurtas? „Dieviškoji malonė negalėtų mūsų deifikuoti, jeigu ji būtų atskirta nuo savo nesukurto šaltinio.“[142]

Palama iš esmės atmeta bet kokį tarpininkavimą tarp žmogaus ir Dievo, t.y. tiek bažnytinę, tiek dangiškąją hierarchijas. Palamos mėgstamas pavyzdys, kuriuo jis atmeta dangiškosios hierarchijos būtinumą, yra arkangelo Gabrieliaus Apreiškimas Mergelei Marijai: arkangelas, nepriklausydamas aukščiausiems dangiškosios hierarchijos rangams, perdavė žinią, kurios aukštesnieji rangai nežinojo. Vadinasi, dangiškųjų hierarchijų pagalba žmogui nėra būtina; ryšį su Dievu jis gali užmegzti tiesiogiai, be tarpininkų. Tai liečia ir bažnytinę hierarchiją: mes jau minėjome, kad hezichazme vienuolio dvasinis tėvas turi kur kas daugiau įtakos nei kunigas ar vyskupas. Maža to, Palama apskritai sumenkina bendruomenę kaip tokią. Van der Velde mini, kad Palamos homilijose, skirtose būtent eiliniams parapijiečiams ir rašytose tuo metu, kai Palama buvo Tesalonikų metropolitas, apskritai nėra net užuominos apie žmogaus deifikaciją ir unifikaciją su Dievu: toks žinojimas buvo skirtas vien tik hezichastų vienuoliams, o ne eiliniams krikščionims[143]. O vienuoliams iš esmės nereikia griežtai dalyvauti sakramentiniame bažnyčios gyvenime, jiems nereikia kunigų ar vyskupų vadovavimo. „Mes neradome daug bendruomeninės bendravimo su Dievu dimensijos pėdsakų. Ši dimensija Palamos raštuose yra redukuota į asmeninį kiekvieno tikinčiojo dalyvavimą Dvasios energijose. Hezichazmo teologija skiria broliškai „koinonia“ ir pačiai Bažnyčiai tiek pat menkai dėmesio, kiek ir pačiam Kristaus kūnui.“[144] Ir toliau: „Palama buvo visų pirma vienuolis, atidus labiau charizmatinei santykio su Dievu dimensijai nei sakramentinei ir eklezinei“[145]. Tokia išvada yra ypač skaudi Meyendorffui ir kitiems neopalamitams, kurie užsispyrusiai aiškina, koks atidus Palama sakramentinei dimensijai.

Baigdami skyrių apie susivienijimo traktavimą palamizme, trumpai prisiminkime, kaip susivienijimą traktavo Barlaamas ir Akindynas. Barlaamo teigimu, žmogaus susivienijimo su Dievu apskritai negali būti dėl begalinio Dievo transcendentalumo. Barlaamas rašo: „Mumyse tik vienas dalykas savo prigimtimi primena Dievą – tai galia, kurios pagalba mes mąstome ir galvojame“[146]. Intelektas yra ta žmogaus dalis, kuri aukščiausiu lygiu atspindi, kad žmogus buvo sukurtas pagal Dievo atvaizdą. Tačiau intelektas yra nematerialus, todėl jis negali būti susietas su jokia kūno dalimi. Vadinasi, negali būti jokios kūno deifikacijos, jokio *theosis*, vien tik intelekto apšvietimas. Tiesa, galimas daiktas, kad Barlaamas pripažino *visio beatifica*, tačiau tai nėra aišku. Barlaamo supratimu, aukščiausia, kas leista žmogui, – tai intelekto apšvietimas, kuris yra gilus ir skaudus bedugnės tarp Dievo ir žmogaus suvokimas, Dievo nutolimo, jo nesuvokiamumo, neišreiškiamumo pajautimas. Tai yra intelekto ribotumo, mažumo savivoka, galutinis taškas, kurį prieina intelektas savo mąstyme. Suvokus Dievo nesuvokiamybę ir savo ribotumą, intelektui nelieka nieko kito, kaip tik nusigręžti nuo Dievo, jį tarsi „pamiršti“ ir imti tirti tai, kas yra suvokiama: gamtą, logiką ir kt. Vakarų teolo-

gijoje Viljamo Okamo asmenyje buvo prieita prie tokių pačių išvadų, ir tai galiausiai suteikė Vakarams laisvę pasinerti į tiksliuosius ir gamtos mokslus.

Akindynas nesutinka nei su Palama, nei su Barlaamu. Pasak jo, bet kokia dieviškosios šviesos vizija (= deifikacija) yra dieviškojo *simbolio* vizija, kuri turi *anagogiškai* vesti mūsų protus į Dievą. Akindynui čia nepaprastą įtaką yra padariusios Pseudodionisijo *simbolinės teologijos*. Remdamasis Pseudodionisiju[147], Akindynas suformuluoja tokį deifikacijos apibrėžimą: „deifikacija yra [intelekto] kilimas nuo materialių ir poliformiškų simbolių prie vientisų dangiškųjų intelektų aukštumų“[148]. Plačiau Akindyno požiūris bus aptartas vėliau.

1341 m. SINODAS

1340 m. pabaigoje Barlaamui pasiseka gauti iš patriarcho Kaleko sankciją areštuoti Palamą. Tačiau Akindynas, buvęs Palamos mokinys, palaikęs gerus santykius tiek su Palama, tiek su Barlaamu, deda visas pastangas, kad konfliktas būtų išspręstas taikiai. Keletas dienų po to, kai patriarchas išsiuntė pasiuntinį pas Tesalonikų vyskupą su sankcija areštuoti Palamą, Akindynas įtikina patriarchą to nedaryti ir gauna naują laišką, kuriame paneigiama ankstesnė sankcija, o Palama draugiškai pakviečiamas atvykti į Konstantinopolį. Akindynas išsiunčia šį laišką drauge su savo paties laišku per ekspresspasiuntinį. Palama neareštuojamas. Savo laiške Akindynas klausia Palamos, ar tiesa, kaip teigia Barlaamas, kad jis vartoja pasakymus „aukštesnioji dievybė“ ir „žemesnioji dievybė“ (*theotēs hyperkeimenē* ir *theotēs hypheimenē*).

Palama atvyksta į Konstantinopolį, ir 1341 m. pavasarį visus dramos veikėjus – Palamą, Barlaamą, Akindyną, patriarchą Kaleką – matome vienoje vietoje, pasiryžusius Sinode išspręsti nesutarimus. Trūksta tik imperatoriaus.

1341 m. pavasarį imperatorius Andronikas III buvo išvykęs iš Konstantinopolio į ilgalaikę karinę kampaniją. Barlaamas atsisako dalyvauti Sinode prieš Palamą, jeigu jame nebus imperatoriaus, todėl Sinodas nukeliamas į birželio mėnesį. Tačiau visą tą laiką aktyviai veikė ir Akindynas, siekdamas pasukti įvykių eigą Palamos naudai[149]. Matyt, ne be Akindyno pastangų Sinodo išvakarėse įvyko susirinkimas: „privačiame susirinkime, įvykusiame prieš viešą Sinodą, imperatorius, patriarchas ir keli iškilūs Senato nariai nutaria, kad Sinodas bus grynai disciplinarinio pobūdžio. Sistemiškai buvo siekiama atsiriboti nuo bet kokio doktrininio ginčo. Buvo norima sudaryti įspūdį, kad visas ginčas tėra tik tarp vienuolių, ir taikiai viską išspręsti.“[150] Planas buvo sėkmingas. Sinode, kuris įvyko 1341 m. birželio 10 d. ir kuriam pirmininkavo Andronikas III, pirmiausia žodis buvo suteiktas Barlaamui. Šis išsyk ėmė kalbėti dogmatikos klausimais, apie Taboro šviesą, ir buvo sustabdytas. Vietoj jo kalbos buvo garsiai perskaitytas jo rašytinis kaltinimas vienuoliams. Tuomet Palama buvo pakviestas atsakyti.

Savo atsakyme, pasak Nadalio, Palama labai vengė vartoti tokius terminus kaip „aukštesnioji dievybė," „žemesnioji dievybė". Jis neįsivėlė į dogmatinę diskusiją apie Taboro šviesos prigimtį ir pasitenkino keliomis Jono Damaskiečio ir Andriaus Kretiečio citatomis apie Atsimainymą. Šių citatų pakako įrodyti, kad Barlaamo kaltinimai hezichastams, išdėstyti jo veikale *Prieš mesalianiečius*, yra smarkiai perdėti. Staiga Barlaamas iš kaltintojo tapo kaltinamuoju: jis šmeižia vienuolius. Barlaamas ir vienuoliai buvo pakviesti viešai susitaikyti. Nors, kaip teigia Nadalis, niekas viešai nepasmerkė Barlaamo, bet buvo akivaizdu, kad Palama triumfuoja. Negana to, po penkių dienų, birželio 15 d., staiga nuo ūmios ligos miršta imperatorius Andronikas III, su kuriuo draugiškus santykius palaikė tiek Barlaamas, tiek Palama. Barlaamas, netekęs savo paskutinio užtarėjo, greitai paliekа Konstantinopolį ir išvyksta į Avinjoną ieškoti užtarimo pas Romos popiežių ir daugiau nebegrįžta į Bizantiją. Vakaruose jis tapo katalikų dvasininku bei Seminaros (Italija) vyskupu, o kurį laiką buvo netgi Petrarkos graikų kalbos mokytojas.

Tuo tarpu patriarchas išplatina vienuoliams ir visiems Konstantinopolio gyventojams laišką, liepiantį atiduoti visus Barlaamo raštus, jeigu tokių turi, antraip grasino anatema[151].

Taip 1341 m. birželio pabaigoje, kartu su staigia Androniko III mirtimi ir Barlaamo išvykimu iš Bizantijos, baigiasi pirmasis hezichastų kontroversijos etapas, kuriame ginčas vyko iš esmės tarp dviejų iškilių figūrų – Palamos ir Barlaamo. Išvykus Barlaamui, į istorijos sceną žengia nauja figūra – Akindynas. Prasideda antrasis hezichastų kontroversijos etapas – aršus doktrininis ginčas tarp Palamos ir Akindyno.

Literatūra ir nuorodos

90 „Pvz., 19 Trullos susirinkimo kanono punktas, draudžiantis individams ar jų grupėms dvasininkų luomo viduje ar išorėje daryti dogmatinius pareiškimus, išskyrus oficialaus vyskupų sinodo kontekste", Lowell Clucas. The *Hesychast …* 25.

91 Lowell Clucas, *min. veik.*

92 Plačiau apie tai Lowell Clucas. „Eschatological theory in Byzantine Hesychasm: a parallel to Joachim da Fiore?" *Byzantinische Zeitschrift* 70 (1977), 324–346.

93 Hagioritai (gr. *hagios* – šventas, *oros* – kalnas) – atoniečiai. Bizantijoje Atonas buvo sinonimiškai vadinamas „Šventuoju kalnu".

94 Lowell Clucas. *The Hesychast …* 127.

95 Lowell Clucas pateikia tokią hezichastinės tradicijos genealogiją: mesalianiečiai (IV a.), kurie skirstė žmones į *hylikoi* (kūniškus), *psychikoi* (sielos), *pneumatikoi* (dvasinius), praktikavo nuolatinę (nepertraukiamą) maldą bei dieviškosios šviesos potyrį, minimalizavo Kristaus vaidmenį bei akcentavo žmonijos atkritimą nuo pradinės vienatvės su Dievu; antroji origenistinė kontroversija ir Evagrijus Pontietis (VI a.), kuris manė, kad pirmapradė vienovė su Dievu, kuri buvo prarasta dėl žmogaus nuopuolio, bus atkurta, remiantis trilype *praxis*, *theoria physike* ir *theologia*; Jonas Laiptininkas (Klimakas) (VII a.); Simeonas Naujasis Teologas (X a.); Grigalius iš Kipro (XIII a.); Nikeforas Vienuolis, Grigalius Sinajietis, Teoleptas iš Filadelfijos (XIII–XIV a.). Lowell Clucas. *The Hesychast*... p. 17–21. Įdomu šią genealogiją palyginti su kitomis, pvz., Meyendorffo, Hausherrio arba Kerno genealogijomis.

[96] Lowell Clucas. *The Hesychast*... 27.

[97] Ten pat, p. 30.

[98] Ten pat, p. 39.

[99] Šių traktatų pavadinimai nėra tikslūs. Meyendorffas pateikia šiuos pavadinimus: 1. *Apie deifikaciją*; 2. *Apie doktrininį deifikacijos aspektą ir skirtumą tarp esmės ir energijų*; 3. *Apie tai, kad Barlaamas prieštarauja Tėvams ir yra eretikas*. Meyendorff. „Introduction (to critical edition)…" XLIII.

[100] *Triad* III, 2, 4.

[101] Palama, be abejo, niekuomet nepripažino Akindyno kritikos ir neigtų, kad tobulino doktriną jo kritikos veikiamas. Tačiau, mano giliu įsitikinimu, Akindyno ir kitų antipalamitų kritika buvo vienas galingiausių impulsų, skatinęs Palamą rasti tinkamą doktrinos formą bei nušlifuoti pačius aštriausius jos kampus.

[102] *Filioque* (lot. „ir iš Sūnaus", turint omenyje, kad Šventoji Dvasia kyla ne tik iš Tėvo, bet ir iš Sūnaus) buvo įterpta į Tikėjimo simbolį (*Credo*) VI a. Ispanijoje, „kaip priemonė stiprinti antiarijonišką Ispanijos bažnyčios poziciją". Šis naujas Tikėjimo simbolis paplito Frankų imperijoje, ir Karolis Didysis pasinaudojo juo savo antigraikiškoje polemikoje. Frankų teologai tik retrospektyviai susiejo *Filioque* su Augustino *De Trinitate*. Plačiau apie tai žr. Meyendorff. *Byzantine Theology*… 92.

[103] Fotijaus argumentai gali būti apibendrintai reziumuoti taip: jei lotynai tiki, kad Šv. Dvasia kyla (t.y. turi savo būties šaltinį) ne tik iš Tėvo, bet ir iš Sūnaus, tai graikai daro skirtumą tarp „kilmės" ir „ekonomijos", arba „veikimo". Taigi graikai teigia, kad pagal kilmę Šv. Dvasia kyla griežtai tik iš Tėvo (vadinasi, *Filioque* yra neteisingas intarpas Tikėjimo simbolyje), bet pagal „ekonomiją" ji yra ir iš sūnaus, o veikiau – per Sūnų.

[104] Lijono unija (1274–1285) su Romos katalikų bažnyčia buvo primesta Bizantijai Mykolo VIII Palaiologo bei jo statytinio unionisto patriarcho Jono Bekkos. Ši unija susilaukė nepaprastai griežto pasipriešinimo Bizantijoje ir buvo veikiai atmesta.

[105] Meyendorff. *Byzantine Theology*, p. 93.

[106] Žr. 25 nuorodą.

[107] *Triad* III, 1, 8.

[108] Ten pat.

[109] *Triad* III, 1, 26.

[110] *Triad* III, 1, 30.

[111] *Gen* 1:26.

[112] Palamas. *The One Hundred and Fifty Chapters: A Critical Edition*. Leid. ir vert. R.Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988 [toliau – *Cap*.], *Cap*. 39, p. 127.

[113] „Introduction" to Palamas, *Capita 150*, p. 16–34.

[114] Plg. Jonas Damaskietis, kalbėdamas apie atvaizdų rūšis, sako: „trečia atvaizdo rūšis yra sukurta Dievo kaip jo paties atvaizdas, būtent žmogus. (…) Kaip Tėvas, kuris yra Protas, ir Sūnus, kuris yra Žodis, ir Šventoji Dvasia yra vienas Dievas, taip lygiai ir protas, žodis bei dvasia sudaro vieną žmogų. (…) Juk Dievas sako: padarykime pagal savo atvaizdą ir panašumą". *De Imaginibus*, 3, 20. Cituota iš Sinkewicz, „Introduction", 23.

[115] Palamas. *Cap*. 15, p. 99.

[116] Palamas. *Cap*. 16–17, p. 100–101.

[117] Palamas. *Cap*. 19, p. 101.

[118] Palamas. *Cap*. 25–26, p. 109–111.

[119] Palamas. *Cap*. 21, p. 103.

[120] Palamas. *Cap*. 35, p. 121. Šis vidinis žodis yra „žodis ta prasme, kaip latentinis arba imanentinis protui žinojimas, natūraliai prote saugomas žodis".

[121] Plg. Platonas. *Valstybė*, 511 d, kur *dianoia* nusakoma kaip tarpinė grandis tarp *doxa* ir *nous*. *Nous*, kuris yra dieviškosios unifikacijos potyrio organas, gali būti irgi palygintas su Aristotelio *nous poietikos* (jo veikale *De Anima*).

[122] Sinkewicz. „Introduction", 19.

[123] *Triad* III, 1, 27.

[124] Basile Krivoshein. „La doctrine ascetique et theologique de Saint Gregoire Palamas". Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale 115 (1987), 45–108.

[125] Lison. „La divinisation…" 66.

[126] Čia *Tomos* autoriai apkaltina savo priešininkus neigiant kūnišką prisikėlimą ateinančiame amžiuje.

[127] *Hagioretic Tome* 1233B, *PG* 150.

[128] *Triad* II, 2, 12; 23.

[129] Palamas. *Cap*. 65, p. 159.

[130] Palamas. *Triad* II, 3, 35.

[131] Palamas. *Against Akindynos* V, 26 in idem, *Syggrammata* III, 371. Versta pagal Meyendorffą iš idem, *Byzantine Theology*, 164. Iš šios citatos susidaro įspūdis, kad pirma eina susivienijimas, o paskui, kaip susivienijimo rezultatas, eina sudievėjimas. Mes čia pateikėme kiek ki-

tokią seką: pirma sudievėjimas (t.y. panašumo restauravimas) ir po to – susivienijimas. Iš tiesų šis klausimas yra atviras diskusijoms: kas pirmiau – sudievėjimas ar susivienijimas?

132 Palamas. *Cap*. 75, p. 171.

133 „Hipostatinis susivienijimas predikuojamas vien tik Žodžiui ir Dievui-žmogui“, *Cap*. 75, p. 171.

134 pneu=ma kaq' o(/ e)stin e(\n meta\ qeou= o(kollw/menoj qew|= th\n a)/ktiston tou= pneu/matoj e)ne/rgeian ei)=nai.

135 Joelio knyga, 3,1.

136 Palamas. *Cap*. 75, p. 171.

137 *Triad* III, 1, 33.

138 Ten pat.

139 *Triad* III, 1, 27.

140 *Triad* III, 1, 31. Nuoroda į Maksimą: *Ambiguorum liber* (*PG* 91, 1140A, 1144C) [Meyendorffo 2 past., 616 p.].

141 Nadal. *Dissertation*… 609.

142 Lison. „La divinisation…“ 64.

143 Eva van der Velde. *L'Elite Byzantine devant l'avance turque à l'epoque de la guerre civile de 1341 à 1354* (Amsterdam, J. C. Gieben. Editeur, 1989).

144 Lison. „La divinisation…“ 65.

145 Ten pat.

146 Barlaam. Letter 5; Schiro, 316. Plg. Lt. 1, 250–251, 260–261; Lt. 3, 290–294.

147 „Mūsų vedliai […] turėjo pavaizduoti superdangiškuosius intelektus jutiminiais vaizdiniais, idant mus dvasiškai keltų nuo juslinio į intelektinį, ir nuo šventų ir simbolinių vaizdų prie vientisų dangiškųjų hierarchijų aukštumų“, Pseudodionisijas, *Dang*. *Hier*. 1,3; 124A.; Plg. Meyendorff. *Introduction*, 271–273.

148 Nadal. *Dissertation*… 813.

149 Nors Akindynas daug veikė Sinodo užkulisiuose, pačiame birželio mėnesio Sinode jis nedalyvavo, matyt, jam buvo nepatogu dalyvauti Sinode, nukreiptame prieš jo buvusį draugą. Plg. Nadal. *Dissertation*… 635.

150 Jugie. „Palamite (Controverse)“, 1780.

151 Nadal. *Dissertation*… 652; Jugie. „Palamite (Controverse)…,“ 1781–1782; laiško tekstas: *PG* 152, 1241.

Sniegas. 2002. Drobė, aliejus. 80 × 100

Gauta 2003-02-06
Pabaiga. Pradžia „Logos“ Nr. 32

JŪRATĖ BARANOVA
Vilniaus pedagoginis universitetas

KATEGORINIS IMPERATYVAS IR *KITO* VEIDAS: *IMMANUELIS KANTAS, EMMANUELIS LEVINAS*

The Categorical Imperative and the Face of the Other: Immanuel Kant and Emmanuel Levinas

SUMMARY

This article investigates the reception of kantian philosophy in the dialogical thinking of Emmanuel Levinas. Levinas did not pay as much attention to kantian thought as, for example, to Edmund Husserl's phenomenology or to Martin Heidegger's fundamental ontology, who were his mentors, challenging his acceptance and disagreement. On the other hand, Emmanuel Levinas, trying to state the status of ethics as the prime philosophy, discerned the only similar standpoint to his position in Kant's approach. He accepted the idea of categorical imperative in trying to distance himself from the architectonics of kantian philosophy. The author of the article suggests that the common theoretical sources uniting Kant and Levinas are their openness to the tradition of Christian ethics, stemming in Kant's case from its justification by reason and moral law, and in Levinas' case reaching him through Fyodor Dostoyevsky's approach of total self-rejection and consciousness of guilt. On the other hand, Levinas was more closed to the sober stability in a kantian understanding of the world than to the anxiety of existential tradition. Levinas relied more on rationalist tradition than on existential thinking. He took the idea of Infinity from Descartes. He interpreted life as the place for happiness. The most interesting thing is that for this assumption he looked for an ally in Kant as well. Nevertheless, the author of the article discerns different approaches to the problem of happiness in the philosophy of both.

RAKTAŽODŽIAI. Kantas, Levinas, kategorinis imperatyvas, *kito* veidas.
KEY WORDS. Kant, Levinas, categorical imperative, the Face of the Other.

KITO ŽVILGSNIS IR *KITO* VEIDAS

Levinas, kitaip negu Kantas, mąsto iš fenomenologinės etikos perspektyvos ir todėl į etinį diskursą įtraukia naujus kintamuosius, kurie niekaip nerandami Kanto diskurso lauke, – *kitą*, kaip antrąjį asmenį, kurį sutinku, *kito* žvilgsnį ir *kito* veidą.

Ryškus matymas Levino žiūros fenomenologijoje ne atveria, o paslepia tai, ką jis parodo. Levinas kalba apie istoriją kaip apie aklumą *kitam*. Jean-Paulis Sartre'as aprašė žvilgsnio agresiją[23]. Foucault – stebėjimo kaip nelygiavertišką kito (psichinio ligonio ar kalinio) galios pasiskirtymo asimetriją[24]. Levinas savo etikoje kaip dvasinėje optikoje suabejos žvilgsnio galia. Žvilgsnis agresyvus. Akys tyrinėja. Tačiau veidas kito asmens, kurį sutinku, nėra matomas. Išraiška be žodžių, regėjimo abstraktumas, nebylaus žvilgsnio vienatvė tampa prievarta. Žvilgsnis pats savaime negerbia kitybės. Pagarba atsiranda anapus užgrobimo ir kontakto, lytėjimo, uodimo ir skonio. Ji gali reikštis tik kaip troškimas. Tačiau, kitaip negu Hegelio troškimas, Levino apibūdintas troškimas nesiekia užvaldyti ir vartoti. Todėl garsą, kaip nurodo Derrida, Levinas iškelia aukščiau už šviesą[25]. Susitikti *kito* veidą – tai išgirsti tai, kas nematoma. Kito veidas atsiveria už bet kokio ženklo, jis neatsiveria, jis netematizuojamas. Negaliu kalbėti apie kitą kaip apie objektą. Turiu kalbėti tik *kitam,* kreiptis į jį. Turiu siekti *kito* veido tik kaip to, kas lieka nepasiekiama, nematoma, nepaliečiama. Kai kreipiuosi į *kitą* be savojo žvilgsnio agresijos, *kito* žodis pasiekia mane kaip reikalaujanti malda, *o kito* žvilgsnis šaukiasi pagalbos. Tačiau ar ryškus matymas atveria tai, ką jis parodo, ar paslepia? Levinas kalba apie istoriją kaip apie apakimą *kitam*. Ar šviesa netampa prievartos šaltiniu?

Kaip aiškina Derrida, saulė Levinui simbolizavo ir grynąjį prabudimą ir neišsenkantį minties šaltinį. Saulės šviesa tampa instrumentu ontologijai ir fenomenologijai naikinti[26]. Tačiau šio „naikinimo" pasekmės išliko Levino mąstymo trajektorijoje. Šios imanentinės kritikos procese, priešinant Heideggerį ir Husserlį, ar – Husserlį ir Heideggerį, formuojasi imanentiškai fenomenologinis Levino mąstymo stilius.

Levinas radikaliai atsitraukia nuo Husserlio intencionalumo teorijos, pagrįstos adekvačia ir simetrine koreliacija tarp *noesis* ir *noema*. Jis remiasi trečiąja Descartes'o metafizine meditacija. Žmonių sąmonėje, rašė Descartes'as, glūdi ne tik jos pačios idėja, bet taip pat pirminė ir neredukuojama „begalybės idėja". Begalybės subjektas negali nei sukurti, nei suvokti. Begalybė skiriasi nuo *noemos* ar *cogitatum*, nes ji iš esmės pranoksta mūsų gebėjimą suprasti ir aprėpti. Descartes'o schemoje begalybė – tai Dievas. Tačiau formali argumento struktūra gali būti pritaikyta ir kitos žmogiškos būtybės atžvilgiu. Levinas pritaiko. *Kitas* yra tai, kas lieka „nematomas", kas ateina iš aukščiau, kas pranoksta mane. Veidas – tai „beveidis Dievas", sako Levinas. Jis beveidis, nes aš jo nematau, aš jo netyrinėju žvilgsniu. Aš jį girdžiu. Jis į mane kreipiasi, jis man įsako. „Kalbė-

jimas maldauja kitą žmogų, o neleidžia būti. Žodis ryškiai skiriais nuo regėjimo.“[27] Kita vertus, veidas turi Dievo modusą – begalybę. Levinas suteikia galimybę savo subjektui ne tik mąstyti begalybę, bet ir ją patirti. Dievas yra čia – prieš mane, jis – *kito* veide. Pasitikdamas *kito* veidą, patiriu ir begalybę. Baigtinumo ir begalybės priešpriešos modusu vėliau savo valios etiką grįs ir Ricoeuras. Jis pasitelks jas žmogaus trapumui ir klystamumui atskleisti. Ricoueras, kaip ir Levinas, atsigręš į Descartes'o ketvirtąją meditaciją: Descartes'o subjektas konstatuoja, kad negali stebėtis, jog klysta, nes, palyginęs save su tobulybe, suvokia savąjį netobulumą. Kantiškoji transcendentalinė apercepcija, sintezuojanti baigtinumą kaip jusliškumą ir begalybę, tampa paties Ricouero ankstyvosios etikos struktūrinimo paradigma[28]. Tačiau Levinas siekia sugrįžti prie „grynojo“ Descartes'o, nes Kanto, kaip ir Heideggerio, baigtinumo-begalybės priešpriešos problemos sprendimą laiko antikartezijietišku. Levinas mano, kad Kanto begalybės samprata įtvirtinama tik kaip proto idealas, kaip jo reikalavimų projektavimas į anapus, kaip idealus užbaigimas to, kas duodama kaip nebaigta. Levinas čia oponuoja Kantui, nes jis, kitaip negu Descartes'as, „negretina to, kas nebaigta, su privilegijuotu begalybės patyrimu, iš šio gretinimo nedaro išvados apie baigtybės ribas“[29]. Jo manymu, Descartes'as savo išvados priėjęs todėl, kad jis baigtybę suprato būtent begalybės atžvilgiu, o Kantas – atvirkščiai: jo koncepcijoje pati begalybė suponuoja baigtybę.

Levino subjektas suvokia savo baigtinumą „išgirsdamas“ *kito* veide slypinčią begalybės idėją.Taip jis suabejoja savąja laisve – tai ir yra jo moralinės sąmonės pradžia. „Moralė, – sako Levinas, – prasideda tuomet, kai laisvė, užuot pateisinusi pati save, jaučiasi esanti savavališka ir žiauri.“[30]

Kanto etikoje šis atskaitos taškas, pagal kurį aš matuoju savo savivalės žiaurumą, yra manyje – mano prote, kuriame aš aptinku moralės dėsnį – kategorinį imperatyvą, išvedantį mane į kitus žmones per visuotinybę. Kanto etikoje niekada nesutinku *kito*. *Kitas* jau yra manyje. Bet ne šis *kitas*, o bet kuris *kitas*. Aš jį aptinku monologiškai save tikrindamas – gretindamas savo polinkius su dėsnio universalizmu.

Vis dėlto ir Kanto, ir Levino etikoje mano santykį su *kitu* struktūrina tam tikras mąstymu nustatytas principas. Kanto etikoje – moralės dėsnis, Levino etikoje – dekartiškoji begalybė. Abiejų etikų tonacija lieka racionali ir pakankamai rigoristinė. Nė vienas jų nepasiūlo jokių išimčių ir alternatyvių mano santykio su *kitu* variantų.

LAIMĖ KAIP VILTIES IDEALAS IR KAIP GYVENIMO DŽIAUGSMAS

Ar pirminis egzistencinis žmogaus buvimo pasaulyje modusas gali būti gebėjimas būti laimingam? Ar atvirkščiai – nelaimingam, arba laimę apskritai ignoruojančiam, manančiam, kad ji yra tik atsitiktinis, netikėtas ir laikinas

nušvitimas? Kokią prasmę šioje laimės schemoje įgauna jausminė poreikių struktūra?

Kanto ir Levino atsakymų trajektorijos čia išsiskiria. Kantas neneigia laimės fenomeno kaip individo polinkių orientyro. „Visi žmonės jau savaime turi didžiulį vidinį norą būti laimingais, nes kaip tik šioje idėjoje ir susijungia visi polinkiai“[31], rašo Kantas *Dorovės metafizikos pagrinduose.* Maža to, Kantas mano, kad užsitikrinti sau laimę yra viena iš pareigų sau, nes nepasitenkinimas savo padėtimi tarp daugybės rūpesčių ir nepatenkintų poreikių galėtų lengvai virsti didžiule pagunda nesilaikyti pareigos. „Nepasitenkinimo savo padėtimi“ modusas gali priminti Nietzsche's įžvelgtą *ressentimentą.* Nepatenkintieji sukyla prieš tuos, kurie sugeba būti patenkinti ir apriboja jų gyvenimo galią. Kantas svarsto dar kitaip: „nepasitenkinimas savo padėtimi“ galėtų pažeisti pamatinį žmogaus vidinio orumo šaltinį – jo gebėjimą priversti polinkius paklusti proto visagalybei. Kanto argumente glūdi imanentinis paradoksas: poreikiai turi būti patenkinti tam, kad protas galėtų juos lengviau suvaldyti. Ne laimė, o pareiga Kanto etikoje yra moralės subjekto autonomijos sąlyga.

Levinas, priešingai, savo subjekto autonomijos pirmine prielaida postuluoja jo gebėjimą išgyventi laimę kaip egzistencinį modusą. Tuo jis jaučiasi metąs iššūkį ir Platono psichologijai, postuluojančiai poreikį kaip trūkumą, ir Kanto moralės filosofijoje susiklosčiusiam grynajam poreikio pasyvumui[32].

Kantas neteigė, kad žmogus nepajėgus patirti laimę. Jis tik teigė, kad žmogus nepajėgus mąstyti ją kaip principą. Laimės negalima išreikšti formule ar dėsniu, nes, kad ir ką apie ją sakytume, laimė kaip idealas visada pranoks šios ištaros ribas. Galima sakyti, kad Kantas čia pakankamai kritiškai vertina principų galią. Principai gali turėti poveikį tik tam, iš ko jie yra kilę – pačiam mąstymui. Tačiau jausminis subjekto gyvenimas daug sudėtingesnis, neredukuojamas į vieną formulę. Nuolatos kintančios gyvenimo aplinkybės nuolatos koreguoja ir subjekto laimės kaip idealo įsivaizdavimo slinktį. Kantas nesidžiaugia šiuo žmogaus situacijos nepastovumu. Jis ją tik konstatuoja. Net apgailestauja, nes prideda žodelį „nelaimė“. Kantas rašo: „Tačiau laimės sąvoka, nelaimė, tokia neapibrėžta, kad, nors kiekvienas žmogus nori tapti laimingas, vis dėlto niekas tvirtai ir pats sau neprieštaraudamas negalėtų pasakyti, ko jis iš tikrųjų pageidautų ir norėtų“[33]. Laimės idėjai apibrėžti reiktų absoliučios visumos – maksimalaus mano pasitenkinimo „dabar ir bet kada ateityje“. Vidinis paties subjekto jausminio gyvenimo prieštaringumas dar nėra didžioji jo nelaimė. Nelaimė yra ateities nepatikimumas. Nelaimė, nes jei subjektas ir sugeba pasiekti tai, ko troškęs, jo siekinių rezultatai lemia jam nenumatytus rezultatus. Žmogus trokšta turto, bet turtas kelia rūpesčių, pavydą ir skatina persekioti. Jei jis norėtų ilgo gyvenimo – kas galės laiduoti, kad tai nebus ilgai trunkantis vargas? – retoriškai klausia Kantas. Netgi pažinimo troškimas, jo manymu, laimės nesuteikiąs. Juk pažįstant tikrovę giliau, gali atsiverti blogis, kuris neįgudusiai akiai nėra matomas. Netgi trokštama kūno sveika-

ta gali laimės neatnešti, nes pasitikėjimas savo prigimties sveikatingumu kaip tik ir gali pastūmėti į nesaikingumą, o prasta sveikata – atvirkščiai - dažnai sulaiko nuo nesaikingumo.

Tačiau, jei pamatinis laimės stabilumas nėra galimas, ar tai reiškia, jog iš anksto reikia nustoti jos ieškojus, numatant galutinę lūkesčių neišsipildymo galimybę? Kanto pasirinkta sakinio konstravimo struktūra tarsi tokią baigtį ir nurodo. Visur, kur tik jis kalba apie realios žemiškos laimės alternatyvas, jis pradeda sakinį nuo sąlygos aplinkybių. Jis sako"norėtų". Tačiau antrą sakinio dalį po kablelio pradeda žodeliu „bet". Nuosaka „norėtų…, bet…" niekaip neskatina siekti šios laimės alternatyvos kaip idealo. Kantas iš tiesų neakina savo skaitytojo sukti nepatikimais atsitiktinumų keliais. Moralės filosofijoje empirinio subjekto galimybės Kanto nedomina[34]. Jis ieško kažko pastovaus žmoguje ir suranda – protu atrandamą moralės dėsnį, kategorinį imperatyvą. Tačiau Kantas nėra nepermaldaujamas rigoristas. Jis supranta, kad „moralės dėsnis pats savaime laimės vis dėlto nežada", o žmogaus prigimtis visais savo polinkiais šaukiasi laimės ir jos trokšta. Jis tiesiog perkėlė laimės išsipildymo idealą į anapusinį pasaulį. Knygoje *Praktinio proto kritika* jis rašo, kad krikščioniškoji dorovės doktrina „užpildo šią spragą (aukščiausiojo gėrio antros būtinos sudedamosios dalies nebuvimą)"[35]. Krikščioniškoji etika numato anapusinį pasaulį, kuriame prigimtis ir dorovė galės sudaryti harmoniją. Kantas nepalieka savo subjekto be laimės vilties. Negana to, šią laimės viltį jis laiko antrąja būtina sudedamąja gėrio dalimi. Jis nenori atimti iš savo subjekto galimybės ieškoti laimės šiame pasaulyje. Jis tik įspėja, kad veltui negaištų laiko, nes „palaimos, vadinamos laime, šiame gyvenime visai negalima pasiekti (kiek tai yra mūsų galioje)"[36]. Bet galima gera savijauta. O tam reikia labai nedaug. Gerai savijautai nereikia jokių nustatytų principų – užtenka vien empirinių patarimų: dietos, taupumo ar mandagumo ir t.t.

Levinas, kitaip negu Kantas, laimę laiko pamatiniu šio gyvenimo egzistenciniu modusu. Kita vertus, jo numatomos laimės išgyvenimo galimybės radikaliai pranoksta kuklias Kanto numatytos geros savijautos ribas. Laimės patirtis Levino filosofijoje kyla iš galimybės mąstyti, valgyti, miegoti, skaityti, dirbti, šildytis prieš saulę. Būtent šios patirtys suteikiančios gyvenimui vertę. Levinas keičia išeities tašką. Gyventi – tai ne riboti poreikius, o, priešingai, juos išskleisti. Laimė – tai visų poreikių patenkinimas. Išskleisti poreikius reikia tam, kad patirtum kuo didesnį gyvenimo džiaugsmą kaip malonumą. „Gyvenimas – tai emocija, jausmas. Gyventi, vadinasi, mėgautis gyvenimu",[37] – rašo Levinas. Ar tai reiškia, kad Levinas nepastebi skausmo, kuris, budistų ar Arthuro Schopenhauerio manymu, persmelkia visą žmogaus egzistenciją? Levinas tik sukeičia išeities taškus: mes galime nusivilti gyvenimu tik todėl, kad gyvenimas nuo pat pradžių yra laimė, sako Levinas. „Kančia – tai netikėtas laimės praradimas, tačiau būtų neteisinga saky-

ti, kad laimė yra skausmo nebuvimas.“[38] Kančia veda prie nevilties, pasak Levino, būtent todėl, kad ji tvirtai susijusi su būtimi ir myli būtį, prie kurios ji prirakinta. Levinas prieina prie išvados, kad nėra jokios galimybės išeiti iš gyvenimo. Neviltis nenutraukianti ryšių su džiaugsmo idealu[39].

Levino postuluojamas hedonizmas grindžiamas pamatiniu subjekto meilės gebėjimu. „Gyvenimas – tai meilė gyvenimui“[40], – sako Levinas. Tik per ją subjektas įgauna autonomiją ir nepriklausomybę. Autonomijos ir nepriklausomybės lokalizacija – mano namai. Namuose galiu pasislėpti nuo blogo oro, priešų ir įkyrių žmonių. Negalima apie žmogų, kaip kad teigė egzistencialistai, pasakyti, kad jis įmestas į pasaulį. Levino subjektas lokalizuotas pasaulyje – jis turi namus. Namai leidžia jam susikaupti – jis gali dėmesingiau įsižiūrėti ir į užduotis, kurias jam siunčia pasaulis, ir į savo paties situaciją, ir į savo galimybes. Viena iš šių susikaupimo prielaidų, konstituojančių vidinį namų gyvenimą, tampa Moteris. Namai turi savo vietą ir „savo paslaptį“. Jie leidžia atsiskirti nuo gamtos. Namai yra pasaulio įsisavinimo, užkariavimo, interiorizavimo pagrindas. Džiaugsmas, kurį teikia namai, steigia leviniško subjekto suverenumą. Tai jo egoizmo apsauga, jo nepriklausomybės saugos garantas. Ši nepriklausomybė leidžianti pajusti, jog mano egzistavimas kyla iš mano paties vidinės gelmės, iš manosios vidujybės. Levinas postuluoja, jog atskira būtybė gali užsidaryti savo egoizme ir šitaip įtvirtinti savo izoliaciją. Jis gali nebaudžiamai išguiti iš savo namų svetingumo dvasią.

Derrida[41], skaitydamas pranešimą *Adieu to Emmanuel Levinas*, skirtą Levino mirties metinėms paminėti, aptarė kaip tik „svetingumo“ (*accueil*) sampratą, išdėstytą knygoje *Totalybė ir begalybė*. Svetingai sutinku *kitą* ne tik namuose, bet ir diskurse. Galiu atverti ne tik savo namų duris, bet ir patį save.

Tačiau kaip tik ši laimės išgyvenimo ir manojo egoizmo galimybė nurodo ir visiškai priešingą alternatyvą. Galiu uždaryti *kitam* savo namų duris ir langus, tačiau, kita vertus, kai turiu namus, galiu *kitam* atverti savo namų duris[42]. Tai pakankamai tolima, bet vis dėlto paralelinė sąsaja su Kanto teiginiu, kad laimės užsitikrinimas yra viena iš pareigų sau, nes nepasitenkinimas savo padėtimi tarp daugybės rūpesčių ir nepatenkintų poreikių galėtų lengvai virsti didžiule pagunda nevykdyti pareigos. Levino fenomenologijoje tai reikštų, jog tam, kad galėčiau svetingai atverti *kitam* savo namų duris, turiu šiuos namus turėti. Tam, kad galėčiau pasidalyti su *kitu* savo laimės erdve, turiu gebėti išgyventi tai, kas man duota, kaip laimę. Be egocentrizmo neįmanomas santykis su kitu asmeniu. Mat nelaisvų, priklausomų būtybių susitikimas gali baigtis nebent vienas kito nustelbimu ar sumaištimi. Totalios atsakomybės naštą, kurios pareikalaus Levinas iš savo subjekto, gali pakelti tik stovintis ant savo kojų žmogus. Tam, kad prisiimčiau atsakomybę už kitą, turiu tvirtai jausti, kas aš esu. Mano asmenybės tapatybė atsiskleidžianti man tik per mano gyvenimo džiaugsmą – per tai, kuo aš gyvenu.

Todėl Levinui nepriimtinas stoicistinis laimės kaip pakilumo momento, kai,

nuslopinus visus poreikius, įsisąmoninama savo garbė, išgyvenimas. Kanto subjektas tarsi tampa artimesnis stoikams, negu Levino subjektui, kuris pasaulį patiria per emociją ir jausmą. Tačiau Levinas nelinkęs kantiškąjį laimės projektą priskirti stoikams. Jis mano, kad Kantas pats pakankamai nesuvokiąs savo subjekto tapatybės prielaidų. Levinas nemano, kad Kanto subjektas nesiekia laimės. Ar galėtų, retoriškai klausia Levinas, egzistuoti Kanto tikslų viešpatija, jeigu ją sudarančios protingos būtybės neišlaikytų kaip individualizacijos principo savo pačių laimės troškimo – stebuklingai išvengusios to žlugimo, kuris ištiko juslinę prigimtį? Levinas mano, kad laimės siekimas yra ne tik jo paties, bet ir Kanto subjekto pirmoji savosios tapatybės konstatavimo pakopa. „Kanto „aš“ įgauna save šiame laimės reikalavime“[43], – aiškina Levinas. Keista, kad sąjungininku savo laimės ir malonumo fenomenologijai pagrįsti *Totalybėje ir begalybėje* Levinas pasirenka kaip tik Kantą. Kodėl?

LAIMĖS LAIKINUMAS IR *IL Y A* GAUDESYS

Kanto subjektas nesijaučia nei „nublokštas į egzistenciją“, kaip kad Martino Heideggerio *Dasein*, nei išgyvena šleikštulį ar absurdo jausmą, kaip kad Jean-Paulio Sartre'o ar Alberto Camus herojai, suvokę, jog jie egzistuoją taip pat be reikalo ar beprasmiškai kaip ir pasaulio daiktai. Jis pastovesnis, nedramatizuoja to, kad negali pasiekti absoliučios laimės šiame pasaulyje pačiu savo empiriniu buvimu. Šiuo aspektu Levino ir Kanto subjektai yra panašesni vienas į kitą, negu kad abu kartu – į Rokanteną ar Sizifą. „Žmogus visiškai nesiranda absurdo pasaulyje, į kurį jis tarsi įmestas (*geworfen ist)*“, – rašo Levinas[44].

Levinas savo subjekto apibrėžties prielaidų netapatina ne tik su Heideggerio apibūdintu subjekto įmestumo bei „nuobloškio“ konceptu, bet ir su Niekio keliamu siaubu. Nerimą kelia laimės nepatvarumas, siaubą – pats būties perviršis. Levinas jį vadina *"il y a* „(„tai yra“). Levinas pripažįsta, jog šis jo modusas „tai yra“ panašus į Heideggerio *es gibt*. Tačiau Heideggerio ontologijoje *es gibt* sukelia džiaugsmą dėl to, kas egzistuoja. Levinas pirmiausia nurodo *tai yra* anonimiškumą. Toks anonimiškumo išgyvenimas kyla iš vaikystės prisiminimų. Tyla miegančio vaiko kambaryje nėra tokia pati tyla, kuri ištinka staiga nutrūkus pokalbiui arba susimąsčius, arba medituojant, arba ką nors nutylint. Tyla miegančio vaiko kambaryje, Levino akimis žvelgiant, iš tiesų yra triukšminga. Suaugusieji yra toli. Tai absoliuti tuštuma. Tokią tuštumą galima įsivaizduoti pasaulyje iki kūrimo. Duodamas interviu Philippe Nemo, Levinas tokią tylą prilygino tam, „ką girdime, prikišę prie ausies tuščią kriauklę – lyg tuštuma būtų pilna, lyg tyla būtų triukšmas“[45].

Nors *il y a* anonimiškumas kelia siaubą, virpulį ir galvos svaigimą, sukrėstas aš galiu sugrįžti pats į save vėl patirdamas laimę kaip malonumą. Tačiau laimės suverenumas nėra pakanka-

mai suverenus. Tai, kas *esu-aš* priklauso nuo *ne-aš*. *Aš* reikia pasaulio, kuris jį įkvepia. Todėl laimę, kurią mums suteikia malonumas, temdo rūpestis dėl rytdienos, glūdintis tame, iš ko mes gauname malonumą. Tačiau tokia priklausomybė neskatina Levino daryti išvadą, demaskuojančią malonumo iliuziškumą ar žmogaus įmestumą. Pasak Levino, jeigu poreikiui kažko stinga, tai dar nereiškia, kad juslės yra iracionalios ir kad šitaip pažeidžiama racionalios asmenybės autonomija. Čia Levinas tylomis tampa Kanto, taip pat ir stoikų oponentu. Levinas nurodo, kaip išeiti iš vienatvės keliamo pesimizmo. Žmogus, jo manymu, turi priemonių nuo savo negandų, maža to, šios priemonės yra ankstesnės negu nesėkmės. Šį priemonių komplektą Levinas pavadina ekonomija. Mane saugo nuo nerimo ne tik mano namai, bet ir darbas. Darbas tampa tuo, kuo aš gyvenu. Aš gyvenu visu tuo, kas sudaro gyvenimą, – taip pat ir darbu, kuris pasitinka ir užtikrina manąją ateitį. Gyvenu savo darbu lygiai taip pat, kaip gyvenu oru, šviesa ir duona. Heideggerio rūpestis Levinui pasirodė neišvedantis iš *il y a*. Jam jis atrodo tiesiog „egzistencijos užgriozdinimu“[46].

Knygoje *Etika ir begalybė* Levinas nebeaptarinėja laimės kaip malonumo išgyvenimo, išvedančio iš *il y a* moduso. Apžvelgęs savo mąstymo raidą, jis konstatuoja, jog tiesiog pasukęs į priešingą nei Heideggeris pusę. Čia jis sako: „Kad išeitume už „tai yra“, turime ne įsitvirtinti (*se poser*), o išsilaisvinti *(se deposer*), atlikti atsisakymo *(deposition*) veiksmą, kaip kad sakoma apie netekusius sosto (*deposes)* karalius“[47].

Šį savo suverenumo atsisakymą konstituojąs nesuinteresuotas santykis su kitu asmeniu. Santykis su *kitu* ankstesnis už bet kokią ontologiją. Kito žmogaus pasitikimas, moralinės sąmonės pradžia kvestionuoja mano laisvę. Todėl etika, Levino žodžiais tariant, yra pirmoji filosofija. Čia jis radikalesnis nei Kantas. Kantas teigė tik tai, kad praktinė filosofija esanti neatskiriama jo visos sistemos dalis. Praktinio proto kritika Kanto sistemoje ne kvestionuoja, o pratęsia grynojo proto kritiką.

Kategorinis imperatyvas Kanto etikoje nuosekliai kyla iš racionalistinių jo etikos prielaidų. O Levino etikos prielaidos nėra racionalistinės, nors pats mąstytojas niekada ir nebuvo tokio stiliaus antiracionalistas kaip Friedrichas Nietzsche. Levino antiracionalistinės vertybinės prielaidos geriausiai suvokiamos Fiodoro Dostojevskio etinių ištarų kontekste. Ką gi reiškia Levino nesuinteresuota atsakomybė, jei ne krikščioniškąjį nesuinteresuotumo ir savojo egoizmo ribojimo principą, pasiekusį jį per Fiodoro Dostojevskio radikalųjį krikščioniškąjį altruizmą? Kad suprastume Levino etiką, reikia prieš skaitant jį prisiminti romaną *Broliai Karamazovai.* Čia sakoma: „O jeigu žmonių nedorybės vers tave didžiai piktintis ir skausmingai sielvartauti, jei netgi tau atsiras noras keršyti piktadariams, tai labiausiai saugokis šito jausmo; tuojau ieškok sau kančios, tartum pats būtumei kaltas, kad žmonės yra tokie piktadariai. Prisiimk šitą kančią ir kentėk iki galo, ir atsileis tau širdis, ir suprasi, kad ir tu pats esi kaltas, nes galėjai šviesti piktadariams kaip vienintelis žmogus, nesuteptas nuodėmės,

bet nešvietei. O jei būtumei švietęs, tai ta šviesa būtumei ir kitiems nutvieskęs kelią, ir tas, kuris padarė piktadarybę, gal nebūtų jis padaręs tavo apšviestas“[48]. Būtent tokią nuostatą Levinas priešina pažintiniam santykiui su *kitu*, kuris smelkia visą Vakarų etikos tradiciją ir panaikina susitikimo su *kitu* galimybę. Susitikti su *kitu* galiu tik perėmęs šias dostojevskiškas prielaidas. Tačiau, kita vertus, sąjungininkų savo etikai kaip pirmajai filosofijai grįsti Levinas ieško toje savo paties kritikuojamoje racionalistinėje tradicijoje – Descartes'o, Kanto filosofijoje. Todėl esmingesnius savo filosofijos skirtumus nuo Kanto filosofinio diskurso Levinas linkęs apskritai nutylėti. „Kokioje nejaukioje padėtyje turės atsidurti mintis, – sako Derrida aptardamas Levino etiką, – kuri, neigdama teorinio racionalumo pranašumą, vis dėlto niekada nesiliauja kreipusis į maksimaliai pagrindą praradusį racionalizmą ir universalizmą (kovojant) prieš mistikos prievartą, istorijos prievartą, prieš susižavėjimą, entuziazmą ir ekstazę.“[49] Kita vertus, Levinas įveikia šį Derrida pastebėtąjį „nejaukumą“ pabrėždamas pirmiausia vertybinį savo ir Kanto etikų panašumą, o ne profesionalias filosofinio diskurso konstravimo ypatybes.

Literatūra ir nuorodos

[23] Žr. Jean-Paul Sartre. *L'etre et le neant. Essai d'ontologie phenomenologique*. Paris: Gallimard, 1943, p. 292–343.

[24] Michel Foucault. *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*, London: Routledge, 1961, p. 250–251.

[25] Jacques Derrida. „Violence et metaphysique. Essai sur la pensee d'Emmanuel Levinas“ // Derrida J. *L'ecriture et la difference*. Paris: Editions du Seuil, 1971, p. 147.

[26] Ten pat, p. 127.

[27] Emanuelis Levinas. „Diskursas ir etika“ // *Gėrio kontūrai*, Vilnius, Mintis, 1989, p. 310.

[28] Paul Ricouer. *Fallible Man*. New York: Fordham University Press, 2000, p. 38.

[29] Ten pat, p. 311.

[30] Ten pat, p. 309.

[31] Immanuelis Kantas. *Dorovės metafizikos pagrindai*. Vilnius: Mintis, 1980, p. 38.

[32] Emmanuel Levinas. *Totalite et infini: Essai sur l'exteriorite*. Paris: Kluwer Academic, Press, 1971, p. 118.

[33] Immanuelis Kantas. *Dorovės metafizikos pagrindai*. Vilnius: Mintis, 1980, p. 39.

[34] Prie empirinio subjekto Kantas grįžta vėlyvajame savo veikale *Antropologija pragmatiniu požiūriu*.

[35] Immanuelis Kantas. *Praktinio proto kritika*. Vilnius: Mintis, 1987, p. 152.

[36] Ten pat, p. 152.

[37] Emmanuel Levinas. *Totalite et infini: Essai sur l'exteriorite*. Paris: Kluwer Academic, Press, 1971, p. 118.

[38] Ten pat, p. 119.

[39] Ten pat, p. 155.

[40] Ten pat, p. 115.

[41] Jacques Derrida. *Adieu to Emmanuel Levinas*. California: Stanford university press, Stanford, 1999.

[42] Emmanuel Levinas. *Totalite et infini: Essai sur l'exteriorite*, Paris: Kluwer Academic, Press, 1971, p. 188.

[43] Ten pat, p. 124.

[44] Ten pat, p. 149.

[45] Emmanuel Levinas. *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 42.

[46] Ten pat, p. 87.

[47] Ten pat, p. 47.

[48] Fiodoras Dostojevskis. *Broliai Karamazovai*. Vilnius: Vaga, 1976, p. 221–222.

[49] Jacques Derrida. *Adieu to Emmanuel Levinas*. California: Stanford university press, Stanford, 1999, p. 375.

Gauta 2003-05-12

RITA ŠERPYTYTĖ
Vilniaus universitetas

AR KIERKEGAARD'AS BUVO NIHILISTAS?

Was Kierkegaard a Nihilist?

SUMMARY

It is undoubted that the two recent centuries are marked by nihilism. In a popular and even literary sense, nihilism signifies a reference to experience, the main characteristic of which could be emphasized as the highest estimation of individual self-recognition in a chaotic, unintelligible world full of anxiety. The very first philosophical meaning of this phenomenon is usually linked with Nietzsche's name. This thinker sees nihilism already as "historical motion in the direction of Nothingness". Nietzsche's thought, which opens up the philosophical perspective of nihilism, allows Heidegger to uncover the beginning of nihilistic thinking and to link the history of nihilism with the history of Nothingness. What is the place in this history of Kierkegaard? Was Kierkegaard a Nihilist? Looking for answers to such questions, we could consider the notion of Faith in Kierkegaard's philosophy. Nihilistic points of Kierkegaard's philosophy arise first of all in the nature of the questions themselves.

In consideration of certain nihilistic points in Kierkegaard's philosophy, let us search for the connection of this thought with the apophatic tradition in the history of philosophy (Pseudo Dionysius and Master Eckhart) and with the contemporary tradition of apophatic thought as well.

Kierkegaard's description of the motion of faith is not an explication of experience, but a link to immediate experiential relations with reality. By saying that Abraham sacrifices Isaac in the name of nothing, which means in the name of God, he draws a perspective of nihilistic thinking showing the limits of the reflection. Still differently from the mystical tradition of negative theology, he doesn't attempt even to describe the dimension of faith as the dimension of experience by using the figures of an annihilative character. Kierkegaard's nihilism, according to the direction of the annihilative step, structurally coincides with the nihilism that is operating in a negative theology discourse. Although in a Kierkegaardian perspective the apophatic theology appears as approaches of the same limit, the limit of discoursiveness and reflection, the real intention of negative theology is to transcend this limit towards the dimension of experience. And that is exactly the reason for Johannes de Silentio's "dizziness" and his "blackout".

RAKTAŽODŽIAI. Kierkegaard'as, nihilizmas, niekis, negatyvioji teologija.
KEY WORDS. Kierkegaard, nihilism, nothingness, negative theology.

Pastarieji du šimtmečiai neabejojamai paženklinti nihilizmo ženklu. „Visi esame nihilistai“, – sakė jau užpraeito amžiaus literatūros genijus F. Dostojevskis. Populiariąja ir netgi literatūrine prasme nihilizmas reiškia nuorodą į tokią patirtį, kurios būdinguoju elementu galima laikyti individo savęs pripažinimą aukščiausiuoju matu chaotiškame, nesuprantamame ir netikrumo pilname pasaulyje. Pirmasis ryškiausias šio fenomeno įprasminimas paprastai siejamas su Nietzsche’s vardu. Jam nihilizmas turi „istorinio judėjimo Niekio link“ prasmę. Nietzsche’s mąstymas, atvėręs filosofinę nihilizmo perspektyvą, leidžia Heideggeriui apnuoginti nihilistinio mąstymo ištakas ir susieti nihilizmo istoriją su Niekio istorija. Kokia vieta šioje istorijoje tenka danų mąstytojui S. Kierkegaard’ui? Ar Kierkegaard’as buvo nihilistas?

S. Kierkegaard’as 1844 m. Johannes Climacus pseudonimu išleisto veikalo *Filosofiniai trupiniai* trečiajame skyriuje, pavadintame „Absoliutus paradoksas“ ir turinčiame paantraštę „Metafizinė užgaida“, sodriu brūkšniu užbraukia ilgą racionalaus Dievo buvimo įrodymų filosofijoje istoriją. Kantas pirmasis ėmėsi filosofinių Dievo buvimo įrodymų kritikos ir parodė teorinio proto pastangų bergždumą kelyje į Dievą, bet sykiu atvėrė tą kelią proto kaip praktinės galios perspektyvai. Kierkegaard’as, kitaip nei Kantas, jau pačią proto pretenziją įrodyti Dievą pavadina „metafizine užgaida“. Ką reiškia toks proto galios apribojimas ir kuo jis gali būti paremtas? Pirmiausia jis reiškia tai, kad įrodinėti egzistavimą apskritai yra abejotinas dalykas, nes „jei Dievas neegzistuoja, tai juk šito įrodyti neįmanoma, o jei jis egzistuoja, tai norėti šitai įrodyti – kvailystė; mat tą pačią akimirką, kai įrodymas prasideda, aš prezuponuoju tai, kad jis egzistuoja...“[1] Čia Kierkegaard’o argumentai, neigiantys galimybę įrodinėti egzistavimą, dar susisieja su kantiškaisiais argumentais. Kierkegaard’as argumentuoja teigdamas, kad proto realizuojamas „įrodinėjimas nuolat tampa kažkuo kitu – tampa tolesniu prielaidos, kad užklaustasis dalykas egzistuoja, išvados plėtojimu“[2].

Tačiau svarbu pasžymėti, kad Kierkegaard’as sunkumą „įrodyti Dievo buvimą“ traktuoja ne kaip galimybę abejoti ar nepasitikėti ta tikrove kaip protu neįrodoma ir todėl „abejotina“, bet kaip abejojimą ir nepasitikėjimą pačiu įrodinėjimu, būtent – mąstymu. Kita vertus, Kierkegaard’as ne kritikuoja tam tikrus Dievo buvimo įrodymus (kaip tai darė Kantas, tuo pačiu bandydamas atverti kelią kitiems įrodymams), o dekonstruoja patį įrodinėjimą. Būtent radikalizuoja patį mąstymą – atskleidžia mąstymą kaip tą, kuris, mąstydamas Dievą, pats aptinka savo ribą. Mąstymas patiria savo ribotumą, nes Dievą galima mąstyti tik kaip nepažįstamąjį: „...tai, kad tai yra Dievas, mums juk tereiškia, kad tai nepažįstama...“[3]

Tad Dievas mąstymo judesiu prieinamas kaip riba. Ar dinaminę perspektyvą pakeitę statine gautume ką nors „pozityvesnio“? Kokį Dievo idėjos turinį atskleidžia toks mąstymo judesys? „...tai skirtingumas, absoliutus skirtingumas.

Tačiau tai yra absoliutus skirtingumas, be jokių atpažinimo ženklų“[4]. Ar toks nepažįstamojo (Dievo) „apibrėžimas“ atskleidžia jo „turinį“? Kierkegaard’as sako: „...taip nėra“. Protas negali „turiningai“ mąstyti absoliutaus skirtingumo. Tad, Kierkegaardo žodžiais tariant, „taip nėra“ – „mat protas negali absoliučiai savęs paneigti.“[5] Taigi, negalėdamas savęs peržengti, protas tegali fiksuoti to mąstymo judesio struktūrai esmingą momentą – neigimą. Protas, mąstydamas nepažįstamąjį (Dievą) ir prieidamas jį kaip mąstymo ribą, *neigia* save, tačiau to neigimo judesio negali atlikti iki galo, nes tai reikštų savęs peržengimą, o tai mąstymui yra neįmanoma.

Kaip tik todėl jau iš pat pradžių į savo paties iškeltą klausimą – kas gi yra tas nežinomasis, sutrikdantis žmogaus savižiną, Kierkegaard’as atsako tokia išvada: „Tai yra nežinomasis. Tačiau tai juk nėra koks žmogus, nes tai pažįstama, taip pat ir ne koks kitas pažįstamas dalykas. Pavadinkime šį nepažįstamąjį Dievu. Tai tėra vardas“[6].

Kaip būtų galima aprašyti ir įvardyti tą Kierkegaard’o atliekamą neigimo judesį, kuriuo mąstymas, radikalizuodamas savo pastangas, neigia save ir vis dėlto nepajėgia to atlikti iki galo? Kokia yra šios „paradoksiškos proto aistros“, tos pasijos, iš savo nepajėgumo besisemiančios galios, esmingoji apibrėžtis?

Johannes Climacus mano pirmiausia esąs ne tik anapus *kataphasis*, bet ir anapus *apophasis*.

„...riba būtent ir yra aistros kančia, nors drauge ir jos sukurstymas. Tačiau toliau ji negali nueiti, ar ryžtųsi išlandai *via negationis*, ar *via eminentiae*.“[7] Tuo ir neigimo, ir teigimo judesiu mąstymo prieinamos ribos fiksavimu Johannes Climacus „iškelia“ savo atliekamą judesį ir anapus negatyvaus, ir anapus „pozityvaus“ judesio struktūros, nesitapatindamas nei su *via negativa*, nei su *via affirmativa*. Priešingai, Johannes Climacus savo mąstymo judesiu mano atskleidžiąs bendrą gilesniąją tiek neigimo, tiek teigimo keliui bendrą struktūrą, kurios bendrumą pirmiausia liudija bendras rezultatas, pasiekiamas einant alternatyviais laikomais keliais. Tas rezultatas – tai riba – „nepažįstamasis“, „tik vardas“.

Kierkegaard’o priešiškumas katafatiškajam keliui nesukelia didesnių abejonių, bet jo santykis su negatyviąja teologija vis dėlto neatrodo toks nekontroversiškas. Tas Johannes Climacus deklaruojamas santykio su *via negativa* išoriškumas vis dėlto verčia klausti, ar jo (Johannes Climacus) atliekamo judesio struktūra iš tikrųjų yra kitokia negu *via negativa*?

Tačiau ar turime galimybę struktūriniu požiūriu palyginti šiuos du judesius? Ar *via negativa* struktūra gali būti Johannes Climacus mąstymo judesio atpažinimo pagrindas? Būtent, ar galime vienareikšmiškai sakyti, jog apie negatyviosios teologijos diskursą žinome daugiau nei apie Johannes Climacus kalbėjimo būdą?

Galime prisiminti, jog Jacques Derrida savo puikioje esė *Išskyrus vardą* (*Sauf le nom*), skirtoje negatyviajai teologijai, kaip tik ir nurodo tą aplinkybę, jog tai, ką mes vadiname apofatiškuoju keliu, negatyviąja teologija, nėra griežtai api-

brėžta. Vadinasi, kieno nors santykis su negatyviąja teologija nustatomas ne kitaip nei kartu atskleidžiant ir *via negativa* struktūrą.

Bandant lyginti Kierkegaard'o kalbėjimo būdą su negatyviosios teologijos diskursu, pirmiausia vėl krinta į akis gana formalus išorinis diskursų panašumas. Ne viename apofatinei teologijai priskiriamų tekstų apie Dievą taip pat kalbama kaip apie „nepažįstamąjį". Su „Nepažįstamuoju" susiduriame Pseudodionisijaus „Mistinėje teologijoje":

„Taip viso pažinimo neveiklume viršesniąja dalimi vienijamasi su visiškai Nepažįstamu ir visiškoje nieko nežinioje pažįstama antprotiškai"[8].

Angelus Silesius mistinėje poezijoje Dievas kaip „nepažįstamasis" apibūdintas dar aiškiau:

Der unerkandte Gott.
Was Gott ist weiss man nicht: Er ist nicht Licht, nicht Geist,
Nicht Wahrheit, Einheit, Eins, nicht was man Gottheit heist:
Nicht Weissheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Gütte:
Kein Ding, kein Unding auch, kein Wesen, kein Gemütte:
Er ist was ich, und du, und keine Creatur,
Eh wir geworden sind was Er ist, nie erfuhr.

(Angelus Silesius. *Der cherubinische Wandersmann, 1674, IV, 21*)

Derrida dekonsrukcinė pastanga išryškina, kad apie šitą „nepažįstamą Dievą" apofatinėje teologijoje nepasakyta nieko turininga, ką jis savyje „turi", „išskyrus vardą":

„Išskyrus vardą, kuris nepavadina nieko turininga, netgi dieviška (*Gottheit*)"[9].

Akivaizdu, kad šis formalus, netgi ne diskurso, o tiesiog žodyno panašumas, dargi tapatumas, nėra atsakymas apie *via negativa* ir Johannes Climacus mąstymo judesių struktūrinį tapatumą. Atsakymo galima tikėtis paklausus, į ką abiem atvejais yra nukreipta pati anihiliacinė pastanga?

Apofatiškosios teologijos struktūrą atitinkantis anihiliacijos judesys Derrida dekonstrukciniame veidrodyje atsispindi pirmiausia kaip onto-loginė – semantinė savigriova. Vadinasi, jos nukreiptumas – pati kalba. *Via negativa* nihilizmas čia išryškėja kaip kalbos, griaunančios kalbą, nihilistiškumas: „Dievas" „yra" vardas šito bedugnio kritimo, to begalinio kalbos ištuštėjimo"...[10]

Derrida taip pat nurodo į savirefleksyvią negatyviosios teologijos diskurso struktūrą, savirefleksinę kalbos funkciją šiame diskurse laikydamas dargi esmingesniu struktūriniu apibūdinimu nei plačiai pastebimas šio diskurso ypatumas – sąvokų, vaizdinių, figūrų savireprezentatyvumo demaskavimas:

„Tuo pačiu ji (negatyvioji teologija. – *R. Š.*) tampa ne paprasčiausiai kalba ir ne kalbos įrodymu, o pirmiausia pačia įprasminta patirtimi, pačia reikliausia, labiausiai neišaiškinama kalbos „esme": kalbėjimas apie kalbą, „monologas" (he-

terologine šito žodžio prasme pagal Novalisą ar Heideggerį), kuriame šneka ir kalba sako apie save pačias ir įvykdo tai, kad *Die Sprache spricht*. Iš čia šitas poetinis matmuo ir fikcijos aspektas, kartais ironiškos ir visada alegorinės, kurią kai kas laikė tik forma, regimybe arba simuliakru... Tiesa, kad vienu metu (*simultaniškai*) dykumos fikcija siekia demaskuoti vaizdinius, figūras, stabus, retoriką..."[11]

O Johannes Climacus anihiliacijos judesio kryptis yra protas. Mąstymas Johannes Climacus yra aistra, o aistros aukščiausias laipsnis yra savo pabaigos troškimas. Tokį aistros nulemtą proto nukreiptumą jis vadina paradoksu. Paradoksą sudaro tai, kad mąstymas anihiliuoja patį save: „...aukščiausia mąstymo aistra yra norėti susidūrimo, nors susidūrimas vienaip ar kitaip taps jo pražūtimi. Tai yra aukščiausias mąstymo paradoksas – norėti aptikti tai, ko jis pats negali mąstyti"[12]. Taigi mąstymo pastangos įvardijimas kaip paradokso – tai mąstymo savianihiliacinės struktūros išryškinimas.

Tačiau kaip Kierkegaard'as traktuoja mąstymą? Akivaizdu, kad jis mąstymą tapatina su refleksija. Todėl tikrasis anihiliacijos judesio taikinys ir yra refleksijos aktas. Mąstymas todėl ir gali siekti susinaikinti, paneigti save, kad jis yra refleksija. Refleksijos akto struktūrą sudaro sprendinys kaip *adequatio* arba sprendinys kaip *repraesentatio*. Kita vertus, tai, kas refleksijos aktu „sugaunama", t. y. atspindima, kaip tikrovės *atitikimas* arba kaip tai, kas tą tikrovę *reprezentuoja*, neišvengiamai tampa mąstymo „turiniais". Siekdamas mąstyti Dievo idėją ir negalėdamas jos sugriebti kaip turinio, mąstymas ir atskleidžia esąs neigiantis, naikinantis pats save. Kita vertus, mąstymo reprezentatyvumas, jo turinių išreiškiamumas sąvokomis, vaizdiniais yra nuoroda į reflektyvaus mąstymo susietumą su kalba. Vadinasi, ir Johannes Climacus anihiliacijos judesio kryptis ta pati kaip ir negatyviosios teologijos diskurse – kalba.

Ar tad galėtume sakyti, jog anihiliacijos judesio kryptis tiek negatyviojoje teologijoje, tiek Johannes Climacus mąstyme yra ta pati? Ar abiem atvejais neigiamas pats diskursyvumas kaip galia kelyje į Dievą?

Tarsi dar kartą patvirtindamas refleksija grindžiamos kalbos (diskurso) nepajėgumą išreikšti Dievo idėją, Johannes Climacus sako: „Protas priartino Dievą taip arti, kaip tik įmanoma, o vis dėlto ir atitolino taip toli, kaip tik įmanoma"[13].

Tad ką galime *pasakyti* apie Dievą? Johannes Climacus: „Dievas mums juk tereiškia, kad tai nepažįstama"[14]. *Filosofijos trupiniuose* Kierkegaard'as tarsi vengia vartoti bet kokią sąvoką kaip sąvoką, kuri pretenduotų išreikšti Dievo idėjos turinį. „Nepažįstamasis" šiuo atveju yra aptinkamas ir įvardijamas kaip riba ir skirtingumas ne bandant pozityviai nusakyti Dievo idėjos turinį, o atvirkščiai – demonstruojant tokio nusakymo negalimybę. Tačiau ar šios galimybės išmėginimas nėra bandymas tai padaryti negatyviai?

Tarsi patvirtindamas savo kelio nesutapatinamumą su *via negativa*, Johannes Climacus nelinkęs Dievo vadinti

Niek(i)u. Tai, kas „nepažįstama“, Johannes Climacus yra ne *niekas*, bet ar tai reiškia, kad tai nėra ir *Niekis*?

Šiaip ar taip, Niekis, kaip negatyviosios teologijos diskurso eksploatuojama „sąvoka“, neiškyla Kierkegaard'o *Filosofijos trupiniuose*.

Tuo tarpu Angelus Silesius kūrinyje skaitome:

Nichts werden ist Gott werden...
(*VI, 130*)

Mokytojas Eckhartas, interpretuodamas šv. Augustiną, taria: „Kai apaštalas Paulius mato Niekį, tada jis mato Dievą“[15].

Šioje augustiniškai eckhartiškoje ištaroje telkiasi ne tik Mokytojo Eckharto nihilizmo prasmė, bet ir tai, kas esminga Niekio kaip negatyvaus diskurso „sąvokos“ vartosenai. Niekis yra ne spekuliatyviu mąstymo judesiu pasiekiamas „turinys“, o patiriama tikrovė, esamybė. „Matyti Niekį“ reiškia ne atskleisti tos sąvokos prasmę, o išgyventi, patirti Niekio apreiškimą. Čia akcentuojamas ne tik Dievo identiškumas Niekiui, bet ir pats identifikacijos judesys (*matyti Niekį*). Dievas sutampa su Niekiu (*nihil*), kai rega/matymas (*apertis oculis*) aptinka neperžvelgiamą, akliną tašką, iš kurio žiūrint, bet koks matymas užsibaigia. Mokytojo Eckharto mistinis mąstymas yra persmelktas negalimybės reprezentuoti tai, kas nereprezentuojama, pajautos. Niekio figūros interpretacija leidžia pamatyti, jog ši figūra funkcionuoja ne kaip sąvoka, atitinkanti tam tikrą apibrėžtą objektą, tokio adekvatumo objektui – Niekiui joje nerasime. Tai veikiau pačios metafizinės pastangos sustabdymą fiksuojanti sąvoka. Niekis yra uždanga, po kuria glūdi tai, kas negali būti mąstoma metafiziškai ir išreiškiama diskursyviai. Niekis – tai uždanga, fiksuojanti nebe mąstymo, o patirties sritį. Niekis gali būti patirtas kaip erdvė, kaip platuma, kaip atvertis, bet jo negalima mąstyti kaip „ko nors“, ko nors apibrėžta. Apofatiškoji teologija Niekį nurodo kaip „tikrąjį“ Dievo vardą *a parte hominis*.

Vakarų mąstyme sutinkamos dvi pamatinės Niek(i)o sąvokos vartosenos prasmės – *absoliutus* Niekis – negatyvus Niekis – Niekas, arba totalus būties ar bet kurio būties aspekto stygius, – ir *santykinai* Niekis, tai yra nesatis arba laikymasis anapus, tačiau anapus ne viso ko, o tam tikros būties dimensijos, būtent tos, kurią sudaro daiktai (objektai, esiniai). Niekis antrąja prasme hierarchiškai buvoja ne „žemiau“ daiktų (esinių), o „aukščiau“ jų. Apofatinės teologijos tradicijoje šitas Niekis sutampa su tikruoju Dievu, anapus bet kurio vardo, kuriuo norėtume Jį pavadinti, anapus bet kurio vaizdinio, kaip vaizduotumės galį jį matyti. Bet taip pat šitas Niekis sutampa ir su pirmaprade „vieta“, kurioje šitas Dievas gali prezentuotis ir iš kurios jo gali stigti. Ta „vieta“ – tai patirties erdvė.

Tad negatyviosios teologijos diskurso struktūroje ryškėja jai esminga anihiliacijos judesiu įvykdoma refleksijos, diskursyvumo plotmės savigriova ir patirties plotmės atvertis.

Ar refleksijos apribojimą ir savineigą fiksuojantis Johannes Climacus išeina į patirties plotmę? Ir ką, anot Kierkega-

ard'o, reikštų tai padaryti? Ar anapus mąstymo, anapus refleksijos Johannes Climacus atsiveria galimybė susitikti su Dievu? Tikėjimą Kierkegaard'as mąsto kaip atsiveriantį anapus mąstymo. Tačiau mąstyti tikėjimą – tai susidurti su paradoksu: aptikti tikėjimo nepamąstomumą. O tai nėra tas pat, kaip atsidurti patirties betarpiškume. Todėl nors Johannes Climacus brėžiamas anihiliacijos judesys nukreiptas į refleksiją, būdamas atliekamas refleksija, jis nesugeba paneigti savęs, išeiti anapus savęs. Johannes Climacus išsilaiko refleksijoje ir su pastaraja sutampa. Aprašydamas tikėjimą kaip „šuolį", kaip „absurdą", Kierkegaard'as apibūdina jį kaip kažką, skirtinga nuo refleksijos, t. y. apibūdina refleksijos požiūriu.

O *Baimėje ir drebėjime* Kierkegaard'o pateikiama Abraomo tikėjimo judesio interpretacija ar išeina anapus refleksijos?

Kierkegaard'as, „Filosofijos trupinių baigiamajame nemoksliniame prieraše" tikėjimą nusakydamas kaip religingumą *B* (t.y. kaip nesutampantį su instituciniu religingumu), įvardija jį ne tik kaip absoliutų paradoksą, bet dargi kaip dvigubą paradoksą. Dviguboje kjerkegoriškojo paradokso struktūroje galima išskirti ne tik to, ką bandoma suvokti, paradoksiškumą, bet ir paties santykio su tuo, kas suvokiama, paradoksalumą. Absurdiškas tikėjimas tuo, kuo tikėti neįmanoma, ir yra paradokso „turinys". *Baimėje ir drebėjime* Johannes de Silentio pseudonimas eksplikuoja šio paradokso „turinį" kaip tikėjimo *judesį*.

Tad sykiu su Johannes de Silentio galime paklausti: „Taigi riteris atlieka judesį, tačiau kokį?"[16]

Kita vertus, kokį judesį turi atlikti mąstytojas, bandantis atpažinti tikėjimo riterį?

Svarbu pažymėti, kad Kierkegaard'o mąstymui priskirtina dvigubo reflektyvumo struktūra. Galima net sakyti, kad jo dėmesys labiau sutelktas ne į tai, kas atspindima, o į patį gebėjimą atspindėti. Tad Kierkegaard'ui, ko gero, labiau rūpi tai, kaip „sugriebti" tikėjimo ritero veidrodinį atspindį refleksijos aktu, nei tai, koks tikėjimo riterio veidas refleksijos veidrodyje atsispindi.

Kierkegaard'as panašus į šokių mokytoją, norintį parodyti, kaip atlikti judesį, kurio pats nemoka ir neketina šokdamas pademonstruoti. Jis nori *parodyti Abraomo* judesį. V. Podoroga sako, kad „Kierkegaard'o teatre viešpatauja išlaisvinto gesto, neverbalizuoto polėkio kultas, tai patoso, aistros, judesio teatras"[17]. Abraomo judesį V. Podoroga, taikliai pasinaudodamas G. von Kleisto mintimi, įvardija marionetės judesiu. Marionetės judesiui būdinga tai, kad mašinistas ir marionetė sudaro darnią sceninę mašiną, gaminančią tam tikros rūšies judesį. Tarp mašinisto rankų pirštų ir prie jų pritvirtintų marionečių esama *sumanymo* pobūdžio priklausomybės.

Kad tikėjimo judesys Kierkegaard'o teatre pademonstruojamas marionetiškai, o tai reiškia, – neišeinant iš refleksijos srities, – liudija ir ta aplinkybė, jog Kierkegaard'as sutelkia dėmesį į tai, kas eina pirma tikėjimo. Judesys, kuris eina pirma tikėjimo, yra begalinės rezignacijos, begalinio atsižadėjimo judesys. Begalinės rezignacijos kaip viso ko atsisakymo, paneigimo judesio jėga yra anihiliacinė jėga, kuri *dar* gali būti *suvokta*.

O tolesniam – tikėjimo judesiui – suvokti jokios galimybės nėra: „kiekvieną kartą, kai pasiryžtu atlikti šį judesį, man aptemsta akys“[18].

Rezignavimas yra suvokiamas, nes jam, anot Kierkegaard'o, nereikalingas tikėjimas. „...tai, ką rezignuodamas laimiu, yra mano amžina sąmonė, o tai grynai filosofinis judesys; drįstu teigti, kad prireikus galiu jį atlikti, o galiu išlavėti tiek, kad jį atlikčiau, nes kiekvieną kartą kokiai nors baigtinybei mane užvaldžius, aš marinsiuosi, kol pajėgsiu atlikti tą judesį; mat mano amžina sąmonė yra meilė Dievui, ir ji man yra aukščiau už viską. Rezignavimui nereikalingas tikėjimas, jis reikalingas norint gauti šį tą daugiau (kad ir labai nedaug daugiau) negu amžina sąmonė, nes tai jau paradoksas.“[19]

Kierkegaard'o atliktas tikėjimo judesio aprašymas yra ne patirties eksplikavimas, o reflektyvi nuoroda į betarpišką patirtinį santykį su tikrove. Sakydamas, kad Abraomas aukoja Izaoką vardan nieko, o tai reiškia vardan Dievo, jis nubrėžia nihilistinę perspektyvą parodydamas refleksijos ribas, tačiau, kitaip nei mistinė negatyviosios teologijos tradicija, nebandydamas net ir anihiliacinio pobūdžio figūromis aprašyti tikėjimo plotmės kaip patirties plotmės. Kierkegaard'o nihilizmas anihiliacijos judesio krypties požiūriu struktūriškai sutampa su negatyviosio teologijos diskurso eksploatuojamu nihilizmu. Ir nors kjerkegoriškojoje perspektyvoje apofatiškoji teologija atsiveria kaip prieinanti tą pačią ribą – diskursyvumo, refleksijos ribą, pačios negatyviosios teologijos intencija yra tos ribos peržengimas – patirties plotmė. Būtent tai, nuo ko Johannes de Silentio „svaigsta galva“ ir „temsta akys“.

Literatūra ir nuorodos

[1] S. Kierkegaard. *Filosofijos trupiniai.* – Vilnius: Aidai, 2000, p. 65.
[2] Ten pat.
[3] Ten pat, p. 70.
[4] Ten pat, p. 71.
[5] Ten pat.
[6] Ten pat, p. 65.
[7] Ten pat, p. 71.
[8] Pseudo Dionisijus. *Apie mistinę teologiją // Naujasis židinys*, 1992, Nr. 11, p. 4.
[9] Jacques Derrida. *Essai sur le nom*, Éditions Gallilée, 1993. Cit. iš rus. vert.: J. Derrida. *Esė ob imeni*, SPb., 1998, p. 97.
[10] Ten pat, p. 97–98.
[11] Ten pat, p. 96.
[12] S. Kierkegaard. *Filosofijos trupiniai*. – Vilnius: Aidai, 2000, p. 62.
[13] Ten pat, p. 72.
[14] Ten pat, p. 70.
[15] Meister Eckhart. *Die deutschen und lateinischen Werke*, vol. III. – Stutgart und Berlin, von 1936, S. 189–190.
[16] S. Kierkegaard. *Baimė ir drebėjimas*. – Vilnius: Aidai, 2002, p. 37.
[17] V. Podoroga. *Vyraženije i smysl.* – Moskva: Ad Marginem, 1995, p. 115–116.
[18] S. Kierkegaard. *Baimė ir drebėjimas*, p. 42.
[19] Ten pat, p. 42.

Gauta 2003-02-20
Pabaiga. Pradžia „Logos“ Nr. 32

ANTANAS ANDRIJAUSKAS
Vilniaus dailės akademija

KULTŪROLOGIJA MOKSLŲ SISTEMOJE

Culturology in the System of Sciences

SUMMARY

The author considers the generation, structure and functions of culturology within the system of culture-inquiring sciences. He shows that the original ideas of culturology appeared and matured within different sciences, and that the understanding of its subject, objectives and methods was gradually developed.

The main objective of culturology is the *culturological* cognition of cultural values, symbols and activities as a systemic unity. This is followed by others: 1) the comprehension of a cultural generation, functioning, modification and innovation; 2) the study of the different morphological levels and structures of culture and their interactions; 3) an explanation of the meaning of cultural functions, codes and symbols and their application to everyday practice; 4) the comprehension of the traditions and norms (law, morality, etiquette, sanctions etc), communicative systems, standards of religion and art, and cultural stereotypes characteristic of social-cultural organisms; 5) the cognition of every creative form of human activity, intellectual, artistic or other producing new cultural phenomena. The sphere of culturological cognition includes forms of individual creativity, works of art, philosophical and scientific works, etc, which have unique characteristics and therefore cause problems for culturological studies.

KULTŪROLOGIJA MOKSLŲ SISTEMOJE

Dabartiniame moksliniame diskurse nėra vieno požiūrio į tai, kokią padėtį tarp humanitarinių ir socialinių mokslų užima kultūrologija. Pretenduodama į universalios metateorijos, aprėpiančios dabartinę policentrinę pasaulio situaciją ir sudėtingas kultūrų sąveikos problemas, statusą, kultūrologija savo tyrimo objektą analizuoja įvairiapusiškai ir plečia įtaką įvairiomis kryptimis. Dėl integ-

RAKTAŽODŽIAI. Kultūrologija, kultūra, kultūros teorija.
KEY WORDS. Culturology, culture, theory of culture.

racinio pobūdžio ir metateorinių ambicijų kultūrologijai tenka svarbi vieta tarp kultūrą tyrinėjančių mokslų. Integracinės kultūrą tyrinėjančios metateorijos nuostatas ji praktiškai įgyvendina atlikdama žinių sintetinimo funkciją šakinių kultūrologinių mokslų sistemoje ir vis labiau įsitvirtindama dabartinėje humanistikoje.

Nūdieninėje mokslinėje literatūroje rasime įvairių požiūrių į kultūrologijos svarbą giminiškų mokslų atžvilgiu. Iš jų visumos galime išskirti du pagrindinius: 1) *izoliacinį* ir 2) *integracinį* (jau J. W. Goethe taikliai pastebėjo, kad tarp dviejų skirtingų nuomonių slypi ne tiesa, o problema).

Pirmojo šalininkai teigia, kad kultūrologijai būdingas savitas, nepanašus į kitų kultūros mokslų požiūris į kultūros reiškinius, o antrojo šalininkai joje įžvelgia savotišką *metateoriją*, apimančią svarbiausias humanitarinių ir socialinių mokslų teikiamas žinias apie kultūrą. Autorius, suprasdamas dabartinių kultūros mokslų daugiaplaniškumą ir gausių empirinių faktų daromą įtaką, vadovaujasi antruoju požiūriu, juolab, kad izoliacinio požiūrio atstovai vėliau buvo linkę kultūrologinio pažinimo objektą pakeisti jo siekių neatitinkančia kitų specializuotų mokslų, pavyzdžiui, civilizacijos istorijos, mentaliteto istorijos, estetikos, menotyros ir pan., problematika.

Vadinasi, kiekviena disciplina šioje kultūrologinių mokslų sistemoje užima jai priklausomą vietą, jos santykiai su kitomis giminiškomis mokslinio pažinimo sritimis aiškiai apibrėžti. Tai itin akivaizdu, kai kalbama apie kitas disciplinas, tarkim, apie kultūros psichologiją ar kultūros sociologiją. Kultūrologinių mokslų visumą vertinant istoriškai, pažymėtina, kad skirtingų šakinių mokslų šalininkų pasirinktos dalykinės srities tyrimai dažniausiai būdavo nesistemingi, chaotiški, susiję su pavydulinga konkurencija, o geriausiu atveju – su „taikiu koegzistavimu“, kadangi tas pats pažinimo objektas paprastai nebuvo suvokiamas kaip daugialypė visuma.

Iš tikrųjų, kol neatskleista tyrinėjamo objekto struktūra, vidinė jo architektonika, tol kiekvienas šakinis kultūrologinis mokslas savarankiškai „išplėšia“ iš bendro objekto jį dominančią dalykinės srities dalį, nekreipdamas dėmesio į gretimus mokslus, netgi ignoruodamas juos, kadangi pretenduoja į viršenybę, vienvaldystę, siekia „užvaldyti“ savąjį objektą... Tačiau kai *universalesnis integracinis kultūrologiniam pažinimui būdingas požiūris išryškina šio objekto struktūrą*, tada įvairūs mokslai įsitikina esant jį ne tik susidedantį iš įvairių dalykinių sričių, bet ir esant jį *vientisą sudėtinį darinį* (dalys, pusės, aspektai, briaunos, fazės ir pan.). *Taigi įvairios kultūrą tiriančios subdisciplinos sudaro vieną integracinę kultūros reiškinį tiriančių mokslų sistemą.*

Šakinių kultūros mokslų funkcijas kultūrologinio pažinimo sistemoje lemia jų tyrinėjamo objekto struktūra: pirmiausia kiekvienas kultūros objektas yra unikalus ir gali būti gvildenamas konkrečiu aspektu, o kita vertus, visi kultūros reiškiniai, faktai, elementai, simboliai turi tam tikrų bendrų, konkrečiai jų grupei būdingų bruožų.

Todėl kultūros reiškinius, faktus ir simbolius galima tyrinėti dviem skirtingais gnoseologiniais lygmenimis: (1) *ne-*

specifiniu ir (2) *specifiniu*. Pirmuoju atveju konkretus mokslas pasitelkia kultūrologinę medžiagą bendrų, ne tik kultūrai būdingų, pavyzdžiui, sociologinių, psichologinių ir pan. dėsningumų analizei; antruoju atveju – jis išryškina savitą šių bendrų sociologinių, psichologinių ir pan. dėsningumų raišką būtent kultūros srityje.

Ir pagaliau kultūrologinio pažinimo struktūroje susipina du pagrindiniai kultūros universumo pažinimo pjūviai – *istorinis* ir *teorinis*. Kultūrologas suvokia pasaulį ne kaip fragmentiškų reiškinių, faktų, simbolių sankaupą, o kaip nedalomą kultūrologinių aspektų visumą. Tai lemia kultūrologinių mokslų dalijimą į dvi didžiausias grupes – *istorinius* ir *teorinius.* Pirmosios atstovai tyrinėja kultūros reiškinius, faktus, procesus ir kt. – nuo mažiausių elementų iki globalinių kultūros raidos dėsningumų, ir šiuos procesus aiškina kaip perėjimą nuo vieno unikalaus kultūros fakto ar jų grupės prie kitų. Antrosios atstovai užsiima teoriniu invariantiniu įvairių kultūros reiškinių, simbolių, elementų, faktų grupių tyrinėjimu. Tačiau kultūrologinės analizės tiesioginė dalykinė sritis visuomet yra *kultūros faktas, kaip tiesioginis žmogaus kūrybinės veiklos produktas.*

Kultūrologijos funkcijos kultūros mokslų sistemoje irgi priklauso nuo integracinio šio mokslo pobūdžio; mat jis *yra visuminis mokslas apie prasmes, simbolius, faktus, jų įtvirtinimą visose kultūros universumą sudarančiose srityse*. Kultūrologinis pažinimas skverbiasi į pamatines kultūros genezės, būties ir funkcionavimo problemas, į įvairius laikinius ir erdvinius jos pjūvius, struktūrą, funkcijas, raidos perspektyvas, individualias kūrybinės saviraiškos formas, reflektuoja kultūros virsmus ir kuria įvairias tyrimo strategijas bei metodus joms pažinti. Daugiamatis kultūros pasaulis įvairių šakinių kultūrologinių mokslų atstovams nėra pabirų kultūros faktų, reiškinių sankaupa – nagrinėdami konkrečiais požiūriais, jie stengiasi atskleisti sąryšingumą, ypatumus. Kiekvieno istorinio, tautinio, regioninio etapo kultūra tyrinėjama nuolatinių pokyčių, ją sudarančių komponentų, fenomenų sąveikos atžvilgiu.

Šiomis dienomis, kai plinta globalizacijos tendencijos ir technogeninės masinės komunikacijos, aktyvėja kultūrų bendravimas, jos pamažu siejasi ir randasi naujos metacivilizacijos bruožų, visiems žmonėms bendrų vertybių įsisąmoninimas ne tik sureikšmina kultūrologinių mokslų statusą, tačiau ir skatina esminius kultūros reiškinius tyrinėjančių mokslų, vadinasi, taip pat kultūrologijos, pokyčius. Labiau sąveikaujant įvairių civilizacijų kultūros tradicijoms, glaudėjant humanitarinių ir socialinių mokslų ryšiams, darosi nepaprastai svarbios lyginamosios kultūros studijos.

Tad dabartinės kultūrologijos mokslinio statuso stiprėjimą šiandien pirmiausia lemia komparatyvistinės kultūrologijos problematikos įtakos augimas. Plataus kultūrologinio pažinimo sistemoje lyginamieji kultūros tyrinėjimai yra sąlygiškai autonomiška sudedamoji jos dalis – komparatyvistinė kultūrologija. Pagrindinis jos tikslas – *lyginamuoju aspektu tyrinėti stabilius tipologinius*

įvairių vakarietiškų ir nevakarietiškų kultūrų panašumus, skirtumus, regioninį jų savitumą, istorines modifikacijas, jų atvirumą ar uždarumą greta gyvuojančių kultūrų atžvilgiu.

Komparatyvistinė kultūrologija funkcionuoja dviem skirtingais mokslinės analizės lygmenimis kaip *makro* ir *mikrokomparatyvistika*. Žinoma, jų ribos nėra griežtos, kadangi vienas universalesnis lyginamosios analizės lygmuo paprastai neįsivaizduojamas be kito. Pirmuoju atveju plačiausiu lyginamuoju aspektu tyrinėjami bendri kelių kultūrų raidos bei funkcionavimo dėsningumai, o antruoju – analizuojamos pavienės problemos ar mažesni kultūros elementai. Kita vertus, komparatyvistinė kultūrologija gali gvildenti vidines konkrečias civilizacijos ir kelių kultūrų problemas; taip pat funkcionuoti kaip *pure science*, t. y. kaip grynai teorinis mokslas, įgaunantis vis tvirtesnes pozicijas dabartinėje kultūrologijoje.

Pagal kilmę integracinė, metateorijomis pagrįsta kultūrologija tampa tarsi visų bendriausių žinių apie kultūrą mokslu. Norėdama įgyvendinti savo universalius plataus daugiašakio, sintetinio kultūros mokslo tikslus, ji vis aiškiau apibrėžia savo objektą, dalykinę sritį, interesus, metodus, santykius su giminiškais mokslais. Užimdama didžiulę visuminių kultūros tyrinėjimų sritį ir kartu plėsdama savo įtaką kitiems šakiniams, pagal statusą jai pavaldiems mokslams, savo integracines ir metateorines funkcijas kultūrologija atlieka kitų kultūrą gvildenančių mokslų probleminių tyrimo sričių sandūroje.

KULTŪROLOGIJOS STRUKTŪRA

Genetinis kultūrologijos nevienalytiškumas matyti iš jos struktūros, tikslų ir jų įgyvendinimo būdų. Dabartinė įvairiomis metodologijomis grindžiama kultūrologija jau išsiskyrė į savarankišką, vis didesnę įtaką įgaunančią mokslinio pažinimo sritį, vienijančią ne vieno kultūros mokslo laimėjimus. Ji sudaro nevienalytę koegzistuojančių ir tarpusavyje polemizuojančių pakraipų, mokyklų, metodologinių kultūros tyrinėjimo strategijų, konceptualių nuostatų vienovę. Stiprėjantis idėjų istorijos ir kompleksinių metodologijų poveikis, pasaulėžiūrų pliuralizmas bei visokiausių kultūros problemas tyrinėjančių humanitarinių bei socialinių mokslų problemų susipynimas yra būdingas dabartinio jos raidos etapo bruožas.

Dėl kultūros reiškinių daugiamatiškumo, istorinio paslankumo nelengva apibūdinti dabartinės kultūrologijos struktūrą. Ji yra daugybę pakraipų, šakinių disciplinų problemų aprėpiantis integracinis mokslas, kuriame sąveikauja įvairios mokslinio pažinimo sritys ir kultūros tyrinėjimo strategijos, tačiau negali apimti viso kultūros pasaulio ir visų įmanomų jo būties aspektų; tokius didžiulius uždavinius galėtų įgyvendinti tik humanitarinių bei socialinių mokslų kompleksas.

Kadangi kultūra yra sudėtinga sistema, jos reiškinius turi tirti daugelis kultūrolo-

ginių mokslų. Neatsitiktinai iš senesnių kultūros reiškinius nagrinėjančių mokslų – filosofijos, istorijos, antropologijos, sociologijos, psichologijos – išsirutuliojo kultūrologinių mokslų sistemą sudarančios šakinės kultūrologinės disciplinos: kultūros filosofija, kultūros istorija, kultūrologijos istorija, kultūros antropologija, kultūros sociologija, kultūros psichologija ir kt. Visoms joms būdingas savitas požiūris į bendrą tyrimo objektą – *kultūrą*. Šį požiūrį apibrėžia konkretaus mokslo kompetencijos ribos ir dalykinė jo pažinimo sritis.

Pagal savitus tikslus kultūrologiją galima skirstyti į sąlygiškai savarankiškas šakas: 1) *fundamentalioji,* 2) *taikomoji*, 3) *istorinė,* 4) *socialinė,* 5) *psichoanalitinė*, 6) *humanistinė*.

Fundamentalioji kultūrologija, tęsdama klasikinės kultūros filosofijos bei kultūros teorijos tradicijas, tyrinėja pamatinius ir bendriausius kultūros principus, siekia sistemiškai aprėpti daugialypes jos raiškos formas, suformuoti savitą kategorijų aparatą, pamatinius epistemologinius kultūros universumo pažinimo principus, tyrinėjimo strategijas, metodologijas ir metodus. Savo universaliais siekiais ji tampa tarsi visų kitų labiau specializuotų ir šakinių kultūros tyrinėjimų teoriniu ir metodologiniu pamatu.

Taikomajai kultūrologijai labiau rūpi fundamentalias žinias taikyti kultūros procesams prognozuoti, reguliuoti pasitelkus specialius kultūros perdavimo mechanizmus. Jos akiratyje – kultūrinio visuomenės gyvenimo organizavimas ir technologija, kultūros įstaigų, kultūros ir poilsio centrų, mėgėjų ir iniciatyvinių susivienijimų veikla, masinių renginių organizavimo metodika. Todėl reikia numatyti pagrindines kultūros politikos ir kultūrinių programų gaires, tirti publikos interesus, kultūrinio bendravimo motyvus, poilsio organizavimo formas, kūrybinių sąjungų, asociacijų, muziejų, teatrų, bibliotekų veiklos principus.

Istorinė kultūrologija tyrinėja įvairių socialinių kultūrinių vienetų (etninių grupių, tautų, vietinių kultūrų) istorinės raidos dėsningumus ir pokyčius, varomąsias jėgas. Kitaip negu klasikinė kultūros istorija, nagrinėjanti *istorijos* problemas, kategorijas ir metodus, istorinė kultūrologija siekia perprasti *socialinius* praeities kultūros istorijos dalykus, vertybių, normų, papročių, ritualų, mados, etiketo, mentaliteto struktūrų ir pan. kaitos dėsningumus.

Dabartinė kultūrologija apima *kultūrinę statiką* ir *kultūrinę dinamiką*. Pirmąją sudaro ir tyrinėjami rimties būsenos reiškiniai, antrąją – nuolatinės kaitos būsenos. Kultūrinės statikos lygmuo aprėpia įvairius vidinės kultūros sandaros elementus, sudedamąsias jos dalis ir bruožus, kultūros komponentų santykius. Kultūrinės dinamikos lygmuo rodo kultūros formų pokyčius skatinančias varomąsias jėgas, pagalbines priemones ir mechanizmus. Būtent dinamika yra pagrindinis istorinės kultūrologijos tyrinėjimo objektas. Neverta pamiršti, kad istoriniuose tyrinėjimuose *reguliarūs ir pasikartojantys dėsningumai, motyvai* visuomet vienokia ar kitokia forma reiškiasi per dalinius, atsitiktinius veiksnius, ir *joks mokslinis apibendrinimas negali būti priimamas visiškai vienareikšmiškai, be tam tikrų išlygų, korektyvų* (juk hu-

manitarinių mokslų duomenys – tai ne geometrijos, matematikos dėsningumai).

Istorinė kultūrologija padeda tyrinėtojams suvokti sudėtingiausias sociokultūrinių organizmų transformacijas, pradedant kultūrinio genotipo užuomazgos, formavimosi, suklestėjimo fazėmis ir baigiant nuosmukio, irimo bei vėlesnių metamorfozių būsenomis. Kultūrinės dinamikos pažinimą dabartinė istorinė kultūrologija glaudžiai sieja su įvairių kultūros pokyčių, kurie gali skatinti ir jos turtėjimą, ir nuosmukį, tyrinėjimais. Istorinė kultūrologija nagrinėja makrodinaminius istorinius kultūrinius procesus (operuojama epochomis, civilizacijomis, valstybiniais organizmais, socialinėmis klasėmis) ir mikrodinaminius – tai konkrečių kultūros formų istorinės kaitos, difuzijos, transliacijos ir pan. mechanizmai.

Socialinė kultūrologija pabrėžia visuomeninį kultūrologinių tyrinėjimų pobūdį ir yra labai veikiama šiuolaikinės socialinės antropologijos. Jos tradicijos itin stiprios Prancūzijoje: kultūrologai tradiciškai gvildena ne abstrakčias „amžinąsias kultūros idėjas“, „vidines kultūros prasmes“ ir pan., o konkrečius socialinius kultūros aspektus.

Socialinės kultūrologijos specialistai nagrinėja įvairius žmonijos socialinėje praktikoje sukurtus kultūros reiškinius ir simbolius, pabrėždami abstrahuotus nuo individualių kūrėjo bruožų visuomeninius ypatumus. Pastaraisiais dešimtmečiais vis labiau domimasi socialine mentaliteto istorijos raiška.

Psichoanalitinė kultūrologija išsirutuliojo iš psichonalizės pradininkų sukurtos kultūros teorijos ir tapo logiška jos tąsa. Ji aprėpia kultūrologines teorijas, susiformavusias veikiant S. Freudo, A. Adlerio, C. G. Jungo, J. Lacano ir kitų psichoanalizės šalininkų idėjoms. Tyrinėjant kultūrą, čia pirmiausia iškeliamos žmogaus pasąmonės bei psichikos problemos. Kiekvieną žmogaus kultūrinio gyvenimo reiškinį psichoanalitinė kultūrologija grindžia mįslinga pasąmone. Šios teorijos per pastarąjį šimtmetį labai kito ir paskutiniais XX a. dešimtmečiais įsitvirtino kultūros tyrinėjimuose.

Psichoanalitinės kultūrologijos pirmtakas S. Freudas rėmėsi filo ir ontogenezės principu, teigiančiu, kad vaikystėje (*ontogenezė* – individualus vystymasis) žmogus tarsi pagreitintai pereina visas žmonijos kultūros raidos (*filogenezė* – istorinis organizmų tipų, rūšių vystymasis nuo pat gyvybės atsiradimo Žemėje) fazes, ir perkėlė jį į kultūros tyrinėjimus. Vėlesni psichoanalitinės kultūrologijos šalininkai atsiribojo nuo psichoanalizės pradininko sureikšminto panseksualizmo, tačiau plačiai rėmėsi jo kultūros fenomenų analizės schemomis. Kultūrologiniuose tyrinėjimuose įsitvirtino daug naujų, dažniausiai psichologinėmis kategorijomis ir metodologiniais principais remiantis nagrinėjamų temų: tai pasąmonės, „kolektyvinės pasąmonės“, konkretaus kultūrinio regiono mentaliteto savitumų, *libido* energijos sublimacijos, asmenybės ir seksualinio elgesio tipų, archetipų, instinktų bei įvairių pasąmonės impulsų transformacijų, patologinių būsenų ir panašios problemos, dažniausiai tiesiogiai susijusios su kompensuojamąja kultūros funkcija.

Humanistinė kultūrologija – tai gana sąlygiškas šiuolaikinės kultūrologijos pakraipos pavadinimas, kuris vartojamas mokslinėje literatūroje siekiant pabrėžti humanistinius aspektus. Jai rūpi bendriausi humanistinės kultūros bruožai; žmogaus pasaulį tyrinėja jo kultūrinės būties požiūriu ir išryškina prasmines bei vertybines šio pasaulio ypatybes. Humanistinės kultūrologijos šalininkai (P. Valéry, A. Schweitzeris, H. Hesse ir kt.) itin pabrėžia kultūros ir etikos ryšį.

Visos kultūrologijos pakraipos, siekdamos aprėpti bendriausias kultūros būties ir funkcionavimo problemas, padeda įvairiems kultūros reiškinius tyrinėjantiems mokslams. Todėl itin svarbu kurti savitas kultūros tyrinėjimo metodologijas. Tačiau perdėtas skirtingų pakraipų šalininkų apsiribojimas savo problematika mažina integracines kultūrologijos galimybes ir trukdo sąveikauti ir plėstis sisteminėms ir kompleksinėms kultūros tyrinėjimo metodologijoms.

Kyla natūralus klausimas: ar mes, kalbėdami apie kultūrologijos struktūrą ir ją sudarančių pakraipų, subdisciplinų sistemą, remiamės atsitiktiniu įvairių nesuderinamų mokslinių požiūrių konglomeratu, ar tai iš tiesų visavertė šakinių mokslų sistema, kuri, kaip ir kiekviena sistema, *turi nuoseklią vidinę struktūrą ir jai būdinga darni sudedamųjų elementų sąveika*?

KULTŪROLOGIJOS UŽDAVINIAI IR TYRIMO OBJEKTAS

Mėgindami išspręsti šį klausimą, turime išsamiau aptarti kultūrologijos tyrinėjimo *objekto* ir *dalykinės srities* sąvokas. Juk įvairūs mokslai, tyrinėdami tą patį *objektą,* t. y. *kultūrą*, gvildena kitus jos aspektus ir problemų grupes, kurios vadinamos *dalykine sritimi*. Vadinasi, susitelkę prie vieno pažinimo objekto – *kultūros* – įvairūs mokslai išskiria savo specifinių pažintinių interesų sritis.

Kultūros būtis yra įvairūs kultūros reiškiniai, objektai, faktai, simboliai ir pan. – tai pagrindinis kultūrologinės analizės objektas. Būtinybė juos pažinti skatino rastis šakines kultūrologines disciplinas, kurių netgi pavadinimai rodo jų objektinę ir dalykinę sritį. Taigi kultūrologinės disciplinos pagal tai, ar jos analizuoja konkretų kultūros reiškinį, jų grupę, ar konkrečių problemų visumą, skyla į kultūros teoriją, kultūros istoriją, kultūrologijos istoriją, kultūros antropologiją, kultūros sociologiją, kultūros psichologiją, menotyrą ir pan.

Vadinasi, kultūros reiškinių įvairybė sudaro prielaidas *skirtingiems ne vienas kitą dubliuojantiems,* o natūraliai papildantiems šakiniams kultūrologiniams mokslams išsikelti savo prioritetines problemas. Kultūros istoriką, suprantama, daugiau domina istoriniai kultūros aspektai, kultūros sociologą – sociologiniai, kultūros antropologą – antropologiniai, kultūros psichologą – psichologiniai ir t. t. Tačiau, kitaip negu šakinės kultūrologinės disciplinos, kurios sprendžia lokalinius uždavinius, metateorinėmis ir integracinėmis nuostatomis grindžiama kultūrologija pirmiausia domisi kultūros visuma.

Aptarus šakinio ir integracinio kultūrologinio pažinimo skirtumus, aiškėja pirminis kultūrologijos tyrimo objekto apibūdinimas. Tai – integracinis kultūros universumo *kultūrologinis* pažinimas. Bet toks apibrėžimas yra perdėm abstraktus, kadangi nematyti konkretaus tyrinėjimo objekto, išskiriančio kultūrologijos mokslą iš kitų kultūros reiškinius tyrinėjančių humanitarinių ir socialinių mokslų. Akivaizdu, kad *visuminiu* kultūros pažinimu grindžiamą kultūrologiją pirmiausia domina kultūros universalijos, t. y. tokios normos, vertybės, tradicijos, simboliai, idėjos, bruožai, materializuoti intelektinės, meninės ir praktinės veiklos rezultatai (produktai), kurie būdingi *visoms* kultūroms nepriklausomai nuo jų geografinės vietos, istorinio laiko, viešpataujančių socialinių struktūrų.

Tačiau, kita vertus, kultūrologija gilinasi ir į kultūrų įvairovę, unikalumą, skirtumus, jų lyginamosios analizės galimybes bei ribotumus. Tai – ne tik mokslas apie įvairias praeities kultūros formas, istorines jų modifikacijas, bet ir apie dabartinę kultūrą, pagrindinius jos bruožus, raidos perspektyvas. Kultūrologija taip pat tyrinėja žmogaus sukurto kultūros pasaulio ir gamtos santykius, kultūros morfologiją, kultūros funkcijas, įvairių kultūros formų būtį, socialinio reguliavimo mechanizmus, normas, komunikacijos ir informacijos kanalus.

Kita svarbi kultūrologinio pažinimo sritis – žmogaus kūrybinės veiklos formos ir sukurti kultūros artefaktai: praktinės akcijos, ritualai, įvairios norminės procedūros, prasminiai, ženkliniai, komunikaciniai simboliai, intelektiniai produktai bei meniniai vaizdiniai. Todėl kultūrologija yra mokslas ne tik apie kultūros universalijas, bet ir – apie *individualias* žmogaus kūrybos formas, apie visa, ką žmogus gali sukurti (kalboje, mitologijoje, religijoje, moksle, mene ir kitose kūrybinės praktinė veiklos srityse). Kadangi kultūros artefaktai kuriami skirtingu metu ir įvairiomis sąlygomis, todėl praktiškai niekuomet nebūna visiškai tokie patys.

Ir pagaliau kultūrologija yra ir natūrali pačios kultūros savirefleksijos dalis. Ji įvairiais požiūriais tyrinėja ir makrodinaminius (civilizacinius, valstybinius, tautinius, etninius ir kt.), ir mikrodinaminius kultūros darinių perdavimo, difuzijos, akultūracijos bei panašius procesus, formuluoja jų pažinimo koncepcijas, metodologijas, metodus, pažintines procedūras. Ją domina bendriausių teorinių ir metodologinių kultūros problemų lyginamoji, tipologinė, struktūrinė, sisteminė ir funkcinė analizė, kultūros formų bei simbolinių prasmių, glūdinčių mitologijoje, religijoje, moksle, filosofijoje, visose kitose žmogaus kūrybinės veiklos srityse, materialiuose objektuose, idėjose, jausmuose, tyrimas. Kultūrologija apima sinchroninius kultūros reiškinius, daugelio jos dalių sąryšingumą, tarpusavio santykius, atskleidžia tipologinius įvairių kultūrinių istorinių epochų (senovė, antika, viduramžiai ir pan.) bruožus, lokalinę arba universalią jų kilmę. Tokiems sudėtingiems uždaviniams įgyvendinti reikalingas aukštesnis *metateorinis* lygmuo, būtina taikyti kompleksines metodologijas, daugiaaspektes pažinimo strategijas.

METODOLOGINIAI KULTŪROLOGIJOS PRINCIPAI

Pastarąjį dešimtmetį įvairiose pasaulio šalyse vėl susidomėta metodologinėmis kultūrologijos problemomis skatino įvairūs veiksniai, iš kurių pirmiausia reikėtų išskirti naują problematiką ir postmoderniajame moksle vis labiau įsigalintį metodologinį pliuralizmą. Kita vertus, nepaprastai išplito ir kultūrologinė problematika, pakito požiūriai į tradicines metodologijas bei kultūros tyrinėjimo strategijas. Todėl reikėjo šiuolaikiško metodologinio instrumentarijaus, kurio bendri teoriniai principai turėjo glaudžiai sietis su konkrečiomis kultūros tyrinėjimo strategijomis ir metodais. Šitaip kultūrologiniuose tyrinėjimuose itin svarbios pasidarė metodologinės problemos bei samprotavimai apie metodų reikšmę pažinimo procesui.

Vienas ryškiausių dabartinės kultūrologijos bruožų – metodologinių prieigų ir tyrinėjimo pobūdžio įvairumas; kiekvienas tyrinėtojas juos renkasi atsižvelgdamas į konkretų tyrimo objektą, pasirinktą požiūrį, sugebėjimą spręsti konkrečius kultūrologinės analizės uždavinius. *Metodologija* – (gr. *meta* – po, *odos* – kelias; lot. *methodus* – tyrinėjimo kelias, teorija, mokymas ir gr. *logos* – žodis, sąvoka, mokymas, dėsnis) – tai „mokslinio pažinimo sritis, tyrinėjanti metodus, kuriais ji remiasi“ [Petit Larousse, 1980, p. 650], mokymas apie pažinimo metodą, apie tyrinėjimo, leidžiančio pažinti tiesą, kelius; principų ir priemonių sistema, padedanti organizuoti teorinę ir praktinę veiklą, taip pat mokymas apie šią sistemą. Postmoderniosios kultūrologijos metodologijos tiesiogiai atspindi dabartinių kultūrologinių mokslų sistemos sudėtingumą, jų ribų paslankumą ir sąlygiškumą.

Klasikinėje Vakarų humanistikoje metodologija kartais apibūdinama kaip savarankiška disciplina: 1) mokslas, aiškinantis mokslinio tyrimo metodus, bendrų mokslo metodų teorija; 2) tikrovės pažinimo teorija, tirianti mokslinio mąstymo būdą bei principus. Pagrindinis šitaip suprantamos metodologijos uždavinys – tikslingai panaudoti pažinimo strategijas, instrumentus ir metodus įvairiuose moksluose. Tokia savarankiška save laikančios metodologijos mokslo apraiška – numatyti kitiems mokslams būtinas normines teisingas procedūras – tarsi įrodo esant ypatingą žinojimo formą, t. y. „metažinojimą“, kuris *yra aukščiau žinojimo, kurį teikia konkretūs mokslai*. Iš čia kyla kita pamatinė tokios metodologinės pozicijos nuostata: *mokslinio pažinimo strategija laikoma teisinga tik tada, kai jo procedūros atitinka metodologijos apibrėžtas procedūras; kai procedūrų negali įvertinti mokslinis pažinimas.*

Kita vertus, sąvoką „metodologija“ galima aiškinti ne kaip savarankišką mokslą, o kaip *pagrindinių sąvokų bei konkrečių principų visumą, kuria tyrinėtojas vadovaujasi siekdamas pažinti ir įvertinti tam tikrą kultūrologinę medžiagą, taip pat principų bei priemonių visumą, padedančią nuosekliai organizuoti teorinę ir praktinę kultūrologo veiklą.* Kryptinga tyrinėjimo metodologija neretai jau *implicite* slypi kultūrologinėje teorijoje arba gali reflektuoti

pati save ir skleistis kultūrologinėje studijoje aukštesniu metateoriniu lygmeniu.

Dabartinė kultūrologija taiko daugybę analitinių kultūros tyrinėjimo metodologijų, strategijų, priemonių, operacijų, procedūrų ir metodų, padedančių nuodugniai perprasti kultūros reiškinį. Kadangi, kaip minėjome, kultūrologija yra integracinė mokslinio pažinimo sritis, vadinasi, jos šalininkai iškilusioms problemoms spręsti, atsižvelgdami į konkrečius poreikius, pasitelkia įvairių šakinių *humanitarinių* (kultūros teorijos bei istorijos, filosofijos, estetikos, religijotyros, menotyros, kultūros antropologijos) ir *socialinių* (sociologijos, ekonomikos, etnologijos, politologijos) mokslų išplėtotas kultūros tyrinėjimo metodologijas ir strategijas. Vėliau jos papildomos moderniomis socialinės psichologijos, semiotikos, sistemų teorijos, euristikos, kibernetikos ir kitomis metodologijomis.

Itin svarbu kultūrologui pasirinkti tinkamą metodologiją. Ji padeda suformuluoti bendrą tyrinėjimo strategiją, sukurti pradinę jo schemą, numatyti pagrindines problemas. Tikslia metodologija pagrįsta tyrinėjimo strategija ir tinkami metodai padeda kultūrologui nuosekliai įgyvendinti savo siekius.

Kultūrologija ir ją sudarančios šakinės disciplinos domisi įvairiais kultūros istorinės raidos, kultūros teorijos, aktualių kultūros raidos procesų kritinio įvertinimo, socialiniais komunikacijos ir pan. aspektais, kurie verčia kompleksiškai ir sistemiškai žvelgti į tyrinėjamus reiškinius. Integracinio kultūrologijos mokslo savitumas pirmiausia yra tai, kad *žmogaus sukurtą kultūros pasaulį šio požiūrio atstovai siekia pažinti ne kaip atsitiktinę gausybės chaotiškų kultūros reiškinių, faktų, simbolių sankaupą, o stengiasi apmąstyti jį kaip sistemingą visumą*. Neatsitiktinai kultūrologijos mokslo krikštatėvis L. White'as nuolatos pabrėždavo sisteminę šio mokslo kilmę ir jo uždavinius siejo su vientisu bei įvairiapusiu kultūros pažinimu. Jo pasiūlytos sisteminės bendro kultūrologijos mokslo prieigos padėjo formuotis požiūriui į kultūrologiją kaip į integruotą mokslinių žinių sistemą, kurioje vienas kultūros pažinimo aspektas papildo kitą.

Pastaraisiais dešimtmečiais, plėtojant F. Boaso, E. Durkheimo, „Analų" mokyklų ir L. White'o idėjas, įvairiose pasaulio šalyse vis dažniau pabrėžiamas kompleksinės ir sisteminės kultūros tyrinėjimo metodologijų perspektyvumas. Jų svarbą dar XIX a. pabaigoje suvokė E. Durkheimas ir amerikiečių kultūros antropologijos mokyklos kūrėjas F. Boasas, kurie vieni pirmųjų iškėlė reikalavimą tyrinėti kultūrą kompleksiškai, kaip vieną sistemą. F. Boasas teigė, kad kiekvienas kultūros elementas gali būti suvoktas kaip organiška kultūros sistemos dalis. Nagrinėdamas Šiaurės Amerikos eskimų ir indėnų genčių folklorą, mitus, vaizduojamąją dailę, amatus, ornamentus, giminystės ryšius, papročius, jis padarė išvadą, kad kiekvienos etninės grupės, tautos „genijus" susieja esmingiausius kultūros elementus į tik jam būdingą *unikalią kultūros elementų visumą, arba modelį*.

F. Boaso nuomone, ši kultūros elementų integracija į vieną griežtai fiksuotą unikalų kultūros modelį kelia kultū-

ros antropologijai uždavinį kompleksiškai ir sistemiškai tyrinėti kultūrą pasitelkiant įvairių giminiškų kultūros mokslų ir jiems artimų disciplinų laimėjimus bei metodus – nuo etnografijos, lingvistikos ir biologijos iki archeologijos. Čia formuojasi jo „keturių antropologinių studijų šakų“ teorijos užuomazgos, tapusios jo pasiūlytos antropologijos specialistų ruošimo programos pamatu; pastaroji, kiek modifikuota, išlieka ir šiuolaikinėse JAV universitetų antropologijos studijų programose.

Įvairūs autoriai skirtingai supranta galimybes praktiškai taikyti kompleksinę metodologiją. Vieniems „kompleksinė“ prieiga yra rėmimasis viena vyraujančia tradicine humanitarinių ir socialinių mokslų metodologija, kurios modeliai perimami iš kitų artimų disciplinų. Taip atsiranda „psichologinė“, „antropologinė“, „sociologinė“, „semiotinė“ ir kitos „kompleksinės metodologijos“, apie kurias, kaip sistemiškai organizuojančias tyrinėjimo ašis, suneriami visi kiti kompleksinės analizės aspektai. Kitais žodžiais tariant, „metodologijos kompleksiškumas“ čia aiškinamas kaip vyraujančios konceptualios kultūros reiškinio tyrinėjimo programos sujungimas su įvairiomis „išorinėmis“, iš kitų mokslų perimtomis tyrinėjimo strategijomis ir metodais.

Kiti teoretikai kompleksinės metodologijos principus sieja su tolygiu įvairių mokslų teikiamų galimybių derinimu nagrinėjant dominantį sudėtingą kultūros reiškinį. Toks požiūris yra perspektyvesnis, kadangi sudaro galimybę tyrinėti tiek konkretaus kultūros reiškinio ar proceso visumą, tiek konkrečias raiškos formas, t. y. pažinti jį visapusiškai – įvairiais aspektais. Vadinasi, keičiasi ne tik metodologinių procedūrų pobūdis, bet ir pažinimo proceso logika, kuri pajungiama vienam kompleksinės analizės tikslui iš įvairių šakinių mokslų pasirenkant tinkamiausias tyrinėjimo strategijas bei metodologines prieigas. Šiuo atveju vienas svarbiausių metodologinių principų yra teorijos ir empirijos jungtis bei abipusis kompleksinės analizės bei sintezės ryšys.

Nuo aštuntojo dešimtmečio metodologinėms kultūrologijos problemoms skirtuose veikaluose vis daugiau kalbama ir apie sisteminio metodo, sisteminių prieigų, sisteminio mąstymo stiliaus taikymo kultūrai tyrinėti galimybes bei svarbą. Šios metodologijos principus išplėtojo austrų biologas L. Bertalanfy, analizuodamas biologinius organizmus kaip atvirą dinamišką sistemą. Jis sukūrė bendrosios sistemų teorijos programą ir teigė veikiant universalius sistemų principus ir dėsnius visiškai nepriklausomai nuo jų kilmės, rūšies, tikrovės sričių, sudedamųjų dalių ir jų tarpusavio santykių. Sisteminė metodologija kultūrologijoje remiasi ir analogišku objektyvių sisteminių ryšių tarp skirtingų kultūros reiškinių bei procesų pripažinimu. Ši metodologija padeda kultūros tyrėjui atskleisti sisteminius ryšius visur – ir tarp detalių, ir visumoje.

Sisteminės metodologijos principai perspektyviausi toms humanitarinėms ir socialinėms disciplinoms, kurioms iškyla būtinybė teoriškai apibendrinti vertingą, tačiau dar nesutvarkytą empirinę medžiagą. Čia sisteminės metodologijos principai dažniausiai supinami su struk-

tūrine ir funkcine kultūros reiškinių analize. Pamatinis sisteminės metodologijos principas – kultūros reiškinį tyrinėti toje konkrečioje kultūrinėje aplinkoje, kurioje jis gyvuoja, funkcionuoja ir patiria istorinius pokyčius.

Kadangi bet kuris sudėtingas kultūros reiškinys *gyvuoja kaip tam tikrų kultūros elementų, formų, bruožų struktūrinių santykių visuma*, todėl, pasirinkęs sisteminės metodologijos principus, tyrėjas pirmiausia turi susieti daugybę tyrinėjamo kultūros reiškinio elementų ir bruožų į visumą ir iš eilės gvildenti jį kaip sudėtingą, konkrečiais principais pagrįstą funkcionalią ir hierarchinę struktūrą. Siekiant nuosekliai įgyvendinti sisteminės analizės principus, pirmiausia būtina *suvokti tyrinėjamą reiškinį kaip platesnės metasistemos dalį,* t. y. aiškiai jį apibrėžti atsižvelgiant į supančių reiškinių ir faktų sistemą. Šis įtraukimas į universalesnės metasistemos kontekstą yra atraminis sisteminės metodologijos taškas.

Tik suvokus tyrinėjamo kultūros reiškinio kontekstą, ryšius su supančia aplinka galima pradėti jį nagrinėti „stambiu“ planu. Šiame lygmenyje pirmiausia tikslinga išskirti *universalius,* arba *vyraujančius,* struktūrinius elementus ar bruožus, išsiaiškinti koordinacinius jų santykius, hierarchinius lygmenis, ryšius su kitais hierarchiškai jiems pavaldžiais elementais ir bruožais bei nuosekliai pereiti nuo bendresnių elementų pažinimo prie detalesnių, arba atvirkščiai.

Kitaip negu metodologija, kuri grindžia strateginės mokslinio tyrinėjimo kryptis, *metodika* yra daugiau kultūrologo mokslinio darbo *technologija*, konkrečių priemonių visuma, padedanti tikslingai įgyvendinti užsibrėžtus tikslus. Ji neatsiejama nuo gvildenamų klausimų esmės pažinimo, darbo archyvuose, bibliotekose, kritinio kultūros faktų, reiškinių, simbolių, šaltinių tyrinėjimo, artimų mokslų teikiamos pagalbinės medžiagos pasitelkimo, darbo plano sukūrimo, konkrečių tyrinėjimo metodų pasirinkimo ir pan.

Visi išvardyti komponentai yra svarbūs kultūrologo darbo elementai, kadangi tiesiogiai susiję su gvildenamu objektu, o svarbiausia – su *bendrosios metodologijos principais*. Nuo to, kiek sugebama praktiškai taikyti metodiką, tiesiogiai priklauso kultūrologo darbo sėkmė, t. y. rezultatai. Bet kurios mokslinio pažinimo srities, vadinasi, ir kultūrologijos, metodologija ir iš jos išplaukianti metodika turi būti aiškios, prieinamos, sąlygotos iš vidaus, rezultatyvios, leidžiančios gauti numatytus ir papildomus rezultatus, nenumatytus darbo pradžioje. Jos turi būti patikimos, t.y. *leidžiančios gauti reikiamus rezultatus visuomet, kai jomis kryptingai naudojamasi.*

KULTŪROLOGIJOS METODAI

Su metodologijos ir metodikos sąvokomis tiesiogiai susijęs *metodas*: 1) tikslo siekimo, veikimo būdas, veiklos tvarka sąmoningai siekiant kokio nors tikslo; 2) reiškinių tyrimo būdas; 3) kalbėjimo ir veikimo būdas, grindžiamas kon-

krečia tvarka bei principais. Vadinasi, metodas yra siauresnė, universalesnius kultūrologinės metodologijos reikalavimus atitinkanti sąvoka. Kultūrologinio pažinimo metodai atsiranda iš praktinės žmonių veiklos ir tiesiogiai susiję su objektyviais kultūros reiškinių, procesų raidos dėsningumais bei jų refleksija žmonių sąmonėje.

Šie metodai spontaniškai formavosi įvairiose kultūros teorijose, kurios ilgainiui būdavo praktiškai patvirtinamos. Todėl kultūros teorijas ir jas grindžiančius metodus sieja tiesioginis funkcinis ryšys; *kultūrologiniai metodai arba jų užuomazgos, plėtojami praeities kultūros teorijų, tapo vėlesnių kultūrologinių teorijų bei idėjų atsparos taškais ir kartu atvėrė perspektyvas kultūrologinei minčiai*.

Ilgainiui, diferencijuojantis kultūros pažinimui, susiformavo gausybė įvairius kultūrologinio pažinimo uždavinius įgyvendinančių metodų, kurie buvo perkelti į plačią skirtingų šakinių kultūrologinių disciplinų tyrinėjimų sritį. Remiantis įvairiomis konceptualiomis nuostatomis, šiuos metodus galima klasifikuoti į vadinamuosius eksperimentinius, empirinius, teorinius, visuotinius, konkrečius, taikomuosius ir pan.

Griežtai mokslinis požiūris į kultūrologinės metodologijos problemas reikalauja metodus nuosekliai skirti pagal jų pritaikymo lygmenį į (1) *visuotinius* – visų mokslų ir (2) *konkrečius* mokslinius (specialius). Visuotiniu metodu būtina tyrinėti kultūros reiškinių visumą, istorinę jų raidą, teorinių ir praktinių aspektų sąveiką. Šis metodas grindžiamas ir konkretizuojamas bendraisiais moksliniais metodais: *stebėjimu, analize, sinteze, nuo abstraktaus – prie konkretaus, indukcija ir dedukcija, struktūriniais ir funkciniais metodais, modeliavimu ir pan*.

Tačiau kartu su visuotiniais metodais kiekviename kultūros moksle, nuolatos besikartojant efektyviausiems mokslinio tyrimo metodams ir principams, ilgainiui *susidaro tam tikrų specialių metodų visuma, kitaip tariant, kiekvieno konkretaus mokslo ar giminiškų mokslų grupės šerdis.* Kalbant apie dabartinės kultūrologijos metodologinį instrumentarijų, būtina išskirti ir savitą *taikomųjų* metodų grupę.

Kultūrologijoje yra daug įvairių metodų, kurie buvo perimti iš ankstesnių mokslinių žinių sistemų – filosofijos, istorijos, sociologijos, antropologijos arba netgi iš paskirų įtakingų krypčių bei mokyklų, pavyzdžiui, evoliucinių, difuzinių, funkcinių, prancūzų sociologijos, naujosios istorijos mokyklų, struktūralizmo ir pan. Ilgainiui kiekvienas kultūrą tyrinėjantis mokslas sukuria jo uždavinius ir tyrinėjamo objekto savitumą atitinkančius metodus. Klasikiniuose kultūros tyrinėjimuose ypač paplitę kultūrinis istorinis, lyginamasis istorinis, genetinis, lyginamasis, sociologinis, psichoanalitinis, fenomenologinis, hermeneutinis ir kiti metodai. Juos taikydamas kultūrologas nagrinėja kultūrų įvairovę, unikalumą, kultūrines prasmes, jų įtvirtinimą, kultūros reiškinių ar jų elementų perdavimą visose kultūros universumo srityse. Jis atskleidžia kultūros genezės, dinamikos, laikinės ir erdvinės lokalizacijos, socialinių kultūrinių kompleksų (vietinių kultūrų ir jų tipų), istorinių konfigūracijų, mentalitetų kaitos

dėsningumus, nustato kultūros komunikacijų, kultūrinės informacijos saugojimo ir perdavimo būdus bei daugybę kitų kultūros universumo apraiškų.

Tradiciniai kultūros mokslų metodai atsirado ir formavosi kaip imanentiniai kultūros reiškinių, faktų, simbolių pažinimo metodai. Jie plėtojosi kultūrologinio pažinimo sistemoje ir atitiko jo poreikius, tačiau šeštojo dešimtmečio pabaigoje Vakaruose išryškėjo pirmieji nusivylimo tradiciniais kultūros tyrinėjimo metodais požymiai. Daugelis kritikų teigė, kad jie yra perdėm subjektyvūs, neapibrėžti, stinga griežto moksliškumo, todėl nepadeda gauti patikimų rezultatų. Taigi kultūros moksluose prasidėjo naujas vadinamųjų objektyvių metodų ieškojimo etapas, kuris tiesiogiai siejosi su scientistinių tendencijų įsigalėjimu. Tuomet įvairiuose humanitariniuose ir socialiniuose moksluose įsivyravo „pozityviųjų mokslų“ kultas su jam būdingu tikėjimu, kad sudėtingiausius kultūros reiškinius galima pažinti tik remiantis griežtais matematiniais, iš gamtos ir tiksliųjų mokslų perimtais metodais.

Prasidėjo struktūralizmo, semiotikos pakilimo metas, kupinas tikėjimo, kad viskas pasaulyje paklūsta analitiniam mąstymui, struktūrinei, semiotinei analizei. Scientistiniai pažinimo instrumentai („tikslieji“ metodai) susiklostė ne kultūrologinio pažinimo sistemoje ir ne kaip jo vidinių poreikių išdava, o kituose tiksliuosiuose ir gamtos moksluose, kurių specifinis tyrimo objektas nebuvo kultūra. Nors minėtos tyrinėjimo strategijos bei metodai kai kuriais atvejais neabejojamai tiko, tačiau jie nebuvo specialūs kultūrologinio pažinimo metodai ir nebuvo visuomet tinkami. Jie buvo veiksmingi, kai nebuvo vienpusiškai sureikšminami ir mechaniškai perkeliami iš matematikos, kibernetikos, semiotikos, psichologijos, lingvistikos, informacijos teorijos.

Todėl, aiškėjant scientistinių metodų taikymo ribotumui ir vienpusiškumui, po kelių dešimtmečių susižavėjimo jais banga kultūros tyrinėjimuose nuslūgo. Prarandantis įtaką struktūralizmas pamažu virto savo priešingybe – įvairiomis poststruktūralistinėmis metodologijomis, kurios, atmetusios šviečiamojo racionalizmo principus ir paveiktos Rytų mąstymo principų bei idėjų istorijos, svarbiausiomis pradėjo laikyti įvairias „neklasikines“ tyrinėjimo strategijas ir metodus.

Žinoma, kad pastarąjį dešimtmetį kultūrologai vėl ėmėsi humanistinės problematikos, pradėjo remtis platesnės humanitarinės orientacijos metodologijoms. Pasauliniuose įvairių humanistikos sričių kongresuose ir kituose tarptautiniuose forumuose matyti anksčiau plačiai reklamuojamų semiotikos, struktūralizmo metodologijų nuosmukis ir komparatyvistinės metodologijos įsivyravimas, o tai aiškintina glaudėjančiais tautų ryšiais, didėjančia neeuropinių civilizacijų idėjų, vertybių bei simbolių įtaka.

Šis postmodernistinės kultūrologijos posūkis tiesiogiai susijęs su scientizmo ideologijos krize, nusivylimu klasikiniais Vakarų mąstymo principais ir tiksliųjų mokslų galimybėmis. Tikslieji mokslai – *monologinė* pažinimo forma, kadangi čia

intelektas kontempliuoja *daiktą* ir vėliau jį apibūdina. Čia iškyla tik vienas subjektas – pažįstantis (kontempliuojantis), o kalbantis (pasisakantis) jam yra tik *begarsis daiktas*, *kultūros simbolis ar elementas*. Taigi toks pažinimas nėra *dialoginis* (šias problemas plačiai gvildena W. Dilthey savo hermeneutinėje koncepcijoje). Humanitariniai, arba dvasios, mokslai iš esmės yra kitokie – čia nuolatos atsiranda kultūros fakto ir konteksto problema, kadangi kiekvienas kultūros reiškinys (vaizdinys, ženklas, simbolis) pranoksta savo ribas.

Kiekvienai mokslinio pažinimo sričiai būdingi saviti tikslai ir uždaviniai. Pavyzdžiui, filosofija prasideda ten, kur baigiasi *tikslus moksliškumas ir prasideda kitoniškas moksliškumas*. Todėl ją galima laikyti visų mokslų (visų pažinimo ir sąmonės formų) „*metakalba*“, ji atlieka visiškai analogišką „metadisciplinos“ vaidmenį kitų filosofinių disciplinų atžvilgiu. Kultūrologija savo universaliais užmojais artima filosofijai, ji irgi pretenduoja į metadisciplinos vietą kultūros mokslų sistemoje, tačiau, kita vertus, ji atsiriboja nuo filosofiniam pažinimui būdingo spekuliatyvumo ir yra daug artimiau susijusi su empiriškai apčiuopiamais kultūros faktais.

Kultūros reiškiniai (ar konkretus kultūros faktas) nuolatos susiję su kitais kultūros faktais ar reiškiniais (t.y. kontekstu). Tik šiame kultūros reiškinių kontekste atsiranda šviesa, apšviečianti kelią pirmyn ir atgal, atverianti šį faktą dialogui ir lyginamajai analizei. Čia atsiranda kultūros mokslams būdinga kontekstualumas, siekis imtis įvairių kultūros reiškinių kompleksinių ir lyginamųjų tyrinėjimų.

Literatūra

Антология исследований культуры. – Санкт Петербург, 1997.

P. Bourdieu. *Questions de sociologie*, Paris, 1984.

S. Clapier-Valladon. *Panorama du culturalisme*. – Paris, 1976.

Ch. Descamps. Introduction II // *Philosophie et antropologie*. – Paris, 1992.

L. Dumont. Antropologie, totalité et hierarhie // *Philosophie et antropologie*. – Paris, 1992.

J. Feibleman. *The Theory of Human Culture*. – New York, 1968.

А. Кравченко. *Культурология*. – М., 2000.

C. Lévi-Strauss. Culture et nature. La condition humaine à la lumiere de l'antropologie // *Commentaire*, 1981, Nr. 15, p. 365-372.

B. Malinowski. *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. – New York, 1944.

G. P. Murdock. *Culture and Society*. – Pittsburgh, 1965.

Petit Larousse, Paris, 1980.

G. Roheim. *Origine et formation de la culture*. – Paris, 1972.

Webster's Third New International Dictionary. – Springfield, 1993.

L. White. *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*. – New York, 1949.

Gauta 2002-12-18

JOHNAS F. X. KNASAS
Hiustono Šv. Tomo universitetas, JAV

„AR KATALIKŲ BAŽNYČIA MOKO, KAD NĖRA VIENINTELĖS TEISINGOS FILOSOFIJOS?“

“Does the Catholic Church Teach that there is no one True Philosophy?“

SUMMARY

I assess various reasons for the claim that a Catholic should avoid being a proponent of a one and true philosophy. Rather, within limits, a Catholic philosopher ought to be a conceptual pluralist. These reasons include Pope John Paul II's remarks in *Fides et Ratio* like the following: "The Church has no philosophy of her own nor does she canonize any one particular philosophy in preference to others." (para. 49) Also, Gerald A. McCool in his *From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism* argues that ironically the 20th-century Thomistic revival refuted the perceived call of *Aeterni Patris* to return to the conceptual formulations of Aquinas. In that respect I consider three "Thomistic" arguments for philosophical pluralism as put forth by J. M. Le Blond during a famous debate between French Dominicans and Jesuits following the Second World War. Le Blond's "Thomistic" arguments include: the abstractive character of concepts, the equivalency of being and the true; and the epistemology of intellectual dynamism. My conclusion is that neither the Pope nor Aquinas are proponents of philosophical pluralism.

Vienas iš mano kolegų, sužinojęs, jog rašau knygą apie XX a. neotomizmą[1], kandžiai pareiškė, kad neotomizmas – tai erezija, nes kaip yra daugybė būdų tapti geru krepšininku arba pastatyti miestą, taip yra daugybė būdų ginti katalikų tiesą. Galima remtis Bonaventūru, Anzelmu, Augustinu, Škotu, Pascaliu ir kitais. Niekada nebuvo ir *negalėjo* būti *vieno* filosofinių sąvokų rinkinio katalikų tikėjimui išreikšti.

Jeigu mano kolegos teiginys atitiktų Bažnyčios nuostatas, tai daugelis atsidurtų nepavydėtinoje padėtyje. Kai ku-

RAKTAŽODŽIAI. Tomizmas, būtis, metafizika, filosofinis pliuralizmas, tiesa.
KEY WORDS. Thomism, being, metaphysics, philosophical pluralism, true.

riems katalikų intelektualams tikėjimas yra vienintelis svarbus dalykas. Jeigu jie domisi filosofija, tai tik todėl, jog kai kurios filosofinės idėjos padeda geriau išreikšti tikėjimą. Tačiau šiomis idėjomis jie naudojasi visiškai nesidomėdami, ar jos filosofiškai pagrįstos. Kiti katalikų intelektualai domisi filosofijos galimybėmis pažinti tiesą, todėl gilinasi į metafiziką kaip į bandymą iš pagrindų suprasti tikrovę. Šis filosofinis siekis kilo jau tada, kai graikų filosofas Talis pradėjo aiškinti, kad visko pagrindas yra vanduo. Šį siekį įkvepia mintis, kad visuose daiktuose glūdi tam tikra „tapatybė“ arba „bendrybė“. Knygoje *Būtis ir kai kurie filosofai* Etienne'as Gilsonas rašo, kad filosofijos istoriją galima traktuoti kaip nepaliaujamas pastangas sukurti teisingą tos bendrybės apibrėžimą arba fundamentalų apibūdinimą[2]. Tačiau jeigu ta bendrybė yra viena, tai ir tikrovės supratimas *iš principo* turi būti vienas, panašiai kaip yra viena geometrijos sukurta trikampio samprata, tinkanti visiems lygiašoniams, lygiakraščiams ir statiesiems trikampiams. Tačiau minėtam kolegai atrodo, jog katalikui domėtis tokiu filosofijos siekiu yra ne tik nenaudinga, bet ir amoralu.

Pabandysiu kritiškai įvertinti teiginį, jog katalikybė moraliniu požiūriu turi siekti filosofinio pliuralizmo. Pirmiausia trumpai aptarsiu Jono Pauliaus II enciklią *Fides et Ratio* (1998), kurioje rašoma, kad „Bažnyčia neturi savos filosofijos ir nėra kanonizavusi kokios nors vienos filosofijos teikdama jai pirmenybę prieš kitas“ (49 pastraipa). Išsamiau apžvelgsiu Geraldo McCoolo S. J., knygą *Nuo vienovės prie pliuralizmo: vidinė tomizmo raida*, kurioje autorius teigia, kad pats Akvinietis buvo filosofas pliuralistas[3]. O aš pats teigsiu, kad nei Bažnyčia, nei Akvinietis nesivadovauja filosofinio pliuralizmo nuostata.

FIDES ET RATIO

Būtų itin tragiška, jeigu enciklika *Fides et ratio* būtų minima kaip filosofinio pliuralizmo skatinimas, nes kad ir ką reikštų anksčiau pateikta citata, ji neskatina pliuralizmo. Plačiau interpretuojant enciklią, aiškėja, kad Jonas Paulius II pakartoja Bažnyčios ištikimybę požiūriui, jog žmogaus intelektas geba formuoti „tam tikras pagrindines sąvokas, kurios išlaiko savo visuotinę epistemologinę vertę ir taip išlaiko tiesą tų teiginių, kuriais jos išreikštos“ (96 pastraipa). Šalia šio teiginio pateiktoje išnašoje cituojama Pijaus XII enciklika *Humani Generis* (1950), kurioje teigiama, kad suformuotos sąvokos ir terminai, turintys padėti suprasti dogmą, „grindžiami principais ir sąvokomis, gautais iš tikro žinojimo apie sukurtuosius daiktus“[4].

Antra, Jonas Paulius II ne tik pakartoja įprastą Bažnyčios siūlymą remtis Akviniečio filosofija kaip tikėjimo ir proto sintezės pavyzdžiu (78 pastraipa), bet pasako labai svarbų dalyką – būtent, kad sisteminės ir moralinės teologijos gerovei būtina metafizika (105 pastraipa) kaip buvimo filosofija [*philosophia essendi*], grindžiama buvimo aktu [quod

actu ipso <<essendi>> sustentatur]. O pridėtoje 115 išnašoje jis primena skaitytojui savo kalbą, pasakytą 1979 m. Angelikume minint Leono XIII enciklikos *Aeterni Patris* šimtmetį. Ši kalba nepalieka jokių abejonių, kad *Fides et ratio* turimas omeny buvimo aktas (*actus essendi*) – pamatinė Akviniečio metafizikos sąvoka. Popiežius sako, kad dėl šios sąvokos Akviniečio filosofija yra tokia atvira visai tikrovei, jog žmogaus intelektas per ją pažįsta Dievą[5]. Akivaizdu, kad Jonas Paulius II apie Akviniečio buvimo akto (*actus essendi*) metafiziką kalba kaip apie nepranokstamą žmogaus laimėjimą. Visi kiti teisingi dalykai šioje metafizikoje suras sau deramą vietą.[6]

Tačiau, kaip šie popiežiaus žodžiai suderinami su pradžioje minėtu teiginiu, kad Bažnyčia neturi savo filosofijos ir nėra kanonizavusi jokios konkrečios filosofijos? Čia nėra jokio prieštaravimo: pabrėždamas buvimo akto doktrinos svarbą ir iškilumą, popiežius ją rekomenduoja, bet nesako, kad Bažnyčia laiko ją vienintelę teisinga. Be to, jis pabrėžia, kad Bažnyčia niekada nepaskelbs jokios filosofijos esant vienintele teisinga. Šitaip Bažnyčia skatina filosofus tęsti darbą, palieka jiems laisvę diskutuoti ir galimybę susitarti tarpusavyje kiekvienai filosofijai įrodinėjant savo pagrįstumą[7].

Vadinasi, enciklikoje *Fides et ratio* Bažnyčios vardu popiežius skatina filosofus tęsti diskusijas, bet nesako, kad nėra vienos teisingos filosofijos ir kad Bažnyčia pasuko pliuralizmo keliu.

McCOOLO KNYGA *NUO VIENOVĖS PRIE PLIURALIZMO*

Diskusijoje šia tema Geraldo McCoolo knyga *Nuo vienovės prie įvairovės: vidinė tomizmo raida* daro sprogusios bombos įspūdį, ypač ironiškas jos teiginys, kad Bažnyčia, rekomenduodama Akvinietį, pati to nenorėdama *de jure* paskelbė filosofinį pliuralizmą. Dauguma katalikų intelektualų Leono XIII encikliką *Aeterni Patris* (1879) suprato kaip popiežiaus raginimą Akviniečio filosofiją pripažinti vienintele teisinga. Beje, atrodo būtų daug teisingiau manyti, kad enciklika siūlo ne filosofiją, o filosofavimo būdą, kuris remtųsi tikėjimu kaip išorine norma[8]. Leonas XIII aukštino Akviniečio filosofiją kaip ankstesniųjų Bažnyčios mokytojų laimėjimų sintezę. Jų doktrinas jis lygino su „išsklaidytomis organizmo dalimis“, kurias Tomas surinko ir nuostabiai tvarkingai sujungė, pridėdamas kai ką svarbaus nuo savęs“[9]. Šis įvaizdis skaitytojams piršo mintį, kad Bažnyčia pasisako už konkrečią filosofiją – būtent už Tomo Akviniečio. Vadinasi, istorikai teisingai vertina enciklką kaip lemiamą postūmį atgimti dvidešimtojo amžiaus tomizmui[10]. Tačiau, pasak McCoolo, tas atgimimas ironiškai atmetė enciklikos kvietimą sugrįžti prie Akviniečio sąvokų. Tomizmo lyderių Maréchalio, Rahnerio ir Lonergano veikaluose tos sąvokos tapo reliatyvios ir atsitiktinės. Nekinta tik įgimtas intelekto veržimasis prie viršsąvokinės ribos, apibūdinamos arba kaip Begalinis Buvimas (Maréchalis ir Rahneris), arba kaip

buvimo sąvoka (Lonerganas). Prasidėjus šiam veržimuisi, kuriamos sąvokos ir bandoma nubrėžti jo ribą. Tačiau tobulai tai padaryti nepavyksta. Todėl metafizinis pliuralizmas yra būtinas[11]. Neišvengiamai egzistuoja daug sąvokinių tikrovės išraiškų. Kiekviena iš jų yra teisinga, tačiau baigtinė. Be to, šitaip filosofiją traktavo Akvinietis – net savo paties filosofiją.

Šis tomizmo atgimimo posūkis prasidėjo po Antrojo pasaulinio karo, dar prieš pasirodant Pijaus XII enciklikai *Humani Generis*. Jis prasidėjo karštais prancūzų dominikonų ir jėzuitų debatais[12]. Dominikonai (M.-M. Labourdette'as, M.-J. Nicolas ir R. Garrigou-Lagrange'as) teigė, kad žmogaus protas geba suformuoti sąvokas, leidžiančias galutinai ir iš esmės išreikšti tikrovę. Tinkamai šiomis sąvokomis pagrįsta teorija esanti vienintelė teisinga filosofija, absoliutus tiesos suvokimas. Jėzuitai (H. Bouillardas, B. de Solagesas, J. M. Le Blondas), priešingai, aiškino, kad žmonių sąvokos yra iš esmės netobulos. Todėl ir jų teorijos yra netobulos. Vadinasi, nėra vienintelės absoliučiai teisingos sistemos. Todėl neišvengiamai, arba *de jure*, egzistuoja daugybė sistemų. Kiekviena iš jų beviltiškai stengiasi išreikšti tikrovę ir niekada nepasiekia tikslo. Jos visos panašios į blusas ant dramblio. Kiekviena pasakoja tik apie tą dramblio dalį, kurią pažįsta. Todėl Bonaventūro metafizika geriau išreikš vieną tikrovės aspektą negu Akviniečio, ir atvirkščiai.

Siūlau įvertinti „tomistinio" pliuralizmo galimybę nagrinėjant itin taiklius Le Blondo argumentus pliuralizmo naudai. Le Blondas savo knygoje „L'Analogie de la Vérité" (*Rcherches de science religieuse* 34 (1947): 129–141) bando trejopai pagrįsti tomistinį pliuralizmą. Kitaip negu mąstytojai pasauliečiai, kurie grindžia pliuralizmą patirties duomenų neapibrėžtumu, trukdančiu pagrįsti bet kurią filosofinę sąvoką, tomistas Le Blondas pliuralizmą grindžia stulbinama duomenų gausa ir esminiu mūsų sąvokų apie tuos duomenis skurdumu, bet gauna tą patį rezultatą: iš principo, arba *de jure*, negali būti vienos sąvokinės tiesos išraiškos.

LE BLONDAS IR SĄVOKŲ ABSTRAKTUMAS

Gindamas esminį filosofijų pliuralizmą, Le Blondas aiškina[13], kad sąvokos yra abstrakcijos (t.y. jos įvardija ne visus, o tik kai kuriuos tikrovės požymius), todėl jomis remiantis neįmanoma pažinti tikrovės visumos. Maža to, bandant pažinti tikrovės dalį, sąvokos kai kuriuos patirties duomenis palieka neįvardytus. Vadinasi, toji tikrovės dalis bus pažinta tik iš dalies. Kaip akys mato tik spalvas, ausys girdi tik garsus, taip sąvokomis ir formuluotėmis užčiuopiami tik kai kurie tikrovės aspektai, o kiti paliekami, tarsi jų nebūtų. Jeigu tikrovė yra 5, tai bet kuri sąvokinė jos išraiška visada būna 4 su keliomis dešimtosiomis. Kiekviena sąvoka, būdama abstrakcija, neišvengiamai tik *priartėja* prie tikrovės. Jeigu tai tiesa, tai filosofinis pliuralizmas neišvengiamas[14].

Joks tomistas negalėtų prieštarauti šio argumento „žodžiams“. Iš tiesų abstrakcijos neišreiškia viso pojūčių turinio. Pvz., matydamas ant lentos nubraižytą lygiakraštį, lygiašonį ir statųjį trikampį, aš suvokiu, kas jiems bendra, bet nebūdinga nei kvadratui, nei apskritimui, ir pavadinu tą bendrumą „trikampiu“. Visų trijų figūrų bendrus požymius nusakanti sąvoka „trikampis“ nenurodo skiriamųjų minėtų trikampių požymių. Apskritai jokia sąvoka neapima visų ja žymimo objekto požymių. Tačiau svarbiausias dalykas, kurį pabrėžia Le Blondas, yra sąvokos atsiskyrimas nuo realybės: mat ja reiškiami požymiai yra tik abstrahuota visumos dalis, o dalis negali būti tapatinama su visuma. Tad svarbiausias klausimas yra tas, ar teisingas Le Blondo teiginys, kad sąvokos, būdamos abstrahuotos, atitrūksta nuo tikrovės. Ar jos dėl savo abstraktumo iš tiesų *visiškai* netapačios visumai, iš kurios gaunamos?

Le Blondo oponentai mano, kad jis pasisako už teorijų pliuralizmą, nes supaprastintai traktuoja Akviniečio požiūrį į abstrahavimą. Jau ankstyvajame savo traktate *De ente et essentia* (1252–1256) Tomas rašo, kad abstrahuoti galima dvejopai: *arba* atskiriant, *arba* neatskiriant[15]. Atrodo, kad Le Blondas šios skirties nepastebi ir mano, jog visos sąvokos yra abstrahuojamos pirmuoju būdu, t.y. atskiriant. Noriu paaiškinti. Neatskiriančio abstrahavimo atveju bendrybė arba esmė „neatkertama“ nuo atsitiktinių objekto požymių, bet lieka jiems „atvira“. Pvz., sąvoka „žmogus“ nėra atsieta nuo Tomo ar Diko odos juodumo ir baltumo, nors nieko apie juos nesako. Jos turinys, reiškiantis esmę arba bendrybę, yra atviras visiems individų požymiams, jis nuo jų neatskirtas ir neatsietas. Kitaip tariant, sąvoka neatsiejama nuo to, ko nėra jos apibrėžime. Pvz., sąvoka „žmogus“ nenumato odos baltumo ar juodumo, bet ji ne neigia, o pripažįsta, kad konkretus žmogus gali būti juodos arba baltos odos spalvos. Neatskiriančio abstrahavimo atveju esmė vis dar laikoma ypatybių „galimybe“. Čia bendrybė ne „palieka anapus“, o toliau *apima* tikrovės aspektus. Tačiau Le Blondas bet kokį abstrahavimą interpretuoja taip, tarsi šie aspektai būtų *paprasčiausiai* ir *visiškai* „paliekami anapus“. Atrodo, jis nepastebi to, ką Akvinietis vadina neatskiriančiuoju abstrahavimu.

Neatskiriantysis abstrahavimas išlaiko pamatinį esmės tapatumą su realiais individais, tad nepaverčia jos paprasta esinio dalimi. Todėl esmė gali būti individo predikatas. Pvz., galima sakyti, kad Sokratas yra žmogus, ir šitaip patvirtinti individo ir esmės tapatybę. Kitaip tariant, neatskiriančiuoju būdu abstrahuotos sąvokos bendras turinys tapatinamas su visuma, iš kurios jis buvo abstrahuotas, nors buvo „paliktos anapus“ tos visumos atskirybės. Kaip „žmogus“ Sokratas nagrinėjamas tam tikru atžvilgiu nebijant, kad pastovų šios sąvokos turinį sugriaus tai, kas joje „palikta anapus“. Nagrinėdamas Sokratą kaip žmogų, tyrinėtojas pirmiausia supranta, kad nagrinėja jo esmę. Negana to, tai darydamas, jis supranta, kad nagrinėja tai, kas turi vieną apibrėžimą. Tada jam kyla klausimas dėl to apibrėžimo dalių. Nors jų ieškodamas jis gali įsitraukti į nesibaigiančius debatus, bet jis jau atmetė galimy-

bę, kad iš principo, arba *de jure*, yra ne viena teorinė tiesos išraiška.

Kita vertus, atskiriančiuoju abstrahavimu gauta sąvoka apima tą pačią esmę, arba bendrybę, tačiau kitaip: esminius požymius ji atskiria ir atsieja nuo atsitiktinių. Dabar esmė atskiriama nuo to, kas jai nepriklauso, ir todėl negali būti laikoma atsitiktinių požymių „galimybe“. Šiuo atveju esmė *be išlygų*, arba *paprasčiausiai*, yra viso esinio dalis, kuri negali būti tapatinama nė su vienu iš jų, kitaip tariant, ji negali būti nė vieno iš jų predikatas. Pvz., jeigu Tomo, Diko, Hario ir kt. prigimtį abstrahuosime neatskirdami, tai turėsime ją pavadinti „žmogumi“; bet jeigu abstrahuosime ją atskirdami, tai turėsime tą prigimtį pavadinti „žmogiškumu“. Šiuo atveju negalėsime jos priskirti konkrečiam žmogui ir sakyti, kad „Tomas yra žmogiškumas“, nebent galėtume pasakyti, kad Tomas turi žmogiškumo. Šis kalbėjimo būdas parodo, kad „žmogiškumas“ buvo abstrahuotas atskiriančiuoju būdu.

Atskiriančiuoju būdu abstrahuota sąvoka visada neapima tam tikro turinio, tam tikrų požymių, kuriuos galėtų apimti naujos sąvokos. Todėl, kad ir kiek sąvokų būtų suformuota, jos niekada neaprėps visos tikrovės: mat ir iš tų sąvokų sudaryta sąvokų sistema arba teorija neišvengiamai taip pat visko neaprėps. Vadinasi, išliks galimybė sukurti kitą sąvokų sistemą. Šitaip dingsta viltis net ateityje išreikšti sąvokomis visumą ir susidaro įspūdis, kad visuma suvokiama ne sąvokiniu būdu. Tai skatina subordinuoti sąvokas kam nors kitam, pvz., transcendentalinis tomizmas viršsąvokinį intelekto veržimąsi subordinuoja Begaliniam Buvimui (Le Blondas apie tai užsimena dėstydamas trečiąjį argumentą pliuralizmo naudai.) Tačiau ši subordinacija nereikalinga pripažįstant, kad neatskiriančiuoju abstrahavimu galima įgyti išankstinį visumos suvokimą.

Literatūra ir nuorodos

[1] Planuojama išleisti 2003 m. pavasarį Fordham University Press leidykloje.

[2] „Atrodo, kad mums dabar pasisekė surasti naują ateities tikslą. Reikės tyrinėti, kas atsitinka būties sąvokai, kai realus egzistavimas pašalinamas iš jos suvokimo.“ Etienne Gilson. *Being and Some Philosophers* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952), 6.

[3] Gerald A. McCool. *From Unity to Pluralism: the Internal Evolution of Thomism*. – New York: Fordham University Press, 1992.

[4] Plg., „The Unity of Metaphysics,“ *Thought* 28 (1953): 411. Čia Robertas F. Harvanekas teigia, kad neatrodo, jog *Humani generis* „...aptariamas klausimas, ar skirtingos sąvokos turi skirtingą vertę, taip pat ir bendrosios sąvokos filosofijos ir sprendinio filosofijos santykių problemos.“ Nepaisant nurodyto nesutarimo su Le Blondu (p. 403, n. 58), kuris, mano akimis žiūrint, yra nepagrįstas, Harvanekas, kritikuodamas sąvokos filosofiją, smarkiai remiasi Le Blondu, ypač jo intelektinio veržimosi epistemologija; žr. šio straipsnio V skyrių, kurio įvertinimą pateiksiu toliau. Harvaneko argumentacijai pliuralizmo naudai daro įtaką ir toks analogijos aiškinimas, pasak kurio, analogatų panašumo negalima išreikšti sąvokomis (p. 393–401). Kad tai prieštarauja Akviniečio požiūriui, ypač kai jis nagrinėja buvimo sąvoką, žr. IV skyrių.

[5] „Šio atvirumo [tikrovės visumai ir joms dalims] pagrindas ir šaltinis yra faktas, kad šv. Tomo filosofija yra buvimo, t.y. „buvimo akto“ (*actus essendi*), filosofija, kurios transcendentinė vertė grindžia tiesiausią kelią į subsistuojančios Bū-

ties ir grynojo Akto, kitaip tariant, į Dievo, pažinimą.“ Jonas Paulius II. „Perennial Philosophy of St. Thomas for the Youth of Our Times,“ *Angelicum* 57 (1980): para. 6, 139–141. Plg., „Nerekomenduodamas jokios konkrečios filosofinės sistemos, [Jonas Paulius II] apgynė Bažnyčios teisę priešintis toms filosofinėms sistemoms, kurių principai ir išvados jai atrodo nesuderinamos su krikščioniška apreiškimu“. Gerald McCool. „From Leo XIII to John Paul II: Continuity and Development,“ in *International Philosophical Quarterly* 60 (2000): 176.

[6] Taip pat, „Suprasti Dievą kaip gryną savaime subsistuojantį Aktą ir visų kitų esinių priežastį bei tikslą – tai duoti sau teologiją, galinčią teisingai įvertinti viską, kas yra teisinga kitose teologijose, lygiai kaip *esse* metafizika turi viską, kas būtina norint teisingai įvertinti kitų filosofijų tiesas. Kadangi nesukurto buvimo Akto, arba Dievo, kurio tikrasis vardas yra *Aš esu*, teologija apima visas kitas, tai ji yra tokia pat teisinga kaip visos pastarosios drauge ir teisingesnė už kiekvieną iš jų. Jeigu neklystu, tai būtent dėl šios neišsakytos priežasties Bažnyčia pasirinko šv.Tomą Akvinietį savo Angeliškuoju Mokytoju“. Etienneas Gilsonas, pacituotas Jacques'o Maritaino knygoje: *The Peasant of the Garonne: An Old Layman Questions Himself about the Present Time*, vertė Michaelas Cuddihyas and Elizebeth Hughes. – New York: Holt, Rinehart and Winston, 1968, 134. Taip pat *Fides et Ratio*, pastraipos 57–61.

[7] Knygoje *Thomism in an Age of Renewal* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1968), Ralphas M. McInernyas išsamiai paaiškina, kaip jis supranta, kokia turi būti minimali ir turininga reakcija į tai, kad Bažnyčia rekomenduoja Akvinietį. Minimaliai – kiekvienas katalikų intelektualas turi pasirinkti Akvinietį kaip tikėjimo ir proto susiejimo pavyzdį (p. 163–164). Turiningai – katalikų intelektualas yra iš anksto įpareigotas pradėti savo veiklą išsamiomis Akviniečio studijomis. Tačiau šis išankstinis įpareigojimas nereiškia kito įpareigojimo – sutikti su Akviniečiu (p. 197–198).

[8] Žr. Armand Maurer. „Gilson and *Aeterni Patris*,“ redagavo John F. X. Knasas, in *Thomistic Papers VI* (Houston: Center for Thomistic Studies, 1994), 94–97.

[9] *Aeterni Patris* publikuota leidinyje: *One Hundered Years of Thomism: Aeterni Patris and Afterwards, A Symposium* (Houston: Center for Thomistic Studies, 1981), 187.

[10] Plg.: „Enciklikai nerūpi, ar svarstoma krikščioniška filosofija yra pliuralistinė, ar ne. Ji palieka šį klausimą filosofams. Jį ištirti yra filosofinio tribunolo pareiga“. Joseph Owens. „Neo-Thomism and Christian Philosophy,“ in *Thomistic Papers VI*, 35–6.

[11] Gerald A. McCool. *Catholic Theology in the Nineteenth Century: the Quest for a Unitary Method*, New York: The Seabury Press, 1977, 257–259; *From Unity to Pluralism*, ch. 9, bet ypač 214–219.

[12] Išsamesnį pasakojimą apie šią svarbią diskusiją žr. Robert F. Harvanek. „Philosophical Pluralism and Catholic Orthodoxy,“ in *Thought* 25 (1950): 21–52. Apie dominikonų požiūrį žr. Aidan Nichols, O. P. „Thomism and the Nouvelle Théologie,“ in *The Thomist* 64 (2000): 1–19.

[13] Le Blond. „L'Analogie de la Vérité,“ 139.

[14] Dar radikaliau apie sąvokų netinkamumą tikrovei užčiuopti pasakė kitas jėzuitas Pierre'as Rousselotas. Knygoje *The Intellectualism of St.Thomas* (1908) jis rašė: “Kad intelektas iš esmės deformuoja ir luošina tikrovę, kad jis yra nerealius dalykus kurianti galia – ši idėja dabar taip plačiai paplito, jog prasiskynė kelią net į grožinę literatūrą ir kasdienius pokalbius. Viename romane rašoma, kad 'kiekvienas vaiko ištartas žodis yra konkrečių daiktų hekatomba. Jeigu pievelėje jis nuskina narcizą ir pavadina gėle, tai priskiria tūkstančiui kitų gėlių, narcizų ir ne narcizų, bendrą vardą; klasifikuoja, išreiškia jo prigimtį, pažemina iki šešėlio ir abstrakcijos lygio. Įvardyta gėlė nėra ta, kurią jis nuskynė: pirmoji neturi nei spalvos, nei kvapo' [O'Mahony vertimas (New York, Sheed and Ward Inc.: 1935, 3)“. Taigi botanikas būtų kvailas, jeigu manytų, kad, apžiūrinėdamas išdžiovintą gėlę, tiria jos gyvybę, o intelektualas – jeigu manytų, kad, nagrinėdamas abstrakcijas, tiria tikrovę.

[15] Žr. *On Being and Essence* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1968), 38–44.

B. d.

Iš anglų k. vertė Gintautas VYŠNIAUSKAS

Gauta 2003-05-12

MARIJA ONIŠČIK
Vytauto Didžiojo universitetas

ŠV. TOMO AKVINIEČIO TEOLOGINĖS KALBOS REIKŠMINGUMAS

The Meaningfulness of Theological Language in St Thomas Aquinas

SUMMARY

The article deals with the problem of meaning in the language of theology. The author's considerations are based on methods of analytical philosophy, especially on the insights of Bertrand Russell. The Thomistic concept of God is shown as problematic and the possibility of speaking about God as being determined by human epistemological conditions. Speaking of Unknowable God presupposes the use of apophatic language. However, Aquinas' theory of language lets him solve the dilemma, which arises between affirmative and negative theology. The way of speaking about God proposed by Aquinas is *analogy,* which enables him to establish a kind of harmony between doctrinal and mystical aspects of theology. At the end of the article, the hypothetical character of existential propositions concerning God in Aquinas is investigated.

TEOLOGINĖS KALBOS PROBLEMA IR KRIZĖ

Religinio diskurso galimybė ir jo organizavimas yra viena aktualiausių šių dienų teologijos problemų. Antrojoje XX a. pusėje vis labiau ėmė ryškėti šio diskurso krizės simptomai: mūsų šnekėjimas apie Dievą prarado *reikšmingumą*. Tai vertė teologiją atsigręžti į apofatinę kalbą arba į visišką tylėjimą. Ši tendencija buvo siejama su doktrininio religijos aspekto nuvertinimu ir net visišku jo atsisakymu. Ludwigas Wittgensteinas pokalbyje su Friedrichu Waismannu

RAKTAŽODŽIAI. Teologinė kalba, Dievo sąvoka, reikšmė, analogija, egzistencinė propozicija.
KEY WORDS. Theological language, concept of God, meaning, analogy, existential proposition.

klausė: „Ar kalba yra būtina religijai?“ Jo paties atsakymas buvo toks: „Aš galiu įsivaizduoti religiją, kuri neturi doktrinos, ir todėl nieko nėra pasakyta“[1].

Tačiau teologas, būdamas *homo loquens*, „kalbantis žmogus“, negali nekalbėti *apie* jam rūpimus dalykus, todėl dažnai savo šnekėjimą apgaubia paslapties skraiste, nes mano, kad tik šitaip gali apsiginti nuo jam metamo kaltinimo, kad jo kalba esanti beprasmė. Anot J. M. Bocheńskio, „tai, ką teologai rašinėja apie paslaptį, kartais būna neįtikėtinas kliedesys. Religinę kalbą jie daro beprasme kalba…“[2]

Wittgensteino prielaida, kad, kai religija neturi doktrinos, lieka tik kalbinė veikla kaip toks religinės veiklos komponentas, kurio išraiškų teisingumas, klaidingumas ar beprasmiškumas neturi reikšmės[3], yra utopinė ir skatina dar didesnę mistinės kalbos krizę. „Apie ką negalima kalbėti, apie tai reikia tylėti.“[4] Tai, kas neišreiškiama, „mistiška“, turi „pasirodyti“[5], tačiau ar sugebėsime pamatyti?

Šv. Tomo Akviniečio tekstuose mistinis ir doktrininis religijos aspektai iškyla kaip vienos sintezės komponentai, nes bet koks pažinimas, taip pat ir teologinis, prasideda patyrimu, tačiau pasiekia savo viršūnę intelekto dėka; kartu jis tampa reikšmingas tik kaip mokymas, *doktrina*, kuri gali būti perduota kitiems. Teologinės kalbos reikšmingumas yra komunikacijos, kurios metu formuojamas tikėjimas, sąlyga[6].

TEOLOGINĖS KALBOS SAMPRATA IR GALIMYBĖ

Teologine čia vadinsime kalbą apie Dievą teologijos kontekste. Terminą „teologija“ tomistine prasme galime taikyti visam diskursui apie Dievą. Šiuolaikiniame tomizme vyrauja viską apimanti teologijos koncepcija, kuria remiantis teologija aptariama kaip diskursas, kaip *kalba* apie Dievą, apimanti visus kitus dalykus jų santykio su Dievu atžvilgiu[7]. Platesnis diskurso universumas, kurį galime pavadinti „religinė kalba“, organizuojamas remiantis tam tikrais teologinės kalbos „elementariais teiginiais“, kurių svarbiausiu įprasta laikyti teiginį „Dievas egzistuoja“. Pasak J. Hallo, „religinis diskursas daugiausia skleidžiasi kaip įprastų dalykų aiškinimas, deskripcijos, paaiškinimai bei įvertinimai, struktūrinami šiais elementariais teiginiais“[8]. Todėl religinio diskurso universumas apima ir tokias „metafizines“ temas kaip „siela“, „nemirtingumas“ ir pan.

Šv. Tomas Akvinietis buvo teologas *par excellence*. Kaip teologui jam rūpėjo ne tik ir ne tiek žmogaus kalbinės veiklos bendrosios epistemologinės prielaidos, bet pirmiausia galimybės kalbėti apie Dievą sąlygos. Ar galime suformuoti apie Dievą tokius sprendinius, kurių išraiškoje tai, ką žymi predikatas, iš tikrųjų realizuojasi Dieve? Kaip galime tai žinoti? Kitaip tariant, ar galime ką nors predikuoti Dievui teiginyje, apie kurį galėtume spręsti, teisingas jis ar klaidingas? Ar teologinio pasakymo prasmingumas priklauso nuo galimybės nustatyti jo teisingumo reikšmę?

Kai Tomas, komentuodamas Pseudodionisiją, pirmą kartą ėmėsi teologinės kalbos problemos, pats noras įvardyti

neįvardijamą jam pasirodė esąs „juokingas“[9]. Visa mūsų kalba apie Dievą yra absoliučiai nepakankama. Jeigu „mes pavadiname ką nors pagal tai, kaip mes tai pažįstame“[10], o Dievo negalime pažinti, t. y. žinoti, *kas jis yra* substancialiai, vienintelis kelias, rodos, lieka žinoti, *kas jis nėra*[11]. Tad jeigu pagrindinis teologijos objektas yra kalbai nepasiekiamas, vienintelė išeitis būtų apofatinė kalba. Todėl atrodo, kad Tomas esminį vaidmenį suteikia negatyviajai teologijai[12].

Pabrėždamas negatyviosios teologijos vaidmenį, Tomas sąmoningai tęsia Pseudodionisijo mistinės kalbos tradiciją ir ją tyrinėja. Laikantis šios tradicijos, „joks teigimas apie Dievą, netgi teigimas, kad jis egzistuoja, negali būti teisingai atliktas, jei jis nėra papildomas neigimu. Ir tiek, kiek šis neigimas pats yra teigiamas, jis turi būti apvainikuotas tam tikru sintetiniu teigimu“[13]. Šioje kalbos dialektikoje Tomas linkęs balansuoti tarp negatyvaus ir pozityvaus kalbos traktavimų ir stengiasi juos abu sujungti. Ir nors Tomo negatyvioji teologija neigia galimybę turėti Dievo esmės konceptą, būtiną tam, kad galėtume jį adekvačiai įvardyti, pozityvioji jo teologija teigia, jog mes galime daryti teisingus sprendinius apie dieviškąjį tikrovę[14]. Manoma, kad Tomo mintis šiuo klausimu, kaip ir paties norimo balanso proporcija, ilgainiui keitėsi. Dar H. Meyeris yra nurodęs, kad ankstyvaisiais gyvenimo metais Tomas „buvo linkęs į mokymą apie Nežinomą Dievą ir aiškinęs, jog visos mūsų predikacijos apie Dievą yra pagrįstos tik daugiareikšmiškumu“, o vėliau jis „predikuoja Dievui substanciją, būtį, asmenį, gėrį, tiesą ir priežastį, nors visai kitokia prasme ir kitu mastu nei kūriniams; tačiau, atrodo, jis įsitikinęs, kad šiose pagrindinėse sąvokose glūdi kažkas, ką mes galime suvokti apie Dievo prigimtį“[15]. Pastaroji prielaida gali būti padaryta tik pasitelkus analogiją, svarbiausią teologinės kalbos instrumentą. Todėl svarbiausia teze galima laikyti Tomo tvirtai išreikštą įsitikinimą, jog „teigiamosios propozicijos apie Dievą gali būti teisingai suformuluotos“[16] .

DIEVO SĄVOKA

A. J. Greimas yra pasakęs, kad semantine prasme „Dievas pasidaro iš to, ką mes kalbame, ir kalbame, ir kalbame apie jį, ir nieko daugiau“[17]. Galimybė kalbėti apie Dievą sudaro mums paties Dievo, kaip konceptualios tikrovės, galimybės prielaidą.

Tomas atkreipia dėmesį į tai, kad Dievo sąvokos atsiradimą žmogaus prote lemia tam tikras „įprotis“, tradicija, kai žmonės nuo mažų dienų būna įpratę girdėti Dievo vardą ir jį tarti.[18] Dievo sąvoka, rodos, egzistuoja žmogaus prote, kaip ir bet kuri kita sąvoka. Nuo to, kaip mes atsakysime į klausimą, ar ši sąvoka yra prasminga, t.y. ar ją atitinka žodžio „Dievas“ *ratio*, ir nuo to, kaip mes suvokiame ją kaip konceptą, priklauso teologinės kalbos prasmingumas[19].

Kritikuodamas Anzelmo argumentą, Tomas pažymi, jog toli gražu nėra taip, kad „kai tik mes sužinome vardo *Die-*

vas reikšmę, Dievo buvimas pasidaro žinomas“[20] . Juk „tai, kad protas suvokia, kas yra žymima vardu *Dievas*, nereiškia, jog Dievas egzistuoja kitaip, negu tik intelekte“[21]. Tačiau turint omenyje interpretacijų gausybę, galima pamanyti, kad beveik kiekvienas žodžiui „Dievas“ suteikia kitokią reikšmę. Tad reikia paaiškinti Dievo sąvoką.

Didžiausią Dievo sąvokos problemiškumą lemia tai, kad Dievas yra nepažinus žmogaus protui. Jei galime kalbėti tik apie tai, ką pažįstame, o kalbos pagrindą sudaro vardo *ratio*, žyminti pažinto daikto sąvoką, vadinasi, apie Dievą visiškai nieko negalima pasakyti. Mat vardo *ratio* remiasi bent minimaliu daikto esmės (prigimties, *quidditas*) žinojimu[22]. Kas yra „prigimtis, žymima vardu *Dievas*“?[23] Arba: „ką suprantame vardu *Dievas*?“[24] Šie du klausimai Tomui yra lygiaverčiai.

Tomas dažnai kalba apie „dieviškąją prigimtį“ (*natura divina*), apie Dievo esmę, tapačią jo egzistencijai, tačiau kartu aiškiai sako, jog „Dievo esmė, kas yra Dievas, yra visiškai mums nežinoma“[25]. Kas daiktas yra, žinoma iš jo apibrėžimo[26]. Tačiau, pasak Tomo, „akivaizdu, kad Dievas negali būti apibrėžtas“[27], maža to, „substancijos vardas negali būti tikrąja prasme taikomas Dievui“[28]. Vis dėlto jis yra taikomas, ir „Dievo esmė predikuojama Dievui sakant, kad *Dievas yra savo paties esmė*“[29]. Tomas pats suvokia savo kalbėjimo problemiškumą: „Kas yra?“ galima paklausti tik apie daiktą-substanciją, tačiau būtent tuo Dievas ir *nėra*. Šiaip ar taip, jei neturime jokio pozityvaus žinojimo apie Dievą, kaip gali būti Dievo konceptas ir jo vardo *ratio*?

Pasak Carnapo, jei sakoma, kad žodis žymi „sąvoką“ (tomistinėje kalboje tai būtų „konceptas“), tai reiškia, kad konkrečioje kalboje šis žodis turi turėti referenciją (*Bedeutung*), jo suprantamą kaip reikšmė (signifikacija)[30]. Tomui referencija nėra tiesiogiai susieta su kalbos prasmingumu, tačiau su konceptu ji gali būti susieta kaip būtina pažinimo prielaida. Carnapo požiūriu visa signifikacijos problema iškyla kaip epistemologinė: reikšmę gali turėti tik toks diskursas, kurio referencija yra verifikuojama tikrovės patyrimu. Kai žodis turi tik tariamąją reikšmę, tuomet, pasak Carnapo, susiduriame su „tariamąja sąvoka“. Iš pradžių kiekvienas žodis turi reikšmę, nes kiekvienas žodis buvo „išrastas“ tam tikrai sąvokai žymėti. Su tuo sutiktų ir Tomas. „Tariamoji sąvoka atsiranda, jei žodis praranda seną reikšmę neįgydamas naujos“, – sako Carnapas[31]. Atrodo, būtent tai ir atsitiko žodžiui „Dievas“. Jei jo reikšmę matome kaip įgytą tik dėl „įpročio“, jis nesunkiai gali ją prarasti.

Carnapui žodis „Dievas“ turi reikšmę tik mitologiniame kontekste, ir tai – net empirinę reikšmę („dievai“ yra „dvasinės būtybės“, kurios „vienaip ar kitaip pasirodo regimo pasaulio daiktuose ir įvykiuose ir todėl yra empiriškai aptinkamos“[32]). Šią empirinę reikšmę praradęs metafiziniame kontekste žodis „Dievas“ Carnapui tampa „tariamąja sąvoka“, nes elementarus teiginys „*x* yra Dievas“ neatitinka jo sintaksinių ir verifikacinių reikalavimų. Teologinia-

me kontekste, pasak Carnapo, šis žodis gali funkcionuoti dvejopai: arba mitologiškai, kaip empirinė sąvoka, arba metafiziškai, kaip pseudosąvoka. Žodžio reikšmė čia priklauso nuo konteksto.

Tomas visiškai nesistebi galimybe vartoti žodį „Dievas“ mitologiniame kontekste. Pasak jo, taip jį vartoja pagonys (*gentiles*), kurie „dievybės vardą priskiria visoms amžinoms substancijoms, ypač dėl jų išminties bei palaimingumo ir dėl jų daiktų valdymo. Šitai randama ir Šv.Rašte, kur šventieji angelai ir net žmonės arba teisėjai yra vadinami *dievais*...Daug tokių posakių randama įvairiose Šv.Rašto vietose“[33]. Galima atkreipti dėmesį į tai, kad žodis „dievai“ čia vartojamas kaip nežymimoji daugiskaita, o šito reikalauja Carnapo „mitologinis“ kontekstas. Kitoje vietoje Tomas sako, kad „Dievas“ nėra tikrinis vardas, nes jis gali būti vartojamas daugiskaita[34].

Net mitologiniame kontekste vardo „Dievas“ reikšmė apima Dievo *ratio*, tačiau pagal analogiją: pagonys šitaip vadina tai, ką jie *mano* esant Dievu[35]. Vardo *ratio* pakeičia savo reikšmę, bet jos nepraranda. Ir vienu, ir kitu atveju vardo reikšmė priklauso nuo konteksto kaip vartojimo intencijos: pagonių ir krikščionių Dievo konceptas skiriasi, tačiau vardo *ratio* išlieka ta pati, signifikacija galioja, keičiasi tik jos modusas. Mitologiniame kontekste, pasak Tomo, vardas „Dievas“ vartojamas *secundum opinionem vel participationem*[36]. Reikšmė, suteikta vardui pagal „nuomonę“, dalyvauja jo „tikroje“ reikšmėje pagal panašumą[37]. Vardas „Dievas“ gali būti suprantamas kaip nominali definicija, apibrėžianti tam tikrą pastovią prasmę, suteikiamą konceptui, kuris gali ir neturėti realios definicijos, tačiau yra tam tikru intelektualiu būdu *pažinus*, nes intelektas gali spręsti apie jo teisingumą.

DIEVO SUPRANTAMUMO MODUSAI

Pasak Tomo, jei kalba yra vartojama tinkamai ir tuo pačiu prasmingai tik tada, kai kalbame apie tai, ką pažįstame, turi būti koks nors Dievo pažinimo modusas, įgalinantis intelektą sudaryti tam tikrą Dievo konceptą – sąvoką. Čia galima prisiminti Russello pateiktą perskyrą tarp pažinimo per *acquaintance* ir pažinimo per *description*, t.y. tarp „pažįstamumo“ ir „žinojimo apie“: „Skirtumas tarp *pažįstamumo* ir *žinojimo apie* yra skirtumas tarp daiktų, kurie mums duoti, ir daiktų, kuriuos mes pasiekiame tik denotacinėmis frazėmis“[38]. Pažįstamumą galima apibūdinti kaip tiesioginį patyrimą: Russellui tai pirmiausia empirinis patyrimas, tačiau šis patyrimas leidžia mums „būti pažįstamiems su tuo, ką vadinsime *universalijomis*, t. y. bendrosiomis idėjomis, tokiomis kaip *baltumas, skirtingumas, brolystė* ir pan.“ Tokią „pažįstamą“ universaliją Russellas vadina *sąvoka*[39]. Tad galėtume sakyti, kad turime tam tikrą „dieviškumo“ sąvoką, su kuria esame pažįstami. Tomas neatmeta tokio pažįstamumo galimybės: „dieviškumo“ reikšmė, bendra krikščionims ir pagonims, gali turėti tokios są-

vokos statusą. Tomui, kaip ir Russellui, „visas mąstymas turi prasidėti nuo pažįstamumo“, tačiau jam taip pat „pavyksta mąstyti *apie* daugelį dalykų, su kuriais mes nesame pažįstami“[40]. Dievo vardas Tomui, be abejo, turi reikšmę, tačiau pats Dievo buvimo modusas – jo esmė ir savybės – nėra mums tiesiogiai duoti. Jas mes pažįstame tik pažinimo per aprašymą būdu: mes žinome ir galime kalbėti tik *apie* Dievą. Dievas taps mums tiesiogiai pažįstamas tik aname gyvenime *visio beatifica* dėka. Tuo tarpu šiame gyvenime Dievo suprantamumo modusas atitinka Russello mintį: “žinome tam tikrą aprašymą ir žinome, kad šį aprašymą atitinka tik vienas objektas, nors pats šis objektas mums nėra tiesiogiai žinomas. Tokiais atvejais sakome, kad objektą pažįstame aprašomuoju būdu“[41] .

Grįždami prie Tomo kalbėjimo būdo, galime pasakyti, kad, nors ir neturime Dievo definicijos, šio vardo reikšmę ir net pačią *ratio* pažįstame per deskripciją. Deskriptyvus pažinimas taip pat leidžia mums formuluoti pasakymą – *enuntiatio* – apie Dievą.

DIEVO VARDAS KAIP DESKRIPCIJA

Dievo vardo situacija unikali tuo, kad mes įvardijame Dievą nežinodami, *kas* jis yra. Pasak Tomo, mes galime tik aprašyti jį tiek, kiek mes jį suprantame[42]. Tačiau ir neturėdami apibrėžtos Dievo vardo *ratio*, mes turime *nomen*, – vardą, nuo kurio galime pradėti: yra *kažkas*, „ką visi vadina Dievu“ (*quam omnes nominant Deum*). Tomas net sako, jog per vardą mes galime suprasti kažką apie Dievą[43].

Anksčiau sakėme, kad žodžio „Dievas“ reikšmė priklauso nuo jo vartojimo konteksto, pasak Tomo, nuo intencijos tų, kurie kalba apie Dievą[44]. Žodžio funkcionavimą kontekste galima apibūdinti remiantis kita B.Russello pateikta perskyra – būtent *vardo* ir *deskripcijos* perskyra. Pasak tokio *vardo* supratimo, žodis „Dievas“ mitologiniame kontekste funkcionuotų kaip *vardas*, denotuojantis tam tikrą empiriškai duotą individą. Jei kontekstas yra metafizinis, šis žodis turi funkcionuoti kaip *deskripcija*. Šiuolaikinėje teologinėje kalboje šios dvi kategorijos dažnai painiojamos, ir žodis „Dievas“ funkcionuoja vienu metu ir kaip vardas, ir kaip deskripcija. Tomas Akvinietis labai gerai jautė, jog žodis „Dievas“ teologinėje kalboje turi iš esmės deskriptyvią funkciją. Jis pabrėžia, kad tai nėra tikrinis, arba asmeninis, vardas [45], nors ir atrodo toks esąs. (Prisiminkime, kad Russellas laiko tikrinius vardus užslėptomis deskripcijomis.) Tačiau Tomas leidžia Dievui priskirti parodomuosius įvardžius, kurių vartojimas suponuoja, kad turime reikalą su „vardu“. Pasak Tomo, šiuo atveju toks įvardis parodo tai, kas yra suprantama, o ne tai, kas yra juntama[46] .

Russellas, kalbėdamas apie deskripciją, turi omeny žymimąją deskripciją, kuriai suteikia tikriniams vardams būdingą unikalumo aspektą. Deskripciją vartojame kalboje tuomet, kai kalbame

apie kažką, ko tiesiogiai nepažįstame, o prie tokių objektų Russellas priskiria ne tik daiktus, bet ir asmenis. Jei pripažinsime, kad Dievas yra asmuo (o Tomas Akvinietis Dievo asmeniškumą svarsto tik trinitariniame kontekste, nes asmuo nurodo realų santykį)[47] , vis tiek negalėsime turėti tiesioginio jo pažinimo. Kai žodį „Dievas" vartojame kaip „vardą", paprastai turime omeny būtent tiesioginį asmenišką santykį, iškylantį maldojekreipinyje. Tačiau Tomas vengia tokio kalbėjimo būdo. Pasak Russello, „žmogus, teisingai vartojantis tikrinį vardą, turi omeny tokią mintį, kuri paprastai gali būti eksplikuojama tik tuomet, kai tikrinį vardą pakeičiame deskripcija"[48]. Pavyzdžiui, „kai teigiame ką nors apie Julijų Cezarį, aišku, kad paties Julijaus Cezario nėra mūsų mintyse, nes mes nesame su juo pažįstami. Mes turime omeny kokią nors Julijaus Cezario deskripciją..., arba tikriausiai tik „žmogų, kurį vadino Julijum Cezariu"[49]. Lygiai taip, kaip kalbame apie tą, „kurį visi vadina Dievu".

„Dievas" yra bendrinis vardas, kuris visuomet gali būti ir faktiškai yra pakeičiamas deskripcija, kurią, pasak Tomo, „supranta visi", pavyzdžiui, „egzistencijos priežastis", arba „daiktų principas"[50]. Vien pirmoje *Summa contra gentiles* knygoje Dievo vardas yra keičiamas į tokias deskripcijas: „nejudantis judintojas", „pirmasis nejudantis judintojas", „pirmoji veikiančioji priežastis", „kažkas, kas yra aukščiausia esybė", „kažkas, kurio apvaizda pasaulis yra valdomas"[51], „kažkas, kuris yra tik akte ir jokiu būdu potencijoje"[52], „ kas yra visų esybių kilnumo viršūnėje"[53], „tas, kuris savo esme yra tobulas ir kurio būtis yra gerumas",[54] „kažkoks daiktas, be galo suprantamas, kuris turi būti visų daiktų didžiausias"[55],"kuris viskam teikia buvimą ir yra per save būtina būtis"[56]. Visos šios deskripcijos atitinka tai, „ką vadiname Dievu" (*quem Deum dicimus*) arba tiesiog – kas „yra Dievas" (*Hoc autem Deus est)*.

Kontekstas, kuriame visos šios deskripcijos galioja, yra aiškiai apibrėžtas, kaip „kataliko" intencijos kontekstas[57], arba „tų, kurie įvardijo Dievą" norėdami žymėti kažką, ką galima aprašyti šiomis ir panašiomis definicijomis[58]. Platesniame kontekste tai yra „visi" (*omnes*), kurie turi deskriptyvų Dievo pažinimą. Pasak Coplestono interpretacijos, tai sakoma apie visus tuos, kurie tiki jį esant[59]. Tačiau Tomas atrodo įsitikinęs, kad visi žmonės turi galimybę deskriptyviai pažinti Dievą, ir tai yra iš prigimties, nes žmogaus prigimtis turi tam atitinkamą galią – natūralų troškimą pažinti Dievą[60]. Galiausiai, jei kas nors visiškai nieko nežinotų apie Dievą, jis negalėtų net pavadinti jo, nes pats įvardijimas išreiškia tam tikrą žinojimą, nebent vartotume vardą nežinodami jo reikšmės[61]. Pasak Tomo, net žodžio „Dievas" etimologija turi epistemologinę kilmę: jis atsirado iš supratimo akto, „nes *theos*, kuris graikiškai reiškia Dievą, kilo iš *theaste*, tai yra *svarstyti* ar *matyti*"[62] .

Deskriptyvioji žodžio reikšmė nieko nesako apie daikto egzistenciją: galima sakyti, kad „deskripcija gali būti prasmingai vartojama sakinyje net tada, kai ji nežymi jokio objekto"[63]. Tačiau Tomas kalba apie tą dievišką realybę, kurios egzistencija jis yra įsitikinęs. Jis mano,

kad „Dievas“ yra esminis vardas, skirtas dieviškajai prigimčiai žymėti[64]. Bet Dievo prigimtis yra identiška jo egzistencijai, tad iš paties Dievo vardo būtų galima padaryti išvadą apie jo egzistencijos būtinumą, tačiau tam turėtume pereiti nuo hipotetinio sprendinio prie teigiamojo sprendinio – nuo *enuntiatio* prie *propositio.*

Vieną vardą Tomas nurodo kaip tą, kuris yra savas Dievui. Tas vardas yra „Jis, kuris yra“. Tai mažiausiai apibrėžtas ir absoliutus bei universalus vardas. Jis neapibrėžia jokio egzistencijos moduso. Net teigdamas Dievo egzistenciją, mūsų supratimas niekuomet negali pasiekti ir apibrėžti jo egzistencijos moduso[65].

DIEVO VARDAI

Jei pripažinsime, jog Dievą pažinti galime tik aprašomuoju būdu, toks pažinimas nieko negali mums pasakyti apie tai, *kas* yra Dievas, t. y. apie jo esmę. Tuo tarpu vardo *ratio* remiasi esmės pažinimu. Kadangi Dievo esmės nepažįstame, galime pavadinti Dievą naudodamiesi kitų vardų *ratio*, predikuodami jam kažką, kas yra žinoma aprašomuoju būdu. Tomas visuomet pabrėžia, jog Dievą mes pažįstame iš jo kūrinių, viena vertus, kaip jų principą, antra vertus, *excellentio* ir *remotio* būdu. Šie trys pažinimo būdai atitinka Pseudodionisijo nurodytus tris „kelius“ (*via causalitatis, via remotionis, via eminentiae)*[66].

Pirmojo, priežastinio, įvardijimo pagrindu gali būti faktas, kad kūrinių vardų prasmė mums yra žinoma, mes galime būti net „pažįstami“ su abstrakčiomis universalijų „sąvokomis“ (Russello prasme). Kūrinių vardų *rationes*, kada šie vardai taikomi Dievui, nepretenduoja išreikšti arba apibrėžti Dievo esmės, bet sudaro Dievo deskripciją. Kažkas turi būti iš anksto žinoma apie Dievą aprašomuoju būdu. Tokiu būdu įvairūs kūrinių vardai, kurių *rationes* yra „gimininges“ (*connaturale*) žmogaus protui, gali būti taikomi Dievui, tačiau jie nieko negali pasakyti apie jo buvimo modusą – dieviškąją tikrovę. „Kaip Dievas yra paprastas ir subsistuojantis, mes priskiriame jam abstrakčius vardus jo paprastumui žymėti ir konkrečius vardus jo subsistencijai bei tobulumui žymėti, tačiau abu šie vardų tipai negali išreikšti jo buvimo moduso, nes mūsų intelektas šiame gyvenime nežino jo taip, kaip jis yra.“[67]

Antrasis, apofatinis, įvardijimo būdas remiasi mūsų nežinojimu: mes galime taikyti Dievui negatyvius vardus, kurie, žinoma, visiškai nežymi jo substancijos, bet greičiau išreiškia kūrinių nuotolį nuo jo[68]. Tokie vardai yra siejami su pažinimu *remotio* (nutolimo) būdu, tad epistemologiškai jie nėra visiškai negatyvūs.

Veikale *Summa contra gentiles* šis pažinimo būdas jungiamas su trečiuoju: „Tačiau, svarstydami dievišką substanciją, turime ypač naudotis nutolimo keliu. Juk savo didybe dieviškoji substancija pranoksta bet kokią mūsų intelektui prieinamą formą, tad mes negalime jos suprasti, negalėdami pažinti, kas ji

yra. Tačiau mes galime turėti tam tikrą žinojimą apie ją pažindami, *kas ji nėra*. Maža to, mes priartėjome prie Dievo pažinimo pagal tai, kaip savo intelektu galime atitraukti vis daugiau (daiktų) nuo jo". „Neigiamais skirtumais" galime nustatyti, kuo Dievas skiriasi nuo kitų daiktų[69]. Tačiau Dievui gali būti taikomi taip pat „absoliutūs" ir „teigiami" vardai (tokie kaip *geras, išmintingas* ir pan.). Tomas *Summa Theologiae* polemizuoja su Maimonido nuomone, kad tokie vardai, nors ir taikomi teigiamai, taip pat išreiškia tam tikrą nutolimą arba atitraukimą. Tomas taip pat atmeta ir Alano Liliečio nuomonę, jog šie vardai išreiškia tik tam tikrą Dievo ir kūrinių santykį, tai yra teikiami tik priežastiniu pagrindu. Priešingai, Tomas aiškina, kad teigiami vardai gali žymėti dieviškąją substanciją ir yra „sakomi apie Dievą substancialiai", nors jie nepajėgūs visiškai jo reprezentuoti[70]. Tarp kitų argumentų, Tomas remiasi ir intencija tų, kurie kalba apie Dievą.

Kaip mūsų intelektas gali „ištarti", t. y. konceptualizuoti, substancialų vardą negalėdamas suvokti pačios substancijos? Pasak Tomo, visi vardai yra nepakankami, o ypač, kai jie taikomi Dievui: *omne nomen cum defectu est*; mat jie „žymi Dievą tiek, kiek mūsų intelektas jį pažįsta"[71]. Intelektas pažįsta Dievą tiek, kiek jis yra reprezentuojamas kūrinijoje, o kūrinija reprezentuoja Dievą *panašumo* būdu: ji yra Dievo veiklos padarinys ir todėl panaši į savo šaltinį, tad jos tobulumai yra panašūs į tobulumus, preegzistuojančius Dieve[72]. Panašumas yra netobulas, todėl ir Dievo predikatų reikšmė yra netobula: pats signifikacijos modusas yra nepakankamas.

Vis dėlto Tomas sako, kad teigiami (afirmatyvūs) ir absoliutūs (abstraktūs) vardai, žymintys tam tikrą substancijos (*suppositum*) kokybę arba tobulumą, taikomi Dievui tiesiogine prasme, nes patys tobulumai tiesiogiai priklauso Dievui labiau nei kūriniams. Tuo tarpu pačių tobulumų sąvokos (universalijos) priklauso daiktams – jos yra daiktų kokybės, su kuriomis esame tiesiogiai pažįstami per tikrovės patyrimą. Todėl pažįstame šių sąvokų prasmę ir todėl šių vardų reikšmė yra „absoliutaus" pobūdžio[73], t. y. *res significata* yra tobulai išreiškiamas.

Šiuo atveju *res significata* nėra pats *res*, egzistuojantis tikrovėje, nuo kurio turi prasidėti signifikacijos grandinė, bet – *ratio*, kurią pirmiausia žymi vardas. Perskyra yra padaroma tarp *ratio* ir *modus significandi*, arba, kitaip tariant, tarp vardo prasmės ir tos reikšmės, kurią mes jam priskiriame teologinio diskurso kontekste. Todėl Tomas sutinka su Pseudodionisijo nuomone, jog teigiami vardai gali būti taikomi Dievui tiek teigiamai, tiek ir neigiamai: jie gali būti teigiami *propter nominis rationem* ir neigiami *propter significandi modum*[74]. Kitaip tariant, „*modus significandi* yra paneigiamas taip, kad *res significata* galėtų būti teigiama"[75]. Ši perskyra yra lemtinga teologiniam diskursui kaip ieškomas balansas tarp afirmatyvaus ir apofatinio kalbėjimo apie Dievą. Tokiu būdu gautas kompromisinis kalbėjimo būdas Tomo sistemoje vadinasi *analogija.*

Literatūra ir nuorodos

[1] Cit. Dallas M. High. „Wittgenstein on Doubting and Groundless Believing“ // *The Journal of the Amerucan Academy of Religion*, XLIX/2, 249–265, p. 261.

[2] „Tarp logikos ir tikėjimo“, Jan Parys kalbina Józefą Marią Bocheńskį // *Naujasis Židinys*, 1995, 4, 317–324, p. 323.

[3] Ten pat.

[4] Liudvigas Vitgenšteinas. *Tractatus Logico-Philosophicus,* 7 // *Rinktiniai raštai.* – Vilnius, Mintis, 1995, p. 112.

[5] Ten pat, 6. 522.

[6] Plg. *STh.* I, q. 39, a. 5.

[7] Plg. Wilhelm G. B. M. Valkenberg. *„Did not Our Heart Burn?“ Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St.Thomas Aquinas.*– Utrecht: Thomas Instituut, 1990, p. 18.

[8] James Hall. *Knowledge, Belief, and Transcendence. Philosophical Problems in Religion.*– Boston: Houghton Mifflin Company, 1975, p. 145.

[9] *In Div.nom.I*, 3, lect.77: Ridiculum videtur velle tractare de nominibus rei que nominare non potest.

[10] *STh* I, q. 13, prol.: unumquodque enim nominatur a nobis, secundum quod ipsum cognoscimus: plg. ten pat, a. 2, ob. 3.

[11] Plg. *SCG* I, 14.

[12] Plg. L. B. Geiger. „Freedom and Christian Philosophy“ // *Christian Philosophy and Religious Renewal*. 105-120, p. 114.

[13] L. Dewart. *The Future of Belief: Theism in a World Come of Age*.– New York: Herder and Herder, 1966, p. 123.

[14] Plg. Gregory P.Rocca. „Aquinas on God-Talk: Hovering over the Abyss“ // *Theological Studies* Vol. 54, no. 4 (1993), 641–661, p. 650.

[15] Hans Meyer. *The Philosophy of St.Thomas Aquinas*. – London: Herder Book, 1944, p. 531. Nusistovėjęs balansas jau *SCG* : plg. *SCG* I, 30; 34.

[16] *STh* I q. 13, a. 12: Propositiones affirmativae possunt vere formari de Deo.

[17] A. J. Greimas. *Iš arti ir iš toli.* – Vilnius: Vaga, 1991, p. 83.

[18] Plg. *SCG* I, 11.

[19] Apie pagrindinesTomo Akviniečio kalbos filosofijos sąvokas žr.: Marija Oniščik. „Tomas Akvinietis ir XX amžiaus kalbos filosofija“ // *Darbai ir dienos* 27 (2001), 109–126.

[20] *SCG* I, 11: Nec oportet ut statim, cognita huius nominis *Deus* significatione, Deum esse sit notum.

[21] Ten pat: Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine *Deus*, non sequitur Deum esse nisi in intellectu.

[22] Tomas dažnai šiuos žodžius vartoja sinonimiškai, taip pat ir kalbėdamas apie Dievą, pavyzdžiui: „Dievas yra savo paties esmė, *quidditas*, arba prigimtis“ (*SCG* I, 21: Deus est sua essentia, quidditas seu natura).

[23] *SCG* I, 42: natura significata nomine *Deus*.

[24] Ten pat: hoc quod intelligimus nomine Dei.

[25] *STh* I, q. 3, a. 4, ad 2.

[26] *SCG* I, 21: definitio enim significat quid est res.

[27] *SCG* I, 25: etiam patet quod Deus definiri non potest.

[28] Ten pat: nomen *substantiae* Deo proprie convenire non possit.

[29] *SCG* I, 21: Divina igitur essentia praedicatur de Deo, ut dicantur: *Deus est sua essentia.*: plg. *STh* I, q. 13, a. 8.

[30] Plg. Rudolf Carnap. „The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language“ // *Logical Positivism*, ed. A .J. Ayer. – New York: The Free Press, 1959, p. 61–62. Liet. vertimas: E. Nekrašas. *Filosofijos įvadas.* – Vilnius: Mokslo ir enciklopedijos leidykla, 1993, p. 173.

[31] Ten pat, p. 62 (173).

[32] R.Carnap, op. cit., p. 66 (176).

[33] *SCG* I. 42: omnibus substantiis sempiternis divinitatis nomen adscribentes, et praecipue ratione sapientiae et felicitatis et rerum gubernationis. Quae quidem consuetudo loquendi etiam in Sacra Scriptura invenitur. dum sancti angeli. aut etiam homines vel iudices. *dii* nominantur..., et multa huiusmodi per varia Scripturae loca inveniuntur.

[34] Plg. *STh* I, q. 13, a. 9. ad 2.

[35] Plg. *STh* I, q. 13, a. 10.

[36] Plg. *STh* I, q. 13, a. 10.

[37] Plg. ten pat, a. 9: non secundum suam totam significationem, sed secundum aliquid eius per quandam similitudinem.

[38] B. Russell. „On Denoting“, p. 103.

[39] B. Russell. *The Problems of Philosophy*. London: Oxford University Press, 1959, p. 52.

[40] B. Russell. „On Denoting“, p. 103.

41 B. Russell, *The Problems of Philosophy*, p. 44, cit. Albert Newen, Eike von Savigny. *Įvadas į analitinę filosofiją,* vert. A. Degutis. – Vilnius: Baltos lankos, 1999, p. 53.
42 Plg. *STh* I, q. 13, a. 1, ad 3.
43 Plg. *SCG* I, 33.
44 Plg. *STh* I, q. 13, a. 2.
45 Plg. *STh* I, q. 13, a. 9, ad 2.
46 Plg. *STh* I, q. 13, a. 1, ad 3:Pronomina vero demonstrativa dicuntur de Deo, secundum quod faciunt demonstrationem ad id quod intelligitur, non ad id quod sentitur: secundum enim quod a nobis intelligitur, secundum hoc sub demonstratione cadit.
47 Plg. *STh* I, q. 34, a. 1.
48 B. Russell. *The Problems of Philosophy.* p. 54.
49 Ten pat, pp. 58-59.
50 Plg. *In 1 Metaph.* lect. 3 : quia Deus hoc modo intelligitur ab omnibus, ut de numero causarum existens, et ut quddam principium rerum.
51 *SCG* I, 13: movens immobile; suprantame Dievą esant: esse primum motorem immobilem; primam causam efficientem ; aliqiud quod est maxime ens; aliquem cuius providentia mundus gubernetur.
52 *SCG* I, 16: aliquid quod est tantum actu et nullo modo in potentia.
53 *SCG* I, 18: quod est in fine nobilitatis omnium entium.
54 *SCG* I, 43: quod per suam essentiam est perfectum et cuis esse est sua bonitas.
55 Ten pat: esse aliquam rem, intelligibilem infinitam, quam oportet esse maximam rerum.
56 *SCG* I, 44: quii praebet omnibus esse, et est per seipsum necesse esse.
57 Plg. *STh*, q. 13, a. 10, ob. 3.
58 Plg. *STh* I, q. 13, a. 8, ad 2.
59 Plg. F.C. Copleston., *A History of Philosophy.* Vol.. 2 , part II. – New York: Doubleday, 1950, p. 61.
60 Plg. *De verit.* q. 10, a. 12, ad 1; *In Boeth.De Trinit.* q. 3. a. 1.
61 Plg. *STh* I, q. 13, a. 10, ad 5.
62 *SCG* I, 44: ab intelligendo nomen Dei imponerent: nam *theos*, quod secundum Graecos Deum significat, dicitur a *theaste*, quod est *considerate*vel *videre*. Panašių etimologijų šaltiniu Tomui beveik visada buvo šv.Jono Damaskiečio veikalas *De fide orthodoxa*. Plg. *STh* I, q. 13, a. 8, ob 1.
63 A.Newen, E.von Savigny, op. cit., p. 59.
64 Plg. *STh* I, q. 13, a. 11, ad 1.
65 Plg. *STh* I, q. 13, a. 11.
66 Plg. *STh.* I, q. 12, a. 12;
67 *STh* I, q. 13, a. 1, ad 2: Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei et nomina abstracta, ad significandam simplicitatem eius; et nomina concreta, ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius: quamvis utraque nomina deficiant a modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundam hanc vitam.
68 Plg. *STh* I, q. 13, a. 2
69 *SCG* I, 14: Est autem via remotionis utendum praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit: et sic ipsam apprehendere nonpossumus cognoscendo quid est. Sed aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo *quid non est*. Tantoque eius notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab co poterimus removere....; ten pat : per differentias negativas.
70 *STh* I, q. 13, a. 2: substantialiter de Deo dicitur.
71 Ten pat:
72 Plg. *STh* I, q. 4, a. 2; a. 3.
73 Plg. *STh* I, q. 13, a. 3, ad 1.
74 Plg. F. C. Copleston. op, cit., p. 71.
75 David B. Burrell. „Aquinas on Naming God" // *Theological Studies.* Vol. 24 No. 2 (1963), 183–212, p. 200.

B. d.

Gauta 2003-05-12

JURGA JONUTYTĖ
Vytauto Didžiojo universitetas

SAVASTIS IR KULTŪRINIS LAIKAS

P. RICOEURAS LAIKO APMĄSTYMŲ KONTEKSTE

The Self and Cultural Time

P. RICOEUR IN THE CONTEXT OF TIME REFLECTIONS

SUMMARY

Since St Augustine, time has come to the philosophical view like an inconceivable mystery. In most philosophical research about time, one cannot decide: Is cultural time just a scheme based on common agreement, or does it deal somehow with individual time experiences, when time is experienced as a continuous motion. This question often leads to mistrust of the possibility to tell the personal life as a story and to feel it at the same time like the own life. This problem starts to look different and ceases to be unsolvable in the philosophy of P. Ricoeur. He derives cultural time from the human ability to narrate, and, in his later works, he links both, the cultural time and the ability to narrate, with the comprehension of the self.

ĮVADAS

Asmens savivoka P. Ricoeuro filosofijoje nėra periferinė tema. Ji svarstoma daugelyje jo veikalų ir įvairiai, tad apžvelgti šią temą viename straipsnyje būtų neįmanoma. Šiuo straipsniu siekiama atskleisti keletą gairių, padedančių suprasti, kaip ši tema Ricoeuro samprotavimuose susijusi su kultūriniu laiku, vadinasi, ir su pasakojimu, bei kaip jos sklaida įsikomponuoja į panašiai mąsčiusių filosofų minčių kontekstą. Taigi individualumo tema šiame straipsnyje dėstoma vien atsižvelgiant į galimybę (ar negalimybę) individualumą papasa-

RAKTAŽODŽIAI. Savastis, kultūrinis laikas, naratyvas, P. Ricoeuras.
KEY WORDS. Self, cultural time, narrative, P. Ricoeur.

koti, t.y. išskleisti jį kaip savo gyvenimo istoriją. Kokios laiko patirtys tai darant yra svarbesnės – retos asmeninės laiko patirtys, kai laikas patiriamas kaip nebegrįžtanti tėkmė, mįslinga kaita, ar kultūrinis laikas, laiko tvarkos vaizdinys, pagal kurį struktūriname savąjį savęs pasakojimą? Ar pagaliau pagrįsta yra pati perskyra tarp individualių laiko patirčių ir bendro istorinio laiko supratimo? Jei pagrįsta – ar esama bendrų taškų, ar tai yra visai nesusijusios patirtys? Mėginant atsakyti štai į šiuos klausimus, parankiausias autorius yra P. Ricoeuras, analizavęs žmogaus sugebėjimą pasakoti, ir nuolat daromą girdimų, skaitomų ar kitaip stebimų aplinkinių pasakojimų įtaką jų apsuptam žmogui.

LAIKO MODUSAI: NESUTARIMO PRIELAIDOS

Išsamiai apžvelgdamas laiko temą filosofijoje nuo Aristotelio ligi Husserlio ir Heideggerio apmąstymų, Ricoeuras nurodo vieną pagrindinę problemą, dažniausiai virstančią nesutarimų šaltiniu. Ši problema yra stebimos ar kitaip patiriamos kaitos tapatinimas arba netapatinimas su laiku. Ar laikas yra tas pat, kas judėjimas, ar jis yra tai, kame (ir dėka ko) pokyčiai gali vykti, arba tai, ko atžvilgiu apie kaitą galima sakyti – ji lėta ar sparti. Tačiau be judėjimo nebūtų jokio laiko – tai argumentas, kurio neįmanoma nugінčyti. Taigi Ricoeuras sako: „tokia pokyčio (ar judėjimo) ir laiko tarpusavio priklausomybė yra pirmapradės duoties būdas, ir mūsų tolesnis uždavinys būtų šį „kažką, kas juda“ suderinti su sielos *distentio*. Štai čia ir yra pagrindinis laiko problematikos sunkumas.[1]“

Ši problema itin gerai išryškėja lyginant (net ir gana paviršutiniškai) dviejų bene daugiausia filosofinius laiko apmąstymus modifikavusių autorių E. Husserlio ir W. Jameso laiko sampratas. Jameso teiginys, kad sąmonė yra srautas, polemizuoja su teorijomis, suprantančiomis sąmonę ir jos judesius kaip subjektą ir jo predikatus, kitaip sakant, žvelgiančiomis į sąmonę kaip į veikėją, bet ne kaip į patį veiksmą. Jamesas, sakydamas, kad sąmonė yra srautas (o ne stabili substancija), ją pačią laikė kaita, nuolatiniu judesiu. Patyrimas tokiu atveju yra nuolatinės kaitos patyrimas, o tai, ką laikome nekintančiais patyrimo vienetais, yra tik mažiau intensyvi kaita, o ne stabili būklė arba statiški tarpai tarp pasikeitimų. Žvelgiant į laiką iš tokios perspektyvos, nebėra kaip sakyti, kad įvykiai tam tikra tvarka išdėstyti „laike“, kaip medžiai, susodinti palei kelią. Laikas *pats* ir *nuolat* yra įvykis, nors ne visada tiek pat sukrečiantis įvykis – ne visada tokio paties intensyvumo. Laikas nėra tik forma, kurią užpildo patiriami pasikeitimai. Tiesiog ryškesnių įvykių seka ilgainiui ima reprezentuoti patį laiką (geriausias čia pavyzdys – istorija), tačiau tai nėra patiriamas laikas, tai – rekonstruotas (sukonstruotas) laikas.

Husserlis savo apmąstymuose apie laiką griežtai atskiria objektyvaus ir fenomenologinio laiko sąvokas: „Objektyviai žvelgiant, kiekviena patirtis, kaip ir

kiekvienas realus buvimas ir buvimo momentas, turi savo vietą vieninteliame objektyviame laike – taip pat ir laiko suvokimo patirtis ir pats laiko supratimas. Kas nors gali siekti apibrėžti objektyvų patirties laiką, tai galbūt būtų įdomūs tyrinėjimai. (…) Tačiau tai nėra fenomenologijos užduotis. (…) Ką mes tiriame, yra ne pasaulio laiko egzistavimas, ne daiktiškos trukmės egzistavimas ir panašiai, bet pasireiškiantis laikas, pasireiškianti trukmė kaip tokia“[2]. Šio „pasireiškiančio laiko“, laiko fenomeno, Husserlis netapatina su išgyvenamu įvairialypiu pojūčių antplūdžio patyrimu. Įvairūs pojūčiai, be abejonės, turi ir trukmę, ir seką, tačiau Husserlio manymu, „pojūčio trukmė ir trukmės pojūtis – du skirtingi dalykai. Taip yra ir kalbant apie seką. Pojūčių seka ir sekos pojūtis nėra tas pats“[3]. Trukmės ir sekos pojūtis yra laiko pojūtis, tačiau jis nėra paprasčiausia bet kokių pojūčių trukmė ar jų seka.

Šios dvi laiko sampratos, atrodo, galėtų iliustruoti Ricoeuro nurodytą pagrindinę laiko apmąstymų aporiją: galima laiką suprasti kaip tai, ką būtina stebėti (ir aprašyti) atskirai nuo juslinės patirties duočių; ir galima jį suprasti kaip nuolat ne specialiai patiriamą – tokiu atveju jis tapatus patirčių kaitai. Patiriamo (ar patirto) individualaus laiko išsakymo, nusakymo ar apsakymo galimybės šiais dviem atvejais atrodo esančios skirtingos.

NEPAPASAKOJAMAS LAIKAS

Atsispiriant nuo W. Jameso laiko sampratos, neišvengiamai atrodo, kad visoks mėginimas kalbėti apie individualų laiką baigiasi nesėkme – galima kalbėti tik apie pseudolaiką, ar metalaiką. Mat kalbant – įvardijant tam tikrus įvykius, net ir dabar vykstančius, laikas tarsi įforminamas į tiesę, o ši tiesė dar ir iškarpoma. Iš laiko patirties, tokios, kaip ją supranta Jamesas, tada lieka labai nedaug – didžioji jos dalis būna neperteikta.

Laiko patyrimo, Jameso nuomone, nebūna atskirai nuo bet kurio kito – erdvės bei savo kūno – patyrimo. Sekant Jameso mintimis, negalima būtų sakyti, kad yra koks nors veikėjas „aš“, kuris patiria erdvę arba laiką. Laikas, erdvė ir savo kūno jausmas yra ne vien susiję dalykai, – visa tai yra tas pats. „Savasties jausmas (…) yra jausmas kažko, ką mintis pagauna ir ką nustato dalykai, apie kuriuos yra ši mintis. Tai yra dabarties savastis ir vakar dienos savastis, mintis ne tik juos abu aprėpia, bet mąsto kaip tą patį.“[4] Teiginys, kad mano savastis kinta drauge su tuo, ką patiriu, arba kad tai, ką patiriu nėra anapus manęs, bet esu pati besikeičianti aš, – šis teiginys gąsdina pirmiausia todėl, kad tokiu atveju, atrodo, turėtų būti neįmanomas mano savęs tapatumas. Kita vertus, tokia baimė gali būti grįsta tarsi savaime suprantamu laiko tiesės modeliu. Nuolat kintančio, bet save atpažįstančio „aš“ santykis su laiku galėtų būti įvaizdinamas kitaip: laiką toks „aš“ patiria ne kaip atskiras viena kitą genančias akimirkas,

bet – kaip daugybę vienas kitą užklojančių, išcentriškai besiskleidžiančių potyrių, iš kurių ne vienas apima daug daugiau nei akimirksnį. Kas mėgina jį pasakoti, turi tarsi išrinkti iš beribės gausybės dabarties potyrių, ateities nuojautų, atminties sluoksnių labai nedidelę dalį, suteikti pavidalus tam, ką išrenku, ir šias įpavidalintas patirtis įvardyti.

Atrodytų, kad labai gerai tokią nuostatą patvirtina kelios Anos Achmatovos mintys, parašytos apie savo (nepasisekusį!) mėginimą nuosekliai aprašyti savo gyvenimo istoriją: „Bijau, kad visko, ką aš čia rašau, (...) paprasčiausiai nėra. Ir kuo labiau žmonės tą varganą, skurdų burbėjimą giria, tuo mažiau aš jais tikiu. Šitaip atsitinka todėl, kad aš pati už tų žodžių matau ir girdžiu tiek daug, kad tai visiškai ištrina pačius žodžius. (…) Suspėti užrašyti bent šimtąją dalį to, ką mąstai, – tai būtų laimė“[5]. Achmatovos mintis liudija, kad nepasitikėjimas kalbos galimybėmis perteikti savęs supratimą – netgi savo gyvenimo istorijos supratimą – nėra vien filosofinių svarstymų nulemta laikysena. Jis gali būti, ir būna, skaudžiai patiriamas kaip mėginimo išskleisti savastį kitiems nesėkmė.

PAPASAKOTAS LAIKAS

Griežta perskyra tarp objektyvaus ir fenomenologinio (ar tiesiog patiriamo) laiko dera su tuo, ką Husserlis mąstė apie kalbą: kalba perteikia idealias prasmes. Todėl viskas, kas įvelkama į kalbą, kam kalba suteikia pavidalą, nustoja būti patiriami ir pirmiausia individualūs dalykai. Kiekvieno kalbos žodžio prasmę Husserlis laikė idealiu objektu. Ricoeuras huserliškąjį idealųjį objektą aiškina taip: „Husserliui „reikšmė“ nėra kieno nors sąmonėje esanti mintis. Ji yra ne psichikos turinys, bet idealus objektas, kurį skirtingi individai skirtingais atvejais geba identifikuoti ir vėl atpažinti kaip vieną ir tą patį. Idealumas reiškė, kad teiginio reikšmė nėra nei fizinė, nei psichinė tikrovė. (...) Idealiąją teiginio plotmę konstituoja prasmės tapatumas begalinėje mentalinių aktualizacijų sekoje“[6]. Tai turėtų reikšti, kad įvardyti ir apipinti pasakojimu dalykai praranda situatyvią tikrovę ir tampa daugiau ar mažiau universalūs. Individualios laiko patirtys, nesvarbu, kokios jos būtų – ar išslystančios akimirkos patirtis, ar savo gyvenimo visumos, ar keisto praeities artumo patirtis, – visos jos po to, kai būna išsakomos, tampa objektyviu laiku (Husserlio terminais sakant, trukmės patyrimas po to, kai jis įvardijamas, turi virsti patyrimo trukme). Pasakojant patirties kulminaciniai taškai išrikiuojami į vienmatę seką. Asmeninis laiko patyrimas nenuvertėja ir nenuskursta, bet tampa kuo kitu, negu buvo iki įvardijimo – tampa bendru kultūriniu turtu. Šitaip suprantamas laiko ir kalbos santykis skiriasi nuo iš Jameso samprotavimų išplaukiančio santykio tuo, kad šitaip suprantama kalba ir nepretenduoja būti patirties pakaitalu (ir net jos reprezentantu). Įvardijimas ir pasakojimas turi savą užduotį, kuri nėra antrinė – kaž-

ką atvaizduoti; pasakojimo užduotis veikiau yra steigti. Husserlis sakytų, steigti kultūrą. Ricoeuras, visiškai su tuo sutikdamas, dar nurodo – ir savastį, kuri, žinoma, tokiu atveju suprantama kaip kultūrinė savastis (ar turime kokią nors kitokią?). Bet, gilinantis į Ricoeuro svarstymus, ima ryškėti daug daugiau skirtumų ir savitumo.

Pirmiausia Ricoeuras žvelgė į visą šią problematiką kiek iš kito taško – iš paties pasakojimo, jo reikšmės ir jo svarbos perspektyvos. Juk nepaisant to, kad asmeniškai patiriamas (ar asmeniškai patirtas) laikas, kaip buvo jau parodyta ir pagrįsta, tarsi ir negali būti pasakojamas ir patiriamas kartu, mes vis dėlto gyvename apsupti begalės individualių savęs-pasakojimų ir nuolat kuriame savąjį. Kam to reikia, kaip tai vyksta, pagaliau, kokią tai daro įtaką mūsų laiko ir savasties patirtims? Atsakymas į šitaip keliamą klausimą neturėtų būti neigiantis galimybę to, kas neišvengiamai ir nuolat vyksta.

Ricoeuras savaip sieja Augustino ir Aristotelio teorijas ir išryškina keistą procesą: žmogaus pražūtis (laikas) nuolat virsta kultūros sąlyga. Iš tiesų, jei tik apmąstymų šaknys įleidžiamos į šv. Augustiną – laiką galima jausti tik kaip prievartą, kaip žmogiškomis jėgomis nepanaikinamą sielos išsklidimą. Augustino teiginys, kad laikas yra sielos išsklidimas (distentio animi), nėra paprastas konstatavimas ar ilgų ir nuoseklių apmąstymų išvada. Augustinas suprato tai kaip neištaisomą žmogaus pražūtį. Ricoeuras Aristotelio poetikoje atranda neva atsaką, ar veikiau atsvarą; jis atranda, kokiu būdu sielos išsklidimas, pražūtis, virsta kultūriniu laiku, suteikiančiu ritmą ir tvarką bet kokiai žmogaus veiklai.

Pasakojimas, teigia Ricoeuras, yra tokio išbarstyto laiko komponavimas į vieną sąvoką. Papasakotas laikas Ricoeurui yra ir asmeninis (t.y. biografinis) laikas, ir tarpasmeninis (t.y. kultūros) laikas. Be to, asmeninis ir tarpasmeninis laikas Ricoeuro apmąstymuose ne tik nėra nesuderinami – jie būtinai ir prasmingai sąveikauja. Šitokiu būdu Ricoeuras, nors ir gerai įsigilinęs į Husserlio *Paskaitas apie vidinio laiko patyrimo fenomenologiją*, lieka tarsi abejingas griežtai perskyrai tarp vidinio ir objektyvaus laiko.

Ricoeuro analizės atskaitos taškas yra tokia laiko samprata, kokią išdėstė Augustinas vienuoliktoje *Išpažinimų* knygoje. „Neįkainojamas Augustino atradimas, kurį jis padarė laiko tįsumą sugrąžindamas į sielos išsklidimą, yra tai, kad šis išsklidimas sietinas su pertrūkiais, kurie nuolat įsėlina į trilypę dabartį: pertrūkis tarp dabartyje esančios ateities, dabartyje esančios praeities ir dabartyje esančios dabarties. Šitaip konsonansas tarp prisiminimo, dėmesingumo ir laukimo intencijų nuolat virsta disonansu. Į šį galvosūkį, iškeltą spekuliacijomis apie laiką, atsako poetinis fabulos kompozicijos aktas. Aristotelio *Poetika* neįmena šio galvosūkio spekuliatyviai, netgi neįmena jo iš viso. Ji paleidžia šį galvosūkį veikti, tačiau padaro tai poetiškai, o tai reiškia – ji priešingai struktūrina disonanso ir konsonanso figūrą.“[7]

Žinoma, keistas yra Ricoeuro teiginys, kad Aristotelis „paleido veikti“ būtent šį galvosūkį, kad jam, analizuojan-

čiam *Poetikoje* fabulos sudedamąsias dalis, apskritai rūpėjo laiko modusai ir laiko pojūtis. Tačiau Augustino ir Aristotelio gretinimas atrodo labiau pagrįstas įsigilinus į tokią Ricoeuro pastabą: „kai Aristotelis sako, kad laikas yra daugiau judėjimo matas negu pats judėjimas, jis mąsto ne apie taisyklingą dangaus kūnų judėjimo, o apie žmogaus sielos judėjimo matą“[8]. Sielos judėjimo matas – tai, kaip ir pagal ką žmogus supranta, kaip siela atsimena, kaip nujaučia, kaip stebi ir kaip visa tai susieja.

Taigi Augustinas ir Aristotelis kalba apie tą patį, tik priešingomis kryptimis: Augustinas menamoje darnoje atranda išsibarstymą, o Aristotelis menamame išsibarstyme – darną. „Augustinas dejuoja dėl egzistencinės prievartos, kurios priežastis yra disonansas. Aristotelis atpažįsta poetiniame akte, tiesiog tragiškų eilių kompozicijoje, konsonanso, nugalėjusio disonansą, triumfą.“[9] Pasakojimas, pasak Ricoeuro, yra išsibarstymo darna ir abu šie momentai – ir konsonansas, ir disonansas – joje yra vienodai svarbūs[10]. Tačiau kryptis, ar pasakojimo tikslas, yra konsonansas, darna.

Štai čia išryškėja vienas iš svarbiausių momentų, kurių filosofai, aimanuojantys, kad kalba naikina patirtį kaip patirtį, neima domėn: kalba (pasakojimas) ne tik išskirsto ir išrikiuoja daugialypį supratimo vyksmą, rišli kalba susaisto atskirų epizodų prasmes ir tokiu būdu jas suvienija. Ricoeuras šį procesą aiškina derme ar sąveika dviejų priešingų laiko stebėjimo krypčių: vieną iš šių krypčių jis pavadina epizodine pasakojimo eigos dimensija, o kitą – konfigūruojančiąja dimensija. Epizodinė dimensija atsiranda įvykius rikiuojant vieną paskui kitą. Konfigūruojanti dimensija yra nuolatinis *visų* įvykusių įvykių supratimas *drauge* su dar įvyksiančių nuojauta. Šios dvi dimensijos sukuria dviejų skirtingų laiko modelių dermę: „viena vertus, epizodinė pasakojimo dimensija priartina naratyvo laiką prie, nors ir daugialypio, bet linijinio laiko vaizdinio. (…) Galiausiai epizodai eina vienas paskui kitą susieti nebesugrąžinamo laiko seka, kuri yra bendra ir fizikiniams, ir žmogiškiesiems įvykiams. Konfigūruojanti dimensija, visai priešingai, atskleidžia tokius laiko bruožus, kurie priešinami epizodinei dimensijai, ir vėl – daugialype forma“[11]. Šie du, linijinis ir nelinijinis, laiko modeliai, arba, kaip Ricoeuras sako, chronologinė ir nechronologinė laiko dimensijos pasakojimo (taip pat ir pasakojimo recepcijos) metu nuolat keičia viena kitą: nauji epizodai performuoja visuminį kūrinio supratimą, o šis tada į kitokią konfigūraciją sujungia ankstesnius pasakojimo epizodus.

Tad Ricoeuras paneigia nuostatą, kad pasakojimo laikas yra viena linija surikiuoti įvykiai, kurių skirtingas intensyvumas ar svarbumas suformuoja savitą ritmą (ritmas tokiu atveju irgi suprantamas kaip linijinė kompozicija). Ricoeuro aiškinimu, išoriškai vienas šalia kito išrikiuoti įvykiai neapsiriboja vien tik tvarka „vienas šalia kito“; taip yra todėl, kad jie yra žmogiški, prasmingi veiksmai. Jų prasmės sąveikauja ir kuria vieną prasmę, atsirandančią laiko tėkmėje, bet ją transcenduojančią prasmę.

Tačiau koks yra viso to įnašas į pasakotojo ar pasakojimą patiriančiojo patirties struktūras? Naratyvą ar veiklos

naratyvumą Ricoeuras padaro *žmogiško* laiko steigėju. „Pasaulis, kuris išplėtojamas kiekviename naratyviniame kūrinyje, yra laikiškas pasaulis. (…) Laikas tokiu mastu yra žmogiškas, kokiu jis yra naratyviai artikuliuotas; kita vertus, pasakojimas turi reikšmės tiek, kiek jis yra artimas laiko patyrimui.“[12] Vadinasi, laiko patyrimas ir naratyvo laikiška kompozicija būtinai turi tą pačią struktūrą. O dar tiksliau, anot Ricoeuro, laikas, kuriame ir pagal kurį veikiame, yra papasakotas laikas.

Vadinasi, nuolat girdimi, skaitomi ar matomi pasakojimai moko susikurti laiką, kuriame organizuojame veiklą, tiesiog gyvename. Pasakojimai tarsi teikia laiko struktūrinimo pavyzdžius; svarbus čia, anot Ricoeuro, ne laiko skaičiavimas ar sumavimas, bet laiko supratimas – supratimas to, kad veiksmas (ir veikla) turi laikiškas sąsajas, ne tik išorines (epizodų trukmę ir jų seką), bet ir vidines. „Vidiniai fabulos sąryšiai yra daugiau logiški negu chronologiški, tačiau tuomet kyla klausimas, o apie kokią logiką čia kalbama. (…) Čia kalbama apie inteligibilią tvarką, kuri būdinga *praxis*, o ne *theoria*; ji priartėja prie *phronesis*, kuri yra veiksmo dvasia.“[13] Šį fabulos pateikiamos schemos perkėlimą iš teksto į *praxis* sritį Ricoeuras vadina *mimesis III*. Tai yra trečiasis aristoteliškos *mimesis* sampratos aspektas, kuris „įgyja visą savo įtampos erdvę tik tada, kai kūrinys *išskleidžia* pasaulį, kurį skaitytojas įsisavina. Tai yra kultūrinis pasaulis“[14].

Pasakojimas, vadinasi, orientuotas į tokias žmogaus elgesio permainas, kurios remiasi į laiko suvokimo (ar laiko tėkmės ritmo) pakitimus. Sritys, kurios šitokiu būdu tvarkomos, yra, anot Ricoeuro, etika ir politika. Bet kurio pasakojimo paskirtis yra pateikti etinės ir politinės išminties *universalius* momentus. Vidinės pasakojamo vyksmo sąsajos, anot Ricoeuro, yra ne atsitiktinės, bet būtinos, bendros[15]. Šios vyksmui imanentiškai būdingos sąsajos saisto ne tik konkretaus veiksmo atskiras fazes, bet ir apskritai laikišką horizontą – naratyvumas yra žmogaus galia vienyti ne tik jo paties gyvenimo laikotarpius, bet ir visą *kintantį* pasaulį.

Literatūra ir nuorodos

1 Paul Ricoeur. *Zeit und Erzählung*, B.III. Die erzählte Zeit.– München: Wilhelm Fink Verlag, 1988, S. 20-21.

2 Edmund Husserl. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins.* – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1980, S. 369.

3 Ten pat, S. 376.

4 William James. *The Principles of Psychology*.– Harvard University Press, 1983, P. 315.

5 Анна Ахматова «Автобиографичесжая проза» // *Сочинения*, Т. 2. – Москва: Художественная литература, 1986, С. 253.

6 Paul Rikoeur. *Interpretacijos teorija. Diskursas ir reikšmės perteklius.* – Vilnius: Baltos lankos, 2000, p. 103.

7 Paul Ricoeur. *Zeit und Erzählung*, B.I. Zeit und historische Erzählung.– München: Wilhelm Fink Verlag, 1988, S. 39.

8 Ten pat, S. 30.

9 Ten pat, S. 54.

10 Ten pat, S. 71-72

11 Ten pat, S. 108.

12 Ten pat, S. 13.

13 Ten pat, S. 68.

14 Ten pat, S. 85-86.

15 Ten pat, S. 70.

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

DALIA MARIJA STANČIENĖ
Kultūros, filosofijos ir meno institutas

VIDURAMŽIŲ TEOLOGAS IR ETIKAS PETRAS ABELARAS

The Medieval Theologian and Ethician Peter Abélard

SUMMARY

The philosopher and theologian Peter Abélard (1079–1142) was the first medieval thinker who exposed human subjectivity as material for contemplation and a foundation for knowledge acquisition. According to M.-D. Chenu, this way Abélard awakened *medieval consciousness*. He contributed considerably to metaphysics, logic and ethics. He took a active part in the famous discussion concerning universals, enriching it by several questions: what is there in things which enables us to give them common names; if there are no actually existing universals, what do common names designate; if the things signified by universals cease to exist, would their names still mean the notion we have of these things, etc? He gave a new basis to ethics by valuing intentions more than results. *An intention which itself is good can have as its effect a deed bad in itself, or inversely; but the moral act which a good intention dictates is always a good act, just as the one a bad intention dictates is always bad*[1]. But his most controversial achievement was bringing dialectics to theology in order to check the dogmas of the Church.

SUASONO SUSIRINKIMAS

Roscelinas viešame laiške Abelarui pasmerkė buvusio savo mokinio traktatą *Theologia Summi Boni* kaip eretišką, sakydamas, kad „jei galybė, išmintis ir gerumas yra Dievo, o ne asmenų savybės, tai Trejybė apskritai neegzistuoja“[2]. Tačiau Michaelio Clanchy[3] nuomone, tolesniems įvykiams Roscelinas nedarė įtakos. Bylą dėl erezijos Abelarui iškėlė jo bendramoksliai Alberikas ir Lotulfas, ta-

RAKTAŽODŽIAI. Petras Abelaras, metafizika, logika, etika, teologija, universalijos.
KEY WORDS. Peter Abélard, metaphysics, logic, ethics, theology, universals.

pę mirtinais priešais nuo tada, kai jis sukilo prieš jų visų mokytoją Anzelmą Lanietį. Pasak jų, šiame traktate, remiantis visiškai netinkamomis analogijomis, paneigiami visi skirtumai tarp Švenčiausios Trejybės asmenų. Neva Abelaras teigiąs, kad taip, kaip mąstyme galima išskirti didžiąją premisą, mažąją premisą ir išvadą, taip ir Dievo esmėje egzistuoja Tėvas, Sūnus ir Šventoji Dvasia. Traktate tokio teiginio nėra, bet, kaip Abelaras pats rašo, galbūt panašų palyginimą jis panaudojo dėstydamas žodžiu[4]. Reimso vyskupas Raulis (vadinamas dar kitu vardu – Rodolphe), į kurį kreipėsi Alberikas ir Lotulfas, suorganizavo Suasone nedidelį susibūrimą, kuris tapo Suasono susirinkimu, – rašo Abelaras *Paguodos* laiške[5]. Susirinkime dalyvavo popiežiaus legatas Prancūzijoje Konanas (Conan). Ten nuvyko ir pats Abelaras. *Paguodos* laiške jis rašo, kad jo priešai, skleisdami apie jį gandus, neva jis įrodinėjąs trijų Dievų buvimą, taip sukurstę prastuomenę, jog atvykęs filosofas vienuolis (Abelaras) vos nebuvo užmėtytas akmenimis[6]. Tęsdamas šį pasakojimą, Abelaras pabrėžia, kad laimei jis liko sveikas ir gyvas ir pasimatė su legatu, kuriam įteikė savo traktatą, sakydamas, jog pasitikįs jo nuomone. Be to, Abelaras jam nurodė, kokie teiginiai galėtų būti suprasti kaip prieštaraujantys katalikų tikėjimui, ir iš anksto juos paneigė. Tačiau legatas traktatą grąžino atgal ir liepė perduoti jį Reimso vyskupui – Abelaro priešui. *Paguodos* laiške filosofas legatą apibūdina kaip silpną ir kvailą žmogų, nesugebantį suprasti nieko, kas rašoma traktate[7].

Susirinkimas užsitęsė, nes teisėjai nesutarė dėl argumentų, kuriais remiantis būtų galima apkaltinti Abelarą erezija. Mąstytojas nusprendžia tuo pasinaudoti ir pradeda viešai aiškinti savo doktriną, palenkdamas visuomenės nuomonę į savo pusę. Sunerimę priešai stengiasi paspartinti teismo procesą. Susitikęs su Abelaru, Alberikas paspendžia jam spąstus pateikdamas klausimą: „kodėl jis neigiąs, kad Dievas gimsta pats iš savęs“[8]. Į šį klausimą, kaip pažymi *Paguodos* laiške Abelaras, reikėtų atsakyti, kad „jeigu Dievas negali gimti pats iš savęs, vadinasi, Sūnus negali gimti iš Tėvo, ir Sūnus nėra Dievas“[9]. Tačiau Abelaras nepasiduoda ir į šią provokaciją atsako, pacituodamas Šv. Augustino žodžius iš veikalo *Apie Trejybę*: „Tas kuris mano, kad Dievas gali gimti pats iš savęs, smarkiai klysta“[10]. Įsižeidęs ir supykęs Alberikas pasitraukia. O tuo metu prie Abelaro kaltinimo erezija pridedamas naujas kaltinimas, kad „Abelaras nusikalto, viešai skaitydamas savo knygą ir platindamas ją be vyresnybės leidimo (be *imprimatur. – D.M.S.*)“[11].

Paskutinę Susirinkimo dieną Šartro vyskupas Žofrua (Geoffroi) bando nuraminti įsikarščiavusius teisėjus. Jis pasiūlo pakviesti Abelarą (iki tol teisėjai knygą svarstė tarpusavyje) ir leisti jam pasiaiškinti bei apsiginti. Šis pasiūlymas buvo atmestas, kadangi priešai žinojo, jog neišvengiamai pralaimėtų debatą su kaltinamuoju, pasižyminčiu neįprasta iškalba. Tada Žofrua pasiūlė kitą išeitį: kadangi teisėjams dar daug kas neaišku, tegul susirinkime dalyvaujantis Šv. Denis vienuolyno abatas liepia savo vie-

nuoliui grįžti į vienuolyną, o po kiek laiko bus sušauktas kitas, gausesnis ir kompetentingesnis, Susirinkimas. Legatas sutinka, ir Abelaras grįžta į Šv. Denis vienuolyną. Tačiau jo priešai ima baimintis, kad Abelaras liks nenubaustas, ir legatas, neatlaikęs jų spaudimo, persigalvoja. Abelaras vėl iškviečiamas į Suasoną. Gintis jam neleidžiama. Nuosprendis parengtas iš anksto: Abelaras paskelbiamas eretiku. Jis turi pats sudeginti savo knygą ir netenka teisės išeiti už vienuolyno ribų. Abelaras sviedžia savo kūrinį į ugnį.

Paguodos laiške pasakojama, kad tuo momentu kažkas pasakė, jog perskaitęs, kad traktate vienintelis Tėvas yra visagalis. Tai išgirdęs legatas pareiškė, kad tai labai klaidinga mintis ir kad tikinčiajam egzistuoja trys visagaliai. Tada vienas iš teisėjų, Terjer (Terrière), išdrįso priminti, kad šv. Atanazo *Credo* sakoma: „Yra ne trys visagaliai, o tik vienas“, ir perfrazavo ištrauką iš Danieliaus pranašystės: „Paiki Izraelio sūnūs, neištyrę ir nepažinę pasmerkėte Izraelio sūnų“[12]. Tačiau jis buvo nutildytas, ir Reimso vyskupas liepė Abelarui išpažinti *Credo*. Abelaras pamanė, kad jį pagaliau kviečia paaiškinti savo knygą, įrodyti, jog jis – tikras ortodoksas, bet skaudžiai apsiriko. Jam buvo pareikšta, kad jo ortodoksiškam tikėjimui įrodyti pakaks perskaityti šv. Atanazo *Credo*. Tai buvo didžiausias Abelaro pažeminimas. *Paguodos* laiške jis rašo, kad jam duodama perskaityti *Credo*, tarsi jis nemokėtų jo atmintinai. Abelaras jaučiasi stovįs ant bedugnės krašto: „Dūsaudamas ir ašarodamas perskaičiau, kaip sugebėjau. Paskui mane kaip kokį nusikaltėlį perdavė Šv. Medardo vienuolyno abatui ir aš buvau nugabentas į jo vienuolyną tarsi į kokį kalėjimą. Tuoj po to susirinkimas baigėsi“[13].

Abelaras palaužtas, nes nukentėjo jo išdidumas ir jis buvo nugalėtas. Bet vis dėlto sunkiausia jam buvo pakelti mintį apie traktatą, kurį teko sudeginti. Šis darbas autoriui buvo atkaklių tiesos ieškojimų vaisius. Filosofas vienuolis labai kenčia, kad netgi sukyla prieš Dievą: „Dieve, kuris teisi žmonių širdis, tu juk žinai, kad, aptemus protui, sukilau prieš tave, su įsiūčiu kaltinau tave, be perstojo kartodamas šv. Antano skundą: „O gerasis Jėzau, kurgi tu buvai“[14]. Po šio pasmerkimo kastracija Abelarui atrodė menkniekis: „Ji (kastracija) buvo pelnyta nusikaltimo pasekmė, o čia vienintelė priežastis – nors ir maištinga, bet nuoširdi tikėjimo meilė, paskatinusi mane rašyti“[15].

KONFLIKTAS ŠV. DENIS VIENUOLYNE

Abelaras nebuvo eilinis žmogus. Jis turėjo įtakingų globėjų (tarp jų – Šartro vyskupas), kurie iš visų jėgų stengėsi jam padėti. Sudegintas egzempliorius buvo ne vienintelis, ir pasmerkimas tapo puikia proga išgarsinti Abelarą. Nuteistas iki gyvos galvos gyventi Šv. Medardo vienuolyne Lane, Abelaras iš tiesų ten išbuvo vos keletą dienų. *Paguodos* laiške jis pasakoja, kad ten su juo buvo elgiamasi gerai. Po kiek laiko popiežiaus legatas leido jam sugrįžti į Šv. Denis vienuolyną.

Tačiau šiame vienuolyne Abelaras nerado ramybės. Įtempti santykiai su abatu bei kitais vienuoliais jau anksčiau buvo paskatinę jį išvykti į kitą vienuolyną; nesutarimai prasidėjo ir dabar. Kad būtų paliktas ramybėje, Abelaras turėjo nusileisti ir ypač nieko nekalbėti, tačiau tylėjimas ir kompromisai jam nebuvo būdingi. Greitai jis tapo viso vienuolyno priešu. Vienuolynas didžiavosi esąs įkurtas Dionisijo Areopagito, kurį atsiversti paskatino šv. Pauliaus kalba Atėnuose. Manoma, kad Dionisijas tapo Atėnų vyskupu ir parašė teologijos veikalų, kuriuos išvertė Eriugena (Joannes Scotus Eriugena) ir kurie buvo labai vertinami viduramžiais. Vėliau jis persikėlė į Galiją, įkūrė vienuolyną ir mirė nukankintas. Šv. Dionisijas buvo garbinamas kaip Prancūzijos karalių globėjas. Tačiau vienuolyno bibliotekoje Abelaras surado Bedos (Bède) Garbingojo[16], vienuolio ir garsaus religinių knygų autoriaus, rankraštį, kuriame teigiama, kad vienuolyno įkūrėjas šv. Dionisijas buvo ne Atėnų, bet Korinto vyskupas. Vadinasi, jis – ne šv. Pauliaus atverstas Areopagitas. Šiandien žinoma, kad pastarasis, jeigu jis iš tikrųjų gyveno, negali būti jo vardu žinomų kūrinių autorius. Nustatyta[17], kad tuos kūrinius V amžiaus pradžioje parašė keletas nežinomų neoplatonikų. Nors Abelaro atradimas nurodė klaidą tik iš dalies, vienuolyne kilo tikras skandalas – buvo pasikėsinta į legendą apie šlovingą jo kilmę. Abatas liepė Abelarui atsisakyti savo žodžių, o pastarasis iš pagarbos mokslinei tiesai nesutiko to padaryti. Tada abatas įsakė jį nuplakti.

Gyvenimas Šv. Denis vienuolyne darėsi vis nepakenčiamesnis, ir Abelaras pabėgo. Jis vėl rado prieglobstį savo globėjo grafo Tibo (Thibaut) Šampaniečio žemėse – Šv. Ajul (Ayoul) vienuolyne netoli Provanso miestelio. Bet Šv. Denis vienuolyno abatas Adomas jį surado ir įsakė grįžti į savo vienuolyną. Abelaras maldavo abatą leisti jam gyventi kaip vienuoliui atsiskyrėliui, už vienuolyno ribų. Abatas Adomas apie tai nenorėjo net girdėti ir pagrasino ekskomunikuoti ir Abelarą, ir jį priglaudusį abatą. Laimei, po kelių dienų abatas Adomas mirė. Jį pakeitė Siužeras (Suger), nuosaikus ir sumanus politikas, vėliau tapęs Prancūzijos karaliaus Liudviko VI ministru. Siužeras sutiko išleisti Abelarą iš vienuolyno su sąlyga, kad jis niekada netaptų kitos bendruomenės nariu. Abelaras sutiko ir nuo tada buvo pats sau šeimininkas.

Abelaras pradėjo svarstyti, ką reikėtų daryti toliau: ar radikaliai pakeisti aplinką – vykti į neseniai per Kryžiaus žygius užkariautas netikinčiųjų žemes ir skleisti saracėnams tikėjimą? Apsvarstęs įvairias galimybes, jis nutarė apsigyventi negyvenamoje jaukioje vietovėje Kinsi parapijoje, į rytus nuo Nožo prie Senos miestelio[18]. Ten jis gavo keliolika akrų žemės ir nutarė tapti atsiskyrėliu. Pats iš šiaudų ir nendrių pasistatė trobelę, kurią paskyrė Švč. Trejybei, ir ketino ramiai gyventi vienumoje. Bet Nožas prie Senos yra visai netoli nuo Paryžiaus. Tarp studentų pasklido garsas: didysis Abelaras kaip atsiskyrėlis apsigyveno vos už keleto ljė (1 ljė atitinka 4,5 km) nuo Paryžiaus. Studentai pradėjo plūsti

į Šv. Trejybės trobelę prašydami Mokytoją dėstyti[19]. O kadangi mokymas – Abelaro aistra, jo gyvenimo tikslas, tai jis vėl pradėjo skaityti paskaitas. Garsas apie Abelaro paskaitas plačiai pasklido ir studentų vis daugėjo. Jie gyveno šalia susirėstose trobelėse, palapinėse, maitinosi tuo, ką pavykdavo rasti[20]. Entuziastingi mokiniai iš akmens pastatė koplyčią, kurią pavadina Parakletu (guodėju), nes tik čia pasmerktas, persekiojamas ir ujamas Abelaras rado paguodą. Tai buvo 1122 metais. Tolesni keletas gyvenimo metų buvo ramūs ir laimingi. Draugiškoje atmosferoje daugiausia buvo kalbama apie teologiją. Tačiau bažnytinė valdžia nepalankiai žiūri į šias paskaitas, kurių jinai negali kontroliuoti ir – dar blogiau – kurias skaito už ereziją nuteistas žmogus. Tokia opinija verčia nerimauti, ir Abelaras priima gana netikėtą pasiūlymą. Pas jį atvyko bretonų vienuolių delegacija iš Šv. Žildo (Saint-Gildas) vienuolyno, įsikūrusio Riuji pusiasalyje prie Morbijano įlankos. Mirus Šv. Žildo vienuolyno abatui, vienuoliai nutarė, kad jį pakeisti turėtų Abelaras. Jie jau buvo gavę Bretanės hercogo ir Abelaro viršininko, Šv. Denis abato sutikimą. Abelaras apsvarstė visus jam nepalankius motyvus: jis nemoka bretonų kalbos, Šv. Žildo vienuoliai turi blogą reputaciją, regionas gana nuošalus. Tačiau, kita vertus, Abelarą viliojo abato titulas, be to, buvo neramu dėl jo skaitomų paskaitų keliamos grėsmės. Visa tai apsvarstęs, Abelaras sutiko ir tapo Šv. Žildo vienuolyno abatu.

ETIKA

Abelaras savo veikalą *Etika* parašė maždaug 1138–1139 metais. Šio traktato paantraštė skelbia: „Pažink save patį“ (*Scito te ipsum*), ir tai rodo Abelaro apsisprendimą remtis antikos morale. Šiame traktate moralė neatsiejama nuo religijos, nuolatos minimas Dievas ir velnias, nors pastarasis ne taip dažnai, kaip tuo metu buvo įprasta. Pagrindinis šio traktato tikslas – priartinti antikos išmintį prie Dievo apreiškimo per Jėzų Kristų. *Etikoje* Abelaras bando susieti tris kultūras: iš vienos pusės – Atėnus ir Romą, iš kitos – Jeruzalę. Kaip ir Eloiza, iš antikos moralistų Abelaras labiausiai vertino Seneką[21], kuris, manoma, susirašinėjo su šv. Pauliumi. Stoikas Seneka, kaip pabrėžia Abelaras[22], moralę suprato kaip sielos ramybės paieškas, o ji gali būti pasiekta tik derinant valios pastangas su įvykiais, tai yra likimu arba tiesiog Dievo valia. Abelaras pritarė Senekos teiginiui, kad moralinis gėris – tai žmogaus nusiteikimas atvira širdimi priimti visus įvykius, nes išmintingas žmogus elgiasi taip, kaip mano esant teisinga. Išmintingas žmogus gerai žino, kad negali kontroliuoti visų aplinkybių, todėl sąmoningai ir valingai sutinka tiek su laiminga, tiek su nelaiminga baigtimi. Todėl žmogui būtina valia, nes moralinis gėris glūdi vidiniame nusistatyme, ketinime (intencija). Valia, būdama stipresnė už verdančias aistras, padeda nepalūžti nevilties akimirkomis.

XII amžiuje iš Augustino paveldėta krikščioniškoji teologija skelbė, kad gimtąja nuodėme susitepusio žmogaus valia nepajėgi pati sutramdyti kunkuliuojančių aistrų. Vienintelė viltis – tai Dievo malonė, tapusi pasiekiama dėl Kristaus aukos. Įstatymu buvo apibrėžta, kas yra blogi poelgiai, į kuriuos linkusi žmogaus prigimtis dėl jame esančių aistrų. Nuo pagundos į blogus poelgius turi apsaugoti bausmės baimė. Būti geram reiškia laikytis įstatymo, susilaikyti nuo to, kas uždrausta, daryti tai, ką liepia įstatymas. Gėris yra aiškiai apibrėžtas įstatymu[23].

Abelaro moralės samprata balansuoja tarp šių dviejų pažiūrų. Pagrindinė jo nuostata – gėris iš esmės slypi veikiančiojo asmens ketinime. Abelaras niekada nesuabejojo gėrio ir blogio egzistavimu ir visiškai nesidomėjo moralės „genealogija“: „Mes vadiname papročiais dvasios ydas arba dorybes, skatinančias mus blogiems ar geriems poelgiams“[24]. Ydos ir dorybės, jo nuomone, – tai sielos būsenos, neturinčios nieko bendro su realia situacija, kurioje veikia žmogus. „Sielą žlugdo ne fizinė vergija, o pasidavimas ydoms.[25]“ Abelaro manymu, pirmiausia yra ketinimo moralė ir tik po to nuo subjektyvaus ketinimo priklauso veiksmo vertė. Gėris ir blogis, jo teigimu, taip pat slypi tik ketinime. Tas pats poelgis gali būti geras arba blogas, ir tai priklauso nuo jį atlikusio žmogaus ketinimų. Abelaras pateikia pavyzdį apie du žmones, kurie pakaria nusikaltėlį. Pirmasis yra budelis ir atlieka savo pareigą, paklusdamas įsakymui, kurį jis laiko teisingu, o antrasis daro tai iš neapykantos. Pratęsdamas šį aiškinimą, Abelaras teigia, kad geros valios paskatintas poelgis yra geras, net jeigu jis neduoda gerų rezultatų dėl nepalankių išorinių aplinkybių. Jis pateikia ir kitą pavyzdį: du žmonės pasisiūlo pastatyti po ligoninę vargšams. Pirmajam tai pavyksta, o iš antrojo vagys atima pinigus, ir jis nebegali įgyvendinti savo sumanymo. Vis dėlto abiejų veiksmai turi tokią pačią moralinę vertę. Darydamas išvadas iš šių aiškinimų, Abelaras teigia, kad tai, ar ketinimą pavyksta realizuoti, ar ne, neturi jokios reikšmės tiek gero žmogaus moralinei vertei, tiek nusidėjėlio kaltei. Už šį teiginį jis buvo kritikuotas Suasono susirinkime.

Kitas svarbus Abelaro ketinimų teorijos teiginys yra šis: kad ketinimas galėtų egzistuoti, veikiantysis asmuo turi būti laisvas ir sąmoningas. Abelaras aiškina, kad objektyviai blogu laikomas poelgis (žmogžudystė, neištikimybė...) nėra nuodėmė, jeigu žmogus buvo priverstas jį padaryti arba nesuvokė daręs bloga. „Nėra nuodėmės be sąmonės.“[26] Todėl vaikai ir silpnapročiai nenusideda. Abelaras, mėgstantis kelti provokuojamus klausimus, teigia, kad, kaip liudija Evangelija, Kristaus budeliai „nežino, ką daro“ (*Lk 23, 34*), vadinasi, jie nuodėmės nepadarė. Plėtodamas šią mintį, Abelaras sako, kad jie būtų nusidėję nenužudydami Išganytojo, nes tada būtų nepaklusę savo viršininkams, o paklusti buvo jų pareiga: „Jų nuodėmė būtų buvusi daug sunkesnė, o atsakomybė – daug didesnė, jeigu jie būtų sąmoningai pasigailėję Kristaus ir jo mokinių“[27].

Trečias ketinimų teorijos teiginys skelbia, kad jeigu žmogaus veiklai moralinę prasmę ir vertę suteikia sąmoninga valia, vadinasi, šios veiklos objektai ir priemonės savaime neturi jokios vertės. Patys savaime jie yra neutralūs – nei geri, nei blogi. Kol nepradeda veikti žmogaus valia, joks daiktas ar veiksmas nėra nei „tyras“, nei „netyras“. Šitokiu būdu Abelaras skelbia pasaulio desakralizaciją. Pats savaime seksualumas nėra nei nuodėmingas, nei stumiantis į pražūtį. Lytinio akto ar skanaus valgymo metu patiriamas malonumas moralės požiūriu neturi nieko blogo. Priešingu atveju pats Dievas būtų kaltas, kad sukūrė tokį skanų maistą, kuriuo besimėgaujantys žmonės patys to nenorėdami tampa nusidėjėliais[28]. Desakralizavęs pasaulį, Abelaras atmeta mintį, kad egzistuoja paslaptingos jėgos, kuriomis naudojasi mus gundantis velnias. Jis tiki velniu, bet laikosi nuomonės, kad pastarasis žmones ir daiktus gali veikti tik natūraliais būdais. Abelaras tvirtina, kad velnias yra labai protingas ir išmano apie daiktus ir žmogų kur kas geriau nei mes patys, nes kitaip mes patys galėtume pasiekti tokį pat rezultatą kaip ir nelabasis.

Ketvirtas teiginys – apie gerų ir blogų ketinimų suvokimą. Abelaras aiškina, kad nusidedama tada, kai veikiama prieš Dievo valią, kai negalvojama apie Dievą. Nuodėmė – tai ne sąmoningas ketinimas paniekinti Dievą, bet pasidavimas iš silpnumo tam, ką Dievas smerkia. Yda nėra sąmoninga pastanga papiktinti Dievą, bet protu suvokiamas pasidavimas nežabotoms aistroms. Moralus gyvenimas nereiškia nuolat valingai stengtis siekti užsibrėžto tikslo, moraliai gyventi – tai sąmoningai atsisakyti arba sutikti. Būtent nuo atsisakymo ar sutikimo, teigia Abelaras, priklauso, ar elgesys moralus, ar nuodėmingas.

Išanalizavę Abelaro ketinimo moralės sampratą, matome, kad jis negali paaiškinti visų moralinių imperatyvų, kurie jam atrodo pateisinami. Atidžiai pažiūrėkime į jo pateiktą labai aiškų pavyzdį apie nekaltą žmogų, kurį, norėdamas užmušti, persekioja žiaurus ir įsiutęs šeimininkas. Nekaltas žmogus prieš savo norą priverstas šeimininką užmušti, kad nebūtų pats nužudytas. Abelaras teigia, kad tarnas nenorėjo nužudyti savo šeimininko tikrąja šio žodžio prasme, jis tiesiog gynė savo gyvybę. Tačiau toliau jis aiškina, kad „vis dėlto jis nusidėjo, įvykdydamas neteisingą žmogžudystę... Jis turėjo pasirinkti mirtį, o ne žudyti“[29]. Žmogžudystė „neteisinga“ todėl, kad savo šeimininką nužudo tarnas. Čia formali moralė susiduria su besąlygiškomis teisinėmis normomis. Kitame pavyzdyje teisė taip pat viršesnė už moralę, tačiau jų skirtumo Abelaras neapibrėžia. Teisėjas įsitikinęs kaltinamojo nekaltumu, bet pastarojo priešininkai atveda melagingus liudytojus. Teisėjas negali įrodyti, kad liudytojai meluoja, ir turi neteisingai nuteisti nekaltą žmogų, nes jo pareiga – laikytis įstatymo. Riba tarp moralės ir teisės taip pat neaiški ir tada, kai Abelaras iškelia klausimą, kodėl gali būti teisinga, bet griežta bausmė už lengvą nusikaltimą, ir pateikia pavyzdį. Tarkime, vyras bažnyčioje išprievartauja moterį. Žinoma, sako Abelaras, didesnis nusikaltimas – išniekinti moterį nei sie-

ną[30]. Bet viskas vyksta taip, tarsi išniekinta būtų buvusi Bažnyčia. Abelaras puikiai supranta, kad pirmiausia rūpinamasi socialine tvarka, o moralinis vertinimas yra ne toks svarbus: „mums pirmiausia rūpi užkirsti kelią neteisybėms, kurios pakenktų bendrai visų naudai“[31]. Tačiau skirtumo tarp teisės ir moralės Abelaras taip ir nepaaiškina.

Tai pat lieka neaiškumų kalbant apie moralinių bei religinių imperatyvų santykį. Šio santykio neapibrėžtumas parodo Abelaro sutrikimą ir nerimą, nes ši problema jam buvo ypač svarbi. Jis pateikia pavyzdį apie šv. Petrą, kuris atvertė centurioną Kornelijų (*Apd 10, 24-48*). „Tol, kol Petras, pasiųstas pas Kornelijų, jo neapšvietė, tol Kornelijus netikėjo Dievą. Bet vis dėlto jis pripažino ir mylėjo Dievą pagal prigimtinį įstatymą. Tačiau jei būtų atsitikę taip, kad jis būtų turėjęs apleisti šį pasaulį dar prieš įtikėdamas į Kristų, mes jokiu būdu nedrįstume pažadėti jam amžinojo gyvenimo.“[32] Vadinasi, negalima sutapatinti prigimtinės moralės ir moralės apskritai.

Kitas svarbus klausimas – tai mirę be krikšto vaikai. Kaip ir Šv. Augustinas, Abelaras tiki, kad jie pasmerkti amžiams. Čia išryškėja radikalus atotrūkis tarp antikos humanizmo ir krikščioniškojo požiūrio, pasak kurio, žmogų, susitepusį gimtąja nuodėme ir todėl nevertą amžinosios laimės, nuo jo liūdno likimo išgelbėjo tik Kristaus auka. Įsitikinimas, kad centurionas Kornelijus būtų buvęs išgelbėtas, net jei ir nebūtų sutikęs šv. Petro, reikštų, kad Kristaus auka nebuvo reikalinga. Abelarui nelieka nieko kito, kaip susieti savo ketinimo moralę su tikėjimu gimtąja nuodėme. Kai kurie jo amžininkai, pavyzdžiui, Anzelmas Kenterberietis, įrodinėjo, kad Adomas ir jo palikuonys nusipelnė tokios griežtos bausmės. Jie *Pradžios* knygos pasakojimą suprato paraidžiui: suvalgyti draudžiamą vaisių – tai sunkus nusikaltimas. Tuo tarpu Abelarui Ievos nuodėmė – tik tipiškas bet kokios nuodėmės pavyzdys (velnio pasiūlymas, troškimas, sutikimas...). Jis mano, kad palyginti su mūsų nuodėmėmis, Adomo nuodėmė buvo labai nedidelė ir, be to, ji buvo vienintelė[33].

Abelaras, bandydamas suvokti tragišką žmogaus padėtį, blaškosi tarp savo moralės griežtų reikalavimų ir religinių įsitikinimų. Negalėdamas šios problemos išspręsti proto pagalba, Abelaras, sekdamas Aristoteliu, pasinaudoja psichologiniais sprendimais.

Abelaras aiškina, kad nusidėjėlio sutaikymo su Dievu sakramente nuodėmei panaikinti būtinas bendrumas su kenčiančiu Dievu. Iš meilės Dievui siela pakyla virš savęs ir sugeba nekęsti savo nuodėmės. Tai ir yra tikrieji sąžinės priekaištai, kai žmogus pats save pasmerkia. Bet atleidimas ir tam tikra prasme atgimimas įmanomi tik tada, kai jie išreiškiami konkrečiais veiksmais – išpažintimi ir atgaila. Abelaras neabejoja jų reikalingumu, bet mano, kad jie tik patvirtina Dievo atleidimą, kuris suteikiamas jau tada, kai nusidėjėlis pradeda pats save smerkti. Kristus, teigia Abelaras, davė raktus nuo Dievo karalystės apaštalams, kurie buvo to verti. Apaštalai ir jų įpėdiniai, – jeigu pastarieji dėl savo gyvenimo būdo irgi yra to verti, – turi galią ne atleisti nuodėmes, bet pranešti nusidėjėliams apie Dievo atleidi-

mą, kuris suteikiamas tada, kai sąžinės priekaištai būna nuoširdūs. Žinoma, blogi kunigai irgi turi galią pranešti, ar Dievas atleido, ar ne, bet šiuo atveju dėl atleidimo, tai yra dėl nusidėjėlio sąžinės priekaištų, negalime būti tikri. Vis dėlto, kaip sakė Kristus, egzistuoja neatleidžiamos nuodėmės – kai nusikalstama Dvasiai, arba, Abelaro žodžiais tariant, kai sąmoningai neklausoma Dvasios balso savyje. Pavyzdžiui, fariziejai sakė, kad Jėzus išvaro demonus Belzebulo, demonų valdovo, galia. Stebuklą jie laikė velnio apsireiškimu. Tokiu atveju apie sąžinės priekaištus netenka kalbėti, nes gėris painiojamas su blogiu ir nuodėmė daroma ramia širdimi.

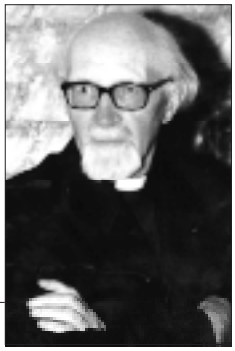
Abelarui nepavyko griežtų moralės ir krikščioniškų principų susieti į rišlią visumą. Tačiau tai jis bandė įrodyti savo gyvenimo praktikoje. Tragiškoje jo gyvenimo patirtyje buvo ir antikos išminties heroizmo, ir bendrumo su pažemintu Kristumi. Kaip tik čia ir glūdi atsakymas į daugelio tyrinėtojų keliamą klausimą: kaip šiam energingam žmogui pavykdavo atsitiesti po išbandymų, kurie kitiems būtų buvę nepakeliami?

Literatūra ir nuorodos

1 Etienne Gilson. *History of Christian Philosophy in the Midle Ages.* – London: Sheed and Ward, 1989, p. 161.
2 *La dispute entre Roscelin et Abélard* // Héloïse–Abélard. *Lettres et vies*. Intrduction, traduction, notes, bibliographie et chronologie par Yves Ferroul, *Flammarion.* – Paris, 1996, p. 191.
3 Michael T. Clanchy. *Abélard*, *Flamarion.* – Paris, 2000, p. 364.
4 Abélard. *Lettre de consolation à un ami* // Héloïse – Abélard. *Correspondance*. Nouvelle version des lettres I–VI, par Roland Oberson, *L' Age d' Homme*, Lausanne 2002, p. 139.
5 Ten pat, p. 132.
6 Ten pat, p. 132.
7 Ten pat, p. 139.
8 Ten pat, p. 133.
9 Ten pat, p. 134.
10 Ten pat, p. 134.
11 Ten pat, p. 134.
12 Ten pat, p. 138.
13 Ten pat, p. 139-140.
14 Ten pat, p. 140.
15 Ten pat, p. 140.
16 Ten pat, [211] p. 331.
17 Frederick Copleston SJ. *A History of Philosophy*, vol. 2, *Mediaeval Philosophy*, part I, Augustine to Bonaventure. – New York: Image Books, 1962, p. 108.
18 Michael T. Clanchy. *Abélard* ..., p. 284.
19 Vie d' Abailard par M. de l' Aulnaye // Lettres d'Héloïse et d'Abélard. Version Dom Gervaise, *L' Age d' Homme*, Lausanne 2002, p. 64.
20 Ten pat.
21 Abélard. *Lettre de consolation à un ami* // Héloïse – Abélard. *Correspondance*. Nouvelle version des lettres I–VI, par Roland Oberson …, p. 122.
22 Ten pat.
23 *Patrologie latine*, 178, 10012–1024, éd. E.M. Buytaert – C. Mews, p. 368–388 // Jean Joliviet. *Abélard ou la philosophie dans le langage.* – Fribourg: Universitaires Fribourg Suisse, 1994, p. 189.
24 *Oeuvres choisis d'Abélard*, par Gandillac. – Paris: Montaigne, p. 131, 1945.
25 Ten pat, p. 131.
26 Ten pat, p. 116.
27 Ten pat, p. 174.
28 Ten pat, p. 141.
29 Ten pat, p. 135.
30 Ten pat, p. 158.
31 Ten pat.
32 Ten pat, p. 172.
33 Ten pat, p. 182.

B. d.

Tęsinys. Pradžia „Logos“ Nr. 11



BATTISTA MONDIN SX
Popiežinis Urbono universitetas, Italija

FILOSOFINĖ TOMO AKVINIEČIO SISTEMA

DEVINTAS SKYRIUS

POLITIKOS PROBLEMA

Politikos problemą šv. Tomas nagrinėja mažajame traktate *De regimine principum* ir Aristotelio *Politikos* bei *Etikos* komentaruose. Svarbiais politikos klausimais pasisako ir kituose veikaluose, ypač kūriniuose *Sentencijų komentarai* ir *Teologijos suma*.

1. Politikos sąvoka ir apibrėžimas

Šv. Tomo vartota politikos sąvoka buvo siauresnė už dabartinę. Jis mąstė ne tiek apie valstybę, jos institucijas ir aparatą, kiek apie atskiro miesto arba tautos valdymą. Politika yra „valdymo mokslas“. Tai ne spekuliatyvus, bet „praktinis“ mokslas, tiriantis žmogų kaip visuomeninę būtybę ir turintis tikslą padėti jai pasiekti didžiausią gerovę šiame gyvenime. Tai „architektoniškiausias“ mokslas, nes valdo, koordinuoja ir įprasmina visus kitus praktinius mokslus: „Mat vadovaujantis kriterijumi, kad vertingesnė yra ta veikla, kurios objektas kilnesnis, būtina pripažinti, jog tarp visų praktinių mokslų politika pirmauja ir atlieka tvarkytojos funkciją, žmonių reikaluose siekiant aukščiausio ir tobulo gėrio“[1].

Šv. Tomas jos užduotis apibūdina šitaip: „Nagrinėdamas valstybės pradus ir dalis, šis mokslas apie ją teikia žinių: atskleidžia jos sudėtį, patirtį ir veiklą. Be to, kadangi šis mokslas praktinis, jis parodo, kaip galima tobulinti pavienius dalykus, o tai būtina žinoti visiems kitiems praktiniams mokslams“[2].

2. Valstybė ir jos kilmė

Priešingai negu šv. Augustinas, kuris manė, kad pradžią valstybei davė ne

RAKTAŽODŽIAI. Moralė, gėris, tomizmas.
KEY WORDS. Moral, goodness, thomisme.

prigimtis, o pirmųjų žmonių nuodėmė, šv. Tomas teigia valstybę atsiradus dėl natūralių priežasčių – dėl visuomeninės žmogaus prigimties ir pavienio individo silpnumo: „Būti visuomeniniu ir politiniu gyvūnu ir gyventi gausesnėmis bendrijomis žmogui dar natūraliau negu kitiems gyvūnams, nes jį tai daryti verčia prigimtinė būtinybė. Juk kitiems gyvūnams gamta parūpino maisto, apdengė kailiais, davė priemonių apsiginti: dantis, ragus, nagus ar bent eiklias kojas. O žmogui gamta viso to nesuteikė, bet vietoj to davė jam *protą,* kad, juo naudodamasis, savo rankų darbu pats visais tais dalykais galėtų pasirūpinti. Tačiau vienas žmogus visu tuo negali pasirūpinti. Juk pats vienas žmogus negalėtų išgyventi. Todėl natūralu, kad jis gyvena drauge su kitais. […] Tai akivaizdžiausiai parodo faktas, kad žmogui būdinga naudotis kalba, kurios padedamas žmogus savo mintį visiškai tiksliai gali perteikti kitiems. O gyvūnai vienas kitam savo pojūčius reiškia tik apibendrintai: pvz., šuo pyktį išreiškia lojimu, kiti gyvūnai – kitokiais būdais. Vadinasi, žmonės tarpusavy bendrauja daug labiau negu visi kiti bendruomenėmis gyvenantys gyvūnai, pvz., gervės, skruzdės, bitės ir t.t.“[3]

Visuomeninė žmogaus prigimtis lėmė visuomenės atsiradimą. Ją šv. Tomas apibrėžia kaip „žmonių susivienijimą bendrai veiklai“ – *adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum*[4]. Čia kalbama apie analoginę sampratą. Iš tiesų viena yra natūralus žmonių bendravimas, ir kita – antgamtinis Dievo tautos, susibūrusios apie Kristaus asmenį, bendravimas. Be to, dar yra dieviškasis Švč. Trejybės bendravimas, kai nėra dalių, nes kiekvienas Asmuo yra visa Trejybė. Būna ir dirbtinių bendruomenių, jos atsiranda iš laisvo žmonių susitarimo. Yra dvi pagrindinės natūralios visuomenės – tai *šeima* ir pilietinė visuomenė, t.y. valstybė.

3. Žmogui reikia valdžios ir įstatymų

Priešingai negu šiuolaikiniai politikos filosofai, kurie valdžią kildina iš valstybės, šv. Tomas valdžią laiko valstybės pamatu. Jau aiškinome, kad Akvinietis valstybę kildina iš pačios žmogaus prigimties ir jo reikmių; bet dar anksčiau jis parodė, kad žmogui būtina tokia valdžia, kuri nukreiptų jį ir vestų į tą galutinį tikslą, kurį jam skyrė Dievas, ir vadovautų jam šiame kelyje. Paties šv. Tomo žodžiais tariant: „Žmogus turi tam tikrą tikslą, kurio jis siekia visu savo gyvenimu ir veikla, nes jis vadovaujasi intelektu, kuris visada siekia tikslo. Tačiau žmonių siekių ir veiklos įvairovė rodo, kad žmonės skirtingai siekia savo tikslų. Todėl žmonėms reikia, kad juos kas nors vestų į tikslą. […] Jeigu natūralu, kad žmonės gyvena bendrai, tai turi būti kas nors, kuris valdytų jų bendruomenę. Antraip drauge gyvendami ir besirūpindami vien tuo, kas būtina kiekvienam iš jų atskirai, jie išardytų bendruomenę, jeigu čia nebūtų to, kurio pareiga – rūpintis bendra visos bendruomenės gerove, – panašiai iširtų žmogaus arba gyvūno kūnas, jeigu nustotų veikusi visų kūno organų gerovės siekianti valdančioji galia“[5].

Valstybė, valdžia ir valdymas šv. Tomui praktiškai yra tapatūs, bet jie skiriasi loginiu požiūriu: pirmumą turi valdžios samprata, nes žmogui, ir kaip atskiram asmeniui, ir kaip visuomeninei būtybei, reikia vadovo; po to yra valdymas, nes valdžia tenka tam, kuris valdo; galiausiai yra valstybė, nes tas, kuris valdo, yra valstybės galva.

Tiesiogiai žmogų valdo normos ir įstatymai, nes būtent jais vadovaudamasi valdžia skatina piliečius siekti bendros visų piliečių gerovės. Valstybės įstatymus šv. Tomas vadina *žmonių įstatymais,* norėdamas pabrėžti, kad juos sukūrė žmonės, o ne prigimtis ir ne Dievas. Jie atitinka tai, ką mes paprastai vadiname *pozityviaisiais įstatymais*. Valstybės įstatymai visada turi būti grindžiami prigimtiniu įstatymu, kuris savo ruožtu atspindi amžinąjį įstatymą[6]. Pozityvieji įstatymai apibrėžia ir patikslina prigimtinio įstatymo turinį: arba iš bendrų principų daro konkrečias išvadas, arba aiškiai išreiškia tai, kas prigimtiniame įstatyme tik numanoma. Jeigu valstybės įstatymai atitinka prigimtinio įstatymo reikalavimus, tai jie įpareigoja piliečio sąžinę. O jeigu prieštarauja, tai neįpareigoja, nes, pasak šv. Tomo, iš tiesų jie yra ne įstatymai, o įstatymų iškraipymas.

4. Valstybės tikslas – bendrasis gėris

Moralės tikslas yra asmeninis gėris, arba individualaus gėrio realizavimas – ji pasako, ką žmogus turi daryti, kad visiškai realizuotų savo žmogiškumą, – vadinasi, politikos tikslas yra *bendrasis gėris,* arba žmogaus kaip piliečio visiška saviraiška. Visų gėris – bendruomenės *geras gyvenimas* – jai rūpi labiau negu privatūs pavienio individo interesai. Bendrasis gėris yra asmenų bendrijos gėris, todėl priklauso nuo jos pobūdžio. Politinės bendruomenės gėris yra tobulesnis ir turiningesnis už kitų bendrijų gėrį, nes politinė bendruomenė yra kitų bendruomenių pagrindas ir pilnatvė.

Bendrasis gėris nėra paprasta pavienių visuomenės narių arba jos dalių gėrio suma, bet visumos gėris. Šv. Tomas labai išmintingai pateikia bendrojo gėrio svarbumo pavyzdį cituodamas[7] Valerijaus Maksimo posakį, kad senovės romėnai „verčiau norėjo būti neturtingi turtingoje valstybėje, negu turtingi – skurdžioje“. Akivaizdu, kad turtas, pelnas, sveikata, kultūra ir t.t. yra tos gėrybės, kurios turi padėti siekti bendruomenės gėrio, nes keitimasis jomis ir jų „bendravimas“ gali visiems užtikrinti *gerą gyvenimą*. Pasak šv. Tomo, gėrybių „bendravimas“ priklauso politiškai organizuotos visuomenės esmei.

Bendrasis gėris turi tam tikrą vertybių hierarchiją. Santykis su Dievu čia yra svarbiausias, viską lemiantis. Net politikai, pasak Angeliškojo mokytojo, būdingas transcendentinis ir teologinis tikslas: „Gyvendamas mirtingojo gyvenimą, žmogus turi išorinį tikslą, aukščiausią palaimą – gėrėjimąsi Dievu, – kurią tikisi pasiekti po mirties. […] Todėl galutinis į visuomenę susibūrusios žmonių grupės tikslas – ne dorai gyventi, o doru gyvenimu pasiekti dievišką džiaugsmą. Jeigu šį tikslą būtų galima pasiekti žmogiškos prigimties galia, tai valdovo pareiga būtų vesti žmones į tą

tikslą: juk valdovu paprastai laikome tą, kuriam patikėta aukščiausioji valdžia tvarkyti žmonių reikalus […]. Bet kadangi dieviškasis džiaugsmas žmogui pasiekiamas ne žmogiškąja, o dieviškąja galia, nes pasak Apaštalo: „Dievo malonės dovana – amžinasis gyvenimas" *(Rom 6, 23)*, tai jį atvesti į šį tikslą gali ne žmonių, bet dieviškoji valdžia. Todėl tokia valdžia turi priklausyti tam valdovui, kuris yra ne tik žmogus, bet ir Dievas, t.y. mūsų Viešpačiui Jėzui Kristui, kuris žmones padarė Dievo vaikais ir atvėrė jiems dangiškosios šlovės vartus"[8].

Transcendentiniam bendrajam gėriui, Dievui, kuris pasiekiamas tik per Jėzaus Kristaus išganymą ir Bažnyčios sakramentus, paklūsta imanentinis arba žemiškojo miesto bendrasis gėris, kuris kaip tik todėl tampa atviras begalybei, o žmogus kaip asmuo, arba dvasios tvarkai pavaldi būtybė, dėl priklausomybės dangiškajam miestui išvengia žemiškojo miesto totalitarizmo ir visada išlaiko arba iš naujo atgauna savo pirmenybę politinės bendruomenės atžvilgiu. Todėl, kaip minėjome, pilietis neprivalo paklusti valstybei, kai ji leidžia neteisingus ir sąžinę prievartaujančius įstatymus.

Ši didžiulė pagarba žmogaus asmens orumui ir laisvei yra pagrindinė šv. Tomo politinės doktrinos atrama. Jis atmeta tiek totalitarines teorijas, traktuojančias visuomenę kaip paprastą individų, valstybės sraigtelių, sankaupą, tiek technokratines teorijas, kurios piliečių gyvenimą, darbą ir pačią jų egzistenciją mato tik per gamybos ir vartojimo prizmę. „Paprasta administracinė ir biurokratinė valdžia negali įgyvendinti žmogaus orumu ir laisve grindžiamos visuomenės idėjos. Galbūt reikėtų visuomenę organizuoti taip, kad ji taptų tvarkingu sambūviu laisvų žmonių, kurie, skatinami socialumo, noriai padėtų vieni kitiems siekti *gero gyvenimo,* kitaip tarianti, maksimaliai išlavinti savo asmeninius gabumus tose kultūros ir civilizacijos srityse, kurios visada ir visur yra neatskiriamos bendrojo gėrio dalys."[9]

5. Įvairios valdymo formos

Svarbiausias valstybės kaip socialinio organizmo poreikis yra geras valdymas, nes „vieno tikslo siekiančioje daugumoje vienas valdo kitus. Taip kūnų visatoje per pirmąjį kūną, t. y. dangaus kūną, visi kiti kūnai valdomi pagal dieviškosios apvaizdos nustatytą tvarką, ir visi kiti kūnai – per protingą kūrinį. Ir žmogaus siela valdo kūną, o sielos dalis, dirgliąją ir geidžiančiąją, valdo protas. Ir kūnas turi vieną svarbiausią organą, pvz., širdį arba galvą, kuris judina visus kitus. Vadinasi, kiekvienoje daugumoje turi būti kas nors, kuris valdo"[10].

Traktate *De regimine* šv. Tomas aiškiai pasisako už monarchinę valdymo formą (valdžia sukaupta vieno valdovo rankose), o kituose veikaluose, ypač *Teologijos sumoje,* jis simpatizuoja mišriai formai, kuri sujungia ir pagal vertingumą suderina tris klasikines valdymo formas: monarchiją, aristokratiją ir demokratiją. „Norint gerai organizuoti miesto arba tautos valdymą, reikia siekti dviejų dalykų. Pirmasis yra tas, kad visi [piliečiai] dalyvautų valdyme, nes šitaip būtų išsaugota tautos santarvė, ir visi tokią tvarką mėgtų ir gintų. Antrasis da-

lykas yra tas, kuris pasiekiamas derinant valdymo rūšis, arba formas. […] Geriausia valdymo organizacija būna tame mieste arba karalystėje, kurioje vienas dėl jo dorumo paskiriamas vadovauti visiems, o žemiau jo yra dorai valdančiųjų grupė. Tačiau tokia valdžia priklauso visiems, nes visi ją renka ir kiekvienas gali būti išrinktas. Juk geriausia valstybė yra ta, kurioje suderinta karališkoji valdymo forma, arba vieno valdžia; aristokratija, arba dorųjų valdžia; ir demokratija, arba liaudies valdžia, t.y. liaudis pati renkasi vadovus ir gali juos rinkti iš savo tarpo.“[11]

Čia išryškėja šv. Tomo įsitikinimas, kad nėra tobulos, visur ir visada tinkamos valdymo formos, kad politiniai sprendimai ir įstatymai turi būti daromi ne abstrakčiai, o siejant juos su konkrečia padėtimi, su piliečių ypatybėmis, jų visuomeniniu ir kultūriniu išprusimu, kad su konkretybe gyvai susiję sprendimai ir įstatymai turi nepažeisti pamatinių kiekvienos santvarkos principų.

Nors traktate *De regimine principum* šv. Tomas pasisako už monarchiją kaip geriausią valdymo formą, tačiau įspėja, kad ją reikia taip organizuoti – kiek tai priklauso nuo žmonių ir politikos galios, – kad neliktų galimybių valdovui tapti tironu. O jeigu atsitinka, kad monarchija transformuojasi į saikingą tironiją, tai, pasak šv. Tomo, geriau kurį laiką ją pakęsti, negu rizikuoti užsitraukti blogį, dar baisesnį už pačią tironiją, prieš kurią būtų sukilta: ta pati tironija būtų sugriežtinta nepavykus sukilimui; kiltų pilietinis karas tiek sukilimo metu, tiek po sukilimo; prasidėtų nauja, dar baisesnė tironija to, kuris nuvertė tironą ir bijo, kad dabar jo eilė būti pašalintam[12].

Pasak šv. Tomo, vienintelis valdymo formos vertinimo kriterijus yra bendrasis gėris: „Jeigu laisvų žmonių daugumą valdantysis siekia bendrojo tos daugumos gėrio, tai valdymas bus teisingas ir teisėtas, tinkamas laisviems [piliečiams]. O jeigu valdymo tikslas bus ne daugumos bendrasis gėris, bet asmeninis valdovo gėris, jis bus neteisėtas ir iškreiptas“[13].

Bendrasis gėris pasiekiamas trim būdais: 1) *rūpinimasis,* kad visa tauta *gerai gyventų*, kitaip tariant, elgtųsi dorai, nes dora iš tiesų yra tai, dėl ko gerai gyvenama. Tad „savo įstatymais ir nurodymais, bausmėmis ir apdovanojimais valdovas privalo savo valdinius sulaikyt nuo neteisingumo ir skatinti gerus darbus imdamas pavyzdį iš Dievo, kuris žmonėms davė įstatymus ir jų besilaikantiems atsilygina gailestingumu, o juos pažeidžiantiems – bausmėmis“[14]. 2) *Taikos palaikymas*: „Žmonių bendruomenė, kurioje nėra taikos ir kurią kamuoja kovos, negali gerai gyventi“. Todėl „valdovo pareiga visus jam pavaldžius žmones apsaugoti nuo priešų. Juk mažesnių pavojų vengimas būtų beprasmis, jeigu jis negalėtų apginti nuo išorės priešų“[15]; 3) *Garantavimas,* kad visi turėtų doram gyvenimui būtinų materialinių gėrybių[16].

6. Privačios nuosavybės apsauga

Viena iš svarbiausių valdovo pareigų – saugoti privačią nuosavybę tiek, kiek ji būtina doram piliečių gyvenimui. Pasak šv. Tomo, žemės gėrybės skirtos visai žmonių giminei. Tačiau,

kad žmonės deramai jomis naudotųsi, privati nuosavybė leistina ir net būtina. Kartodamas Aristotelio mintis šv. Tomas teigia: 1) individas iš prigimties linkęs savo gėriu rūpintis labiau negu bendruoju; 2) daugiau tvarkos yra tada, kai kiekvienas rūpinasi tuo, kas jam priklauso; 3) žmonės yra ramesni tada, kai kiekvienas patenkintas tuo, ką turi[17]. Todėl kiekvienas žmogus turi teisę būti tam tikrų gėrybių savininkas. Tačiau dėl šios nuosavybės negalima pamiršti svarbiausios bendrosios tų gėrybių paskirties. Taigi, nors nuosavybė yra privati, ji turi būti atvira kitų žmonių poreikiams. Kiekvienas pagal savo visuomeninę padėti gali turėti jam ir jo šeimai būtiną turtą ir laisvai juo naudotis, bet tai, kas yra nebūtina, t. y. perteklius, turi būti skiriamas vargšams (labdarai) arba visuomenei. To reikalauja teisingumas: „įstatymas įpareigoja savo turtą išdalinti vargšams arba gresiant neišvengiamam pavojui, arba dėl turto pertekliaus[18]. Pabrėždamas visuomeninį gėrybių panaudojimą, šv. Tomas drįsta teigti, jog būtinybės atveju, patiriant ypatingą nepriteklių, leistina pasisavinti svetimus daiktus, nes teisė gyventi pranoksta nuosavybės teisę: „Jei verčiamas būtinybės žmogus ką nors pasiima savo gyvybei išsaugoti, tai tampa jo“[19].

7. Valdančiojo dorybės: teisingumas ir praktinė išmintis

Pasak šv. Tomo, politinis vadovas labiausiai turi pasižymėti dviem dorybėm: teisingumu ir praktine išmintimi.

Teisingumas skirstomas į *mainų* (apima privačių asmenų pareigas vieni kitiems), *teisinį* (apima individo pareigas bendruomenei) ir *paskirstymo* (apima bendruomenės pareigas piliečiams). Paskirstymo teisingumo „užduotis – proporcingai paskirstyti bendrąsias gėrybes“[20]. Šis teisingumas yra specifinė bendruomenės vadovo dorybė, nes būtent jo pareiga dalyti bendrąsias gėrybes individams. „Bendrąsias gėrybes skirstyti dera tam, kuris jas valdo, tačiau paskirstymo teisingumas susijęs ir su tais, kuriems skirstoma taip, kad jie patenkinti teisingu paskirstymu.“[21] Teisingas paskirstymas yra proporcingas: „teisingai skirstoma tada, kai ko nors duodama privačiam asmeniui tiek, kad tai, kas priklauso visumai, priklauso jos daliai. Ir priklauso tuo labiau, kuo ta visumos dalis didesnė. Todėl paskirstomasis teisingumas duoda tuo daugiau iš bendrųjų gėrybių tam, kuris kuo viršesnis bendruomenėje“[22].

Politinis vadovas privalo būti išmintingas, ypač tada, kai reikia leisti bendrajai gerovei palankius įstatymus, kurie piliečius skatintų gerai, kitaip tariant, dorai gyventi. „Todėl praktinės išminties pareiga protingai patarti, spręsti ir iš anksto numatyti tai, ko reikės bendrajam gėriui pasiekti.“[23] Iš valdančiųjų šv. Tomas reikalauja ypatingos praktinės išminties, kurią jis vadina *karališkąja* arba *politine,* nes ji „rūpinasi bendruoju gėriu“[24]. Valdantieji turi leisti įstatymus ir įsakinėti teisingai, atsižvelgdami į bendrąjį gėrį, kad teisingumu remtų dorų, būtent svarbiausioje moralinėje ir dvasinėje plotmėje iki galo save išreiškiančių žmonių visuomenę.

8. Valstybės ir Bažnyčios santykiai

Priešingai negu šv. Augustinas, kuris traktate *De civitate Dei* rašė apie neišsprendžiamą pasaulietinės (valstybė) ir religinės (Bažnyčia) visuomenės konfliktą, šv. Tomas teigia, kad tokio konflikto nėra, kad dėl savo tikslų ir veiklos sričių ypatybių jos yra pašauktos bendradarbiauti ir vienytis. Iš tiesų šios visuomenės rūpinasi tais pačiais žmonėmis ir tais pačiais reikalais, abi stengiasi padėti žmonėms, juos mokyti, auklėti, sudaryti jiems sąlygas įgyvendinti savo tikrąjį gėrį, kurio pilnatvė bus pasiekta tik kitame gyvenime, amžinajame gyvenime.

Pasak šv. Tomo, ne tik Bažnyčia, bet ir valstybė yra tobula visuomenė, nes turi savo tikslą, bendrąją gerovę, ir priemonių jai pasiekti. Naudodamasi jomis, išmintinga ir teisinga valdžia kuria savo piliečiams tokį gyvenimo būdą, kuris visiems teisingiems žmonėms teikia galimybę gerai gyventi.

Angeliškasis daktaras siūlo tokį gyvai diskutuotos valstybės ir Bažnyčios santykių problemos sprendimą, kuris yra ne toks teokratiškas kaip Inocento III ar Bonifaco VIII (jie manė, jog valstybė yra tiesiogiai pavaldi Bažnyčiai, nes pastarajai patikėti „abu kalavijai“, t.y. ir laikinoji, ir dvasinė valdžia). Jis teigia, kad valstybė yra tobula visuomenė, todėl savo srityje turi visišką autonomiją; bet Bažnyčia yra tobulesnė ir viršesnė už valstybę, nes Bažnyčios tikslas – antgamtinis gėris, *bonum supernaturale*, o valstybės – šio pasaulio bendrasis gėris, *bonum commune*. Todėl valstybė dėl visų tų dalykų, kurie susiję su antgamtiniu žmogaus tikslu, turi paklusti Bažnyčiai. „Atsakingi už pirmesnių negu galutinis tikslas tikslų siekimą privalo paklusti įsakymams to, kuriam pavesta siekti galutinio tikslo. […] O tai yra patikėta Kristaus vietininkui, Romos pontifikui: visi krikščionių valdovai privalo paklusti jam kaip pačiam Viešpačiui Jėzui Kristui.“[25]

Nesunku suprasti, kad Akviniečio valstybės ir Bažnyčios santykių teorija labai primena jo tikėjimo ir proto, teologijos ir filosofijos santykių teoriją: valstybė subordinuota Bažnyčiai taip, kaip protas – tikėjimui, o filosofija – teologijai, tačiau savo srityje ji turi visišką autonomiją, kaip kad savo srityse ją turi protas ir filosofija. Visose srityse šv. Tomas yra ryžtingas autonomijos šalininkas. Jis mėgsta tvarką, o tvarkai reikia esinių ir veiksnių įvairovės. Kiekvienas esinys ir veiksnys savaip prisideda prie visuotinės tvarkos. Pagrindinis ir svarbiausias valstybės įnašas – laiduoti žmogaus kaip visuomeninės būtybės *raidą*, *visų žmonių*, o ne vien kelių privilegijuotų asmenų *raidą*.

Šv. Tomo politinės teorijos ribotumas pakankamai akivaizdus. Pirmiausia Angeliškasis daktaras per mažai dėmesio skiria tokiai plačiai ir sudėtingai sričiai kaip politika. Savo veikaluose politikos problemoms jis skiria nedaug vietos. Antra, svarstydamas kai kuriuos politinius klausimus jis pernelyg remiasi Aristoteliu, todėl neišvengia dviprasmybės, kai, nepaisydamas aiškaus krikščioniško visų žmonių lygybės principo, iki galo neatsiriboja nuo Aristotelio nagrinėdamas moterų ir vergų padėtį. Vis dėlto, nors ir esama ribotumų, šv. Tomo yra pirmas ir tarp politinių mąstytojų.

Literatūra ir nuorodos

[1] *In Pol*. Proem. 7.
[2] Ten pat.
[3] *De reg. princ*. c. 1.
[4] *Contra impugn. 3*.
[5] *De reg. princ*. c. 1.
[6] Plg. S. Th., II/II, q. 95, a. 2.
[7] II-II q. 47, a. 10 ad 2.
[8] *De reg. princ*. c. 14–15.
[9] R. Spiazzi.
[10] *De reg. princ*. c. 1.
[11] I-II, q. 105, a. 1.
[12] *De reg. princ*. I, 7.
[13] Ten pat, I, 2.
[14] Ten pat, I, 16.
[15] Ten pat.
[16] Ten pat.
[17] S. Th. II-II, q. 66, a. 2.
[18] S. Th. II-II, q. 118, a. 4 ad 2.
[19] S. Th. II-II, q. 66, a. 7.
[20] S. Th. II-II, q. 61, a. 1.
[21] S. Th. II-II, q. 61, a. 1 ad 3.
[22] S. Th. II-II, q. 61, a. 2.
[23] S. Th. II-II, q. 47, a. 10.
[24] S. Th. II-II, q. 47, a. 11 ad 1.
[25] *De regimine princ*. I, 15.

Iš italų k. vertė Birutė DEMKUTĖ
Versta iš: Battista Mondin. *Il sistema filosofico di Tommaso D'Aquino*, Milano, *Massimo*, 1992

Pokalbis su Pilotu. 2002. Drobė, aliejus. 90 × 70

POPIEŽIŠKOJI
TIKĖJIMO MOKSLO
KONGREGACIJA

DOKTRININĖ NOTA DĖL KATALIKŲ VEIKLOS IR ELGESIO POLITINIAME GYVENIME KAI KURIŲ KLAUSIMŲ

Tikėjimo mokslo kongregacija, išklausiusi Popiežiškosios pasauliečių tarybos nuomonę, nusprendė paskelbti šią Notą dėl katalikų veiklos ir elgesio politiniame gyvenime kai kurių klausimų. Nota skirta Katalikų Bažnyčios vyskupams ir ypač katalikų politikams bei visiems tikintiems pasauliečiams, pašauktiems dalyvauti demokratinių visuomenių viešajame ir politiniame gyvenime.

I. NUOLATINIS MOKYMAS

1. Per savo dutūkstantmetę istoriją krikščionys pasaulyje veikė įvairiopai. Vienas iš būdų buvo dalyvavimas politinėje veikloje. Pasak vieno pirmųjų amžių Bažnyčios rašytojo, krikščionys „viešajame gyvenime dalyvauja kaip piliečiai“ (1). Tarp savo šventųjų Bažnyčia gerbia daug vyrų bei moterų, kurie tarnavo Dievui savo dosnia veikla politikos ir valdymo srityse. Iš jų Tomas Moras, paskelbtas valdančiųjų ir politikų globėju, iki kankinio mirties liudijo „neliečiamą sąžinės orumą“ (2). Net jausdamas įvairiopą psichologinį spaudimą, jis nesileido į jokius kompromisus. Išlaikydamas „nuolatinę ištikimybę“, kuria išsiskyrė, „valdžiai ir teisėtoms institucijoms“, jis savo gyvenimu ir mirtimi patvirtino, kad „žmogaus negalima atskirti nuo Dievo, o politikos – nuo moralės“ (3).

Dabartinės demokratinės visuomenės, kuriose, girtina, visi tikros laisvės aplinkoje prisideda prie viešųjų reikalų (4), reikalauja naujų bei platesnių pilie-

Dokumentą parengė „Katalikų interneto tarnyba“ pagal tekstą, paskelbtą „Bažnyčios žiniose“, 2003 m. sausio mėn. 29 d., Nr. 2.

čių – krikščionių ir nekrikščionių – dalyvavimo viešajame gyvenime formų. Ir iš tiesų prie politinių nuostatų bei įstatyminių sprendimų, kurie, kiekvieno akimis, geriausiai tarnauja bendrajai gerovei, formavimo visi gali prisidėti ne tik rinkdami įstatymų leidėjus ir vyriausybę, bet ir kitokiais būdais (5). Gyvenimas demokratinėje sistemoje negalėtų vaisingai plėtotis be aktyvaus, atsakingo ir dosnaus visų dalyvavimo, suponuojančio „formų, plotmių, užduočių ir atsakomybių įvairovę bei abipusį papildomumą“ (6).

Tikintys pasauliečiai, kurie, „vadovaudamiesi krikščioniškąja sąžine“ (7), vykdo savo bendrąsias pilietines pareigas pagal šią sąžinę atitinkančias vertybes, kartu vykdo ir savo užduotį pripildyti laikinųjų dalykų tvarką krikščioniškosios dvasios. Tai darydami, jie atsižvelgia į laikinųjų dalykų tvarkos prigimtį ir teisėtą autonomiją (8) ir bendradarbiauja su kitais piliečiais, atsižvelgdami į savo specifinę kompetenciją ir atsakomybę (9). Šis pamatinis Vatikano II Susirinkimo mokymas lemia, kad „pasauliečiai negali atsisakyti dalyvauti politikoje, kitaip tariant, įvairiarūšėje ūkio, visuomenės ir įstatymų leidybos veikloje, organiškai ugdančioje bendrąjį gėrį“ (10). Šis bendrasis gėris taip pat apima tokių gėrybių kaip viešoji tvarka ir taika, laisvė ir lygybė, pagarba žmogaus gyvybei ir aplinkai, teisingumas, solidarumas ir t. t. skatinimą bei apsaugą.

Šioje *Notoje* nesiekiama perteikti visą Bažnyčios mokymą šia tema; esminiai tokio mokymo momentai pateikti *Katalikų Bažnyčios katekizme*. Čia tenorima priminti kelis krikščioniškajai sąžinei būdingus principus, įkvepiančius katalikus socialinei ir politinei veiklai demokratinėse visuomenėse (11). Pastarojo meto neretai vienas kitą vejančiuose įvykiuose išryškėjo dviprasmiškų orientacijų ir abejotinų pozicijų, akinančių nuskaidrinti svarbius šios temos matmenis bei aspektus.

II. KELI ESMINIAI MOMENTAI DABARTINIUOSE KULTŪRINIUOSE IR POLITINIUOSE DEBATUOSE

2. Pilietinę visuomenę šiandien yra apėmęs sudėtingas kultūrinis procesas, žymintis vienos epochos pabaigą ir netikrumą dėl horizonte ryškėjančių naujų laikų. Dideli pasiekimai, kurie yra akivaizdūs, akina teigiamai įvertinti žmonijos nueitą kelią pažangos ir žmoniškesnių gyvenimo sąlygų linkme. Didėjanti atsakomybė besiplėtojančių šalių atžvilgiu neabejotinai yra labai reikšmingas ženklas, rodantis didėjantį jautrumą bendrajai gerovei. Tačiau sykiu nevalia nutylėti didelių pavojų, kuriuos įstatymų leidimui ir, vadinasi, būsimų kartų elgesiui kelia kai kurios kultūrinės tendencijos.

Šiandien aptinkamas tam tikras kultūrinis pliuralizmas, besireiškiantis etinio pliuralizmo, sankcionuojančio proto bei prigimtinio dorovinio įstatymo principų nuosmukį ir irimą, teorizavimu bei gynimu. Dėl tokios tendencijos neretai,

deja, pasitaiko viešų pareiškimų, teigiančių, jog etinis pliuralizmas esąs demokratijos sąlyga (12). Todėl piliečiai savo moraliniams sprendimams reikalauja visiškos autonomijos, tuo tarpu įstatymų leidėjai tariasi tokią sprendimų laisvę gerbią priimdami įstatymus, nepaisančius prigimtinės etikos principų ir nusilenkiančius praeinamoms kultūrinėms ar moralinėms orientacijoms (13), tartum visi galimi požiūriai į gyvybę būtų vienodos vertės. Sykiu, klaidingai apeliuojant į tolerancijos vertybę, iš nemažai piliečių – tarp jų katalikų – reikalaujama nepraturtinti savo šalies socialinio bei politinio gyvenimo pagal asmens ir bendrojo gėrio supratimą, kurį jie laiko žmogiškai teisingu ir nori įgyvendinti teisėtomis priemonėmis, demokratinėje teisinėje santvarkoje laiduojamomis visiems politinės bendrijos nariams. XX amžiaus istorija įtikinamai parodė, jog teisūs tie piliečiai, kurie iš pagrindų klaidinga laiko reliatyvistinę tezę, neigiančią žmogiškosios būties prigimtyje besišaknijančios moralinės normos, kuriai palenktina bet kuri žmogaus, bendrojo gėrio ir valstybės samprata, egzistavimą.

3. Toks reliatyvistinis pliuralizmo supratimas neturi nieko bendra su teisėta piliečių katalikų laisve iš politinių, su tikėjimu bei prigimtiniu dorovės įstatymu suderinamų nuomonių rinktis tas, kurios, jų akimis, geriau atitinka bendrojo gėrio reikalavimus. Politinė laisvė remiasi ne reliatyvistine idėja, laikančia, jog visos žmogiškojo gėrio sampratos vienodai teisingos ir vertingos, bet tuo, kad politine veikla visada siekiama įgyvendinti visiškai konkretų žmogaus bei visuomenės gėrį tam tikroje aiškiai apibrėžtoje istorinėje, geografinėje, ekonominėje, technologinėje ir kultūrinėje aplinkoje. Konkretus įgyvendinimas ir aplinkybių įvairovė paprastai gimdo orientacijų ir sprendimų, kurie privalo būti morališkai priimtini, daugį. Ne Bažnyčios užduotis formuluoti konkrečius – ar net vienintelius galimus – sprendimus laikinųjų dalykų klausimais, kuriuos Dievas patikėjo kiekvienam laisvai ir atsakingai spręsti. Tačiau Bažnyčia turi teisę ir pareigą priimti moralinius sprendimus laikinųjų dalykų klausimais, kai to reikalauja tikėjimas ir dorovės įstatymas (14). Krikščionis įpareigotas laikinųjų dalykų tvarkos klausimais pripažinti „teisėtas, nors ir skirtingas, nuomones“ (15). Kartu jis pašauktas atmesti moralinio reliatyvizmo ženklinamą pliuralizmo sampratą, kuri demokratiniam gyvenimui yra žalinga. Demokratiniam gyvenimui reikia teisingų ir tvirtų pamatų, tai yra etinių principų, kurie dėl savo prigimties bei savo kaip socialinio gyvenimo pagrindo vaidmens negali būti derybų objektas.

Konkrečios politinės veiklos lygmeniu būtina pažymėti, kad kai kurie socialiniai sprendimai esti kontingentiški, kad neretai morališkai galimos skirtingos strategijos tai pačiai pamatinei vertybei įgyvendinti ar laiduoti, kad kai kuriuos pamatinius politinės teorijos principus įmanu aiškinti įvairiopai ir kad nemažai politinių problemų yra techniškai sudėtingos. Tai lemia, kad paprastai būna kelios partijos, kuriose katalikai gali aktyviai darbuotis siekdami – pirmiausia per

atstovavimą parlamente – realizuoti savo teisę ir pareigą dalyvauti statydinant savo šalies visuomenę (16). Šis aiškus konstatavimas nepainiotinas su minėtu miglotu pliuralizmu renkantis moralinius principus bei pamatines vertybes. Teisėta pasirinkimų laikinųjų dalykų klausimais įvairovė nepaliečia dirvos, iš kurios išauga katalikų veikla politikoje ir kuri tiesiogiai susijusi su krikščioniškuoju moraliniu bei socialiniu mokymu. Norėdami būti tikri, kad jų dalyvavimą politiniame gyvenime ženklina nuosekli atsakomybė už laikinųjų dalykų tikrovę, pasauliečiai katalikai privalo nuolat gilintis į šį mokymą.

Bažnyčia suvokia, kad demokratijos kelias, viena vertus, geriausiai išreiškia tiesioginį piliečių dalyvavimą priimant politinius sprendimus, bet, kita vertus, galimas tik tiek, kiek remiasi teisinga *asmens* samprata (17). Šio principo katalikams privalu laikytis bekompromisiškai, nes priešinga reikštų krikščioniškojo tikėjimo liudijimo pasaulyje bei pačių tikinčiųjų vienybės ir sąryšingumo atsisakymą. Demokratijos struktūra, į kurią remiasi šiuolaikinė valstybė, būtų gana silpna, jei savo pamatu nepasirinktų asmens centriškumo. Juk tik pagarba asmeniui įgalina demokratinį dalyvavimą. Vatikano II Susirinkimas moko, jog „asmens teisių saugojimas yra būtina tiek pavienių, tiek bendro piliečių veiklaus dalyvavimo valstybės gyvenime ir valdyme sąlyga“ (18).

4. Iš to kyla sudėtingas šiandienių problemų, kurių negalima lyginti su praėjusių amžių tematika, raizginys. Dėl mokslo pažangos radosi tikslų, drebinančių žmonių sąžinę ir reikalaujančių sprendimų, kurie nuosekliai ir nepajudinamai paisytų etinių principų. Nesirūpinant padariniais, gresiančiais tautų gyvenimui ir ateičiai kultūros bei socialinės elgsenos ugdymo matmeniu, įstatymais bandoma kėsintis į žmogaus gyvybės neliečiamumą. Tokiais atvejais katalikai turi teisę ir pareigą įsikišti, idant primintų giliausią gyvybės prasmę ir visiems už tai tenkančią atsakomybę. Tęsdamas nuolatinį Bažnyčios mokymą, Jonas Paulius II daug kartų akcentavo, jog tiems, kurie tiesiogiai darbuojasi įstatymų leidimo instancijose, egzistuoja „rimta ir aiški pareiga“ priešintis visiems į žmogaus gyvybę besikėsinantiems įstatymams. Jiems, kaip ir kiekvienam katalikui, neleidžiama dalyvauti tokio įstatymo propagandinėse kampanijose ar už jį balsuoti (19). Anot Jono Pauliaus II enciklikos *Evangelium vitae* mokymo, kai abortus leidžiančio įstatymo visai atmesti ar anuliuoti neįmanoma, „išrinktas valdžios atstovas, kurio asmeniškas absoliutus pasipriešinimas abortams gerai žinomas, gali teisėtai remti pasiūlymus, skirtus apriboti tokio įstatymo daromą žalą ir sumažinti neigiamas jo pasekmes kultūros ir viešosios moralės plotmėje“ (20).

Čia pridurtina, kad tinkamai išugdyta krikščioniškoji sąžinė niekam neleis balsuoti už įstatymą ar politinę programą, kur pamatinius tikėjimo ir moralės turinius griauna jiems alternatyvūs ar prieštaraujantys pasiūlymai. Kadangi tikėjimas nedalomas, neįmanu izoliuoti kokio nors jo elemento nepadarant žalos visam katalikų mokymui. Politinė veik-

la kokio nors izoliuoto Bažnyčios socialinio mokymo aspekto naudai nepatenkina visko, ko reikalauja atsakomybė už bendrąją gerovę. Sykiu katalikui nevalia manyti, jog jis galįs kitiems deleguoti Jėzaus Kristaus Evangelijos jam teikiamą įpareigojimą skelbti bei įgyvendinti tiesą apie žmogų ir pasaulį.

Politinėje veikloje susidūrus su moraliniais principais, neleidžiančiais jokių nuokrypų, išimčių ar kompromisų, katalikų veikla darosi labiau krintanti į akį ir atsakingesnė. Turėdami priešais akis *pamatinius etinius reikalavimus*, *kurių nevalia atsisakyti*, tikintieji turi žinoti, jog ant kortos statoma moralinės tvarkos esmė, susijusi su visapusiška žmogaus gerove. Tokie atvejai, pavyzdžiui, yra pilietiniai įstatymai aborto ir *eutanazijos* srityje (nepainiotini su *perdėto terapeutinio uolumo* atsisakymu, kuris teisėtas ir moralės požiūriu). Šie įstatymai turėtų saugoti pirmapradę žmogaus teisę į gyvenimą nuo prasidėjimo momento iki natūralios pabaigos. Čia taip pat primintina pareiga gerbti ir ginti *žmogaus embriono* teises. Panašiai būtina laiduoti šeimos, pagrįstos monogamine dviejų skirtingos lyties asmenų santuoka, apsaugą bei skatinimą ir ginti jos vienybę bei tvarumą nuo mūsų laikų modernių įstatymų dėl skyrybų. Nesantuokinio bendro gyvenimo formoms jokiu būdu nevalia teikti nei tokio teisinio statuso, kokį turi santuoka, nei teisinio pripažinimo. Tėvų laisvė auklėti savo vaikus irgi yra neatimama teisė, kuri pripažinta ir tarptautinėmis žmogaus teisių deklaracijomis. Iš akių nevalia išleisti ir *socialinės nepilnamečių apsaugos* bei aukų išlaisvinimo iš *šiuolaikinių vergijos formų* (pavyzdžiui, narkotikų ar prostitucijos). Šiame sąraše taip pat neužmirština teisė į *religijos laisvę* bei *ūkio*, tarnaujančio asmeniui bei bendrajai gerovei ir paisančio žmogiškojo solidarumo bei subsidiarumo principų, pagal kuriuos „saugojamos ir skatinamos visų asmenų, šeimų ir grupių teisės bei naudojimasis jomis“ (21), plėtra. Galiausiai tarp šių pavyzdžių paminėtina didžioji *taikos* tema. Kai kurios pacifistinės ir ideologinės vizijos kartais linksta taikos vertybę sekuliarizuoti, tuo tarpu kitais atvejais tenkinamasi apibendrintu etiniu sprendimu, užmirštant konkrečių priežasčių sudėtingumą. Taika visada yra „teisingumo darbas ir meilės padarinys“ (22). Ji verčia iš pagrindų ir be išlygų atmesti prievartą bei terorizmą ir reikalauja nuolatinio bei budraus politinių vadovų įsipareigojimo.

III. KATALIKŲ MOKYMO APIE PASAULIETIŠKUMĄ IR PLIURALIZMĄ PRINCIPAI

5. Turint priešais akis tokią problematiką, galima teisėtai galvoti apie įvairių metodologijų, atspindinčių skirtingą jautrumą ir skirtingas kultūras, taikymą, tačiau nė vienam tikinčiajam nevalia apeliuoti į pliuralizmo ir pasauliečių autonomijos politikoje principą, skatinantį sprendimus, griaunančius ar silpninančius pamatinių etinių reikalavimų visuomenės bendrosios gerovės naudai, sau-

gą. Kalbama ne apie „konfesines vertybes“ kaip tokias, nes šie etiniai reikalavimai šaknijasi žmogaus prigimtyje ir priklauso prigimtiniam dorovės įstatymui. Šiuos reikalavimus ginantysis nebūtinai turi išpažinti krikščioniškąjį tikėjimą, net jei ir Bažnyčios mokymas juos visur bei visada patvirtina bei gina kaip nesavanaudišką tarnystę tiesai apie žmogų ir bendrajai gerovei. Antra vertus, neįmanu nuneigti, kad politika turi remtis ir principais, turinčiais absoliučią vertę, nes šie principai tarnauja asmens orumui ir autentiškai žmogiškajai pažangai.

6. Dažną apeliavimą į *„pasaulietiškumą“*, kuriuo turėtų vadovautis katalikų politinė veikla, būtina nuskaidrinti, ir ne tik terminologiniu aspektu. Sąžiningas politinės visuomenės bendrosios gerovės skatinimas neturi nieko bendra su „konfesionalizmu“ ar religine nepakanta. Katalikų moralinis mokymas pasaulietiškumą supranta kaip pilietinės ir politinės srities autonomiją religinės ir bažnytinės, *bet ne moralinės plotmės atžvilgiu*; tai Bažnyčios priimta bei pripažinta vertybė, kuri yra tapusi šiuolaikinės civilizacijos paveldo dalimi (23). Jonas Paulius II ne kartą perspėjo dėl pavojų, iškylančių tada, kai religinė ir politinė plotmė supainiojamos. „Labai jautrios situacijos randasi tada, kai kokia nors aiškiai religinė norma tampa arba linksta tapti valstybės įstatymu, deramai neskiriant religijos ir politinės visuomenės kompetencijų. Religinio įstatymo sutapatinimas su pilietiniu gali slopinti religijos laisvę ir taip pat apriboti arba panaikinti kitas neatimamas žmogaus teises“ (24). Visi tikintieji gerai suvokia, kad aiškiai religiniai aktai (tikėjimo išpažinimas, dalyvavimas pamaldose ir sakramentuose, teologiniai mokymai, religinės valdžios ir tikinčiųjų tarpusavio komunikacija ir t. t.) lieka už valstybės kompetencijos ribų, šiai neturint teisės į juos kištis nei kaip nors jiems įpareigoti arba juos drausti, išskyrus atvejus, kai to pagrįstai reikalauja viešoji tvarka. Pilietinių ir politinių teisių pripažinimas bei viešųjų tarnybų suteikimas negali priklausyti nuo piliečių religinių įsitikinimų bei veiksmų.

Katalikai, kaip ir visi kiti piliečiai, turi teisę ir pareigą sąžiningai ieškoti tiesos ir teisėtomis priemonėmis skatinti bei ginti moralines tiesas apie visuomeninį gyvenimą, teisingumą, laisvę, pagarbą gyvybei ir kitas asmens teises. Tai, kad kai kurių šių tiesų moko Bažnyčia, nemažina joms įsipareigojusių žmonių veiklos pilietinio teisėtumo ir „pasaulietiškumo“, nepriklausomai nuo to, kokį vaidmenį pavieniam piliečiui šias tiesas pripažįstant bus atlikusi racionali paieška ir tikėjimo teikiamas patvirtinimas. Juk „pasaulietiškumas“ pirmiausia žymi pagarbą tiesoms, kurios kyla iš prigimtiniu pažinimu gautų žinių apie visuomenėje gyvenantį žmogų; nesvarbu, kad šių tiesų sykiu moko kokia nors religija, tiesa juk yra viena. Būtų klaida teisingą *autonomiją*, kuria politikoje turėtų naudotis katalikai, painioti su principo, atsiribojančio nuo Bažnyčios moralinio ir socialinio mokymo, gynimu.

Įsiterpdamas į šią sritį, Bažnyčios magisteriumas netrokšta nei vykdyti politinės galios, nei panaikinti katalikų nuomonės laisvės kontingentiniais klausimais. Tačiau jis nori – kaip to reikalauja jo pareiga – pamokyti ir apšviesti tikin-

čiųjų, pirmiausia įsitraukusiųjų į politinį gyvenimą, sąžines, idant jų veikla visada tarnautų visapusiškam asmens ir bendrosios gerovės skatinimui. Bažnyčios socialinis mokymas nėra kišimasis į pavienių šalių valdymą. Tačiau tikintiems pasauliečiams jis reiškia moralinį įpareigojimą būti nuosekliems – įpareigojimą, aptinkamą sąžinėje, kuri yra viena ir nepadalyta. „Jų gyvenime negali būti dviejų lygiagrečių srovių: vienos – vadinamojo „dvasinio" gyvenimo, turinčio savas vertybes ir reikalavimus, ir antros – vadinamojo „pasaulietinio" gyvenimo, apimančio šeimą, visuomenės santykius, politinius ir kultūrinius įsipareigojimus. Šakelė, įskiepyta į vynmedį, kuris yra Kristus, duoda vaisių visose veiklos ir buvimo srityse. Juk visas pasaulietinio gyvenimo sritis aprėpia Dievo planas, pagal kurį jos yra „istorinė vieta" apsireikšti ir veikti Jėzaus Kristaus meilei, skirtai Tėvo garbei ir tarnavimui broliams. Kiekviena veikla, kiekviena situacija, kiekviena konkreti įsipareigojimo forma, pvz., profesinė kompetencija ir solidarumas darbo vietoje, meilė, atsidavimas, dalyvavimas auklėjant vaikus šeimoje, visuomeninė ir politinė tarnyba, tiesos gynimas kultūroje, – visa tai yra Apvaizdos teikiamos galimybės „tikėjimo, vilties ir meilės pratyboms"(25). Kai krikščionys politiškai gyvena ir veikia pagal savo sąžinę, jie vergiškai nepersiima politinei veiklai svetimais požiūriais ar kokia nors konfesionalizmo forma, bet, priešingai, tuo deramai prisideda prie to, kad per politiką rastųsi teisingesnė ir žmogaus orumą labiau atitinkanti socialinė santvarka.

Demokratinėse visuomenėse visi pasiūlymai laisvai aptariami ir pasveriami. Tie, kurie, apeliuodami į pagarbą individualiai sąžinei, krikščionių moralinėje pareigoje elgtis pagal savo sąžinę įžiūri dingstį diskvalifikuoti juos iš politinio gyvenimo ir paneigti jų teisę veikti politikoje pagal savo pažiūras bendrosios gerovės labui, įpuola į nepakantųjį *laicizmą*. Šis nepripažįsta ne tik krikščionių religijos politinės bei kultūrinės svarbos, bet ir prigimtinės etikos galimybės. Tada atsiveria kelias į moralinę anarchiją, kurios negalima tapatinti su jokia teisėto pliuralizmo forma. Akivaizdus tokios nuostatos padarinys būtų stipresniojo valdžia silpnajam. Antra vertus, krikščionybės išstūmimas į paribį nepasitarnautų visuomenės ateičiai ir tautų santarvei, bet keltų grėsmę patiems dvasiniams bei kultūriniams civilizacijos pamatams (26).

IV. DALINIAI ASPEKTAI

7. Pastaruoju metu ir kai kuriose katalikiškos pakraipos asociacijose bei organizacijose kartais išryškėdavo polinkis remti politines jėgas ir sąjūdžius, pamatiniais etiniais klausimais besilaikančius pozicijų, priešingų Bažnyčios moraliniam ir socialiniam mokymui. Tokios nuostatos ir laikysenos prieštarauja pamatiniams krikščioniškosios sąžinės principams ir yra nesuderinamos su priklausymu asociacijoms bei organizacijoms, kurios save vadina katalikiškomis. Panašiai kai kurie katalikiški periodiniai leidiniai tam tikrose šalyse politinių rin-

kimų proga nurodė savo skaitytojams dviprasmiškas ir netinkamas gaires, klaidingai aiškino katalikų autonomijos politikoje prasmę, neatsižvelgdami į ką tik minėtus principus.

Tikėjimas į Jėzų Kristų, kuris pats save vadino „tikėjimu, tiesa ir gyvenimu“ (*Jn* 14, 6), ragina krikščionis vis labiau stengtis statydinti kultūrą, kuri, įkvėpta Evangelijos, iš naujo pasiūlytų katalikiškosios Tradicijos vertybių bei turinio palikimą. Pateikti katalikybės dvasinio, intelektinio ir moralinio paveldo vaisių šiuolaikinėmis kultūrinės raiškos formomis šiandien kaip niekada būtina; to nevalia atidėti dar ir dėl katalikams gresiančio pavojaus virsti kultūrine diaspora. Kultūriniai laimėjimai ir turtinga politinės veiklos patirtis, katalikų įvairiose šalyse sukaupta daugiausia dešimtmečiais po Antrojo pasaulinio karo, turėtų apsaugoti juos nuo „nevisavertiškumo komplekso“, lyginant su siūlymais, kurių silpnumą ar visišką klaidingumą parodė naujausioji istorija. Nepakanka ir klaidinga manyti, jog katalikų politinę veiklą galima apriboti vien struktūriniais pertvarkymais. Jei pagrindo nesudarys kultūra, gebanti įimti, pateisinti ir tikrove paversti iš tikėjimo bei moralės kylančius reikalavimus, pertvarkymo pamatai visada bus silpni.

Tikėjimas niekada nesiekė socialiniuspolitinius turinius įsprausti į nelanksčią schemą. Visada buvo suvokiama, kad istorija, kurioje gyvena žmogus, verčia skaitytis su netobulomis situacijomis ir dažnai sparčiomis permainomis. Atsižvelgiant į tai, atmestinos tos politinės pozicijos bei laikysenos, kurios remiasi utopine vizija. Ši vizija biblinio tikėjimo tradiciją paverčia savotišku profetizmu be Dievo, ji manipuliuoja religija, kreipdama sąžinę grynai į žemišką viltį ir panaikindama arba sumenkindama krikščioniškąjį amžinojo gyvenimo siekį.

Sykiu Bažnyčia moko, kad be tiesos nėra tikros laisvės. „Tiesa ir laisvė arba eina išvien, arba jiedvi apgailėtinai žūva“, – rašė Jonas Paulius II (27). Visuomenėje, kurioje tiesos neieškoma ar nesistengiama jos pasiekti, nusilpsta bet kuri autentiško laisvės vykdymo forma ir atsiveria kelias į libertinizmą bei individualizmą, darančius žalą asmens ir visos visuomenės gerovei.

8. Čia pravartu priminti vieną tiesą, kuri šiandien viešojoje nuomonėje ne visada teisingai suprantama ir formuluojama: Vatikano II Susirinkimo deklaracijoje *Dignitatis humane* skelbiama teisė į sąžinės laisvę ir ypač religijos laisvę remiasi ontologiniu žmogiškojo asmens orumu ir tikrai ne religijų ir žmogaus kultūrinių sistemų lygybe, kuri neegzistuoja (28). Laikydamasis tokio požiūrio, popiežius Paulius VI patvirtino, kad „Susirinkimas šios teisės į religijos laisvę jokiu būdu neremia tuo, kad visos religijos ir visi mokymai, net ir klaidingi, turi daugiau ar mažiau vienodą vertę; priešingai, šią teisę jis grindžia žmogiškojo asmens orumu, reikalaujančiu, kad tas asmuo nebūtų palenktas išoriniams suvaržymams, linkusiems engti sąžinę ieškant tikrosios religijos ar trokštant jai priklausyti“ (29). Todėl sąžinės ir tikėjimo laisvės teigimas neprieštarauja katalikų mokymo reiškiamam indiferentizmo ir religinio reliatyvizmo smerkimui (30), bet, priešingai, su juo visiškai dera.

V. PABAIGA

9. Šioje Notoje pateikiamomis gairėmis norėta iškelti aikštėn vieną svarbiausių krikščioniškojo gyvenimo vieningumo aspektų – tikėjimo ir gyvenimo, Evangelijos ir kultūros sąryšį, kurį priminė Vatikano II Susirinkimas. Jis akina tikinčiuosius „stengtis ištikimai atlikti savo žemiškąsias pareigas, vadovaujantis Evangelijos dvasia. Nukrypsta nuo tiesos tie, kurie, žinodami, jog čia neturime išliekančio miesto, bet laukiame būsimojo, mano galį apleisti savo žemiškąsias pareigas. Jie pamiršta, kad tikėjimas juo labiau juos įpareigoja atlikti tas pareigas pagal kiekvieno pašaukimą“. Tikintieji turi trokšti „visą žmogiškąją, profesinę, mokslo ir technikos veiklą“ sieti „su religinėmis vertybėmis, kurias laikant svarbiausiu kelrodžiu visa darniai vyksta Dievo garbei“ (31).

Šią Notą, priimtą šios Kongregacijos paprastajame visuotiniame susirinkime, popiežius Jonas Paulius II per 2002 metų lapkričio 21 dienos audienciją patvirtino ir nurodė paskelbti.

Kardinolas Joseph Ratzinger
Prefektas

Tarcisio Bertone SDB
Vercelli arkivyskupas emeritas
Sekretorius

Literatūra ir nuorodos

1. Laiškas Diognetui, 5,5; plg. Katalikų Bažnyčios katekizmas, 2240.
2. Jonas Paulius II. Laiškas *motu proprio* forma dėl šventojo Tomo Moro paskelbimo valdančiųjų ir politikų globėju, 1: *AAS* 93 (2001), 76.
3. Ten pat, 4.
4. Plg. Vatikano II Susirinkimas. Pastoracinė konstitucija *Gaudium et spes*, 31; Katalikų Bažnyčios katekizmas, 1915.
5. Plg. Vatikano II Susirinkimas. Pastoracinė konstitucija *Gaudium et spes*, 75.
6. Jonas Paulius II. Apaštališkasis paraginimas *Christifideles laici*, 42: *AAS* 81 (1989), 472. Šioje doktrininėje Notoje kalbama apie pasauliečių įsitraukimą į politinį gyvenimą. Bažnyčios vyskupai turi teisę ir pareigą skelbti moralinius principus, liečiančius visuomenės santvarką, „vis dėlto politinių partijų gyvenime aktyviai dalyvauti gali tik pasauliečiai“ (ten pat, 60). Plg. Dvasininkijos kongregacija. Kunigų tarnybos ir gyvenimo vadovas (1994 03 31), 33.
7. Vatikano II Susirinkimas. Pastoracinė konstitucija *Gaudium et spes*, 76.
8. Plg. Vatikano II Susirinkimas. Pastoracinė konstitucija *Gaudium et spes*, 36.
9. Plg. Vatikano II Susirinkimas. Dekretas *Apostolicam actuositatem*, 7; Dogminė konstitucija *Lumen gentium*, 36; Pastoracinė konstitucija *Gaudium et spes*, 31 ir 43.
10. Jonas Paulius II. Apaštališkasis paraginimas *Christifideles laici*, 42: AAS 81 (1989), 472.
11. Per pastaruosius du šimtmečius popiežiškasis Magisteriumas yra nekart kalbėjęs visuomeninės ir politinės santvarkos klausimais. Plg. Leonas XIII. Enciklika *Diuturnum illud*: *ASS* 14 (1881–1882), 4 ir toliau; Enciklika *Immortale Dei*: *ASS* 18 (1885–1886), 162 ir toliau; En-

ciklika *Libertas praestantissimum*: *ASS* 20 (1887–1888), 593 ir toliau; Enciklika *Rerum novarum*: ASS 23 (1890–1891), 643 ir toliau; Benediktas XV. Enciklika *Pacem Dei munus pulcherrimum*: *AAS* 12 (1920), 209 ir toliau; Pijus XI. Enciklika *Quadragesimo anno*: *AAS* 23 (1931), 190 ir toliau; Enciklika *Mit brennender Sorge*: *AAS* 29 (1937), 145–167; Enciklika *Divini Redemptoris*: *AAS* 29 (1937), 78 ir toliau; Pijus XII. Enciklika *Summi Pontificatus*: *AAS* 31 (1939), 423 ir toliau; *Radiomessaggi natalizi 1941–1944*; Jonas XXIII. Enciklika *Mater et magistra*: *AAS* 53 (1961), 401–464; Enciklika *Pacem in terris*: *AAS* 55 (1963), 257–304; Paulius VI. Enciklika *Populorum progressio*: *AAS* 59 (1967), 257–299; Apaštališkasis laiškas *Octogesima adveniens*: *AAS* 63 (1971), 401–441.

12. Plg. Jonas Paulius II. Enciklika *Centesimus annus*, 46: *AAS* 83 (1991); Enciklika *Veritatis splendor*, 101: *AAS* 85 (1993), 1212–1213; *Discorso al parlamento italiano in seduta pubblicaecomune*, 5: *L'Osservatore Romano* (2002 11 14).
13. Plg. Jonas Paulius II. Enciklika *Evangelium vitae*, 22: AAS 87 (1995), 425–426.
14. Plg. Vatikano II Susirinkimas. Pastoracinė konstitucija *Gaudium et spes*, 76.
15. Vatikano II Susirinkimas. Pastoracinė konstitucija *Gaudium et spes*, 75.
16. Plg. Vatikano II Susirinkimas. Pastoracinė konstitucija *Gaudium et spes*, 43 ir 75.
17. Plg. Vatikano II Susirinkimas. Pastoracinė konstitucija *Gaudium et spes*, 25.
18. Vatikano II Susirinkimas. Pastoracinė konstitucija *Gaudium et spes*, 73.
19. Plg. Jonas Paulius II. Enciklika *Evangelium vitae*, 73: AAS 87 (1995), 486–487.
20. Ten pat.
21. Vatikano II Susirinkimas. Pastoracinė konstitucija *Gaudium et spes*, 75.
22. Katalikų Bažnyčios katekizmas, 2304.
23. Plg. Vatikano II Susirinkimas. Pastoracinė konstitucija *Gaudium et spes*, 76.
24. Jonas Paulius II. Žinia 1991 m. Pasaulinės taikos dienos proga: „Jei norite taikos, gerbkite kiekvieno asmens sąžinę", 4: *AAS* 83 (1991), 414–415.
25. Jonas Paulius II. Apaštališkasis paraginimas *Christifideles laici*, 59: *AAS* 81 (1989), 509.
26. Plg. Jonas Paulius II. Kreipimasis į diplomatų korpusą prie Šventojo Sosto: *L'Osservatore Romano*(2002 01 11).
27. Jonas Paulius II. Enciklika *Fides et ratio*, 90: *AAS* 91 (1999), 75.
28. Plg. Vatikano II Susirinkimas. Deklaracija *Dignitatis humanae*, 1: „Šventasis Sinodas išpažįsta, jog pats Dievas yra žmonių giminei nurodęs kelią, kaip, jam tarnaudami, žmonės gali pasiekti išganymą ir palaimą Kristuje. Tikime, jog šis vienintelis tikrasis tikėjimas gyvuoja katalikiškojoje ir apaštališkojoje Bažnyčioje". Tai nemenkina nuoširdžios pagarbos, kurią Bažnyčia rodo įvairioms tradicijoms, įžiūrėdama jose „tiesos ir gerumo elementų". Taip pat žr. Vatikano II Susirinkimas. Dogminė konstitucija *Lumen gentium*, 16; Dekretas *Ad gentes*, 11; Deklaracija *Nostra aetate*, 2; Jonas Paulius II. Enciklika *Redemptoris missio*, 55: *AAS* 83 (1991), 302–304; *Tikėjimo mokslo kongregacija. Deklaracija* Dominus Iesus, 2, 8, 21: *AAS* 92 (2000), 742–765.
29. Paulius VI. Kreipimasis į Šventąją kolegiją ir Romos prelatūrą: *Insegnamenti di Paolo VI*, 14 (1976), 1088–1089.
30. Plg. Pijus IX. Enciklika *Quanta cura*: *ASS* 3 (1867), 162; Leonas XIII. Enciklika *Immortale Dei*: *ASS* 18 (1885), 170–171; Pijus XI. Enciklika *Quas primas: AAS* 17 (1925), 604–605; Katalikų Bažnyčios katekizmas, 2108; Tikėjimo mokslo kongregacija. Deklaracija *Dominus Iesus*, 22: *AAS* 92 (2000), 763–764..
31. Vatikano II Susirinkimas. Pastoracinė konstitucija *Gaudium et spes*, 43; taip pat žr. Jonas Paulius II. Apaštališkasis paraginimas *Christifideles laici*, 59: *AAS* 91 (1989), 509–510.

Gauta 2002-12-16

GEDA BAČAUSKAITĖ
Lietuvos teisės universitetas

BERNARDO BERENSONO KONCEPCIJA RENESANSO STUDIJŲ KONTEKSTE

The Concepts of Bernard Berenson in the Context of Renaissance Studies

SUMMARY

The article analyses the concepts of Bernard Berenson in the context of Renaissance studies. The main emphasis is given to the changing attitude towards Renaissance culture and its place in the development of art. It attempts to convey the singularity of Berenson's view of Renaissance painting by comparing interpretations of Botticelli's works presented by different critics of the same time, including Aby Warburg, W. Pater and H. Wolfflin.

Renesanso dailės raidos problemos daug dešimtmečių buvo iškilaus Lietuvoje gimusio menotyrininko Bernardo Berensono (1865–1959) mokslinių tyrinėjimų tema. Garsioji jo tetralogija *Italian Painters of the Renaissance* (*Italų renesanso tapytojai*) iki šiol neprarado aktualumo ir stebina skaitytoją subtilia menotyros analize, pastabų taiklumu. Pasak R. G. Collingwoodo, kiekvienas rimčiau besidomintis renesanso menu yra B. Berensono mokinys.

B. Berensonui paskelbus renesansui skirtas studijas, renesanso fenomeno tyrinėjimuose iškilo daug visiškai naujų požiūrių bei tyrinėjimo aspektų. Pirmiausia buvo galutinai nuvainikuotas Italijos renesanso išskirtinumo mitas. Be to, vis platesnį pripažinimą įgavo „pasaulinio renesanso" ir „Rytų renesanso" koncepcijos. „Vartodami žodį renesansas kaip tikrinį, – rašė A. Toynbee, – mes klydome, matydami unikalų reiškinį ten, kur iš tiesų tebuvo tik atskiras

RAKTAŽODŽIAI. Meno istorijos istorija, renesansas, Berensonas, Botticelli.
KEY WORDS. The history of the history of art, Renaissance, Berenson, Botticelli.

pasikartojančio reiškinio atvejis.“[1] Jis atkreipė dėmesį į klasikinės tradicijos atgaivinimo atvejus už Vakarų Europos ribų (Bizantijoje, islamo kraštuose, Kinijoje ir Japonijoje).

Kyla natūralus klausimas, kodėl B. Berensonas visą savo gyvenimą paskyrė būtent italų renesanso dailei? Po Harvardo studijų 1887 m. vykdamas į Europą, tiksliau, dar planuodamas kelionę, kaip vieną jos tikslų nurodė norą užpildyti spragą – susipažinti su dailės, kurios žinių jam labiausiai trūko, kūriniais. Tuomet jis rengėsi tapti rašytoju. Dažnai šis posūkis nuo literatūros į susižavėjimą Italijos renesanso daile aiškinamas J. Burckhardto arba W. Paterio veikalų poveikiu (pvz., R. Hughes). B. Berensono dienoraščiai išties byloja apie susižavėjimą W. Paterio rašiniais, tačiau ne jo *Renesansu* (1873), o *Marijumi Epikuriečiu* (1885).

Renesanso epocha – tai svarbus meno istorijos, kaip savarankiškos disciplinos, tapsmo, tiksliau, antrojo gimimo metas. Kadangi didumą senosios graikų literatūros, skirtos vaizduojamiesiems menams, negrįžtamai pražuvo, apie „pirmąsias meno istorijas“ beveik nieko nežinome[2]. Tad, nedaug nusižengiant tiesai, galima teigti, kad Vakarų meno istorija prasidėjo su romėnų istoriko Plinijaus Vyresniojo veikalu *Naturalis historia,* kuris parašytas apie 77-uosius metus (*Naturalis historia*[3] yra pagrindinis šaltinis antikos menui ir mokslo istorijai pažinti), po pusantro tūkstančio metų antrąkart gimė su Giorgio Vasari *Gyvenimais* (1550)[4]. Taigi Renesanso epochoje „atgimė“ ir pati meno istorija. Galbūt šis faktas ir skatino žymiausius XIX a. pab. meno istorikus pasinerti į Italijos renesanso meno studijas ir domėtis renesanso menu ne tik dėl jo paties, bet ir ieškant pačios meno istorijos kaip disciplinos ištakų, apmąstant jos pamatus. „Ryšys tarp renesanso ir meno istorijos dar ir šiandien toks fundamentalus ir dominuojantis, kad jau gerai ir nebežinome, ar renesanso sąvoka yra didžiosios disciplinos, vardu Meno istorija, vaisius, o gal pati meno istorijos prielaida ir sąvoka yra istorinis didžios civilizacijos, pasivadinusios renesansu, vaisius“[5].

Kažin ar kuris kitas periodas sulaukė didesnio Vakarų menotyrininkų susidomėjimo nei renesansas. Pradedant Jacobo Burckhardto *Die Kultur der Renaissance in Italien* (*Renesanso kultūra Italijoje*, 1860), šią epochą tyrinėjo garsiausi praėjusio šimtmečio meno istorikai: H. Wölfflinas, A. Warburgas, W. Friedländeris, B. Berensonas, A. Chastelis, M. Dvořákas, E. Gombrichas, E. Panofsky, E. Windas, O. Beneschas, J. Białostocky ir daugelis kitų.

Michaelis Levey knygą *Ankstyvasis renesansas* (1967) pradeda klausimu, „kas yra renesansas?“, ir paaiškina, kad atsakyti į jį toli gražu nelengva[6]. Kodėl? Argi ta gausybė žymiausių mokslininkų parašytų studijų iki šiol neatsakė į šį klausimą? Renesanso tyrinėjimai išgyveno dvi aiškias fazes, po aistringo žavėjimosi ir Italijos renesanso aukštinimo (W. Pateris) prasidėjo toks pat aistringas jo nuvainikavimas, renesanso *mito* griovimas, viduramžių kultūros (J. Strzygowski, E. Mâle, G. Duby), manierizmo (W. Friedländeris, 1925, J. Shearmanas,

1967) reabilitavimas. Tačiau, kaip teisingai sakė Jamesas S. Ackermanas, „pastarųjų metų publikacijų šia tema puokštė galėtų būti nekrologas, nes dažniausiai kalbama ne apie patį meną, o apie tai, kaip kalbėti apie meną“[7]. Dabar, matyt, atėjo laikas reabilituoti renesansą, tiksliau, susumavus įvairialypių tyrinėjimų rezultatus, pažvelgti į šį periodą nešališku žvilgsniu. Tokiame kontekste ir iš tokios perspektyvos itin įdomu analizuoti Bernardo Berensono renesanso sampratą.

Kai B. Berensonas rašė pirmąją knygą *Venecijos renesanso tapytojai* (1894), renesanso sąvokai buvo vos dešimčia metų daugiau nei jam. Pirmasis šią sąvoką pavartojo ir paskleidė žymus prancūzų istorikas Jules Michelet (1855), o galutinai įtvirtino fundamentalus Jacobo Burckhardto veikalas *Renesanso kultūra Italijoje* (1860), tapęs atspirties tašku daugelio sričių istorikams, tarp jų ir meno istorikams, nors vaizduojamieji menai jame ir neaptariami. Beje, knyga iki šiol, t.y. beveik po pusantro šimto metų, tebėra aktuali, nors daugelis joje išdėstytų nuostatų buvo negailestingai kritikuotos, neigtos ir vėl reabilituotos[8]. Kokią įtaką ji padarė B. Berensonui? Ir ne tik ši, bet ir J. Burckhardto *Cicerone* (1855)? Pats B. Berensonas, progai pasitaikius, pabrėždavo, jog idėjų semiasi ne iš knygų, o iš paveikslų. Vienintelis dailėtyrininkas, kuriam jis lenkėsi, buvo Walteris Pateris. B. Berensono žodžių negalima sureikšminti: knygas jis skaitė (jo sukaupta biblioteka buvo viena didžiausių privačių bibliotekų anuometinėje Europoje, ir daugiausia joje buvo renesanso studijoms skirtų veikalų), bet, kitaip nei dauguma to meto renesanso tyrinėtojų, daug kartų buvo matęs paveikslus, apie kuriuos rašė (prie kiekvieno jų praleido daugybę laiko). Tada daugelis menotyrininkų (stokodami lėšų ar ryžto keliauti ir ieškoti po atokiausias Italijos bažnytėles pasklidusių renesanso paveikslų bei freskų) rašydavo apie dailės kūrinius, nors buvo matę tik jų reprodukcijas, dažnai nespalvotas arba stipriai su tikrove prasilenkiančių spalvų. Net B. Berensono aukštinamas W. Pateris ne itin daug buvo regėjęs originalų, ir, kaip rašo viena jo biografė, „nei galėjo sugerti tiek svaiginančios kultūros, kiek visą gyvenimą laisvai keliavęs ir meditavęs didis buržua Ruskinas, nei buvo apdovanotas tokiu neklystančiu piešėjo žvilgsniu, leidusiu [Ruskinui] priekaištauti dagerotipui dėl netikslumų, nes jo paties eskizai išraiškingiau perteikia detales“[9]. Beje, tai, kas šioje citatoje pasakyta apie Ruskiną, tinka ir B. Berensonui, kuris, nors ir nebuvo buržua, taip pat daug keliavo (po Italiją dažnai dviračiu ar pėsčiomis) ir meditavo prie paveikslų, ir pagrįstai galėjo priekaištauti dėl reprodukcijų netikslumų, nes turėjo ne tik itin skvarbią bei pastabią „akį“, bet ir fenomenalią atmintį – po daugelio metų atsimindavo smulkiausias kompozicijų detales, spalvų niuansus ar potėpių ypatumus. Tačiau kyla natūralus klausimas, ar įtaka plinta tik per knygas? Juk dažnai revoliucinės idėjos tiesiog „tvyro ore“. O atradimų simultaniškumas? Galbūt ne įtakos, bet idėjų ryšys yra svarbesnis? Ką byloja B. Berensono knygos? Kaip jo renesanso kultūros sampratoje atsispindi prieštaringos žymiųjų jo amžininkų idėjos?

RENESANSAS IR VIDURAMŽIAI: RIBŲ PROBLEMA

Nuodugnūs ir įvairialypiai medievistų tyrinėjimai, galutinai nuvainikavę hėgeliškąjį požiūrį į renesansą kaip į „ryto aušrą, nušvintančią po ilgos ir baisios viduramžių nakties“, atskleidė, koks problemiškas viduramžių ir renesanso kultūrų ryšys. Vienas ambicingiausių bandymų yra Dagobero Frey'aus knyga *Gotika ir renesansas* (1929). Kultūros istorikai vienu svarbiausių veiksnių pripažino politinę sanklodą, kurioje galėjo tarpti individo laisvė, būtina laisvai individualumo raiškai mene, o D. Frey'ui svarbiausi atrodo renesanso pažinimo teorija ir idėjų formulavimo būdas. Jis parodė, kad renesansinei minčiai apie pasaulį stipriausią poveikį turėjo optikos, perspektyvos, geometrijos, kartografijos bei astronomijos tyrinėjimai. Šių tyrimų terpėje susiformavusi vizuali erdvės samprata atsispindėjo renesanso meno formose, o aiškiausiai tapyboje. Tai, kad perėjimas į renesansą nebuvo simultaniškas skirtingose meno šakose, D. Frey'us aiškina tuo, jog meno forma itin tiko savitai fundamentalios periodo sąmonės struktūrai įkūnyti. Renesansinės pasaulio sampratos bei monokuliarios perspektyvos tapyboje sąsajos patvirtina meno ir gamtos mokslų giminystę XV a., tačiau nepatvirtina teorijos, kad vaizdavimo būdai mene visiškai priklauso nuo tų būdų, kuriais žmogus patiria ir formuluoja savo fizinio pasaulio supratimą.

Naują, subtilesnį psichologinių ir kultūrinių meno kūrinio ištakų atskleidimo būdą pasiūlė W. Dilthey'us (1880). Priešingai nei kultūros istorikai, ieškoję išorinių priežasčių (institucinių, paslaptingos nacionalinės dvasios), jis vylėsi kultūrinius reiškinius suvokti lygindamas juos su kintančia žmogaus sąmonės struktūra arba, kitaip tariant, su tuo, kaip žmogus patiria ir formuluoja savo mintis apie supantį pasaulį. W. Dilthey'us pastebėjo, kad būtent menas jautriausiai reaguoja į pokyčius, vykstančius žmogaus sąmonėje. Renesanso dailės nagrinėjimui jo metodą pirmasis pritaikė M. Dvořákas (1918–1921). Remdamasis ta pačia istorinės priežasties koncepcija, jis išsprendė keletą problemų, įtikinamai pademonstravo gotiškojo ir renesansiškojo realizmo skirtumus, pagrįstus fundamentaliai skirtingu dailininkų požiūriu į gamtą. Gotikos laikotarpio dailininkai (ir XV a. dailininkai už Italijos ribų) su meile perteikė kiekvieną menkiausią daiktelį kaip unikalų, o florentiečiai pakilo virš daiktų išorinio vaizdo, kad sukurtų atvaizdą, kuriame suvokėjas galėtų kontempliuoti universalius, žmogaus regėjimui būdingus geometrijos dėsnius, žmogaus kūno sandarą bei mechanizmą ir matematines proporcijas.

Renesansas sulaukė prieštaringų vertinimų. Po postimpresionistų, atsisakiusių renesansiškos meno sampratos, XV a. renesansas nebevadinamas „moderniojo“ meno gimimu. Kaip rašo E. Rosenthalis[10], XX a. vidurio meno istorikai dažnai yra nutolę nuo renesanso meninių principų ir jausmų. Yra kritikų, kuriems renesansas – katastrofa, po kurios menas atsigavo tik XX a. Clive Bellas (1914) renesansą apibūdina kaip intelektualinį judėjimą, atitrauku-

sį dailininką nuo svarbiausios užduoties, t. y. nuo emocijų įkūnijimo išraiškingomis formomis. Vis dėlto ir šie istorikai pripažįsta renesanso periodo unikalumą ir centrinę vietą Vakarų meno raidoje. Vėlesni tyrinėtojai renesansui bando taikyti šiuolaikinius vertinimo standartus, atsisakydami ieškoti sąsajų su kultūrinėmis, formaliomis ir intelektualinėmis tradicijomis. Kaip svarbu žinoti faktus, kultūrinę aplinką, techninę tradiciją ir intelektualinį dailininko paveldą, parodė Meyeris Schapiro (1956)[11], atskleisdamas S. Freudo (1910), psichoanalitiniu metodu nagrinėjusio Leonardo da Vinci kūrybos formaliuosius ir simbolinius aspektus, klaidas. Socialinės istorijos šalininkas Arnoldas Hauseris (1951) tikrąjį *milieu* redukavo į klasių kovos išjudintą socialinę-politinę-ekonominę terpę.

B. Berensonas, rašydamas apie Florencijos situaciją Renesanso epochos pradžioje, natūralizmą sieja su mokslu bei moksliniais interesais. Tada dar nebuvo mokslinių profesijų siaurąja šio žodžio prasme, tad jaunuoliai, pasižymintys Galileo gabumais, nuo vaikystės buvo ruošiami dailininkais. Iš čia kilo florentietiško proto polinkis į mokslą, bet ne į meną.

Mintį, kad renesansas kilo iš pasaulio ir žmogaus atradimo, pirmieji iškėlė Jules Michelet (1855) ir J. Burckhardas (1860). Tačiau medievistai parodė, kad tas atradimas pastebimas jau XIII a. Toskanos dailėje. Jie taip pat užginčijo kultūros istorikų teiginį, kad domėjimasis pasauliu ir žmogumi yra iš esmės pasaulietiškos kilmės. Emile Gebhart (1879) žanrinių detalių bei žmogiškųjų emocijų vaizdavimo realizmą sieja su naujomis religinėmis pranciškonų nuostatomis. Henry Thode'as (1885) pažymi, kad pranciškonai, teigdami religijos ir gamtos darną, parengė dirvą renesanso meno realizmui.

Jacques Mesnilis (1911) prieštaravo nuostatai, jog 1400–1520 m. Italijos meną galima apibūdinti kaip realistinį. Laikydamasis nuomonės, kad Italijos įtaka greitai užkariavo visą Europą, net galingą flamandų mokyklą, teigė, kad, kitaip nei šiauriečiai, italai niekuomet nepainiojo meno su atsitiktiniais gamtos aspektais. XV a. Italijos dailininkai skyrėsi perspektyvos ir anatomijos išmanymu, taip pat ir antikinių idealių formų bei matematinių proporcijų studijavimu. M. Dvořákas (1919) pripažino, jog dar XII a. dailininkai emė domėtis realistiniu fizinių reiškinių atvaizdavimu. Giotto, remdamasis krikščioniškajame mene išsaugotu erdviniu iliuzionizmu, sugrąžino figūros ir jos aplinkos vieningumą, kuris išryškėja gamtoje. Tačiau M. Dvořákas (1927–28) ir D. Frey'us (1929) tvirtino, jog Brunelleschi'o, Masaccio ir Donatello kūryba fundamentaliai skiriasi nuo ankstesniojo amžiaus kūrybos, nes remiasi daug racionalesniu tyrimo metodu. Jie sutiko, kad XIV a. dailininkai tiek Italijoje, tiek Šiaurės šalyse žinojo apie regėjimo laukui akies suteikiamą erdvinį vieningumą, tačiau Brunelleschi 1419 m. pirmasis vizualiją patirtį traktavo kaip monokuliarinės perspektyvos sistemą. Erwinas Panofsky (1924–1925) pripažino, kad perspektyva suteikė naują pagrindą vieningumui, harmonijai, formų „taisyklingumui" bei sukūrė erdvės vientisumą, kuris iš esmės

skiriasi nuo gotiškosios tapybos „dvigubos patirties“, kai konkretūs objektai ir figūros egzistuoja abstrakčioje erdvėje. Jis atkreipė dėmesį, jog renesanso teoretikų (Alberti, Leonardo) įtvirtinta žmogaus kūno proporcijų norma paremta Polikleto ir Vitruvijaus proporcijomis, o Leonardo potencialų žmogaus kūno judesį apibrėžė sukamojo judesio daugiasferė sistema. Renesanso menininkai, kaip ir jų pirmtakai, domėjosi fiziniu pasauliu, tačiau jų santykis su gamta buvo artimesnis gamtos mokslininko požiūriui, nes jie vylėsi atrasti (ir pritaikyti mene) žmogų ir jį supantį pasaulį valdančius dėsnius, ypač lemiančius žmogaus vizualinį fizinio pasaulio patyrimą.

Augustas Schmarsowas (1897) teigė, kad renesanso stiliaus formavimuisi gotika yra lygiai tokia pat svarbi kaip ir antika. Jis nurodė Ghilberti, Brunelleschio, Fra Angelico ir Botticelli'o kūriniuose išlikusius gotikos bruožus. A. Schmarsowas sugestijuoja, jog Italijos renesansas susiformavo kaip sėkmingas antikos estetinio jautrumo ir idealizmo susiliejimas su viduramžių patosu bei realizmu. Tinkamiausias pavyzdys – Botticelli, harmonizavęs iš viduramžių paveldėtą subjektyvumą bei iš antikos perimtą grožio pojūtį. Jis taip pat pabrėžė motyvų ir amato tradicijų tęstinumą XIV ir XV amžiais, niveliuodamas skirtumą tarp gotikos ir renesanso.

ANTIKOS IR KRIKŠČIONYBĖS SANTYKIS RENESANSO KULTŪROJE

Vienas renesanso kultūros skiriamųjų bruožų – pasaulietiškumas. Dailei vaduojantis iš Bažnyčios, kaip vienintelės užsakovės, įtakos, savarankiškumą įgavo ir menininkai, viduramžiais buvę visiškai priklausomi nuo Bažnyčios. Kaip tos permainos pakeitė religinių siužetų traktuotę? Ar nunyko religinė meno dvasia? J. Burckhardtas teigia, kad sensualiai gražios ir realistiškos renesanso formos negali perteikti krikščioniškų jausmų. Britų istorikas Johnas Addingtonas Symondsas[12], beje, protestantas kaip ir J. Burckhardtas, renesansui skiria išskirtinį vaidmenį Italijos, o vėliau ir visos Europos kultūrą supasaulietinant.

XIX a. istorikai (tarp jų ir J. Burckhardtas) humanistus vaizduoja „pagonimis“, kurie tik atidavinėjo privalomą duoklę krikščionybei. Nūdienos mokslininkai linkę teigti, kad toji duoklė buvo atiduodama pagonybei: juk Petrarca, Alberti, Valla, Ficino ne tik rašė teologinėmis temomis, jie patys buvo dvasininkai. B. Berensonas, priešingai nei J. Burckhardtas, nesureikšmina renesanso pasaulietiškumo. Žinoma, jis taip pat atkreipia dėmesį į akivaizdžius epochos pokyčius, pabrėždamas, jog renesanso tapyboje siekiama išreikšti nebe religines mintis kaip anksčiau, bet požiūrį į supantį pasaulį. „Kaip angelai įkūnija Dievo valią, taip kupidonai – žmogaus nuotaikas. Renesanso dailininkui nuotaikos (*moods*) buvo įdomesnės nei Dievo valia, todėl būtent *putto* įkūnija renesanso meno dvasią.“[13] Kitaip nei J. Burckhardtas, B. Berensonas renesanso tapy-

boje greta pasaulietiškumo įžvelgia ir religinį jausmingumą („po įstabiausių pirmųjų mūsų eros amžių freskų religinius jausmus stipriausiai žadina ankstyvieji žymiausio XV a. Venecijos meistro Giovanni'o Bellini'o kūriniai"[14]), o brandžiojo Renesanso laikotarpiu Italijoje mato religijos atsigavimą, tačiau šįkart ne institucinės ar, jo žodžiais tariant, „ne etninės arba politinės, o asmeninės, kylančios iš gelminių žmogaus dvasios poreikių"[15]. Tarkim, Lorenzo Lotto atsiskleidžia ne vaizduodamas žmogaus pergalę prieš jį supantį pasaulį, bet tapydamas altoriaus paveikslus ar portretus, kuriuose vaizduoja religinės paguodos trokštančius žmones.

Taigi B. Berensonas Renesanso epochą mato buvus ne tik pasaulietišką, antireliginę ar pagonišką, bet ir persmelktą stiprių religinių jausmų, tačiau ne primestų, kaip anksčiau, o itin asmeniškų ir autentiškų. Nagrinėdamas Gentile Bellini'o, Vivarini'o, Crivelli'o, Cima da Conegliano, Lorenzetti'o, Tintoretto tapybą, B. Berensonas pabrėžia religinių išgyvenimų svarbą, teigdamas, jog „renesanse tapybos raida pasiekė tą lygmenį, kai techninės problemos nebetrukdo perteikti stiprias emocijas"[16]. Tačiau ne visų to meto dailininkų paveiksluose pulsuoja religijos dvasia. Kaip vieną pagoniškiausių Italijos renesanso tapytojų, romanizavusių krikščionybę, jis išskiria Andrea Mantegna, kuris, metams bėgant, net labiau nei Goethe nusipelno „senojo pagonio" vardo. Tačiau menotyrininkas nemano, jog šio iškilaus toskaniečio tapybos pagoniškumą nulėmė vien jo paties nuostatos. Priežastis kur kas globalesnė, nes krikščionybės dvasiai nebuvo lengva įsikūnyti vaizduojamuosiuose menuose. Ar tik nekartojama J. Burckhardto mintis, jog realistiškos renesanso formos negali perteikti krikščioniškų jausmų? B. Berensonas šią problemą suvokia kompleksiškiau: ne techninės problemos ir ne renesansiškųjų formų realistiškumas yra kliūtis.

Istoriškai žvelgdamas, Berensonas Tizianą vadina vieninteliu tapytoju, išreiškusiu „visą renesansą, kiek tai buvo įmanoma tapyboje". Todėl jis esąs įdomesnis už Tintorettą, kuris daugeliu atžvilgių yra gilesnis, subtilesnis ir net talentingesnis dailininkas. Kas gi yra tas „visas renesansas"[17], atsispindintis tik Tiziano paveiksluose? Jaunasis Tizianas, eidamas savo mokytojo Giorgione's pramintu keliu, tapyboje perteikė spontaniško gyvenimo džiaugsmo vertę ir kilnumą (*dignity*). Jo paveikslai kupini dionisiško, bakchanališko džiugesio (pvz., *Bakchas ir Ariadnė, Mergelės Marijos dangun ėmimas, Koncertas*). Tuo tarpu vėlyvojo Tiziano personažų veiduose jau nebeatsispindi nerūpestingumas ir visagalystė, jie byloja gyvenime patirtus rūpesčius ir kančias. Ir tai ne senojo Tiziano pesimizmas, o išmintingo, subrendusio žmogaus žvilgsnis, bandymas sukurti tikroviškesnį įspūdį, tvirčiau apčiuopti gyvenimą (pvz., *Ecce Homo, Erškėčių vainikas*). B. Berensonui ankstyvųjų ir vėlyvųjų Ticiano paveikslų skirtumas yra analogiškas Shakespeare'o *Vasarvidžio nakties sapno* ir *Audros* skirtumui. „Abu jie renesanso vaisiai, abu patyrė panašius poky-

čius, abu geriausiai ir išsamiausiai įkūnija savo laikmetį.“[18]

Aby Warburgas atkreipė dėmesį, jog Giotto, siekdamas suintensyvinti ir humanizuoti sakraliausias krikščioniškas emocijas, panaudojo pagoniškas *Pathosformel*. Tuo tarpu B. Berensonas Giotto darbuose (pvz., *Kristaus apraudojimas*) varburgiškųjų *Pathosformel* nepastebi. Jam pagrindinis šio tapytojo kūrybos akcentas – taktiliškumo perteikimas, kuris esąs pati svarbiausia, specifiškai meninė Giotto darbų ypatybė (be to, ir asmeninis jo indėlis į tapybos meną). Visa kita – „akivaizdūs, tad ne tokie savi-ti jo tapybos privalumai“: tai prasmingas sugrupavimas ir prasmingi gestai. Jie visuomet tokie, kad kuo greičiau ir išsamiau perteiktų prasmę. Tad B. Berensonas atkreipia dėmesį į suintensyvintus gestus, tačiau pagoniškų *Pathosformel* juose neįžvelgia. Ar pagonybės ir krikščionybės sąlytis renesanso kultūroje, audrinęs tiek Giotto, tiek B. Berensono amžininkus, pastarajam nerūpėjo? Reiktų prisiminti, *jog ne turinio dalykai ir ne formų genezė, o formų raida buvo B. Berensono dėmesio centre*.

XIX a. pab. kultūros istorikai mitologinius siužetus ir realizmą interpretavo kaip pagoniškumo ir sensualumo išraišką. Vėlesni meno istorikai paneigė Symondso teiginį, jog realizmo stiprėjimas atvirkščiai proporcingas blėstančiai religinei aistrai. B. Berensonas nelinkęs pritarti meno istorikams, neįžvelgiantiems religinio jausmingumo ženklų renesanso tapyboje. Jis iškelia religinių emocijų svarbą Giovanni’o Bellini’o, Carlo Crivelli’o paveiksluose, kuriuos šv. Bernardino *revivals* įkvėpė tapyti Kristaus kančių scenas bei simbolius, kupinus atgailos ir mistinio dievobaimingumo[19]. M. Dvořákas (1927) ir H. Focillonas (1934) pažymi, jog renesansui būdingas krikščioniško turinio ir klasikinės formos kontrastas, o medievistas Emile Mâle (1908, 1932) pritaria J. Burckhardtui, kad „herojiškas ir romus grožis“ trukdęs išreikšti krikščioniškus jausmus. Tuo tarpu A. Warburgo mokykla (Warburgas, Saxlas, Panofsky, Gombrichas) argumentuotai atskleidė anksčiau pagoniškiems priskirtų kūrinių krikščionišką turinį. Renesanso dailė, jei ir nebuvo grynai krikščioniška, nebuvo ir antikrikščioniška. Tačiau ikonografai, nors ir paneigė renesanso dailės kaip pagoniškos, trivialios ir sensualios sampratą, pripažino stiprias pasaulietines bei humanistines epochos tendencijas.

Prielaidą, kad menas turi būti suprantamas ir vertinamas jį sukūrusios kultūros kontekste, puoselėjo dar prancūzų švietėjai ir romantikai, norėję viduramžių meną išvaduoti iš klasikinės antikos šešėlio. Tuo tarpu J. Burckhardtas manė, jog kultūrinio fono aprašymą reikia atskirti nuo meno, tarp jų galima sugestijuoti tik neglaudžią (*loose*) sąsają. Tik knygoje *Venecijos renesanso tapytojai* (1894) B. Berensonas seka H. Taine’u (1866) ieškodamas socialinio, ekonominio ir politinio konteksto. Vėliau jo nuostata iš esmės pasikeitė. Bet netgi ir minėtoje knygoje nuorodų į kultūrinį kontekstą, jei jį suprastume siauresniąja prasme, praktiškai nėra. B. Berensonas neieško renesanso tapybos sąsajų ne tik su renesanso filosofija, literatūra, muzi-

ka, bet ir su architektūra ar skulptūra. Ar jis neįžvelgia tokių sąsajų? Veikiausiai jam jos neatrodo svarbios, tiksliau, jos nepaaiškina ir nepagrindžia tapybos raidos. Vėlesniuose tyrinėjimuose B. Berensonas stengiasi atsiriboti nuo bet kokio išorinio kontekstualumo. Analogijų jis ieško ne tarp skirtingų meno šakų kūrinių formų, o tik tarp jų poveikio panašumų, be to, dažniau lygina renesansinių paveikslų paveikumą su analogiško „užtaiso" savo amžininkų kūriniais (pvz., E. Dega, P. Cezanne'o, E. Manet, C. Monet).

B. Berensonas pažymi, jog viduramžiais tapyba atliko dar ir rašto funkciją: kol nebuvo išrastas knygų spausdinimas, paveikslai naudoti tikinčiųjų informavimui. Tapoma ne tik tai, kas matyta, bet ir tai, kas žinota. Stilizuojant regimybė buvo paverčiama ženklais. Tuo tarpu renesanso menas orientavosi vien į regėjimą. Informacija perteikiama knygomis. Paveikslo organizavimo principu tapo erdvė, regima konkrečiu momentu ir iš tam tikro taško. Stebėtojas įgijo tvirtą ir aiškiai apibrėžtą padėtį erdvėje. B. Berensonas, kaip ir J. Burckhardtas, J. A. Symondsas, H. Taine'as, teigia, kad renesanso menas buvo išsamiausia atgaivintos Italijos dvasios išraiška, o šio periodo tapyba – aukščiausia šio meno viršūnė Vakarų pasaulyje.

Problemiškas antikos ir krikščionybės santykis renesanse iki šiol yra mokslinių diskusijų objektas. Įtampą tarp antikinių ir krikščioniškų vertybių pastebėjo jau patys amžininkai, priklausę dviem kultūroms: tradicinei antikinei ir naujajai krikščioniškajai. Ar ne pastangos suderinti tradicinę krikščioniškąją kultūrą su iš naujo atrasta antikine paskatino, tarkim, Marsilio Ficino savo traktatą pavadinti *Platoniška teologija*. Mėginimai antiką suderinti su krikščionybe aiškiai juntami ir vaizduojamuosiuose menuose. B. Berensonas irgi pabrėžia ne įtampą ar kurios nors vienos jų viršenybę, bet šių dviejų tradicijų koegzistavimą: renesanso kultūrai priklauso tiek Mantegna, tiek Bellini.

Dažnai istorikai antikos imitavimą nurodo kaip vieną iš renesanso kultūros ypatybių. „Išskirtiniausias šio sąjūdžio bruožas, – rašo Peteris Burke'as, kritiškas ir akylas istorikas, – yra beatodairiškas mėginimas atgaivinti kitą kultūrą, daugelyje sričių ir žanrų imituoti antiką."[20] B. Berensonui, regis, artimesnė J. Burckhardto nuostata, jog „renesansas – tai ne fragmentiška imitacija ar kompiliacija, bet naujas gimimas"[21]. Antikos įtaką jis įvardija net kaip pavojingą. Nagrinėdamas Andrea Mantegnos kūrybą, vieną paragrafą jis taikliai pavadino „Antikos pavojai". Kokią gi grėsmę įžvelgia menotyrininkas antikoje? Nekritiškas žvilgsnis į antiką dėl perdėto susižavėjimo varžo ir iškreipia natūralią talento sklaidą. Tokį nekritišką žvilgsnį B. Berensonas vadina *žiūrėjimu ne savo akimis*, t. y. įgimtų stebėjimo sugebėjimų pakeitimu schemišku matymu. B. Berensonui sekimas antika savaime nėra negatyvus reiškinys. Jis skiria archajistišką imitaciją (*archaistic imitation*), kai tik adaptuojami iš ankstesnių laikų perimti gatavi modeliai, ir archajišką rekonstrukciją (*archaic reconstruction*), kai mokomasi konstruoti figūras ir atrandamos taktiliškumo bei judesio perteikimui reikalingos pozos. Iš čia plaukia įsi-

tikinimas, kad, prieš tapdamas klasika, menas turi pereiti archaikos etapą. Tad menas tarsi užbaigęs procesą tampa klasikiniu.

B. Berensono renesansinės kultūros ir meno sampratai didžiulį poveikį turėjo J. Burckhardto idėjos. Jam būdingas burkhardiškas kultūros panoramos platumas, nesusmulkėjimas net nagrinėjant konkretų meno kūrinį[22]. J. Burckhardtas teigė, jog „renesansas nebūtų toks pasauliniu mastu reikšmingas procesas, jei jo elementus galėtume lengvai išskaidyti. Ir tai yra vienas pamatinių šios knygos teiginių. Vakarų pasaulį užkariavo ne antikos atgaivinimas, bet jos susiliejimas su italų genialumu“[23]. Šiam požiūriui pritarė ir B. Berensonas. Be to, jis teigė, jog renesansas perėmė tiek antikinės civilizacijos formą, tiek turinį, ir tai tapo reikšmingiausia to meto meno dalimi. Tuo tarpu B. Berensonas pirmiausia pabrėžia perimtų amato subtilybių svarbą. „Mantegnai reikėjo pasistengti perprasti antikos amato paslaptis, o ne kopijuoti jos formas ir pozas. Tik šitaip jis būtų galėjęs pasimokyti iš antikos.“[24] Ir pagaliau B. Berensonas teisingai sako, kad renesanse antikiniai kūriniai nebuvo fetišizuojami, t.y. dar nebuvo nekritiškai garbinami, kaip atsitiko vėliau. Į juos buvo žvelgiama kaip į visų žmogaus veiklos sričių – politikos, literatūros, meno – brandžios patirties lobyną. Pirmuoju impulsu buvo noras remtis, o ne imituoti antikinius kūrinius. Renesansas, pasak B. Berensono, retai imituoja antikinius kūrinius gėrėjimosi prasme. Jam antikinis kūrinys – tai trumpiausias kelias į žinias[25]. Gvildendamas antikos kultūros atgaivinimo renesanse gelmines priežastis, mokslininkas parodo, kad tuometinėje Italijoje antika buvo tapusi kone religija ar mistiška aistra, kuri vertė išmintingus žmones medituoti prie romėnų statulų fragmentų it prie šventų reliktų bei trokšti ekstaziško susiliejimo su šlovinama praeitimi. Čia jo požiūris tiesiogiai siejasi su H. Wölfflino, atkreipusio dėmesį, jog naujas žmogaus vertės ir grožio suvokimas pakeitė požiūrį į antikos dailę, padėjo ją suvokti nebe fantastiškai, o daug autentiškiau, tikroviškiau.

B. Berensonas nesuprastina antikos idealų atgaivinimo renesanso kultūroje prasmės. Kaip vėliau parodė E. Gombrichas, šis atsigręžimas į praeitį pirmiausia buvo diktuojamas aktualių tuometinės kultūros ir meno poreikių. Todėl nedera manyti, jog atgimimą ar „renesansą“ nulėmė senovės Graikijos ir Romos meno studijavimas. Netgi priešingai, Brunelleschiui artimi dailininkai taip aistringai troško atgaivinti meną, kad atsigręžė į gamtą, mokslą ir antikos liekanas tam, kad įgyvendintų naujus savo tikslus[26].

Kitokią viduramžių ir renesanso nuostatą antikos atžvilgiu suformulavo E. M. Sanfordas (1944), o E. Panofsky (1960) įvykusį pokytį įvardijo kaip *distancijos* atsiradimą. „Renesanso sukurta „distancija“ atėmė iš Antikos jos realumą. Klasikinis pasaulis nustojo buvęs ne tik nuosavybe (*possession*), bet ir grėsme (*menace*). Jis tapo aistringos nostalgijos objektu, […] Arkadija. […] Pirmąkart į klasikinę praeitį buvo pažiūrėta kaip į visiškai atsietą (*cut off*) nuo dabarties, kaip į trokštamą idealą, o ne kaip į panaudojamą ir baimę keliančią realybę.“[27]

Šis pokytis, teigia E. Panofsky, ir nulėmė, kad viduramžių renesansai (*renaisceneces*) buvo trumpalaikiai, o renesansas – ilgalaikis.

Edgaras Windas[28] aiškina, jog daugelį renesansinių darbų galima pavadinti kultūriniais hibridais, nes pagal vienus požymius jie antikiniai, o pagal kitus – krikščioniški. Įtampą tarp antikinių ir krikščioniškų vertybių pastebėjo patys amžininkai, ir ji nedavė jiems ramybės. Mėginimai suderinti Atėnus su Jeruzale iškilo ne su renesansu, dar ankstyvojoje krikščionybėje teologai bandė šį konfliktą spręsti kompromisu (pvz., Augustino „Egipto grobio" metafora), kad krikščionys gali pasisavinti ir pasinaudoti tuo, kas yra vertinga pagoniškoje antikoje. Toks sprendimas atrodė priimtinas ir humanistams. Principas „pasisavinti ir pasinaudoti tuo, kas yra vertinga", o ne imituoti – taip renesanso santykį su antikos palikimu suvokė ir B. Berensonas.

Literatūra ir nuorodos

1 A.Toynbee. *A Study of History*. – N.Y., 1934–1961.

2 A. Reinach. *Textes grecs et latins relatifs à l'histoire de la peinture ancienne*. – Paris, Macula, 1985.

3 Apie tapybos meną ta prasme, kokia jį suprantame dabar, Plinijus kalba tik šio didžiulio veikalo pabaigoje, t. y. 35-oje knygoje.

4 Apie Plinijaus įtaką G. Vasari'ui, jų žodyno panašumus ir radikalius skirtumus žr. G. Didi-Huberman. *Devant le temps*. – Paris, Minuit, 2000, p. 69–82.

5 G. Didi-Huberman. *Devant l'image*. – Paris, Minuit, 1990, p. 67–68.

6 M. Levey. *Wczesny renesans*. – Warszawa, PWN, 1972, p. 11.

7 J. S. Ackerman. „Art" // *Renaissance News*. 1965. Nr. 26, p. 75.

8 Tai konstatavo dar Wisconsino-Milwaukee universiteto 1959 m. surengtas Renesanso simpoziumas, skirtas garsiosios Jacobo Burckhardto knygos šimtmečiui pažymėti. Buvo peržiūrėti bei susumuoti naujausių tyrimų rezultatai ir interpretacijų tendencijos politikos, diplomatijos, intelektualinės, meno, mokslo ir literatūros istorijos srityse. Žr. *The Renaissance. A Reconsideration of the Theories and Interpretations of the Age*. – Madison, The University of Wisconsin Press, 1964.

9 A. Henry. *Walter Pater ou le plaisir esthétique* // W. Pater. *Essais sur l'art et la Renaissance*. – Paris, Klincksieck, 1985, p. 18.

10 E. Rosenthal. *Changing Interpretations of the Renaissance in the History of Art*, 1964, p. 69.

11 M. Schapiro. *Leonardo and Freud: An Art-Historical Study*, 1956. Taip pat žr. M. Schapiro. „Two Slips of Leonardo and a Slip of Freud" // *Psychoanalysis: Journal of Psychoanalytic Psychology IV*, 1955–1956, p. 3-8.

12 Symondsas parašė septynių tomų veikalą *The Renaissance in Italy* (1875–1886), kurio III tomas, pasirodęs 1877 m., skirtas vaizduojamiesiems menams.

13 *The Bernard Berenson Treasury*. – New York, Simon and Schuster, 1962, p. 61.

14 B. Berenson. *Italian Painters of the Renaissance*. – New York, Meridian Books, 1958, p. 4.

15 Ten pat, p. 32.

16 Ten pat, p. 4.

17 Vertėja į rusų kalbą, menotyrininkė N. A. Bielousova, išvertė: „tikrąją Renesanso esmę" (*подлинную сущность Возрождения*). Žr. Бернард Бернсон. *Живописцы итальянсжого Возрожления*. Москва, Издательство Искусство, 1965, p. 48). Tačiau B. Berensonas omenyje turi ne esmę, o būtent *visą Renesansą* (*all of the Renaissance*), t.y. Renesansą kaip procesą. Šioje vietoje dar kartą išryškėja meno raidos svarba B. Berensono koncepcijoje.

18 B. Berenson. *Italian Painters of the Renaissance*, p. 36.

19 Ten pat, p. 243.

20 P. Burke. *Renesansas*. – Vilnius, Pradai, 1992, p. 11.

21 J. Burckhardt. *The Civilization of the Renaissance in Italy*. – London, Phaidon, 1965, p. 106.

22 Kitaip nei M. Dvořákas, kuris, nors ir buvo apdovanotas išskirtiniais formalios analizės sugebėjimais bei subtilumu, bijodamas susmulkėti, vengė nagrinėti konkrečius meno kūrinius ar kūrybinį dailininkų palikimą. M. Dvořákas liko abstrakčių kultūros ir formos schemų pasaulyje, iš kurių, jo manymu, ir kuriama istorija.

23 J. Burckhardt. *The Civilization of the Renaissance in Italy*. – London, Phaidon, 1965, p. 104.

24 B.Berenson. *Italian Painters of the Renaissance*, p. 254.

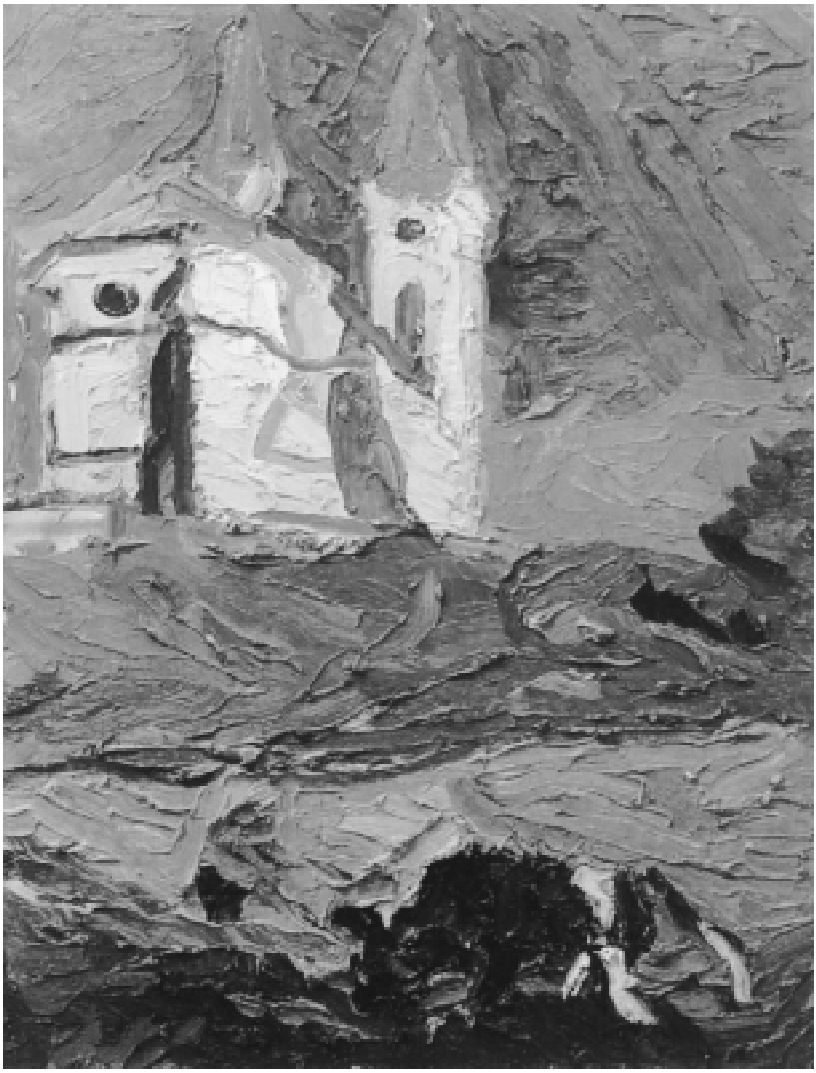
25 *The Bernard Berenson Treasury*. – New York, Simon and Schuster, 1962, p. 63–64.

26 E. H. Gombrich. *The Story of Art*. – Oxford, Phaidon, 1984, p. 176.

27 E. Panofsky. *Renaissance and Renaiscences in Western Art*. – London, 1972, p. 112–113.

28 E. Wind. *Pagan Mysteries in the Renaissance*. – Oxford, 1980.

B. d.



Sintautų bažnyčia. 2002. Drobė, aliejus. 80 × 60

SOLOMONAS TEITELBAUMAS

SOLOMONO TEITELBAUMO TAPYBINĖS EKSPRESIJOS

Gimė 1972 m. liepos 10 d. Kaune, mokėsi Kauno J. Naujalio vidurinėje meno mokykloje, 1991–1997 m. studijavo tapybą Vilniaus dailės akademijoje. 1996 m. tobulinosi Vasaros meno akademijoje Zalcburge. Dailininkas yra surengęs devynias personalines parodas. Reikšmingiausia iš jų, be abejo, buvo paroda Paryžiaus galerijoje *L'Espace Quartier Latin*. Be to, S. Teitelbaumas eksponavo savo kūrinius grupinėse parodose, rengtose Austrijoje, JAV, Švedijoje, Islandijoje, Vokietijoje. 1995 m. dailininkas buvo apdovanotas V. Vizgirdos vardo diplomu ir premija už grupės *ARS* tradicijų tęsimą.

Solomonas Teitelbaumas yra vienas talentingiausių jaunosios kartos lietuvių tapytojų, tęsiančių šlovingas iš LDK teritorijos kilusių žydų tapytojų tradicijas. Jau dabar jo paveikslai žavi stulbinama branda, vientisumu ir puikiu profesionalumu. Šio dailininko kūriniuose savitai susipina ekspresionistinės Vilniaus meno mokyklos auklėtinių, didžiųjų žydų kilmės *L'école de Paris* meistrų (Ch. Soutine, M. Kikoine, P. Kremegne) ir *ARS* tapybos tradicijos. Stipriausią poveikį jo tapybos estetikai padarė siautulinga Ch. Soutine'o ekspresyvaus potėpio galia ir P. Cezanne'o konstruktyvus mąstymas. S. Teitelbaumo, kaip ir Soutine'o, paveikslai kupini pasaulėžiūros tragizmo, vidinio dramatizmo, nerimasties, pasaulio disharmonijos jausmo. Jo figūrinės kompozicijos tarsi jaučia išorinio pasaulio spaudimą. S. Teitelbaumo paveikslai žavi ekspresionistine stilistika, sodriu potėpiu, energetine įtampa, aukšta kompozicine ir koloritine kultūra, dėmesiu kasdieniškiausiems gyvenimo aspektams. Chaotiškos ir visaėdės postmoderno estetikos vyravimo fone dailininko kūriniai išsiskiria aukštu tapybos lygiu ir įkūnija ištikimybę didžiajai protėvių tradicijai. Itin puikūs tapytojo peizažai, kuriuose visa jėga atsiskleidžia subtili kolorito pajauta.

Prof. Antanas Andrijauskas

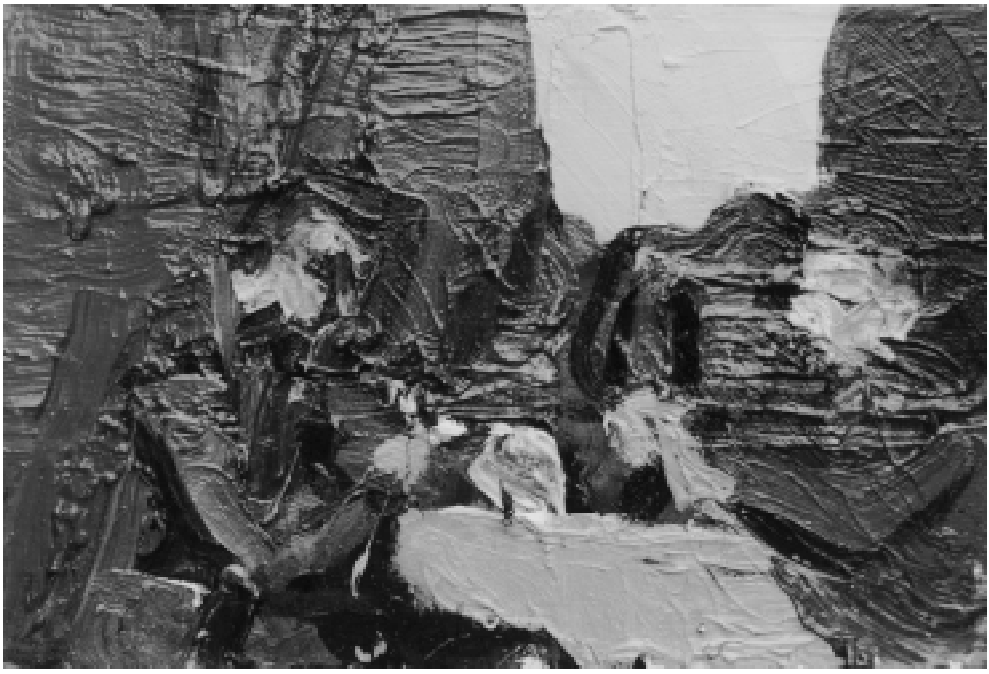
Expressive Paintings of Solomon Teitelbaum

Solomon Teitelbaum was born on 10 July 1972 in Kaunas. He graduated from Kaunas J. Naujalis Secondary Art School. In 1991-1997 he studied painting at the Vilnius Academy of Art. In 1996 he attended the Summer Academy of Art in Salzburg. The painter has held nine personal exhibitions, the most significant of which was the exhibition at the *L'Espace Quartier Latin* in Paris. He also exhibited his paintings at exhibitions in Austria, the USA, Sweden, Iceland and Germany. In 1995 he won the V. Vizgirda diploma and prize for the development of ARS group traditions.

Solomon Teitelbaum is one of the most talented Lithuanian painters of the new generation. He works in the tradition of Jewish painters which were connected with Lithuania. He is influenced by Vilnius painting school graduates, the Jewish painters of *L'école de Paris* C. Soutine, M. Kikoine, P. Kremegne and the ARS group. The expressiveness of Soutine and constructive thinking of Cezanne have an especially strong influence on his art aesthetic. Teitelbaum's paintings fascinate by their surprising maturity, integrity and professionalism. They are full of anxiety, a sense of the dramatic and tragic nature of the world, and the experience of life's disharmony. It seems his figure compositions suffer from the external world pressing in. Teitelbaum's paintings are distinguished by an expressive style, an energetic tension, a high culture of composition and colour, and attention to aspects of everyday life. Against the background of post-modern all-devouring aesthetics, his paintings fascinate by the fidelity to the ancestral tradition and high-quality painting. The painter is especially strong in landscape painting, in which he demonstrates a strong and subtle sense of colouring.

Professor *Antanas Andrijauskas*

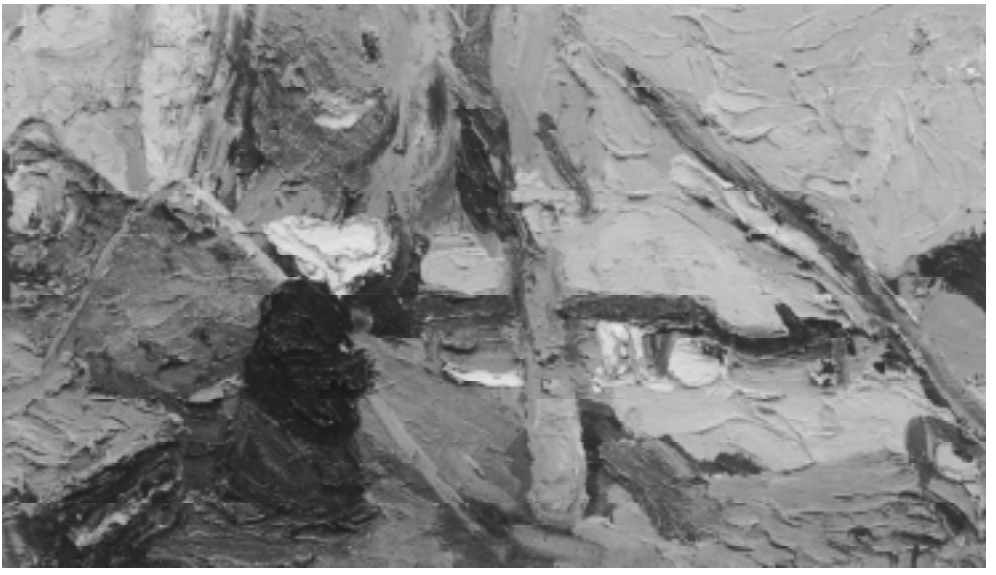
Obelys.
2001. Drobė, aliejus.
70 × 90



Kareiviai žaidžia kortomis. Iš ciklo „Šančių barakai“. 1997. Drobė, aliejus. 38 × 57

Kareivis ant bėgių. 1997. Drobė, aliejus. 60 × 95

Užpaliai žiemą. Iš ciklo „Žydų kapinės“. 1997. Drobė, aliejus. 60 × 84,5



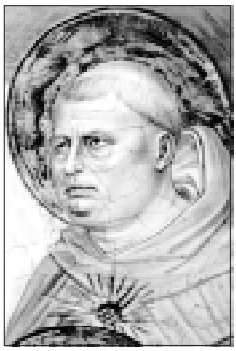
Karštis. 2002. Drobė, aliejus. 50 × 85

Autoportretas su Hamleto rekvizitu. 2000. Drobė, aliejus. 120 × 111

Japoniškas motyvas. 2001. Drobė, aliejus. 60 × 70

Obelis. 2001. Drobė, aliejus. 60 × 80

Pabaiga. Pradžia „Logos“ Nr. 25



TOMAS AKVINIETIS

SUMA PRIEŠ PAGONIS

ANTROJI KNYGA

ĮVADINIS ŽODIS

Šiame numeryje publikuojamais 76–82 skyriais žurnalas atsisveikina su Tomo Akviniečio *Sumos prieš pagonis* antrąja knyga, arba knyga apie tai, kaip Dievas kuria pasaulį ir jo hierarchinę tvarką. Mat netrukus knygynuose turėtų pasirodyti visas šios knygos vertimas.

Ankstesniame žurnalo numeryje publikuotuose 73–75 skyriuose Akvinietis įrodė, kad galimas intelektas nėra vienas visiems žmonėms, o 76–78 skyriuose jis įrodinėja, kad ir veikiantysis intelektas nėra vienas. Intelekto vienovės klausimas viduramžiais buvo svarbus pirmiausia todėl, kad tą vienovę pripažįstanti filosofija buvo nesuderinama su asmeniniu žmogaus nemirtingumu ir todėl prieštaravo krikščionių tikėjimo dogmoms. Jos šalininkai rėmėsi Aristotelio autoritetu ir, stengdamiesi sušvelninti akivaizdų jų filosofijos ir tikėjimo konfliktą, išpažino dviejų tiesų teoriją, kurios esmę Akvinietis išreiškė pacituodamas jų teiginį: „protu sprendžiu, kad intelektas skaičiumi būtinai yra vienas, tačiau tikėjimu stipriai laikausi priešingo požiūrio“[1]. Akviniečiui, kaip tikėjimo ir proto dermės siekiančiam mąstytojui ir kaip Aristotelio gerbėjui, visa tai atrodė nepriimtina, todėl tiek *Sumoje prieš pagonis*, tiek *Teologijos sumoje* jis skyrė daug dėmesio intelekto vienovės teorijos kritikai. Vis dėlto šito nepakako jos populiarumui mažinti ir plitimui stabdyti, todėl vėliau, 1270 metais, Akvinietis parašo filosofinį traktatą *Apie intelekto vienovę prieš averoistus,* kurio paskutinė pastraipa pradedamas sakiniu: „Kad sugriautume minėtą klaidą, visa tai parašėme remdamiesi ne tikėjimo liudijimais, o pačių filosofų argumentais ir pasisakymais“[2]. Svarbu buvo parodyti būtent filosofinį, o ne teologinį tos teorijos klaidingumą, nes jos šalininkai teigė, kad remiasi pačiu Aristoteliu. Trumpai tariant, Akviniečiui reikėjo parodyti, kad erezijos šaltinis yra ne tikroji Aristotelio teorija, bet Averojaus pateikta klaidinga jos interpretacija. Kitaip tariant, reikėjo pateikti savą Aristotelio teorijos apie žmogaus sielą interpretaciją, aristotelinį hilomorfizmą reikėjo suderinti su asmeninio žmogaus sielos nemirtingumo dogma. Kad šis uždavinys buvo neapsakomai sunkus, parodė tai, kad minėtas Akviniečio traktatas nepasiekė tikslo, neprivertė averoistų ir neformalaus jų lyderio Sigero Brabantiečio pakeisti požiūrį. Pastarasis į Akviniečio traktatą atsakė traktatu *Klausimai dėl*

RAKTAŽODIAI. Siela, kūnas, santykis, intelektas, juslės, vaizduotė, veikiantysis intelektas, galimas intelektas, vienovė.
KEY WORDS. Soul, body, relation, intellect, sense, imagination, acting intellect, possible intellect, unicity.

suprantančiosios sielos, kuriame teigė, kad „jeigu substancija yra susieta su materija, tai jos veikimo galia negali būti atskirta nuo materijos“. Kitaip tariant, jeigu suprantančioji siela yra kūno forma, tai ji negali turėti su kūnu nesusijusios veikimo galios. Šis argumentas yra pagrįstas pamatiniu metafizikos principu, kad veikimo būdas priklauso nuo buvimo būdo (*agere sequitur esse*). Jeigu suprantančiosios sielos buvimas priklauso nuo kūno, tai ir jos veikla turi priklausyti nuo to paties kūno, o jeigu jos veikla yra atskirta nuo kūno, tai ir buvimas turi būti atskirtas. „Taigi negalima teigti, kad mąstančiosios sielos galia yra atskirta nuo materijos ir kūno, o jos substancija – suvienyta su jais buvime.“[3]

Todėl gali pasirodyti, kad platoniškoji sielos kaip kūno atžvilgiu iš esmės savarankiškos, nors jame laikinai įkalintos formos arba idėjos (kaip kapitonas – laive) samprata krikščionių tikėjimui yra patogesnė, nes visa siela čia yra individuali ir neiri substancija. Tokią sielą lengva atskirti nuo kūno, palaikyti neįkūnytą ir vėl įkūnyti. Šitaip būna ir pasak krikščionių tikėjimo, bet tik vieną kartą, o ne daugybę, kaip Platono dialoguose. Dar labiau krikščionybei nepriimtina, kad sielos persikūnija ne tik į žmonių kūnus[4]: ji pavydi gyvūnams nemirtingumo. Šiuo atžvilgiu Aristotelio pasiūlyta hilomorfinė sielos kaip „gamtos kūno, potencialiai turinčio gyvybę“, formos ir pirminio akto samprata[5] atrodo tinkamesnė, nes augalų ir gyvūnų sielas leidžia išardyti drauge su jų kūnais. Juk absurdiška būtų teigti, kad forma ir funkcijos išlieka ir egzistuoja savarankiškai, išnykus tam, kieno jos yra forma ir funkcijos. Tačiau iš gyvų organizmų atėmus sielos nemirtingumą, kyla kebli užduotis išsaugoti žmogaus sielos nemirtingumą. Juk maitinimusi, juslumu ir vaizduote žmogaus siela panaši į augalų ir gyvūnų sielas. Jeigu pastarosios mirtingos, tai ir žmogaus siela turi būti mirtinga.

Atrodo, kad ankstyvuoju savo kūrybos tarpsniu Aristotelis laikėsi platoniškosios sielos sampratos. Žymus Aristotelio kūrybos tyrinėtojas Verneris Jaegeris teigia, kad iš pradžių Aristotelis sielą mąstė „ne kaip ko nors [t.y. organinio kūno] formą, bet kaip savarankišką formą, Idėją, arba kaip tai, kas *turi Idėjos prigimtį*“[6]. Toji siela su kūnu susijusi kaip kapitonas su laivu arba net kaip kalinys – su kalėjimo kamera. Aristotelis viename iš ankstyvųjų savo kūrinių *Protreptike* rašo, jog šioje žemėje „siela atlieka bausmę, ir mūsų gyvenimas – bausmė už kažkokias dideles nuodėmes. Juk išties sielos sujungimas su kūnu labai į tai panašus. Lygiai kaip, sako, etruskai dažnai kankina belaisvius, prikaustydami akis į akį lavonus prie gyvųjų ir pritaikydami kiekvieną sąnarį prie atitinkamo sąnario, taip pat, rodos, ir siela yra ištempta ir prikniedyta prie visų jusliųjų kūno sąnarių“[7]. Vadinasi, kūnas yra svetimas ir net priešiškas sielai ir jos buvimas kūne yra prievartinis, nenatūralus, o mirtis – apie tai pasakojama dialoge *Eudemas* – yra išsivadavimas ir sugrįžimas iš tremties į tėvynę. Iš tiesų ši sielos samprata yra tolima hilomorfinei, arba sielos kaip kūno formos ir pirminio akto, sampratai. Tačiau tas drastiškas sielos „nukryžiavimo“ kūne įvaizdis Aristotelio kūrybos retrospektyvoje atrodo kaip būsimo sielos ir kūno sutaikymo hilomorfinėje sampratoje ženklas, kaip nuojauta, kad pernelyg išpūstas kraštutinumas virsta savo priešingybe. Taip sakydamas turiu omeny žodžius: „siela yra ištempta ir prikniedyta prie visų jusliųjų kūno sąnarių“. Mat jie reiškia glaudų susietumą, iš kurio ligos atveju gali kilti kančia, išgyvenama bei suprantama kaip kažkas nenatūralaus, netgi kaip paskata panaikinti tą susietumą per savižudybę arba eutanaziją. Akivaizdu, kad tokiu atveju platoniškoji sielos samprata žmogui atrodo artimesnė. (Plutarchas pasakoja, jog, ruošdamasis savižudybei, Katonas Jaunesnysis skaitė *Faidoną*.) Tačiau nepersekiojamas nelaimių, būdamas sveikas ir stiprus žmogus paprastai tą susietumą išgyvena ir supranta kaip laimės ir malonumų šaltinį. Šiuo atveju Aristotelio hilomorfinis sielos aiškinimas jam veikiausiai pasirodytų teisingesnis.

Aristotelio kūryboje įvykusį perėjimą nuo platoniškosios sielos substancialumo sampratos prie hilomorfinės sampratos galima apibūdinti kaip požiūrio į gyvenimą pakeitimą. Platonui gyvenimas – sielos liga, o filosofija – pasiruošimas išgyti, kitaip tariant, mirti. „Kritonai, esame skolingi Asklepijui gaidį, nepamirškite atiduoti!“ – buvo paskutiniai Sokrato žodžiai[8].

Aristoteliui gyvenimas – tai veikla, kurios viršūnė – mąslusis stebėjimas, arba kontempliacija. Ankstyvojoje savo kūryboje, pvz., *Protreptike,* jis priešina mąstymą kitai žmogaus veiklai: „Juk ‘protas dievas

mumyse' [...], ir 'mirtingas amžius turi savyje kažkokio dievo dalią'. Taigi mums lieka arba filosofuoti, arba, pasakius sudie, iš čia išeiti, nes visa kita atrodo esant didelė kvailystė ir šlamštas"[9]. Sunku pasakyti, kiek šis radikalus teiginys, kad gyventi verta vien dėl to, jog galima filosofuoti, kyla iš protreptinio žanro reikalavimų, o kiek iš paties autoriaus įsitikinimų, tačiau *Nikomacho etikoje* Aristotelis pripažįsta vertingu ne tik gyvenimą pagal intelektines dorybes, bet ir pagal būdo, arba etines, dorybes. Apie pastarąsias jis rašo: „sudėtinės prigimties dorybės yra žmogiškos, taigi žmogiški yra ir gyvenimas pagal tas dorybes, ir laimė. Bet protas yra atskirtas nuo kūniškų dalykų"[10]. „Ir kiek tas dieviškas pradas skiriasi nuo mūsų sudėtinės prigimties, tiek ir to dieviško prado veikla skiriasi nuo su kitomis dorybėmis susijusios veiklos. Taigi, jeigu protas, palyginti su žmogumi, yra dieviškas, tai ir protui paklūstantis gyvenimas, palyginti su žmogaus gyvenimu, yra dieviškas"[11]. Kaip matome, *Etikoje* proto sudievinimas ir atskyrimas nuo žmogiškumo išlieka, bet, priešingai negu *Protreptike,* čia neteigiama, kad be filosofijos žmogaus gyvenimas yra visiškas šlamštas, o sakoma, kad kitomis dorybėmis paremtas gyvenimas turi vertę, nors antrarūšę. Atrodo, kad viena iš mąstymo ir buities priešpriešos sušvelninimo priežasčių yra hilomorfizmas, tačiau Aristotelis neleidžia jam tos priešpriešos panaikinti, kontempliatyvų gyvenimą vadindamas dieviškų, o dorybingą – tik žmogišku. Traktate *Apie sielą* žmogaus proto jis nevadina dieviškų, tačiau jo daliai, būtent veikiančiajam intelektui, suteikia dieviškus atributus – nemirtingumą ir amžinumą, kuriuos priešina nykstamumui kaip pasyviojo proto, arba galimo intelekto, atributui[12]. Atrodo, jog iš to reikėtų daryti išvadą, kad tik tam tikra žmogaus proto dalis yra nemirtinga, tačiau ji veikiau yra dieviškas negu žmogiškas pradas, todėl jo nemirtingumo negalima sieti su žmogaus sielos nemirtingumu. Aristotelio žodžiai, kad „tik atsiskyręs jis yra tuo, kas jis yra, ir tik toks būdamas jis yra nemirtingas ir amžinas"[13], gali būti interpretuojami kaip nuoroda į vienintelį, tik save vieną amžinai mąstantį mąstymą, arba dievą. Atrodo, jog atsiveria galimybė teorijai, kad veikiantysis intelektas yra vienas visiems žmonėms ir kad jis nėra kūno forma. Tokį Avicenai ir Aleksandrui Afrodiziečiui priskiriamą požiūrį Akvinietis kritikuoja *Sumos prieš pagonis* 76 skyriuje. Čia jis remiasi ankstesniuose skyriuose nuveiktu darbu – Averojaus teorijos, kad visiems žmonėms galimas intelektas yra tik vienas, paneigimu.

Svarbiausias jo argumentas yra toks: kadangi veikiantysis ir priimantis veikimą turi būti suderinti, tai veikiantysis ir galimas intelektai irgi privalo būti suderinti. Ir kadangi, kaip jau įrodyta, galimų intelektų yra tiek, kiek yra žmonių, todėl ir veikiančiųjų intelektų turi būti tiek, kiek yra žmonių. Kad veikiantis intelektas yra suderintas su galimu intelektu, liudija tai, jog veikiantysis intelektas kuria tokias suprantamumo rūšis, kurias supranta galimas intelektas, o tos rūšys yra panašios į veikiantįjį intelektą, nes kiekvienas daro į save panašius padarinius. Kadangi veikiantysis intelektas yra suderintas su galimu, tai jis nebus atskirtoji substancija. Jis bus tam tikra aktyvi sielos galia, veikianti išvien su pasyviąja. Šitaip susiejęs abu intelektus Akvinietis veikiančiojo intelekto atskirtumą ir nemarumą priskiria ir galimam intelektui. Komentuodamas anksčiau cituotą Aristotelio frazę „tik atskirtas jis yra tuo, kas jis yra", Akvinietis sako, kad „negalima šio teiginio priskirti tik veikiančiajam intelektui; juk ne vien jis atskirtas, nes tas pats buvo pasakyta ir apie galimą intelektą. Taip pat jo negalima priskirti tik galimam intelektui, nes tas pats buvo pasakyta ir apie veikiantįjį intelektą. Vadinasi, šį teiginį reikia priskirti tam, kuris apima juos abu, t.y. intelektui akte [...], nes vien tai mūsų sieloje yra atskirta ir nesinaudoja organu, kas priklauso aktualiam intelektui, būtent toji sielos dalis, kuria mes aktualiai suprantame, apimanti galimą ir veikiantįjį intelektą". Tačiau pats Aristotelis neskiria aktualaus, veikiančiojo ir galimo intelekto sąvokų, nebent numano.

Pripažinus aktualaus intelekto atskirtumą nuo kūno, savaime kyla klausimas dėl jo santykių su kūnu ir kitomis sielos dalimis. Atrodo, kad tuos santykius Akvinietis aiškiausiai apibūdino traktato *Apie intelekto vienovę* pirmajame skyriuje: „intelektas yra atskirtas taip, kad jis nėra kūno galia, bet yra galia sielos, o siela yra kūno aktas"[14]. Šis apibūdinimas kelia naujus klausimus, pvz., kaip ta atskirtoji sielos galia gali garantuoti sielos nemirtingumą po kūno mirties? Kaip, iširus kūnui, gali išlikti jo aktas? Kaip jutimo ir

vaizduotės organus praradusi siela gali prisiminti ir mąstyti? Į šiuos ir kitus ne mažiau įdomius klausimus Akvinietis atsako žemiau publikuojamame *Sumos prieš pagonis* tekste. Progą susirasti tuos atsakymus palieku patiems skaitytojams, o šios įžangos pabaigoje paliesiu tik atminties problemą.

Sielos gyvenimas yra sąmonės tęstinumas laike, o atmintis – jo garantas. Todėl visiškas atminties praradimas prilygsta sielos mirčiai. Nesvarbu, ar po žmogaus mirties siela persikūnija, ar nepersikūnija – svarbu, ar ji atsimena. Neatsimenanti siela netinka krikščionybei, nes būtų absurdiška jai reikšti pretenzijas dėl elgesio žemiškajame gyvenime, kankinti ją pragare ir skaistykloje arba pamaloninti rojuje, nebent jos kančios ir malonumai patys savaime būtų kam nors malonūs. Bet ar tokiu atveju juos būtų galima laikyti atpildu, ar Šventasis ir Teisusis Valdovas galėtų tesėti pažadą atkeršyti žemės gyventojams už nužudytuosius dėl Dievo žodžio ir dėl Kristaus išpažinimo? O juk būtent kerštо trokšta pastarųjų sielos [žr. *Apr 6, 9–10*]. Kerštas netektų savo pikantiško skonio, jeigu tie, kuriems keršijama, nebeatsimintų savo nusikaltimų ir nesuprastų, už ką baudžiami. Tačiau kaip jie galės atsiminti, jeigu po mirties siela neteks kūniškų vaizduotės ir atminties organų? Kaip apskritai jų sielos galės suprasti? Į tai Akvinietis atsako, kad po kūno mirties siela supras taip, kaip supranta visiškai nuo kūno atskirtos substancijos, kitaip tariant, dvasios ir angelai. O atsimins todėl, kad „suprantamumo rūšis galimas intelektas priima neatimamai“, kitaip tariant tai, ką gyvendama šioje žemėje siela suprato, tas išliks joje per amžius. Tačiau kaip šį aiškinimą suderinti su jau cituotu Aristotelio teiginiu, kad pasyvusis protas, arba galimas intelektas, yra nykstantis? Bandyti atsakyti į šį klausimą palieku patiems skaitytojams.

Literatūra ir nuorodos

[1] Tomas Akvinietis. *Apie intelekto vienovę prieš averoistus.* – Vilnius: Logos, 2000, p. 251.
[2] Ten pat, p.253.
[3] Plačiau apie tai žr. *Filosofijos istorijos chrestomatija.* – Vilnius: Mintis, 1980, p. 452–460.
[4] Platonas. *Timajas.* – Vilnius: Aidai, 1995, 90e–92b, p. 157–159.
[5] Aristotelis. *Rinktiniai raštai.* – Vilnius: Mintis, 1990, 412a, p. 346.
[6] W. Jaeger. *Aristotle. Fundamentals of the history of his development.* – Oxford, 1934, p. 45–46.
[7] Aristotelis. *Protreptikas, arba paraginimas filosofuoti // Naujasis židinys*, Nr. 10, 1993, p. 17.
[8] Platonas. *Faidonas, arba apie sielą.* – Vilnius: Aidai, 1999, 118a, p. 118.
[9] Aristotelis. *Protreptikas, arba paraginimas filosofuoti,* p.17.
[10] Aristotelis. *Rinktiniai raštai.* – Vilnius: Mintis, 1990, p. 265.
[11] Ten pat, p. 264.
[12] Ten pat, p. 391.
[13] Ten pat.
[14] Tomas Akvinietis. *Apie intelekto vienovę prieš averoistus,* p. 185.

Gintautas Vyšniauskas
Kultūros, filosofijos ir meno institutas

LXXVI SKYRIUS

KAD VEIKIANTYSIS INTELEKTAS YRA NE ATSKIRTOJI SUBSTANCIJA, BET SIELOS DALIS

[1] Iš viso to galima padaryti išvadą, kad ir veikiantysis intelektas nėra vienas visiems [žr. Averojus, *III Apie sielą komentarai*, tekstas 17 ir toliau], kaip teigia Aleksandras [Afrodizijas] ir Avicena [*Apie sielą*, sk. *Apie veikiantįjį intelektą*], kurie nesakė, kad galimas intelektas yra vienas visiems.

[2] Kadangi veikiantysis ir priimantysis veikimą yra suderinti, todėl kiekvieną pasyvų pradą turi atitikti jam derantis aktyvus pradas. O galimas intelektas siejamas su veikiančiuoju intelektu kaip pastarajam derantis pasyvusis arba jo veikimą priimantis pradas, nes knygoje *Apie sielą* [430a13] pasakyta, kad veikiantis intelektas su galimu susijęs taip, *kaip menas su materija.* Taigi, jei, kaip jau parodyta [sk. 73], galimas intelektas yra žmogaus sielos dalis ir galimų intelektų yra tiek, kiek yra žmonių, tai ir veikiančiųjų intelektų bus ne vienas, o tiek, kiek yra žmonių.

[3] Dar. Veikiantysis intelektas suprantamumo rūšis daro aktualiai suprantamas ne tam, kad pats per jas suprastų, ypač jei jis yra atskirtoji substancija, nes nėra galimybėje, o tam, kad galimas intelektas per jas suprastų. Todėl jas daro tokias, kokios yra tinkamos, kad galimas intelektas per jas galėtų suprasti. Tačiau daro jas tokias, koks yra pats, *nes kiekvienas veikiantysis daro į save panašų* [Aristotelis, *Apie atsiradimą ir išnykimą,* 324a11]. Vadinasi, veikiantysis intelektas yra suderintas su galimu intelektu. Ir kadangi galimas intelektas yra sielos dalis, veikiantysis intelektas nebus atskirtoji substancija.

[4] Kaip pirmoji materija tobulinama prigimtinėmis formomis, kurios yra anapus sielos, taip galimas intelektas tobulinamas aktualiai suprastomis formomis. Bet prigimtinės formos į pirmąją materiją priimamos ne tik per kurios nors atskirtosios substancijos veikimą, bet per tos pačios giminės formos, t.y. materijoje esančios formos, veikimą: pvz., šie raumenys atsiranda per formą, kuri yra šiuose raumenyse ir šiuose kauluose, kaip *Metafizikoje* [1033b5] įrodo Aristotelis. Taigi, jei, kaip jau įrodyta [sk.59], galimas intelektas yra sielos dalis, tai veikiantis intelektas, kurio veikimo dėka galimame intelekte atsiranda suprantamumo rūšys, bus ne kuri nors atskirtoji substancija, o tam tikra aktyvi sielos galia.

[5] Taip pat. Platonas teigia, kad mūsų mokslo priežastys yra idėjos, kurios, jo žodžiais tariant, yra tam tikros atskirtosios substancijos. Šią teoriją Aristotelis paneigė *Metafizikoje* [990a1]. Bet yra žinoma, kad mūsų mokslas nuo veikiančio intelekto priklauso kaip nuo pirmojo prado. Jei veikiantis intelektas būtų tam tikra atskirtoji substancija, tai mažai arba visiškai nesiskirtų ši nuomonė nuo Platono teorijos, kurią paneigė Filosofas.

[6] Dar. Jeigu veikiantis intelektas yra tam tikra atskirtoji substancija, tai jo veikimas turi būti tolydus ir nepertraukiamas: arba bent jau reikėtų sakyti, kad jis negali būti tęsiamas arba pertraukiamas mūsų sprendimu. O jo veikla – tai padaryti vaizdinius aktualiai suprantamus. Taigi arba jis tai daro visada, arba ne visada, jeigu ne visada, tai daro ne mūsų sprendimu. Tačiau aktualiai suprantame tik tada, kai vaizdiniai tampa aktuliai suprantami. Vadinasi, arba turėtume visada suprasti, arba būtų ne mūsų galioje aktualiai suprasti.

[7] Be to. Atskirtosios substancijos santykis su visais visų žmonių vaizdiniais yra vienas, panašiai kaip vienas yra saulės santykis su visomis spalvoms. Tačiau

juntamus daiktus mokytas ir nemokša vienodai junta, todėl jų abiejų vaizdiniai yra vienodi ir veikiantis intelektas šiuos vaizdinius panašiai padarys suprantamus. Vadinasi, abu žmonės supras vienodai.

[8] Tačiau galima sakyti, kad veikiantis intelektas pats savaime visada veikia, bet vaizdiniai aktualiai suprantami tampa ne visada, bet tik tada, kai yra tinkamai sutvarkyti. O tinkamai sutvarkomi veiksmu pažinimo galios, kurios panaudojimas yra mūsų valioje. Todėl aktualus supratimas yra mūsų galioje. Ir ne visi žmonės supranta tuos dalykus, kurių vaizdinius turi, nes deramą pažinimo galios veikimą turi ne visi, o tik išmokyti ir įpratinti.

[9] Bet atrodo, kad šis atsakymas ne visai tinkamas. Juk leidžianti suprasti tvarka, kuri atsiranda dėl pažinimo galios, turi būti arba galimo intelekto tvarka, leidžianti priimti suprantamumo formas, kurios sklinda iš veikiančiojo intelekto, kaip teigia Avicena, arba vaizdinių tvarka, leidžianti juos aktualiai suprasti, kaip sako Averojus ir Aleksandras. Tačiau pirmoji galimybė atrodo nepriimtina, nes aktualiai suprantamų rūšių atžvilgiu galimas intelektas iš prigimties yra galimybėje, todėl su jomis siejamas kaip skaidrumas su šviesa arba su spalvos rūšimis. O tam, kuris iš prigimties yra imlus kuriai nors formai, nereikia, kad kas nors kitas jį paruoštų tą formą priimti, nebent jame būtų priešingos tvarkos, pvz., vandens materija paruošiama oro formai priimti atimant iš jos šaltį ir tankį. Tačiau galimame intelekte nėra nieko, kas galėtų neleisti priimti kurios nors suprantamumo rūšies, nes *Metafizikoje* [1032b2] Aristotelis įrodė, kad ir priešingų dalykų suprantamumo rūšys intelekte nėra viena kitai priešingos, nes viena yra kitos pažinimo pagrindas. Melas siejančio ir skaidančio intelekto sprendime atsiranda ne todėl, kad galimame intelekte yra kas nors suprasto, bet todėl, kad jam ko nors trūksta. Todėl galimam intelektui pačiam savaime nereikia jokio paruošimo, kad priimtų iš veikiančio intelekto sklindančias rūšis.

[10] Be to. Spalvos, kurias šviesa padaro aktualiai regimas, tikrai perteikia savo atvaizdus skaidriam kūnui, o per jį regai. Taigi, jei veikiančio intelekto apšviesti vaizdiniai neperteiktų savo pavidalų galimam intelektui, bet tik paruoštų priėmimui, tai vaizdiniai nebūtų susiję su galimu intelektu taip, kaip spalvos – su rega, kaip teigia Aristotelis [*Apie sielą,* 430a15].

[11] Taip pat. Pagal šią [Avicenos teoriją] vaizdiniai supratimui būtų reikalingi ne iš esmės, o tik atsitiktinai, todėl jutimai irgi nebūtų reikalingi iš esmės, o tik atsitiktinai, kaip tai, kas skatina ir ruošia galimą intelektą priėmimo funkcijai atlikti. Tai atitinka Platono požiūrį ir prieštarauja Aristotelio *Metafizikoje* [980b] ir *Antrosios analitikos* pabaigoje [100a3] pateiktam meno ir mokslo atsiradimo aiškinimui, kuriame sakoma, kad *iš pajutimo atsiranda prisiminimas, iš daug prisiminimų – viena patirtis, iš daug patirčių – bendrybės suvokimas, kuris yra mokslo ir meno pradas.* Tačiau šis Avicenos požiūris atitinka tai, ką jis sako apie natū-

ralių daiktų atsiradimą [žr. Avicena, *Metafizika,* traktatas IX, sk.V]. Mat Avicena teigia, kad visi žemesnieji veiksniai vien savo veiksmais paruošia materiją priimti tas formas, kurios į ją sklinda iš atskirtos veikiančios substancijos. Todėl, remdamasis tuo pačiu pagrindu, jis teigia, kad vaizdiniai paruošia galimą intelektą, bet suprantamumo formos sklinda į jį iš atskirtos substancijos.

[12] Tačiau teigiant, kad pažinimo galia vaizdinius sutvarko taip, jog jie tampa aktualiai suprantami ir pradeda judinti galimą intelektą, irgi, atrodo, negalima išvengti keblumų, jeigu pripažintume, kad veikiantis intelektas yra atskirtoji substancija. Juk atrodo, jog tai atitinka požiūrį tų, kurie teigė, kad žemesnieji veiksniai tik paruošia aukščiausiam tobulumui, kurio priežastis yra atskirtoji substancija, o tai prieštarauja *Metafizikoje* [1033b26] pateiktiems Aristotelio teiginiams. Mat atrodytų, kad žmogaus siela su supratimu susijusi ne ką tobuliau negu žemesnieji gamtos dalykai su savo veiksmais.

[13] Toliau. Kilmingesnius iš žemesnių padarinių daro ne vien aukštesnieji veiksniai, bet reikia dar ir tos pačios giminės veiksnių: *juk žmogų daro saulė ir žmogus* [*Fizika,* 194b13]. Panašiai matome, kad iš kitų tobulų gyvūnų kai kuriuos mažiau kilmingus daro vien saulės veikla, nedalyvaujant jokiam aktyviam jų giminės pradui, – tai akivaizdu gyvūnų, kurie atsiranda iš puvėsių, atveju. Tačiau supratimas yra kilmingiausias iš visų žemesniųjų padarinių. Todėl nepakanka priskirti jam vien tolimą veiksnį, nebent būtų priskirtas ir artimas veiksnys. Tačiau šis argumentas neveikia prieš Aviceną, nes jis teigia, jog visi gyvūnai gali atsirasti ne iš sėklos [*Apie gyvūnų prigimtį,* kn.XV, sk.1].

[14] Dar. Siekiant padarinio, atsiskleidžia veiksnys. Kadangi iš puvėsių atsirandančių gyvūnų siekia ne žemesnioji, bet vien aukštesnioji prigimtis, nes juos padaro tik aukštesnysis veiksnys, todėl *Metafizikoje* [1032a29] Aristotelis sako, kad jie atsiranda atsitiktinai. Tačiau iš sėklos atsirandantys gyvūnai yra aukštesniosios ir žemesniosios prigimties siekiai. Tas padarinys, t.y. bendrųjų formų atitraukimas nuo vaizdinių, priklauso mūsų siekiui, o ne vien tolimo veiksnio siekiui. Todėl tokiam padariniui turime priskirti tam tikrą artimą pradą. Jis yra veikiantis intelektas. Vadinasi, jis yra ne atskirtoji substancija, o tam tikra mūsų sielos galia.

[15] Taip pat. Kiekvieno judintojo prigimtyje yra pakankamas jo prigimtinės veiklos pradas. Ir jeigu ta veikla susideda iš veiksmų, tai prigimtis turi aktyvųjį pradą: tai akivaizdu maitinančiosios augalų sielos galių veiklos atveju; o jeigu ta veikla susideda iš potyrių, tai prigimtis turi pasyvųjį pradą: tai akivaizdu gyvūnų jutimo galių veiklos atveju. Tačiau iš visų žemesniųjų judintojų žmogus yra tobuliausias. O supratimas yra iš prigimties jam deranti veikla, kuri negali būti atlikta tiek be tam tikro potyrio, nes intelektas patiria suprantamo objekto poveikį, tiek be veiksmo, nes galimus suprasti dalykus intelektas padaro aktualiai suprantamus. Todėl žmogaus prigimčiai turi priklausyti abu

šios veiklos pradai, t.y. ir veikiantis, ir galimas intelektas; ir nė vienas iš jų savo buvimu negali būti atskirtas nuo žmogaus sielos.

[16] Dar. Jei veikiantis intelektas yra tam tikra atskirta substancija, tai akivaizdu, kad jis yra virš žmogaus prigimties. Bet ta veikla, kurią žmogus atlieka vien kurios nors antgamtinės substancijos galia, yra antgamtinė veikla: pvz., stebuklų darymas ir pranašavimas bei panašūs dalykai, kuriuos žmonės atlieka padedami Dievo. Kadangi žmogus gali suprasti tik veikiančio intelekto galia, tai jeigu veikiantis intelektas yra tam tikra atskirta substancija, reikėtų daryti išvadą, kad supratimas nėra prigimtinė žmogaus veikla. Taigi žmogaus nebūtų galima apibrėžti *supratingumu* arba *protingumu.*

[17] Be to. Visi, kas veikia, veikia tik dėl tam tikros juose formaliai esančios galios: todėl knygoje *Apie sielą* [414a] Aristotelis parodė, kad tai, kuo esame gyvi ir juntame, yra forma ir aktas. Tačiau abu veikimai, t.y. galimo intelekto ir veikiančio intelekto veikimai, dera žmogui: juk žmogus aktualiai suprantamus dalykus atitraukia nuo vaizdinių ir priima į protą; juk kitaip mes nežinotume apie tuos veiksmus, jeigu patys jų nepatirtume. Todėl pradai, kuriems šie veiksmai priskiriami, t.y. galimas ir veikiantysis intelektai, turi būti formaliai mumyse esančios galios.

[18] O jeigu būtų sakoma, kad šie veiksmai priskiriami žmogui, nes minėti intelektai su mumis susieti, kaip teigia Averojus [žr. sk.59], tai jau parodyta [ten pat], jog galimo intelekto susietumo su mumis nepakanka, kad mes galėtume juo suprasti. Panašiai parodoma, kad ir veikiančio intelekto atžvilgiu yra tas pat. Mat veikiantis intelektas su priimtomis į galimą intelektą suprantamumo rūšimis siejamas kaip menas su meno formomis, kurias jis perneša į materiją: tai akivaizdu iš Aristotelio knygoje *Apie sielą* [430a17] pateikto pavyzdžio. Tačiau iš meno formų kyla ne meno veikimas, o tik formalus panašumas, todėl tų formų subjektas negali tokiomis formomis atlikti meninio veiksmo. Taigi ir žmogus dėl to, kad jame yra rūšys, kurias aktualiai suprantamas padarė veikiantis intelektas, negali atlikti veikiančio intelekto veiklos.

[19] Dar. Kiekvienas, kuris gali pradėti veikti tik išorinio prado judinamas, labiau yra stumiamas veikti, negu pats veikia. Todėl neprotingi gyvūnai labiau yra stumiami veikti negu patys veikia, nes visi jų veiksmai priklauso nuo išorinio judinančio prado: juk išorinio juntamo objekto judinama juslė įspaudžia atvaizdą vaizduotėje ir šitaip pereina į visas galias iki pat judinančiųjų. Bet žmogaus tikroji veikla yra supratimas, kurios pirmasis pradas yra veikiantysis intelektas, darantis rūšis aktualiai suprantamas, kurios savo ruožtu taip paveikia galimą intelektą, jog pastarasis aktualizuotas judina valią. Taigi, jei veikiantis intelektas yra tam tikra anapus žmogaus esanti substancija, tai visa žmogaus veikla priklauso nuo išorinio prado. Todėl žmogus veiks ne pats, o bus kito veikiamas. Vadinasi, jis nebus savo veiklos šeimininkas; nenusi-

pelnys nei pagyrimo, nei pasmerkimo; pražus visas dorovės mokslas ir politinis bendravimas. O visa tai nepriimtina. Todėl veikiantis intelektas nėra nuo žmogaus atskirta substancija.

LXXVII SKYRIUS

KAD NĖRA NEĮMANOMA GALIMAM IR VEIKIANČIAJAM INTELEKTUI BŪTI VIENOJE SIELOS SUBSTANCIJOJE

[1] Tačiau kam nors gali atrodyti, jog neįmanoma, kad viena substancija, t. y. mūsų sielos substancija, būtų galimybėje visų suprantamų dalykų atžvilgiu kaip galimas intelektas ir juos aktualizuotų kaip veikiantis intelektas: juk niekas neveikia todėl, kad yra galimybėje, bet veikia todėl, kad yra akte. Todėl neatrodo, kad veikiantis ir galimas intelektas galėtų būti drauge vienoje sieloje.

[2] Bet jeigu kas nors teisingai pasvarstytų, tai įsitikintų, kad toks buvimas jokių prieštaravimų ir keblumų nesukelia. Mat niekas netrukdo šiam daiktui vienu atžvilgiu būti galimybėje ano daikto atžvilgiu ir aktualiai kitu atžvilgiu, kaip matome gamtoje: juk oras yra aktualiai drėgnas ir galimybėje sausas, o žemė – atvirkščiai. Tokia sąsaja atrandama intelektinės sielos ir vaizdinių santykyje, nes intelektinė siela akte turi tai, ko atžvilgiu vaizdiniai yra galimybėje, ir yra galimybėje atžvilgiu to, kas vaizdiniuose yra aktualiai. Mat žmogaus sielos substancija yra nemateriali, ir, kaip akivaizdu dėl jau [sk.68] pasakytų dalykų, dėl to turi intelektinę prigimtį, nes visų nematerialių substancijų prigimtis yra intelektinė. Bet tai dar nereiškia, kad ji yra panaši į tą arba kitą apibrėžtą daiktą, o to reikėtų, kad tą arba aną daiktą mūsų siela pažintų apibrėžtai: juk kiekvienas pažinimas atsiranda iš pažįstamo objekto panašumo su pažįstančiuoju. Todėl intelektinė siela pasilieka galimybėje mums pažinių apibrėžtų daiktų panašumų, kurie yra juntamų daiktų prigimtys, atžvilgiu. Būtent vaizdiniai mums pateikia tas apibrėžtas juntamų daiktų prigimtis. Tačiau jie dar nėra suprasti, nes yra juntamų daiktų panašumai drauge su materialiomis jų sąlygomis, kurios yra individualios savybės, be to, jie yra materialiuose organuose. Todėl nėra aktualiai suprasti. Bet yra galimi suprasti, nes šiame žmoguje, kurio panašumą pateikia vaizdiniai, galima paimti bendrąją prigimtį, atskirtą nuo visų individualizuojančių sąlygų. Vadinasi, vaizdiniai yra galimi suprasti ir turi daiktų panašumo apibrėžtumą aktualiai. Tačiau intelektinėje sieloje yra priešingai, nes intelektinėje sieloje esančiuose vaizdiniuose glūdi aktyvi galia, kuri juos daro aktualiai suprantamus. Ši sielos galia vadinama *veikiančiuoju intelektu.* Taip pat joje yra galia, kuri juntamų daiktų apibrėžtų panašumų atžvilgiu yra galimybėje, ji yra *galimo intelekto* galia.

[3] Bet tai, kas yra sieloje, skiriasi nuo to, kas yra gamtiniuose veiksniuose. Mat gamtoje vienas daiktas yra galimybėje kito atžvilgiu tuo pat būdu, kuriuo pastarasis dar kitame yra aktualiai: juk oro materija turi vandens formos galimybę tuo pat būdu, kaip ta forma aktualiai yra vandenyje. Todėl bendrą materiją turintys gamtiniai kūnai vienas kitą veikia ir patiria vienas kito poveikį ta pačia tvarka. Bet intelektinė siela vaizdiniuose esančių daiktų panašumų atžvilgiu yra galimybėje ne tuo pat būdu, kuriuo jie yra vaizdiniuose, bet tie panašumai pakylėjami aukščiau, t.y. atitraukiami nuo individualizuojančių materialių sąlygų, ir todėl tampa aktualiai suprantami. Ir veikiantis intelektas vaizdiniuose pradeda veikti anksčiau negu galimas intelektas juos priima. Todėl veikimo pirmumas priskiriamas ne vaizdiniams, bet veikiančiam intelektui. Ir Aristotelis sako [*Apie sielą,* 430a13], kad veikiantis intelektas su galimu intelektu susijęs taip, kaip *menas susijęs su medžiaga.*

[4] Visiškai panašu į tai būtų, jeigu akis drauge su skaidrumu ir jautrumu spalvoms turėtų tiek šviesos, kad galėtų spalvas daryti aktualiai matomas, kaip pasakojama, jog kai kurių gyvūnų akys pakankamai apšviečia savo objektus, todėl naktį mato geriau negu dieną; jų akys yra silpnos, nes silpna šviesa jas skatina regėti, o stipri trukdo. Visiškai panašiai mūsų intelektas, kurio *santykis su akivaizdžiausiu dalyku yra toks pat kaip pelėdos akies su saule* [Metafizika, 993b10], todėl tos silpnos, mums įgimtos supratimo šviesos pakanka, kad galėtume suprasti.

[5] Kad mūsų sielai įgimtos supratimo šviesos pakanka, jog veikiantysis intelektas galėtų veikti, galima pamatyti išnagrinėjus teiginio, jog yra veikiantysis intelektas, būtinybę. Juk atrandama, kad suprantamų dalykų atžvilgiu siela yra galimybėje, kaip juslė yra juntamų dalykų atžvilgiu: juk kaip ne nuolatos juntame, taip ne nuolatos ir suprantame. Bet Platonas teigė, kad tie suprantami dalykai, kuriuos supranta intelektinė žmogaus siela, yra suprantami per juos pačius, t.y. jie yra idėjos, todėl jam nebuvo būtina teigti, kad yra veikiantysis intelektas, reikalingas suprantamiems dalykams. Jeigu tai būtų teisinga, tai kuo suprantamas dalykas būtų savaime suprantamesnis, tuo labiau mes jį suprastume. Bet tai melas, nes mums suprantamesni tie dalykai, kurie artimesni juslėms, o jie yra mažiau suprantami. Šis faktas Aristotelį paskatino teigti, jog mums suprantami dalykai neegzistuoja savarankiškai, bet atsiranda iš juntamų dalykų. Todėl jis turėjo postuluoti galią, kuri darytų tą atsiradimą. Ta galia yra veikiantysis intelektas. Vadinasi, veikiantysis intelektas yra postuluotas vien tam, kad suprantamus dalykus derintų prie mūsų. O tai nepranoksta mums įgimtos suprantamumo šviesos veikimo būdo. Todėl niekas nekliudo mūsų sielos šviesą priskirti veikiančiojo intelekto veikimui, ir ypač todėl, kad Aristotelis veikiantįjį intelektą palygino su šviesa [*Apie sielą,* 430a13].

SKYRIUS LXXVIII

KAD ARISTOTELIS TEIGĖ, JOG VEIKIANTYSIS INTELEKTAS YRA NE TIEK ATSKIRTA SUBSTANCIJA, KIEK TAI, KAS PRIKLAUSO SIELAI

[1] Kadangi daug kas sutinka su anksčiau [sk.76] išdėstyta nuomone, tikėdami, jog tokia yra Aristotelio nuomonė, todėl, remiantis paties Aristotelio žodžiais, reikia parodyti, kad jis nemanė, jog veikiantysis intelektas yra atskirtoji substancija.

[2] Juk [*Apie sielą*, 430a10] jis pirmiausia sako, kad *visose giminėse kiekviena prigimtis turi tai, kas sudaro jos tarsi materialią priežastį, kuri turi galimybę viskam, kas tai giminei priklauso; o kita priežastis yra tarsi veikiančioji, kuri daro viską, ką toje giminėje priklauso daryti, ir šių priežasčių santykis yra toks kaip meno su medžiaga, todėl būtina, kad ir sieloje būtų šie skirtingi sandai. Pirmasis iš jų,* t.y. tas, kuris sieloje yra tarsi materija, *yra (galimas) intelektas, kuriame atsiranda visi suprantami dalykai. O antrasis,* kuris sieloje yra tarsi veikiančioji priežastis, *yra intelektas, kuriam priklauso visus suprantamus dalykus daryti* (aktualiai suprantamus), šis intelektas yra veikiantysis intelektas, *kuris yra kaip gebėjimas,* o ne kaip galia. Aiškindamas, kodėl veikiantįjį intelektą pavadino *gebėjimu*, Aristotelis pridūrė, kad tas intelektas yra *tarsi šviesa, nes šviesa tam tikru būdu galimybėje esančias spalvas padaro aktualiai esančias,* t.y. daro aktualiai esančias tiek, kiek daro aktualiai regimas, o kaip tik tokia funkcija suprantamų dalykų atžvilgiu priskiriama veikiančiajam intelektui.

[3] Todėl akivaizdu, kad veikiantysis intelektas yra ne atskirtoji substancija, bet veikiau tam tikra sielos dalis: juk Aristotelis aiškiai sako, kad galimas ir veikiantysis intelektai yra *skirtingi sielos sandai* ir kad jie yra *sieloje*.

[4] Dar. Kitas jo argumentas rodo tą patį, nes kiekviena prigimtis, kurioje yra galimybė ir aktas, turi tai, kas yra tarsi materija, kurioje yra galimybė viskam, kas priklauso tos prigimties giminei, ir tai, kas yra tarsi veiksnys, atvedantis į aktą tai, kas yra galimybėje, panašiai kaip dirbiniuose yra menas ir medžiaga. O intelektinė siela yra tokia prigimtis, kurioje yra galimybė ir aktas, nes vienu metu ji aktualiai supranta, o kitu tik gali suprasti. Vadinasi, intelektinės sielos prigimtyje yra tai, kas yra tarsi materija, esanti galimybėje visų suprantamų dalykų atžvilgiu, vadinama *galimu intelektu,* ir tai, kas yra tarsi veikiančioji priežastis, kuri aktualizuoja viską ir yra vadinama *veikiančiuoju intelektu.* Vadinasi, Aristotelis įrodė, kad kiekvienas iš šių intelektų yra sielos prigimtyje ir nėra atskirtas nuo kūno, kurio siela yra aktas.

[5] Toliau. Aristotelis sako, kad veikiantysis intelektas yra *tarsi šviesos gebėjimas*. Tačiau gebėjimas reiškia ne tai, kas egzistuoja savaime, o tai, ką kas nors turi. Todėl veikiantysis intelektas yra ne kuri nors egzistuojanti substancija, o tam tikra žmogaus sielos dalis.

[6] Tačiau Aristotelio žodžių nereikia suprasti taip, tarsi jis turėtų omeny, kad tasai gebėjimas yra veikiančiojo intelekto padarinys, tarsi dėl veikiančiojo intelekto veikimo žmogus suprastų viską, o tas supratimas būtų gebėjimas. Juk Komentatorius, Averojus, sako [*Apie sielą*, tekstas 18, lapas 161], kad *gebėjimo apibrėžimas yra šis: turintis gebėjimą kada tik panorėjęs supranta pats, be jokios išorinės pagalbos, vien tuo, ką savyje turi.* Taigi jis akivaizdžiai lygina gebėjimą ne su padariniu, o su *intelektu, kuriuo viskas padaroma.*

[7] Taip pat nereikia suprasti taip, kaip kai kurie suprato, kad veikiantysis intelektas yra gebėjimas tuo pačiu būdu, kuriuo gebėjimas yra antrojoje kokybės rūšyje, todėl teigė, kad veikiantysis intelektas yra *principų gebėjimas*. Juk *Antrojoje analitikoje* [99b20] Aristotelis įrodė, kad tų principų gebėjimas gaunamas iš juntamų dalykų, todėl tas gebėjimas turėtų būti padarinys veikiančiojo intelekto, kuriam priklauso galimybėje suprastus vaizdinius padaryti aktualiai suprantamus. Bet tą gebėjimą reikia suprasti priešinant jį *stokai ir galimybei*, nes taip kiekvieną formą ir aktą galima vadinti gebėjimu. Todėl akivaizdu, jog būtent taip Aristotelis supranta, kai sako, kad veikiantysis intelektas yra gebėjimas taip, *kaip šviesa yra gebėjimas*.

[8] Toliau jis priduria, kad šis intelektas, būtent veikiantysis, yra *atskirtas, neįmaišytas, nepatiriantis ir akte esanti substancija.* Du iš šių keturių veikiančiojo intelekto apibūdinimų Aristotelis priskiria galimam intelektui [429a18], aiškiai sakydamas, kad jis yra *neįmaišytas* ir *atskirtas.* Trečią apibūdinimą, t.y. *nepatiriamumą*, jis priskiria su išlyga, nes sako, kad galimas intelektas nepatiria taip, kaip patiria juslė, o vėliau parodo, kad, patyrimą suprantant bendrąja prasme, galimas intelektas patiria kaip esantis galimybėje suprantamų dalykų atžvilgiu. O ketvirtąjį visiškai atsisako priskirti galimam intelektui teigdamas, kad *suprantamų dalykų atžvilgiu pastarasis buvo galimybė ir nė vienas iš tų dalykų nebuvo aktualiai suprastas iki supratimo akto* [429b5]. Vadinasi, pirmais dviem apibūdinimais galimas intelektas sutampa su veikiančiuoju; trečiuoju iš dalies sutampa, o iš dalies skiriasi; ketvirtuoju veikiantysis intelektas visiškai skiriasi nuo galimo intelekto. Kad veikiančiajam intelektui priklauso šios keturios savybės, Aristotelis toliau įrodo vienu argumentu [430a18]: *juk tas, kas veikia, visada yra vertingesnis už tą, kuris patiria, lygiai kaip pradas*, t.y. aktyvus pradas, *vertingesnis už materiją*, nes anksčiau jis pasakė, kad veikiantysis intelektas yra kaip veikiančioji priežastis, o galimas intelektas – kaip materija. Naudodamasis šiuo argumentu kaip viduriniu terminu, Aristotelis daro dvi išvadas: *Veikiantysis yra vertas didesnės pagarbos už patiriantįjį. Tačiau įrodyta, kad galimas intelektas, kuris yra kaip patiriantysis ir kaip materija, yra atskirtas ir neįmaišytas. Vadinasi, veikiantysis intelektas yra dar labiau atskirtas.* Antra išvada: *Veiksnys yra vertingesnis už patiriantįjį ir materiją todėl, kad su jais siejamas taip, kaip veikiantis ir kaip esantis akte siejamas su patiriančiu veikimą ir esančiu*

galimybėje. O galimas intelektas yra tam tikru būdu patiriantis ir galimybėje esantis. Vadinasi, veikiantysis intelektas yra ne patiriantis, o veikiantis ir akte esantis. Akivaizdu, kad, remiantis šiais Aristotelio žodžiais, galima manyti ne tai, kad veikiantysis intelektas yra tam tikra atskirtoji substancija, o tai, kad jis yra *atskirtas* taip, kaip atskirtas galimas intelektas, t.y. jis atskirtas tuo, kad *neturi organo.* Be to, veikiantįjį intelektą apibūdindamas kaip akte esančią substanciją, Aristotelis neprieštarauja tam, kad sielos substancija yra galimybėje, kaip jau parodyta [sk. 77].

[9] Vėliau [430a20] jis pridūrė, kad *tapatūs yra daiktas ir mokslas apie daiktą.* Turėdamas omeny šiuos žodžius, Komentatorius sako [tekstas 19, lapas 162 v], kad veikiantysis intelektas skiriasi nuo galimo intelekto, nes veikiančiajame intelekte tas, kas supranta, ir tai, kas suprantama, yra tapatūs, o galimame intelekte jie nėra tapatūs. Bet tai akivaizdžiai priešinga tam, ko siekia Aristotelis, nes anksčiau [430a3] jis tais pačiais žodžiais kalbėjo apie galimą intelektą, teigdamas, kad jis yra suprantamas taip, kaip suprantami dalykai: *nes tuose dalykuose, kurie yra be materijos, intelektas ir tai, kas suprantama, yra tapatūs, nes teorinis mokslas ir jo objektas yra tapatūs.* Akivaizdu, kad remdamasis tuo, jog aktualiai suprantantis galimas intelektas sutampa su tuo, ką supranta, Aristotelis siekia parodyti, jog yra suprantamas taip, kaip suprantami kiti suprantami dalykai. Be to, truputį anksčiau [429b31] jis sakė, kad galimas intelektas yra galimybė visiems suprantamiems dalykams, bet aktualiai jis nėra nė vienas iš jų, kol supratimo aktas dar neįvyko, ir leido aiškiai suprasti, jog tik dėl to, kad jis supranta akte, atsiranda pats suprantamas dalykas. Ir nėra nieko nuostabaus, kad jis tai sako apie galimą intelektą, nes anksčiau [425b, plg.431b] tą patį sakė apie jutimą ir jutimo objektą akte. Juk jutimas tampa aktualus per aktualiai juntamą rūšį; panašiai ir galimas intelektas tampa aktualus per aktualiai suprantamą rūšį; dėl tos pačios priežasties intelektas akte vadinamas aktualiai suprantamu objektu. Todėl reikia sakyti, kad, apibūdinęs galimą ir veikiantįjį intelektą, Aristotelis čia pradeda intelekto akte apibūdinimą, sakydamas, kad *mokslas akte yra tapatus aktualiai pažintam daiktui.*

[10] Toliau jis sako [430a21]: *individo galimas žinojimas laike yra pirmesnis, bet apskritai jis nėra pirmesnis nei laike.* Šia galimybės ir akto perskyra, t.y. aktas iš prigimties yra pirmesnis už galimybę, kad laike galimybė yra pirmesnė, kai daikte vyksta galimybės keitimas į aktą; tačiau, kalbant be išlygų, ir laike galimybė nėra pirmesnė už aktą, nes tik aktas gali ją atvesti į aktą, Aristotelis pasinaudoja keliose vietose. Todėl sako, kad *intelektas, kuris yra galimybėje,* t.y. galimas intelektas, tiek, kiek jis yra galimybėje, *laike yra pirmesnis* už intelektą akte: sakau, kad taip yra viename ir tame pat subjekte. Bet ne visiškai, t.y. ne visuotinai, nes galimą intelektą į aktą atveda veikiantysis intelektas, kuris yra akte, kaip sakė Aristotelis, per kurį nors galimą intelektą, padarytą aktualų,

todėl *Fizikoje* [202b18] jis sakė, kad, norint išmokti, reikia mokytojo, kuris galimybę atvestų į aktą. Šiais žodžiais jis parodė galimo intelekto, tiek, kiek jis yra galimybėje, susietumą su intelektu akte.

[11] Toliau Aristotelis sako [430a]: *negalima sakyti, kad veikiantysis intelektas vienu metu supranta, o kitu nesupranta*, tuo parodydamas skirtumą tarp intelekto akte ir galimo intelekto. Mat anksčiau [430a] jis pasakė, kad galimas intelektas supranta ne visada, nes nesupranta, kai suprantamų dalykų atžvilgiu yra galimybėje, ir supranta, kai aktualiai su jais sutampa. Tačiau Aristotelis jau sakė, kad intelektas tampa aktualus todėl, kad sutampa su supratimo objektu. Todėl jam netinka vienu metu suprasti, o kitu nesuprasti.

[12] Toliau jis pridūrė: *Tik atskirtas jis yra tas, kas jis yra.* Negalima šio teiginio priskirti tik veikiančiajam intelektui: juk ne vien jis yra atskirtas, nes tas pat buvo pasakyta ir apie galimą intelektą. Taip pat jo negalima priskirti tik galimam intelektui, nes tas pat buvo pasakyta ir apie veikiantįjį intelektą. Vadinasi, šį teiginį reikia priskirti tam, kuris apima juos abu, t.y. intelektui akte, apie kurį buvo kalbėta, nes vien tai mūsų sieloje yra atskirta ir nesinaudoja organu, kas priklauso intelektui akte, būtent toji sielos dalis, kuria mes aktualiai suprantame, apimanti galimą ir veikiantįjį intelektą. Todėl Aristotelis priduria, kad tik ši sielos dalis yra nemari ir amžina, kaip nuo kūno nepriklausanti, nes atskirta.

LXXIX SKYRIUS

KAD ŽMOGAUS SIELA, SUIRUS KŪNUI, NESUYRA

[1] Remiantis tuo, kas jau pasakyta, galima akivaizdžiai parodyti, kad žmogaus siela nesuyra suirus kūnui.

[2] Juk parodyta [sk.55], kad visos intelektinės substancijos yra neirios. O kad žmogaus siela yra tam tikra intelektinė substancija, jau parodyta [sk.56 ir toliau]. Vadinasi, žmogaus siela turi būti neiri.

[3] Dar. Joks daiktas negali būti ardomas per tuos dalykus, iš kurių susideda jo tobulumas, nes kaita tobulumo link yra priešinga kaitai suirimo link. O žmogaus sielos tobulumą sudaro tam tikras atitraukimas nuo kūno. Juk sielą tobulina mokslas ir dora: mokslas tobulina juo labiau, juo nematerialesnius dalykus nagrinėja, o doros tobulumas yra tas, kad žmogus neina paskui kūno aistras, bet protu jas sušvelnina ir sutramdo. Vadinasi, siela neyra nuo to, kad atskiriama nuo kūno.

[4] O jeigu būtų pasakyta, kad siela tobulinama nuo kūno atskiriant jos veikimą, bet ardoma atskiriant jos buvimą, tai būtų nesėkmingai paprieštarauta. Juk daikto veikimas parodo jo substanciją ir buvimą, nes kiekvienas veikia taip, kaip jis yra, ir tikras daikto veikimas kyla iš tikrosios jo prigimties. Todėl nega-

lima tobulinti jokio daikto prigimties netobulinant jo substancijos. Taigi, jei sielos veikimas tobulėja, kai ji palieka kūną, tai jos bekūnė substancija jos buvime nepatiria trūkumo dėl to, kad atskiriama nuo kūno.

[5] Taip pat. Tai, kas iš tiesų tobulina žmogaus sielą, yra neirus. Juk tikrai žmogiška žmogaus veikla yra supratimas, nes dėl jos jis skiriasi nuo gyvūnų, augalų ir besielių kūnų. O suprasti tikrąja šio žodžio prasme reiškia suprasti bendrus ir neirius dalykus. Tobulumai turi būti proporcingi tobulinamiesiems. Todėl žmogaus siela yra neiri.

[6] Be to, prigimtinis noras negali būti tuščias. O žmogus iš prigimties nori būti visada. Tai akivaizdu dėl to, kad buvimas yra tai, ko visi nori, o žmogus intelektu suvokia buvimą ne tik kaip dabartį, kaip suvokia neprotingi gyvūnai, bet neribotai. Vadinasi, savo siela, kuria buvimą suvokia neribotai ir visais laikais, žmogus aprėpia nuolatinį buvimą.

[7] Taip pat. Kiekvienas į kitą priimamas daiktas, priimamas priimančiojo būdu. O daiktų formos į galimą intelektą priimamos tiek, kiek jos yra aktualiai suprantamos, bet aktualiai suprantamos jos yra tiek, kiek yra nematerialios, bendros, taigi ir neirios. Vadinasi, galimas intelektas yra neirus. Bet jau [sk. 59] įrodyta, kad galimas intelektas yra žmogaus sielos dalis. Todėl žmogaus siela yra neiri.

[8] Dar. Suprantamas buvimas yra tvaresnis už juntamą buvimą. Tačiau tas, kuris yra visų juntamų daiktų pirmasis priėmėjas, t.y. pirmoji materija, savo substancija yra neirus. Todėl galimas intelektas, kuris yra suprantamų formų priėmėjas, bus dar labiau neirus. Vadinasi, žmogaus siela, kurios dalis yra galimas intelektas, irgi yra neiri.

[9] Be to. Aristotelis sako [*Apie sielą,* 430a18], kad *darantis yra vertingesnis už padarytą.* O iš to, kas jau pasakyta [sk. 76], akivaizdu, kad veikiantysis intelektas daro galimus suprasti dalykus aktualiai suprantamus tiek, kiek jie yra neirūs, todėl veikiantysis intelektas bus dar labiau neirus. Vadinasi, neiri bus ir žmogaus siela, kurios šviesa yra veikiantysis intelektas, kaip akivaizdu iš to, kas jau pasakyta [sk. 78].

[10] Taip pat. Formą ardo tik trys dalykai: jos priešingybės veikimas, jos subjekto ardymas ir trūkumas jos priežastyje. Priešingybės veikimas formą ardo taip, kaip šalčio veikla ardo šilumą; subjekto ardymas – taip, kaip, išdūrus akį, suardoma regėjimo galia; trūkumas priežastyje – kaip, užtemus saulei, oras nustoja būti permatomas, nes saulė buvo oro permatomumo priežastis. Tačiau priešingybės veikla negali ardyti žmogaus sielos: juk jai nėra nieko priešingo, nes galimu intelektu ji priima ir pažįsta visas priešingybes. Taip pat ji negali būti ardoma ir ardant jos subjektą, nes jau parodyta [sk. 68], kad žmogaus sielos buvimas yra nepriklausomas nuo kūno. Panašiai ir dėl trūkumo jos priežastyje, nes bus parodyta [sk. 87], kad ji negali turėti jokios kitos priežasties, išskyrus amžinąją. Vadinasi, žmogaus sielos niekaip negalima suardyti.

[11] Dar. Jeigu siela irtų dėl to, kad yra kūnas, tai jos buvimas turėtų silpnėti silpstant kūnui. O jeigu, silpstant kūnui, silpnėja kuri nors sielos galia, tai šitaip būna tik atsitiktinai, t.y. todėl, kad tai galiai trūksta kūno organo: pvz., regėjimas silpsta silpstant organui, bet tai vyksta per atsitiktinumą. Akivaizdu, kad yra būtent taip, nes jeigu galia nusilptų per esmę, tai jos niekada nebūtų įmanoma atnaujinti atnaujinant organą, tačiau matome, kaip, susilpnėjus regėjimo galiai, regėjimo organo atnaujinimas visada atnaujina regėjimo galią, todėl traktate *Apie sielą* [480b22] Aristotelis sako, kad, *jeigu senis gautų jaunuolio akis, tai, be abejo, regėtų kaip jaunuolis.* Kadangi iš to, kas jau pasakyta [sk. 68], akivaizdu, jog intelektas yra sielos galia, kuriai nereikia organo, todėl jis nesilpnėja nei per esmę, nei per atsitiktinumą dėl senėjimo arba dėl kurio nors kito kūno silpnėjimo. O jeigu dėl kūno silpnumo intelekto veikloje atsiranda nuovargis arba kliūtis, tai jie atsiranda ne dėl paties intelekto silpnumo, o dėl silpnumo tų galių, kurių intelektui reikia, t.y. vaizduotės, atminties ir pažintinių galių silpnumo. Todėl akivaizdu, kad intelektas yra neirus. Vadinasi, neiri yra ir žmogaus siela, kuri yra tam tikra intelektinė substancija.

[12] Tai patvirtina ir Aristotelio autoritetas. Juk traktate *Apie sielą* [408b18] jis sako, jog *atrodo, kad intelektas yra tam tikra substancija ir jo negalima išardyti.* Ir akivaizdu iš to, kas jau pasakyta [sk. 61, 78], kad šių žodžių jis negalėjo pasakyti apie kurią nors atskirtą substanciją, kuri būtų galimas intelektas arba veikiantis intelektas.

[13] Be to, *Metafizikoje* [1070a21], siekdamas paneigti Platono teiginį, kad daiktų formos egzistuoja anksčiau už pačius daiktus, Aristotelis sako, *kad judinančios priežastys egzistuoja iš anksto, o formaliosios priežastys atsiranda drauge su tais daiktais, kurių priežastys jos yra: juk tik tada, kai žmogus išgydytas,* bet ne anksčiau, *yra sveikata,* o toliau priduria: *Bet reikia ištirti, ar po to kas nors išlieka. Juk niekas nedraudžia, kad išliktų siela, ne visa siela, bet intelektas.* Dėl šių prieš Platoną nukreiptų žodžių akivaizdu, jog, kalbėdamas apie formas, Aristotelis siekė, kad intelektas, kuris yra žmogaus forma, išliktų po materijos, t.y. iširus kūnui.

[14] Dėl pateiktų Aristotelio teiginių akivaizdu, kad sakydamas, jog siela yra forma, jis neturėjo omeny, kad ji nesubsistuoja ir dėl to yra iri, priešingai negu aiškina Grigalius Nysietis [*Apie sielą,* pašnekesys I; Nemesius, *Apie žmogaus prigimtį,* sk. II], nes intelektinę sielą Aristotelis išskiria iš kitų formų bendrijos, sakydamas, kad, *iširus kūnui, ji išlieka ir kad ji yra tam tikra substancija.*

[15] Tai, kas pasakyta, atitinka Katalikų tikėjimą, nes knygoje *Apie Bažnyčios dogmas* [sk.16] sakoma: *Tikime, kad tik žmogus turi substancinę sielą, kuri gyvena ir išimta iš kūno ir savo jutimus bei galias išlaiko gyvus; priešingai negu teigia Arabas, ji nemiršta drauge su kūnu; priešingai negu teigia Zenonas, ji nemiršta praėjus tam tikram laikui po kūno mirties; mat ji gyvena substancialiai.*

[16] Visa tai pašalina bedievių klaidą, kurių vardu Išminties knygoje Saliamonas sako: *Mes esame gimę iš nieko ir po to būsime, lyg kad nebūtumėm buvę (Išm 2,2)*, o Pamokslininko knygoje jų vardu jis sako: *Tas pats yra likimas žmonėms ir gyvuliams: kaip miršta vieni, taip miršta ir kiti. Visų yra toks pat alsavimas, ir žmogus neviršija gyvulio (Pam 3,19)*. O tai, kad čia Saliamonas kalba ne savo, o bedievių vardu, akivaizdu, nes knygos pabaigoje jis ryžtingai priduria: *Ir dulkės sugrįš į žemę, iš kurios yra, ir dvasia sugrįš pas tą, kuris ją davė.*

[17] Šventajame Rašte yra daugybė vietų, kuriose skelbiamas sielos nemirtingumas.

LXXX IR LXXXI SKYRIUS

ARGUMENTAI UŽ TAI, KAD SIELA IŠYRA IŠIRUS KŪNUI [IR JŲ PANEIGIMAS]

[1] Bet atrodo, jog tam tikrais argumentais galima įrodyti, kad siela negali išlikti iširus kūnui.

[Numeraciją pridedame.]

[2] 1. Mat jeigu žmonių sielos būtų dauginamos drauge su kūnais, kaip jau parodyta [sk. 75], tai, sunaikinus kūnus, sielų daugybė negalėtų išlikti, todėl arba siela visiškai nustotų būti, arba išliktų tik viena siela. O tai, atrodo, atitinka požiūrį tų, kurie teigia, kad neiri yra tik ta siela, kuri viena priklauso visiems žmonėms: pasak Aleksandro, toks yra veikiantysis intelektas, o pasak Averojaus [plg. sk. 73, 76], – veikiantysis ir galimas intelektas drauge.

[3] 2. Formalus pagrindas yra rūšių skirtingumo priežastis. Bet jeigu, kūnams iširus, liktų daugybė sielų, jos turėtų būti skirtingos: juk kaip tapatumas yra ten, kur yra substancinė vienovė, taip skirtingumas yra ten, kur yra substancijų daugybė. Tačiau be kūnų likusių sielų skirtingumas gali būti tik formalus: juk jos nėra sudarytos iš materijos ir formos, kaip jau [sk. 50, 51] įrodyta visų intelektinių substancijų atžvilgiu. Todėl reikėtų sutikti su išvada, kad jos yra skirtingų rūšių. Tačiau jos negalėtų pakeisti savo rūšies dėl kūno iširimo, nes visi daiktai, kurie vieną rūšį keičia į kitą, yra irūs. Vadinasi, reikėtų sutikti su išvada, kad ir tada, kai jos dar buvo kūnuose, buvo skirtingų rūšių. Bet tokia išvada nepriimtina. Todėl neįmanoma, kad, iširus kūnams, išliktų daugybė sielų.

[4] 3. Dar. Teigiančiųjų pasaulio amžinumą požiūriu atrodo visiškai neįmanoma, kad po kūnų mirties liktų sielų daugybė. Mat jeigu pasaulis amžinai buvo, tai ir judėjimas amžinai buvo. Vadinasi, ir gimimas yra amžinas. Bet jeigu gimimas yra amžinas, tai yra begalybė jau mirusių žmonių. Ir jeigu mirusiųjų sielos po mirties išlieka savo daugybėje, tai reikia pripažinti, kad dabar aktualiai yra begalybė anksčiau mirusių žmonių sielų. Bet tai neįmanoma, nes aktualios begalybės gamtoje negali būti. Todėl reikia sutikti su išvada, kad, jeigu pasaulis yra amžinas, po mirties sielų daugybė neišlieka.

[5] 4. Taip pat. *Tai, kas į ką nors patenka arba palieka jo neardydamas, patenka ir palieka atsitiktinai*, nes būtent toks yra atsitiktinybės apibrėžimas [Porfirijas, *Isagogas*, sk.V]. Jeigu, pasitraukus kūnui, siela neiširtų, vadinasi, siela su kūnu buvo susieta atsitiktinai. Tad žmogus yra iš sielos ir kūno atsitiktinai sudaryta esybė. Kita išvada būtų, kad nėra jokios žmogaus rūšies, nes iš to, kas atsitiktinai susieta, jokia rūšis neatsiranda: juk *baltas žmogus* nėra jokia rūšis.

[6] 5. Toliau. Neįmanoma, kad būtų nieko neveikianti substancija. O visa sielos veikla baigiasi drauge su kūnu. Tai akivaizdi indukcinė išvada. Juk maitinančiosios sielos galios per kūno savybes ir organus veikia kūną ir šia veikla jį maitina bei augina taip, jog iš jo išsiskiria sėkla, kad jis galėtų daugintis. Panašiai visos juslinei sielai priklausančios galios veikia per kūno organus; kai kurios iš jų sukelia pakitimus kūne, pvz., tos, kurios vadinamos sielos aistromis: meilė, džiaugsmas ir pan. Nors supratimas nėra toji veikla, kuri atliekama kuriuo nors kūno organu, tačiau jos objektai yra vaizdiniai, kurie su supratimu susiję taip, kaip spalvos su rega, todėl lygiai kaip rega negali matyti nesant spalvų, lygiai taip intelektinė siela negali suprasti, nesant vaizdinių. Todėl, norint suprasti, sielai reikia tų galių, kurios paruošia vaizdinius tam, kad jie galėtų tapti aktualiai suprantami, būtent mąstymo ir atminties galių, apie kurias žinoma, kad jos yra tam tikrų kūno organų aktai ir per juos veikia, todėl, iširus kūnui, negali išlikti. Todėl Aristotelis ir sako, kad *siela niekada nesamprotauja be vaizdinių* [*Apie sielą*, 431a17] ir kad *nieko nesupranta be pasyviojo intelekto* [430a25], kuris vadinamas mąstymo galia ir kuris yra irus. Todėl kitoje traktato *Apie sielą* vietoje [408b24] jis sako, kad *žmogaus supratimas genda gendant tam tikrai vidinei daliai*, t.y. vaizduotei, arba pasyviajam intelektui. O toliau [430a] sako, kad po mirties *neatsimename* nieko, ką žinojome gyvendami. Todėl akivaizdu, kad jokia sielos veikla negali išlikti po žmogaus mirties. Taigi neišlieka ir jos substancija, nes negali būti nieko neveikiančios substancijos.

[7] [*LXXXI SKYRIUS*] Kadangi iš to, kas jau pasakyta [sk. 79], akivaizdu, jog šių argumentų išvados yra klaidingos, tai juos turime paneigti. Pirmiausia reikia žinoti, jog tie dalykai, kurie turi būti vienas prie kito priderinti ir vienas kitam proporcingi, drauge gauna daugį arba vienį, kiekvienas iš savo priežasties. Jeigu vieno iš jų buvimas priklauso nuo kito, tai ir jo vienis arba daugis priklauso nuo to kito, o jeigu nepriklauso, tai vienis arba daugis priklausys nuo kokios nors kitos išorinės priežasties. Forma ir materija visada turi būti viena kitai proporcingos ir viena prie kitos priderintos: juk tam tikras aktas atsiranda tik tam tikroje materijoje. Todėl materija ir forma atitinka viena kitą daugyje ir vienyje. Jeigu formos buvimas priklauso nuo materijos, tai formos dauginimas priklauso nuo materijos, taip pat ir vienis. O jeigu nepriklauso, tai formą būtina dauginti pagal materijos dauginimą, kitaip tariant, drauge su materija ir jai proporcingai, bet ne taip, kad formos vienis arba daugis būtų priklausomas nuo materijos. Tačiau jau parodyta [sk.68], kad žmogaus

siela yra forma, kurios buvimas nepriklauso nuo materijos. Todėl peršasi išvada, kad nors sielos dauginamos dauginant kūnus, tačiau kūnų dauginimas nėra sielų dauginimo priežastis. Vadinasi, priešingai pirmajam argumentui, sunaikinus kūnus, sielų daugybė neturi išnykti.

[8] Todėl lengva atsakyti ir į *antrąjį* argumentą. Juk ne bet kuris formų skirtingumas yra rūšių skirtingumas, o vien skirtingumas pagal formaliuosius pradus arba pagal formos apibrėžimą: juk žinoma, kad tos ugnies ir anos ugnies formos yra iš esmės skirtingos, tačiau rūšies atžvilgiu jos nėra nei skirtingos ugnys, nei skirtingos formos. Todėl nuo kūnų atskirtų sielų daugis atitinka substancinę formų įvairovę, nes tos sielos ir anos sielos substancija nėra viena substancija. Tačiau ši sielų įvairovė kyla ne iš esminių sielos pradų ir ne iš skirtingų sielos prigimčių, o iš sielų ir kūnų dermių įvairovės: juk ši siela yra priderinta šiam, bet ne anam kūnui, o ta siela – kitam kūnui ir t.t. Tas sielų priderinimas išlieka ir žuvus kūnui, kaip išlieka jų substancijos, nepriklausomos savo buvimu nuo kūnų. Juk savo substancijomis sielos yra kūnų formos, antraip su kūnais jos būtų siejamos atsitiktinai ir siela bei kūnas nesudarytų esminės vienovės, o sudarytų tik atsitiktinę. O kiek jos yra formos, tiek turi būti priderintos prie kūnų. Todėl akivaizdu, kad tie įvairūs priderinimai atskirtose sielose išlieka, taigi išlieka ir sielų daugybė.

[9] Dėl *trečiojo* argumento pasaulio amžinumo šalininkai turėjo skirtingas nuomones. Mat vieni iš jų be jokių išlygų teigė, kad žmonių sielos žūva drauge su kūnais. Kiti sakė, kad iš visų žmonių sielų išlieka tik kažkas vienas, kas visiems žmonėms bendras: pasak vienų, jis yra veikiantysis intelektas, pasak kitų, drauge su juo išlieka ir galimas intelektas. Dar kiti teigė, kad, kūnams iširus, sielų daugybė išlieka, bet, nenorėdami pripažinti sielų begalybės, jie sakė, kad po tam tikro laiko tos sielos įsikūnija į kitus kūnus. Būtent taip manė Platono sekėjai, apie kuriuos kalbėsime vėliau [sk. 83]. O dar kiti, norėdami išvengti visų minėtų požiūrių, sakė, jog teiginys, kad egzistuoja aktuali atskirtų sielų begalybė, nekelia jokių keblumų, nes nesusijusių objektų aktuali begalybė yra atsitiktinė begalybė. Jie manė, kad tokios begalybės pripažinimas nekelia keblumų. Šio požiūrio į sielas laikėsi Avicena ir Algazelis. O ką apie tai manė Aristotelis, jo raštuose nėra aiškiai pasakyta, bet jis aiškiai sakė, kad pasaulis yra amžinas. Tačiau paskutinis iš minėtų požiūrių neprieštarauja Aristotelio išdėstytiems principams. Juk *Fizikoje* [205a10] ir traktate *Apie dangų ir žemę* [271b] jis įrodė, kad nėra gamtos kūnų aktualios begalybės, bet neįrodė, jog nėra nematerialių substancijų aktualios begalybės. Visiškai tikra, jog visa tai nesudaro jokių sunkumų Katalikų religijos išpažinėjams, kurie pasaulio amžinumo nepripažįsta.

[10] Be to, priešingai, negu teigiama *ketvirtojo* argumento išvadoje, nebūtina, kad siela su kūnu būtų susieta atsitiktinai, jeigu ji išlieka iširus kūnui. Juk atsitiktinybė apibūdinama kaip tai, *kas gali būti ir nebūti iš formos ir materijos sudary-*

tame subjekte, jo neardydama. Tačiau neteisinga šį apibūdinimą taikyti sudėtinio subjekto pradams. Juk žinoma, kad *Fizikoje* [192a28] Aristotelis įrodė, jog pirmoji materija negali atsirasti arba būti išardyta. Todėl, atsitraukus formai, ji išlieka savo esmėje. Tačiau forma su ja susiejama ne atsitiktinai, o esmiškai, nes susiejama vienu buvimu. Ir parodyta [sk.68], kad panašiai siela susiejama su kūnu. Todėl, nors, kūnui iširus, ji išlieka, tačiau su juo susieta esmiškai, o ne atsitiktinai. Bet, formai atsitraukus, pirmoji materija neišlieka akte, nebent kitos formos akto dėka, o žmogaus siela išlieka tame pačiame akte, nes žmogaus siela yra forma ir aktas, o pirmoji materija yra tik galima esatis.

[11] O tai, kas teigiama *penktajame* argumente, kad atskirtoje nuo kūno sieloje jokia veikla neišlieka, vadiname melu, nes išlieka toji veikla, kuriai atlikti nereikia organo. Tokia veikla yra supratimas ir valia. O toji veikla, kuriai atlikti reikia organo, pvz., maitinimasis ir jutimas, neišlieka.

[12] Tačiau reikia žinoti, kad nuo kūno atskirta siela ir su kūnu susieta siela supranta skirtingai, lygiai kaip jos esti skirtingai: juk kiekvienas veikia taip, kaip jis yra. Iš tiesų buvimas žmogaus sielos, kai ji yra susieta su kūnu, nors ir visiškai nepriklauso nuo kūno, vis dėlto tam tikras jos būstas ir ją priimantis subjektas yra kūnas. Todėl ir jos tikrasis veikimas, t.y. supratimas, nors ir nepriklauso nuo kūno taip, tarsi būtų atliekamas kūno organais, vis dėlto savo objektą, būtent vaizdinius, turi kūne. Todėl, kol siela yra kūne, ji gali suprasti tik per vaizdinius, o atsiminti tik dėl mąstymo ir atminties galios, kuri paruošia vaizdinius. Tai akivaizdu dėl [šiame sk.] pasakytų dalykų. Todėl šis supratimo ir prisiminimo būdas sunaikinamas drauge su kūnu. O atskirtos sielos buvimas yra ne kūno, o vien jos pačios buvimas. Todėl ir jos veikla, t.y. supratimas, nebus atliekama kurių nors kūno organuose esančių objektų, t.y. vaizdinių, atžvilgiu, bet siela supras per save taip, kaip supranta visiškai nuo kūnų atskirtos substancijos, apie kurias kalbėsime vėliau [sk. 96]. Iš jų, kaip iš aukštesniųjų, galės priimti turiningesnę įtaką, kad tobuliau suprastų. To požymių turi net jauni žmonės. Juk kai sielai trukdoma užsiimti kūnu, ji geriau supranta aukštesnius dalykus, todėl ir santūrumo dorybė, kuri atitraukia sielą nuo kūniškų malonumų, daro žmones ypač supratingus. O kai žmonės miega ir nesinaudoja kūniškomis juslėmis ir nėra jokios trukdančios skysčių arba garų sumaišties, tada dėl aukštesniųjų būtybių poveikio jie suvokia apie ateitį tai, kas pranoksta žmogaus protą. Bet dar labiau taip atsitinka nualpusiems arba patyrusiems ekstazę, nes jie dar labiau atitraukiami nuo kūniškų juslių. Tai atsitinka pelnytai, nes, kaip jau parodyta [sk.68], žmogaus siela yra viduryje tarp kūniškų ir bekūnių substancijų, *tarsi amžinybės ir laiko horizonte,* todėl, toldama nuo žemiausio, artėja prie aukščiausio. Tad, kai ji bus visiškai atskirta nuo kūno, supratimo būdu bus tobulai panaši į atskirtąsias substancijas ir gausiai priims jų įtaką.

[13] Vadinasi, nors tas supratimo būdas, kuriuo naudojamės šiame gyvenime, išyra išardžius kūną, tačiau jo vietą užima kitas, aukštesnis supratimo būdas.

[14] Tačiau knygoje *Apie atmintį ir prisiminimus* [451a] Aristotelis įrodė, kad prisiminimas yra kūno organu atliekamas veiksmas, todėl jis negalės išlikti sieloje jai atsiskyrus nuo kūno, nebent žodį *prisiminimas* vienvardiškai priskirtume supratimui tų dalykų, kuriuos žmogus anksčiau žinojo, nes atskirtoje sieloje turi būti ir tie dalykai, kuriuos žmogus pažino gyvendamas: juk parodyta [sk. 74], kad suprantamumo rūšis galimas intelektas priima neatimamai.

[15] O kalbant apie kitas sielos veiklas, pvz., mylėjimą, džiugesį ir pan., reikia saugotis vienvardiškumo. Mat kartais jos mąstomos kaip sielos išgyvenimai. Šitaip jos yra juslinio noro aktai, pagrįsti geidulingumu ir dirglumu, vykstantys drauge su tam tikrais pakitimais kūne. Todėl po mirties jie negali išlikti sieloje. Tai knygoje *Apie sielą* [408b26] įrodė Aristotelis. Bet kartais jos mąstomos kaip paprastas valios aktas, kuriame nėra išgyvenimo. Todėl *Etikoje* [1154b26] Aristotelis sako, kad *Dievas džiaugiasi vienu paprastu džiaugsmu* ir [1177a26] kad išminties kontempliacijoje yra *nuostabus malonumas* ir [1157b28] kad *draugystės meilę* jis atskiria nuo *mylėjimo* kaip išgyvenimo. Kadangi valia, lygiai kaip intelektas, yra organu nesinaudojanti galia, todėl akivaizdu, kad minėtos veiklos išlieka atskirtoje sieloje kaip valios aktai.

[16] Vadinasi, remiantis išdėstytais argumentais, negalima daryti išvados, kad žmogaus siela yra mirtinga.

LXXXII SKYRIUS

KAD NEPROTINGŲ GYVŪNŲ SIELOS NĖRA NEMIRTINGOS

[1] Remiantis tuo, kas pasakyta, akivaizdžiai parodoma, kad neprotingų gyvūnų sielos nėra nemirtingos.

[2] Mat jau parodyta [sk. 66, 67], kad jokia juntančiosios sielos dalies veikla negali vykti be kūno. O neprotinguose gyvūnuose nėra aukštesnės už juslinę sielos veiklos: juk jie nei supranta, nei protauja. Tai liudija, kad vienai rūšiai priklausantys gyvūnai veikia vienodai, judinami prigimties, o ne menu vadovaudamiesi: juk visos kregždės lizdus krauna vienodai, o visi vorai vienodai audžia voratinklius. Todėl gyvūnų sielose nėra tokios veiklos, kuri galėtų būti atliekama be kūno. Kadangi kiekviena substancija turi kokią nors savo veiklą, tai neprotingų gyvūnų sielos negali egzistuoti be kūno. Vadinasi, žuvus kūnui, jos irgi žūva.

[3] Taip pat. Kiekviena nuo materijos atskirta forma yra aktualiai suprasta, nes jau pasakyta [sk. 77], kad būtent šitaip veikiantysis intelektas suprantamumo rūšis daro aktualiai suprantamas. Bet jeigu neprotingo gyvūno siela išliktų iš-

irus kūnui, tai ji būtų nuo materijos atskirta forma. Todėl būtų aktualiai suprasta forma. Bet knygoje *Apie sielą* [430a3] Aristotelis teigia, kad *atitrauktuose nuo materijos dalykuose suprantantis ir suprantamas yra tapatūs*. Vadinasi, jeigu neprotingo gyvūno siela išliktų iširus kūnui, tai ji būtų intelektinė. Bet tai neįmanoma.

[4] Kiekvienas daiktas, galintis siekti kurio nors tobulumo, turi prigimtinį to tobulumo norą, *juk gėris yra tai, ko visi nori* [*Etika* 1094a2], tačiau kiekvienas nori to, *kas jam pačiam yra gėris* [*Etika* 1155b23]. Tačiau gyvūnuose nematyti jokio noro nuolat būti, nebent tik noras, kad jų rūšis nuolat būtų, mat matyti jų noras daugintis, kurio dėka rūšis yra nuolat, bet toks noras matyti ir augaluose, ir net besieliuose daiktuose, nors tai nėra paties gyvūno kaip gyvūno noras, kuris atitiktų jo suvokimą. Kadangi juslinė siela suvokia tik tai, kas yra čia ir dabar, todėl nuolatinio buvimo ji negali suvokti. Vadinasi, gyvūnišku norėjimu ji negali norėti nuolatos būti. Todėl gyvūno siela negali nuolatos būti.

[5] Toliau. Kadangi, pasak Aristotelio [*Etika* 1174b], *malonumai tobulina veiklą,* todėl kiekvieno daikto veikla kaip į tikslą yra nukreipta į tai, kur jis įsivaizduoja esant jo malonumą. O visi neprotingų gyvūnų malonumai susiję su kūno išsaugojimu: juk garsai, kvapai ir vaizdai jiems teikia malonumą tik kaip maisto ir poravimosi ženklai, kurie vieninteliai jiems teikia malonumą. Todėl visa jų veikla kaip į tikslą yra nukreipta išsaugoti kūnišką buvimą. Todėl nėra kito jų buvimo, išskyrus kūnišką.

[6] Ir su tuo sutinka Katalikų tikėjimo mokslas. Juk Pradžios knygoje apie neprotingų gyvūnų sielas pasakyta, jog *jų siela yra kraujyje* [Pr 9, 4–5, plg. Kun 17, 14], tarsi turint omeny, kad *nuo kraujo priklauso jų sielų buvimas.* O *Bažnyčios Dogmų knygoje* [sk. 16, 17] parašyta: *Teigiame, kad tik žmogus turi substancinę sielą, t. y. savaime gyvą: gyvūnų sielos žūva drauge su kūnais*.

[7] Aristotelis knygoje *Apie sielą* [413b26] irgi sako, kad *suprantančioji sielos dalis atskiriama nuo kitų kaip neiri nuo irių.*

[8] Tuo paneigiamas Platono požiūris, kad ir gyvūnų sielos yra nemirtingos [žr. *Faidonas* 105a, 106b].

[9] Tačiau gali atrodyti, jog galima įrodyti, kad neprotingų gyvūnų sielos yra nemirtingos. Juk tas, kuris atskirai ir pats per save atlieka kokią nors veiklą, yra savarankiškai subsistuojantis. O juslinėms neprotingų gyvūnų sieloms priklauso atlikti tokią veiklą, kurioje kūnas nedalyvauja, t.y. *judinti*: mat judantis kūnas sudarytas iš dviejų dalių, viena iš jų yra ta, kuri judina, kita – kuri judinama; kadangi kūnas yra judinamas, todėl peršasi išvada, kad tik siela judina. Vadinasi, ji subsistuoja savarankiškai, todėl negali atsitiktinai iširti iširus kūnui, nes tik tie dalykai atsitiktinai išyra, kurie neturi savarankiško buvimo. O iš esmės suirti ji negali, nes neturi savo priešingybės ir nėra sudaryta iš priešingybių. Todėl peršasi išvada, kad yra visiškai neiri.

[10] Atrodo, jog tuo remiasi Platono argumentas, kuriuo jis grindžia teiginį, kad *visos sielos yra nemarios* [*Faidras,* 245c–246a], t. y. *siela pati save judina*, o kiekvienas, kuris pats save judina, turi būti nemirtingas. Juk kūnas miršta tik tada, kai nuo jo pasitraukia tai, kas jį judina; tačiau nieko negalima atskirti nuo jo paties, todėl peršasi išvada, kad pats save judinantis negali mirti. Todėl tenka pripažinti, kad visų esybių, net ir neprotingų, judinančioji siela yra nemirtinga. Jau minėjome, kad šis argumentas yra paremtas Platono prielaida, kad jeigu niekas nejuda, nebent būtų judinamas, tai tas, kuris pats save judina, juda savarankiškai, todėl turi tik jam priklausantį veikimą.

[11] Tačiau Platonas teigia, jog ne tik judinant, bet ir juntant juntančiojo siela turi tik jai priklausantį veikimą [*Teaitetas* 160c]. Mat jis sako, kad jutimas yra tam tikras pačios juntančiosios sielos judinimas: ir šitaip judinama ji judina kūną, kad jis justų [*Filebas,* 34a]. Todėl, apibrėždamas jutimą, jis sakė, kad *tai yra sielos judėjimas kūne* [*Timajas,* 43c].

[12] Bet tai, kas pasakyta, yra akivaizdus melas, nes justi – tai ne judinti, o veikiau būti judinamam, juk gyvūnas iš galinčio justi tampa aktualiai juntančiu dėl juntamų dalykų, kurie paveikia jusles. Tačiau negalima pasakyti, kad juslė patiria juntamo dalyko poveikį taip, kaip intelektas suprantamo dalyko poveikį, ne taip, kad jutimas galėtų būti sielos veikimas, kuriame nedalyvauja joks kūniškas instrumentas, kaip nedalyvauja supratime: juk intelektas suvokia daiktus, atitrauktus nuo materijos ir jos sąlygų, kurios yra individualizuojantys pradai; bet jutimas suvokia kitaip. Tai akivaizdu, nes juntami atskiri, o suprantami visuotiniai dalykai. Todėl akivaizdu, kad juslės patiria materijoje esančių daiktų poveikį, o intelektas – nuo materijos atitrauktų daiktų poveikį. Todėl intelektinėje patirtyje nėra kūniškos materijos, o jutiminėje yra.

[13] Skirtingos juslės yra imlios skirtingiems juntamiems dalykams: pvz., rega imli spalvai, klausa – garsui. Akivaizdu, šis skirtingumas kyla iš skirtingos organų tvarkos, nes regos organui skirta būti galimybėje visų spalvų atžvilgiu, o klausos organui – visų garsų atžvilgiu. Bet jeigu jutimas vyktų kūno organams nedalyvaujant, tai ta pati galia būtų imli visiems juntamiems daiktams: juk nemateriali galia tiek, kiek ji yra nemateriali, vienodai siejasi su visomis juntamomis savybėmis: todėl intelektas, kuris nesinaudoja kūno organu, pažįsta visus juntamus daiktus. Vadinasi, jutimas nevyksta kūno organui nedalyvaujant.

[14] Be to. Labai galingas jutimo objektas žaloja juslę, o suprantamas nežaloja intelekto, nes *tas, kuris supranta aukščiausią iš suprantamų dalykų, kitus dalykus gali suprasti ne blogiau, o geriau.* Vadinasi, juntamo dalyko poveikio patirtis juslėje priklauso kitai giminei negu suprantamo dalyko poveikio patirtis intelekte. Juk intelektas patiria jokiam kūno organui nedalyvaujant, o juslė patiria kūno organui dalyvaujant ir jos darną išardo didelė juntamų dalykų galia.

[15] Tačiau, stebint kūnus, atrodo, jog Platono teiginys, kad *siela pati save judina,* yra teisingas. Juk atrodo, kad joks kūnas nejuda, nebent būtų judinamas. To-

dėl Platonas teigė, kad visi judinantys daiktai yra judinami. O kad nereikėtų eiti iki begalybės, jeigu kiekvienas judinantysis būtų kito judinamas, jis teigė, kad yra pirmasis visų daiktų tvarkos judintojas, kuris pats save judina. Todėl siela, kuri yra pirmasis gyvų būtybių judintojas, pati save judina.

[16] Kad tai melas, galima įsitikinti dvejopai. Pirmiausia yra įrodyta [kn. I, sk. 13], jog kiekvienas per jį patį judinamas objektas yra kūnas. Bet kadangi siela nėra kūnas, todėl jos neįmanoma judinti, nebent atsitiktinai.

[17] Antra, kadangi judinantysis tiek, kiek jis judina, yra akte, o judinamasis tiek, kiek jis judinamas, yra galimybėje ir niekas negali būti tuo pačiu atžvilgiu ir akte ir galimybėje, todėl būtų neįmanoma, kad tas pats tuo pačiu atžvilgiu būtų judinantysis ir judinamasis, taigi, jei sakoma, kad kas nors pats save judina, tai viena jo dalis turi judinti, o kita būti judinama. Kaip tik šitaip sakoma, kad gyvūnas pats save judina, nes siela judina, o kūnas yra judinamas. Bet kadangi Platonas nesakė, kad siela yra kūnas, nors jos adresu ištarė žodį *judėjimas*, kuris iš tiesų priklauso tik kūnams, tačiau šį žodį jis pavartojo plačiąja prasme, kaip bendrą kiekvienos veiklos pavadinimą, todėl ir Aristotelis knygoje *Apie sielą* [431a6] sakė, kad *jutimas ir supratimas yra tam tikras judėjimas*. Bet šiuo atveju judėjimas yra aktas ne to, kas egzistuoja galimybėje, o to, kas yra tobulas. Todėl, kai sakė, kad siela pati save judina, tai norėjo pasakyti, kad ji veikia be kūno pagalbos, priešingai negu kitos formos, kurios be materijos neveikia: juk šildo ne atskirai esanti šiluma, o šiltas daiktas. Tuo remdamasis Platonas padarė išvadą, kad kiekviena judinančioji siela yra nemirtinga: kadangi ji vykdo savo pačios veiklą, todėl gali būti ir savo pačios buvimas.

[18] Bet jau parodyta, kad neprotingo gyvūno sielos veikla, t. y. *jutimas*, negali vykti be kūno pagalbos. Tai dar labiau akivaizdu toje jos veikloje, kuri vadinama *norėjimu*. Juk visa su juslinės sielos dalies norėjimu susijusi veikla akivaizdžiai vyksta drauge su tam tikrais kūno pakitimais, todėl jie vadinami sielos išgyvenimais.

[19] Todėl peršasi išvada, kad ir pats *judėjimas* juntančioje sieloje nevyksta be organo pagalbos. Juk neprotingo gyvūno siela judina tik per jusles ir norus, nes galios, apie kurias sakoma, kad jos *judina,* kūno dalis daro paklusnias noro įsakymui, todėl veikiau jos yra kūną tobulinančios, kad jis galėtų judėti, negu jį judinančios galios.

[20] Taigi akivaizdu, kad jokia neprotingo gyvūno sielos veikla negali vykti be kūno pagalbos. Todėl peršasi būtina išvada, kad neprotingo gyvūno siela žūva kartu su kūnu.

Iš lotynų k. vertė Gintautas VYŠNIAUSKAS
Versta iš: S. Thomae de Aquino Doctoris Angelici. *Summa Contra Gentiles*. Liber secundus. Commissio Leonina. Roma, 1934

Tęsinys. Pradžia „Logos“ Nr. 25

AL-FĀRĀBĪ

APIE „DORYBINGOJO MIESTO“ GYVENTOJŲ PAŽIŪRAS

About the Views of a “Virtous City” Inhabitants

PRATARMĖ

Al-Farabi 26 skyriaus pirmojoje dalyje kalba apie paralelizmą tarp Dievo ir Visatos, žmogaus bei dorybingojo miesto struktūrų, o antrojoje dalyje trumpai išdėsto savo teoriją apie intelekto lygius ir parodo, kokias sąlygas turi tenkinti dorybingojo miesto vadovo intelektas. 27 skyriuje filosofas kalba apie dorybingojo miesto vadovo savybes, ką reikia daryti, jeigu neatsiranda žmogaus, atitinkančio visas savybes ir pan. Šio skyriaus turinys parodo al-Fārābī kaip filosofą, kuris, nors daug kur remiasi Aristotelio ir Platono teorijomis, yra savo kultūros žmogus ir ieško būdų jos problemoms išspręsti.

Linas Kondratas

PREFACE

In the chapter 26 al-Fārābī shows the parallelism between God anf the Universe, the Man and the Virtuous City, and in the second part of the same he expounds his theory about the degrees of the Intelligence and about the pecularities of the intellect of the Chief of the Virtuous City. In Chapter 27 the philosopher speaks about the qualities of the Chief of the Virtous City, what should be done if there is no person with all required qualities etc. The Chapter also shows that despite his strong reliance on Aristotle and Plato, al-Fārābī is nevertheless a son of his own culture seeking solutions for its problems.

Linas Kondratas

RAKTAŽODŽIAI. Vadovas, savybės, intelektas, dorybingasis miestas, vaizduotė.
KEY WORDS. Chief, qualities, Intelligence, Virtous City, imagination.

26. APIE PAGRINDINĮ NARĮ

Kaip[1] kad kūne pagrindinis sąnarys būna iš prigimties tobuliausias iš visų sąnarių ir labiausiai išbaigtas pats savaime ir savo savybėmis; ir iš viso to, kame dalyvauja (*yušāriku*) kiti sąnariai, jis turi viską, kas pranašiausia (*afḍal*)[2]; o žemiau jo esantys kiti sąnariai vadovauja tiems, kurie yra [dar] žemiau už juos, jų vadovavimas yra menkesnis už pagrindinio sąnario vadovavimą, o jie patys yra pirmojo sąnario vadovaujami, patys vadovauja [kitiems] ir yra pirmojo [sąnario] vadovaujami – lygiai taip pat ir miesto vadovas yra miesto dalis, tobuliausia visu tuo, kas jai būdinga. Jis iš viso to, kame dalyvauja kiti, o ne jis pats, turi visa, kas pranašiausia, o žemiau jo yra sambūris (*qawm*), kuriam jis vadovauja, ir žemiau jo esantieji vadovauja kitiems. Lygiai taip, kaip širdis susiformuoja pirmiau [už kitas kūno dalis] ir būna kitų kūno dalių tapsmo ir to, kad šios įgyja joms [būdingas] galias, priežastimi, taip pat priežastimi to, kad kūno sąnariai susirikiuoja rangais, ir, sutrikus vienam iš jų, kiti sąnariai suteikia jam pagalbą ir pašalina sutrikimą – taip ir šio [dorybingojo] miesto vadovas turi būti pačioje pradžioje ir tapti priežastimi to, kad susiformuotų[3] miestas ir jo dalys, o pastarosios įgytų valios įpročių (*malakāt irādiya*)[4] ir tuo pagrindu susirikiuotų rangais, ir jeigu sutriktų kuri nors [miesto] dalis, ji gautų pagalbą iš kitų [dalių] sutrikimui pašalinti.

Lygiai taip, kaip [kūno] sąnariai, kurie artimi pagrindiniam sąnariui, atlieka veiksmus, kurie iš prigimties atitinka pirmojo vadovo tikslą[5] ir kurie todėl yra [laikomi] šlovingais, o sąnariai, kurie yra žemiau, atlieka mažiau šlovingus veiksmus, ir visa [ta rangų hierarchija] baigiasi sąnariais, kurie atlieka menkiausius veiksmus, – taip ir [miesto] dalys, kurios yra artimiausios miesto vadovui, atlieka šlovingiausius valios veiksmus, o tie, kurie yra žemiau jų, – mažiau šlovingus, ir taip yra tol, kol [ši hierarchija] baigiasi dalimis, kurios atlieka menkiausius veiksmus.

Veiksmų menkumą galbūt lemia jų [dalių] padėties menkumas, juk būna veiksmų, kurie, patys savaime būdami labai svarbūs (*'ażīmat al-ġinaa*), pavyzdžiui, blužnies ir žarnų veiksmai, vis dėlto [užima] žemą [padėtį] kūne; galbūt šis menkumas priklauso nuo svarbumo stokos, o galbūt nuo to, kad šie veiksmai būna labai paprasti. Taip yra ir mieste, ir kiekvienoje [kitoje] visumoje, kurios dalys yra tarpusavyje suderintos (*mu'talafa*), sutvarkytos (*munażżama*) bei susietos (*murtabaṭa*) pagal prigimtį. Juk [tokios visumos] dalys turi vadovą, kurio būvis [yra toks, kaip] šis [minėtas] būvis.

Analogiškai yra ir su esiniais. Juk Pirmosios Priežasties santykis su kitais esiniais toks, koks dorybingojo miesto karaliaus – su kitomis miesto dalimis. Juk materijos neturinčiosios [atskirtosios substancijos] yra artimiausios Pirmajam. Žemiau jo yra dangaus kūnai, o dar žemiau – materialieji kūnai. Visi jie seka Pirmojo pavyzdžiu ir paklūsta jam, kaip stovinčiajam priešakyje (*ta'ummuhu*), ir eina paskui jį (*taqtafīhi*). Visi esiniai tai daro pagal savo [turimą] galią – jie siekia [Pirmojo] tikslo prisilaikydami rangų.

Tai [vyksta] tokiu būdu, kad menkiausieji siekia tikslo tų dalių, kurios yra truputį aukščiau jų, pastarieji vėlgi siekia tikslo tų, kurie yra virš jų. Tokiu būdu ir trečiasis [turi] tikslą to, kuris yra virš jo, ir taip yra iki tų [esinių], tarp kurių ir Pirmojo jau nebėra tarpininkų. Visi esiniai siekia Pirmosios Priežasties tikslo pagal šią tvarką. Tie esiniai, kurie iš pat pradžių gauna viską, ko [reikia] jų būčiai, remdamiesi šia [savo būtimi], seka Pirmojo pavyzdžiu ir siekia jo tikslo iš pat pradžių ir grįžta[6] bei įgyja aukštus rangus; ir tas [esinys], kuriam iš pat pradžių nebuvo duota visa tai, kuo [pagrįsta] jo būtis, buvo duota galia, leidžianti jam judėti [savo išbaigtumo link], kurio pasiekimas yra numatomas (*yatawaqqa` nayluhu*); šitaip judėdamas jis siekia Pirmojo tikslo.

Tokio pat pobūdžio turi būti ir dorybingasis miestas. Visos jo dalys turi savo veiksmais siekti pirmojo vadovo tikslų atitinkamai pagal savo rangą. Dorybingojo miesto vadovu negali būti pirmas pasitaikęs žmogus, kadangi vadovavimas turi du aspektus: vienas jų [yra tai], kad [vadovas] iš prigimimo (*fiṭra*) ir iš prigimties (*ṭab`*) pasirengęs [vadovauti], o antras jų yra [atitinkama] sąranga (*hay'a*) ir [susiformavęs] valios įprotis, kurį gali įgyti tas, kuris yra atitinkamai suformuotas (*fuTira*) iš prigimties ir tam pasirengęs. [Valdymo] menas (*ṣina`a*)[7] nėra bet koks menas iš tų menų, kuriais galima vadovauti. Dauguma menų [yra skirti tam], kad jais būtų tarnaujama miestui, o dauguma prigimčių (*fiṭar*) [yra] skirtos tarnauti. O tarp menų esama [tokių] menų, kuriais vadovaujama ir kuriais tarnaujama, bei menų, kuriais tik tarnaujama, o niekada nevadovaujama.

Taigi vadovavimo dorybingajam miestui menas nėra bet koks atsitiktinis menas ar bet koks atsitiktinis karaliavimas [*mamlaka*]. [Bet kurios] rūšies pirmajam vadovui negali vadovauti joks tos pačios rūšies daiktas, kaip kad [kūno] sąnariai – sąnarių vadovui. Pastarasis yra tas, kuriam joks kitas sąnarys negali būti vadovu. Ir kaip [yra] su kiekvienu vadovu, taip [yra] ir su dorybingojo miesto vadovu. Jo menas turi būti menu, kuriuo niekada netarnaujama ir kuriam joks kitas menas negali vadovauti, tokiu menu, kuris [siekia] savo paties tikslo, kuris, stovėdamas priešakyje, vadovauja kitiems menams; to paties tikslo visais [savo] veiksmais siekia ir dorybingasis miestas. Šis žmogus [vadovas] yra toks, kuriam niekas niekada negali vadovauti.

[Vadovu] tampa tas žmogus, kuris pasiekia tobulybę ir tampa aktualiu (*bil-fi`l*) intelektu ir aktualia suvokiamybe (*ma`qūl*), taip pat, kaip jau anksčiau minėjome, visišką tobulybę pasiekia ir jo iš prigimties turima vaizduotės galia. Ši galia budrumo arba miego metu būna pasirengusi priimti iš veikiančiojo intelekto atskirybes (*juz'iyyāt*) arba tokio pavidalo, kokios yra jos pačios, arba jas imituojančiu būdu; taip pat ir suvokiamybes jas imituojančiu būdu[8].

[Dorybingojo miesto vadovo] pasyvusis intelektas[9], tapęs tobulas ir įgijęs visas suvokiamybes tiek, kad jam nebetrūktų nė vienos iš jų, tampa aktualiuoju intelektu. Kiekvienas žmogus, kurio intelektas tampa tobulas, įgijęs visas suvokiamybes, tampa aktualiuoju intelektu ir aktualiąja suvokiamybe. Tai, ką jis suvokia, tampa

[aktualia] suvokiamybe, ir [šitaip] susiformuoja tam tikra aktualiojo intelekto [rūšis], kurio rangas yra aukštesnis už pasyvųjį intelektą – pilnesnis (*atamm*) ir stipresnis (*ašadd*) už pastarąjį savo atskirumu nuo materijos ir priartėjimu prie veikiančiojo intelekto, ir jis vadinasi įgytuoju intelektu (*`aql mustafād*). Jis tampa tarpininku tarp pasyviojo ir veikiančiojo intelektų, ir tarp jo bei veikiančiojo intelekto jau nieko kito nebebūna.

Pasyvusis intelektas yra materija ir substratas (*mawḍu3*, `υποκειμενον) įgytajam intelektui, o įgytasis intelektas yra materija ir substratas veikiančiajam intelektui. Racionalioji galia, kuri yra [tam tikra žmogaus] natūrali sąranga (*hay'a ṭabī`iyya*), yra materija ir substratas pasyviajam intelektui, kai jis tampa aktualiuoju intelektu.

Pirmasis rangas, [kurį pasiekęs] žmogus [gali vadintis] žmogumi, pasiekiamas tada, kai susiformuoja natūralioji sąranga, pasirengusi tapti aktualiuoju intelektu. Ši galia yra bendra visiems [žmonėms]. Tarp jos ir veikiančiojo intelekto yra du rangai – tapimas aktualiuoju intelektu ir tapimas įgytuoju intelektu.

Jeigu [palyginsime] su veikiančiuoju intelektu žmogų, pasiekusį pirmąjį žmogiškumo rangą, ir tarsime, kad jo pasyvusis intelektas pasiekia tobulybę ir kad natūralioji sąranga bei [tobulybę pasiekęs pasyvusis intelektas] tampa vienu daiktu, panašiai kaip [įprastinės] materija ir forma sudaro vieną daiktą; ir jeigu paimsime tokio žmogaus žmogiškąją formą, kuri yra pasyvusis intelektas, tapęs intelektu aktualiai, tai tarp jo bei veikiančiojo intelekto bus tiktai vienas rangas. Ir jei ši [minėta] natūralioji sąranga tampa materija pasyviajam intelektui [kuris tapo aktualiuoju intelektu][10], o pasyvusis intelektas – materija veikiančiajam intelektui, ir visa ši visuma traktuojama kaip vienas daiktas, tai toks žmogus yra žmogus, kuriame įsikūnijo[11] (*ḥalla*) veikiantysis intelektas. Jeigu tokį [būvį] pasiekia abi racionaliosios galios dalys – teorinė (*nażariyya*) ir praktinė (*`amaliyya*), taip pat vaizduotės galia, tai šis žmogus tampa tuo, kuris gauna įkvėpimą [apreiškimą]. O Dievas, išaukštintas ir galingas, jam apreiškia per veikiantįjį intelektą. Tai, kas emanuoja (*yufīḍu*) iš Dievo (palaiminto ir išaukštinto) į veikiantįjį intelektą, iš pastarojo, tarpininkaujant įgytajam intelektui, emanuoja į pasyvųjį intelektą, o vėliau – į vaizduotės galią. Tai, kas emanuoja į racionaliąją galią, žmogų padaro išminčiumi, filosofu ir tobulai intelektiškai suvokiančiuoju (*muta`aqqilan*), o tai, kas emanuoja į vaizduotės galią, padaro jį pranašu, įspėjančiu apie tai, kas bus, ir pranešėju apie tai, kokios atskirybės dabar yra būtyje, ir apie tai, kas gali būti jose suvokiama kaip dieviška[12].

Toks žmogus priklauso tobuliausiems bei laimingiausiems žmonijos atstovams, ir jo siela, susijungusi su veikiančiuoju intelektu tokiu būdu, kaip minėjome, būna tobula. Jis suvokia kiekvieną veiksmą, kuriuo galima pasiekti laimę.

Svarbiausios sąlygos, kurias turi [tenkinti] vadovas, yra šios: kad, be viso to [kas minėta], jis turėtų ir liežuvio galią gerai išreikšti kiekvieną žinomą daiktą žodžiu bei galią gerai mokyti ir nukreipti (*iršād*) į laimę ir į darbus, kuriais pasiekiama laimė, ir kad kartu su visu tuo jis turėtų pakankamai tvirtą kūną dirbti kai kuriuos darbus.

27. APIE DORYBINGOJO MIESTO VADOVO SAVYBES

Būtent šis vadovas, kuriam niekas niekada nevadovauja, yra dorybingojo miesto[13] imamas [stovintysis priešakyje][14] bei pirmasis vadovas. Jis taip pat yra dorybingosios bendruomenės (*umma*)[15] vadovas bei visos apgyvendintosios žemės dalies (*ma`mūra*) vadovas[16]. Tokios padėties negali užimti niekas kitas, o tik tas, kuriam iš prigimties būdingos dvylika savybių, suformavusių jį iš prigimimo:

– kad turėtų sveikus ir nepažeistus kūno sąnarius, kurių [prigimtinėmis] galiomis juos nukreiptų į jam prideramus veiksmus, bei kad siekdamas (*hamma*) atlikti kokį nors veiksmą, atliekamą tuo sąnariu, jį atliktų lengvai;

– kad iš prigimties galėtų gerai suprasti ir įsivaizduoti (*taṣawwur*) kiekvieną daiktą, kuris jam minimas; savo supratimu jis turi pagauti [visa] tai, ką [jam] ketina [pasakyti] kalbetojas, ir visai tai [ką reikėtų suvokti] pagal dalyko esmę;

– kad gerai prisimintų tai, ką suprato (*yafham*), pamatė, išgirdo ar suvokė, ir kad apskritai beveik nieko neužmirštų;

– kad būtų sumanus ir protingas ir, pamatęs kokį daiktą, iš mažiausios nuorodos (*dalīl*)[17] suprastų, kokią kryptį (*jiha*) nurodo ta nuoroda;

– kad [turėtų] gero gebėjimo reikšti mintis (*ḥusn al-`ibāra*) [dovaną], kuri leistų jo liežuviui išaiškinti (*ibāna*)[18] visa tai, ką apima[19] pilnas paaiškinimas;

– kad mėgtų mokyti ir kad tas, kuris iš jo mokosi, lengvai priimtų jo mokslą; kad jo [vadovo] neskaudintų mokymo [keliamas] nuovargis ir kad jo nekankintų [tam reikiamas] triūsas;

– kad nebūtų godus maisto, gėrimo ir lytiniams santykiams (*mankūḥ*), kad iš prigimties šalintųsi lošimų/žaidimų ir kad neapkęstų malonumų, kylančių iš [minėtų] dalykų;

– kad mylėtų tiesą (*ṣidq*)[20] bei teisiuosius, neapkęstų melo ir melagių;

– kad būtų didžiadvasis (*kabīr al-nafs*), mylintis garbę (*karāma*) ir iš prigimties neapkenčiantis viso to, kas ją teršia, ir kad jo siela iškiltų iki pačių aukščiausių dalykų;

– kad dinarai ir dirhamai[21] ir kitos šio [žemojo] pasaulio atsitiktinybės (*a`rāḍ al-dunyā*)[22] atrodytų menkos jo akyse;

– kad iš prigimties mylėtų teisingumą (*`adl*)[23] ir teisinguosius, nekęstų neteisybės (*jawr*) ir priespaudos (*žulm*) bei neteisingųjų ir prispaudėjų, elgtųsi nešališkai tiek savo giminės (*ahluhu*), tiek ir kitų atžvilgiu bei skatintų ir kitus taip daryti; darydamas visa tai, ką mato esant gera ir gražu[24], pašalintų neteisybę;

– kad būtų teisus, nesunkiai patraukiamas ir neužsispyręs (*lā jamūḥan wa lā lajūjan*) raginamas imtis teisingumo, ir sunkiai patraukiamas raginamas imtis neteisingumo ir blogio;

– kad ryžtingai darytų tai, ką mano esant reikalinga padaryti, bei būtų drąsus ir ryžtingas (*jasūr wa muqdām*), o ne bailus ir silpnadvasis.

Sunku rasti žmogų, kuriam būtų būdingos visos šios savybės. Todėl žmonės su tokia prigimtimi (*man fuṭira*) randami tik retkarčiais, ir [šitos savybės būdingos] labai nedaugeliui. Jeigu randama, kad kas nors dorybingajame mieste būtų pana-

šus į tokį, [kaip buvo aprašyta], o po to, jam užaugus, išryškėja ar minėtosios[25] šešios savybės, ar penkios iš jų, be vaizduotės galios, – jis tampa vadovu. O jei atsitinka (*ittafaqa*), kad kuriuo nors laiko momentu nerandama nieko panašaus į jį, tada imami įstatymai (*šarā'i`*) ir tradicijos (*sunan*)[26], kurias [pirmesnis] vadovas bei panašūs į jį nustatė tam, kad jie nuolat galiotų mieste, ir patvirtinami; o antruoju vadovu, kuris pakeičia pirmąjį, tampa tas, kuriam jau nuo gimimo ir vaikystės būdingos [minėtos] šešios savybės, o jam suaugus išryškėja dar kitos šešios savybės:

– kad būtų išminčius (*ḥakīm*)[27];

– kad būtų įstatymų, tradicijų ir *as-siyar*[28], kurias miestui nustatė ir sutvarkė (*dabbarathā*) pirmtakai (*awwalūn*), žinovas ir saugotojas ir kad kuo tiksliau ir tobuliau juos imituotų visais savo veiksmais;

– kad turėtų gerą sugebėjimą išvesti (*istinbāṭ*)[29] [įstatymus tais klausimais], kuriais iš pirmtakų nėra gauta jokia įstatymo nuostata, ir kad, išvesdamas įstatymus, sektų pirmųjų imamų pavyzdžiu;

– kad turėtų gerą galią mąstyti/samprotauti (*rawiyya*) bei galią išvesti tiek tuos dalykus, kuriuos [iš esmės] įmanoma pažinti vienu iš esamųjų laiko momentų (*waqt min awqāt ḥāḍira*), tiek iš naujo atsitinkančius dalykus, kurių pirmtakai negalėjo praktiškai patirti (*yasīrū fīhim*), ir kad tikrintų, ar tai, ką išveda, atitinka miesto interesus[30];

– kad galėtų tinkamai nukreipti (*iršād*) [žmones] laikytis pirmtakų įstatymų ir to, kas iš jų [įstatymų] išvesta;

– kad būtų pakankamai tvirtas kūnu ir galėtų atlikti karui [reikalingus] veiksmus ir kad [mokėtų] karo meną, kuriuo vadovaujama ir tarnaujama.

Jeigu neatsiranda vieno tokio žmogaus, kuris įkūnytų [visas] šias savybes, bet yra du žmonės – vienas jų išminčius, o antrajam būdingos visos kitos savybės, tada šiame mieste bus du vadovai, o jeigu šios savybės pasidalija asmenų grupėje, ir išmintis būdinga vienam, antra [savybė] būdinga kitam, trečia – trečiam, ketvirta – ketvirtam, penkta – penktam, o šešta – šeštam, ir jeigu tie žmonės yra suderinami vieni su kitais, tada jie tampa tobulaisiais vadovais[31]. O jeigu kuriuo nors metu atsitinka taip, kad vadovavimas nebesiremia išmintimi[32], bet kitos sąlygos būna patenkintos, tada dorybingasis miestas lieka be karaliavimo, ir vadovas, užsiimantis miesto reikalais, nebėra karalius, o miestui gresia pražūtis [pavojus]. Jeigu neatsiranda išminčiaus, kuris galėtų būti priskirtas šiam vadovui [kaip padėjėjas], tada miestas ilgai netruks pražūti.

Vertėjo paaiškinimai

1 Šio skirsnio pirmojoje dalyje dar kartą kartojama jau ankstesniuose skirsniuose daug nagrinėta analogija tarp miesto, žmogaus organizmo ir Dievo/Visatos. Antroji dalis skirta intelekto klausimui, kuris svarstomas siejant jį su dorybingojo miesto vadovo savybėmis.

2 Ši idėja, pritaikyta Dievui, virsta analoginio kūrinių savybių priskyrimo Kūrėjui idėja.

3 Be abejo, turimas galvoje ne fizinis miesto atsiradimas iš jo pirmojo vadovo, bet tai, kad vadovas, egzistuodamas pirma miesto, suteikia jam ir jo dalims prasmę, kuri ir daro miestą ir jo dalis tuo, kuo jie yra socialinėje realybėje.

4 Pabrėžiama, kad žmonių veiksmai, kitaip negu kūno dalys ir esiniai, yra valingi.

[5] Nors tai, kad miesto gyventojai visą laiką siekia vadovo tikslo, gali atrodyti be galo despotiška, bet nereikia pamiršti, kad dorybingojo miesto vadovo tikslas yra būtent miesto ir jo dalių laimė.

[6] Sunku pasakyti, ką al-Fārābī nori tuo pasakyti. Galbūt jis turi galvoje, kad kai kurie esiniai nupuolė žemiau negu derėtų pagal rangą, bet, sekdami Pirmuoju, gali pakilti ir turėti jiems prideramą rangą.

[7] Menas čia suprastinas viduramžių *artes* prasme, o ne dabartine meno prasme.

[8] Tuo atveju, kada viena atskirybė vaizduojama imituojant ją kita atskirybe, turime galvoje paprastą alegoriją. Suvokus, ką tokia alegorija reiškia, mes paprasčiausiai galime alegorinį atvaizdą atmesti ir pereiti prie tikrovės. Tačiau tokiu atveju, kai imituojamos suvokiamybės, ypač aukščiausiojo rango – Dievas ir atskirtosios substancijos – vaizdavimas imituojančiu, analoginiu, simboliniu būdu gali būti vienintelis būdas jas pavaizduoti. Net ir žmonėms su puikiu intelektiniu suvokimu simboliai paprastai yra reikalingi kaip atramos taškas.

[9] Al-Fārābī čia trumpai išdėsto savo gana sudėtingą intelekto teoriją, pasak kurios, intelektą sudaro net penki lygiai:

1) prigimtinė sąranga (*hay'a ṭabi`iyya*), kuri, matyt, yra suprastina kaip intelekto pagrindas žmogaus kūniškoje prigimtyje;
2) pasyvusis intelektas, kuris, būdamas „netobulas", tėra paprastas gebėjimas priimti suvokiamybes;
3) aktualusis intelektas, kuris ne tik yra gebėjimas suvokti, bet ir aktualus to suvokimo veiksmas. Kad galėtų suvokti, potencialios suvokiamybės turi būti „apšviestos" veikiančiojo intelekto skleidžiama intelektualine „šviesa" ir paverstos aktualiomis suvokiamybėmis. Tada intelektas suvokia suvokiamybes, panašiai kaip akis mato šviesos apšviestus daiktus;
4) įgytasis intelektas – tai intelektas, kurį sudaro aktualiosios suvokiamybės. Skirtingai nuo aktualiojo intelekto, kuris turi atlikti suvokimo operaciją, t.y. abstrahuoti suvokiamybę iš vaizdinio, suformuoti sąvoką ir t.t. kiekvieną kartą, kada nori suvokti kokią nors suvokiamybę, įgytajam intelektui to nereikia – aktualios suvokiamybės jame jau yra gatavos formos. Apie tokį intelektą galima pasakyti, kad jis yra ir intelektas, ir suvokiamybė aktualiai;
5) veikiantysis intelektas. Tai žemiausias, dešimtas, kosminis intelektas – Pirmosios Priežasties emanacijos grandinės pabaiga.

Išskyrus antrąjį, kiti (1, 3, 4, 5) sąveikauja taip, kad kiekvienas žemesnysis iš jų yra aukštesniajam kaip materija, o aukštesnysis jo atžvilgiu – kaip forma.

Priešingai negu Ibn Rušdas, Al-Fārābī visas intelekto formas, išskyrus veikiantįjį intelektą, laiko individualiomis. Ibn Rušdas, kaip žinia, materialųjį/pasyvųjį intelektą taip pat, kaip ir veikiantįjį intelektą, laikė bendru visiems žmonėms. O Tomas Akvinietis ir veikiantįjį intelektą laikė individualia galia.

[10] Skliausteliai yra originalo tekste.

[11] Nors tekste ir vartojama žodis *ḥalla,* kuris reiškia įsikūnijimą apsigyvenimo kame nors, įėjimo į ką nors prasme, vis dėlto atrodo, kad al-Fārābī nemano, kad veikiantysis intelektas tampa sudedamąja tokio žmogaus sąrangos dalimi. Kalbama čia ne apie visišką sutapimą ar buvimą vieno kitame, bet apie labai glaudų susilietimą, be atskirumo ir susimaišymo, kuriame veikiantysis intelektas yra forma, o žmogaus įgytasis intelektas – materija. Šiek tiek panašu į Kristaus dviejų prigimčių sampratą ortodoksalioje krikščionybėje, tik veikiantysis intelektas ir žmogus nesudaro vienos asmenybės/hipostazės.

[12] Kaip matyti, jau al-Fārābī suformulavo filosofinės ir religinės tiesos paralelizmo idėją, kuri vėliau buvo išplėtota Ibn Rušdo. Priešingai negu lotyniškieji averoistai, kurie teigė, kad egzistuoja dvi nepriklausomos tiesos – filosofinė ir religinė, ir jos gali viena kitai prieštarauti, abu musulmonų išminčiai teigė, kad egzistuoja viena tiesa, turinti skirtingas – intelektualinę filosofinę ir vaizduotinę-simbolinę religinę išraiškas, tarp kurių iš principo egzistuoja harmonija, o susidūrimai ir prieštaravimai kyla dėl nepakankamo vienos ar abiejų iš jų, ar jų ryšio supratimo. Pagrindinė idėja yra ta, kad religinė tiesa išreiškia tiesą ne tiesiogiai, bet simboliais ir analogijos pagalba, todėl prieinama daugybei žmonių ir gali būti efektyvus socialinio reguliavimo bei „kreipimo į laimę" įrankis, o filosofija, nors ir išreiškia tiesą tiesiogiai ir be metaforų, bet suprantama tik nedideliam būreliui žmonių su didžiausiomis intelektinėmis galiomis, ir pastariesiems tenka slėpti filosofijos atradimus, kad nepapiktintų ir nesutrikdytų masių.

[13] Miesto-valstybės samprata, kuria remiasi al-Fārābī, be abejo, yra paimta iš graikų filosofų

raštų. Arabų ir musulmonų tikrovei miestovalstybės samprata apskritai nebuvo būdinga. Tačiau vis dėlto galima pažymėti, kad al-Fārābī laikų islamo kalifatas, kuriame kalifo valdžia jau tesiekė tik Bagdadą ir jo apylinkes, iš tikro priminė miestą-valstybę.

14 Žodis *imaam* turi šias prasmes:
1) žodyninė prasmė – „stovintysis priekyje“;
2) reiškia tą musulmoną, kuris bendros maldos metu stovi priekyje ir kurio judesius kartoja bendratikiai;
3) reiškia šiitų dvasinį vadovą, ypač tuos šiitų vadovus, kurie buvo kilę iš Pranašo Muḥammedo bei jo pusbrolio `Alī giminės ir kuriems buvo priskiriamos nepaprastos galios (panašios, beje, į tas, kokias al-Fārābī priskiria dorybingojo miesto vadovui). Tačiau al-Fārābī netapatina savo vadovo su šiitų imamais, o kalba apibendrintai. Tarp jam keliamų reikalavimų jis nemini, kad šis turėtų būti kilęs iš Muḥammedo ir `Alī.

15 *Umma* pirmiausia reiškia islamo religinę bendruomenę. Šis žodis buvo vartojamas ir kalbant apie kitų tikybų bendruomenes (žydų, krikščionių, magų-zoroastristų), taip pat apie tokias bendrijas kaip graikai, indai, bizantiečiai-romėjai (*rūm*), farangai (Vakarų krikščionys), taigi jo reikšmė priartėja prie „kultūros“ arba „civilizacijos“ reikšmės, bet neužmirštama tai, kad bendrijų pagrindu, tuo, kas sieja jas į visetą, buvo laikoma pirmiausia jos tikėjimai. Ne veltui al-Fārābī pavadino savo veikalą „Knyga apie dorybingojo miesto gyventojų nuomones“.

16 *ma`mūra* – vertimas iš graikų k. *οικουμενη* – apgyvendintoji vieta.

17 *dalīl* – nuoroda – yra tai, kuo remiantis galima padaryti loginę ar intuityvią išvadą apie tam tikro daikto, kuris akivaizdžiai nėra duotas, egzistavimą ar kitokio pobūdžio duotybę. Pavyzdžiui, matydami dūmus, galime daryti išvadą, kad turi būti ir ugnis. Taigi šiuo atveju nuoroda yra dūmai > ugnis. Jeigu kalbama apie stogą, tai galime teigti, kad turi būti ir sienos, nors apie jas ir nebūtų kalbama (stogas > sienos). Jei pasakojime kalbama apie liūtą, kuris vaikšto ant dviejų kojų ir kovoja kardu, darome išvadą, kad liūtas čia metaforiškai reiškia narsuolį (liūtas > narsuolis). Šiuo atveju nurodoma per tam tikrą bendrą požymį „narsa“. Panašus atvejis yra ir tas, kai iš to, kad vynuogių vynas yra draudžiamas gerti, daroma išvada, jog ir palmių vynas turi būti uždraustas, kadangi jie abu turi „svaiginamąjį“ poveikį.

Nuoroda vadinama *dalīl*, tai, į ką nurodoma – *madlūl*, o pats nurodymo procesas – *dalāla*. Pati regima ir akivaizdi nuoroda yra vadinama *žāhir* – tai, kas išoriška ir nepaslėpta, o tai, į ką nurodoma, yra vadinama *bāṭin* – tai, kas yra vidinio ir paslėpto. Manoma, kad akivaizdžiai duotoje prasmėje yra paslėptos kitos prasmės, kurių išaiškinimas (*bayān)* ar išgavimas (*istithmār, istinbāṭ*) ir sudaro hermeneutikos esmę.

18 *Ibāna* (išaiškinimas) yra vienašaknis su žodžiu *bayān*, kuris minimas ankstesnėje pastaboje.

19 Tai yra atskleistų visas paslėptas prasmes, glūdinčias kokiame nors ženkle ar prasmėje.

20 *ṣidq* reiškia kalbančiojo žodžių ir jo vidinio įsitikinimo atitikimą; skiriasi nuo ontologinės tiesos (*ḥaqīqa*) savokos.

21 Arabiškų monetų pavadinimai.

22 Labai dažnai islamo kultūroje vartojamas žemiškųjų turtų apibūdinimas.

23 Teisingumą (*`adl*) ir priespaudą (*žulm*) arabiškame kontekste derėtų suprasti kitaip negu europietiškame. Pirmiausia teisingumas yra atitikimas Dievo duotiems įstatymams, o priespauda – nukrypimas nuo jų. Arabiškas teisingumas nebūtinai reikalauja lygaus traktavimo – svarbu, kad asmeninis ir socialinis elgesys atitiktų Dievo nustatytą tvarką ir nuo jos nenukryptų. Jeigu Dievas ar Pranašas nustatė, kad kai kurie individai, grupės ir pan. turi būti traktuojami nelygiai, tada teisingas bus nelygus traktavimas. Pvz., moteris buvusi sukurta nevienoda su vyru, todėl teisingas yra jų nelygus traktavimas. Priešingai, lygus vyro ir moters traktavimas būtų priespauda tiek vyro, tiek ir moters atžvilgiu. Arabiškame kontekste galima rasti ir tokių posakių, kad kas nors „daro priespaudą“ savo kūnui (jeigu nesirūpina juo taip, kaip Dievas įsakė) arba savo sielai (jei apleidžia religines apeigas). Apskritai „prispaudėju“ gali būti vadinamas bet kuris Dievo įstatymų pažeidėjas.

24 Čia galima įžiūrėti graikų καλον καγαθον atgarsį.

25 Ankstesnio paragrafo pabaigoje.

26 Įstatymai (*šarā'i`*) islamiškame kontekste reiškia ne vien įstatymus siaurąja prasme, bet ir visus nuostatus, susijusius su ritualais, tikėjimu, morale, panašiai kaip ir žydų „Tora“. Tradicijos (*sunan*) paprastai suprantamos kaip pasakojimai apie Pranašo žodžius, veiksmus ir netiesiogiai išreikštą pritarimą ar nepritarimą, kurie perduodami iš kartos į kartą ir kurių per-

davimu, klasifikavimu, patikimumo nustatymu rūpinasi tam tikra specialistų kategorija – *muḥaddith'ai*. Platesne prasme *sunan* gali reikšti ir panašiu būdu perduodamas pirmųjų musulmonų kartų, šventųjų šiitų imamų ar kokios nors mokyklos arba sektos įkūrėjo tradicijas ar tiesiog „protėvių tradicijas".

27 Išmintis (*ḥikma*) arabiškame kontekste yra daugmaž artima vakarietiškam žodžiui „filosofija", tuo tarpu arabiškas žodis *falsafa* reiškia tik vieną iš filosofijos mokyklų, būtent arabišką peripatetizmą, kai kada ir kitas helenistinės kilmės filosofijos pakraipas. Taigi pasakymas „kad būtų išminčius" iš esmės reiškia, „kad būtų filosofas".

28 *As-siyar* galima suprasti dvejopai. Pirma, *sīra* (dgs. *siyar*) buvo vadinama Muhammedo ar kokio kito žymaus asmens biografija, darbų ir žygių aprašymas. Antra, *as-siyar* reiškė tą įstatymų dalį, kuri buvo susijusi su karo dalykais bei santykiais su kitatikiais ir užsienio valstybėmis.

29 *Istinbāṭ* yra islamo įstatymų išvedimas iš šaltinių – Korano, Pranašo tradicijos (*sunna*) ir musulmonų bendruomenės konsensuso (*ijmā'*)– taikant teisinės analogijos (*qiyās*) ar teisinio silogizmo metodą. Vienas chrestomatinis tokios teisinės analogijos pavyzdys su vynuogių ir palmių vynu pateiktas 16 pastaboje. Kitaip negu aristotelinės logikos silogizme, kai nuo bendrybės pereinama prie atskirybės („Visi žmonės mirtingi; Sokratas žmogus; vadinasi, Sokratas mirtingas"), teisiniame silogizme samprotaujama nuo atskirybės prie atskirybės, todėl paprastai galimų skirtingų sprendimo būdų būna daugiau negu vienas. Tokie skirtingi sprendimai turi vienodą statusą teisingumo požiūriu – dažniausiai laikoma, kad vienas iš jų yra teisingas Dievo akyse, bet kuris konkrečiai – nežinoma, o tie fakihai (teisės žinovai), kurie nors ir „nepataikė" vis tiek gaus atlygį už savo pastangas (*ijtihād*).

Reikia atkreipti dėmesį dar ir į tai, kad įstatymų „gamybos" procesas islamo kultūroje nėra įstatymų leidimas tikrąja šio žodžio prasme, kadangi fakihas, formuluodamas sprendimą (*fatwā*), išreiškia ne savo nuomonę, o tai, kas, panaudojus nustatytus išvedimo metodus, „atrandama" kaip Dievo valia šiuo konkrečiu atveju. Todėl sąvoka „įstatymų išvedimas" čia tinka kur kas geriau negu „įstatymų leidimas".

30 Išvedant islamo įstatymus, atsižvelgiama ne tik į šventuosius tekstus, bet ir į islamo visuomenės interesus, kadangi manoma, kad Dievas apreiškė Įstatymą vardan geriausių žmogaus ir bendruomenės interesų. Pirmajame islamo amžiuje fakihams tuo atveju, kai tekstuose nebūdavo reikiamo išeities punkto (arba tekstai dar buvo nesukodifikuoti ir nepatikimi), buvo leidžiama priimti sprendimą savo nuomone, remiantis nuojauta, koks galėtų būti Dievo ir Pranašo sprendimas tokiu atveju bei koks sprendimas atitiktų geriausius bendruomenės interesus. Šiitai išlaikė galimybę priimti sprendimus asmeniniu fakiho sprendimu (*ra'y*, *istiḥsān*), tuo tarpu sunizme *istiḥsān* metodas buvo apribotas. Hanafitų mokykla, pavyzdžiui, reikalauja, kad pirma būtų atlikta analoginė dedukcija, tegul ir neakivaizdi dedukcija iš labai bendrų ar abstrakčių tekstų, o tik tada, jeigu gautas rezultatas prieštarauja bendruomenės interesams, taikomas *istiḥsān*. Malikitai, kurie taiko teisinę analogiją siaurai, leidžia argumentuoti visuomenės interesu ir be teksto, tačiau jie vis dėlto reikalauja, kad tekste būtų bent jau tam tikra pateisinanti užuomina, jog sprendimas tiesiogiai neprieštarautų tekstams ir kad gaunama iš sprendimo nauda būtų akivaizdi.

Al-Fārābī pateikta schema panašesnė į hanafitų mokyklos metodą.

31 Čia trumpai paliečiama valdžios funkcijų padalijimo problema.

Islamo visuomenėje, kitaip negu Vakarų visuomenėse viduramžiais, visada buvo vienas teorinis valdžios centras – kalifatas. Priminsime, kad viduramžių Vakaruose būta dviejų savarankiškų galios centrų – popiežiaus ir imperatoriaus. Pastarasis teigė esąs pagoniškosios Romos imperatorių (buvusių ir vyriausiais žyniais) įpėdinis, turįs teisę kištis ir į religijos reikalus, o popiežiai teigė esą apaštalų ir Kristaus įpėdiniai, galį kištis ir į pasaulietinius reikalus, be to, jie rėmė savo pretenzijas ir neautentiškais dokumentais, kaip Donum Constantini. Vis dėlto, nors kalifo rankose teoriškai buvo sukoncentruota visa valdžia ir tuo politinė islamo sistema yra artimesnė Bizantijos-Romėjų ir Sasanidų sistemoms, bet faktiškai valdžių padalijimas, dalies valdžios (kartais didelės dalies) delegavimas buvo realybė. To delegavimo mastas ir pobūdis skirtingose epochose buvo įvairūs.

Pradžioje, Teisiųjų kalifų (*xulafā' al-rašīdūn*) epochoje (632–661 m.), visos valdžios funkcijos – įstatymų išvedimo, teisinė, administracinė, karinė – buvo griežtai sukoncentruotos vienose rankose. Kitoje, Umayyādų, epochoje (661–750 m.), kai ganėtinai pasaulietiški kali-

fai sukoncentravo savo dėmesį beveik vien į karinius ir politinius klausimus, įstatymų išvedimo ir teisminė funkcija buvo beveik nekontroliuojama valstybės ir ją fakihai vykdė visiškai savarankiškai.

Pradiniu Abasidų dinastijos periodu (750–840 m.) kalifatas pasistengė atkurti savo kontrolę ir prižiūrėti įstatymų išvedimą ir teisines funkcijas. Įsigalėjo nuostata, kad teisės žinovų ir teisėjų sprendimai, kol jie dar kalifato valdžios nepatvirtinti, tėra konsultacinio pobūdžio, tik patvirtinus kalifui, jie tampa tikrais įstatymais (*aḥkām šar`iyya*). Iš kelių skirtingų teisės žinovų sprendimų (*fatāwā*) kalifas galėko pasirinkti kurį nors vieną ir paskelbti jį privalomu. Beje, tai nepakeisdavo tų sprendimų statuso teisingumo požiūriu, jie ir toliau būdavo vienodai teisingi, ir naujas kalifas arba ir tas pats galėdavo savo sprendimą pakeisti (plg. situaciją Katalikų Bažnyčioje, kur popiežiaus sprendimas paskelbti iš katedros Mergelės Marijos nekalto prasidėjimo dogmą ne tik padarė ją privalomą katalikams, bet ir liepė laikyti ją ontologiškai teisinga bei uždraudė visas tolesnes diskusijas šiuo klausimu).

Vėliau smukus Abasidų kalifatui, kalifai neteko realios karinės ir politinės valdžios ir buvo priversti ją deleguoti pirmiausia Buvaihidų emirams (nuo 940 m.), o paskui Seldžukidų sultonams (nuo 1055 m.). Kalifams liko teisinė ir teisminė funkcijos, bet realios galimybės administruoti jie neturėjo. Kai vieną kartą fakihai pareikalavo iš kalifo uždaryti viešnamius Bagdade, kalifas atsakė, kad jis sutinkąs, bet tiurkų gvardija to neleis padaryti. Tiurkų ir iranėnų emirai savo ruožtu nelikvidavo kalifų valdžios, nes jie neturėjo legitimumo ir tegalėjo remtis arba nuoga jėga, arba savųjų genčių gentinėmis tradicijomis, kurios nelaidavo patikimos valdžios. Kalifai mėgino atsigriebti įstatymų leidimo srityje (kalifo al-Qadīr 1033 m. paskelbtas tradicionalistinis sunitų tikėjimo išpažinimas) užmegzdami glaudžius ryšius su sufijais, kurdami panašias į Vakarų riterių ordinus *futuwwa* organizacijas. Iš dalies kalifams šiek tiek pavyko sustiprinti savo pozicijas ir nuo 1180m. jie iš dalies atkūrė savo administracinę valdžią, bet mongolų antpuolis 1258m. vėl viską pavertė niekais. Kalifai pabėgo į Kairą, kur įsikūrė Mamlukų sultonų globoje, ir čia jų situacija tapo panaši į buvusią Buvaihidų ir Seldžiukidų laikais.

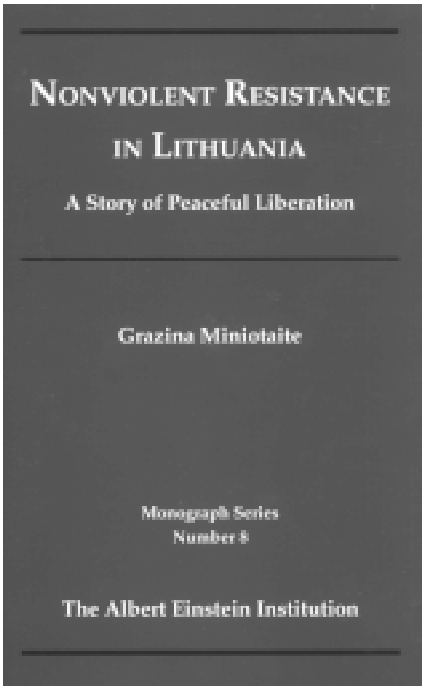
1517 m. Otomanų sultonai, nukariavę Kairą, nutarė nebetęsti Mamlukų praktikos ir, gavę Mekos Šarifų – hašimitų (Pranašo giminės) – klano vadovų bei Mekos ir Medinos fakihų pritarimą, patys pasiskelbė kalifais. Šis kalifatas egzistavo iki 1924 m., kada pirmą kartą per islamo istoriją nebeliko kalifo posto. Otomanų kalifai sau pasiliko karines administracines prerogatyvas, o įstatymų išvedimo funkciją delegavo vyriausiajam muftijui – Šeich al-Islamui ir jo vadovaujamiems fakihams. Tuo pat metu kalifai aktyviai leido administracinius potvarkius (*qawānīn*), kurie kai kuriose srityse konkuravo su fakihų skelbiamais įstatymais. Tuo tarpu dvasinio vadovavimo funkcija – „disponavimas sielomis“ – buvo palikta sufijų šeichams.

Galima teigti, kad islame valdžių padalijimas realiai egzistavo, bet tai nebuvo padalijimas tarp religinės ir pasaulietinės, o greičiau tarp teisinės ir karinės-administracinės sričių, o teisinė sritis apėmė tiek ir grynai religinius (tikėjimo dogmos, apeigos), tiek ir tokius kaip santuokos, palikimo dalijimo, pirkimo ir pardavimo ir pan. įstatymus. Kaip ir al-Fārābī knygoje, realioje islamo visuomenėje idealas buvo visas funkcijas sukoncentruoti vieno asmens rankose, o valdžių padalijimas buvo traktuojamas kaip neišvengiamas kompromisas su tikrove.

[32] Vienas iš svarbiausių al-Fārābī priekaištų islamo įstatymų mokslui – fikhui ir dialektinei dogminei apologetikai – kalāmui buvo tai, kad šios disciplinos nepajėgios reflektuoti, apmąstyti savo principų, todėl veikia aklai ir tarp jų iškyla neišsprendžiami ginčai, o juos išspręsti galinti tik filosofija. Todėl jis ir laikė filosofo išminčiaus buvimą valstybės priekyje esminiu dalyku, bet nei al-Fārābī laikais, nei Almohadų režimo laikais ibn Rušdui nepavyko pasiekti išminčiaus prioriteto prieš teisininkus ir dogmatikus.

Iš arabų k. vertė
Linas KONDRATAS

Versta iš: Al-Fārābīs. *Abhandlung der Musterstaat*. Aus Londoner und Oxforder Handschriften. Herausgegeben von Fr. Dieterici, Leiden, E.J.Brill, 1895. Pakartotinai perspausdinta: Abū Nasr Ibn Muhamed Al-Fārābī, Risala fi ara' ahl madina al-faDhila (Der Musterstaat). Herausgegeben von Friedrich Dieterici. Reprint by the Institute of the History of Arabic Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University in Frankfurt, 1999.



Gražina Miniotaitė
NONVIOLENT RESISTANCE
IN LITHUANIA:
A STORY OF PEACEFUL LIBERATION

Monograph Series, Number 8
ISSN 1052-1054
ISBN 1-880313-10-6
Boston, The Albert Einstein Institution,
2002, 98 p.

TAUTOS GALIA PRIEŠ SMURTĄ

XXI amžius prasidėjo prievartos ir terorizmo proveržiais, kurie nelauktai ir skausmingai įsiveržė į Vakarų civilizacijos kasdienybę. Bet koks terorizmas visada stengiasi pateisinti savo naudojamą smurtą apeliuodamas į regioninį, etninį ar konfesinį solidarumą. Jo aukomis tampa tūkstančiai taikių gyventojų, naikinami taikios paskirties objektai (ligoninės, mokykliniai autobusai, jaunimo diskotekos). Kuriama baimės, įtarumo, neapykantos atmosfera, priešiška toms etninėms ir religinėms grupėms, kuriose įžvelgiama potenciali grėsmė „savam“ gyvenimo būdui.

Lokaliniuose karuose dėl valdžios žūva taikūs gyventojai, griaunama ekonominė, ekologinė ir kultūrinė infrastruktūra. Tūkstantmetis kultūrinis žmonijos palikimas sunaikinamas akimirksniu. Neatsitiktinai susidariusi situacija apibūdinama kaip civilizacijų susidūrimas ar jų krizės. Skausmingai ieškoma atsakymo į klausimą, kaip įveikti šį politiškai nebekontroliuojamą smurtą: atsakyti į totalią prievartą lokalia prievarta ar siekti pilietinės taikos ir ieškoti netradicinių dialogo formų, pasinaudojant istoriniu patyrimu, tarptautinių, nevyriausybinių organizacijų turimomis galimybėmis.

Akivaizdu, kad šiame nestabilumo kontekste sustiprėjo domėjimasis tais regionais, kuriuose įvairių religijų, etninių

tradicijų, pliuralizmo atmosferoje šimtmečiais kartu gyveno tautinės daugumos ir mažumos. Tokiuose regionuose miestai turėjo keletą pavadinimų, o jų sėslūs gyventojai, neatsiklausus jų valios, tapdavo tai vienos, tai kitos valstybės piliečiais. Nepaliaujama valstybių sienų kaita suformavo daugiatautį Centrinės Rytų Europos fenomeną – valstybes, kuriose tik sąlygiškai galima išskirti tautines daugumas ir mažumas. Ypač tai būdinga pasienio regionams – pasikeitus valstybių sienoms, tautinės mažumos virsdavo daugumomis, ir atvirkščiai. Tai sudarė prielaidas formuotis unikaliam tautų sugyvenimo patyrimui, kurio dalis yra ir Lietuva.

Gražinos Miniotaitės monografija *Nonviolent Resistance in Lithuania: A Story of Peaceful Liberation* (*Neprievartinė rezistencija Lietuvoje: taikaus išsivadavimo istorija*), glaustai aprašanti ir analizuojanti neprievartinio pasipriešinimo periodus XIX–XX amžiaus Lietuvoje, atrodo ir aktuali, ir pamokoma, ypač tiems, kurie nesėkmingai siekia savo politinių tikslų skleisdami baimę ir smurtą. Darbe neblogai Lietuvos skaitytojui žinomi XIX–XX amžiaus Lietuvos istorijos įvykiai analizuojami remiantis neprievartinio veiksmo teorija, siejama su amerikiečių profesoriaus Gene Sharp vardu. Daugiausia dėmesio čia skiriama 1987–1991 metų taikaus išsilaisvinimo iš sovietinės okupacijos laikotarpiui – Sąjūdžio veiklai. Monografija gali būti priskirta vis labiau populiarėjančiam tarpdisciplininių studijų žanrui. Mat čia susipina Lietuvos istorijos, neprievartinio veiksmo teorijos, nacionalinio saugumo studijos.

Matyt, darbo struktūra bei jo specifika susijusi su tuo, kad jį rašant iš pat pradžių buvo orientuotasi į Vakarų skaitytoją. Atrodo, ši orientacija pasiteisino, nes dar prieš išleidžiant monografiją JAV, ji buvo išversta į italų ir kinų kalbas. Knyga, įvedanti tolimų kraštų skaitytojus į jiems beveik nežinomą Lietuvos dvasinės istorijos pasaulį, sėkmingai išlaiko pusiausvyrą tarp įvykių analizės ir jų aprašymo. Monografijoje XX amžiaus pabaigos įvykiai Lietuvoje analizuojami kaip platesnio Rytų ir Centrinės Europos „dainuojančios revoliucijos“ fenomeno dalis. Joje, remiantis dokumentine medžiaga, parodoma, kad Sąjūdžio įsipareigojimas neprievartinei veiklai buvo ne bejėgiškumo nulemta strategija, o sąmoningas išsivadavimo judėjimo lyderių pasirinkimas, sulaukęs plataus Lietuvos gyventojų pritarimo. Darbe cituojami Sąjūdžio, Lietuvos Seimo ir vyriausybės dokumentai įrodo, kad iš pradžių intuityviai pasirinkta taikaus pasipriešinimo sovietinei okupacijai pozicija, paskelbus nepriklausomybę, tampa jos atkūrimo strategija bei praktinių veiksmų taktika.

Monografija suteikia galimybę tiek užsienio, tiek Lietuvos skaitytojui iš naujo pažvelgti į nacionalinio išsivadavimo judėjimą, kuriame neprievartos strategija tampa ilgametės kovos pagrindu. Pagrindinė neprievartinės strategijos taikymo sąlyga yra judėjimo masiškumas; neatsitiktinai pirmajame istorijos plane atsiduria tauta, jos kūrybiš-

kumas, dažnai apibrėžiamas kaip *tautos galia* (*people power*). Knygoje įtikinamai parodyta, kad kova dėl tikėjimo laisvės, dėl lietuviškos spaudos, dėl valstybingumo – tai žmonių išradingumo, dvasinio pasipriešinimo istorija. Žinoma, visada egzistavo laisvės vedliai, tačiau reikia nepamiršti, kaip pasakyta viename knygos epigrafų, kad „kai tauta veda, lyderiai seka įkandin“ (Gandhi). Pažymėtina, kad autorė epigrafams suteikia ypatingą reikšmę; jie tampa neatsiejama darbo dalimi, nes trumpai išreiškia kiekvieno skyrelio esmę ir sukuria tam tikrą reikšmių lauką. Iš viso knygoje yra 8 epigrafai, susiejantys Rytų ir Vakarų išmintį.

Tautos kūrybiškumas itin išryškėjo 1987–1991 metais. Gene Sharp savo darbuose aprašė 198 neprievartinio veiksmo metodus. Neabejojamai Sąjūdžio veikla papildė naujais puslapiais ne tik Lietuvos, bet ir pasaulio neprievartinio pasipriešinimo istoriją. Knygoje siekiama užfiksuoti kuo daugiau tautos kūrybiškumo blyksnių susiejant juos su neprievartinio veiksmo teorija bei pasaulio praktika ir šitaip įtraukti Lietuvos patyrimą į pasaulinės idėjų istorijos kontekstą.

Neseniai buvo paminėtas Sąjūdžio15 metų jubiliejus. Dar nėra išblėsę nesenų įvykių dalyvių prisiminimai, emocijos, nuoskaudos, nerimsta ginčai tarp lyderių dėl jų vietos Lietuvos istorijoje. Kai kurie to laikotarpio tautos numylėtiniai išliko politinių įvykių sūkuryje, kiti pasitraukė iš aktyvaus visuomenės gyvenimo, dar kiti tapo nepopuliarių idėjų ideologais. Prisilietimas prie dar emocijomis pulsuojančios istorijos turėtų būti itin atsakingas ir argumentuotas. Atrodo, kad autorė tai puikiai suvokia. Minėdama konkrečius vardus, mėgindama įvertinti jų vaidmenį, ji stengiasi būti maksimaliai tiksli, nenukrypti nuo faktų kalbos. Jai taip pat pavyko išlaikyti distanciją aprašomų įvykiu atžvilgiu ir nepasiduoti šiandienos stereotipų ir mitų įtakai.

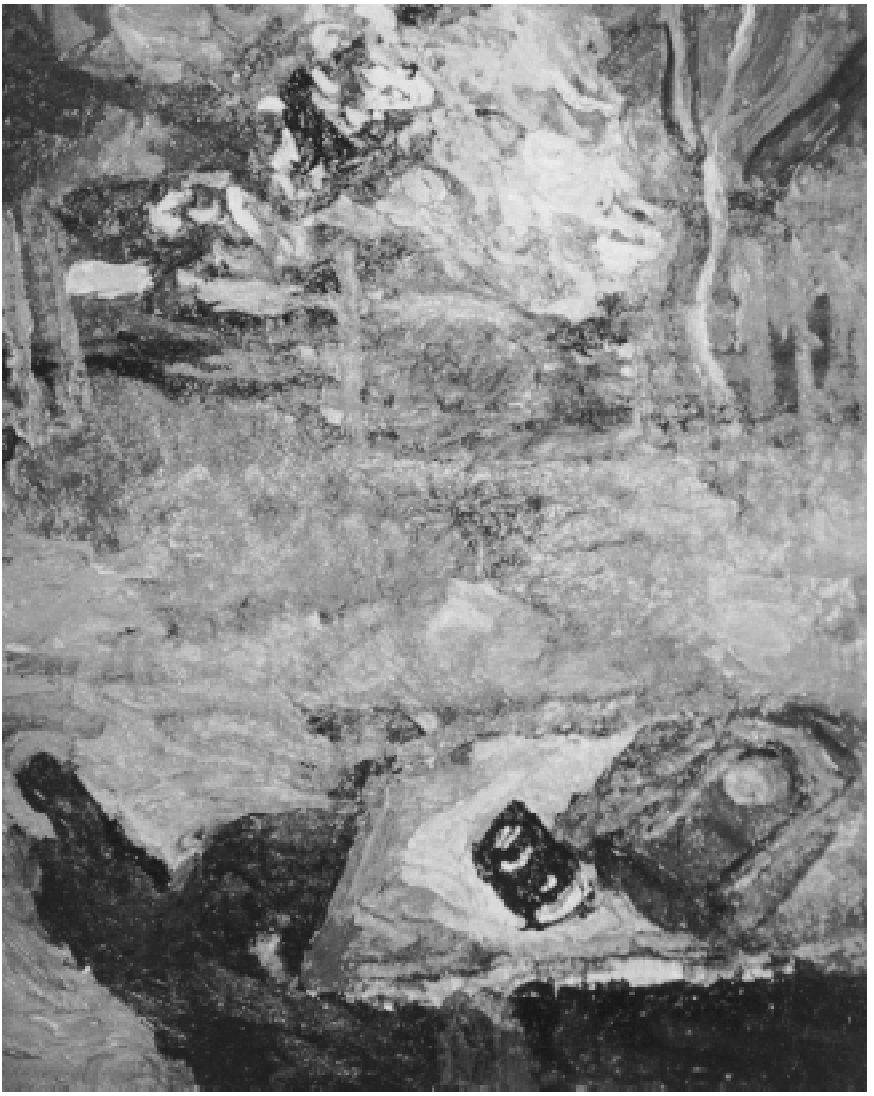
Todėl ypač norėčiau pažymėti, kad monografijoje pasiekta nedažnai pasitaikanti mokslinio nešališkumo ir pilietiškumo harmonija. Autorė yra gerai susipažinusi su neprievartinio veiksmo teorija ir praktika, 1991 metais ji buvo Psichologinės gynybos ir pilietinio pasipriešinimo komisijos prie Krašto apsaugos departamento pirmininkė, 1991–1995 metais vadovavo Lietuvos neprievartos centrui. Iš teksto matyti, kad ir pasirinkta tema, ir jos teoriniai rėmai yra artimi autorės pilietinei pozicijai. Teorinis „apsiginklavimas“ davė autorei netradicinių analitinių instrumentų aprašyti Lietuvos nacionalinio išsivadavimo procesą. Kita vertus, tai sukuria pavojų matyti įvykius tik per neprievartos teorijos prizmę.

Pagrindiniu darbo trūkumu laikyčiau jo nedidelę apimtį ir su tuo susijusį tam tikrą fragmentiškumą. Darbas publikuotas Alberto Einšteino instituto monografijų serijoje, ir tai iš anksto apibrėžė jo apimtį. Mėginimas nedideliame darbe aprėpti kuo daugiau Lietuvos istorijos įvykių, žvelgiant į juos per neprievartinio veiksmo teorijos prizmę, ne-

išvengiamai suschemina istorinį procesą. Darbo apimtis neleido autorei detaliau panagrinėti prievartinio ir neprievartinio pasipriešinimo santykio kovoje su fašizmu, pažvelgti į žydus gelbėjusių krikščionių veiklą kaip į neprievartinio pasipriešinimo fašizmui formą.

Knygoje pateiktos medžiagos, idėjų ir hipotezių užtektų keletui didelių monografijų. Palinkėčiau autorei neužmiršti šios temos ir kitą, kur kas išsamesnę monografiją, apimančią taip pat ir naujausios istorijos realijas, išleisti lietuvių kalba Lietuvoje.

Doc. Basia Nikiforova



Vienatvė. 2002. Drobė, aliejus. 120 × 100

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 per 290 mokslo darbų. Mokslinių tyrimų sritys – filosofijos istorija, estetika, meno filosofija, menotyra, orientalistika, kultūrologija.
Faks. +(370 5) 275 1898

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

Geda BAČAUSKAITĖ, humanitarinių mokslų daktarė. Gimė 1968 m. Kaune. 1994 m. baigė Vilniaus dailės akademiją, menotyros specialybę. 2000–2001 m. su Prancūzijos vyriausybės stipendija stažavosi 10-ojo Paryžiaus universiteto (Paris-X, Nanterre) doktorantūros mokykloje. 2002 m. apgynė daktaro disertaciją tema „Bernardo Berensono menotyros koncepcija“. Šiuo metu dėsto Vilniaus dailės akademijos Kauno dailės institute ir Lietuvos teisės universitete. Mokslinių interesų sritis – meno istorijos filosofija, estetika, meno filosofija.
El. paštas: gedaba@yahoo.com

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.

Jurga JONUTYTĖ gimė 1970 m. Vilniuje. 1990 m. baigė Kauno aukštesniąją meno mokyklą. 1991–1993 metais studijavo kultūrologiją Rusijos atvirajame universitete. 2001 m. baigė Vytauto Didžiojo universiteto filosofijos bakalauro studijas, o 2003 m. – filosofijos magistro studijas tame pačiame universitete. Nuo 2002 m. Kauno kolegijoje dėsto logiką.
El. paštas: jjj@email.lt

John F.X. KNASAS, profesorius, humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1948 metais Bostone, JAV. Bostono koledže 1970 m. įgijo bakalauro, o 1972 – magistro laipsnius. 1975 m. Toronto universitete apgynė filosofijos daktaro disertaciją. 1975–1983 metais profesoriavo Ogdensburgo (N.Y.) Wadhams Hall seminarijoje-koledže. Nuo 1983 m. yra Šv. Tomo universiteto Hiustone profesorius. Domisi tomistine filosofija. Paskelbė keletą dešimčių straipsnių, yra trijų monografijų autorius. Gyvena JAV.
El. paštas: jknasas@stthom.edu

Bronislovas KUZMICKAS – profesorius, habilituotas humanitarinių mokslų daktaras, Lietuvos teisės universiteto Filosofijos katedros vedėjas. Gimė 1935 m. Prienų rajone. 1960 m. baigė Vilniaus universitetą, 1966 m. apgynė filosofijos daktaro, 1984 m. – habilituoto daktaro disertacijas. Dėstė filosofiją aukštosiose mokyklose, dirbo mokslinį darbą. 1988–1992 m. Sąjūdžio iniciatyvinės grupės narys, Sąjūdžio seimo tarybos narys, 1990–1992 m., 1996–2000 m. Lietuvos Respublikos Seimo narys, Nepriklausomybės akto signataras. Mokslinio darbo sritys – filosofijos istorija, katalikybės filosofija, etika. Parašė septynias knygas, paskelbė apie 200 mokslinių, mokslo populiarinimo ir publicistinių straipsnių. Parengė estetikos, etikos, religijos antologijas, bendradarbiavo leidžiant „Filosofijos istorijos chrestomatijos“ tomus.
El. paštas: Brkuzm@lrs.lt

Simona MAKSELIENĖ, magistrė. Gimė 1973 m. Kaune. 1995 m. baigė Kauno Vytauto Didžiojo universitetą ir įgijo menotyros ir literatūros teorijos bakalauro laipsnį. Menotyros magistro laipsnį įgijo Vilniaus dailės akademijoje, literatūros teorijos – Vilniaus universitete. Šiuo metu – Budapešto Centri-

nės Europos universiteto doktorantė, dirba Kultūros, filosofijos ir meno institute jaunesniąja moksline bendradarbe. Tyrimų sritis – Bizantijos kultūra, menas, teologija, vienuolinė tradicija.
Faks. +(370 5) 275 1898

Battista MONDIN SX, kunigas, profesorius. Gimė 1926 m. Monte di Malo (netoli Venecijos). Popiežinio Urbono universiteto Romoje Filosofijos fakulteto dėstytojas. 1952 m. įšventintas kunigu. Religijos filosofijos daktaratą apgynė Harvardo universitete. Italijos filosofijos dėstytojų asociacijos prezidentas. Už indėlį į šiuolaikinę žurnalistiką gavo Marko Tveno premiją. Italijos žurnalistų sąjungos narys, laikraščio „Osservatore Romano" bendradarbis. Išleido 60 mokslinių knygų religijos filosofijos ir istorijos tema. Gyvena Italijoje.
Faks. +(39 06) 3936 6925

Marija ONIŠČIK, doktorantė. Gimė 1959 m. Maskvoje. Nuo 1982 m. gyvena Lietuvoje. 1998 m. baigė VDU Katalikų teologijos fakultetą teologijos bakalauro laipsniu. 2000 m. baigė VDU Filosofijos magistrantūrą. Šiuo metu yra VDU Filosofijos katedros doktorantė.
El. paštas: marija_oniscik@fc.vdu.lt

Paulius PUKELIS, magistras. Gimė 1973 m. Vilniuje. Vilniaus universitete Filosofijos fakultete 1996 m. įgijo filosofijos bakalauro, 1998 m. – filosofijos magistro laipsnius. 1998 m. įstojo į Lietuvos filosofijos ir sociologijos instituto doktorantūros studijas. Mokslinių interesų sritis: kalbos filosofija, epistemologija, moralės filosofija.
El. paštas: pp3de@yahoo.com

Dalia Marija STANČIENĖ, humanitarinių mokslų daktarė. 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

Algis UŽDAVINYS, humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1962 m. Vilniuje. 1987 m. baigė Vilniaus dailės akademiją ir įgijo menotyrininko specialybę (diplominio darbo tema: „Persų kilimų semantika viduramžių kultūros kontekste"). 2000 m. Lietuvos filosofijos ir sociologijos institute apgynė daktaro disertaciją tema „Proklo hermeneutinė filosofija". Yra Kultūros, filosofijos ir meno instituto mokslinis bendradarbis bei Vilniaus dailės akademijos Kauno dailės instituto mokslo darbuotojas. 1997–1998 m. stažavosi Nacionaliniame mokslinių tyrimų centre (C.N.R.S.) Paryžiuje, 1998 m. – Liverpulio universitete. Mokslinių interesų sritis – antikos filosofija ir mitologija, islamo filosofija ir menas, dailės kritika. 2002 m. išleido monografiją „Versmių labirintai. Proklo hermeneutinė filosofija ir mistagogija".
Tel. +(370 37) 332 871

Vytis VALATKA, humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1972 m. Vilniuje. 1994 m. baigė Vilniaus universiteto Filosofijos fakulteto bakalauro studijas, o 1996 m. – magistro studijas. 1996–2000 m. buvo Lietuvos filosofijos ir sociologijos instituto doktorantas. 2001 m. apgynė daktaro disertaciją tema „Scholastinė logika Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje" (vadovas – prof. habil. dr. R. Plečkaitis). Nuo 2002 m. dirba Lietuvos teisės universiteto Valstybinio valdymo fakulteto Filosofijos katedroje docentu.
El. paštas: vitis@centras.lt