

LOGOS

2003/34

RELIGIJOS,
FILOSOFIJOS,
KOMPARATYVISTIKOS
IR MENO ŽURNALAS

*Argi papirusas gali augti ten,
kur nėra pelkių?
Argi nendrės gali žaliuoti ten,
kur nėra vandens?*

Job 8, 11

Gyvenančius ne Lietuvoje ir norinčius užsisakyti žurnalą

LOGOS

**Prašome pranešti savo adresą
ir laiškus siųsti:**

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

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

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

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

Anksčiau išleistus „LOGOS“ žurnalo numerius
galima nusipirkti redakcijoje:

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

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 koležas, Baltimorė, JAV
tév. Jonas Dominikas 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. REDAKTORĘ

Dalia Marija STANČIENĖ

VYR. REDAKTORĘS PAVADUOTOJAS

Gintautas VYŠNIAUSKAS

STILISTĘ

Aldona RADŽVILIENĖ

STILISTAS (ANGLŲ KALBOS)

Joseph A. EVERATT

DIZAINERIAI

Saulius JUOZAPAITIS

REDAKCIJOS ADRESAS

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

ELEKTRONINIS PAŠTAS

logos@post.omnitel.net

PUSLAPIS INTERNETE

<http://www.litlogos.lt>

ŽURNALĄ GLOBOJA

Kultūros, filosofijos ir meno institutas,
Dominikonų ordinas Lietuvoje

LOGOS



Dékojame

Suteikusiems žurnalo leidybai
paramą



Spaudos, radio
ir televizijos rémimo fondui

Kultūros ir sporto rémimo fondui
Lietuvių Katalikų Religinei Šalpai
Kun. Pranciškui Giedgaudui OFM (JAV)
Prel. Antanui Bertašiu (JAV)
Kun. Jonui Jūraičiui (Šveicarija)
Kun. Rapolui Krasauskui (JAV)
Kun. Albinui Arminui (Šveicarija)
Kun. Kęstučiui Trimakui (JAV)

LOGOS bendradarbiai ir skaitytojai

© LOGOS 34
EINA KETURIS KARTUS
PER METUS
DUOTA RINKTI
2003-07-14
PASIRAŠYTA SPAUDAI
2003-08-28
STEIGIMO LIUDIJIMAS NR. 239
FORMATAS 70x100/16
OFSETINĖ SPAUDA, 14 SP. L.
TIRAŽAS 1000 EGZ.
UŽSAKYMAS 312
SPAUDĖ
P. KALIBATO II „PETRO OFSETAS“
ŽALGIRIO G. 90
LT-2600 VILNIUS

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

Pirmajame viršelyje:

Šarūnas SAUKA. Laiptai.
1989. Drobė, aliejuis.
160x120

Užsklandoms
panaudoti fragmentai
iš Šarūno Saukos darbų.

*Moksline mintis***Bronislovas KUZMICKAS***Katalikiškasis XIX amžiaus spiritualizmas* 6**Vytais VALATKA***Šešių paskutiniųjų Aristotelio kategorijų aiškinimas
scholastinėje logikoje Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje* 20**Algis UŽDAVINYS***Porfirijas ir Jamblichas (pabaiga)* 30**Loreta ANILIONYTĖ***Naujuojų amžių etikos empiristinės ir metafizinės
orientacijos (tēsinys)* 49**Rita ŠERPYTYTĖ***Ką reiškia būti nihilistu po Nietzsche's?* 58**Antanas ANDRIJAUSKAS***Neklasikinio mąstymo principai Kierkegaard'o
„Egzistencinės krizes“ filosofoje* 65**Aušra PAŽERAITĖ***Musar judėjimas Lietuvoje: rabinikasis XIX a. Bildung
projektas* 76**Johnas F. X. KNASAS***„Ar katalikų bažnyčia moko, kad nėra vienintelės
teisingos filosofijos?“ (pabaiga)* 87**Marija ONIŠČIK***Šv. Tomo Akviniečio teologinės kalbos reikšmingumas
(pabaiga)* 97**Jurga JONUTYTĖ***Savastis ir kultūrinis laikas (pabaiga)* 110**Dalia Marija STANIČIENĖ***Viduramžių autobiografas Petras Abelaras (tēsinys)* 116**Audrius BEINORIUS***Žodžio (vāc) teologija religinėje Indijos kultūroje (tēsinys)* 123**Vytautas RADŽVILAS***Prancūzų personalizmo sajūdis: istorinės ir intelektualinės
ištakos* 137**Natalie DEPRAZ***Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija* 144**Popiežius JONAS PAULIUS II***Enciklika „Ecclesia de Eucharistia“* 151**Leonarda JEKENTAITĖ***Demoniškojo estetizmo pavidalai šiuolaikinėje Lietuvos
kultūroje* 165**Geda BAČAUSKAITĖ***Bernardo Berensonovo koncepcija renesanso studijų
kontekste (pabaiga)* 180*Menas***Šarūnas SAUKA***Tapyba* 196*Klasika***Tomas AKVINIETIS***Teologijos Suma I-II, 90–93 klausimai apie teisę* 203**AL FĀRĀBĪ***Apie „Dorybingojo miesto“ gyventojų pažiūras
(28–30 skyriai, tēsinys)* 216**Autoriai** 223

<i>Research</i>	
Bronislovas KUZMICKAS	
<i>Catholic Spiritualism in the 20th Century</i>	6
Vytis VALATKA	
<i>The Interpretation of Six Ultimate Predicaments in Scholastic Logic in Lithuania in the Second Half of the 16th Century</i>	20
Algis UŽDAVINYS	
<i>Porphyry and Iamblichus (end)</i>	30
Loreta ANILIONYTĖ	
<i>Empiricist and Metaphysical Orientations in the Ethics of the New Age (sequel)</i>	49
Rita ŠERPVTYTĖ	
<i>What does it Mean to be a Nihilist after Nietzsche?</i>	58
Antanas ANDRIJAUSKAS	
<i>Non-Classical Principles of Thinking in Kierkegaard's "Existential Crisis Philosophy"</i>	65
Aušra PAŽERAITĖ	
<i>The Musar Movement in Lithuania: The 19th Century Rabinistic Bildung Project</i>	76
John F. X. KNASAS	
<i>"Does the Catholic Church Teach that there is no one True Philosophy?" (end)</i>	87
Marija ONIŠČIK	
<i>The Meaningfulness of Theological Language in St Thomas Aquinas (end)</i>	97
Jurga JONUTYTĖ	
<i>The Self and Cultural Time (end)</i>	110
Dalia Marija STANIČIENE	
<i>The Medieval Autobiographer Peter Abélard (sequel)</i>	116
Audrius BEINORIUS	
<i>The Theology of the Word (vāc) in Indian Religious Culture (sequel)</i>	123
Vytautas RADŽVILAS	
<i>The Personalist Movement in France: The Historical and Intellectual Origins</i>	137
Natalie DEPRAZ	
<i>The Husserlian Theory of Intersubjectivity as Alterology</i>	144
<i>Vatican documents</i>	
Pope JOHN PAUL II	
<i>The Encyclical „Ecclesia de Eucharistia“</i>	151
<i>Culture</i>	
Leonarda JEKENTAITĖ	
<i>The Main Features of Demonic Aestheticism in Lithuanian Culture</i>	165
Geda BAČAUSKAITĖ	
<i>The Concepts of Bernard Berenson in the Context of Renaissance Studies (end)</i>	180
<i>Art</i>	
Šarūnas SAUKA	
<i>Paintings</i>	196
<i>Classics</i>	
St Thomas AQUINAS	
<i>Summa Theologica I-II, Questions 90-93 on Law</i>	203
AL FĀRĀBĪ	
<i>About the Views of a "Virtuous City" Inhabitants (chapter 28–30, sequel)</i>	216
Contributors	223



Prano Dovydačio premijai
Gauta 2003-07-24

BRONISLOVAS KUZMICKAS

Lietuvos teisės universitetas

KATALIKIŠKASIS XX AMŽIAUS SPIRITUALIZMAS

Catholic Spiritualism in the 20th Century

SUMMARY

In this article the concepts of Catholic philosophers who identify themselves as spiritualists are analysed. Representing the pro-Augustinian tendency within Catholic philosophy, they try to restore true philosophy as the metaphysics of the spirit, maintaining contact with the "spiritual reality" lost by positivism and materialism. The main representatives of spiritualism in France, L. Lavelle and R. Le Senne, adhere to and develop the legacy of French spiritualism of the 19th century (F. P. Maine de Biran). As a special case of spiritualism, the views of the very original thinker S. Weil, a disciple of R. Le Senne, are highlighted. The leading figure in Italian spiritualism is F. M. Sciacca, a follower of Italian spiritualism of the 19th century (A. Rosmini-Serbati, V. Gioberti). Also represented are the views of the Italian spiritualists A. Carlini and A. Guzzo.

Katalikiškosios pakraipos filosofai XX a. plėtojo savo koncepcijas aršiai polemizuodami su daugelyje universitetų vyraujančiais pozityvizmu ir materializmu, kritikuodami visuomenės vartotojiskumą, reiksdami didelį susirūpinimą dėl žmonių nureligėjimo. Vieni aktyviausiai tokios polemikos dalyvių buvo mąstytojai, kurie savo kryptį įvardijo kaip spiritualizmą, nors kai kuriais

klausimais ir jų kėlimo būdais buvo artimi egzistencializmui ir personalizmui. Tai mąstytojai, brendę XX a. pradžios prancūziškojo „katalikiškojo atsinaujinimo“ aplinkoje, taip pat perėmę ir plėtojė pagrindines XIX a. spiritualistinės (F. P. Maine de Birano, J. G. F. Ravaisson-Mollien, O. Hamelino) mąstysenos idėjas. Tai prancūzų „dvasios filosofija“ (*La Philosophie de l'Esprit*) arba tiesiog

RAKTAŽODŽIAI. Dvasia, patirtis, asmenybė, vidujiškumas, vertybė, dalyvavimas.

KEY WORDS. Spirit, experience, personality, interiority, value, participation.

spiritualizmas. Panašiai buvo ir Italijoje. Čia nebuvo pamirštos XIX a. ontologizmo (A. Rosmini-Serbati, V. Gioberti) mintys, iš jų išaugo itališkasis spiritualizmas.

XX a. spiritualizmas abiejose šalyse buvo daugeliu teiginių giminimas M. Blondelio, Newmeno tikėjimo sampačiai, siejosi su M. Eckharto mistika.

PRANCŪZIJA

Iškiliausiai šios filosofijos krypties kūrėjai buvo prancūzai Louis Lavelle ir Rene Le Senne. 1924 m. jie Paryžiuje įsteigė „Dvasios filosofijos“ leidyklą ir paskelbė „Manifestą“, kuriame išdėstė katalikiškosios filosofijos, iš esmės spiritualistinio katalikybės ugdymo programą. Vienu iš programinių tikslų jie laikė gaivinti ir plėtoti į metafiziką linkusį „grynaus filosofinės mąstymą“, gebantį atkurti prarastą šiai laikais filosofijos sąlytį su dvasine tikrove. Kitaip tariant, jie siekė atkurti filosofiją kaip metafiziką, atliekančią pasaulėžiūrinę ir moralinę misiją, kaip atsvarą įvairaus pobūdžio „antifilosofijai“. Pastaroji, jų nuomone, kyla iš to, jog dabarties žmonių sąmonę taip užvaldė daiktai ir materialybė, kad ir filosofija prarado savo tikrajį pašaukimą, tenkinasi medžiaginių fenomenų sritimi arba tiesiog „išdžiūvo“, virto scientizmu, metodologiniu mokslu papildymu. Tai liudija šių laikų filosofijoje vyraujantys empirizmas, feno menalizmas, pozityvizmas, materializmas. „Antifilosofija“ laikytinos, spiritualistų požiūriu, ir šiuolaikinio subjektivizmo bei individualizmo atmainos, teigiančios, kad žmogus yra visų daiktų matas. Kadangi tikroji filosofijos pa skirtis yra ieškoti būdų, padedančių pažinti dvasinę tikrovę, besiskleidžiančią „begalybės santykije su baigtinybe“, tikroji filosofija, jų manymu, turinti bū-

ti dvasios filosofija¹. Kitaip tariant, pagrindinė filosofijos problema yra santykio „Dievas – žmogus“ nušvetimas, o tas santykis yra dvasinis. Spiritualistai buvo prastos nuomonės apie neotominę scholastiką, išitikinę, kad spekulatyvieji metodai, produktyvūs racionaliai aiškinant pasaulį, yra bejėgiai ką nors pasakyti apie dvasinį žmogaus ir Dievo ryšį. Dvasia reiškiasi per žmogaus sąmonę, tad ir dvasinės tikrovės pažinimo kelias eina per dvasinę asmenybės patirtį ir tos patirties pažinimą.

Dėmesys asmenybei ir subjektyvumui bei kai kurių klausimų traktuotė suartina spiritualizmą su egzistencializmu. Spiritualizmas kartais net yra laikomas krikščioniškaja egzistencializmo atmaina. Patys „dvasios filosofijos“ kūrėjai savo teoriją dar vadino ideo-egzistencializmu, pabrėždami, kad jo turinio esmę sudaro ne asmenybės egzistencijos, bet dvasinės tikrovės pažinimas. Spiritualistai filosofijai skyrė taip pat praktinę moralinę misiją – žadinti ar bent priminti žmonėms dvasinio gyvenimo vertingumą, ugdyti jautrumą dvinėms vertybėms.

Itin kūrybingas buvo *Louis Lavelle* (1883–1951), buvęs 1932–1934 m. Sorbonos, vėliau iki mirties – *College de France* filosofijos profesorius. Dinamišką savo minties raidą jis dėstė keliolikoje veikalų. Pagrindinį jo darbą *Amžinosios da-*

barties dialektika (*La Dialectique de l'eternal present*, 1928–1945 m.) sudaro kelios knygos: *Apie būtį* (*De l'Etre*, 1928), *Apie veiksmą* (*De l'Acte*, vol., 2, 1937), *Apie laiką ir amžinybę* (*Du Temps et de l'eternite*, vol. 3, 1945). Kiti svarbesni veikalai: *Višiškas buvimas* (*La Presence totale*, 1934), *Narcizo klaida* (*L'Erreur de Narcisse*, 1939), *Blogis ir kentėjimas* (*Le Mal et la souffrance*, 1940), *Traktatas apie vertybės* (*Traité des Valeurs*, vol. 1–2, 1955) ir kt.

Kaip ir kai kurie egzistencialistai, Lavelle buvo išsitikinęs, kad dauguma da-barties žmonių stipriai jaučia egzistencinio tikrumo (*certitude*) kaip pasitikėjimo būtimi stoką. Iš to kyla moralinis, religinis, filosofinis netikrumas, nepasitikėjimas ir netikėjimas. Netikrumo jausmą labiausiai skatina šiuolaikinio žmogaus orientacija į išoriškumą, į daiktus, nes, kaip įtikinamai parodė Kantas, daiktu pasaulis téra tik reiškiniai, nieko mums nesakantys apie tikrąjį realybę. Iš to galime numanyti, kad daiktu pasaulis néra autonomiškas. Ieškodami tikrumo kaip savo egzistencinio atramos taško, turime žvelgti į savo sąmonés aktus, į „grynaįjį vidujiškumą“, kurio ištakos glūdi „absoliučiojoje egzistencijoje“. Filosofija taip pat turi pradėti nuo patikimo atsparos taško, nes ji „visada ieško pirminių faktų, tokių, nuo kurių priklauso visa kita“² – rašė Lavelle. Spiritualinė filosofija pradedama nuo tokiu vidujinės patirties faktų, kaip „mano paties buvimas pasaulyje“, „atsakomybės sau pačiam ir pasauliui jausmas“³, „nuolatinis savo iniciatyvos stebuklas“⁴ ir pan. Sau pačiam Lavelle kėlė uždavinį suvokti ir nušvesti ryšį tarp individualiojo vidujiškumo ir Absoliučiosios egzistencijos.

Pagrindinė spiritualistinės filosofijos kategorija yra „Dvasia“ (*L'Esprit*), kurią Lavelle apibūdina kaip „absoliutus buvimas“ (*presence absolue*)⁵, „grynas būties aktas“ (*l'acte pur de l'etre*)⁶, „ne substancija, ne santykis, ne būtis ir ne vertybė; dvasia – tai visiškas patyrimas“ (*experience totale*)⁷. Dvasia pasireiškia sąmonės aktais, todėl yra pažinesnė negu kūnas ir daiktais. Dvasiškumą suvokiamė betarpisika vidujiška patirtimi, ne spekuliatyviuoju mąstymu ir net ne mistiniais išgyvenimais. Dvasios savivoka ir yra dvasinio gyvenimo pamatas. Tai visą asmenybiškąją būtį aprépiantis patyrimas, kuris konkrečiai gali skaidytis meninės kūrybos ir estetinio grožėjimosi, moralinio apsisprendimo ir vertinimo, o ypač religinio tikėjimo aktais. Religinis tikėjimas yra esmingiausias, egzistenciškai giliausias, žmogiškiausias dvasinis patyrimas. Regimasis pasaulis mums yra duotas kaip Dvasios kūrinys ir platus bandymų laukas (*champ d'épreuve*), kuriame Dvasia, būdama išsiskaidžiusi daugiariopėje, veržiasi atkurti savo vientisybę.

Dvasinio patyrimo aktais, – désto savo mintis prancūzų mąstytojas, – néra uždari savo dvasingumu, kiekvienas jų krypsta į tam tikrą ji koreliuojančią ir kartu ribojančią duotybę. Dvasiškumą plačiausiai koreliuoja ir kartu labiausiai riboja materialiųjų objektų sritis. „Maža to, aš galu intuityviai suvokti savo paties mintį tik kaip mintį apie objektą.“⁸ Lavelle pripažista, jog yra galimi individualūs dvininiai aktais ir be juos ribojančios „duotybės“, nors tokiai atvejų plačiau neapibūdina. Tačiau jis neįsivainduoja tokios „duotybės“, kurios neaktualizuotų sąmonę.

Bet tai nereiškia, – aiškina Lavelle, – kad sąmonę reikėtų apibūdinti kaip subjekto ir objekto opoziciją: „sąmonę reikia apibrėžti kaip pokalbi, kaip nuolatinį, tačiau be galio įvairų dialogą tarp individualiosios ir universaliosios mūsų prigimties dalių“⁹. Dialogas yra individuо vidujinio patyrimo ir Būties (*L'Etre*) dvasinio santykio apraiška. Sklaidydamas šį santykį, Lavelle plėtoja „dalyvavimo“ (*participation*) teoriją – savo filosofijos branduoli. „Dalyvavimas“ – tai pirminis dvasinis patyrimas, kuriuo mano savastis pati „iširašo“ (*s'inscrit*) į Būtę. Individuо egzistencija yra ne kas kita, kaip buvimas visumos dalimi.

„Dalyvaujama“ kasdienos darbais ir siekiais, kada dvasiniame akiratyje šviečia idealas kaip traukos taškas ir pastangų kelrodis. Neišleisdamas idealo iš akiaracio ir suvokdamas save kaip „dalyvaujantį“ tame, kas neribotai pranoksta jį patį, individuas kuria savo dvasinę savastę. Kitaip sakant, jis suvokia save kaip laikiną, ribotą būtybę, „dalyvaujančią“ begalinėje, totalinėje arba Absoliučiojoje būtyje. „Dalyvauja“ ne tik individualūs subjektais. Regimasis jutiminis pasaulis „dalyvauja“ neregimajame, dvasiniame pasaulyje (*monde intelligible*), nors pastarasis neegzistuoja atskirai nuo regimojo pasaulio. Absoliučioji būtis suprantama kaip grynoji aktualybė (grynasis aktas), begalinis visokių galimų esmių ir formų šaltinis. Absoliučioji būtis Lavelle filosofijoje – tai filosofinis Dievo sinonimas.

Kalbėdamas apie Absoliučiosios būties ir mūsų „dalyvavimo“ joje pažinimą, Lavelle teikia pirmenybę intuicijai: „...būties buvimas turi būti intuicijos, bet

ne dedukcijos objektas“, „...visos dedukcijos remiasi ja, vyksta joje ir joje yra verifikuojamos“¹⁰. Tas intuityvusis, kylančios pirminiam patyrimu pažinimas yra neišskleistas, neartikuliotas sąmonės aktyvumas, visų jos aktų pamatas ir pradžia. „Yra pirminis patyrimas, kuris implicitiškai slypi visuose kituose patyrimo atvejuose ir kuris kiekvienam jų suteikia reikšmingumą ir gelmę: būties buvimo patyrimas.“¹¹ Tai „iki-protinė“ būties intuicija, pirmenis asmenybės subjektyvumo turinys. Esminė filosofinio mąstymo savybė yra ta, kad ir jis kyla iš šio patyrimo ir savo plėtote parodo, jog kaip tik juo prasideda visi sąmonės aktai.

Žmogaus ir pasaulio santykio svarsytumuose ryškėja egzistencialistinis prancūziškojo spiritualizmo pobūdis. Lavelle, kaip ir egzistencialistai, žmogaus būtį apibūdina laisvęs, atsakomybės, vienatvęs, paskirties sąvokomis. Žmogus yra laisvas, nes yra nuolatinio rinkimosi atvirybėje, turi be paliovos ginti savo autentiškumą, per pastangas realizuoti savo prigimtines galias, būti ištikimas sau ir kartu kilti virš savęs. Tačiau savo laisvęs žmogus niekada negali realizuoti viisiškai, nes dvasinį aktyvumą riboja ir slopinia materialumas, instinktų „natūralus spontaniškumas.“ Dvasinis augimas reiškia laipsnišką vadavimą iš instinktų inertijumo. Žmonėmis tikraja prasme tampame subordinuodami savo natūralųjį spontaniškumą proto refleksijai ir disciplinai. Šitokiamo vyksme ir gimsianti žmogaus laisvę. Proto reflektuoojamas spontaniškumas ir yra tikroji „dalyvavimo“ priemonė (*vehicule*). Žmogaus gyvenimo pašaukimas yra stengtis esamajā savastę tapatinti su „geriausiaja savo pa-

čiu dalimi“, kurioje glūdi niekados iki galio neišnaudojamos potencijos. Nuolatinė savieška ir savikūra yra būtini „dalyvavimo“ momentai. Per savęs ieškojimą ir savęs kūrimą asmenybė kuria savo savastį, īgaunantį unikalią formą, kurios prototipas yra Absoliučiojoje būtyje. Tai žmogus atskleidžia pats sau kaip savo dvasinę esmę. Esmės pilnatvė pasiekiamą mirties valandą, kuri yra radikalus perėjimas nuo mūsų ribotos egzistencijos prie begalinės Būties. Tokiu būdu „dalyvavimas“ yra žmogaus laipsniško dvasinio kilimo, atpirkimo ir išganymo kelias.

Egzistencialistai asmenybisko „tikrumo“ apraiškomis laiko tik retų, unikalių, ribinių išgyvenimų momentus, o Lavelle „reabilituoja“ įprastinę, buitinę egzistenciją. Net menkiausiuose kasdieniuose veiksmuose jis mato savęs ieškojimo ir savęs kūrimo, taigi „dalyvavimo“ Absoliute galimybių. Priešingai negu ateistinis egzistencializmas, nematantis „nei danguje, nei žemėje“ gyvenimą įprasminančiu ženklu, Lavelle teigia, kad egzistencinis žmogaus pasirinkimas ir apsisprendimas néra gryna savivalė, nes yra universalios vertybės ir iš jų kyylančios įpareigojančios gyvenimo normos.

Spiritualistinė filosofija, pratęsdama krikščioniškojo spiritualizmo tradiciją, artima egzistencializmui ir tuo, kaip apibūdina individuо vidujiškumą. Esminiu vidujiškumo matmeniu jie laiko laikiškumo suvokimą, kada individuas suvokia ir savo būties trapumą ir baigtinumą. Taip pat suvokia esminį savo skirtingumą nuo materialių daiktų apsupties, kita vertus, neperžengiamą skirtumą tarp savo ribotumo ir Absoliučiosios

būties totalumo. Iš to kyla fundamentalus žmogaus „ontologinis nepakankamumas“ (*deficience ontologique*)¹² kaip „ontologinis intervalas“ tame pačiame, išgyvenamas kaip laiko tékmė, kaip amžina laiko stoka ir kartu nevisavertis jo užimtumas. Laikas – tai „iškilimas“ (*failure*), kurį baigtinė individualioji būtis atveria Absoliučiojoje būtyje. Tą „iškilimą“ kaskart juntame savo kasdienybėje, kada išgyvename neužimto, nejdomaus, nuobodaus laiko atkarpas, kada iš dabarties veržiamės į ateities momentą vildamiesi tame patirti akimirkų pilnatvę. Šitokiu būdu laikas yra nepaliaujamas manojo Aš vienijimasis su Būtimi nenutrūkstančioje akimirkų tékmėje. „Akimirka yra laiko ir amžinybės sandūros vieta.“¹³ Kadangi mano egzistencija niekada neišeina už dabarties akimirkos ribų, niekada nenetrūksta ir mano egzistencinis ryšys su „grynosios būties dabartimi“ (*le présent de l'être pur*). „Tai, kad joks baigtinis subjektas negali išeiti už dabarties ribų, yra pakankamas jo dalyvavimo Absoliučioje būtyje įrodymas“¹⁴. Kita vertus, akimirkos turinio pranykstamumas, mūsų pastangų jį sugriebti ir suturėti bergždumas rodo, kad mūsų Aš néra kažkas iš anksto duota ir nekintama, o yra be perstojo konstruojamas ir kuriamas. Akimirkų praeinamybėje ir skleidžiasi žmogui jo „dalyvavimas“ amžinybėje. Akimirkų praeinamybės, jų nepilnumos išgyvenimai kartu yra žmogiškoji, subjektyvioji religinio tikėjimo ištaka.

Tačiau laikas gali būti užpildomas kūrybine veikla įveikiant žmogiškosios būties nepakankamumą. Kūrybą Lavelle laiko „dalyvavimu“ tikraja šio žodžio

prasme. „Dalyvavimas yra ne kas kita kaip būtis, kreipianti individą į kūrybinę veiklą.“¹⁵ Kūrybiškos gali būti visos žmonių veiklos sritys: menas, mokslas, moralė, politika. Kaip individai mes esame materijoje įkūnyta dvasia ir neturime kito kelio grįžti į Dvasią, kaip tik per materialiai sąlygojamą kūrybinę veiklą. Todėl, – pažymi mąstytojas, – tikrosios kūrybos esmė visais atvejais yra viena – kilimas, išsišamonintas ar ne, prie Absoliuto. Tai reiškia, kad gilioji dvasinė kūrybos prasmė néra pats žmogus. Šia proga mąstytojas perspėja nedaryti Narcizo klaidos. Pasak legendos, Narcizas, negalėdamas atsigérēti savo veido atspindžiu šaltinyje, nérė į vandenį, kad susijungtų su savo atspindžiu, ir nuskendo. Įsiklausęs į savo dvasišką prigimtį, jis būtų turėjęs pasielgti priesingai – sudrumsti mirguliuojantį vandens paviršiuje atvaizdą, kad suvoktų savo tikrajį – dvasiškajį, universalujį veidą¹⁶. Kūryba padeda žmogui peržengti savo regimą tikrovę, savo materialiųjų ribotumą, kada kyla iš „dalyvavimo“, „kuris palaiko būties ryši su Būtimi, mums būdingo akto ryši su begaliniu Aktu“¹⁷. Šitokioje kūryboje atsiskleidžia kūrėjui „amžinoji dabartis“, šitokia kūryba egzistenciškai yra kažkas daugiau, negu tiesioginiai jos vaisiai, priklausantys kultūrai. Vadinas, kūryba įgauna religinę prasmę.

„Dalyvavimo“ idėja yra ir kito spiritualistinės tékmės kūrėjo Rene Le Senno (1883–1954) filosofijos šerdis. O. Hamelino mokinys, kelių mokyklų, nuo 1942 m. – Paryžiaus universiteto moralės filosofijos profesorius, jis labiausiai gilinosi į etikos, vertybų filosofijos problemas. Joms buvo skirti svarbiausi jo

veikalai: *Įvadas į filosofiją* (*Introduction à la philosophie*, 1925), *Pareiga* (*Le Devoir*, 1930), *Melas ir charakteris* (*Mensonge et le caractère*, 1930), *Kliūtis ir vertybė* (*Obstacle et valeur*, 1934), *Bendrosios moralės traktatas* (*Traité de morale générale*, 1942) ir kt. „Dalyvavimo“ idėjai jis teikia kiek kitoki, negu Lavellis, turinį. „Dalyvavimas“, jo požiūriu, yra ne žmogaus ir būties, bet žmogaus ir vertybų ryšio būdas. Esminė žmogaus kaip individu ir kaip asmenybės egzistencijos charakteristika yra ne tiek būties, kiek vertybų patirtis. Asmenybė ugdo ir kūrybiškai realizuoją savo galias tik „dalyvaudama“ vertybėse.

Vertybės, kuriose „dalyvaujama“, – aiškina Le Senne, – būna skirtingo „rang“¹⁸. Paniręs į praktinę kasdienę veiklą, individas naudojasi ir pats gamina bei kuria „empiriškas“ vertybes. Jos yra trumpalaikės, ribotos, santykiškos, nepaveikia ir nepažadina to, kas yra asmenybės savastis. Bet be jų neįmanoma kasdienė egzistencija. Vis dėlto šios vertybės, nors ir yra žmogaus veiklos padarinys, néra uždari vieno plano siekiiniai. Kreipdamas į jas savo pastangas, individas gali atskleisti „atmosferines“ (*atmosphérique*), tai yra absolucišias, vertybes, kurios néra žmogaus rankų kūrinys, néra sąlygojamos kultūrinii, istorinių veiksnių. Šios vertybės ir yra tikrosios vertybės. „Vertybė yra absoluti arba jos néra.“¹⁹ Netiesioginiu būdu jos sąlygoja ir praktiškų vertybų parauklumą.

Intuityviai suvokiamos „atmosferinės“ vertybės suteikia turinį asmenybės vidujeiškumui, įkvepia aukštesniuosius dvasinius potyrius, skatina siekti ir stengtis. „Aš noriu, aš siekiu, vadinas,

esu”, perfrazuodamas dekartiškajį *cogito*, teigia Le Senne. Asmenybė, viena vertus, savo siekiais ir pastangomis „dalyvauja“ vertybėse, kita vertus, ir vertybės retkarčiais „išsiveržia“ į jos gyvenimą. Dėl vertybų poveikio jaunuolis jaučia palaimą šalia mylimosios, menininką iškvepia kūryba, narsuolis ryžtasi didvyriškam poelgui. Bet ne tik vertybės veikia žmonių gyvenimą. Žmogus, būdamas gamtinio ir socialinio pasaulio dalimi, norom nenorom įtraukiamas į kovą dėl būvio, į konkurenciją, kuri susijusi su egoizmu, pavydu, neapykanta, nepasitikėjimu. Empiriškaja savo būtimi žmogus yra „atskilęs“ nuo vertybų, nerimastingai suvokia, kad tarp kasdienos reikmių ir aukštesniųjų aspiracijų, tarp jo ir kitų žmonių atsiveria neperžengiamas „plyšys“. Tai pamatinė aplinkybė, lemianti būtinybę rinktis, daranti rinkimąsi neatsiejama žmogaus būties dalimi. „Žmogus svyruoja tarp visuotinės neapykantos ir Dievo meilės. Nuo žmogaus paties priklauso, ar jis užsiskleš nuo vertybų ir šitaip save menkins, ar išaukštins save, su meile atverdamas duris vertybėms.“¹⁹

Taip prancūzų spiritualistas prieina išvadą apie nepašalinamą žmogaus gyvenimo prieštaragingumą, persmelkiantį visus jo veiksmus, mintis ir išgyvenimus. Tai prieštaravimai tarp veiksmo ir priešinimosi jam, meilės ir neapykantos, džiaugsmo ir skausmo, pilnatvės ir beprasmybės. Empiriškoji tikrovė nuvertina aukštesniąsias vertybės, bet kartu ir skatina jų siekti, todėl kartu yra asmenybės savikūros kliūtis ir salyga. Kiekvienas gyvenimo žingsnis yra prieštaringes ir dramatiškas.

Asmenybės viduiškumą labiausiai paveikia prieštaralinga įtampa, atsirandanti tarp empiriškosios tikrovės ir pareigos, – teigia Le Senne. Pareiga neat siejama nuo vertybės, vertybų absolutumas suponuoja privalomybės universalumą. Išisämonindamas vertybės, individas išgirsta ir pareigos balsą. Nors šis balsas eina iš paskos vertybinėms įžvalgom, anaiptol nėra antrinis pasta rujų atžvilgiu. Paklūstant pareigos bal sui, „dalyvaujama“ vertybėse, pareigos prasmė ir yra igyvendinti vertybės, nors jos niekada nėra visiškai igyvendinamos, tam priešinasi tikrovė, naikinanti vertybės ir slopinanti pareigos jausmus.

Šitokios pažiūros Le Senne filosofiją taip pat suartina su egzistencializmu, pabrėžiančiu žmogaus gyvenimo prieštaragingumą ir beprasmiškumą. Vis dėlto spiritualinė žmogaus samprata nėra tapati egzistencialistiniams pesimizmui. Negalėdamas savo gyvenimo prieštaravimą nei išvengti, nei įveikti, žmogus gali virš jų pakilti, suteikti jiems pozityvią vertę. Ipareigojantis pareigos universalumas nesuponuoja kokios nors visuotinai privalomos elgesio schemos, pareiga „nėra abstrakti ir plika taisylė, kuriai ji [asmenybė] paklūsta, menkindama ir varžydama save, ne, tai jos pačios formavimosi idealas“²⁰. Universalumas reikalauja, kad kiekvienas atliktu pareigą, kurią jai, kaip asmenybei, perša konkreti situacija ir diktuoja individuali patirtis. Istorinė atsakomybė yra ir asmeninė žmogaus atsakomybė, todėl „labiau dera pabrėžti pareigos personalumą, negu jos universalumą“, nes ir „abstraktusis universalumas“ sutampa su „konkrečiuoju universalumu“²¹.

Prancūzų religinėje filosofijoje savitumu išskiria mistikė ir metafizikė Simone Weil (1909–1943). Norint apibréžti jos vietą šiuolaikinėje krikščioniškojoje filosofijoje, reikėtų pažymėti, nors su išlygomis, jos artimumą katalikiškajam spiritualizmui. Taip galvoti leidžia jos po-linkis į platoniką tradiciją, voliuntaristiniai dvasios sampratos motyvai, tiesioginiai spiritualistinės filosofijos poveikiai, pagaliau jos pačios mistinė patirtis.

Ji gimė 1909 m. Paryžiuje turtingų žydu intelektualų šeimoje. Ivariose aukštosiose mokyklose studijavo filosofiją, logiką, matematiką, klasikines ir modernišias kalbas, Rytų religijas, išjо įvairiapusišką išsilavinimą. Filosofijos klausimais ji buvo Le Senne ir Alaino (Emile-Auguste Chartier, 1868–1951) mokinė. Anksti suprato savo gyvenimo pašaukimą – aukotis tiesai ir socialiniams teisingumui. Savo moraline priederme laikė visada būti skriaudžiamųjų gynėja. Atdiskusius galimybės rinktis akademinių darbų ir nepaisydama savo silpnos sveikatos, nuėjo į fabriką – nusprendė dirbti ir gyventi taip, kaip gyvena darbininkai. Dirbo keliuose fabrikuose, tapo aktyvia darbininkų profesinių sąjungų veikėja. Vėliau dėstė licējuose. 1936 m. savanoriškai dalyvavo Ispanijos pilietiniame kare antifrankininkų gretose. 1937 m. atvyko į Italijoje Santa Maria degli Angeli bažnyčioje išgyveno mistinį regėjimą. 1938 m. patyrė mistinį vienybės su Kristumi išgyvenimą. Tai labai paveikė jos tolesnį dvasinį augimą, religine prasme ji tapatino save su krikščionybę, nors oficialiai i ją neperėjo. Vienas iš motyvų – nenoras, kad būtų kaip nors reglamentuojamas jos dvasinis gy-

venimas. Antrojo pasaulinio karo metu dirbo fermoje pietinėje Prancūzijoje, išstraukė į politinę veiklą, gyveno Anglijoje. 1943 m. mirė savo noru badaudama, pasiryžusi patirti nacių aukų dalią.

Permaininga, asketiška ir abejinga patogumams jos gyvenimo išorė slėpė nepaprastą dvasinį turtingumą ir kūrybingumą. Žingeidų ir mąslų jos protą traukė labai daug kas – filosofija, krikščionybė, rytiškosios religijos, moralė, socialiniai klausimai, estetika, filosofiniai laiko, matematikos, kvantinės fizikos aspektai. Jos protas taip pat buvo atviras ir iracionaliajai, mistinei gyvenimo gelmei. Apie visus šiuos dalykus ji rašė, nors jai gyvai esant buvo paskelbtai vos keli straipsniai socialiniais klausimais. Jos raštai pradėti skelbti ir studijuoti tuo po jos mirties ir bematant sulaukė plataus pripažinimo, tapo net savo filosofiniu ir religiniu bestseleriu, yra išversti į kelionika kalbų. Vienas po kito buvo leidžiami jos veikalai: *Trauka ir malonė* (*La Pesanteur et la Grace*, 1947), *Įsišaknijimas* (*L'Enracinement*, 1950), *Dievo laukimas* (*Attente de Dieu*, 1950), *Antagamtis kasis pažinimas* (*La Connaissance Surnaturelle*, 1950), *Laiškas tikinčiajam* (*Lettre à un Religieux*, 1950), *Ikikrikščioniškosios nuojaudos* (*Intuitions Pre-Chrétiennes*, 1951), *Darbininkų būklė* (*La Condition Ouvrière*, 1951), *Priespauda ir laisvė* (*Oppression et Liberté*, 1955), *Netvarkingos mintys apie Dievo meilę* (*Pensees sans ordre concernant l'Amour de Dieu*, 1962), *Apie mokslą* (*Sur la Science*, 1966), straipsniai, laiškai ir kt.

Simone Weil filosofinei mąstysenai būdingas metafizinis racionalumas ir mistinė patirtis, į pasaulį nukreiptas

proto skvarbumas ir kylantis į dieviškąją paslaptį tikėjimas. Toks daugiaplaniškumas paveikė jos mąstyseną – ji nesistemiška, fragmentiška, neužbaigta, logišką mintį neretai keičia išgyvenimų ir ižvalgų refleksija. „Šis Simone Weil mąstymo būdas, kuriame susimaišo ir susilieja metafizika ir mistika, šis skvarbus žvilgsnis, prieš kurį moraliski veiksmai ir religiniai aktai persitvarko į ontologinę perspektyvą, néra žinomas prancūziškajai tradicijai“²² – rašo jos filosofijos tyrinėtojas Miklos Veto. Ji „sulieja“ metafiziką ir mistiką, bet atskiria protą ir tikėjimą, teigdama, jog kiekvienas jų turi iki galo atliliki tai, kas jiems priklauso. Nereikia tikėjimu išsiausti į paslaptį tol, kol nebuvo išsemta visa proto galia pažistant pasauli ir kol dvasia „neižvelgė“ pasaulio neperžvelgiamybės. Igintasis protas turi visiškai išnaudoti visus savo gebėjimus prieš atsidurdamas prie paslapties vartų. Paslaptis „teisėtai“ atsiveria tik tada, kai griežtas logiškas mąstymas atsiduria aklavietėje. Tikrasis filosofijos, kaip racionalaus mąstymo, metodas yra tas, kuris leidžia aiškiai suvokti neišsprendžiamų problemų neišsprendžiamumą ir eiti prie tikėjimo. Tačiau tikėjimo mums reikia ne tam, kad išsprėstume savo problemas, bet kad pereitume į kitą pažinimo lygmenį. I tuos pačius dalykus galimi skirtinė, net prieštarangi požiūriai. Paslapties lygmenyje religijos dogmos turi būti priimamos tikėjimu, tuo tarpu proto lygmenyje į jas reikia žvelgti su kritiška abejone. Proto sritis yra matematika, gamtos mokslai, istorija, o paslapties sritis yra Dievas ir jo santykis su žmo-

gumi. Diskursyvusis protas neturi ką pasakyti apie dieviškuosius dalykus, lygiai taip pat nedera remtis dieviškąja paslaptimi, kai aiškiname istorijos įvykius ir gamtos procesus²³.

Didžiausi filosofijos autoritetai jai buvo Descartes'as, Kantas ir ypač Platonas. Platonizmą ji laikė tikrosios filosofijos etalonu. Išaugusiai prancūzų filosofijos tradicijoje, jai buvo suprantamas ir priimtinis dekartiškasis *cogito* kaip klaušimų apmąstymo pradžios principas. Tačiau šiam principui jis suteikė voluntaristinį atspalvį. Ji teigia: aš esu, nes mąstau, bet mąstau todėl, kad noriu mąstyti. Mintis turi galią (*puissance*), kuri man atsiskleidžia kaip mano abejonės galia. Savo minties galia aš žinau, kad aš esu. „Aš galiu, vadinasi, aš esu.“²⁴ Bet kas esu aš? Būtybė, besinaudojanti galia, kurią aš vadiniu mintimi²⁵. Buvinas, mąstymas, žinojimas yra tik aspektai vienos vienintelės tikrovės – galios (*pouvoir*).

Pasak mąstytojos, proto akimis žvelgiant, pasauli valdo būtinybė, tačiau etiniu požiūriu derterminizmas nepriimtinas. Tikėjimas į Dievą kelia daugybę „kodėl?“ apie Dievą, pasaulį ir žmogų. Bet visi „kodėl?“ turi likti be atsakymo, nes atsakymai reikštų deterministinį požiūrį – ketinimą atskleisti „priežastį,“ o dieviškasis kūrimas neturi priežasties, Dievas yra „už priežasties,“ nes Dievas myli. Nepriimtinas jai ir visoks materializmas, ypač marksizmas, skelbiantis ekonominių jėgų pirmumą idėjų atžvilgiu. Nors S.Weil ir buvo žemesniųjų socialinių sluoksnių gynėja, politine prasme ji buvo veikiau anarchistė, negu marksistė.

Apibūdindama žmogaus, kaip kūrino, ryšį su Dievu, ji vartoja paklusimo (*obéissance*) sąvoką, aiškindama, kad žmoguje, kaip Dievo kūrinyje, viskas yra paklusimas. „Kūrinys negali nepaklusti. Vienintelis žmogaus, kaip protingo ir laisvo kūrinio, pasirinkimas – norėti ar nenorėti paklusti. Nenorėdamas jis vis dėlto nuolatos paklūsta, kaip daiktai paklūsta mechanika būtinybei.“²⁶ Tačiau paklusimas turėti būti sąmoningas ir laisvas, paklūstama gali būti būtinybei, bet ne prievertai, paklūstama dvasiškai, bet ne materialiai, paklusimas yra Dievo paveikslas žmoguje.

Kaip ir kiti mistinės patirties mastytojai, S. Weil buvo dėmesinga žmogaus emocinėms būsenoms, jas aptarinėjo ir vertino. Ypač neigiamai ji vertino liūdesį, laikė jį nevaisinga ir net ateistiška jausena. Liūdesys esas savotiška vienishumo ir puikybės būsena, liūdintis žmo-

gus jaučiasi vienišas ir tarsi nelaukia jokios pagalbos ir malonės iš šalies. Apimtas gilius nevilties, žmogus regi savo mirčią kaip neišvengiamą savo būties baigą, tarsi laikytų save pasaulio centru. Galiausiai liūdesys yra sunkiausia nudėmė, nes Jame glūdi visiškas negebėjimas ar atsisakymas suprasti savo kaip paklūstančio Dievui jo kūrinio būklę. Apimtas liūdesio nevilties, jis taip pat neigia Dievo visagalybę, ir tai yra ateizmo forma.

Metafizika S. Weil domino ir įkvėpė kur kas mažiau, negu jos pačios potyriai ir religinis gyvenimo interpretavimas, ypač Kristaus kančios apmąstymai. Kai kurie jos teiginiai buvo gana problemiški katalikiškosios teologijos požiūriu. „Bet jeigu kalbame apie „projektą“, kuris yra jos minties pasaulio pagrindas, kuris ji maitina ir palaiko, mes pareiškiame be mažiausio abejonių šešelio, kad jis yra krikščioniškas.“²⁷

ITALIJA

Šioje šalyje nuo praeito amžiaus pradžios katalikiškojoje filosofijoje taip pat vyrauja spiritualizmas. Kaip ir Prancūzijoje, čia taip pat tai reikia suprasti kaip katalikiškosios inteligenčios kūrybišką atsaką į šiuolaikinę sekularizuotą „laiko dvasią“. Be to, tai yra krikščioniškojo spiritualizmo tradicijos, kurios pradininkas šioje šalyje buvo palaimintasis Augustinas, tėsimas šiaisiai laikais. Spiritualizmas Italijoje dar vadinamas neoaugustinizmu. Šios tradicijos tėsėjai – filosofai ir teologai – semiasi idėjų iš Augustino palikimo, vieni akcentuodami daugiau platoniskuosius, kiti – biblinius

jo doktrinos aspektus. Vis dėlto paties Augustino filosofija nėra tapatinama su augustinizmu, o pastarajame ižvelgiajamos dvi linijos: „viена, kuri vedė prie liuteronizmo, kalvinizmo, jansenizmo, ontologizmo ir egzistencializmo, ir kita, kuri per Bonaventūrą ir Tomą Akvinietį (ypač Rosmini) vedė prie šiuolaikinės „neoklasikinės metafizikos“²⁸, – rašo italų filosofijos tyrinėtojas lenkas Andrzejus Nowickis. Pažintis su italų spiritualistų tekstais rodo, kad Augustinas čia minimas daugiausia tik kaip iškilus, bet labai tolimas pirmtakas, tuo tarpu faktiškasis šios krypties įkūrėjas ir įkvėpē-

jas yra praeito amžiaus filosofas Antonio Rosmini Serbati, ir tai „ne tiesiogiai, o tik perejės Gentile's interpretacijos filtrą”²⁹. Giovanni Gentile's (1875–1944) filosofija paprastai yra įvardijama kaip idealistinis aktualizmas, ižvelgiant jos krikščioniškias šaknis ir augustiniškajį pobūdį. Jos poveikis katalikiškajam spiritualizmui neabejotinas, ne vienas italų spiritualistas yra arba kuriuo nors laiku yra buvęs aktualizmo sekėju.

Vertindami dabartinio Vakarų žmogaus dvasinę būklę, italų spiritualistai pirmiausia pažymi dvasingumo, asmenybiškojo vidujiškumo (*interiorita*) nuosmukį. Vidujiškumo, kaip atverties į transcendenciją, kuri yra antgamtiškoji žmogaus skirtis, ižvalga visada buvo ir tebéra pagrindinė katalikybės misija. „Todėl didžioji katalikybės paslauga, teikiama šiuolaikiniam žmogui, yra stengtis atgaivinti tame ši vidujių gyvenimą ir atvirumą transcendencijai, į kurią veda vienintelis kelias – vidujišumas.”³⁰

Spiritualistai yra susitelkę į organizaciją, vadinančią *Gallarato* judėjimu (*Il movimento di Gallarate*), įsikūrusiu 1945 m. to paties pavadinimo vietovėje. Judėjimo dalyviai vadovavosi dviem nuostatom – grižti prie transcendencijos kaip pagrindinės filosofijos temos ir sugrąžinti vertybėms ontologinį statusą. Tokios nuostatos kilo iš įsitikinimo, kad šiuolaikinėje filosofijoje vyrauja imanencijos principas, iš kurio kyla įvairios pozityvizmo, etinio reliatyvizmo ir subjektyvizmo atmainos. Judėjimo šalininkai anaiptol nebuvę prieš imanentistinius motyvus filosofijoje, bet buvo įsitikinę, kad būtina juos įveikti, nes tiesioginė imanencijos patirtis kelia dvasią į transcendenciją. Ju-

dėjime dalyvauja ne tik italų, bet ir kai kurie prancūzų, ispanų, amerikiečių spiritualistinės pakraipos filosofai.

Kūrybingiausias ir garsiausias itališkojo spiritualizmo atstovas Michele Federico Sciacca (1908–1975). Jo kūrybinė biografija yra gana vinguota. Pradžioje laikęs save Gentile's aktualizmo šalininku ir tėsėju, gana greitai pasuko prie Augustino palikimo, kvalifikuodamas save kaip krikščioniškajį spiritualistą, o galiausiai iškėlė sau uždavinį integrnuoti Augustino bei Rosmini'o ir Tomo Akviniečio bei Gentile's principus, suartinant spiritualizmą su tomizmu. Nepritaré nei katalikiškosios filosofijos atnaujinimo užmojams, nei atvirumo modernybei propagavimui, manė, kad katalikybė turi semtis idėjų iš savo autentiškų šaltinių, integruodama turtingas savo pačios tradicijas. Bet nepritaré ir kai kuriems šiuolaikiniams augustinizmo ir tomizmo variantams. „Manau, kad Augustiną reikia atskirti nuo augustinizmo ir Tomą – nuo tomizmo: juk ne visas augustinizmas yra autentiškas Augustinas ir ne visas tomizmas yra autentiškas Tomas”³¹, – tokios buvo pagrindinės jo filosofijos nuostatos. „Ypatingas Sciaccos kaip katalikiškojo mąstytojo nuopelnas buvo atkūrimas dvasiškumo, mat šiuolaikinio žmogaus ir moderniosios kultūros dvasiškumas priartėjo prie išnykimo ribos.”³²

Šitaip suprantamus katalikiškosios filosofijos uždavinius jis stengési igvendinti kartu plėtotadas placią visuomeninę ir organizacinę veiklą. 1946 m. pradėjo leisti katalikiškos pakraipos žurnalus *Giornale di metafizika* ir *Humanitas*, buvo vienas *Gallarato* judėjimo įkvėpėjų ir organizatorių. Kūrybinę veiklą pra-

dėjo filosofijos istorijos studijomis: apie Platoną (*Platone*, 1–2, 1938), Rosmini (*La filosofia morale di Antonio Rosmini*, 1938), Pascalį (*Pascal*, 1944), Augustiną (S. Agostino, 1949), Blondelį (*Dialogo con Maurizio Blondel*, 1962), *Dvidešimtasis amžius* (Il secolo XX, 1–2 vol., 1941), *Filosofija šiandien* (*Filosofia oggi*, 1945). Pagrindines savo mintis išdėstė veikalose *Objektyvusis vidujiškumas* (*Interiorita oggettiva*, 1951), *Mirtis ir nemirtingumas* (*Morte ed immortalità*, 1954), „*Žmogus, būtybė „be pusiausvyros“*“ (*L'uomo, questo „squilibro“*, 1956), *Aktas ir būtis* (*Atto ed Essere*, 1963). 1951 m. buvo pradėti leisti jo raštai (*Opere complete*), sudarantys daugiau než 40 tomų.

Savo filosofiją Sciacca apibūdino kaip visumos (integralumo) filosofiją (*filosofia della integrità*), savo mintis reiškė gyvai ir plastiškai, bet nesistengė dėstyti sistemiškai, dažniausiai tenkinosi bendrujų principų postulavimu. Vienas iš pamatiniių jo filosofijos principų yra teiginys apie ontologijos autonomiškumą gnoseologijos atžvilgiu, o tai reiškia, jog tikrovę (būti) galima aiškinti nepriklausomai nuo to, kiek pažištame patį pažinimą. Šis principas grindžiamas Gentile's aksioma, kad būtis yra aktas ir negali būti faktas tarp faktų, tikrovė yra tapati subjekto mąstymo aktui – „mąstančiam mąstymui“ (*pensiero pensante*). Todėl ir regimoji tikrovė, jo požiūriu, nėra „būtis“, o tik viena iš jos „formų“³³. Būties aiškinimas redukuojant ją į atskiras formas bei kategorijas reikštų būties degradavimą ir tuo pačiu ontologijos naikinimą. Daiktų tikroviškumą salygoja jų suvokimas, daiktai egzistuoja asmenybių suvokimo aktuose, o aktas tikrą-

ja prasme yra save kuriantis ir palaikančios subjekto aktyvumas.

Prieštaraudamas egzistencialistams, Sciacca teigia, kad subjektas nėra nei vien paprasta galimybė, nei vien faktiškumas, nei tuo labiau niekas, bet yra save įtvirtinantis aktas. Pagrindinė subjekto aktyvumą apibūdinanti savoka yra „objektyvusis vidujiškumas“ (*interiorita oggettiva*), kuri plačiausiai aptarta to paties pavadinimo veikale³⁴. Objektyvusis vidujiškumas – tai buvimas subjekto sąmonėje to, kas yra ne iš subjekto ir jį transcenduoja. Mes negalėtume suvokti savo būties, jeigu ji jau neslypėtų mūsų sąmonėje, nesiekumė gėrio, jeigu gėris neslypėtų mūsų valioje, mūsų mąstymas neformuluotų pažintinių tiesų, jeigu tiesos nebūtų mūsų dvasioje. Kiekvieno proto sprendimo pamatas yra jame slypinti universalumo idėja. Nepažintume Dievo ir netikėtume i jį, jeigu savo sąmonėje neturētume jo kaip besalygiškos tikrovės idėjos. Dievas kaip Absoliuto buvimas subjekto vidujiškume salygoja jo asmenybiškumą.

Ar iš tokų teiginių negalima daryti išvados, kad žmogaus sąmonė nėra uždara savyje, kad suvokia ir pažista tik tai, ką jau iš anksto žino, siekia ir trokšta tik to, ką jau iš anksto laiko siektina? Sciacca yra išitikinės, kad jo teiginiai nesuponuoja imanentizmo ir subjektyvizmo, nes subjekto aktai egzistuoja tik transcendentinės tikrovės horizonte. Imanentiškas subjekto, kaip ir visokios egzistencijos, egzistavimo pamatas yra transcendentinė būtis, kuri yra ne abstrakti, bet konkreti, konkretesnė ir egzistenciškai tikroviškesnė negu subjektais. Savo būti subjektas įtvirtina tik išisamo-

nindamas ir tuo savyje įtvirtindamas transcendentinį jos šaltini, todėl konkrečią žmogaus egzistenciją palaiko absoliučioji egzistencija, tai yra Dievas. Dievo esamumo žmogaus egzistencijoje suvokimas nėra „šiaipusiškas“, praeinantis žmogaus sąmonės aktas. Viršlaikiškas „objektyviojo vidujiškumo“ tēsinys yra pomirtinio sielos nemirtingumo perspektyva. Objektyviojo vidujiškumo koncepciją Sciacca plėtojo nuolatos polemizuodamas su kitais spiritualistinės ir personalistinės pakraipos filosofais – Armando Carlini’u, Luigi Stefanini’u, Augusto Guzzo.

Vienas iš esminių asmenybiškos žmogaus būties matmenų, kaip pažymi italų mąstytojas, yra laisvė, kurią įkūnija valia. Laisvė nėra tolygi nevaržomam spontaniškumui, valia veikia spontaniškuosis potraukius, gali jiems atsiduoti ar pasipriešinti, nukreipti viena ar kita kryptimi. Su spontaniškumu tapatinama laisvė prilygsta augalo „laisvei“, kada natūralus augimas nesutinka kliūčių. Asmenybės laisvės šaknys yra „sukurtumo“, tai yra ontologinės priklausomybės, jausmas. Todėl savo laisvę žmogus aktualizuja ne vien savo valia ir pastangomis. Išsiąmonindamas ir įtvirtindamas savo asmenybiškąją tapatybę, žmogus įtvirtina ir metafizinę savo priklausomybę nuo Kūrėjo. Savo laisvę asmenybė autentiškai aktualizuja tiek, kiek kuria savę pačią, atsižvelgdama į galutinį savo būties tikslą. Religinis tikėjimas pagal minėtas pažiūras yra žmogiškają egzistenciją konstitutuojantis veiksny.

Su Gentile’s palikimu susijusi ir šiuolaikinio italų spiritualizmo pradininko Armando Carlini’o (1878–1959) filosofi-

ja. Jis, 1922 m. perėmės iš Gentile’s filosofijos katedrą Pizoje, yra laikomas pastarojo dešiniųjų pažiūrų sekėju. Norėdamas įveikti įtampą, tvyrančią tarp Benedetto Croce’s „pasaulietiškojo“ istorizmo ir „teologizuojančio“ Gentile’s aktualizmo, jis stengėsi išsaugoti kiekvieno jų vertę juos abu pranokstančia sinteze³⁵. Šis siekis atispindėjo veikaluose *Dvasios gyvenimas* (*La vita dello spirito*, 1921), *Meno ir filosofijos religišumas* (*La Religiosità dell’arte e della filosofia*, 1934), *Realizmo mitas* (*Mito del realismo*, 1936). Šiuose veikaluose Carlini tikslino dvasios sampratą ir pasiūlė vartoti sąvoką „dvasingumas“ (*spiritualita*), reiškiančią ne būti, bet vidinį, vertinančio pobūdžio žmogaus aktyvumą. Santykije su išoriniu pasauliu vidinis aktyvumas īgauna konkrečią tapatybę, kurios įvairiose dimensijose kyla vertybines nuostatas. Carlini’o spiritualizmas šitaip susisieja su Croce’s istorizmu, pasak kurio, istorija skleidžiasi kaip įsikūnijančios idealybės karalystė. Tai įgalina sąlyti ir su Gentile’s aktualizmu, svarstančiu vertybų bei jų integracijos klausimus. Vertybų integracijos principas negali rastis pačiam dvasiniame aktyvume, nes tokiu atveju nebūtų įmanomas vertybų transcendentalumas. Dievas yra transcendentalus ir transcendentiskas vertybų integracijos pagrindas. Pasaulis ir Dievas yra poliai, tarp kurių savają savastį kuria žmogaus asmenybė įkūnydama savę vertybų integraciją. Interpretuodamas Gentile’s palikimą, Carlini pabrėžė krikščioniškajį, augustiniškajį daugelio šio mąstytojo minčių pobūdį, teigė, kad jo transcendentalinis Ego yra tapatus katalikiškosios teologijos Dievui.

Daugelio filosofijos istorijos ir teorijos darbų autorius Augusto Guzzo (g. 1894), susijęs su hégeliškaja tradicija, daugiausia dėmesio skyré asmenybiškojo Aš problematikai. Jis svarstė šią problematiką įsikūnijimo ir transcendentalumo aspektais. Teigė, kad asmenybiškasis Aš yra kitoks, bet kartu ir neatskirtas nuo Dievo, gyvena istorijos konkretybėje ir teisingais sprendimais bei veiksmais įkūnija vertybes. Pasak Guzzo egologijos teorijos³⁶, žmogus, sakydamas Aš, prieštato save jį supančiam gamtiniam pasauliui, su kuriuo susijęs tūkstančiais ryšių. Žmogaus minties ir valios aktai savo pobūdžiu skiriasi nuo

gamtiškojo pasaulio, bet nėra skirtingos prigimties. Kaip tik todėl žmogus gali praktiškai veikti gamtiškoje aplinkoje.

Italijoje yra ir daugiau spiritualistinės pakraipos katalikų filosofų. M. F. Sciacicos, R. Le Senne'o, G. Marcelli'o mokinys Romos universiteto profesorius Pietro Prini (g. 1915) teigė, kad krikščionybės filosofija negalima kaip spekulatyvi metafizika, krikščioniškoji filosofinė refleksija gali kilti tik iš tикиo „vidujinio“ santykio su *kerygma*. Enrico Castelli (g. 1900), Vittorio Mathieu (g. 1923) plėtoja egzistencialistinį spiritualizmą, Felice Battaglia (g. 1902) kuria spiritualistinę vertybų teoriją.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ *Encyclopedie française*. Tome XIX. Philosophie. Religion. – Paris. 1957, p. 19, 06–9.
- ² L. Lavelle. *De L'Acte*. – Paris, 1937, p. 10.
- ³ Ten pat, p. 106.
- ⁴ L. Lavelle. *L'Etre*. – Paris, 1947, p. 9.
- ⁵ L. Lavelle. *La présence total*. – Paris, 1934, p. 51.
- ⁶ L. Lavelle. *De L'Acte*, p. 304–305.
- ⁷ *Encyclopedie française*, Tome XIX. Philosophie. Religion, p. 19, 06–9.
- ⁸ L. Lavelle. *La présence totale*, p. 40.
- ⁹ Ten pat, p. 54.
- ¹⁰ Ten pat, p. 31.
- ¹¹ Ten pat, p. 25.
- ¹² L. Lavelle. *De L'Acte*, p. 200.
- ¹³ L. Lavelle. *La présence totale*, p. 174.
- ¹⁴ Ten pat, p. 166.
- ¹⁵ L. Lavelle. *Science, esthétique, métaphysique*. – Paris, 1967, p. 183.
- ¹⁶ L. Lavelle. *L'Erreur de Narcisse*. – Paris, 1939, p. 161.
- ¹⁷ L. Lavelle. *De L'Acte*, p. 388.
- ¹⁸ R. Le Senne. *Obstacle et valeur*. – Paris, 1934, p. 179.
- ¹⁹ Ten pat, p. 192.
- ²⁰ R. Le Senne. *Le Devoir*. – Paris, 1930, p. 342.
- ²¹ Ten pat, p. 340.
- ²² M. Veto. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. – Paris, 1971, p. 143.
- ²³ S. Weil. *La Connaissance Surnaturelle*. – Paris, 1950, p. 81–83.
- ²⁴ S. Weil. *Sur la scienc*. – Paris, 1966, p. 55.
- ²⁵ Ten pat, p. 59.
- ²⁶ S. Weil. *Attente de Dieu*. – Paris, 1950, p. 92.
- ²⁷ M. Veto. Ten pat, p. 148
- ²⁸ A. Nowicki. Wstęp // *Współczesna filozofia wlosk*. – Warszawa, 1977, s. 8.
- ²⁹ Ten pat, p. 9.
- ³⁰ A. R. Caponigri. Contemporary Neo-Augustinianism // *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, Vol. XLVIII. – Washington, 1974, 306.
- ³¹ M. F. Sciacca. *Opere complete*, t. 23. – Milano, 1965, p. 160.
- ³² J. Gervasi. The Integralism of Michele Federico Sciacca // *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, Vol. XLVIII, p. 41.
- ³³ M. F. Sciacca. *Atto ed Essere*. – Milano, 1963, p. 17.
- ³⁴ M. F. Sciacca. *Interiorità oggettiva*. – Milano, 1951.
- ³⁵ A. R. Caponigri. Carlini, Armando // *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 2. – New York-London, 1972, p. 23.
- ³⁶ A. Guzzo. La filosofia contemporanea in Italia. Invito al dialogo, Asti, 1958, p. 258.



Gauta 2003-06-12

VYTIS VALATKA
Lietuvos teisės universitetas

ŠEŠIŲ PASKUTINIŲJŲ ARISTOTELIO KATEGORIJŲ AIŠKINIMAS SCHOLASTINĖJE LOGIKOJE LIETUVOJE XVI A. ANTROJOJE PUSĖJE

The Interpretation of Six Ultimate Predicaments in Scholastic Logic
in Lithuania in the Second Half of the 16th Century

SUMMARY

In the interpretation of the status of Aristotelian predicaments, or categories, representatives of scholastic logic in Lithuania in the second half of the 16th century Marcin Smiglecki and Diego Ortiz held a thomistic–scotistic position. That is, these scholiasts maintained that categories are real entities (*entia realia*) as the most general genders of really existing things. Meanwhile, Pedro Viana, a contemporary of the above-mentioned logicians, stuck to a porphyrian view. Such a view regarded predicaments as mere constructs of the human intellect (*entia rationis*) – instruments of cognition necessary for the achievement of scientific knowledge.

Within the frames of scholastic tradition, the above-mentioned authors affirmed that the ultimate six predicaments (action, passion, time, place, position and state, or *habitus*) differ from the first four categories not essentially but modally. Namely, the first four predicaments are intrinsic forms of individual substances. Meanwhile, the ultimate predicaments determine and denominate individuals extrinsically (*extrinsece*).

In an explanation of the status of ultimate predicaments Smiglecki in turn followed a scotistic position. This logician considered the above-mentioned categories extrinsic relations of individual things. Ortiz held a thomistic view that all these categories are not relative but absolute external forms of individuals. Action and passion were extrinsic qualities; time, place and position were interpreted as external quantities. Finally, state acquired the status of an external substance.

RAKTAŽODŽIAI. Veikimas, patyrimas, laikas, vieta, padėtis, turėjimas, išorinė subjekto forma, vidinė subjekto forma.
KEY WORDS. Action, passion, time, place, position, state, or habitus, intrinsic and extrinsic forms of subject.

IVADAS

Scholastinės logikos traktatuose ir paskaitų kursuose daug dėmesio buvo skiriama Aristotelio *Kategorijų* interpretacijai. Šios interpretacijos pagrindu buvo analizuojamos bendrosios ir būtiniosios mokslinio pažinimo (*scientia*) sąlygos: vadinamieji antepredikamentai (*antepraedicamenta*); kategorijos, arba predikamentai (*categoriae sive praedicamenta*) bei postpredikamentai (*postpraedicamenta*). Svarbu pažymėti, kad iš šių aristotelinių konstruktų plačiausiai buvo aptariamos būtent kategorijos. Tuo tarpu antepredikamentai ir postpredikamentai kur kas mažiau domino scholastus. Kitą vertus, net ir skirtiniems predikamentams scholastinėje logikoje nebuvo teikiama vienoda reikšmė. Sekant Aristoteliu, daugiausia čia buvo analizuojamos pirmosios keturios kategorijos: substancija, arba esmė (*substantia*), kiekybė (*quantitas*), santykis (*relatio sive ad aliud*) ir kokybė (*qualitas*). Tuo tarpu paskutiniosios šešios kategorijos: veikimas (*actio*), patyrimas (*passio*), laikas (*quando sive tempus*), vieta (*ubi sive locus*), padėtis (*situs sive positio*) ir turėjimas (*habitus*) scholastų buvo kur kas siauriau interpretuojamos. Reprezentatyviu tokio kategorijų aptarimo pavyzdžiu galėtume laikyti bene iškiliausio scholastinės logikos Lietuvoje astovo Martyno Smigleckio (*Marcin Śmiglecki, Martinus Smiglicius*) 1586–1587 m. Vilniaus universitete skaitytą logikos kursą¹. Mat substancijos, kiekybės, santykio ir kokybės nagrinėjimui čia skirta šimtas trisdešimt puslapių, o likę šeši predikamentai aptariami vos trijuose puslapiuose. Pana-

ši tendencija būdinga ir kitiems scholastinės logikos traktatams ir paskaitoms. Tad nenuostabu, kad minėtosios šešios paskutiniosios kategorijos nesulaukė ir platesnio scholastinės logikos ir filosofijos tyrinėtojų dėmesio.

Jokia išimtis čia nėra ir scholastinė logika Lietuvoje XVI a. antrojoje puseje. Išlikusiuose šios logikos šaltiniuose – tai jau minėtose Smigleckio logikos paskaitose, Jokūbo Ortizo (*Diego Ortiz, Jacob Ortizius*) 1596–1597 m. tame pačiame Universitete skaitytas logikos kursas² bei Vilniaus jėzuitų kolegijos moksleivių logikos disputų tezės, parengtos 1577 m., vadovaujant šios kolegijos profesoriui Petru Vianai (*Pedro Viana, Petrus Viana*)³, – randama šešių paskutinių predikamentų interpretacija vis dar tebéra beveik netyrinėta. Vienintelis Lenkijos filosofijos istorikas Romanas Darowskis, savo straipsniuose⁴ (vėliau jie buvo ištraukti į veikalą *Filosofija Lenkijos jėzuitų mokyklose XVI a.*⁵) aptardamas anksčiau minėtus šaltinius, taip pat pristatė ir šių šaltinių autorų pažiūras į šešias paskutinišias kategorijas. Tačiau šioms pažiūroms aptarti visuose straipsniuose bei atitinkamame knygos poskyryje Darowskis skyrė vos po keletą sakinių. Štai kalbėdamas apie minėtujų kategorijų nagrinėjimą Ortizo logikos kurse, Darowskis apsiribojo teiginiu, kad šiose paskaitose po pirmųjų keturių kategorijų analizės buvo aptariamas veikimas, patyrimas ir likusios kategorijos⁶. Iš Lietuvos filosofijos istorikų vienintelis Romanas Plečkaitis veikale *Feodalizmo laikotarpio filosofija Lietuvoje*⁷ yra trumpai prista-

tęs šešių paskutiniųjų kategorijų aptarimą scholastinėje logikoje Lietuvoje. Tačiau šioje knygoje autorius sutelkė savajį dėmesį ties visu minėtosios logikos paličiu ir neišskyrė kurio nors vieno šitos logikos raidos etapo. Tad akivaizdu,

kad šešių paskutiniųjų predikamentų interpretacija, randama minėtuose XVI a. antrosios pusės logikos Lietuvoje šaltiniuose, reikalinga tolesnės išsamesnės analizės. Šis straipsnis kaip tik ir yra kuklus tokios analizės bandymas.

KATEGORIJŲ STATUSO AIŠKINIMAS

Scholastinės logikos tyrimo objektas iš esmės buvo trys žmogaus intelekto veiksmai: sąvokinis supratimas (*apprehensio*), sprendinys, arba teiginys (*judicium, propositio sive enuntiatio*), bei samprotavimas, arba silogizmas (*discursus siue syllogismus*). Pirmosios intelekto operacijos objektu čia laikytos universalijos (*universalia*) kaip bendrosios daiktinės prigimtys ir sąvokos. Tad akivaizdu, kad pirmoji scholastinės logikos dalis iš esmės buvo skiriamą būtent universalijoms tirti. Ši tyrimą paprastai sudarydavo pora dalių. Pirmojoje buvo nagrinėjama universalija, atskleidžiant esminius ir būdingus jos bruožus bei santykį su atskiriųybėmis. Tuo tarpu antroji universalijų tyrimo dalis buvo skirta bendriausioms universalijos giminėms, kurių statusas buvo suteikiamas penkiems Porfirijo predikabiliams bei dešimčiai Aristotelio kategorijų. Universalijos bei „penkių Porfirijo žodžių“ interpretaciją scholastinėje logikoje Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje šiu eilucių autorius jau yra aptaręs poroje straipsnių⁸. Tad šiame straipsnyje susikoncentruosime ties minėtoje logikoje randamu kategorijų aiškinimu. Ir apsiribosime būtent šešiomis paskutinėmis kategorijomis, nes minėtosios logikos pateikta pirmųjų keturių kategorijų analizė yra jau visai kito tyrinėjimo tema.

Tačiau prieš identifikuodami šešių paskutiniųjų predikamentų specifiką, pirmiausia panagrinėkime, kaip scholastinėje logikoje Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje buvo aiškinamas pats predikamentas. Juk akivaizdu, kad, nežinodami bendrojo kategorijų statuso aiškinimo, negalėsime adekvaciškai suprasti ir paskutiniųjų kategorijų interpretacijos minėtoje logikoje. Taigi scholastinėje filosofijoje nusistovėjo dvejopas Aristotelio kategorijų aiškinimas. Porfiriškasis požiūris kategorijas, lygiai taip pat kaip ir Porfirijo predikabilius, laikė vien žodiniai bei mentaliniai konstruktai, neturinčiai jokių atitinkens tikrovėje. Kitaip sakant, predikamentinės giminės čia buvo suprantamos kaip pirmąjį intelekto veiksmą teisinga linkme nukreipiantys protiniai esiniai – būtini pažinimo instrumentai, kuriais remiantis galima moksliškai pažinti įvairius tikrovės aspektus. Tuo tarpu tomistinės-škotistinės pozicijos atstovai kategorijoms priskyrė realios būties statusą. Štai škotistų įsitikinimu, predikamentai yra formalūs pačių daiktų apibrėžtumai (*formalitates*), tai yra tikrovės daiktose esančios prigimtys, abstrahuotos nuo sąlygų, paverčiančių minėtasių prigimtis individais, rūšimis bei žemėsnėmis giminėmis. Kitaip sakant, predikamentai čia buvo suprantami kaip

bendriausios realiai egzistuojančių daiktų prigimtys. Substancijos kategorija, pasak škotistų, yra realia būtimi disponuojančių individualių substancijų bendriausia prigimtis, besiskirianti nuo šių substancijų rūšinių bei individualių skiriamaujų požymių vien formaliuoju skirtumu (*distinctio formalis*). Panašus buvo ir tomistinis požiūris, pasak kurio, predikamentai yra realiai egzistuojančių daiktų bendriausios esmės, kurios, tiesa, skiriiasi nuo šiems daiktams būdingų rūšinių bei individualių skiriamaujų požymių jau nebe formaliu, o būtent realiu skirtumu (*distinctio realis*).

O kaip kategorijas interpretavo scholastinės logikos Lietuvoje XVI a. antrojoje puseje autoriai? Smigleckis predikamentų klausimu pasirinko tomistinė-škotinę poziciją, tvirtindamas, jog „*Kategorijų* knygose nagrinėjama dešimt aukščiausiuju giminii, kurios pagal savo formaliąją tvarką yra daiktai“⁹. Kitaip sakant, „čia svarstoma dešimt giminii, kiek šios giminės yra realios prigimtys (*naturae reales*)“¹⁰. Tačiau kodėl Smigleckis predikamentams suteikia būtent realių būčių statusą ir laiko jas bendriausiomis realiai egzistuojančių daiktų prigimtis? Atsakymas čia gana paprastas: kategorijų realumą liudija šioms kategorijoms paties Aristotelio priskiriamai apibrėžimai, skirstymai bei būdingi požymiai. Mat „predikamentų definicijos, skirstymai bei būdingi požymiai tinka (*conveniunt*) šiems predikamentams tiek, kiek pastarieji yra tam tikros realios prigimtys, todėl čia (tai yra *Kategorijose*. – Aut. past.) tiriami predikamentai, kiek jie yra tam tikros realios prigimtys“¹¹. Kitaip sakant, kategorijų api-

brėžimai, skirstymai bei būdingi požymiai yra realūs predikatai, būdingi ne proto sukonstruotoms, o realiai egzistuojančioms prigimtims. Štai „Aristotelis apibrėžia tolydžią kiekybę kaip tokią kiekybę, kurios dalys yra susietos bendru terminu, o šis apibrėžimas kaip tik ir yra būdingas realiai paimtai tolydžiai kiekybei“¹².

Kita vertus, atrodytų, kad Smigleckis, pripažindamas kategorijoms realių esinių statusą, sulaužo vieną svarbiausią savo logikos nuostatą. Čia turima galvoje Smigleckiui būdinga logikos objekto samprata, kad šio mokslo objektas yra ne realios būtys (*entia realia*), o proto sukurti esiniai (*entia rationis*)¹³. Paties Smigleckio teigimu, „logikos objektas yra proto sukurtas esinys kaip pažinimo įrankis...“¹⁴ Tad atrodytų, kad Aristotelio predikamentai kaip realios būtys jokiu būdu negalėtų net pretenduoti į logikos objekto statusą. Ir vis dėlto Smigleckis minėtosioms kategorijoms padaro išimti. Jo manymu, vis dėlto nėra būtina, kad logikos objektai būtų vien tik proto esiniai. Juk kad kas nors būtų laikomas logikos objektu, visiškai pakanika, jog tas kas nors būtų vien tik intelektui pasiekiamo tikslaus, akivaizdaus ir būtino, tai yra mokslinio, pažinimo būtina sąlyga. Paties Smigleckio aiškinimu, „logika apima visus dalykus, būtinus moksliniams pažinimui...“¹⁵ O predikamentai, būdami bendriausios realiai egzistuojančių daiktų giminės, kaip tik ir yra tokie moksliniams pažinimui būtini dalykai. Mat mokslų objektai yra šių predikamentinių giminii rūšys, todėl siekiant „visų mokslinių žinių, būtina bent jau paviršutiniškai pažinti predika-

mentus”¹⁶. Kitaip sakant, bet koks mokslinis pažinimas gali vykti tik kategorijų pagrindu, nes šių kategorijų esminiai požymiai bei savybės yra būtinės mokslui objektams kaip minėtujų kategorijų rūšims¹⁷. Tad predikamentai neabejotinai yra būtinės mokslinio pažinimo sąlygos ir būtent todėl – tikrieji logikos objektais.

Tokiu būdu Smigleckis kategorijoms suteikia realios būties statusą. Lygiai tokios pat tomistinės-škotistinės nuostatos laikési ir Ortizas, beje, šio požiūrio patvirtinimui taikęs tokią pat argumentaciją kaip ir Smigleckis¹⁸. Svarbu pažymėti, kad Ortizas minėtają nuostatą priešpriešino ne tik porfiriškajam požiūriui, jog kategorijos esančios proto sukurti terminai ir sąvokos, kurių pagrindu turėtų vykti mokslinis esinijos pažinimas. Laikydamas predikamentus bendriausiomis realiai egzistuojančių daiktų prigimtimis, šis scholastas pirmiausia oponavo Džiovario Piko dela Mirandolos (*Mirandulanus, Giovanne Pico della Mirandola*), Petro Ramuso (*Petrus Ramus, Pierre de la Ramée*) ir kitų Renesanso mąstytojų požiūriui, jog kategorijos, lygiai kaip ir kiti scholastinės logikos elementai, tėra tuščios, nieko bendra su realybe neturinčios abstrakcijos, negalinčios būti jokių mokslų, o tuo pačiu ir logikos mokslo, objektais. Paties Ortizo teigimu, „nors Mirandola ir eretikas Petras Ramusas mano, kad kategorijos nėra logikos tyrimo objektais, mes kartu su Averojumi, Simplicijumi, Filoponu, Amonijumi, Albertu Didžiuoju, šventuoju Tomu [Akviniečiu], Dunsu Škotu ir kitais [filosofais] tvirtiname, jog kategorijos priklauso logikai, kiek šių kategorijų pa-

žinimas yra būtinas, kad intelekto veiksmai būtų nukreipti teisinga linke“¹⁹. Mat kategorijos yra intelekto pažįstamų prigimčių bendriausios giminės, todėl išsamus ir tikslus šių prigimčių pažinimas yra neįmanomas be kategorijų esminių ir būdingų požymių nustatymo.

O loginėse Vianos tezėse nerandame tiesioginio atsakymo į klausimą, ar Aristotelio kategorijos yra realūs, ar tik proto esiniai. Mat bendrais bruožais apibūdindamas kategorijas, Viana jas įvardijo tik kaip „dešimtį aukščiausiuų giminų“ bei pabrėžė jų ypatingą reikšmę pažinimo procese²⁰. Ir vis dėlto turimos medžiagos pakanka teigti, jog minėtajį scholastą reikėtų priskirti prie porfiriškojo požiūrio sekėjų. Tokią išvadą mums leidžia daryti Vianai būdinga logikos objekto interpretacija. Mat kaip ir Smigleckis, Viana logikos objektu laikė ne realias būtis, o kaip tik proto esinius kaip žinojimo įrankius²¹. Tad aukščiausios daiktų giminės – neatskiriamą logikos turinio dalis – kaip tik ir turėtų priklausyti pažinimo įrankių klasei.

Analizuojant predikamentų statusą, paprastai buvo aptariamas ir šių kategorijų santykis su Porfirijo predikabiliais (*gimine; rūšimi; skiriamuoju, savybiniu ir atsitiktiniu požymiais*). Iš scholastinės logikos Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje autoriu ši klausimą svarstė tik Smigleckis. Jo teigimu, kategorijos yra 10 bendriausiu realiai egzistuojančių daiktų giminės. Tuo tarpu predikabiliai yra penki bendriausi terminai ir sąvokos, kurių pagrindu privalo vykti intelektnis šių bendriausiu prigimčių bei jų rūsių pažinimas. Tokiu būdu viskas, kam tik ga-

lime priskirti realią egzistenciją, yra arba substancija, arba kiekybė, arba santykis, arba kokybė, arba veikimas, arba patyrimas, arba laikas, arba vieta, arba padėtis, arba turėjimas. O visa tai yra intelekto suvokiamą kaip giminę, rūšį, skiriamasis, savybinis ar atsitiktinis požymis. Tad predikamentai yra bendriausios realių esinių prigimtys, kurios suprantamos kaip giminės, turinčios savasias rūšis, besiskirančias tarpusavyje skiriamaisiais, būdingais ir atsitiktiniais požymiais. Kita vertus, Smigleckis pripažista, kad tiek predikamentai, tiek predikabiliai yra veiksniai, nukreipiantys pirmajį intelekto veiksmą tinkama linkme. Tiesa, Porfirijo predikabiliai ir Aristotelio kategorijos vadovauja savo-

kinio supratimo veiksmui skirtingais būdais. Mat kaip aiškina pats Smigleckis, „*Kategorijose* tik redukuojami į dešimt aukščiausiuju giminį tie dalykai, kurių intelektinio supratimo čia [Porfirijo *Ivade*. – Aut. past.] mes esame mokomi, tuo tarpu čia yra pateikiamas pačios intelektinio supratimo objekto sąlygos“²². Kitaiap sakant, predikabiliai nukreipia pirmajį intelekto veiksmą kaip proto esinių bei pažinimo įrankių statusą teturinčios būtinos šio veiksmo sąlygos. Tuo tarpu kategorijos vadovauja minėtajam intelekto veiksmui kaip bendriausios realių esinių prigimtys, kurių rūšimis yra to veiksmo objektai, o šių išsamus ir tikslus pažinimas, savaime suprantama, reikalingas išankstinio jų giminį pažinimo.

ŠEŠIŲ PASKUTINIŲJŲ KATEGORIJŲ ANALIZĖ

Aptarę, kaip buvo interpretuojama kategorija scholastinėje logikoje Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje, panagrinėkime, kaip ši logika aiškino paskutines šešias kategorijas: veikimą, patyrimą, laiką, vietą, padėtį ir turėjimą. Kaip jau minėjome straipsnio įvade, scholastinėje logikoje šiemis šešiems predikamentams buvo skiriama visiškai nedaug vienos. Lygiai taip darė ir logikos autorai Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje. Štai Smigleckis visų minėtuju predikamentų analizei skyrė tris, Ortizas – šešis puslapius, o Viana šias kategorijas aptarė viena teze. Šitoks abejingumas minėtosioms kategorijoms paaiškinamas dviem priežastimis. Pirma, pats Aristotelis substancija, kiekybė, santykį ir kokybę savo traktate aptarė kur kas plačiau nei kitas šešias kategorijas. Antra, siaurą še-

sių paskutiniųjų predikamentų aiškinimą lémė ir tradicinė scholastinė jų statuso interpretacija. Pasak jos, šie paskutiniai predikamentai savo esmėmis nesiskiria nuo keturių pirmųjų kategorijų. Tad nėra jokio reikalo plačiau aptarti šešis paskutiniuosius predikamentus, kadangi tai, kas pasakyta keturių pirmųjų kategorijų analizėje, automatiškai tinka ir likusiems predikamentams. Štai Smigleckio įsitikinimu, „*šie [t. y. šeši paskutinieji. – Aut. past.] predikamentai nesiskiria nuo kitų kategorijų tuo, kad papildytų pastarąsias kokių nors nauju, nuo šių kategorijų besiskirančių realių formaliuoju apibrėžtumu [t. y. kokia nors realiai skirtinė esme. – Aut. past.]*“²³, todėl „...jie yra lengvai pažintami, remiantis kitų predikamentų pažinimu“²⁴. Panašiai ir Viana vienintelėje

minėtosioms kategorijoms skirtoje tezėje teigia, jog „...[veikimas ir patyrimas], lygiai kaip ir kitos po jų einančios aukščiausiosios giminės, akivaizdžiai yra sudaryti iš keturių prieš [veikimą ir patyrimą] einančių predikamentų...”²⁵

Tad šešios paskutiniosios kategorijos jų esmės požiūriu yra ne kas kita kaip pati substancija, kiekybė, kokybė ir santykis. Tačiau tokiu atveju iškyla klausimas, ar tarp pastarųjų ir šešių paskutiniųjų kategorijų išvis egzistuoja koks nors skirtumas. Kitaip sakant, ar veikimas, patyrimas, buvimas tam tikroje vietoje bei tam tikru laiku, padėtis ir turėjimas iš tiesų yra kitokios kategorijos negu substancija, kiekybė, kokybė ir santykis? O gal nenuginčiamas Mokytojas vis dėlto padarė nedovanotiną klaidą, suteikdamas atskirų predikamentų statusą esiniams, kurie iš tiesų téra tam tikros pirmųjų keturių kategorijų rūšys? Kaip ir buvo galima tikėtis, logikos autoriu Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje atsakymai į minėtuosius klausimus reabilituoja Aristotelio autoritetą. Čia aiškinama, kad nors keturios pirmosios bei šešios likusios kategorijos ir nesiskiria savo esme, vis dėlto šioms dviem kategorijų stovykloms priklausančios prigimtys yra skirtingi predikamentai. Mat, kaip teigia Ortizas, „būti atskiru predikamentu reiškia turėti tokį pirmosios substancijos²⁶ determinavimo būdą, kuris skirtusi nuo kitų predikamentų disponuojamų tokio determinavimo būdų”²⁷. Kitaip sakant, kad būtų atskira kategorija, užtenka būti esiniu, turinčiu vien tik jam būdingą realiai egzistuojančių individualių substancijų apsprendimo modusą (*modus afficiendi*). O šešiems paskutiniesiems predikamentams priski-

riamos prigimtys kaip tik ir tesiskiria nuo keturių pirmųjų kategorijų būtent minėtuoju modusu, tad šioms prigimtims teisėtai suteikiamas savarankiškų – nuo pirmųjų predikamentų skirtingų kategorijų statusas. Mat keturios pirmosios kategorijos lemia individualų daiktą iš vidaus, tai yra šiame daikte egzistuoja (*inhaerentes*). Štai substancijos kategorija lemia individualų subjektą kaip bendroji pastarojo esmę, kiekybę – kaip šio subjekto tūsumas ir dydis, santykis – kaip iš minėtojo individuo vidujybės kylančios sąryšis su kitais individais, kokybę – kaip šiame daikte esanti savybė. Tuo tarpu likusieji predikamentai, nors ir redukuojami į substanciją, santykį, kiekybę ir kokybę, tačiau, kitaip negu pirmosios kategorijos, apibrėžia pirmąją substanciją tik tiek, kiek jie yra už šios substancijos ribų egzistuojančios ir būtent dėl to jai išoriškai tepritaikomos būtys. Šią paskutiniųjų kategorijų specifika puikiai pailiustruoja lakoniška Smigleckio frazė: „kas tik [determinuoja subjektą] išoriškai, sudaro šešis paskutiniuosius predikamentus”²⁸. Štai buvimo tam tikroje vietoje bei laike predikamentai žymi išorinį savo subjekto santykį su anapus šio subjekto esančiais vieta ir laiku – atskiromis kiekybės kategorijos rūšimis. Lygiai taip pat ir turėjimo kategorija, kaip antai koks nors drabužis ar ginklas, ji, būdama išorinė savo subjektiui substancija, lygiai tokiu pat išoriniu būdu determinuoja ši subjektą kaip esantį apsirengusį ar apsiginklavusį.

Vadinasi, teigama, kad šeši paskutinieji predikamentai skiriasi nuo pirmųjų kategorijų ne esmėmis, o vien tik šių esmių egzistavimo būdu, arba modusu. Tačiau čia mums iškyla klausimas, ku-

rio iš pirmųjų keturių predikamentų statusą igja kiekviена iš likusiųjų kategorijų. Scholastinėje logikoje šiuo klausimu buvo dvi nuomonės. Pasak škotistinės pozicijos, visi šeši paskutinieji predikamentai yra išoriškai savajį subjektą nulemiantys santykiai. Nuo pačios santykio kategorijos minėtieji santykiai skiriasi tik tuo, kad šie santykiai kyla ne iš jų subjekto vidujybės, o vien tik iš minėtajam subjektui išoriškai pritaikyto esinio. Reprezentatyviausiu tokio išorinio santykio pavyzdžiu galėtume laikyti buvimo kurioje nors vietoje kategoriją, kuri yra ne kas kita kaip kokios nors substancijos santykis su anapus jos esančia vieta, nulemiančia minėtają substanciją kaip egzistuojančią toje vietoje. Visiškai kitokio požiūrio laikėsi Petras Fonseka (*Petrus Fonseca*), Kajetanas (*Cajetanus Thomas de Vio*), Paulius Soncinas (*Paulus Barbus Soncinas*), Dominykas Sotas (*Dominicus de Soto*) ir dauguma kitų tomistų. Šios pozicijos atstovai buvo įsitikinę, kad šeši paskutinieji predikamentai yra ne santykinės, o absoliučios išorinės individualių daiktų formos. Veikimo ir patyrimo atveju tokia išorinė forma esanti kokybė; laiko, vietos ir padėties predikamentai yra tam tikros išorinės kiekybės, galiausiai turėjimo kategorija disponuoja jos subjektui priklausančios substancijos statusu.

Prie šios tomistinės pozicijos šalininkų priskiriamas ir Ortizas. Jo aiškinimu, šeši paskutinieji predikamentai yra ne santykiai, o išorinės absoliučios savujų subjektų formos. Kitaip sakant, „šešios paskutinės kategorijos žymi substancijos, kiekybės ir kokybės prigimtis, disponuojančias išoriniu savujų subjektų determinavimo modus“²⁹. Štai veikimo

predikamentą (pvz., šildymą) minėtasis scholastas supranta kaip kokybę (šiuo atveju šilumą), kurią veikiantysis subjektas (pvz., ugnis) sukuria anapus šio subjekto egzistuojančiame bei jo veikiamame objekte (pvz., vandenye). Lygiai taip pat ir patyrimo predikamentą (pvz., sušilimą) Ortizas interpretuoja kaip kokybę (tą pačią šilumą), kuri patiriančiam subjekte (pvz., vandenye) yra sukeliama kokio nors anapus šio subjekto egzistuojančio esinio (pvz., ugnies). Paties Ortizo teigimu, „veikimas, pvz., šildymas, yra pati šiluma, kiek ji yra sukeliama veikiančio subjekto..., o patyrimas, pvz., sušilimas, yra ta pati šiluma, kiek ji yra įvedama į patiriantį subjektą kokio nors veikiančio esinio...“³⁰ Tuo tarpu buvimo kokiu nors laiku ir kokioje nors vietoje kategorijas (pvz., buvimą vakar, šiandien bei buvimą namuose, svečiuose) minėtasis autorius aiškino kaip kiekybines prigimtis laiką ir vietą, išoriškai lemiančias savo subjektą kaip jose egzistuojančią būtę. Kiekybės statusas suteikiamas ir padėties kategorijai (pvz., stovėjimui, sédėjimui). Mat „padėtis yra ta pati vieta, kiek ji tam tikru būdu yra išoriškai pritaikoma joje esančio daikto dalims bei yra tam tikras jos santykis su jomis“³¹. Kitaip sakant, padėtis yra tam tikras vietas dailių išsidėstymas, atitinkantis ta vieta apimamo subjekto kiekybės daliių išsidėstymą. Galiausiai turėjimo kategoriją (pvz., drabužį) Ortizas apibrėžia kaip už subjekto esančią bei jam išoriškai pritaikomą substanciją, nulemiančią subjektą kaip ja disponuojantį (pvz., apsirengusį) esinį.

O Smigleckiui priimtinesnė atrodė tomistinė šešių paskutiniųjų predika-

mentų interpretacija, laikiusi minėtasių kategorijas išoriniai subjekto santykiai. Štai veikimą Smigleckis suprato kaip tam tikrą veikiančio subjekto santykį su tą veikimą patiriančiu objektu, o šis santykis yra ne kas kita kaip kokios nors kokybės patiriančiam objekte sukūrimas. Lygiai taip pat ir patyrimo kategorija yra santykio statusą turinti būtis, kuri yra patiriančio subjekto atliekama veikiančio objekto sukurtos kokybės recepcija. Tuo tarpu „vietos kategorija yra ne kas kita kaip [substancijos] buvimas vietoje, arba disponavimas savo kiekybe, kuri yra apgaubta išorėje esančio kūno kiekybės“³². Tokiu būdu vietos kategorija yra kiekybe disponuojančio esinio santykis su tą esinių gaubiančio

kūno paviršiumi kaip minėtojo esinio vieta. Lygiai taip pat ir „laiko kategorija yra ne kas kita kaip buvimas laike, o dėl to, kad daiktas yra laike, tas daiktas neigya jokio kito realaus apibrėžtuvo kaip santykis su laiku“³³. O padėties predikamentą Smigleckis apibūdina kaip subjekto kiekybės dalį atitinkimo to subjekto užimamos vietas dalims santykį. Galiausiai ir „turėjimo kategorija nesuteikia turinčiam jokios realios esybės, išskyrus santykį su disponuojamu daiktu“³⁴. Kitaip sakant, turėjimo predikamentas yra ne kas kita kaip kokiam nors subjektui būdingas kokios nors šiam subjektui išoriškai pritaikomos substancijos (pvz., apsiausto ar šarvu) turėjimo santykis.

IŠVADOS

Aiškindami Aristotelio kategorijų, arba predikamentų, statusą, scholastinės logikos Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje atstovai Smigleckis ir Ortizas remėsi tomistine–škotistine pozicija. Kitaip sakant, minėtieji teoretikai Aristotelio kategorijas laikė realiais esiniais – bendriausiomis realiai egzistuojančių daiktų prigimtimis. O Vianos logikos tezėse nerandame tiesioginio atsakymo į klausimą, ar Aristotelio kategorijos yra realūs, ar tik proto esiniae. Tačiau turimos medžiagos pakanka tvirtinti, kad Viana šiuo klausimu pasirinko porfiriškajį požiūrį. Pastarasis bendriausias daiktų gimines laikė proto esiniais – būtinais pažinimo instrumentais, kurie tik ir laiduoja tikrajį – mokslinį – žinojimą apie pačius ivediniaus tikrovės aspektus.

Remdamiesi scholastine tradicija, Smigleckis, Ortizas ir Viana aiškino, kad šeši paskutinieji predikamentai skiriasi nuo pirmųjų keturių kategorijų ne esmėmis, o vien tik šių esmių egzistavimo būdu, arba modusu. Tai yra substancia, kiekybė, santykis ir kokybė nulemia individualius esinius kaip vidinės šių esinių formos. Tuo tarpu į minėtuosius predikamentus redukuojamos šešios likusios kategorijos individualias būtis lemia jau kaip išorinės pastaruju formos.

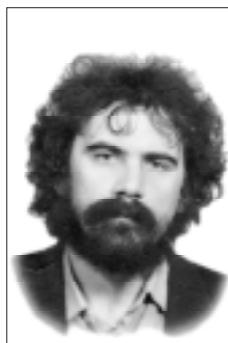
Spręsdami problemą, kurio iš pirmųjų keturių predikamentų statusą igyja kiekviena iš likusių kategorijų, aptariamiosios logikos atstovai tapo scholastinio disputo dalyviai. Smigleckis minėtuoju klausimu pasirinko škotistinį požiūrį, laikiusi šešias paskutinišias kategorijas išoriniai individualių esinių san-

tykiais. O Ortizas pripažino tomistinį požiūri, jog minėtieji predikamentai esantys ne santiokinės, o absoliučios išorinės individualių subjektų formos. Veikimo ir patyrimo atveju tokia išori-

né forma yra kokybė; laiko, vienos ir padėties predikamentai yra tam tikros išorinės kiekybės; galiausiai turėjimas suprantamas kaip atitinkama substancija, išoriškai lemianti savajį subjektą.

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 philosophicae // Assertiones in gymnasio vilnensi societatis Jesu sub vernam studiorum instaurationem hoc ordine mense aprilii defendendae*. Vilnae, 1577, p. 9–15. – Vilniaus universiteto biblioteka, mikrofilmas.
- ⁴ R. Darowski. Jakub Ortiz SJ (1564–1625), profesor filozofii w Poznaniu i Akademii Wileńskiej // *Studia philosophiae christiana*, 19 (1983), nr. 2, s. 5–24; R. Darowski. Marcina Śmigleckiego SJ rękopisemienne wykłady z logiki (Akademia Wileńska, r. 1586/87) // *Studia philosophiae christiana*, 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: Wydział filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, 1994.
- ⁶ R. Darowski. *Filozofia w kolegiach jezuickich*..., s. 158.
- ⁷ R. Plećkaitis. *Feodalizmo laikotarpio filosofija Lietuvoje. Filosofija Lietuvos mokyklose XVI–XVIII amžiai*. – Vilnius, Mintis, 1975.
- ⁸ V. Valatka. Universalijų problema Martyno Smigleckio logikos paskaitose // *Filosofija. Sociologija*, 2000, nr. 2, p. 3–11; V. Valatka. Predikabilių, antepredikamentų ir postpredikamentų interpretacija scholastinėje logikoje Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje // *Filosofija. Sociologija*, 2003, nr. 3, p. 14–20.
- ⁹ M. Smiglecius, p. 154.
- ¹⁰ Ten pat.
- ¹¹ Ten pat.
- ¹² Ten pat, p. 155.
- ¹³ Apie logikos objekto aiškinimą Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje žr.: V. Valatka. Logikos objek-
- to, statuso ir kilmės interpretacijos scholastinėje logikoje Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje // *Logos*, 2003, , p. 14–26.
- ¹⁴ M. Smiglecius, p. 23.
- ¹⁵ Ten pat, p. 158.
- ¹⁶ Ten pat.
- ¹⁷ Štai fizikos mokslas tiria tiek negyviasias kūniškias substancijas (*substantiae corporeae inanimatae*), kaip antai keturis bet kurios fizinės būties elementus, metalus, akmenis (*lrides*), dangua kūnus ir t. t., tiek ir gyviasias kūniškas substancijas (*substantiae corporeae viventes*), tai yra augalus ir gyvūnus. Tad akiavaizdu, jog adekvatus ir išsamus minėtųjų substancijų suvokimas neįmanomas, nepažinus jų bendriausios giminės, tai yra pačios substancijos, kuri kaip tik ir yra substancijos predikamentas.
- ¹⁸ J. Ortizius, folium [toliau – f.] 99.
- ¹⁹ Ten pat.
- ²⁰ P. Viana. *Assertiones philosophicae...*, 1 tezė.
- ²¹ P. Viana. *Assertiones ex praecipiis totius philosophiae Aristotelis difficultatibus*. Vilnae, 1578. – Vilniaus universiteto biblioteka, mikrofilmas, t. 57.
- ²² M. Smiglecius, p. 23.
- ²³ M. Smiglecius, p. 279.
- ²⁴ Ten pat.
- ²⁵ P. Viana. *Assertiones philosophicae...*, 10 tezė.
- ²⁶ Sekant Aristoteliu, scholastikoje buvo išskiriamos dvi esminės substancijos rūšys: pirmoji substancija kaip savarankiškai egzistuojantis individuas (pvz., konkretus žmogus Petras) ir antroji substancija kaip substanciali bendroji prigimtis (pvz., žmogus kaip toks).
- ²⁷ J. Ortizius, f. 150.
- ²⁸ M. Smiglecius, p. 281.
- ²⁹ J. Ortizius, f. 117.
- ³⁰ Ten pat.
- ³¹ Ten pat.
- ³² M. Smiglecius, p. 280.
- ³³ Ten pat.
- ³⁴ Ten pat.



ALGIS UŽDAVINYS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

PORFIRIJAS IR JAMBЛИCHAS

Porphyry and Iamblichus

SUMMARY

This article deals with two great Neoplatonic philosophers, Porphyry and Iamblichus. It 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.

FILOSOFIJA, TEOLOGIJA IR TEURGIJA

Švietėjiškos pakraipos tyrinėtojai ne-gailėjo Jamblichui pagiežos kupinų epitetų. Abamonus pasivadinusio⁸⁴ Jamblichui atsakymą į Porfirijo laišką žyniu Anebui (J. M. Dillon spėjimu, rašytą apie 263–268 m.) E. R. Doddsas vadina „iracionalizmo manifestu“⁸⁵. Šis tyrinėtojas Jamblichui filosofiją mėgino kladin-gai interpretuoti iš modernaus spiritua-lizmo poziciją. Net nereligingi Vakarų intelektualai dažnai yra nesąmoningai ir

kone fatališkai veikiami modernizmu virtusio krikščioniškojo idealizmo ir pu-ritoniškos moralės, todėl nepajégia adekvačiai suprasti iš konteksto išplėštę antikos mąstytojų idėjų. Jamblichas il-gai buvo kaltinamas įvairiomis išdavys-tėmis: neva jis išdavės ne tik Plotino skaistujį racionalizmą, bet ir visą helē-nų filosofijos tradiciją, suteršdamas ją rytiška magija. Postkrikščioniškoji Eu-ropa pasąmonėje vis dar iracionaliai

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

„krikščioniškai“ bijo antikos „demonų“ ir „pagonybės“, nesugebėdama išsivaduoti iš psychologinių stereotipų, dažnai nieko bendro neturinčių su oficialia akademine povyza.

Aštuntame XX a. dešimtmetyje A. Smithas pareiškė, kad Jamblichas anaiptoli neįšdavė plotiniškojo platonizmo, bet jį plėtojo, nes teurgija nesant „pasyvaus išganymo sistemos“: ji neatsiejama nuo plotiniškosios kontempliacijos (*theōria*)⁸⁶. Pasak šio tyrinėtojo, daugeliu atvejų Jamblichas teisėtai plėtojo tuos neoplatoniškosios filosofijos aspektus, kuriuos Plotinas neabejotinai pripažino, bet visiškai jų neakcentavo⁸⁷. Porfirijas, kaip jau žinome, išryškino antropocentrinę, t. y. etinę ir intelektualinę filosofo poziciją, vietoj ribotų paveikos galių turinčios sakramentinės teurgijos iškeldamas tradicinį pamaldumą ir dievobaimingumą. Dievai padeda teisuoliams ir gerai besielgiantiems, todėl remiantis išmintimi (*sophia*) ir dorybėmis (*aretai*), būtina gerbti ir mylėti dievus, kartu puoselėjant geras viltis. Būtent šių vilčių dėka geri žmonės pranašesni už blogus (*Ad Marc.24*). Porfirijui netgi Jézus yra iškilus mokytojas, panašiai kaip Heraklis, Orfėjas ir Pitagoras, žmonių protus kreipes auksčiausiojo Dievo kontempliacijos link. Pasak Hekatės orakulo, jis buvės dievotas žmogus, kaip ir kiti dievoti žmonės, po mirties pelnęs nemirtingumą, tačiau neišmanėliai krikšcionys jo sielą garbina kaip patį Dievą. Filosofas, Porfirijo teigimu, kartu yra šventikas (*hiereus*), tačiau šventikas anaiptol nėra filosofas. Šiuo požiūriu ir Jézus yra filosofas.

Jamblichui sielos įsikūnijimo ir atsiskyrimo klausimas – tai ne diskursyvi

filosofinė problema, kurią galima būtų išspręsti racionalaus mąstymo priemonėmis. Ši problema sprendžiama ne racionaliai, bet „hieratiškai“, t. y. sakraliai. Savo komentaruose Platono *Faidonui* Damaskijas neatsitiktinai išskiria dvi neoplatonikų kategorijas: „Kai kuriems filosofija pirmesnė, kaip Porfirijui, Plotinui ir daugeliui kitų filosofų, kitiems – hieratinė praktika (*hoi de tōn hieratikēn*), kaip Jamblichui, Sirijanui bei Proklui“ (*In Phaed.I.172.1–3*). Šio skirtumo nereikėtų pernelyg sureikšminti, nes pats Damaskijas toliau rašo, kad Platonas vertina abi puses, sujungdamas jas į vieną visumą ir filosofą pavadinčiamas Bakchus (*ton philosophon Bakchon onomazōn*: ten pat. 172.3–7). „Plotino aiškinimai gali pasiodyti egzistencialiai ir netgi logiškai neadekvatūs, tačiau jo neortodoksinės išvados, kaip ir Jamblichio atveju, yra grindžiamos transcendentiniu potyriu. Galbūt šiedu platonikai paprasčiausiai renkasi skirtinges priemones transcendencijos patyrimui aiškinti“, – spėja G.Shaw⁸⁸. Jamblichas netgi nesistengia išsamiai aiškinti teurgiją, t.y. ritualinį *proodos* ir *epistrophē* ratą ontologiškai grindžiančius „dievų darbus“, nors tai kartu yra ir hermeneutinis ratus, kuri galų gale praryja dieviškoji tyla. Jamblichas numano, kad teurgija negali būti iki galo išnagrinėta spekulatyvios filosofijos priemonėmis. Egipto žynio Abamono vardu jis priekaištauja Porfirijui, kad įvairiems dalykams tirti šis naudoja vieną vienintelį metodą, vadinamą *philosophia*. Tai reiškia, kad visiškai pasikliaudamas racionaliu filosofiniu diskursu, Porfirijas antprotišką tikrovę nori aprašyti ir paaiškinti pernelyg žmo-

giškais terminais, iškreipiančiais metafizines tiesas ir žadinančiais pagrįstą skepticizmą.

Nereikia manyti, kad Plotinas nesuvokė kalbos ribotumo: kalbėdamas apie metafizinius slėpinius ir jis naudojasi tradiciniu misterijų žodynu, keliančiu simbolines sąšaukas. Tačiau teigt, kad vėlyvieji neoplatonikai (ir ypač Proklas) mistinę jungtį su dievybe išreiškiančius standartinius įvaizdžius ir motyvus vartojo mechaniškai, nes „patys niekada nepatyrė realaus misticizmo“, kaip teigia A.Smithas⁸⁹, yra absurdžia. Pirmiausia, ką reiškia šis subjektyviai garbinamas „potyris“, jeigu ne ištikimybę žanro diktuojamoms taisylėms, atkarptojant metafizikos arba hermeneutikos *a priori* piešiamas kilsmo pakopas? Galima tarti, kad tai yra imaginacinis „dalivavimas“ tam tikros kosmologijos ir tam tikros sociologijos determinuotoje ontologinėje „ikonoje“, kurią parankia būtų vadinti konkrečių potencijų ir tikiemybių žiedu (sanskritiškai *mandala*). Anatai net Augustino „išpažinimai“ yra netiek subjektyvūs „potyriai“, kiek didaktinės nuostatos, paklūstančios išankstiniems religinio, estetinio ir psichologinio „žanro“ taisylėms. Eksperimentinio mąstymo modelio veikiami tyrinėtojai noriai pabrėžia, kad krikščioniškasis misticizmas arba joga grindžiami teoriniams „plepalams“ neprilygstančiu potyriu, neatsižvelgdami į tai, kad „patiriama“ tik tai, ką tikimasi patirti ir kas yra iš anksto nulemta konkrečių imaginacinių pasaulio modelių išryškinančių mitinių, ritualinių ir metafizinių prielaidų. Priešingu atveju (jeigu suvokėjas yra isitorinis žmogus) patirti galima nebent

nieki, t. y. nieko nepatirti, juolab, kad net fenomenų pasaulis tik iš dalies yra „objektyvus“: galutinis „objektyvumas“ įmanomas žvelgiant į jį iš hipotetinio Vienio poziciją. Būtent šiuo požiūriu vi-sata yra mitas, bet anaiptol ne iliuzia. Kita vertus, tyrinėtojai tikriausiai neklysta teigdami, kad, teologiją atskirdamas nuo teurgijos, Jamblichas pabrėžia skirtumą tarp:

1) diskursyvaus arba mitinio dievybės suvokimo ir

2) betarpiskos jungties su dievais patyrimo arba īgyvendinimo, nors tokia jungtis įmanoma tik prieš tai teoriškai įtarus jos galimybę apskritai.

Teologija byloja apie dievų vardus (*onomata*) ir, pasinaudodama simboliais, analogijomis bei neiginiais, tūliai jų prigimti. Ontologinėje dorybių skalėje teologinės dorybės veikiai turėtų būti ta pačios ne teorinėms, bet paradeigmėnėms dorybėms, kurias īgyvendinusi siela tarytum pasiekia *Faidre* (247e) aprašytą „antdangiškąją vietovę“ (*huperouranios topos*) ir pasijuunta esanti neatsiejama nuo Intelekto. Teologinės dorybės leidžia „pažinti save“ ir yra šio pažinimo išdava. Pastarąsias savo ruožtu pranoksta hieratinės, arba teurginės, dorybės: jos yra ne „būtiškosios“ (*ousiōdeis*), bet „vieniškosios“ (*heniaiai*), būdingos visiškai sudievintai sielai, pasiekusiai aukščiausiąjį pradmenį, o tiksliau, jam astovaujančią henadą, konkrečios esinių virtinės dievą. Porfirijas taip pat teigia, kad tikroji laimė ir tikroji kontempliacija pasiekiamos ne racionalios žinijos dėka. Jis skiria diskursyvų mąstymą (*dianoia*) ir intelekciją (*noēsis*), tačiau nema-nio, kad teurgija gali pranokti paradeig-

minių dorybių įgalintą jungtį su noetiniais pradmenimis. Tuo tarpu Jamblichas pabrėžia, kad net noetinio lygmens jungtis yra teurgijos darbas. „Jungtis“ taip pat gali būti suprasta įvairiai:

1) kaip sąlytis su sielos požiūriu „gilesne“ pašaline esybe arba

2) kaip permanentinio tapatumo suvokimas – lyg beorėje metafizikos erdvėje verčiantis kūlio ir savo „mirties“ dėka atpažistant amžiną tapatumą „sau“ ir „kitam“, kaip „kito“, t. y. aukštesnės instancijos, savitapatybę.

Sunku suprasti, kuo filosofija skiriasi nuo teologijos. A. Smithas spėja, kad abi šios disciplinos, Jamblichio manymu, labiau siejasi su diskursyviu mąstymu – *dianoia* plotiniškaja prasme, o ne intelektualine intuicija (*noēsis*)⁹⁰. Tačiau ši hipotezė tam tikra prasme yra abejotina, nes Jamblichas tą patį reiškinį arba daiktą neretai apibūdina prieštaringai, tarsi žvelgdamas iš skirtingu pozicijų. Net jeigu teologijai labiau rūpi dievų vardai ir jų struktūrinis išdėstymas, o filosofijai – jų metafizinis statusas, kaip teigia A. Smithas⁹¹, visiškai neaišku, kuo šios disciplinos iš tikrujų skiriasi, jeigu teogija ir filosofija įkvėptos iš aukščiau. Juk teogiją galima suvokti:

1) aristoteliškaja prasme kaip „pirmają filosofiją“ (*protē philosophia, meta ta phusika*) ir

2) kaip mitinį diskursą apie dievus, kuriam atstovauja orfikų teogonijos, Homero epai ir neoplatonikų studijuotos įvairios sakralinės mitologijos.

Aišku viena: nei filosofija, nei *noēsis* savaimė negarantuoją jungties su dievais. Pasak Jamblichio, žinija apie dievus (*hē pros theōn gnōsis*) yra įgimta (*emphu-*

tos). Tačiau ši žinija nėra tikrasis prisiūtimas (*sunaphē*), nes ji yra dali ir negali adekvačiai suvokti nedalių dalykų. Kita vertus, *noēsis* yra tikrosios teurginės jungties su dievais (*tēn theourgikēn henōsin: De myster.96.15*) aspektas. Tokio pobūdžio intelekcija yra dievų malonės vaisius. Problema ta, kad vėlyvieji neoplatonikai mėgina jungtį su noetinėmis realijomis (*noēta*) kažkaip konceptualiai atsieti nuo paties Intelekto (*nous*) ir kalba apie įvairių lygmenų intelekciją, visiškai nenurodydami, koks lygmuo kiekvienu konkrečiu atveju turimas omenyje. Kyla neišvengiama painiava, kurios nebūdavo antikos mokyklos klaseje tą patį tekstą skaitant su mokytoju ir žodžiu jį komentuojant. Vienijanti dievų galia pranoksta žmogiškają intelekciją, tačiau pastaroji yra būtina norint suartėti su dievybe. Intelekcija gali būti ne tik pakylėta, bet ir atmainyta, tapdama organiška vienybės potyrio (nesvarbu, ką šis žodis reikštų) dalimi.

H. Lewy teigia, kad teurgija ir filosofija yra du skirtini, bet iš tų patų tikslą vedantys keliai. Pasak minėtojo autoriaus, „veikli jungtis (*hē drastikē henōsis*) įvykssta ne be mąstymo paramos, tačiau netaipati pastarajam. Pagal šią teoriją teurgija ir filosofija yra du skirtini metodai, siekiantys to paties tikslo. Jamblichas (kuriuo sekā Proklas) „teurgijos“ terminą vartoja ir kita, metafizine prasme: žmogaus intelektas nepajégia suvokti aukščiausiojo Dievo ir jo tobulos prigimties; jo galios pakanka Idėjų daugio, bet ne jų versmės – nedalios *noēton* vienybės regėjimui. Šis aukštesnis tikslas pasiekiamas tik aukštesniams suvokimo organui – „intelekto žiedui“ (*anthos nou*) padedant.

Tačiau tokis suvokimas jau nėra intelektijos procesas, bet Platono „dieviškai beprotoybei“ tapati antprotiška būva. Tokių aukštesnį regėjimą īgalinančią „dorybę“ Jamblichas vadina teurgine⁹². Tuo tarpu A. Smithas mano, kad vargu ar galima kalbėti apie du lygiagrečius kelius, juolab kad net galutiniame pakilimo etape reikalinga tiek filosofijos, tiek ir teurgijos parama⁹³. Be to, pasak Jamblichio (*De myster.* 217.8), norint pasiekti minėtąją pakopą, būtinės „medžiaginių dievų“ garbinimas, o ne tik intelektualinė veikla ir kontempliacija.

Jamblichui netgi mantikos menas ir būrimas yra ne tiek naudingos informacijos apie pasaulio ateitį šaltinis, kiek kilsmo į pradmenis ir jungties su dievais priemonė. Tą patį vaidmenį atlieka ir malda bei aukojimo apeigos, nes kiekviena teurgijos forma siejasi su tam tikros kategorijos aukštesnėmis giminėmis ir jas valdančiais dievais. Galų gale teurgijos ir filosofijos tikslas yra vienas, tačiau teurgija netelpa į siaurus racionalaus diskurso rėmus ir mėgina aprėpti visą medžiagine tikrovę, traktuodama pastarąjį kaip kilsmo į pradmenis priemonę. Net jeigu šis kilsmas gali būti vaizduojamas kaip ritualinis sugrįžimas į transcendentinį centrą saulės spinduliais, iš tikrujų jis yra dvasinio judėjimo „ikonografinė“ projekcija. Kaip nurodo Olimpiodoras, prieš tai citavęs Plotiną, judama ne erdvėje ir ne vietovėje, bet gyvenimo keliu (*ou topikōs, alla dia tēs zōēs: In Gorg.* I.2., p.240.20 Norvin). Atsigréždama į Intelektą, siela mėgdžioja Intelektą gręžimasi į Vienį, nes atsivertimas arba sugrįžimas į save reiškia sugrįžimą į pradmenį (*eis heauton gar epist-*

raphōn eis archēn epistrephei: Enn. VI.9.2. 25). Tieki Plotinas, tiek Porfirijas ir Jamblichas pripažįsta visišką ontologinę ir dvasinę žmogaus priklausomybę nuo dievų ir aukščiausiojo Dievo.

Plotino aprašytas kantrus filosofo akistatos su dievybe laukimas iš dalies mena dieviškuju epifaniju laukimą teurginių ritualų metu, juolab kad „meilės“ (*erōs*) konцепcija Plotino filosofijoje artima Dievo „malonės“ sampratai. Tačiau P. Henry kategoriškai neigia, kad stagių Vienio „pasirodymą“ galima pavadinči „malone“, nes šis pasirodymas yra savaiminė dialektinio proceso išdava: viskam abejingas ir savyje slypintis Vienis čia „niekuo dėtas“ ir pasirodo anaipitol ne apreiksdamas save, bet lyg tarp kitko⁹⁴. Be to, hieratinis menas (*hieratikē technē*, t.y. veikli sakramentinė teurgija) operuoja įvairių lygmenų ritualinėmis bei imaginacinėmis priemonėmis, taip pat remiasi bendradarbiavimu ir draugyste (*philia*) su dievų bei aukštesniųjų giminėmis bendrija. Tuo tarpu Plotino filosofinių metodų (*methodos*), praktiką (*epitēdeusis*), technologiją (*mēchanē*) ir meną (*technē*) išreiškia lakoniškas priesakas: visko atsisakyk ir viską atmesk. „Filosofas kyla aukštyn iš prigimties“ (*Enn.* I.3. 1.10–11). Ar yra koks nors „pakilimą“ skatinantis ir īgalinantis metodas, o jeigu yra – tai visiems bendras ar individualus? Plotinas išskiria dvi pakilimo stadijas: pirmąjį kylant iš fizinės plotmės į aukštesnes sritis, o antrąjį – pasiekus noetinę sferą. Tai ir yra „kelionės pabaiga“ (*telos tēs poreias*), kalbant Platonu dialektikos terminais (*Rep.* VII. 532e3). Plotinas ragina žengti aukštyn (*anabebēktos*) dar vieną žingsnį, nes jau

nebereikia jokio vedlio, ir žiūrėti: Vienio „staigus pasiodymas“ yra mistinis regejimas (*epopteia*) arba „prisilietimas“ (*haphē*: *Enn.VI.9.11.24*). Ar Jamblichas savo „hieratiniu diskursu“ neišreiškia beveik to paties, papildomai atsižvelgdamas į mitinį tikrovės paveikslą ir jaime tarpstančios pusiau mirtingos sielos realias „metodologines“ galimybes bei

pabrėždamas socialinę ir kolektyvinę kosminio ritualo pusę, kitaip tariant – liturgiją, kurioje vienu metu antlaikiškai dalyvauja visi būties architektonikos dėmenys? Galbūt Jamblichas dieviškajį veikimą iš pažiūros labiau personalizuoja, tačiau visuose kosmoso lygmenyse išbarstyto sintemos yra tarsi Plotino demiurginių séklų (*logoi*) pakaitalas.

SAKRALINIŲ SINTEMŲ VISATA IR MATERIJOS DIEVIŠKUMAS

Beveik visus žmones valdo prigimtis (*phusis*) ir likimas (*heimarmenē*), nes tik nedaugelis gyvena išimtinai intelektu – *kata noun monon*. Skirtingi žmonių tipai priklauso skirtiniems dievams, tačiau visi jie vienaip ar kitaip iklimpę į materiją. Pasak S. Bretono, materiją ir kūną galima aiškinti dvejopai, atsižvelgiant į dieviškosios ir būtiškosios hierarchijos nusileidimo arba pakilimo laipsnius⁹⁵. Slegiančiai ir negatyviai daimonų gravitacijai suteikia pusiausvyrą ir kompensoja atvirkštinis spaudimas, kurio dėka materija tampa homeopatiniu vaistu nuo jos pačios parengto nustekėjimo. S. Bretono teigimu, tokia yra pamatiniu būties testimunu ir giminyste grindžiamos teurgijos gilioji prasmė, nes ji atranda ir įvertina netgi tokių mažų ir beverčių daiktų, kaip akmenys, „kvaziskramentines savybes“⁹⁶. Jamblichas visą tikrovę suvokia kaip vientisą ir organišką mitinių esinių bendriją. Jis teigia, kad egiptiečių mokymas apie pradmenis aprépia visą realybę nuo aukščiausių esinių iki žemiausių: pradedama vienatiui principu ir leidžiamasi į jo valdomą daugio sritį. Neapibrėžtą prigimtį visur tvarko aiškus matmuo ir aukščiausioji

visų daiktų priežastis (*De myster. 264.14–265.6*).

Kalbėdamas apie materiją, Jamblichas remiasi Aristoteliu, kuris Platono *Timajuje* „erdve“ (*chōra*: 52b), „priemėja“ (*hypodochē*: 49b), „motina“ (*mēter*: 49b) ir „aukle“ (*tithēnē*: 49b) vadina mą principą paskelbia „medžiagos“, pažožiui – „medienos“ (*hulē: Phys.209b 11–13*), iš kurios renčiamas pasaulis, atitinkmeniu. Jamblichas platoniškąją tradiciją pakreipia nauja linkme, teigdamas, kad medžiaga yra dieviškos kilmės: „Materija yra Dievo sukurta“ (*Hulen de parēgagen ho theos: De myster.265.6*). Tačiau medžiagą gimdo ne slépinigas Vienis, bet „iš Vienio [kylanti] monada“ (*monas ek tou henos: ten pat. 262.4–5*), arba „dievu Dievas ir jų pradas“ (*archē gar houtos kai theos theōn: ten pat, 262.4*). *Timajo* dialogo chronologija, Jamblichio manymu, piešia kūniškojo pasaulio būties pakopas. Kaip demiuergas negali sukurti postnoetinio kosmoso, neturėdamas po ranka transcendentines Formas išreiškiančios beformės priemėjos, taip ir siela (tarsi atgalios į sielą transcenduojančią plotmę „grīžtanti“ Forma) negali išsivaduoti be tos pačios materijos pa-

galbos. Skirtumas tik tas, kad demiurgas visą materiją veikia iš karto – iki galo ir antlaikiškai, tuo tarpu siela materiją patiria dalimis, įveikdama laikiškuosius ciklus ir įsikūnijimo pakopas. G. Shaw manymu, teurgija suvokiamą tik atsižvelgiant į minėtajį skirtumą⁹⁷. Materija yra ne blogio šaltinis, kaip kartais neat-sakingai pareikšdavo Plotinas, bet „nuoroda“ į sielos būvą ir jos ontologinę padėti. Todėl teurgą domina ne abstrakti teorinė medžiagos samprata, bet kaip siela junta ir patiria medžiagą. Terminai „medžiaga“ (*hulē*), „prigimtis“, arba „gamta“ (*phusis*), „kūnas“ (*sōma*) ir „tapsmas“ (*genesis*) Jamblichui yra beveik sinonimai, apibūdinantys sielos išsidriekimo vietas bei trajektorijas. Kūniškasis pasaulis yra tarsi arena, kurioje plėtojamos ir išbandomos įvairios sielos galios⁹⁸. Todėl kūniškasis gyvenimas ne tik supančioja, bet ir leidžia patirti dieviškosios apvaizdos veikimą. G. Shaw teigia, kad ne tik „medžiaga“, bet ir „apvaizda“ (*pronoia*) bei likimas (*heimarmenē*) Jamblichui tėra „funkcinės sąvokos“, nurodančios, kaip siela patiria nekintantį dieviškųjų įstatymą arba teisingumą, kurį indai vadina *dharma* – dievotoms ir klusnioms esybėms išgalingą, o maištaujančioms – rūstų ir pragiastingą⁹⁹. Hieratinio meno požiūriu, netgi grubiausi medžiaginių gyvenimo aspektai gali tapti gydomaja priemone, nes teurginės apeigos mena kūniškojo instrumento derinimą, idant šis rezonuotų su demiurgo išskleistu kosmosu.

Daiktose slypinčios dievų galios yra lyg immanentinių formų (*eidē*) gilumoje užmaskuoti magiškieji ornamentai, kuriie siejasi su transcendentiniu henadų

„pamušalu“. Sintemomis vadinami dievų „attributų“ imtuvali bei retransliatoriai sielai padeda išvengti žemesniųjų daimonų gravitacijos ir homeopatiškai atkuria ryšį su konkrečią skladmenų virtinę valdančiu dievu. Jamblichas nori ne tik išsaugoti dievų nepriklausomybę bei atsietumą, bet ir pabrėžti sintemų, intelekcijos bei dorybių būtinumą, siekiant jungties su pradmenimis. Dieviškųjų sintemų rangas kone tolygus pačių dievų rangui (*De myster.97.9–11*). Sielos jungtį su dievais nulemia dieviškoji priežastis bei galia (*ta theia aitia, dunamis theia*), įvairialypės sintemos, intelektualinės savybės ir dorybės. Tačiau tam tikru požiūriu dieviškosios sintemos (*theia sunthēmata*) traktuojamos kaip tikrosios arba pirminės šios jungties priežastys. Tai reiškia, kad tiek slépininė ir nenusakoma galia, tiek dieviškoji priežastis, tiek ir *theia sunthēmata* yra to paties lygmens dievų požymiai. Šios sintemos tapačios „nenusakomiems simboliams“ (*aporrhēta symbola*), kurių dėka teurgo siela pakylėjama į dievų plotmę ir pakylėta (t. y. „mirusi“ kaip atskirybė ir fizinės manifestacijos faktas) ne tik atgauna vienybės teisę, bet ir „išlieka“ nemirtinga, sutupusi su leismo skladmenų spindulius tvarkančiu antlaikišku Demiurgu. Dievų lygmenyje sintemos atrodo vienalypės (*monoeidē*), o žmonėms jos yra daugialypės (*polueidē*). Tai reiškia, kad esama įvairių lygmenų sintemų ir simbolų. Kiekvienas dieviškasis simbolis yra dievo prigimties dalis ir išreiškia jo požymius (*idiotēs*) bei gebėjimą veikti žemesniuosius esinius ir būti jų priežastimi. Šiuo aspektu *Chaldėjų orakulų* simbolai ir sintemos kone tapa-

tūs platoniskoms Formoms, arba Idėjomis, tačiau Proklo pastaba (*De phil.chald.* V.) leidžia manyti, kad sintemos ir Formos vis dėlto skiriasi. Kad ir kaip būtų, sintemos yra materialios nematerialių pradų išraiškos, Demiурgo sėjamos po visatą, idant šitaip būtų išsau-gotas pamatinis kosmoso sakralumas ir žadinamas grįztamajai būties liturgijai tarnaujantis ištakų prisiminimas (*anamnēsis*). Jamblichas sintemomis vadina sakralinius giedojimus (*hepōdai: De myster.* 133.18) ir visus „nenusakomus dievų vardus“ (ten pat.157.13–16). Jo manymu, kai kurie ritmai ir melodijos sie-lą tiesiogiai susieja su dieviškuoju pasaule (ten pat.119.6). Bet kokių lygmeniu ir bet kokių pavidalu reiškiamos sintemos gali pažadinti sielą ir nukreipti į simbolizuojamą dievybę. Ritualiniai veiksmai tėra priemonės (*organai*), nes fiziniame pasaulyje tarpstantys simboliai yra dievų galią transliuojantys įnagiai. Jamblichas nuolat pabrėžia, kad dievai „lieka“ aukštynbėse, nors jų veikimas juntamas ir žemiškoje plotmėje. Dievai nėra imantentiški tiems objektams, kurie leidžia pajusti jų veikimą.

Jamblichas pagarbiai kalba ne tik apie tradicinį gyvulių aukojimą, bet ir apie nematerialias aukas, antai dievams pašvenčiant savo darbus. Ivairus aukojimo lygmenis aptaręs Porfirijas (*De abst.*II.34) pasisakė prieš gyvulių aukojimą, nežvelgdamas čia jokių mistinių slėpinių. Tuo tarpu Jamblichas išskiria tris žmonių sielų rūšis, susijusias su trimis dievų kategorijomis:

1) Žemiusios sielos siejasi su enkosminiais, t. y. vidiniais kosmoso dievais, arba medžiaginiais dievais, jų įsikūniji-

mo tikslas – kentėti bausmę, ir joms tinkama medžiaginiai aukojimai.

2) Tarpinės sielos siejasi su tarpiniais dievais, jų įsikūnijimo tikslas – dorovinių įgūdžių taisymas bei tobulėjimas, ir joms tinkamiausi mišrūs – tiek medžiaginiai, tiek ir nemedžiaginiai – aukojimai.

3) Aukščiausios sielos siejasi su nematerialiais hiperkosminiais dievais, jų įsikūnijimo tikslas – mokytis, tobulinti gelbėti kitas sielas, tad joms dera nematerialūs noetiniai aukojimai.

Jamblichas užsimena apie teurginę „vizijų medžiagą“, kuriai padedant regimai apsireiškia dievai. Jo manymu, privalu atsižvelgti į ezoterinius mokymus (*tois aporrhētois logos*), teigiančius, kad, siušdami palaimingus regejimus, dievai podraug suteikia kažkokią juos įgalinančią materiją (*dia tōn makariōn thematon hulē tis ek theōn paradidotaī*) ir kad ši materija giminininga (*sumphuēs*) dievams. Todėl su minėtais medžiaga susiję aukojimai leidžia pasirodyti dievams. Ši materija it pačių dievų priešais nutiestas takas ar stebuklingi ryškalai padaro juos matomus (*De myster.*234.7–14). Dievų pasirodymas „vizijų medžiagos“ pavidalu atitinka konkretių (o tai reiškia – pačių dievų nustatyta ir jų pozymius apibendrinančią) sakralinę ikonografiją. Šių subtilių mistinių regejimų substratą Jamblichas tapatina su „visatos Tėvo ir Demiурgo pagimdyta (...) tyra ir dieviška (*katharan kai theian*) materija“ (ten pat.232.17–233.2). Kalbant platoniskais terminais, ši teurginė „dievų priemėja“ yra *Timajo* aprašyto „priemėjos“ (*hypodochē*: 49b) atitinkmuo. Sielos megdžiojamas kosmogonijos veiksmas, suvoktas kaip galutinis demiurgijos tiks-

lo (*telos*) igyvendinimas, t. y. grįžtamasis aukščiausiojo pradmens šlovinimas visais sklaidmenimis bei visais lygmenimis, ir yra teurgija. Tai reiškia, kad teurginis veiksmas yra visų dieviškuų sklaidmenų (tarp jų ir kosmogoninės materijos) pamatinio sakralumo teigimas, sietinas su grįžtamaja ritualine dinamika. Tiesiogine šio žodžio prasme, tai ne žmonių, o dievų darbas, tapatus kartu „natūraliam“ ir „antgamtiškam“ viatos procesui.

Jamblichas mano, kad visa kosmogonija yra Demiурgo atliekamas ritulinis veiksmas, tarytum pamaldo. Siebos nužengimas į kūną yra it kvietimas dalyvauti šioje dramatiškoje ir palaimingoje liturgijoje, nes visa visata – netgi grubiausioji fizinė jos dalis, yra dievų šventykla ir jų intencijų reiškėja (Procl.*In Tim.I.24.16–19*). Tačiau tik pašvēstiesiems žinoma tikroji liturginė vi-

satos sankloda (*De myster.65.6–14*). Teurginių apeigu išvalyta, sustiprinta ir integruota nemirtingoji sielos nešeja yra „šviesos kūnas“, vizualizuojamas kaip sfaira. Tvarkingas judėjimas ratu byloja, jog siela nešeja išsiliejusi į noetinį kosmosą. G. Shaw spėja, kad somatiniais terminais perteikta teurginė apoteozė ir jungtis su dievais yra „kūniška“¹⁰⁰. Ši teiginį galima suprasti prisiminus, kad pirmoji materija Jamblichio filosofijoje yra dieviška ir kad neoplatonizme esama nematerialių kūnų. Sielos ir materijos santykį Jamblichas iliustruoja pasitelkęs Egipto religinę ikonografiją. Aiškindamas lotose sėdinčio dieviškojo vairo motyvą, jis teigia, kad medžiaginis pradas – dumblas (*ilus*) – yra lotosą penintis ir palaikantis pamatas (*puthmēn*), kurio dėka išauga dievą gebantis priimti žiedinis sostas (*De myster. 250.13–252.11*).

ĮKVĖPIMAS BEI TEURGINIU ATNAŠAVIMU ĮVAIROVĘ

Kadangi filosofui turi rūpėti ne gyvenimo faktų aprašymas, o pats gyvenimas, Jamblichas, pasak M. J. Edwardso, nesiekia tapti mokslininku¹⁰¹. Pavadindamas Jamblichą „paslaptinguoju teosofo“ (*le mystérieux théosophe*), J. Bidez tikriausiai ketino sumenkinti jo racionalius filosofinius sugebėjimus¹⁰², net neitardamas, kad neoplatoniškąjį „teosofijos“ savoką mes galime suprasti grynai etimologine prasme, kaip persų išrakitų vartotos savokos *hikmat ilahiya* atitikmenį, o ne kaip terminą, neva tinkantį ambicingų XIX a. pabaigos spiritualistų fantazijoms apibūdinti. Jambli-

chas niekur neneigia proto, bet pasiskako prieš jo neteisingą naudojimą¹⁰³. Nors žmonės ir nepajėgia dievų pažinti protu (*logismos*), jie išivaizduoja, kad gali tai padaryti, apie dieviškus dalykus spręsdami pagal žmogiškus. Tai nereiškia, kad mes neturime logiškai mąstyti – toks mąstymas filosofijoje ir teologijoje vaidina svarbiausią vaidmenį. Jis negali užtikrinti visiško nušvitimo, bet gali priartinti prie tikslo, aiškiai atskirdamas įmanomus dalykus nuo neįmanomų (*De myster.180.12 f*). Eiliniai žmonės nesugeba teisingai mąstyti net apie savo sielos prigimtį.

Šalia teisingo mąstymo Jamblichas pabrėžia ir įkvėpimo svarbą. Pasak A. Sheppard, Jamblico teorija, nepaisant jos teurginio konteksto, visiškai atitinka Platono iškeltą pranašus pagauančios dieviškosios „beprotybės“ (*prophetic madness*) teoriją ir tradicinei graikų kultūrai būdingą dieviškojo apsėdimo idėją¹⁰⁴. Sirijano mokinys Hermijas iš Aleksandrijos, kurio komentarai *Faidrui* veikiausiai yra Sirijano paskaitų atpasakojimas, išskiria septynis su visatos hierarchija susijusius sielos lygmenis, kuriuose galimas „īkvėimas“ (*enthousiasmos*). Pastarasis gali įvykti: 1) sielos vienio (*hen tēs psuchēs*), 2) intelekto (*nous*), 3) diskursyvaus proto (*dianoia*), 4) nuomonės (*doxa*), 5) vaizduotės (*phantasia*), 6) jausmo (*thumos*), 7) geismo (*epithumia*) lygmenyje (*In Phaedr. 84.18 ff.*). Pasak Hermijo, Orfejas yra vienas iš tų teologų, kurie patyrė visas keturias Platono *Faidre* išdėstytas įkvėpimo rūšis. Platonas šiuos įkvėpimus vadina „beprotybėmis“ (*maniai*). Tačiau šiuolaikiniame kontekste „beprotybė“ asocijuojasi ne tiek su proto transcendavimu iš aukščiau, kiek su mentaliniu pakrikimu, todėl mes veniamo minėtuosius „īkvėpimus“ tiesmukai vadinti „manijomis“. Keturios įkvėpimo rūšys veikia taip:

1) poezija ir muzika suderina išdaromytatas sielos dalis;

2) su apsivalymo ritualais, misterijomis bei teurginiais sakramentais sietina *telestikē mania* sielą paverčia visuma ir intelektualiai ją suaktyvina, t. y. kilsteli prie Intelekto;

3) apoloniškasis (*appollōniakē*) arba pranašams būdingas įkvėpimas suvienija sielą;

4) šitaip suvienytą sielą apėmės erotinis įkvėpimas (*erōtikē mania*) sielos vienį (*to hen tēs psuchēs*) sujungia su dievais ir atveria noetinį grožį (*tois theois kai tō noētō kallei sunaptei: In Phaedr. 90.1–2.*)

Vartojant griežtesnę filosofinę terminiją, poetinis įkvėpimas dalį suderina su visuma, telestinis įkvėpimas sudaro visumą iš dalių, apoloniškasis įkvėpimas formuoja dalis pranokstančią visumą, arba vienybę, tuo tarpu erotinis įkvėpimas šią sielos vienybę (*hen*) sujungia su henadomis vadinamais dievais, arba vienybės pradmenimis. „Sielos vienis“ yra ne tik aukščiausioji intelektinė sielos dalis, tapati *Faidre* minimo vežėjo galvai, bet ir intelektą pranokstanti mistinės jungties priemonė. Hermijas ir jo mokytojas Sirijanas plėtoja Jamblico tradiciją, todėl i jo pastabas privalu atsižvelgti. A. Smithas išskiria žemesniąją ir aukštesniąją teurgiją, pastarąją grįdamas ne simpatija bei religinių ritualaus, bet transcendentiniu palankumu, malone arba hiperkosminių dievų ir kūrinijos draugyste (*philia*)¹⁰⁵. Tuo tarpu A. Sheppard, remdamasi būtent Hermijo komentarui, nustato net tris teurgijos lygmenis, arba rūšis:

1) su žmogaus gyvenimo darbais susijusią teurgiją;

2) sielą intelektualiai suaktyvinančią teurgiją;

3) visus keturis *Faidre* minimus įkvėpimus integruijančią teurgiją, kuri veda į mistinę jungti.

Pasak tyrinėtojos, būtent pastaroji teurgijos rūšis tikriausiai turima omenyje „ekstravagantiškai“ teigiant, kad teurgija pranoksta visokią „žmogiškąjį filosofiją“¹⁰⁶. Hermijas iš tiesų kalba apie

„vidinę“ bei „išorinę“ telestiką (*In Phaedr.*96.2–8). Vidinė telestika (*hē endon telestikē*) tobulina ir integruoja sielą, idant ši būtų pajėgi naudotis visomis savo galimis, kitaip sakant – vidinė teurgija sielą intelektualiai suaktyvina (*energein*), bet neigyvendina mistinės jungties su dievais. Tuo tarpu išorinė telestika (*hē exō telestikē*) išlaisvina sielą ir kūną nuo žemiškų rūpesčių ir gyvenimą padaro laimingą. Tačiau A. Sheppard įsitikinusi, kad *In Phaedr.*97.23–25 aptardamas Platono (*Phaedr.*244e) minimus apsivalymus (*katharmoi*) bei apeigas (*teletai*), Hermijas numano trečią teurgijos rūši, žadančią mistinę jungti. Pasak Hermijo, Platonas pasielgė teisingai, apvalymus iškeldamas prieš apeigas, nes pirmieji išlaisvina mus nuo tikrajai savasčiai sventimų dalykų, tuo tarpu ritualiniai pašventimai (*teletai*) tarytum išpraudžia į dievų tarpą. A. Sheppard mano, kad žodį *teletai* Hermijas pavartoja tik todėl, kad *Faidre* jį vartoja Platonas, todėl trečiam teurgijos lygmeniui nereikalingos jokios apeigos¹⁰⁷. Šis teiginys téra spéjimas, gristas švietėjišku ritualo nuvertinimu, kitaip tariant, tam tikra idealistine nuostata. Tai, regis, patvirtina ir pats Hermijas, kuris, sekdamas Platonu, išskiria dvi pranašavimo ir dvi poezijos rūsis (*In Phaedr.* 99.9–20 ir 165.9 f). Poezija gali būti įkvėpta iš aukščiau arba viso labo išmokta, meistriškai įvaldyta (*technikē*). Panašiai skiriamos ir dvi teleskopos rūšys:

- 1) dievų betarpiškai įkvéptojį ir
- 2) „žmogiškoji, nagingumu grista telestika“ (*anthrōpikē kai technikē telestikē*), kurią savo šaliai būdingų (*kata ta oikeia patria*) papročių besilaikantys šventikai

naudoja liturgijoje ir skulptūrų pašventimo apeigose: tai lyg kasdienės mišios bažnyčioje, o ne dieviškojo įkvėpimo lydimas mistinis kilmas.

G. Shaw teigia, kad „žemumos“ ir „aukštumos“ priešprieša grindžiama terminija metodologiškai netinka aiškinant teurgijos struktūrą. Netinka ji ne tik todėl, jog „žemesniajai“ teurgijai suteikiamas paniekinamas atspalvis, bet ir todėl, kad minėtoji priešprieša teurgiją pernelyg schematizuoją. Tuo tarpu būtent prieš tokį supaprastintą schematizmą ir pasisako Jamblichas, kritikuodamas Porfiriją¹⁰⁸. Lygiai taip pat nedrąsu samprotauti remiantis terminų *sympatheia* ir *philia* priešprieša, nes kosminė simpatija teurgijos apskritai negali paaiškinti. Teurginės galios šaltinis yra bet kokias simpatijas transceduojančios dievai, kitaip tariant – šių simpatijų transcedentiniai pradai (*archai: De myster.*208.1–6). Mes jau žinome, kad teurgijos dėsniai – tai ritualais išreikšti kosmogonijos dėsniai. Kadangi dieviškoji visata yra integrali visuma, tai, nepaisant išivaizduojamo sielos transcendentalumo, neįmanoma pasiekti dievų vieną sielos dalį paniekinant, o kitą iškeliant. Taip elgiamasi tik patekus į neapibrėžtos diados pirkles, t. y. tikrovę gožiančios skraistės dėka vieną savastį radikaliai priešpriesinant kitai. Šiuo požiūriu, kaip pabrėžia G. Shaw, neoplatoniškoji teurgija yra absoliuti gnosticizmo priešybė¹⁰⁹. Isikūnijusios ir nuovokos netekusios sielos sumaištis niekada neprojektuojama į makrokosmą ir nevaizduojama kaip kažkokia viską apimanti būties struktūrų krizę, kosminis konfliktas arba mitinių būtybių isteriška apokaliptinė kova.

Jamblichio teurgija dar mažiau dualistinė negu Plotino dvasinis kelias, juolab kad nė vienas hieratinės pakraipos neoplatonikas nedrįstų Plotino pavyzdžiu teigti, jog materija yra „savaiminis blygis“ (*kath' auto kakon*: *Enn.I.8.3.39–40*). Žmogaus siela yra lyg augalas, turintis subrandinti vaisius (*Stob.I.373.15*), tuo tarpu tiek šaknys, tiek ir lapai augalui yra vienodai reikalingi.

Nužengdama siela tampa „pati sau svetima“ (*heteroiousthai pros heautēn*: *Simpl.In De anima 223.31*), tačiau kiek-vienos sielos „kitonišumas“ skiriasi. Būtent šis kitonišumas lemia skirtingu teurgijų poreikį, nes kiekvienai sielai, Jamblichio manymu, privalu dievus garbinti jos sąmonės lygi atitinkančiu būdu. Kiekvienas žmogus atnašauja dievybei būdamas toks, koks jis yra, o ne toks, koks iš tikrujų nesti. Auka neturi pranokti atnašautojo mastelio (*to oikeion metron tou therapeuontos: De myster. 220. 6–9*). Tai reiškia, kad galima kalbėti kone apie „asmenines“ teurgijos formas, atitinkančias įvairialypes sklaidmenų trajektorijas bei skirtingus archetipus.

Įsikūnijimo tikslai lemia jo pobūdį ir modusus (*tropoi*). Kūnas yra sielos „veikimas“ (*energeia*), kuris atskleidžia jos nužengimo taką, jos modusą (*tropos*), panašiai kaip *energeia* atskleidžia galią – *dynamis*. Sielos tikslas ir nužengimo trajektorijos nustatymas, kitaip tariant, psychosomatine ir fiziognominė diagnozė, lemia „vaistų“ pobūdį, atnašavimo lygmenį bei nurodo konkrečius dievus, su kuriais siela glaudžiausiai siejasi. Kadangi teurgija yra kosmoso ritualinis mėgdžiojimas (*mimēsis*), galimi ne tik medžiaginių, bet ir noetinių atnašavimai. Medžiaginiai bei mišrūs tarpiniai atnašavimai apima platų medžiaginių daiktų spektrą, taip pat įvairias tarpines instancijas: girdimus ir regimus fenomenus, hieroglifus, dievų atvaizdus, himnus ir neartikuliuotus mantrinius garsus. „Neapsakomų“ dieviškųjų vardų kartojimas bei himnų giedojimas yra fiziniame pasaulyje vykstantys procesai, tačiau juos grindžianti aritmetinė struktūra yra nemateriali: pastaroji ir leidžia „išgirsti“ noetinius pradmenis, lyg kokia pitagoriškąją sferą muziką.

TEURGIJA IR PITAGORIŠKOJI MATEMATIKA

Nors Jamblichas yra tiek pat teurgas, kiek ir matematikas, iki šiol mažai kas atkreipė dėmesį į pamatinę neoplatoniškosios teurgijos ir pitagoriškosios matematikos ryšį. E. des Places Jamblichą netgi pavadinio „susidvejinusia asmenybe“¹¹⁰, veikiausiai manydamas, jog matematika ir telestika yra nesuderinami dalykai. Tačiau minėtieji Jamblichio veiklos aspektai tik iš pažiūros atrodo nesusiję. G. Shaw yra vienas iš pirmųjų tyrinėtojų Vaka-

ruose, atvirai pareiškusiu, kad Jamblichio matematinės teorijos gali tapti savotišku raktu, leidžiančiu giliau pažinti neoplatoniškąją teurgiją¹¹¹. Antai Plutarcho Atėniečio mokinys Hieroklis teigė, kad pašventimai į teurgines misterijas vyksta tuo pačiu principu, kaip ir sielą „švarinant“ matematinė analizė (*In Carmen aureum 26.116.21 ff*). Kaip iš sudėtingų skaičių traukiamais šaknys, taip ir teurgija sielą veda paprastumo linkme, integ-

ruodama visas pakilimo pakopas. Kaip matematinė analizė išsaugo paprastų skaičių šaknų ir jų kompleksinių išraiškų tēstimumą, taip ir teurgija nuosekliai veda nuo daugio sferai būdingų dalinių perspektyvų prie visuminio paprastumo. Tačiau ne visiems tinka „noetiniai atnašavimai ir nekūniško gyvenimo dalykai“ (*De myster.*226.9–13). Noetiniai aukojimai, Jamblico teigimu, ne tik veda į dievų gilumoje švytintį aukščiausiąjį pradmenį Vienį, bet kartu garbina visas jo galias. Tokie aukojimai skirti tik keletui išrinktuju ir dažniausiai atliekami pamaldžiai nugyvento gyvenimo gale (*De myster.*230.18–231.2). Šioms itin retoms noetinėms sieloms nereikia jokių mokymų ir patarimų, nes jos „pranoksta išstatymą“ (ten pat.231.3–4). G. Shaw ne tik mano, kad „noetinių ir nekūniškų“ atnašavimų turinį sudaro skaičiai, bet ir teigia, jog „visos teurgijos vyksta skaičių dėka ir yra skaičių aukojimai“¹¹². Ne tik sakralinių liturgijų, bet ir aukojimui skirtus gyvulius, augalus, smilkalus bei akmenis naudojančių ritualų vidinė kompozicija neva grindžiamą skaičiumi, kuris pitagoriskame platonizme artimas formai (*eidos*). Platonikosios „ortodoksijos“ požiūriu visi sielos pokyčiai – jos demiurginės ir teurginės metamorfozės – yra „skaitmeninės“, nes *Timajuje* aprašytas pradinis Sielos „kūnas“ yra matematinė kompozicija (*Tim.*34–36; 43b–44). Todėl kiekviena teurgija – tiek medžiaginė, tiek ir noetinė – įvairių figūrų, proporcijų ir imitacijų pagalba siekia atkurti sielos skaičius, t.y. atrasti abipusį skaidmenų dekonstrukcijos ir konstrukcijos taką.

Pradėdama jos grubų kūniškumą atlieptinčiais fizikiniai skaičiai bei rem-

damasi demiurginėmis proporcijois, t. y. tais santykiais, kurių dėka ji buvo „išskleista“, siela mėgina atkurti savo dievišką ir matematinę kūną (plg.*In Tim.*fr.84–85 Dillon). Kadangi malda ir matematika glaudžiai siejasi, judant nuo medžiaginių prie nemedžiaginių aukojimų išsaugomos ontologinių struktūrų pamatinės proporcijos. Jamblico teigimu, Pitagoras buvo pašvėstas į egiptiečių, chaldėjų ir asirų matematines mistérijas (*Vita Pyth.*3.13–5.20). Visiškai nesvarbu, kad Jamblico aprašytasis Pitagoras yra pusiau mitinė figūra: toks jis ir turi būti, jeigu tradicija (*paradosis*) konstruoja save kaip archetipinėmis realijomis grindžiamą kūną. Kadangi tradicija teigia, kad Pitagorą Artimuosiuse Rytuose ir Egipte pašventė teurginių misterijų žyniai, o gautąjį mokymą šis išsaugojo simboliais, gebančiais „žmogiškajį suvokimą pranokstančiu būdu sudievinanti sielą“ (*Vita Pyth.*59.27–60.1), tai liudija ne tiek istorinį faktą (kurio neįmanoma patikrinti), kiek nustato tam tikrą ezoterinių analogijų horizontą ir byloja apie pitagorizmo genetinį ryšį su kosmologiniais bei anagoginiais ritualais.

Pasak Proklo, pitagorikai „dievams pašvėsdavo skaičius ir geometrines figūras“ (*In Plat.Theol.*I.20.21). Filolajas trikampį neva siejės su Atene, kvadratą – su Hermiu, o kvadrato kampus – su Rėja ir Hera (*In Euclid.*173.11–21). Noetiniu požiūriu visi dievai tolygūs apskritimui, tačiau kiekvienas valdo skirtingą geometrinę formą arba skirtingo laipsnio kampą (*Dam.De princip.*II.127.4–17). Tai reiškia, kad įvairiai dėstomi geometriniai pavidalai, netgi ornamentų junginiai gali būti naudojami teurgijoje ir su-

vokti ne tik kaip simbolinę prasmę turinčios estetinės struktūros, bet ir kaip sielos integracijos bei pakilimo priemonės – piešiamos arba vizualizuojamos tam, kad tarpinėje vaizduotės ir sielos nešėjos sferoje išryškėtų noetinio kosmo grožis, skaitmeninė sandara bei tobulos dermės. Tokios geometrinės formos arba ornamentinės kompozicijos taip pat yra dievų arba jų skleidžiamos noetinės šviesos ritualinės „priémėjos“, panašiai, kaip vandens versmių, gėlių ir akmens kompozicijos soduose galiapti medžiaginės teurgijos sintemomis. Šią viską apimantį „malonės estetiką“, kurios dėka sakralizuojamas kraštovaizdis ir konkretūs pavidalai, koncentruotai išreiškia geometrinės kompozicijos, tiesiogiai apeliuojančios į metafizinių provaizdžių sferą. Ne protu suvokiamas matematinių serijų bei kompozicijų turinys parverčia jas teurginėmis priemonėmis, bet mistinė galia, t. y. gebėjimas sielą sus jungti su konkretčiais dievais ir Vieniu.

Jamblico teigimu, pitagorikams rūpi ne matematiniai įrodymai ir su jais susijusios problemos, bet sielą pakylėti galintys matematiniai vaizdiniai ir simboliai (*De communi mathematica scientia* 62.4–15). Teorinės matematikos teoremu (thēorēmata) taikinys (skopos) yra tikrajų Būtų atskleidžiantis grožis ir gėris (*De comm.* 91.3–11). Šią sakralinę matematiką domina „dievų įkvėpti, anagoginiai, katarsiniai ir pašventimus įgyvendinančios procesai“ (ten pat. 69.26–29). Kadangi matematinių atvaizdų pagrindas (epereismos) yra Formos (ten pat. 34.9), tai įsivaizduoti juos reiškia patirti sie loje Formų veikimą ne tik subjektyviai, bet kaip realią Formų epifaniją, įkūnyn-

tą matematinių figūrų kompozicijose, t. y. kaip apvaizdos malonės kupiną Formų (kurias vėlesnės tradicijos nere tai vadina angelais) spinduliaivimą. Vaizduotės plotmėje paskleistos geometrinės figūros yra teurginės sintemos. Geometrija negali veikti vaizduotę pranokstančią intelekciją (*noēseis*) sferoje, todėl nedalius sielos logosus (*logoi*) pateikia kaip dalias figūras, suprojektuotas vaizduotės ekrane. Aukštesnes realijas perteikti vaizdais arba žodžiais geometrinės vaizduotės bei racionalaus diskurso sferoje reiškia sukurti jų noetinių principų imtuvus. Kaip hierarchiškai žemesnės sielos medžiaginių sintemų dėka jungiasi su enkosminiais dievais, taip matematinių sintemų dėka aukštesnės prigimties sielos jungiasi su nemedžiaginiu Intelektu ir hiperkosminiais dievais. Galima numanyti, kad net diskursyvus mąstymas turi teurginę dimensiją.

G. Shaw teigimu, tam tikroje stadijoje ši pitagoriška geometrinių formų vizualizacija galiapti vizija – veikliu spontanišku regėjimu¹¹³. Tarsi smėlio laikrodžiui apvirtus, ornamentinė vizualizacija tampa teurgą nušviečiančios nepriklausomos dieviškosios šviesos veikimu – konkretaus dievo saviraiška, arba autofanija (šiam veiksmui įvardyti Jamblichas vartoja terminus *autophanēs* bei *autothelēs*). Ši dieviškoji šviesa gali sklisti tarpininkaujant vadinamosioms „aukštesniams giminėms“ – angelams ir daimonams. Kai siela sukuria imaginacinį dieviškuju skaičių peizažą, išlaisvinta skaičių galia ją kilsteli noetinės vienybės link. Kryžkelėje sielos vaizduotė (*phantasia*) iškeičiama į dievišką-

ją vaizduotę, tuo tarpu „žmogaus darbas“ (*anthropourgia*) tampa „Dievo darbu“ (*theourgia*)¹¹⁴. Jamblichas skiria žmogiškąjį ir dieviškąjį vaizduotę (*De mysteriis* 160.9–10 ir 234.7–24), tačiau bendroje mikrokosmo ir makrokosmo struktūroje šios dvi vaizduotės susiliečia. Teurginio kilsmo dėka siela „išsilieja“ į kūrybinę Demiurgo vaizduotę¹¹⁵, suvokdama, kad visada joje tarpsta. Šis Demiurgo vaizduotės veikimas lemia sielos „nužengimą“ ir jos „sugrižimą“. Pastarasis įvyksta suvokus globalinį visatos paveikslą ir savo vietą šioje Vienio ikonoje, kurioje sielos mirtis ir gyvenimas yra jai nepriklausančio aukščiausiojo dieviškumo raiška.

Pasak Jamblichio, teurginius veiksmus atlieka ir jiems vadovauja patys dievai, tuo tarpu *Aritmetikos teologumenuose* dievai tapatinami su skaičiais (*arithmoi*). Pitagoriška skaičių dekada atskleidžia kosmoso manifestacijų seką bei požymius. Jeigu teurgija kartoja ir mėgdžioja kosmogoniją, tai kartu ji mėgdžioja ir aritmogoniją, kuria remdamiesi pitagorikai aiškina visatos sklidą bei demiurgijos procesus¹¹⁶. Šiame kontekste aritmetika ir

aritmologija tampa sielą valančiomis ritualinės kontempliacijos priemonėmis, kurios gali būti pateisintos nuorodomis į Platono *Valstybę* (525cd). K. Critchlow teigimu, aritmosofinės manipuliacijos skaičiais tik nieko apie šiuos dalykus neįmanančiam žmogui gali pasirodyti atsitiktinės¹¹⁷. Visi panašaus pobūdžio veiksmai turi simbolinę prasmę. Aiškinamas teurgijos priemonių įvairovę ir jos poveikio transcendentinę vienovę, G. Shaw remiasi Platono *Gorgiju* (508bc), kuriame kalbama apie dievams ir žmonėms tinkančią geometrinių dėsniių galią, kitaip tariant – proporcija grindžiamą teisingumą ir kosmoso dermę formuojančią matmenų santykį. Tai reiškia, nepaisant skirtinį raiškos modusų, lygmenų bei kontekstų, visos teurginės apeigos vienodai išsaugo transcendentinį tapatumą. Kadangi dieviškosios hendas dengia visą realybę, struktūriniu požiūriu galima kalbėti apie „geometriškai tapačias teurgijas“¹¹⁸, tiek medžiaginiais, tiek ir nemedžiaginiais ritualais, teikiančiais proporcingai vienodą vienybės laipsnį. Galutine prasme kiekvienas kosmoso judesys yra ritualinis.

JAMBЛИCHO SĄSAJOS SU HERMETINE TRADICIJA

Mažai tyrinėtas Jamblichio ryšys su hermetizmu vadinama ezoterine tradicija, kuri pirmaisiais mūsų eros amžiais išplėtota helenizuotame Egipte. Ši tradicija neva remiasi senovės Egipto išminimimi, reinterpretuodama ją viduriniojo platonizmo ir iš dalies stoicizmo terminais. Akademiniai tyrinėtojai antikos hermetizmą ilgą laiką vertino kaip kurią, nuolat pabréždami jo marginali-

nių pobūdį bei kaltindami naivai adaptavus ir išdarkius helenų filosofijos doktrinas – ypač Platono *Timajo* teorijas, kuriomis rėmési graikų alchemikai. Išsamus hieroglifais užrašytų egiptietiškų tekstu ir graikiškų hermetinių tekstu parodė, kad antrėji dažnai adekvaciai ir kone pažodžiui atspindi pirmuosius. Egiptologas E. Iversenas pažymi, kad priešingai ilgai vyvagusiam

įsitikinimui dėl Jamblichio nepatikumo, pastarasis gana tiksliai perteikia religines senovės Egipto doktrinas¹¹⁹. Jamblichas buvo vienas iš nedaugelio neoplatonikų, artimiau susipažinusiu su vadinamaja hermetine helenizuoto Egipto literatūra, neva grįsta senaisiais egiptietiškais šaltiniais, bet filosofiškai reinterpretuota. Dauguma neoplatonikų šią literatūrą ignoravo dėl jos palyginti nesenos ir abejotinos kilmės bei įtartinos giminystės su fantasmagoriniu gnosticizmu, buvusiu aiškiai įvardytu platonizmo priešu. Kita vertus, minėtieji raštai neoplatonikams negalėjo atskleisti nieko naujo, o tik parodyti, kaip neprofesionaliai gali būti elgiamasi su autoritetingais filosofijos šaltiniais.

Minėdami Hermj, neoplatonikai visada omenyje turi graikų iškalbos dievą, o ne egiptietiškajį Totą. Tačiau Jamblichas būtent pastarajį skelbia esant Orfėjui ir Pitagorui prilygstančiu (o gal ir pranokstančiu) dieviškuoju vedliu. Gyvendamas Sirijoje, menančioje dar seleukidų laikais plėtotas ir neopitagorikų Numenijo bei Kronijo perimtas „lyginamosios mitologijos“ tradicijas, Jamblichas, be abejonės, galėjo naudotis daugeliu mums nežinomų ir neišlikusių tekstu, pasirašytų Hermio vardu. M. Foucault žodžiais tariant, autoriaus vardas šiuo atveju yra nuoroda į atitinkamos rūšies diskursą, kartu pabrėžiant teksto statusą ir kaip jis turi būti suvokiama¹²⁰. Tradicijai arba archetipui atstovaujantys asmenys neretai pasirašo vienu vardu, ypač jeigu savo žemesniją savastį jie laiko „mirusia“, ir byloja iš provaizdžio, su kuriuo neva susilieja, pozicijų. Vadinasi, visus panašaus pobū-

džio tekstus rašo tas pats antlaikiškas Hermis – „tobula prigimtis“. Savo darbų „autorystę“ paaukodami Pitagorui arba Architui, neopitagorikai tikriausiai negalvojo apie „istorijos falsifikaciją“. Save jie suvokė kaip šių pavyzdinių figūrų manifestacijas arba inkarnacijas: antlaikišką „Pitagoro“ pakopą pasiekės ir dievų įkvėptas asmuo savo itin pavukusio ir tradiciją atitinkančio kūrinio jau neturi teisės pasirašyti mirusios profaškos savasties vardu.

Hermetinis mokymas (*paideia*) įsivaizduojamas kaip kelionė, kuriai vadovauja dvasinis mokytojas. Neoplatonizmui taip pat brangus simbolinės kelionės motyvas, tačiau mokytojas čia nėra aukščiausią juridinę galiaj rodantis despotas, reikalaujantis absoliutaus paklusnumo, o veikiau įgudės metafizikos aiškintojas – *hermeneus*, neturintis nei Marduko ar Jehovos suteiktų įgaliojimų, nei jokios stebuklingos lazdelės, galinčios transformuoti nieko neišmanančius mokinius ir paversti juos išminčiais. Šiuo požiūriu „hermetizmas“ (plačiaja šio žodžio prasme) yra daug naivesnis ir patiklesnis: jis atitinka archaišką Egipto, Mesopotamijos ir Finikijos tradiciją, mėginančią atsižvelgti į naujausius heleniškojo mokslo ir filosofijos laimėjimus. Hermetikų teigimu, pasiekus tam tikrą dvasinio kelio pakopą, diskursyvus protas intelektui jau nebegali padėti: pastarasis privalo atsiuduoti tikėjimui (*pistis*). Kaip pabrėžia populiari ištarmė: norint suprasti, reikia tikėti (*to gar noësai esti to pisteusai*). Jeigu nesuprantį, reiškia netiki. Hermetizmas atspindi nuostata, kad žmogiškoji ir dieviškoji žinija, protas ir intelektualinė intuicija tam tikru būdu susipina: kaip vir-

šuje, taip ir apačioje. G. Fowdenas teisins gai sako, kad „ši nuomonė ir toliau vyraovo islame, ypač tarp šiitų bei sufijų, tačiau Vakarų intelektualinė tradicija ją neretai paneigdavo, žinią skaidydama į atsietas kategorijas, filosofiją atplėsdama nuo teologijos ir šitaip sudarydama rimtas kliūtis vieningesniems pasaulėvaizdžiams suvokti“¹²¹.

Hermetizmas neatmeta filosofijos, teigdamas, kad „be filosofijos neįmanoma būti tobulai dievotu“ (Stobaei *Hermetica* II.B2). Tačiau filosofija interpretuojama įvairiai: kartais ji suvokiamas kaip mokslinė žinija – *epistēmē*, kartais kaip dvasinis pažinimas – *gnōsis*. Judant nuo mokslinės žinijos prie dvasinės, kuri vertinama ne kaip žinojimas apie Dievą, bet kaip paties Dievo pažinimas, fizinio pasaulio tyrimas netenka prasmės. Dvasinis mokytojas neretai suvokiamas it dieviškojo Intelekto personifikacija, panašiai, kaip sufizme šeichas yra ezo-terinis kalifas. Ši koncepcija iš dalies atspindi sudievinto arba „dieviškojo žmogaus“ (*theios anēr*) sampratą vėlyvajame platonizme. Savo išprusimu ir literatūriniais bei filosofiniais talentais hermetikai nė iš tolo negalėjo prilygti neoplatonikams, kurie priklausė klasikinį išsilavinimą sergstantių imperijos elitui. Tačiau archetipinio Hermio atstovų vadovaujami „miuridai“ (taip sufizme vadintami Pranašą reprezentuojančio šeicho mokiniai) siekė tų pačių mistinių tikslų, kaip ir žodinės per davos tradicijai priklausančio „Platono atstovo“ Amonijo vedamas Plotinas. Svarbiausias hermetikų siekis – Dievo pažinimas. Pasak G. Fowdeno, idėja, kad Dievą galima „pažinti“ (*gignōskein theon, cognosce-*

re deum), visiškai nebūdinga heleniškai pagonybei nei vadinamaisiais klasikiniais laikais, nei vėliau¹²². Tačiau Jamblichas prabyla apie „dievų pažinimą“ (*tōn theōn gnōsis: De myster.* 290 16–17), turėdamas omenyje jungti su dievais. Kita vertus, kalbėti apie slaptą žinią ypač mėgo helenizuoti žydai bei slapukaujantys krikščionys, nenorintys priapti prie normalios visuomenės ir sąvokai *gnōsis* suteikdami kone magišką atspalvį. Populiariu lygmeniu tai buvo suvokiama kaip kažkokios itin vertingos informacijos turėjimas, lyg žinant vietą, kur užkastas aukso puolas. Galėjo tai būti šventųjų genealogijų, padavimų ir ypatingą galią turinčių Dievo vardų žinojimas arba dievybės „pažinimas“, reiškiamas valgymo ir seksualinės jungties metaforomis. Gnosticizmo (kuris Plotinui tebuvo viena iš krikščionybės atmainų) provincialią pagarbą „žinijai“ galėtume kildinti iš rytietykių pagarbos raštininkų luomui, juolab kad krikščionybė iš pradžių save grindė ne kokia nors platonika sielos teorija, bet faktiniu istoriškai paskelbtos „gerosios naujienos“ žinojimu arba tikėjimu ja.

Hermetikams tikroji filosofija yra pamaldumas ir Dievo darbų kontempliavimas. Nors hermetinė *paideia* neatmetė nei matematikos, nei muzikos ar astronomijos studijų, palyginti su *pura sanctaque philosophia*, visa ši dalykinė žinija buvo niekinė. Vienintelis tikras žinojimas – tai žinojimas, kaip tapti nemirtingam. Formuluodami viena kitai prieštaraujančias dogmas, hermetikai jas traktavo kaip auklėjamosios strategijos dalį. Pasaulio pažinimas iš pradžių lyg ir skatinamas, bet paskui paneigiamas kaip smalsumo

(*periergia, curiositas*) nuodémė. Hermetikų būreliai veikiausiai priminė pitagorikų brolijas arba sufijų ordinus (*tarikah*), tad jų sukurti tekstai pirmiausia yra pedagoginiai – skirti tik šios tradicijos sekėjams. Skirtingas dvasines pakopas pasiekusiems mokiniams atskleidžiamos skirtingos tiesos ir pabrėžiami skirtingi dalykai. Tyrinėtojai nesupranta, kad hermetikai dažnai sąmoningai pateikia prieštarungus ir paradoksalius teiginius, šitaip pabrėždami Dievo transcendentalaumą, pranokstantį žmogiškojo diskurso galimybes. Šiuo požiūriu hermetizmas suartėja su teurginiu neoplatonizmu. Pasak Jamblichio, teurgai nuo iprastų filosofų skiriasi tuo, kad remiasi teisingai atliekamais tobulinančiais veiksmais (*erga*), pranokstančiais kiekvieną intelektualinį suvokimą (*huper pasan noēsin*). Jie pasitiki neapsakomu ir tik patiemis dievams

suvokiamu simbolių galia (*De mysteriis* III.1.100).

Hermetizmas yra viduriniojo platonizmo ir platonizuoto stoicizmo metafizika grindžiamas pirmaisiais mūsų eros amžiais Romos imperijoje išplitusios „dualistinės, soteriologinės ir ezoterinės filosofijos“¹²³ variantas. Be to, jis iš dalies atspindi egiptietišką nacionalistinę reakciją. Kadangi neoplatonizmas atsirado kaip viduriniojo platonizmo iškeltų problemų naujas sprendimas, galima numanyti, kad hermetizmas ir neoplatonizmas kartais remiasi panašiais šaltiniais, tačiau juos skirtingai interpretuoja ir toli gražu nevienodai pagrindžia. Šios dvi tradicijos skiriasi intelektualinės kultūros ir stiliums požiūriu, juolab kad neoplatonikai seka kitais archetipiniais autoritetais ir Egipto arba Sirijos mitologijos motyvus naudoja tik kaip šalutines iliustracijas.

Literatūra ir nuorodos

⁸⁴ H. D. Saffrey. *Abamon, pseudonyme de Jambllique*.– Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in memory of Philip Merlan, The Hague, 1971, p. 227–239.

⁸⁵ E. R. Dodds. *The Greeks and the Irrational*, p. 287.

⁸⁶ Andrew Smith. *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, p. 181.

⁸⁷ Ten pat, p. 110.

⁸⁸ Gregory Shaw. *Theurgy as Demiurgy: Iamblichus' Solution to the Problem of Embodiment*.– Dionysius, vol. XII, Dalhouse University Press, December 1988, p. 59.

⁸⁹ Andrew Smith. *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, p. 84.

⁹⁰ Ten pat, p. 85.

⁹¹ Ten pat.

⁹² Hans Lewy. *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Nouvell édition par Michel Tardieu, Études Augustiniennes, Paris, 1978, p. 462–463.

⁹³ Andrew Smith. *Porphyry's Place in the Neoplatonic tradition*, p. 97.

⁹⁴ Paul Henry. *The Place of Plotinus in the History of Thought*, p. LXXXI.

⁹⁵ Stanislas Breton. *L'homme et l'âme humaine dans les Oracles Chaldaïques*.– Diotima 8, 1980, p. 22.

⁹⁶ Ten pat.

⁹⁷ Gregory Shaw. *Theurgy as Demiurgy: Iamblichus' Solution to the Problem of Embodiment*, p. 47.

⁹⁸ Ten pat, p. 50.

⁹⁹ Ten pat.

¹⁰⁰ Ten pat, p. 55.

¹⁰¹ Mark J. Edwards. *Two Images of Pythagoras: Iamblichus and Porphyry*.– The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods, ed. H. J. Blumenthal and E. G. Clark, Bristol Classical Press, 1993, p. 162.

¹⁰² J. Bidez. *Le philosophe Jambllique et son école*, p. 29.

¹⁰³ Andrew Smith. *Iamblichus' Views on the Relationship of Philosophy to Religion in De Mysteriis*.

- The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods, ed. H. J. Blumenthal and E. G. Clark, Bristol Classical Press, 1993, p. 80.
- ¹⁰⁴ Anne Sheppard. *Iamblichus on Inspiration: De Mysteriis 3.4–8*. The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods, ed. H. J. Blumenthal and E. G. Clark, Bristol Classical Press, 1993, p. 142.
- ¹⁰⁵ Andrew Smith. *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*.
- ¹⁰⁶ Anne Sheppard. *Proclus' Attitude to Theurgy*. Classical Quarterly 32 (1), 1982, p. 217.
- ¹⁰⁷ Ten pat, p. 218.
- ¹⁰⁸ Gregory Shaw. *Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus*. Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion, vol.XLI, Fordham University Press, New York, 1985, p. 24–25.
- ¹⁰⁹ Ten pat, p. 27.
- ¹¹⁰ Édouard des Places. *La religion de Jamblique*. Entretiens sur l'antiquité classique, XXI, De Jamblique à Proclus, Vandoeuvres–Genève, 1975, p. 77–78.
- ¹¹¹ Gregory Shaw. *Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus*, p. 27.
- ¹¹² Gregory Shaw, *The Geometry of Grace: A Pythagorean Approach to Theurgy*. The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods, ed. H. J. Blumenthal and E. G. Clark, Bristol Classical Press, 1993, p. 125–126.
- ¹¹³ Ten pat, p. 130.
- ¹¹⁴ Ten pat.
- ¹¹⁵ Ten pat, p. 137.
- ¹¹⁶ Gregory Shaw. *Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus*, p. 28.
- ¹¹⁷ Keith Critchlow. *Foreword*. The Theology of Arithmetic. On the Mystical, Mathematical and Cosmological Symbolism of the First Ten Numbers, attributed to Iamblichus, transl. Robin Waterfield, Phaness Press, Grand Rapids, 1988, p. 21.
- ¹¹⁸ Gregory Shaw. *Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus*, p. 28.
- ¹¹⁹ Erik Iversen. *Egyptian and Hermetic Doctrine*, Museum Tusculanum Press, Copenhagen, 1984, p. 26.
- ¹²⁰ M. Foucault. *What is an Author?* Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism, London, 1980, p.147.
- ¹²¹ Garth Fowden. *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton University Press, New Jersey, 1986, p. 101.
- ¹²² Ten pat, p. 112.
- ¹²³ Ten pat, p. 113.



Šarūnas Sauka. *Keliai*. 1988. Drobė, aliejus. 110 × 180



LORETA ANILIONYTĖ

Vilniaus pedagoginis universitetas

NAUJUJŲ AMŽIŲ ETIKOS EMPIRISTINĖS IR METAFIZINĖS ORIENTACIJOS

Empiricist and Metaphysical Orientations in the Ethics of the New Age

SUMMARY

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

BERNARDO DE MANDEVILLE'IO TURTINGAS NEDORŪ BIČIŲ AVILYS

Kodėl niurna avilys

Bernardas de Mandeville'is gana dažnai mums iškyla tiesiog kaip „anglų rašytojas“, kuris išgarsėjo savo *Pasakėčia apie bites*. Tačiau tai nereiškia, kad svarbi tik meninė šio kūrinio vertė, o pats jos autorius laikytinas literatu ar poetu. Mandeville'is neabejojamai buvo filosofas (beje, apgynęs ir filosofijos daktaro

disertaciją „Filosofiniai samprotavimai apie neprotingų būtybių veiksmus“, kuriuoje jis įrodinėjo, kad gyvūnams būdingas elgesio automatizmas), o „rašytoju“ jis vadinas todėl, kad ta sritis, kuriai jis nusipelnė, yra ganėtinai neapibrėžta. Bendriausia prasme jo kūryba priskirtina socialinei filosofijai, tačiau pastarosios aiškesnės diferenciacijos į atskiras

RAKTAŽODŽIAI. Etika, empirizmas, racionalizmas, naujuju amžių filosofija, B. Mandeville'is.

KEY WORDS. Ethics, empiricism, rationalism, New Age philosophy, Mandeville.

šakas Mandeville’io laikais dar nebuvo. Tad Mandeville’io veikaluoose nereikia ieškoti griežtesnės sistemos, iš esmės tai buvo tiesiog publicistika, bet, šiaip ar taip, svarbiausios jo idėjos daugmaž suvienija viską, apie ką jis rašo. O labiausiai ji domina žmogaus prigimtis ir jo veiklos motyvai, asmeninio interesu savykis su visuomenės (valstybės) gerove, visuomenės klestėjimo sąlygos ir kaip viena iš jų – teisinga valdžios politika. Galiausiai (ir tai yra svarbiausia Mandeville’io tema) – žmogaus moralinių ydų santykis su tuo, kas vadinama jo dorybėmis, kitaip sakant, amžinoji gėrio ir blogio problema. Dėl tokio teorinių interesų pobūdžio jis pirmiausia ir yra siejamas su etikos istorija ir paprastai vertinamas kaip vienas iš ankstyvųjų egoistinės etikos pranašų. Maža to. Mandeville’io veikalo moto „Asmeninės ydos – visuomenės dorybės“ (*Private Virtues – Public Benefits*) laikoma netgi garsiosios A. Smitho „Nematomosios rankos“ pirmtake.

Savo kūriniams Mandeville’is neteikė ypatingos vertės ir apskritai rašė tarsi tarp kitko, prabėgomis. Tad socialinės filosofijos ar etikos istorijoje jis yra veikiai epizodinis asmuo, ir tai galima matyti vien pažiūrėjus į populiariausias filosofijos istorijas, kur jis arba neminiamas, arba apie jį užsimenama labai trumpai. Ir jeigu vis dėlto jo vieta toje istorijoje verta dėmesio (o atrodo, kad, etikai vėl grižtant prie realaus žmonių gyvenimo, Mandeville’is su savo pasakėčiai vėl darosi aktualus kaip vienas iš utilitaristinės etikos pradininkų), tai šią aplinkybę lemia dvi svarbios priežastys.

Pirma, paradoksalios Mandeville’io etinės idėjos suponavo savitą požiūrį į socialines problemas, naują jų matymo tašką, ir šiuo požiūriu galima sakyti, kad Mandeville’io mąstymas šiek tiek pralenkė jo laiką. Antra, apie Mandeville’i daugiau negu apie ką nors kitą tuo metu galima sakyti, kad jis leido sau būti daugmaž visiškai laisvu mąstytoju, nevaržomu visuomeninės nuomonės, žmonių iliuzijų ir prietarų; jam daug svarbiau, kas iš tikrujų už jų slepiasi, kokie yra tikrieji žmonių veiklos ir jų mąstymo motyvai. Šia prasme Mandeville’is buvo įdėmus ir įžvalgus „silpnujų“ bei „blogujų“ žmogaus prigimties savybių stebėtojas.

Mandeville’io laisvamanystę plačiaja prasme lémė tiek to meto Anglijos socialinio bei politinio gyvenimo situaciją, tiek ir paties filosofo asmeninio gyvenimo aplinkybės. Po revoliucinių neramučių ir Kromvelio viešpatavimo prasidėjės Restauracijos laikotarpis savo dvasia buvo kompromisiškas, nes atkūrė savo įtaką toriai ir anglikonų religija jau buvo atsargūs ir nesiekė absoliučios valdžios; šią dvasią įtvirtino „ſlovingoj“ 1688 metų revoliucija, kuri iš politinių ir religinių priešybų nulipdė trapią pusiausvyrą, palikusią pakankamai erdvės ir minties bei žodžio laisvei.

Pats Mandeville’is Anglijoje buvo imigrantas. Jis buvo kilęs iš prancūzų protestantų šeimos, kuri dėl hugenotų persekiojimo XVII a. pradžioje persikėlė į Olandiją. Čia, Dordrechte, būsimasis filosofas ir gimė. Baigęs Leideno universitetą, jis užsiėmė medicinos praktika, o 1700 metais persikėlė į Londoną ir

čia natūralizavosi. Jis ir toliau vertėsi gydytojo praktika ir, kiek galima spręsti iš jo požiūrio į savo literatūrinį darbą, vertėsi gana sekmingai. Mat literatūrinė veikla jam veikiau buvo tam tikras hobis, su kuriuo jis nesiejo savo pragyvenimo ir todėl blaiviai ir net kiek ironiškai galėjo žiūrėti į savo kaip „rašytojo“ visuomeninį pripažinimą. Kita vertus, ši jo mąstymo blaivumą ir ironiją taip pat neabejotinai lémė ir jo kaip gydytojo specializacija – nervų ir psichikos ligos. Matyt, profesinis pasirengimas šioje srityje ir praktinio darbo patirtis lémė ir tai, kad visuose savo veikalose jis pasirodo ir kaip subtilus psichologas, perkandąs žmonių elgesio paslėptus motyvus ir tikrasias intencijas.

Kaip ateivis, jis galėjo į Angliją žvelgti kritiškesniu žvilgsniu, negu tai buvo įmanoma nuolatiniam jos gyventojams. Pirmiausia jis nebuvo persiémęs tuo angliskuoju respektabilumu, kuris čia visada buvo (ir yra) būtinės gero tono atributas. Anglijos aukštuojuose, kultūringajai visuomenės daliai buvo savaimė suprantama, kad privataus gyvenimo nebūtina viešinti, kad ne viska, apie ką galvoji, reikia sakyti, o tai reiškė, kad oficialiojoje šios visuomenės opiniijoje glūdėjo geroka veidmainystės dozė. Mandeville'ui tai buvo visiškai svestim. Jo kontinentiškasis protestantizmas iš esmės skyrėsi nuo angliskojo. Šiam protestantizmui buvo būdingas praktiškumas, orientavimas iš efektyvių veiklų, kurios būtina salyga – dalykus matyti tokius, kokie jie yra iš tikrujų. Mandeville'io mąstysenoje jau galima ižvelgti elementus tos protestantiškosios

etikos, kurią vėliau Maxas Weberis stengėsi aiškinti kaip būtiną „kapitalizmo dvasios“ veiksni. Tad natūralu, kad Mandeville'is negalejo susilaikyti nuo pagundos šioje naujoje savo gyvenimo aplinkoje imti vadinti daiktus jų tikrasiams vardais.

Tačiau čia būtina padaryti vieną svarbią išlygą. Tai, kad Mandeville'is stengėsi išryškinti Anglijos oficialiosios opinijos paslėptus tikruosius žmonių veiklos motyvus, anaipolt nereiškė, jog Anglija jam taip ir liko svetima šalis, jog jis žiūrėjo į ją kritiškai todėl, kad galėjo pažvelgti iš šalies. Priešingai, Anglija jam tapo tikraja tévyne, jis suvokė save kaip šios valstybės pilietį ir patriotinė jo nuostata šios šalies atžvilgiu, apie kurią jis kai kada prabyla kaip apie tam tikrą dorovinę vertybę, jam pačiam nėra apsimestinė.

Beje, Mandeville'is savo literatūrinę veiklą aiškina taip blaiviai, kad jam turėtų pavydėti daugelis net ir mūsų laikų socialinių teoretikų, mat skaitant jų veikalus pirmiausia kyla klausimas, ko iš tikrujų siekia įvairių socialinių filosofinių doktrinų kūrėjai, ko jie tikisi iš tokios savo veiklos? Vienas iš motyvų čia paprastai būna koks nors polėkis reformuoti visuomenę. Taip įprasminti savo literatūrinį darbą Mandeville'is nenorėjo. Filosofinių veikalų rašymu tikėtis pakieisti realų žmonių gyvenimą, jo manymu, bergždžia iliuzija. Žinoma, kiekvienas autorius, dėstydamas savo idėjas, tikisi, kad jos gal kiek padarys žmones geresnius. „Bet kadangi žmonės jau per tokią gausybę amžių nesikeitė, nepaisant pamokomų ir įtaigių raštų, kuriais

buvo bandoma juos pataisyti, tai aš nesu tiek savimi pasitikintis, kad manyčiau, jog šio meno mano niekučio po-veikis galėtų būti didesnis.¹ Mandeville'is taikliai pažymi, kad dauguma tokių darbų autoriu aiškina žmonėms, kokie jie turėtų būti, o ne kokie jie yra. Bet raštasis žmogaus nepakeisi. Savo pasakėčios ižangoje Mandeville'is tiesiai formuluoja, kad nei nuo rašymo, nei nuo skaitymo žmonės nesikeičia. Jokie argumentai žmonių neįtikina. Todėl ir į savo raštus Mandeville'is žiūri tik kaip į nekenksmingą kaprizą. Jis ieškas ne kitų žmonių pritarimo, o tik teikiąs malonumą sau. O jeigu atsiras vienas kitas bendramintis – tai tuo maloniau. „Aš rašau ne miniai ir palankumo ieškau tik tarp tų nedaugelio, kurie gali mąstyti abstrakčiai ir iškelti savo protą virš neišmanelių.“² Kartu Mandeville'is turėjo teisę pasakyti, kad jis nebijo tos minios (ir ne tik jos) pasmerkimo.

Bet grįžkime prie Mandeville'io pasakėčios apie bites, kuriai buvo lemtaapti pradiniu visos jo literatūrinės veiklos motyvu, jos postūmiu. Ji buvo 1705 metais išleista Londone kaip anoniminė brošiūra intriguojančiu pavadinimu *Niurnantis avilys, arba sukčiai, tapę doraisiai* (*The Grumbling Hive, or Knaves turn'd Honest*). Savo sąmojingumu, šmaikštumu ir paradoksaliomis joje išsakytomis mintimis ji iškart patraukė daugelio dėmesį ir gana plačiai pasklidė. Pasakėčia buvo parašyta eilėmis, jambu, ir tai, be abejo, taip pat prisidėjo prie jos populiarumo. Nors, kaip minėta, ji nepretendavo būti meno kūriniu, tačiau, kiek nukrypstant nuo mūsų te-

mos, buvo įtikinamas liudijimas, kaip palyginti greitai ir gerai jos autorius išmoko anglų kalbą.

Svarbiausia šioje pasakėčioje buvo jos pagrindinė, alegorijomis pertiekama mintis, kad visuomenės gerovę nulemia ją sudarančių asmenų ydos. Mandeville'is čia vaizduoja erdvą avili, pilną dūzgiančių bičių, kurios gyvena ne tik pasiturinčiai, bet ir prabangiai. Šis avilys kaip visuma visais atžvilgiais klesti, ir Mandeville'is imasi tarsi iš vidaus aprašyti, kas šiame avilyje dedasi. Jis rašo, jog kadangi žmogus nemoka bičių kalbos, tai visa, kas tame avilyje dedasi, belieka aprašyti tais žodžiais, kuriais naudojamės savo, žmonių, gyvenime. Mat tai, kas vyksta avilyje, visiškai analogiška tam, kas vyksta klestinčioje visuomenėje. Milijonai bičių užsiemusios tuo, kad tenkina savo begalinius ir nepasotinamus norus, o kiti jų milijonai dirba nenuleisdamos rankų, vienos valdo neaprēpiamus turtus, o kitos pasmerktos sekinančiam darbui, kad pelnytusi duoną. Bet dar svarbiau kitkas: išižiūrėjus į atskiras avilyje plušančias bites, pasirodo, kad ten ištisai klesti tamsūs reikalai reikaliukai, kuriuos mes ipratę vadinti begėdiškais ir negarbingais. Kai kurie individai tuo užsiima atvirai, visiškai nesislapstydami. Tai įvairūs veltėdžiai, suteneriai, vagys, pinigų klastotojai, šarlatanai, apgavikai ir t.t. Jie ir vadinami sukčiais. Tačiau, klausia Mandeville'is, ar šie individai (šios bitutės) savo intencijomis kuo nors skiriasi nuo visų kitų, ir atsako į šį klausimą nedviprasmiškai: tamsiai savo darbeliai visos bitutės yra vienodos. Visos profe-

sijos, visi solidūs save gerbiantys žmonės iš esmės yra tokie pat sukčiai. Ir čia Mandeville'is pateikia ištisą tokių garbingų profesiją, kurią atstovai daugiausia yra dorovingi sukčiai, galeriją. Tai ir advokatai, kuriems nesvarbūs jų klientų reikalai ir kurie daugina tuščius ginčus, nes tai leidžia jiems patiemis parazituoti; tai ir gydytojai, kuriems šlovė ir turtas svarbiau už jų pacientų sveikatą; tai ir kariškiai, kurie, apskarstę ordinai, rūpinasi šiltomis vietelėmis, o ne tévynės gynimu ir t.t., ir pan. Apgavystės, tiesą sakant, būdingos daugmaž visiems. Pirkliai, prekybininkai, žinoma, nenori, kad juos apgaudinėtų, bet patys mielai tuo užsiima. Ir vis dėlto, nepaisant visas profesijas apėmusio sukčiavimo ir apgavysčių, jų visuomenė tarpsta ir klesti. „...Kiekviena avilio dalis apimta ydų, bet apskritai jis yra rojus.“³ Ydos ne tik nekenkia bendrai visuomenės gerovei, atidžiau pasižiūrėjus, pastaroji neįmanoma be jų. Turtinga visuomenė beveik ištisai susideda iš tokių dorovinių ydų, tarsi muzikinė harmonija iš atskirų garsų. Visa tai, kas laikoma blogio pasireiškimais, visuomenėje paslaptingu būdu tampa jos gériu. Néra tokios ydos, kuri nebūtų reikalinga ir naudinga visuomenei. Antai šlykšti godumo aistra galų gale atsiskleidžia kaip išlaidumo vergė. Atrodytų, niekam nereikalinga prabanga duoda darbo milijonui neturtingų žmonių. Pavydas ir puikybė pasirodo esą darbštumo tarnai. Naujų madu vaikymasis išjudina prekybą. Kas kita, jeigu ne ydos skatina išradingumą ir galų gale kuria įvairiausius gyvenimo patogumus. Tokia nuolatos didėjanti

žmonių gyvenimo prabanga net ir skurdžiajai visuomenės daliai, neturtingiesiems, leidžia gyventi kur kas geriau, negu jie gyveno anksčiau.

Dramatiška pasakėčios atomazga turėti išryškinti pagrindinę Mandeville'io mintį. Klestinčio avilio bitės ima reikšti nepasitenkinimą atvirais kitų bičių (ne savo!) sukčiavimais. Iš kitų bičių pradedama reikalauti doro elgesio. Skundai pasiekia Jupiterį, kuris supykęs nutaria išvalyti avili nuo tame įsigalėjusių moralinių ydų ir savo pažadą įvykdo. Bičių širdis užpildo dorybės. Jos balsisi savo ankstesniais tamsiais darbais ir atgailaudamos pradeda gyventi dorai, t.y. priešingai negu iki tol. Jos užjaučia viena kitą ir stengiasi viena kitai padėti. Advokatai ir teismai tampa beveik neréikalingi, kalėjimai ištuštėja. Gydytojai gydo tik tas ligas, kurias gerai išmano. Šventikai, nejaučiantys tikro pašaukimo, atsisako savo pareigų. Visur įsivyräuja saikingumas ir taupumas. Prabangos dalykai pasmerkiami kaip beprasmiai. Viskas tampa pigu, tačiau kuklu ir paaprasta. Ir avilys pradeda nykti. Jis jau nebeturi jėgos apsiginti nuo išorės priesū. Avilys nusilpo ir daugybė bičių praziuvo. Pagaliau saikingumas visiškai įsigalėjo ir išlikusios bitės išskrido į tuščią medžio drevę. Bet jos buvo patenkintos savo dorovingumu.

Ir šią pasakėčią, kaip ir pridera tokiam literatūros žanrui, Mandeville'is užbaigia moralu: tik kvailiai gali siekti didžiavilių padaryti dorą. Norėti pasauļietiškų patogumų ir malonumų ir neturėti didelių dorovinių ydų – tik utopija. „Apgavystė, prabanga ir tuštybė turi eg-

zistuoti, nes visa tai mums naudinga.”⁴⁴ Jeigu kokia nors tauta nori būti didin- ga, tai dorovinės ydos jai būtinės. O do- rybė nepadarys valstybės turtingos ir klestinčios. Kas nori tapti dori, turi būti pasirengęs maitintis gilėmis.

Tokia „moralė“ negalejo nešokiruoti respektabiliosios Anglijos. Juk iš tikrųjų tai yra visiškai atviras pasityciojimas iš dorybių ir tiesioginė moralinių ydų apologija. Kam tokios išvados pasirodė šmaikščios ir gana teisingos, tas praleido jas tylomis, tačiau oficialioji opinija negalejo su jomis susitaikyti. Kritika pa- sipylyė iš visų pusiu, kaltinimai amora- lumu ir bedievyste buvo ne tik griežti, bet ir piki. Įsiliepsnojusi polemika bai- gėsi tuo, kad prisiekusiu komitetas šią pasakėčią pasmerkė kaip prieštaraujan- čią dorovei ir ateistišką.

Kilęs triukšmas i polemiką nejučiomis įtraukė ir patį pasakėčios autorį. Prisi- ēmęs pasakėčios autorystę, jis naujajame leidime papildė ją komenterais, kurių apimtis kelis kartus pranoko pačią pasa- kėčią. Pamažu prie naujų pasakėčios lei- dimų pritapo dar trys filosofinės Mandeville’io studijos: *Moralinės dorybės pri- gitities tyrimas*, *Visuomenės prigimties ty- rimas* ir *Apie labdarą ir labdaros mokyklas*. Šiose studijose Mandeville’is savo pasa- kėčioje skelbiamas idėjas išlaisvina iš metaforiško, poetiniam kūriniui būdin- go neapibrėžtumo, imasi tiksliau formu- luoti ir pagrįsti savo mintis. Šiemis kūri- niams būdinga gana apibrėžta ir pakankamai vientisa teorinė pozicija, kuri Mandeville’i parodo kaip gana originalių ir reikšmingą socialinių politinių ir pirmiausia etinių idėjų kūrėja.

Norint Mandeville’io pažiūras įkom- ponuoti į istorinę to meto socialinių idė- jų raidą, būtina atsižvelgti į to meto An- glijos dvasinį klimatą, kurį daugiausia paveikė filosofai Thomas Hobbesas ir Johnas Locke’as (nors dėl savo požiūrio į aistras Mandeville’ui darė įtaką ir Des- cartes’as bei Spinoza, La Rochefoucaultas ir La Bruyere’as). Šie garsūs filoso- fai kiekvienas savaip aiškino dorovės principų, normų, vaizdinių kilmę ir abu tarp išsilavinusių Anglijos žmonių turė- jo daug šalininkų. Mandeville’is, be abe- jo, buvo susipažinęs su jų veikalais, ta- čiau, nagrinėdamas iš esmės tuos pačius klausimus, jis nebando apibréžti savo santykio su šiais filosofais, o tiktais šiuo- se svarstymuose akcentuoja kitus daly- kus ir kreipia juos kitokia linkme. Iš ša- lies žiūrint į šį santykį, galima teigti, kad abu šie filosofai Mandeville’iui tu- rėjo įtakos, kad tam tikras jų idėjas jis perima kaip neginčytinas, tačiau, kita vertus, jis nėra nė vieno jų epigonas.

Hobbesui dorovė buvo sudėtinis jo konstruojamo bendrojo visuomenės pri- gities aiškinimo elementas. Prigimtinis žmogus yra grynas, niekuo nevaržomas savanaudis, visiškas egoistas. Tačiau prigimtinė būklė savo neribotu konflik- tiškumu pasirodo esanti pavojinga kiek- vienam žmogui, ir todėl vienintelė proto diktuojama išeitis tampa valstybė, ku- ri yra visuomeninio žmonių gyvenimo pradžia. Individų elgesį ir veiklą ribo- jančios taisyklės glūdi pačioje žmogaus prigimtyje, jos yra prigimtiniai proto įstatymai. Kadangi šios taisyklės kartu yra draudimai, tai be valstybės jos ne- įmanomos. Tad būtina dorovės, kaip ir

teisės, galiojimo sąlyga yra valstybė. Principinė riba tarp teisės ir dorovės išnyksta. Valstybės sankcionuojami prigimtiniai proto įstatymai yra tas objektivus ir savaip absolutus pamatas, ant kurio išsiskleidžia atskirose visuomenėse galiojančiu įstatymu ypatumai.

Locke'as, neigdamas bet kokias įgimtas idėjas ir teigdamas patyriminę šio žinojimo kilmę, tokio objektyvaus dorovės pamato atsisako. Egoistinė žmogaus prigimtis nėra besąlygiška, žmogus yra linkeš ir į gérį, nors, formuojantis moraliniams žmonių vaizdiniam, malonumo ir naudos principai yra labai svarbūs. Moralė ne visiškai sutampa su teise, nes moralė daugiausia paklūsta visuomeninei nuomonei, kuri nėra toks patvarus dalykas kaip teisinė valstybės valia.

Kai Mandeville'is svarsto klausimą, ką žmonės apskritai laiko gériu ir blogiu, dorybe ir nedorybe, jis yra artimesnis Locke'ui. Žmonių gėrio ar dorybės sampratoje nėra nieko absoliutaus. Dorovės vaizdiniai yra tokie pat sąlygiški kaip ir žmonių santykis su daiktais. Ar yra daiktų, kurie vienodai vertinami visur ir visada? Vieni daiktai žmogui atrodo pranašesni už kitus, bet tai yra konkretūs vertinimai, nes apskritai daiktai yra ir geri, ir blogi. Tai, kas vienu metu yra gėris, kitu metu – jau blogis, tai, kas vienam yra žavu, kitam – prazūtinga. Tas pat ir dėl dorovės, čia irgi nėra didesnio apibrėžtumo. Antai daug patystę krikščionis smerkia, o musulmonai ją pripažista. Arba: kokia religija yra geriausia? Tai, sako Mandeville'is, yra klausimas, kuris „sukélė daugiau nelaimių, negu visi kiti klausimai, paimti

kartu“⁵. Šiaip ar taip, jo nuomone, Peckine, Konstantinopolyje ir Romoje į ši klausimą galima gauti tris kategoriskus, bet visiškai skirtingus atsakymus.

Kai mes kalbame apie gerus ar blogus poelgius, mes turime galvoje jų naudingumą visuomenei, bet dažnai šis kriterijus slepia kitą, universaliau galiojančią – ar tas poelgis yra naudingas man. Maža to: Mandeville'is ne tik kad neranda ribos tarp gėrio ir blogio, dorybės ir nedorybės, jis mano, kad šios priešybės viena kitą sąlygoja, yra negalimos viena be kitos. Tie, kurie mato toliau negu vieną reiškinį grandį, „gali šimtuose vietų pamatyti, kad gėris atsiranda ir išauga iš blogio taip pat natūraliai, kaip viščiukai ir kiaušinių“⁶. O pačios didžiausios dorybės, filosofo nuomone, gali atsirasti tik iš pačių didžiausių nedorybių.

Mandeville'ui atrodo, kad patvarenis pagrindas dorovės sampratai formuluoti – gana pastovi žmogaus prigimtis. Žmogus iš prigimties yra egoistas, ir nėra jokio pagrindo manyti, kad tokia jo prigimtis pasikeis. Savisauga, savimeilė – gamtos dėsnis, žmogus nėra ir negali būti kitoks. Teigdamas egoistinę žmogaus prigimtį, Mandeville'is eina net toliau už Hobbesą. Pasak Hobbeso, prigimtinės būklės egoizmą prigimtinio proto juridinių ir moralinių įstatymų įteisinimu apriboja valstybė. Mandeville'is tokios galios valstybei nepripažista. Moralė pranoksta teisę, egoistinė žmogaus prigimtis įstatymais neįveikiamā. Daugiausia, ką vyriausybė gali, – tai rinktis mažesnį blogį iš didesnių.

Tokia nuostata labai akivaizdi Mandeville'io pateiktame dorovės prigimties

aiškinime. Mandeville'is dorovės nekil-dina, kaip tai daro Hobbesas, iš pačios visuomenė konstituojančios sutarties. Dorovės pradai įdiegiami jau visuome-nėjė, ir tai atlieka valstybę valdantys žmonės. Iš prigimties („prigimtinis“) žmogus yra egoistiškas, užsispyrės ir gudrus. Jis siekia malonumo sau, o ne kitiems. Prievara jo pakeisti neįmanoma. Tad įstatymų leidėjai ir išminčiai suprantą, kad jiems geriau kiek pažaboti savo neribotus norus ir elgtis pagal vi-suomeninį interesą. Tačiau kada ir kiek tokis įtikinėjimas būna sėkmingas? Proto argumentais žmogaus įtikinti negali-ma. Mandeville'is proto pernelyg ne-aukština. Jis mano, kad instinktus nugali ne protas, bet – kaip, beje, teigė ir Des-cartes'as bei Spinoza – dar stipresnis instinktas. Tad žmogų valdo įvairūs afektais, jų kombinacijos, todėl paveikti jo įsitikinimus ir elgesį galima tiktais vienais iš šių afektų nukreipiant prieš kitus. Laukinį žmogų daug kur ribojo baimė, o civilizuotoje visuomenėje baimę gali pakeisti žmonėms diegiamas gėdos ir garbės jausmas. Įstatymų leidėjai, mora-listai ir filosofai iš esmės ir émési tokio uždavinio. Universali jų naudojama priemonė – pataikavimas. Žmonės prieš jų gyrimą, išskirtinės vertės pripažinimą pasirodo bejégiai. Kiekvienas žmogus pats sau, palyginti su visais kitais, yra aukščiausias, tačiau jam dar svarbu, kad tai pripažintų kiti. Valdantieji sluoksniai ir žaidžia tokia žmonių sil-pnybe. Pamažu jų pastangomis įtvirti-nama nuomonė, kad žmonės dalijasi į dvi didžiules grupes: į prastus, panie-ko vertus, nes jiems svarbi tik jų pa-

čių nauda, ir į kilnius, dvasingus asme-nis, kurie kovoja su savo blogais polin-kiais ir vadovaujasi visuomeniniu gériu. Kadangi visuomeninis labas yra girti-nas, o savanaudišumas – peiktinas, tai šios priešybės ir įgijo dorybės bei nedo-rybės pavadinimus.

Tačiau kokie, pasak Mandeville'io, yra tikrieji tokios pataikavimu diegia-mos moraleš motyvai ir kokie yra real-lūs to diegimo rezultatai? Tie valdantie-jii, kurie yra dorybės iniciatoriai, anaip-tol nėra nuoširdūs jos sergėtojai, ir do-rybę jie propaguoja ne todėl, kad patys yra dori. Jie suinteresuoti palaikyti mora-lę, nes dori žmonės lengviau valdomi. Jie neatsisako savo intereso, bet siekia, kad taip darytų jų valdiniai.

Bet ir valdiniai šiuo atžvilgiu nėra ki-tokie, jų santykiuose tikroji dorybė ne-tampa dominuojančiu veiksniu. Tiesa, nedorybės visuotinai smerkiamos, bet tai puikiai įsikomponuoja į pačią egois-tinę žmogaus prigimtį. Kiekvienas laiko save doru, o nedorybes įžvelgia tik ki-tuose. Šiaip ar taip, kiekvieno žmogaus savęs vertinime moralinės ydos išnyks-ta. Paklausk ko nors, sako Mandeville'is, kas jam yra gyvenime svarbiausia, ir jis atsakys kaip tikras stoikas: jam nesą nie-ko aukščiau už dorybę, kitų interesai jam visada svarbesni už savuosius. Bet tai yra tik žodžiu ir viešosios nuomonės sritis, kuri visiškai nepakeičia praktinio žmonių elgesio, jų darbų. Čia jie nuo-sekliai siekia savo naudos ir šiose var-žytinėse stengiasi vienas kitą įveikti. „Dauguma rūsčių senovės moralistų, pirmiausia stoikai, įtikinėjo, kad tikrasis géris yra tai, ko iš žmogaus negalima at-

imti – dvasios ramybė, kuri sutaiko jį su visomis nelaimėmis ir kančiomis. Bet tai pranoksta žmogaus jėgas, ir tie, kurie giriiasi tokiomis dorybėmis – arogantiški apsimetėliai ir veidmainiai. „Kaip aš galiu patikėti, kad didžiausią pasitenkinimą žmogui suteikia proto tobulinimas,

jeigu matau, kad nuolatos ir kasdien jis užsiémęs visiškai priešingais malonumais?“⁷ Mandeville’is teigia, kad jeigu jis būtų turėjęs bent dešimtają dalį to turto, kurį turėjo Seneka, tai apie neturto teikiamą palaimą būtų parašės dvigubai daugiau, negu jis.

Literatūra ir nuorodos

¹ Mandevill, Bernard. *Basnia o pčelach*. – Moskva, 1974, p. 48.

² Ten pat, p. 213.

³ Ten pat, p. 56.

⁴ Ten pat, p. 63.

⁵ Ten pat, p. 296.

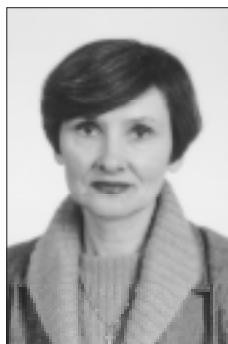
⁶ Ten pat, p. 105.

⁷ Ten pat, p. 152.

B. d.



Šarūnas Sauka. *Natiurmortas su raudona staltiese*. 1987. Drobė, aliejus. 100 × 120



Gauta 2003-07-18

RITA ŠERPYTYTĖ

Vilniaus universitetas

KĄ REIŠKIA BŪTI NIHILISTU PO NIETZSCHE'S?

What does it Mean to be a Nihilist after Nietzsche?

SUMMARY

The article deals with the concept of nihilism in the thinking of the Italian philosopher Giorgio Colli. It becomes clear that Colli's project, i.e. a specific approach to the origin of philosophy, allows us to speak about the nihilistic vocation of philosophy. The author shows Colli's nihilistic attitude to be established through Nietzsche's nihilism. The latter, for Colli, is not a "concept", but a route. In respect of Nietzsche's philosophy, Colli treats script as a complicated thing: it is related to the nihilistic vocation of philosophy. The nihilistic structure of Colli's thinking is determined by the great challenge that is set for philosophy: the challenge of ecstasy.

The article raises the question about naming the effort of the philosopher who conceives a nihilistic vocation for philosophy. What could we get from the continuous death of philosophy and of the esoteric attempt to express what can't be expressed?

GIORGIO COLLI: AUTENTIŠKOS IŠMINTIES IEŠKOJIMAS

1977 m. rugsėjo mėnesį italų laikraščio *Corriere della Sera* žurnalistas Giulio Nascimbenti, pristatydamas skaitytojams interviu su filosofu Giorgio Colli, kalbėjo:

„Žmogus, kurį ketinu klausinėti, metai iš metų gyvena ir dar metai iš metų

gyvens septinto, šešto, penkto amžiaus prieš Kristą Graikijoje. Šio žmogaus vardas – Giorgio Colli. Jis kalba su piemonietišku akcentu, gyvena Florencijoje, antikos filosofiją dėsto Pizos universitete ir savo vardą susiejo su *Adelphi* leidykla, leidžiančia Nietzsche's raštus. Ir tai, ką

RAKTAŽODŽIAI: Nihilizmas, Niekis, filosofija, raštas.

KEY WORDS: Nihilism, Nothingness, philosophy, script.

noriu pasakyti šita metafora, nėra banali etiketė, priklijuojama mirusių civilizacijų tyrinėtojams. Colli man atrodo esąs tyrinėtojas, tačiau toks, kuris iš tikrujų gyvena toje kultūroje, kuris mielu noru sutiktų į mano klausimus atsakinėti graikiškai. Tyrinėtoju jis tampa tik vaikščiodamas šiandieniniame mieste”.

Giorgio Colli gimė 1917 m. Turine, mirė 1979 m. Fiesoleje. Filosofas tarp filologų, filologas tarp filosofų. 1939 m. baigė teisės bakalauro studijas, tais pačiais metais paskelbė straipsnį „Platono politinės minties raida“, o jau po devynerių metų – pirmosios publikacijos iš antikos tekstu tyrinėjimų. 1969 m. išėjo knyga *Išraiškos filosofija* (*Filosofia dell'espessione*); 1974 m. – *Po Nietzsche's (Dopo Nietzsche)*; 1975 m. – *Filosofijos gimimas* (*La nascita della filosofia*). Po Colli mirties jo sūnus Enrico 1982 m. išleido jo knygą *Klaidžojantis protas* (*La ragione errabonda*), 1988 m. – *Prigimtis mėgsta slėptis* (*La natura ama nasconders*). 1998 m. išėjo 1964–1965 m. Colli paskaitos apie Zenoną iš Elėjos.

Su Colli vardu ir jo kūryba pirmąkart susipažinti teko gana atsitiktinai. Vienoje nedidelėje Romos turgavietėje tarp kitų senų daiktų pamačiau knygą *intriguojančiu pavadinimu* – *Vieno filosofo prisiminimai* (*Ricordi di un filosofo*)¹. Tai buvo garsaus italų filosofo Nicola Abbagnano knyga. Ji tekainavo 3000 lirų. Tieki kainavo mano tikrasis vadovas po italų filosofiją – knyga, iš kurios sužinojau kai ką daugiau ir tikresnio nei iš solidžių mokslinių studijų. Tarp kitų garsių italų filosofų, pradedant B. Croce ir baigiant G. Vattimo, knygoje buvo kalbama ir apie Giorgio Colli.

N. Abbagnano prisiminimuose G. Colli, kurį autorius pažinojo nuo studijų metų, iškilo kaip šaltas ir atrodytų neutralus filosofinių tekstų tyrinėtojas, vienodai skrupulingai verčiantis Aristotelio logikos kūrinius ir Kanto *Grynojo proto kritiką*, dėmesingai nusiteikęs studijuojamų tekstu atžvilgiu ir galis pateikti pačias netikėčiausias, bet objektyvias jų interpretacijas. Abbagnano Colli – toks, kuris nemėgo kalbėti pirmuoju asmeniu, kuris tarsi leido pačiam skaitytojui priartėti prie to, kas vedė ir paties Colli mąstymą. Ir dar, pasak Abbagnano, didžiausias Colli troškimas buvo grįžti prie antikos išminties, kurią pirmieji graikų mąstytojai siūlė kaip atsakymą į pasaulio mąslę.

Pasak Colli, ši išmintis maža ką bendra teturėjo su tuo, ką šiandien dauguma žmonių vadina „filosofija“. Daugumai filosofija yra tapusi literatūriiniu užsiėmimu, susijusi su nuosava kalba, valdoma savo ruožtu rašto retorinių reikalavimų. Tokia filosofija pretenduoja suktis grynujų sąvokų pasaulyje ir nenori turėti nieko bendra su betapiškai gyvenamu gyvenimu, su patirtimi. Tokia filosofija apeliuoja į objektyvų ir beasmenį protą, kuris elgiasi pagal savas – samprotavimo – taisykles, sukurdamas sistemą, pretenduojančią paaiškinti visus dalykus ir įminti visas mīslės. Antikos išmintis skleidėsi mīslėlingumo sferoje...

Tasai filosofas, kuris geriau už visus išsityčiojo iš tokios sistemiškos filosofijos iliuziškumo ir pasitikėjimo savimi, Colli buvo Nietzsche. Tuo galima paaiškinti, kodėl Colli tokią didelę dalį savo veiklos paskyrė Nietzsche'i, jo kūrybai: jis kartu su Mazzino Montinari buvo ir au-

torius, ir didžiulio kritiškojo filologinio Nietzsche's raštų leidimo leidykloje organizatorius. Paradoksalu, bet Colli institutas Italijoje išteigtas minint 100-ąsias Nietzsche's mirties metines.

Nietzsche jam, kaip ir Heideggerui, svarbus kaip paskelbės ne tik Dievo, moralės, bet ir filosofijos mirtį. Nietzsche tai padarė, nes matė radikalų filosofijos melą – bandymą užmaskuoti, po idealizuota kauke paslėpti tikrają žmogaus ir pasaulio tiesą, pasaulio, kuriame viešpauja valia galiai ir kuris val-

domas amžinojo sugrižimo įstatymo. Tai yra Colli svarbūs Nietzsche's pasaulyti dalykai. Tačiau, anot Colli, Nietzsche pasakė ne viską. Jam nepavyko išryškinti to melo priežasties. Filosofija pasidarė melaginga ir meluojanti, kai ta po raštu – kai iš ją buvo iutraukta retorika ir literatūra. Tačiau nebuvo melas ta patirtis, iš kurios ji gimė. Taigi, pasak Colli, filosofijos mirtis išvalo, išlaisvina kelią išminčiai.

Tad Colli projektas leidžia kalbėti apie filosofijos nihilistinį pašaukimą.

NIHILIZMAS PO NIETZSCHE'S

Be abejonės, Colli nihilizmas kyla iš santykio su nyčiškuoju nihilizmu. Bet Colli nenori būti Nietzsche's interpretatorius. Ši hermeneutinė nuostata jam svetima. Tai, kas jam imponuoja Nietzsche's filosofijoje, yra daugiau nei tam tikri jos „turiniai“, kurie gali būti interpretuojami. Tačiau ką Colli gali priešpriešinti interpretacinei hermeneutikos nuostatai, sudarančiai galimybę remiantis savo nihilizmu interpretuoti nyčiškąjį? Nietzsche's *Raštų „Ivade“* Colli rašo: „Nietzsche'i nereikia būti kaip nors interpretuotam, tai yra būti kaip nors konceptualiai viena ar kita kryptimi sąlygotam, kadangi jo poveikis individualiam gyvenimui yra tiesioginis“². Ar šitaip Colli vien išaukština rapsodiškaji, tiesioginį skaitymą? Atsakymą galėtume rasti 1957 m. Colli užrašuose: „Visi tiki būsią supratę Nietzsche. Bet nėra taip jau reikšminga „suprasti“. Iš tikrujų „suprasti“ yra „daryti“ jo nurodyta kryptimi“. Tad ir Nietzsche's nihilizmas Colli pirmiausia yra ne „konceptacija“, o tam

tikro kelio nuoroda. Schopenhauerio, Nietzsche's ir graikų autorių „pamokos“ suformavo Colli požiūrį į tai, kas buvo įvardijama „mūsų laikų liga“, „mūsų krize“, – į nihilizmą. „Graužiantis nihilizmas, spindinčių praeities epochą gailestis, aimanos ir karti ironija degradavusios žmogiškosios prigimties atžvilgiu – esame pavargę nuo viso šito <...> Tai, kas lieka po šio išbandymo, yra žmogaus gyvenimas, kuris turi būti išgyventas. Ir dekadansas nieko nereiškia, jis nėra pagrindinis prieštaraujantis argumentas – beveik visada žmogus buvo dekadanso būkleje.“³

Colli tad atsisako nihilizmą laikyti epochos „liga“, kurią skirta įveikti šiu laikų žmogui. Esmingesnė Nietzsche's kelio nuoroda jam yra pats nihilistinis judesys, kuriuo siekiama įveikti vadinamąjį „dekadansą“, – nihilistinė nihilizmo įveika. Tačiau kokia to nihilizmą įveikiančio nihilistinio judesio prigimtis? Ką Colli reiškia „īveikti „dekadansą““?

Tačiau iš pradžių reikėtų atsakyti į klausimą, o ką nihilizmas reiškė Nietzsche' ir kokį nihilizmą, kokią jo prasmę Colli sieja su Nietzsche's vardu?

Nietzsche mąsto nihilizmą kaip krikščionybės palikuonį. Mes nežinotume, galiausiai nagaléture pasakyti nieko apie savo buvimą pasaulyje, jeigu, pasak Nietzsche's nihilistinės nuostatos, krikščionybė to Niekio nebūtų atskleidusi pačiam Dievuje, Dievuje, kuris miršta, kuris darosi Niekis. Pasak Nietzsche's, krikščionybė, mokydama tiesos ieškoti kitur, ne šiame pasaulyje – metafizinėje sferoje, pasauli ir pačią Dievą paaukoja, pasmerkia Niekui. Žinoma, kai Nietzsche kalba apie nihilizmą kaip krikščionybės rezultatą, jis tai supranta kaip negatyvų dalyką. Tai reaktyvus ir žeidžiantis (paliekantis pasekmių) nihilizmas. Tai nihilizmas, kuris nemoka priimti gyvenimo – tokio, koks jis yra, kuris jam (Nietzsche' i) atrodo esąs tarp gėrio ir blogio, tarp būties ir Niekio. Reikia pereiti prie kito nihilizmo. Būtent Dievo mirties įvykis atveda Nietzsche prie reikalavimo tą nihilizmą įveikti nauju nihilizmu – aktyviu nihilizmu – atkerėtu ir kuriančiuoju, pajėgiu sugrąuti tradicines vertėbes, sunaikinti krikščionybę, idant būtų galima „pasakyti taip“ gyvenimui, kuris būtų atkurtas pačiu pagrindo praradimu.

Colli yra svarbus Nietzsche's nihilizmas, ypač tie jo momentai, kurie susiję su destrukcija subjekto kaip praradusio individuaciją, taip pat radikalus Nietzsche's žingsnis, išvengiantis substancijos steigties regimybės ir reprezentacijų (vaizdinių) pasaulyje. Taigi Nietzsche jam yra tasai filosofas, kuris, paties Colli

žodžiais sakant, atstovauja „pozityviajam nihilizmui“. Tasai, kuris atsisako metafiziinių subjekto, daiktų, vertybų vaizdinių, išvalo nuo tų vaizdinių regimybės karalystę, bet tik tam (ir tai jau sietina daugiau su paties Colli nihilistine perspektiva), kad manifestuotų, rodytų noumenišką gelmę. Šitaip regimybė tampa spindinciu Dioniso veidrodžiu, nepraradusiu galios ir neaptemdymu dievo vaizdiniu.

Colli pažymi, kad „daugybėje reprižu Nietzsche apibūdina save kaip nihilistą, aukština nihilizmą kaip brandaus teisumo padarinį“, tačiau „tas nihilizmas yra tik to, ką mes vadiname kultūra, atžvilgiu“⁴. Taigi nors Nietzsche's nihilizmas Colli ir yra „pozityvusis nihilizmas“, jis, kaip jau minėta, Colli atrodo esąs nepakankamas. Čia vėlgi galiama pažymėti, kad, matyt, nėra né vieno didžio nihilisto, kuris nebūtų bandęs nihilizmą įveikti kitu nihilizmu.

Paties Nietzsche's išryškinto nihilizmo nepakankamumas, o kartu su tuo Colli atsiskleidusi ir jo pratešimo perspektyva išryškėja viename Colli interviu, atsakant į klausimą, ką reiškia Dioniso figūra Nietzsche's filosofijoje. Tada Colli galiausiai paaiškina, jog „Dionisas tampa gyvenimo, pirmapradiškumo, dar ne- arba jau nebe-reflektuojamo jokiu reprezentavimu (vaizdiniu) betarpisiko impulso dievu, nebe kančia, bet kančia ir džiugesiu pilnatviškai priima- mais sykiu, gyvenimo pilnatve, kuri yra ankstesnė už proto, moralės ar politikos vaizdini, arba veikiau tuo, kas įveikė tokius vaizdinius. Tai, man atrodo, didi pozityvi žinia, kurią šis didysis nihilistas mums paliko“⁵.

Taigi „perskaityti“ šią žinią – vadinasi, būti nihilistu po Nietzsche's, Colli reiškia ne tiesiog regimybės pasaulio teigimą. Šios žinios esmė yra ta pati ir, Colli žodžiais sakant, pasiekia tą pačią „ižūlumo viršūnę“ kaip ir Zenono dialektinėje pastangoje. Colli savo veikale *Filosofijos gimimas* sako: „Idant apsaugotų dieviškąją gelmę, idant grąžintų prie jos žmones, priešingai, jis sumanė radikalizuoti dialektinių postūmų tiek, kad pasiektų viisišką nihilizmą. Tuo būdu jis stengési padėti visiems prieš akis mus supančio pasaulio iliuziškumą, priversti žmones naujai pažvelgti į daiktus, kuriuos mums pateikia juslės, duodamas suprasti, kad juslinis pasaulis, mūsų kūniškas gyvenimas tėra paprasčiausia regimybė, grynas dievų pasaulio atspindys“⁶.

Taigi Colli perskaito Nietzsche's nihilizmą ne kaip išlaisvinimą nuo pagrindo, bet veikiau kaip pagrindo išlaisvinimą. Taigi perskaito iš Niekio, iš nihilistinės perspektyvos. Tai kitokia negu Heideggerio, o kartu kitokia negu visos postmodernistinės filosofijos perspektyva. Colli nuostata šiuo požiūriu, manyčiau, iš dalies artima garsaus šiuolaikinio italų filosofo Emanuele Severino, dar vadinamo naujuoju Zenonu, metafizinei nuostatai⁷.

Tuo tarpu Nietzsche *Auroroje* raše:

„Dialektika yra vienintelis kelias pasiekti dieviškąją būtį anapus regimybės šydo, – teigia Platonas tuo pačiu pakylėtu ir aistringu tonu, kuriuo priešingai dialektikos atžvilgiu pasisako Schopenhaueris, – ir abu klysta. Mat tai, ką jie nurodo, iš tikrujų neegzistuoja. Ar tad visos didžiosios žmonijos aistros nebuvo tokios pat kaip šitos – aistros Nie-

kiui? O visi jų šlovinimai, ne kas kita kaip Niekio šlovinimas?“⁸

Nietzsche pirmiausia imponuoja Colli kaip mąstytojas, paneigęs galimybę „pažinti“ betarpiškumą, „sugriebti“ pažintinėmis struktūromis tai, kas betarpiška, kas priskirtina grynajai patirčiai. „Mes atsiribojame nuo visų tų ekstatiškųjų ir kraštutinių būsenų, kai tikima „tiesą liečiant rankomis.“⁹

Ar tokiu būdu pritardamas Nietzsche'i, Colli atsisako pretenzijos „išreikšti tai, kas neišreiškiama“?

Knygoje *Po Nietzsche's* Colli kalba apie du „mąstymo būdus“, kurių apibūdinimas yra ir tam tikro Colli santykio Nietzsche's atžvilgiu išraiška. Colli nurodo, kad pats Nietzsche „nustato antitezę tarp minčių, kurios gimsta sédinčio žmogaus galvoje, ir tu, kurios gimsta jam vaikštant“¹⁰. Colli Nietzsche – ne tas pats, kuris rašo „ant kédės“ sédédamas ir kuris vaikšto palei Ligurijos jūrą. Tik pastaruoju atveju „atskira“ mintis igauна autonomišką, izoliuotą išraišką. Taip gimsta aforizmas, o kartu ir nepabaigiamas raštas. Diskursyvus mąstymas, kuris plėtojosi kartu su raštu, judėjo ne ta kryptimi. Tuo tarpu Colli (ir tai jis sieja su Nietzsche) mąstymas imponuoja savo blyksniais ir yra komunikojamas kaip betarpiška vibracija. Argumentacija tokio mąstymo atžvilgiu būna vidinė, ji savo turinį daro eksplikuojamą, tačiau nesileidžia aptarinėti to, kas yra skirtinė to turinio atžvilgiu, – toks mąstymas nesirūpina savo nepertraukiamumu. Colli ižvelgia stulbinamą panašumą šio minėto dviejų mąstymo būdų parodoko požiūriu tarp Nietzsche's ir Platono. Taip pat, kaip *Septintasis laiškas* atskle-

džia ezoteriškajį Platoną, kurį Colli sieja su išmintimi, greta Platono tirono, Platono retoriaus, konkuruojančio ir besivaržančio su Isokratu dėl viršenybės kuo įstabiau vartojant žodžius, taip ir Nietzsche's *Nachlass* atskleidžia ezoteriškajį Nietzsche, parodantį, pasak Colli, „grynosios meditacijos nuosėdas“ būtent tuo momentu, kai „kankinantis meninis politinis impulsas siekia aktualizuoti tai, kas jau nebéra aktualiybę“.

Tačiau paradoksas – greta ezoteriškojo Nietzsche's, Nietczshe's, vaikščiojančio palei Ligurijos jūrą Sorente, regime Nietzsche rašytoją. Nietzsche, kaip pažymi Colli knygoje *Po Nietzsche's*, „parašė daug, per daug“¹¹. Jis, literatūrinio aktyvumo nuvainikuotojas, buvo tikras *homo scribens*.

Colli santykis su Nietzsche's filosofija byloja, kad raštas Colli yra ir visada bus komplikuotas dalykas. Jis susijęs su filosofijos *par excellence* nihilistiniu pašaukimu. Colli aptarti Platono, Nietzsche's bandymai melagingai, netikrai, dirbtinei komunikacijai priešstatyti tikrąją, jo apeliacija į ezoteriškajį Nietzsche ir Platoną išryškina nihilistinę perspektyvą ir atskleidžia nihilistinio judesio, būdingo paties Colli mąstymui, struktūrą.

Colli mąstymo nihilistinę struktūrą nulémė didis iššūkis, mestas filosofijai. Colli yra filosofas, metės filosofijai iššūki, kurį kiekvienas didis mąstytojas savo spekuliatyviname ir egzistenciniame kelyje yra privertas priimti. Šis iššūkis – tai ekstazės iššūkis. *Ex-tasis* paraidžiu reiškia „būti anapus savęs“, būti palikus savo vidinę esatį (esmę) ir tapti viena su tuo, kas yra. Schopenhaueriui tai reiškė *principium individuationis* nuotrūkį. Niet-

zsche ekstatiškąją patirtį nukreipė į misitinę (o šią – į estetinę) sferą, sakydamas, kad tikras menininkas turi norėti susideginti savo liepsnoje. Colli savuoju iššūkiu veikiau grąžina į pačias ekstatiškosios patirties ištakas. Eleusiniškųjų misterijų *epopteia*, ši kraštinio savęs praradimo būseną, kurią pasiekdavo tik inicijuotieji į Dioniso kultą, yra ir mąstymo ištakos. *Logos* vieta, *sophia* yra žodis slėpinys. Filo-sofai yra tik pavėlavę išduoti mylintieji. O išminčius nekalba apie save, kadangi jis, kiek yra išmintingas, nėra savyje. Jeigu išminčius būtų savyje, jis galėtų papasakoti tai, ką kiekvienas žmogus gali papasakoti. Žmonės paprastai yra kurti išminčiai ir tenkinasi daugiau žinojimu apie patį išminčių. Dar Herakleitas atėjusiems pažiūrėti, kaip gyvena išminčius, žmonėms turėjo priminti: ne manęs, o *logos* turite klausyti, jeigu norite atpažinti išminties balsą. Kadangi nėra išminčiaus, o yra tik išmintis, kuri kartais prabyla savu balsu.

Colli, metės filosofijai ši iššūki, ji prima ir pats. Tapdamas tiesos mokytoju, jis parodo, kad visi, kurie sakosi esą tiesa, meluoja. Tiesa ne žinoma, ne pažįstama, joje esama. Išminčius nieko nežino apie tiesą, nieko negali apie ją pasakyti, bet gali mokyti tapti išmintingiemis, gali nurodyti sugriuvusį kelią, kuris negali vesti iš mąstymo į ekstazę, iš filosofijos į beprotybę, iš *logos* į *mania*. Ir tik tasai, kuris iš ekstazės sugrižo į save, gali kai ką pasakyti, kaip išsivaizduoja tiesą. Jis gali kai ką pasakyti apie galutinį Niekį – *Nihil*, jis gali vaizduoti nepavaizduojama, jis gali kalbėti apie išvadavimą iš kalbos. Tai įgalina šitas egzodas iš savęs tam, kad taptumei atvi-

ra vieta tiesos tylai. Nihilizmas yra ne-galimybės duoti balsą tylai, gyvenimą – mirčiai, būtį – Niekiui suvokimas.

Taigi apie Colli nihilizmą, vartojant jo paties išraiškas, – kaip jis kalba knygoje *Po Nietzsche's*, tektų pasakyti, kad mirė „amžinasis dievas“, o dievai, „ku-rie turi ilgą gyvenimą“, tebéra. Šia prasme Colli nihilistinę nuostatą geriausiai išreiškia jo cituojami mėgstamo poeto Hölderlino žodžiai:

„Drauguži, atvykstame per vėlai.
Tiesa, kad dievai gyvena / bet anapus
virš mūsų, kitame pasaulyje./ Ten jie
veikia amžinybėje ir atrodo mažai kre-
pia dėmesį / ar mes gyvename. Taip
mažai jie tesirūpina mumis./ Kadangi
ne visada silpnas indas juos gali paten-
kinti./ Ir tik kartkartėmis žmogus išlai-
ko dieviškąjį pilnatvę./ Po to gyventi
yra juos sapnuoti“¹².

Colli veikale *Filosofijos gimimas* rašo,
kad išminčiai ir esą tie, kurie suveda

bendrauti dievus ir žmones. Kaip įvar-
dytina šiandien filosofo pastanga? Filo-
sofo, suvokiančio filosofijos nihilistinį
pašaukimą? Ką mums gali paaškinti ta
nuolat įvykstanti filosofijos mirtis, o ša-
liai to – ezoteriškas mėginimas išreikštī
tai, kas neišreiškiama?

G. Colli:

„Jeigu kalba išsiplečia nuo mąstymo
iki gyvenimo, jeigu sutinkame su visu
tuo, ką Nietzsche kalba mums, ir jeigu
dabar, po Nietzsche's, sprendžiame apie
Nietzsche iš jo rašytinės išraiškos profi-
lio, jo mokymo apie gyvenimą, gyveni-
mo šlovinimo akivaizdoje mums iškyla
leimiamas klausimas: kokią prasmę turi
prikišamas dionisiškumo, šélo, žaismo
teigimas, priespriešintas bet kokiam abs-
trahavimui ir mumifikacijai, bet kokiam
išglebusiam ir išsekusiam finalizmui, o
sykiu gyvenimo sunaikinimas rašte, tai
yra komedijoje, persirenginėjime, kaukė-
je, tame, kas nebe gyvenimas?“¹³

Literatūra ir nuorodos

¹ Žr.: Nicola Abbagnano. *Ricordi di un filosofo*. – Milano: Rizzoli, 1990.

² Giorgio Colli. *Scritti su Nietzsche*. – Milano: Adelphi, 1980, p. 13.

³ Giorgio Colli. *La ragione errabonda*. – Milano: Adelphi, 1982, p. 173.

⁴ Giorgio Colli. *Dopo Nietzsche*. – Milano: Adelphi, 1996, p. 138.

⁵ Intervista con Giorgio Colli di Massimo Fini // *L'Europeo*, n. 39, 30 settembre, 1977.

⁶ Giorgio Colli. *Filosofijos gimimas*. – Vilnius: Aidai, 2000, p. 63.

⁷ Žr. Emanuele Severino. *Essenza del nichilismo*. – Milano: Adelphi, 1995.

⁸ F. Nietzsche. *Aurora*. // F. Nietzsche. *Opere*. – Milano: Adelphi, 1988, vol. V, t. 1, p. 230.

⁹ F. Nietzsche. *Frammenti postumi 1888-89* // F. Nietzsche. *Opere*. – Milano: Adelphi, 1988, vol. VIII, t. 3, p. 240.

¹⁰ Giorgio Colli. *Dopo Nietzsche*, p. 133.

¹¹ Ten pat, 131.

¹² Friedrich Hölderlin. *Brot und Wein* // Cit. iš Friedrich Hölderlin. *Eiléraščiai*. – Vilnius: Aidai, 1995, p. 110 (vertė straipsnio autorė).

¹³ Giorgio Colli. *Dopo Nietzsche*, p. 141.

*Skiriama 190-osioms
S. Kierkegaard'o gimimo metinėms
Gauta 2003-07-22*



ANTANAS ANDRIJAUSKAS
Vilniaus dailės akademija

NEKLASIKINIO MĄSTYMO PRINCIPAI KIERKEGAARD’O „EGZISTENCINĖS KRİZĖS“ FILOSOFIJOJE

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

SUMMARY

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

KIERKEGAARD’O FENOMENO MĮSLĖ

Danų mąstytėjo Søreno Kierkegaard'o (1813–1855) „egzistencinės krizės“ koncepcija yra unikalus filosofijos isto-

rijos reiškinys. Jai būdinga savita egzistencinė pasaulėjauta, atskleidžianti nusivylimą socialine pažanga ir Vakaruo-

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



Søren Kierkegaard (1813–1855), 1842

se viešpatavusiais racionalistinės filosofijos principais. Šis, M. Unamuno žodžiai tariant, „Šiaurės Pascalis“ tėsė A. Schopenhauerio pradėtą Vakarų filosofinės sąmonės, tradicinio filosofinio mąstymo perorientavimo į ontologinių procesų. Jis išvirtino naują egzistencinio mąstymo paradigmą, todėl daugelis klasikinės Vakarų filosofijos kategorijų įgavo naują „neklasikinę“ interpretaciją. Užsklesta tarp vidinių asmenybės problemų, unikali žmogaus egzistencija Kierkegaard'o filosofijoje tapo vienintelė autentiško mąstymo verta realybe.

Pabrėžtinai asmeninis Kierkegaard'o mąstymo stilius ir paradoksali idėjų dėstymo maniera ilgą laiką buvo ignoruojama. Jis išsikovojo pripažinimą Danijoje, tačiau už jos ribų buvo praktiškai nežinomas. Savo tévynéje šis originalus mąstytojas buvo suprantamas kaip keistas romantinės pakraipos rašytojas. Daugeliui amžininkų jis atrodė mažiau reikšmingas danų literatūrai nei tarptautiniu mastu žinomas pasakų kūrėjas H. Ch. Andersenas. Iš tikrujų sunku tapti pranašu savo šalyje. Ši teiginį patvirtina dar vienas akivaizdus faktas. Koppenhagoje yra didžiulė judri gatvė *Kierkegaard* (šis žodis danų kalba reiškia bažnyčios kiemą ir paprastai prie šventoriaus iškurtas kapines), bet ji yra tik kaip „kapinių gatvė“ ir neturi nieko bendra su didžiuoju filosofu.

Kierkegaard'as pirmiausia domina kaip didis Vakarų klasikinės filosofijos reformatorius, subtilus psichologas, daugybės mišlingų, tiesiog paradoksalių tekstu autorius. Jis daug nuveikė, kuriant naują Vakarų mąstymo tradiciją, išvirtinant joje asmenines tendencijas ir naujus mąstymo principus. Šioje studijoje sąmoningai nesureikšminami religiniai jo filosofijos aspektai – daugiausia dėmesio skiriamas ontologinėms problemoms, kurias spręsdamas Kierkegaard'as atskleidė kaip vienas ižvalgiausių Vakarų mąstytojų. Religiniai, dažniausiai interpretaciniuje literatūroje aptariami jo tekstai, yra ne tokie originalūs, nuobodesni, kadangi juose kartoja si ir įvairiai nagrinėjamos tos pačios jų kamavusios problemos.

Kierkegaard'as, kaip ir jų stipriai paveikęs F. Schellingas, pagrindines idėjas

iškėlė ankstyvuosiuose veikaluose, todėl pirmiausia remsimės jais. Kita vertus, plačiai pasitelksime itin vertingą jo kūrybinio palikimo dalį – „Dienoraščius“ ir kitą įvairialypį epistoliarinį palikimą, mat čia galima rasti daug atsakymų į jo knygose glūdinčias mūsles arba paremti kai kurias Kierkegaard'o kūrybinio palikimo vertinimo interpretacijas. Intymiuose dienoraščiuose jis dažnai nejučiomis prasitaria apie tas jų kamavusias problemas, kurias rūpestingai slėpė nuo skaitytojų paskelbtose knygose.

Kartu su Schopenhaueriu ir F. Nietzsche Kierkegaard'as tapo įtakingu naujos „gyvenimo“ svarbą teigiančios pakraipos māstytoju. Kaip taikliai pažymėjo J. Hohlenbergas, daugelis slapčiausiu Schopenhauerio minčių buvo savarankiškai suformuluotos ir įtvirtintos Kierkegaard'o veikaluose [Hohlenberg, 1960, p. 300]. Dienoraščiai liudija, kad Kierkegaard'as su Schopenhauerio idėjomis susipažino tik gyvenimo pabaigoje, kai svarbiausi jo veikalai buvo sukurti. Šio iracionalios valios metafizikos kūrėjo idėjos, kaip matyti iš didžiai pagarbui žodžių dienoraštyje, Kierkegaard'ui padarė didžiulį įspūdį. 1854 m. dienoraštyje jis rašė: „Buvau nustebės, kai aptikau rašytoją [Schopenhauer]. – A.A.], kurio idėjos, nors kai kuo skyrėsi, tačiau buvo artimos mano skelbiamoms“ [Kierkegaard, 1949, p. 572]. Ypač reikšminga, kad jų „labiausiai žavi Schopenhauerio kova su Hegeliu“ ir „aršūs išpuoliai prieš profesorių filosofiją“ [ten pat, p. 573]. Schopenhaurių Kierkegaard'as laikė „didžiai reikšmingu autoriumi“ – tokį ypatingą démesę liudija dienora-

čiuose užrašytos mintys, skirtos kritinei jo asmenybės ir filosofijos refleksijai.

Kitaip nei Schopenhaueris, artimai susijęs su klasikinio vokiečių idealizmo tradicija, nuo kurios jis taip ir nesugebėjo atsiriboti, nors ir fanatiškai kovojo, kadangi gyveno jos idėjų klestėjimo metu, vėliau filosofines diskusijas pradėjės Kierkegaard'as jau turėjo tam tikrą šio mokslo istoriją ir Schopenhauerio idėjomis pagrįstą teoriją. Kita vertus, vokiečių klasikinio idealizmo korifėjų Schellingo ir Hegelio teorijos jau buvo praradusios savo pirmapradį gyvybingumą. Todėl daug radikaliau Kierkegaard'as kritikavo klasikinius Vakarų racionalistinės filosofijos principus. Turėtume atkreipti dėmesį ir į kitą, ne mažiau reikšmingą dalyką – Schopenhaueris buvo pripažintas paskutiniaisiais jo gyvenimo metais, o Kierkegaard'ui to teko laukti daug ilgiau – iki pirmųjų XX a. dešimtmečių, kai, Vakarų Europoje įsigalint susvetimėjimui, stiprėjant totalitarizmo tendencijoms ir didėjant klasikinių māstymo principų krizei, jo idėjos atgimė. Tuomet daugelį šokiravęs ir visų pamirštas Kierkegaard'as pamažu tapo filosofų bei intelektualinio elito skaitomu autoriumi.

Kodėl šis visų užmirštas „Kopenhagos atsiskyrėlis“, mišlingų tekštų autorius iškilo į Vakarų māstymo tradicijos Olimpą ir tapo vienu įtakingiausiu māstytoju? Vienareikšmio atsakymo néra, tačiau akivaizdu, kad viena svarbiausių priežasčių – jam būdingas įžvalgumas. Kierkegaard'as sugebėjo anksčiau nei kiti māstytojai ižvelgti vos besikalancias žmogaus susvetimėjimo, nusivylimo, egzistencinės problematikos aktualėjimo ir

kitas „piktybės géles“, kurios vėliau vešėjo Vakarų visuomenėje. Kita vertus, danų mąstytojas buvo suvoktas kaip asmenybė, suformulavusi daugybę anksčiau nesuprastų, bet tik XX a. ypač aktualų idėjų. Todėl jo „egzistencinės križės“ filosofija taip stipriai paveikė XX a. filosofinių idėjų raidą.

Norint suvokti Kierkegaard'o fenomeną ir jo idėjų įtaigumo priežastis, nevertėtų pamiršti, kad jis buvo ne tik didis mąstytojas, bet ir postromantinės literatūros genijus. Jo veikalose savitai susiptynė filosofinės mąstysenos gelmė, rafinuotas literatūrinis stilius ir subtilaus psichologo nuojauta. Psichologiniu pozīriu tai buvo vienas ižvalgiausiu mąstytojų, prilygstantis Pascaliui, Montaigne'iui, Schopenhaueriui, F. Dostoevskiu, Nietzsche'i, Bergsonui ir M. Proustui.

Kierkegaard'ui svetimas šviečiamasis optimizmas, tikejimas viltinga žmogaus būtimi. Visa jo kūryba kupina melancholijos, neišvengiamos tragiškos lemties nuoautos. Jis nuolatos kalba apie nusivylimą, susvetimėjimą, mirties baimę, kuri persekoja pasmerktą kančią žmogų jam priešiškame pasaulyje. Savo gyvenimą mąstytojas vaizdžiai palygina su „amžina naktimi“. 1837 m. dienoraštyje Kierkegaard'as užrašo: „Man kartais atrodo, kad esu vergas, prikaustytas grandinėmis prie galeros, pasmerktos žūti“ [Kierkegaard, 1949, p. 558]. Dienoraščiuose jis prisipažista, jog „nelinkęs kaltinti tik savo meto, kadangi visais laikais gyvenčiai blogai. Sokratas saké tiesą: tremtis neteiks jam naudos, nes jis jausis blogai visose šalyse“ [Rohde, 1998, p. 358].

INTELEKTUALINĖ BIOGRAFIJA

Tarp Vakarų filosofų nedaug mąstytojų, kurių idėjos būtų taip glaudžiai susijusios su asmeninio gyvenimo faktais, paskatinusiais rastis svarbius mokymus ir idėjas. Iš tikrujų, nagrinėjant Kierkegaard'o idėjas, aiškėja, kad filosofo mąstymas pagrįstas intymiais emociniais išgyvenimais ir savianalize. Jo tekstuose vyraujantys egzistenciniai leitmotyvai nereitai būna nesuprantami be tiesioginių sąsajų su konkrečiais jo biografijos faktais. Jei Kierkegaard'o gyvenimą gvildensime norėdami aptikti kuo daugiau ryškių, daugeliui tos epochos asmenybių gyvenimui būdingų intriguojančių, istorijai reikšmingų įvykių, greit nusivilsime. Tačiau jei mėginsime išiskverbti į jo vidinį pasaulį, aiškinsimės tame vykusias kan-

kinančias metamorfozes, tuomet viskas apsivers, ir šio mąstytojo idėjos ir su jo mis susiję biografijos faktai įgaus kitokią prasmę. Jis taps mišlingu XIX a. rafinuotos intelektualinės kultūros reiškiniu, vertu ne tik psichoanalitinės, bet ir itin kruopščios kompleksinės analizės.

Išoriškai atrodantis skurdus įvykių Kierkegaard'o gyvenimas (visą gyvenimą, išskyrus keturias keliones į Berlyną, jis užsisklendės nugyveno savo bute Koppenhagoje) neturėtų klaidinti: tokios jautrios asmenybės, gyvenančios intensyvū dvasinių gyvenimą, biografijoje buvo įvykių, kurie vėliau labai paveikė jo pašamonę ir kūrybą. Kierkegaard'o knygose nuolatos įkyriaiai kartojaasi keli leitmotyvai. Tai – *tėvo nuodėmės, griežtas protestan-*

tiškas auklėjimas vaikystėje, pažintis su Regina Olsen, sužadėtuves ir santykių nutraukimas, ryšys su Schellingu, maištas prieš Hegelio racionalistinės filosofijos principus, miesčioniškos filisterinės visuomenės vertybų neigimas, užsisklendimas savyje, pasiaukojimas kūrybai... Šie intelektualinės biografijos faktai savitai transformavosi jo tekstuose. Jie nuolatos skatino mąstytoją analizuoti „amžinąsias problemas“, todėl nenuostabu, kad tai savitai atispindėjo jo egzistencinės krizės filosofijoje.

Nemažą įtaką Kierkegaard'o gyvenimui darė jo šeimos, ypač tėvo, problemas. Būsimasis filosofas gimė 1813 m. gegužės 5 d. Kopenhagoje religingo komersanto Michaelio Pederseno Kierkegaard'o šeimoje. Tėvas augo nedideliaame vargingu Jutlandijos valstiecių ūkyje (*Gaard*) netoli protestantų bažnyčios (*Kierke*) – iš čia kilo šeimos pavardė *Kierkegaard* (liet. – kapinės). Tėvo, o vėliau ir su juo augusio sūnaus gyvenime gilų rėži paliko vaikystėje tévo padaryta nuodėmė, kurią visą gyvenimą skaudžiai išgyveno. Ji, vienuolikos metų vaiką, tévai atidavė varganam ūkininkui piemenauti. Nuskurdes, kenčiantis alkį, šaltį ir kitus nepriteklius vaikas nusivylimi akimirką prakeikė Dievą. Šis nuodėmingas Dievo prakeikimas vėliau persekojo jį visą gyvenimą, iškiepijo neišperkamos kaltės jausmą. Persikėlęs į Kopenhagą, sumanus tévas atkakliai dirbdamas ilgainiui praturtėjo, vėliau sėkmingai vertėsi kojinių bei trikotažo prekyba ir šešių nupirkštų namų nuoma, kuri davė stabilias pajamas. Sulaukęs keturiaskesdešimties, nuo komercijos nutolo ir daug dėmesio skyrė knygų skaitymui bei vaikų auklėjimui.

Michaelis Pedersenas buvo ambicinges, griežtas, sumanus žmogus, sugebėjęs išsikovoti tvirtas pozicijas visuomenėje. Stengdamasis įveikti vaikystės išsilavinimo trūkumus, domėjos literatūra, filosofija, religija, lankësi įvairiuose miesto intelektualų susitikimuose. Šeimos gyvenimas klostësi sunkiai. Søreno tévas tikėjo, kad prakeiksmas lemtingai jį persekoja, kadangi vienas po kito mirė artimieji. Kierkegaard'ai buvo įsitikinę, jog né vienas iš septynių nuodėmingojo Michaelio Pederseno vaikų nesulaiks Kristaus amžiaus, t. y. 33 metų. Slogi nuo jauta slégė religingą šeimą; beje, iš septynių vaikų gyvi išliko tik du sūnūs – Peteris Christians ir Sørenas. Peteris Christians tapo pastoriumi, o 1856 metais – vyskupu.

Jauniausasis sūnus Sørenas gimė, kai tévui buvo 56, o motinai – Annai Lund, buvusiai namų tarnaitė – 45 metai. Tévas ją vedė jau nėščią vengdamas apkalbų, tačiau nesantuokiniai ryšiai dar tebegedint mirusios pirmosios žmonos ir gimęs kūdikis nuolatos jam priiminė nuodėmingą praeitį. Tais laikais Søreno tévai buvo gana pagyvenę žmonės, kadangi dėl sunkių gyvenimo sąlygų, ligų XIX a. pradžioje daug greičiau nusilpdavo žmogaus organizmas. I tai, kad Sørenas buvo pagyvenusių tévų sūnus, daugelis jo kūrybos interpretatoriu atkreipia dėmesį ir sieja su jam būdinga silpna sveikata, psichologiniu jautrumu, pesimistine pasauležiūra bei kitais jo pasaulejautai bei charakteriui būdingais bruožais.

Nuo vaikystės Sørenas išsiskyrė neeiliniai sugebėjimais, lakia vaizduote ir ypatingu jautrumu. Tévas daug vilčių

siejo su jauniausiu sūnumi, kurio auklėjimu ir lavinimu itin domėjos ir stengėsi įskieptyti pareigos jausmą ir griežtus etinius principus. Jis daug valandų praleisdavo su sūnumi aiškindamas jam įvairius dalykus. „Mano vaikystė, – prisimena Sørenas, – buvo laiminga, kadangi praturtino mane etiniai įspūdžiai. Duokite man galimybę pabūti prie jos dar akimirką, ji primena man tévą. Šie prisiminimai brangiausi iš visų. Vaikystės prisiminimai suteikia man galimybę dar kartą išryškinti tai, apie ką kalbu: svarbiausias dalykas – vientisas pareigos jausmas, o ne įsipareigojimų įvairovė. Jei vertybinę prasmę īgauna pastarieji, individas degraduoja ir žlunga“ [Rohde, 1998, p. 22]. Tarp tévo ir sūnaus užsimezgė glaudus emocinis ryšys. Sørenas vėliau knygose ir dienoraščiuose su didžia pagarba prisimindavo tévą, nors visiškai neminėdavo motinos. Jis nuolatos gvildeno tévo poveikį jo gyvenimui, ir atvirkščiai.

Šiuo požiūriu labai svarbus alegorinis pasakojimas iš veikalo *Šešios fantazijos apie vienatvę gyvenimo kelio pakopose skyriuje „Tylus nusivylimas“*. „Kadaisė, – pasakoja Kierkegaard’as, – gyveno tévas su sūnumi. Sūnus panašėjo į veidrodį, kuriamė tévas regėjo save; sūnui savo ruožtu tévas buvo tas veidrodis, kuriamė jis regėjo save tokį, koks ilgainiui taps. Tačiau jie retai žvelgė į save taip, kadangi kasdien jie gyvai bendraudavavo. Tik kartą nuliūdės tévas tyliai pažiūrėjo į sūnų ir pasakė: „Vargšas berniuk, tu gyveni nusivylęs, bet tyliai“. Daugiau apie tai jie niekada nesikalbėjo: nei apie tai, kaip šiuos žodžius reikia suprasti, nei apie tai, kiek tai atitinka tiesą. Tévas ma-

nė, kad jis esas kaltas dėl sūnaus melančolijs, o sūnus buvo įsitikinęs, jog teikiąs skausmo tévui, tačiau daugiau apie tai jie neprasitarė“ [ten pat, p. 379–380]. Ši didžios simbolinės prasmės kupina alegorija *subtiliai atskleidžia dvasinius mąstytojo ir tévo ryšius bei abipusį kaltés jausmą, kuris neappleido jų iki gyvenimo pabagos, labai veikė jų pasaulėjautą bei santykius su išoriniu pasauliu*. Tévą jis laikė vienintelio artimu žmogumi, kuris jį suprato be žodžių ir su kuriuo buvo galima kalbėtis be žodžių.

Kopenhagoje išaugęs Sørenas – miesto kultūros produktas. Tiesa, miesto kultūra Danijoje tuomet tik buvo pradėjusi gyvuoti, kadangi tai buvo provinciali žemės ūkio šalis, kurios dar beveik nepaliestė kitose Vakarų Europos šalyse sparčiai besiplėtojanti pramoninė gamyba. Tévo liepiamas Sørenas 1830 m. išstojo į Kopenhagos universiteto Teologijos fakultetą, tačiau studijavo ne itin uoliai, gyveno nerūpestingą bohemiską gyvenimą, daugiau domėjos liksmomis užeigomis, salonais, muzika, teatru, poezija, literatūra, filosofija. Tai skaudino jį tévą. Mylimo tévo, sulaukusio 82 metų, mirtis 1838 m. rugpjūtį Sørenui buvo skaudus smūgis. Dienoraštyje ši skaudū įvykį aprašo taip: „Aš taip nuoširdžiai troškau, kad jis dar nors keletą metų pagyventų. Jo mirtį laikau galutiniu jo meilės man įrodymu. Mirdamas jis pasitraukė ne nuo manęs, o *dėl manęs* – kad (jei tai įmanoma) šis tas iš manęs išeitų“.

Po šio sukėlimo Søreno gyvenimiškosios nuostatos ir gyvenimo būdas pasikeitė iš esmės. Jis pradėjo studijuoti. 1838 m. pradėjo rašytojo karjerą – pa-

skelbė pirmą garsėjančiam Andersenui skirtą knygą *Iš dar gyvojo užrašų*, kuri atskleidė autoriaus polinkį į giliamintiškumą. Šiame veikale išryškėjo jaunojo rašytojo maksimalizmas ir bekompromisiškumas. Jo išvada negailestinga: „tai joks genijus, o greičiau pasigailėtinės vargeta, kadangi genijus – ne apskretusi žvakė, gėstanti vėjuje, o gaisras, kurį vėtra tik iplieskia dar smarkiau“. 1840 m. birželį sėkmingesai išlaikės baigiamuosius teologijos egzaminus, pastoriaus karjeros atsisakė; 1841 m. rugsėjo 29 d., gerai apgynęs disertaciją „Ironijos koncepcija, nuolatos remiantis Sokratu“, gavo tévo išsvajotą *magister artium* diplomą.

Dar 1837 m. Søreno gyvenime atsitiko svarbus įvykis. Tuomet jis susipažino su jauna žavia mergina Regina Olsen, o 1840 m. rudenį susižiedavo. Tačiau po metų, spalio mėnesi, prieš pat santuoką santykius su ja nutraukė. Provincialioje protestantiškoje Kopenhagoje (1840 m. čia gyveno apie 120 000 gyventojų) tai buvo triukšmingas skandalas, sukėlęs daugybę apkalbų ir visuomenės pasmerkimą. Po dviejų savaičių Sørenas kaip laisvas klausytojas išvyko į Berlyną universitetą. Brėstančiam mastytojui Danija buvo perdėm maža šalis, todėl jis veržesi į tuometinės Vakarų filosofijos centrą ir čia ieškojo įkvėpimo ir bendraminčių. „Veliau, – rašė jis, – išvykau į Berlyną. Kentėjau siaubingai. Galvojau apie ją kasdien.“

Kokios buvo tikrosios išsiskyrimo su mylima sužadėtine priežastys, iki šiol tebéra mišlė. Kierkegaard'o kūrybos interpretatoriai, remdamiesi jo tekstais ir amžininkų liudijimais, iškélė daugybę hipotezių: pradedant fizine Søreno ne-

galia, netradicine seksualine orientacija ir baigiant grynai kūrybiniais asmenybės išraiškos motyvais. *Šis atrodantis ne-reikšmingas gyvenimo epizodas Kierkegaard'ui tapo vos ne kosminio masto istoriniu įvykiu*, prie kurio jis nuolatos sugrįžta savo knygose ir dienoraščiuose. „Daugelis vyru tapo genijais įkvėpti meilės merginai, kai kuriuos jų merginos paskatino tapti šventaisiais. Tačiau niekas dar netapo genijum dėl merginos, tapusios žmoną; žengės tokį žingsnį, jis gali tapti tik finansiniu patarėju“ [Rohde, 1998, p. 107]. Vadinas, laiminga santuoka, anot filosofo, sukuria tik respektabilius, savimi patenkintus komercinius patarėjus, generolus ar deputatus. Tik nepasiekama, kupina vidinio nepasitenkinimo meilė, o ne laimigos vedybos, mastytojo nuomone, tampa stipriu autentiškos kūrybos impulsu. „Jei būčiau vedės Reginą, – prisipažista jis, – niekuomet nebūčiau tapęs pats savimi.“ Filosofas polemizuoja su J. von Mulleriu, teigusiu, kad pasauli valdo dvi jėgos: idėjos ir moterys. „Tačiau, kai kalbama apie reikšmingus dalykus, – rašė Kierkegaard'as, – turi viešpatauti vien idėjos“ [ten pat, p. 356].

Kierkegaard'o sužadėtuvių nutraukimas buvo ne dramos pabaiga, o tik dramatiškas pirmo veiksmo epizodas, davęs daugybę impulsų jo kūrybinei raiškai, gyvenimo prasmei, kūrybinėms problemoms apmąstyti. Kitais žodžiais tariant, pasiryžimas nutraukti santykius su mylima moterimi skatino jo dvasinę saviraišką, kadangi Regina jo mintyse tarsi buvo su juo ir buvo itin svarbi Kierkegaard'o gyvenimui ir kūrybai iki pat mirties. Išsiskyrimas su ja buvo (1)

produktyviausio, nuo išorės pasaulio atriboto kūrybinio darbo pradžia; (2) pažildomas stimulas filosofiškai apmąstyti žmogaus būties prasmę.

1847 m., kai Kierkegaard'as sužinojo, jog Regina Olsen tapo profesoriaus F. Schlegelio žmona, kuris buvo pirmoji jos jaunystės aistra, patyrė dvasinį sukrėtimą. Viename laiškų jos vyru filosofas rašė: „šiame gyvenime ji priklausys Jums, tačiau į istoriją ji įeis kartu su manimi“.

1849 m. Kierkegaard'as teigia: „mano valia nepakito, po mano mirties mano kūriniai bus skirti jai ir mano tėvui“ [Kierkegaard, 1949, p. 156]. Vėliau testamente jis įgaliojo tapti Reginą viso jo turto paveldėtoja. Søreno mirties metais, 1855, Regina Olsen su vyru išvyko gyventi į danų valdomas Antilų salas. Ji nugyveno 81 metus ir mirė beveik pusę šimto metų vėliau nei Sørenas – 1904 m.

Berlyne Søreną labiausiai traukė universitetas. Jis iškart ėmėsi studijų; privačiai tobulino vokiečių kalbos igūdžius ir kasdien lankėsi keliose filosofijos paskaitose. Tarp Berlyno filosofų tuomet dominavo į paskutinę dvasinės evoliucijos pakopą ižengęs Schellingas, kuris dėstė savo vėlyvosios mitologijos ir apreiškiimo filosofijos principus. Praslinkus keletui savaičių po atvykimo į Berlyną, dienoraštyje Kierkegaard'as rašo: „Aš nepaprastai laimingas, kad galėjau išklausyti antrą Schellingo paskaitą. Kaip ilgai kankinausi ir kaip ilgai blaškėsi

mano mintys; kai tik jis, kalbėdamas apie filosofijos ir tikrovės ryšius, ištarė „tikrovė“, džiaugsmingas minties polėkio vaisius suspurdėjo manyje tarsi Elžbietos įsciose. Nuo šios akimirkos prisiminiau beveik kiekvieną jo žodį. Tikiuosi, pagaliau nušvis aišumas. Šis vienintelis žodis priminė man visas mano filosofines kančias... Dabar visos mano viltys susijusios su Schellingu“ [Kierkegaard, 1941, t. 1, p. 242].

Iš Danijos atvykusį jaunuolių labiausiai domino antihégeliški ir egzistenciniai vėlyvujų Schellingo paskaitų motyvai. Išgirdęs grynojo egzistavimo (*das blosse Existieren*) sąvoką, jis pajuto sunskiai apibūdinamą naujos filosofinės saviraiškos atradimo jausmą. Tačiau praslinkus vos trims mėnesiams, ižvalgus kritinis danų mąstytojo protas vėlyvaja Schellingo filosofija nusivilia. 1842 m. vasario 27 d. laiške broliui Peteriui Christianui jis rašo: „Schellingas tauzija nepakeliamus niekalus. Jei nori tai suprasti, susidaryk tokį vaizdą: šuoliais lekiantis pastoriaus N filosofavimas [...] Glaučiai kalbant, Berlyne aš neturiu daugiau ką veikti. Laiko pojūtis neleidžia man pamažu, po kąsnį valgyti tai, ką galiu praryti iškart, placiai atvėrės burną. Aš jau per senas, kad galėčiau lankyti tokias paskaitas, kokias skaito Schellingas, o jam tai jau perdėm sunki užduotis. Visa jo Galiu doktrina liudija didžiausią negalią“ [ten pat, p. 258].

PSEUDONIMŲ PROBLEMA

Kūrybinio proveržio skatinamas, Kierkegaard'as rašo disertaciją, skirtą Sokrato ironijos analizei, o 1843 m. va-

sario 20 d. paskelbia pirmajį reikšmingą dviejų tomų programinį veikalą *Enten-Eller (Arba–arba)*, kurį daugelis filo-

sofijos istorikų pagrįstai vertina kaip jo *opus magnum* – naujos – egzistencinės krizės – filosofijos atsiradimą. Šia knyga buvo itin domimasi, palankiai ją vertino Kopenhagos intelektualai.

Anksti subrendusį mąstytoją užplūsta kūrybinės jėgos; prasidėjo svaiginančio ir besalygiško atsidavimo beatodai-riškam darbui tarpsnis. Atsisakęs bohemų gyvenimo būdo, atsiribojės nuo pasaulio, įnikęs į vertingas knygas, jis nenuilstamai dirba. 1843–1855 m. – produktyviausias mąstytojo kūrybinės evo- liucijos tarpsnis: viena po kitos pasipila dešimtys įvairiai slapyvardžiais pasirašytų pamokomų kalbų, filosofinių, etinių, estetinių, religinių veikalų. Jis tarsi išskleidžia savo gyvenimą daugybės polemizuojančiu tarpusavyje, įvairiai stiliais parašytų tekštų erdvėje. Kuriamojti tikrovę ji užvaldo visiškai ir tampa svarbesnė už realiąją.

Ji vis mažiau domina visuomenę, ryšiai su išoriniu pasauliu. Visuomenė, bendravimas su žmonėmis vis labiau slegia. „Laimingas tik tuomet, kai kuriu. Tuomet užmirštu visas gyvenimo kančias ir nemalonumus, visiškai paskęstu mintyse. Tereikia padaryti nors kelių dienų pertrauką, ir sergu, dvasia prislėgtą, galva sunkėja. Kuo paaiškinti tokį nenugalimą potraukį į minties darbą?“ [Rohde, 1998, p. 350]. Jis, kaip ir dvasiškai artimi M. Proustas ir F. Kafka, itin jaučia žmogaus būties baigtinumą... Gyvenimo laikas yra pamatuotas, jis létai gėsta, t.y. juda į mirtį, vaduoja- si iš įkyriai persekiojančių vaiduoklių, todėl filosofas skuba išsakyti tai, kas labiausiai jaudina, slypi sielos gelmėse. Sąmoningas visuomenės šalinimasis ir

vienatvė prie rašomojo stalo jam turininkiusios gyvenimo akimirkos. Todėl kūrybinio svaigulio tarpsniais jis retkarčiais trumpam ištrūkdavo iš namų į teatrą paklausyti jo dievinamo W.A. Mozarto „Don Žuano“ uvertiūros ir vėl skubėdavo prie rašomojo stalo.

Viena po kitos įvairiai slapyvardžiais (Johannes Climacus, Anti-Climacus, Constantin Constantinus, Johannes de Silentio, Victor Eremita, Vigilius Haufniensis, Nicolaus Notabene, Frater Taciturnus, Intere et Intere, Hilarius Knygrišys, Ponas A, Teisėjas Viljamas ir kitais) skelbiamas knygos *išplečia ir sururia ypatingą filosofinių idėjų lauką, kuriam me autorius tarsi išsiskaido, iškyla įvairiai pavida*lais. Slapyvardžių problema – kitas ir labai įdomus Kierkegaard'o kūrybos aspektas, kadangi tiesiogiai siejasi su jo požiūriais į kūrybą, tekštą ir polifonines idėjų raiškos formas. Kiekvienas slapyvardis suteikia jo vardu pasirašytam tekstui individualių konotacijų, užslėptų prasmų. Dienoraščiuose Kierkegaard'as užsimena, kad savo paslaptis jis nusineš su savimi į kapus.

Pasak filosofo, skaitant Victoro Eremitos vardu pasirašytus tekstus, būtina pajusti „geraširdišką ironiją“, Jau nuolio – „minties melancholiją“, Constantino Constantinus – „sustabarėjusi intelektualumą“, Madų parduotuvės savininko – „demonišką neviltį“, Johanno Suvedžiotojo – „sutrikimą“ ir pan. Savo pavarde jis pasirašinėjo tik krikščioniškus tekstus, nes čia nedviprasmiškai dėstomas jo religinės pažiūros, o visi kitie tekstai grindžiami kitokiomis prielaidomis ir išreiškia kitokias gyvenimiškias nuostatas.

Skirtingais slapyvardžiais įvardyti autorai sukuria ypatingą psichologinę vidinės idėjų įtampos, polemikos nuotaiką, teikia tekstams daugibalsiškumo išpūdį. Kierkegaard'o knygos – tarsi įstabus marionečių teatras. Autorius, vienu metu būdamas neregimu režisieriumi, komentatoriumi, kritiku ir nuošaliu stebėtoju, tarsi iškyla virš savo kontroversiškų idėjų ir nuolatos įvairiai aspektais gvildena tas pačias, jų labiausiai dominančias egzistencines temas bei teatralizuotas situacijas. Šiuo požiūriu filosofo tekstai – tai nuolatinis nesibaigiantis dialogas su savimi.

Kierkegaard'o polinkį į pseudonimiškumą, norą išsaugoti *incognito* skatinio ne tik mėginimas paslėpti savajį Aš, bet ir polemikos poreikis. *Realiamē gyvenime neturēdamas savęs vertų oponentų, jausdamas besiplečiančią dvasinę erdvę (jis buvo ambicingas ir jo talentas jau buvo žinomas Danijoje), Kierkegaard'as kūrė virtuālius jo vertus oponentus. Tuo galima paaiškinti jo tekštų dialogiškumą, polifoniškumą, nuolatinę polemiką su anksčiau iškelto mis idėjomis.* Polinkį į pseudonimiškumą taip pat lémė sudėtingėjantys santykiai su aplinka, kolegomis, stipréjantis susvetimėjimo, didėjančio būties tragizmo suvokimas, kuris buvo pagristas sunkiu charakteriu, uždaru gyvenimo būdu, neįprastomis filisterius šokiruojančiomis vertybinėmis nuostatomis.

Kierkegaard'o tekstuose mintys plėtojamos netikėtais vingiais, kurie nere tai susipina, veda į nežinią, aklavietes, o tai skaitytoją trikdo. Čia tarpusavyje polemizuoją įvairios gyvenimiškos nuostatos, simboliniai personažai, kurie – kaip ir polifoniškuose Dostojevskio ro-

manuose – skaidosi, dvejinasi. Autoriaus Aš šiame kaukių maskarade tarsi išnyksta. Kierkegaard'as rašytojas nuolatos peraugą į filosofą, ir atvirkščiai. Ribos tarp filosofijos ir literatūros nyksta, filosofija siekia išnaudoti sau literatūros teikiamas galimybes. Šiuose tekstuose daug savianalizės protrūkių, apmastytų apie žmogaus būties skaudulius. Jo veikalose, kaip ir „*sąmonės srauto*“ literatūroje ar „*naujajame romane*“, nuolatos keičiasi laiko pjūviai. Tiesioginis dabarties suvokimas čia susipina su ateities ir praeities gyvenimo faktais. Klasikiniu tokios saviraiškos, itin aktualios modernistinei ir postmodernistinei literatūrai, pavyzdžiu laikyčiau paskirus fragmentus iš veikalo *Gyvenimo kelio etapai*. Šios 1845 m. paskelbtos knygos pasakotojo dienoraštyje praeitis ištisai nariojasi su dabartimi. Minėtas fragmentas tarsi muzikos kūrinys skleidžiasi dvieju registrais – susiliedami vienas su kitu, sukuria polifoniškos melodijos išpūdį. Pasakotojas rašo: „Eilutės, rašytos rytais, liudija praeitį ir byloja apie praejusius metus, o kurias rašau dabar – tai „nakties apmästymai“, mano nūdienos dienoraštis“. Todėl Kierkegaard'o mästyme kyla dviejų laiko struktūrų įtampa. Skaitant knygas, pavergia jautrus psichologizmas, introspekcija, intensyvus vidinio gyvenimo pulsavimas. Šie tekštų bruožai tiesiogiai siejasi su subjektyvizmo tendencijų stipréjimu postromantinėje egzistencinės pakraipos literatūroje.

Per produktyviausią Kierkegaard'o kūrybinės evoliucijos tarpsnį viena po kitos spausdinamos knygos: *Dvi stiprianičios kalbos* (1843), *Baimė ir drebėjimas*

(1843), pastarosios pabaigoje – glaustas priedas filosofinė esė *Pakartojimas, Baimės sąvoka* (1844), *Filosofijos trupiniai, arba Truputis filosofijos* ir itin svarbus *Bai-giamasis nemokslinis prierasas* prie jų (1844), *Gyvenimo kelio etapai* (1845), *Pamokamosios kalbos* (1847), *Meilės gyvenimas ir valdžia* (1848), *Krikščioniškos kalbos* (1848), *Liga mirčiai* (1848), *Krikščionybės pratybos* (1850), *Apie mano, kaip rašytojo, veiklą* (1851) ir kitos. Per trylika įtempsto darbo metų nuo 1842 m. iki 1855 m. jis parašo 28 tomus veikalų, kurių pusę sudaro dienoraščiai. Jie labai svarbūs užslėptosioms jo filosofijos idėjoms pažinti. Mane visuomet stebino, kad daugelis Kierkegaard'o kūrybos tyrinėtojų taip menkai panaudoja jo intymią „Dienoraščių“ ir laiškų potencijas. Daugelis minčių, apmąstymų, kurie pateikiami tarsi *non finito forma* arba sąmoningai

slepama knygose, netikėtai atskleidžia dienoraščiuose, kurie yra patikimiausi rašytojo „kūrybinei laboratorijai“, intymiausiems dvasios pokyčiams pažinti.

Knygas Kierkegaard'as spausdino savo lėšomis, o jų leidyba ne visuomet atsipirkdavo. Tai mažino jo lėšas ir versdavo galvoti apie apmokamą darbą. Kadangi dėl religinių išitikinimų pinigus vengė laikyti vertybiniams lakštams, duodančiai palūkanų, gyvenimo pabaigoje jo turtas buvo gana menkas. „Kas man yra geriausia, – liūdnai teigia jis, – vis dėlto niekas nesupranta. Dirbu sekinančiu ritmu, greit man teks susirūpinti pinigais pragyvenimui; man priekaištauja, kad vengiu tarnybos. Tačiau man viškai aišku, jei pradesiu tarnauti, atsisakysiu viso geriausia, ką galiu padaryti. To niekas nenori ir negali suprasti“ [Rohde, 1998, p. 206].

Literatūra ir nuorodos

- Clair A. *Pseudonime et paradoxe. Lapensee dialectique de Kierkegaard.* – Paris, 1976.
- Colette J. *Kierkegaard et la non-philosophie.* – Paris, 1994.
- Gaidenko, 1970: Гайденко П. *Трагедия эстетизма.* – Москва, 1970.
- Gusdorf G. *Kierkegaard.* – Paris, 1963.
- Hohlenberg J. *L'oeuvre de S. Kierkegaard.* – Paris, 1960.
- Kierkegaard and Contemporary Philosophy. – Copenhagen, 1972.
- Kierkegaard S. *Filosofijos trupiniai, arba Truputis filosofijos.* – Vilnius, 2000.
- Kierkegaard S. Journal, vol. 1–5, Paris, 1941–1957.
- Kierkegaard S. *Baimė ir drebėjimas.* – Vilnius, 1995.
- Kierkegaard S. Journal (Extraits) // *Etudes kierkegaardiennes par J.Wahl*, Paris, 1949.

- Kierkegaard S. *L'éxistence.* – Paris, 1967.
- Kierkegaard S. *Liga mirčiai.* – Vilnius, 1997.
- Kierkegaard S. *Oeuvres completes*, vol. 1–14. – Paris, 1972–1980.
- Kierkegaard S. *Traité du désespoir.* – Paris, 1973.
- Kierkegaard vivant (colloque de Cerisy la Salle), Paris, 1966.
- Kierkegaard S. *Balta lelija.* – Vilnius, 1997.
- Kierkegaard, 1894: Киррероп С. *Наслаждение и долг.* – СПб, 1894.
- Kierkegaardiana, Kobenhavn.
- Rohde, 1998: Роде П. Сёрен Киркегор, сам свидетельствующий о себе и своей жизни. – Свердловск, 1998.

B. d.



Gauta 2003-07-11

AUŠRA PAŽĖRAITĖ

Vilniaus universitetas

MUSAR JUDÉJIMAS LIETUVOJE: RABINIŠKASIS XIX A. BILDUNG PROJEKTAS

The *Musar* Movement in Lithuania:
The 19th Century Rabinistic *Bildung* Project

SUMMARY

The Musar idea of Israel Salanter is an elitist rabbinic project of education, parallel to the German *Bildung* or the rationalistic Enlightenment ideal of the educated person in French and Anglo-Saxon modern cultures. The very heart of musar teaching is the control over the inner deepest "roots of the heart", especially those which normally escape from consciousness, by means of a method proposed by Salanter. In such a way, it is expected to reach an ideal of Jewishness.

ĮVADAS

Devynioliktasis amžius gyvuliškesnis, požeminis; jis bjauresnis, realistiškesnis, brutalesnis – ir kaip tik todėl „geresnis“, „sąžiningesnis“, paklusnesnis visokios rūšies tikrovei, tikras; užtai silpnas valia, užtai liūdnas ir tamsią geismą, užtai fatalistiškesnis. Néra baimės ir gérējimosi nei „proto“, nei „širdies“ atžvilgiu; gilus įsitikinimas polinkių viešpatavimu. (Schopenhaueris kalbėjo „valia“, bet jo filosofijai nieko néra charakteringesnio, kaip tai, kad joje néra tikros valios.) Netgi moralė traktuojama kaip instinktas („užuojauta“).

Friedrich Nietzsche, *Valia galiai*, 95

Vienas žymesnių po Vilniaus Gaono litvakų rabinų – Izraelis Salantiškis (1810–1883) – labiausiai žinomas kaip religinio-moralinio sajūdžio, vadinamo *musar*, pradininkas. Žydų švietimo (*Haskala*) sajūdžio, XIX a. pabaigoje – XX a.

RAKTAŽODŽIAI. *Musar*, ugdymas, žydiškumo idealas, žmogiškumo idealas, Apšvieta.

KEY WORDS. *Musar*, education, ideal of Jewishness, ideal of humaneness, Enlightenment.

pradžioje svaigusio nuo savo pergalinio maršo, perspektyvoje šis judėjimas atrodė kaip gana vargano grupelės fanaticų ir asketų, užsidariusių mažyčiamame savo rabiniškų akademijų (ješivų) pasaulyje, pastangos sustabdyti laiką, atgaivinti benykstančius tradicinio žydų pasaulio likučius. Ne vienas autorius, rašęs apie Salantiškį ir itin apie kai kuriuos jo sekėjus, ypač Blazerį, ilgą laiką buvusį rabinu Peterburge, o paskutiniuosius du XIX a. dešimtmečius praleidusį Kaune, mėgino pabréžti, kad pats Salantiškis ir jo judėjimas kuo toliau, tuo labiau krypo į pesimizmą ir asketizmą, siekiantį pažaboti ar net ir išgydyti gaivališką, linkusią į blogi žmogaus prigimti, kurią valdo neįsisąmoninti polinkiai, appetitai ir aistros. Salantiškio vartojamos konceptualiai miglotos sąvokos *instinktai, valia, polinkiai, geismas*, taip pat pesimistinis požiūris į žmogų, fatalizmas, nepasitikėjimas nei protu, nei širdimi¹ bei prisiminimuose akcentuojamas ypatingas jo polinkis į užuojautą (ar atjautą) leidžia manyti, kad Friedricho Nietzsche's XIX amžiaus diagnostė galėtų tiki ir šiam XX amžiaus Lietuvos rabinui. Salantiškis, ko gero, turi kažką bendro su Schopenhaueriu, nors vargu ar buvo susipažinęs su jo raštais. Hillelis Goldbergas, analizuodamas pesimistinę Salantiškio žmogaus sampratą, daro prielaidą, kad Salantiškio mintys artimiausios Freudui, anksčiau už jį atrado žmogaus pasąmonės fenomeną, nors ir neapibrėžė jo moksliniai terminais. Tačiau atrodo, kad pasąmonės sritis jau buvo atrasta to amžiaus mąstyme, nors Freudo psichoanalizės teorija tuo metu buvo pradėjusi žengti tik pirmuosius

žingsnius. Kita vertus, iš tiesų Salantiškis pasiūlė metodą, kuris buvo skirtas šitai žmogaus psichikos sričiai kontroliuoti. Po kelių dešimtmečių Freudas pasiūlys savajį metodą, ir ji, praėjus dar keliems dešimtmečiams, kai kurie tyrinėtojai pavadins „sekuliariu judaizmu“... Tačiau ar iš tiesų Salantiškis skirtinas prie XIX amžiaus pesimistų (o gal ir nihilistų)? Kokios jo *musar* koncepcijos šaknys, apibrėžtys ir koks šio judėjimo tikslas? Ar tik sustabdyti istorijos tėkmę bent dalelei išrinktų, Izraelio „likučiui“?

Kad ir kaip ten būtų, aiškus faktas, kad iš visų galimų tuo laikotarpiu judaizmo atnaujinimo, atgaivinimo prieponių ir galbūt tikslų Salantiškis pasirinko būtent *musar*. Judaizme šis žodis tradiciškai reiškė moralinį religinį angažuotumą, tačiau *musar* tekstu skaitymas bei gilinimasis į juos religinėje žydų praktikoje buvo gana marginalinė praktika. Kodėl tad būtent *musar*? Argi pats judaizmas, žiūrint per Emanuelio Leviно filosofiją, neapibrėžiamas kaip iš esmės etinis? Kodėl negalejo pakakti paprasčiausios religinės praktikos? O gal tai buvo atsakas į bendrą Naujujų laikų Europos tautų, bandžiusių gvildenti ir spręsti žydų klausimą, nuostatą dėl žydų, kad, norėdami būti pripažinti lygiaverčiais ir lygiateisiais europietiškų tautinių ar etninių bendrijų nariais, jie privalo kažką daryti su tuo, kas laikoma „žydų morale“? Tai ypač rūpėjo įvairių pakraipų žydų švietėjams. Ar vis dėlto tai buvo vienas iš auklėjimo ugdymo projektų šalia kitų Švietimo amžiaus projektų, kurių objektyve socialinės problemos buvo regimos pirmiausia kaip

moralinės, auklėjimo ugdymo ir švietimo stokos problemos? Juk visi legendiniai pasakojimai apie Salantiškio asmeninį rūpinimąsi vargstančiais, kenčiančiais nuo daugiau galios turinčių savivalés ar korupcijos, daugelį autorų skatino manyti, kad moraliniu atgimimu jis bandė taisytį žydų bendruomenėje egzistavusias blogybes. Emanuelis Leivas itin vertino vieną Salantiškiui priskiriamą posakį: „Mano artimo materialinis poreikis yra mano dvasinis poreikis“, ir sémësi iš jo etiškosios judaizmo prigimties ižvalgų. Tačiau etika čia ištirpsta socialinio teisingumo, o ne Gério paieškoje. Cariné administracija kartu su žydų švietėjais užsimojo perkeisti žydų moralę reformuodami švietimą, kad būtų pataisyta jų „buitis“, kad jie pagaliau užsigeistų tapti naudingais visuomenės nariais, panašiai kaip ir Salantiškis socialinių žydų problemų priežasčių ieškojo moralėje, kuri, buvo tikima, perkeistica ne kitaip, o tik tinkamu ugdymu ir švietimu. *Bildung* projektas, savo šaknimis siekiantis dar augustiniškajį žmogaus siekį puoselėti savyje Dievo paveikslų idealą, bet galiausiai išsiplėtojęs Žmogaus moksluose, buvo vienas iš šio Švietimo amžiaus auklėjimo ugdymo projektų. Galima skirti dvi europietiško švietėjiškumo orientacijas – epistemologinę ir hermeneutinę, t.y. orientuotą į pažinimą, siekiant pritaikyti matematičio metodo idealą, taikomą gamtos moksluose, ir į supratimą, ieškant atitinkamų metodų, naudotinų kultūros, humanitarinių mokslų srityje. *Humanitas* kaip vertybė atsirado dar antikoje ir žymėjo tai, kas žmogų skiria ne tik nuogivulio, bet ir nuo barbaro, „kuriam

stinga *pietas* ir *paideia* – t.y. pagarbos moralinėms vertybėms ir maloningo mokymosi bei miestiškumo derinio, kuriuos tik ir galime apibrėžti žodžiu „kultūra“². Naujaisiais laikais *Humanitas* idealias iškelia tikslą: tikrasis žmogiškumas įgyjamas per auklėjimą, per *Bildung*, kuris leidžia žmogui tapti kultūros žmogumi. „Būtent XVIII a. *Bildung*, Gadamerio teigimu, tapo savyoka, padėjusia aprašyti procesą, kurio metu ne tik išauklėjamas individas, bet tas išauklėjimas, išlavinimas laiduoja tai, kad, perimdamai švietimo turinį, individai pranoksta savo pačių betarpiską duotybę ir įeina į žmogiškajį pasaulį.“³ Be auklėjimo (*Bildung*) žmogus dar nesas tai, kas jis turės būti, dar nera dvasinė, tikrai žmogiška būtybė. Ja jis tampa įaugdamas į pasaulį, į žmonių bendruomenę, išmokdamas kalbą, perimdamas kultūrą. Todėl *Bildung* yra ir to įaugimo raidos rezultatas, padarinys. Tai savyoka, kuri reiškia ir veikla, padedančią žmogui suprasti tam tikrą kultūrinį paveldą, kad, jí perimdamas, jis „sugrižtų į save“, o kartu reiškia ir tos veiklos rezultatą. Savęs supratimą, žmogiškumą gaudamas per auklėjimą, žmogus iškyla virš to, kas yra grynai gamtiška, ir realizuoja tai, kas Jame yra kaip žmogaus idealas⁴. Tuo tarpu *education* ar *edification* siekiamybė – žmogaus pilietiškumas, kūrybingumas bei naudingumas visuomenei. Švietėjiško *education* (*edification*) charakteristikos: a) socialumo ir pilietiškumo kaip sugebėjimo dalyvauti visuomeniniame gyvenime (ir būti naudingam) siekis; b) išugdymas, išlavinimas priegminkių galių (čia – proto, sveiko proto, kuris yra „bendras“ visiems žmo-

nėms); c) auklėjimas turi būti racionaliai organizuotas, tikslingai sumodeliuotas.

I Salantiškio *musar* koncepciją ir judejimą galima žiūrėti kaip i dar vieną šio laikmečio auklėjimo/ugdymo projektą, kurio objektyve buvo ortodoksalios žydiškos tapatybės formavimas. Jis siekė, išplėšiant žmogų iš liaudiško inertiškumo ir formalaus tradiciškumo, iš-

ugdyti arba suformuoti asmenybę, tau-
tos atstovą, savo kultūrinio-religinio
paveldo pagrindu išugdyti sąmoningą
bendruomenės atstovą, išplėštą iš pri-
gimtinio betarpiskumo, valdomo įvairių
sąmonei nepavaldžių apetitų, aistrų,
geismų. Jis buvo pesimistas *unbilded*, t.y.
neugdyto/neauklėto žmogaus, o ne ap-
skritai žmogaus, atžvilgiu.

MUSAR SAVOKOS GENEZĖ

Marcuso Jastrowo žodyne⁵ pateikiamos šios *musar* (rs; jm, iš biblinės hebrajų, nuo rs; ;, bausti) termino reikšmės: *disciplina*, moralė, elgesys.

Hebrajų Biblioje žodis *musar* dažniausiai vartojamas reikšmėmis „gauti, duoti, priimti pamoką“, t.y. „pasimokyti“ iš netinkamo, neišmintingo elgesio pasekmui, kurios suvokiamos kaip bausmė. Pavyzdžiui, Pakartoto Įstatymo knygoje (11,2) rašoma: „Atminkite, kad ne jūsų vaikai, kurie nei patyrė, nei matė VIEŠPATIES, jūsų Dievo, pamokos, bet jūs patys turite pripažinti jo didybę ir t.t...“⁶ [pabraukta mano. – A.P.], arba tiesiog kaip „bausmė“, pvz., pranašo Izaijo knygoje (53,5) skaitome: „Jis buvo sužalotas dėl mūsų nusižengimų, ant jo krito kirčiai už mūsų kaltes. Bausmė ant jo krito mūsų išganymui, ir mes buvome išgydyti jo žaizdomis“ [pabraukta mano. – A.P.]. Septuagintoje žodis *musar*, kurį įvairių kalbų vertėjai vienais atvejais verčia kaip nurodymas, pataisymas, *disciplina*, mokymas, nuomonė, pamoka (pranc. *instruction, correction, discipline, science, avis, leçon*; angl. *discipline, correction, doctrine*), kitu – kaip bausmė, nors graikiškai perteikiamas

žodžiu *παιδεία* (auklyba, ugdymas), o *Vulgatoje* – *disciplina, doktrina*. Žodžio *παιδεία* kultūrinis turinys sietinas ir su vokiečių švietėjų *Bildung*⁷. Patarlių knygoje (1,3) randame posakį „pratintusi išmintingai elgtis, būdami teisūs, teisingi ir dori“, nors pažodžiui būtų: „imtū *musar* išminties <haskel>, teisumo, teisingumo, ir tiesumo“. Septuagintoje šioje eilutėje *musar* išverčiamas kaip *te strophi*, o *Vulgatoje* – kaip *intelligenda*⁸. *Vulgatoje*, matome, išminties supratimas atskiriamas nuo mokslinės doktrinos taikymo teisumui, teisingumui ir tiesumui. Lutheris žodį išverčia auklėjimu, *disciplina*, kurios reikia, kad žmogus taptų išmintingas teisumo, teisingumo ir sąžiningumo atžvilgiu. Angliškuose vertimuose išmintis, išmintinga veikla įvardijamos kaip vienas iš nurodymo, mokymo (*instruction*) objektų. Taigi visomis biblinėmis hebrajų *musar* prasmėmis žodis reiškia įvairias priemones, skirtas auklėjimui, – nuo sudrausminimo – jí tie, kurie patiria kokias nors negandas, turėtų interpretuoti kaip pamoką, iki pamokymo, nurodymų, kaip pritinka išmintingai, teisingai, sąžiningai, teisiai elgtis. Rabiniškoje hebrajų kalboje, remiantis

Jastrowo žodynu, žodis reiškia ne tiek auklėjimo priemones (metodus), siekiant išugdyti tinkamą elgesį (disciplinavimas), bet pači moralumą, tinkamą elgesį. Pavyzdžiu, *Midraš Mišlei* knygoje *Pat 1*, 2⁹ eilutei pateiktas toks paaiškinimas: „Jeigu [jau yra] išmintis – kam gi pamokymas (*musar*)? Ir jeigu [jau yra] pamokymas (*musar*), tai kam dar išmin-
tis? Tai reiškia, kad jeigu žmogus turi iš-
minties, tada jis gali išmokti tinkamo el-
gesio (*musar*)”¹⁰. Tokiu būdu *musar* pras-
mė gerokai pasikeitė, pereidama iš bib-
linės hebrajų kalbos į rabiniškąją *musar*,

reiškė nebe auklėjimo priemones, meto-
dus, o apskritai tinkamą elgesį. Ką reiš-
kia „tinkamas elgesys“, „geras elgesys“
rabiniškoje tradicijoje? Ar tai toks elge-
sys, kurį reglamentuoja rabiniški teisi-
niai sprendimai (*halakha*), priesakų, nuo-
statų, įsakų (*micvot, hukim, edot*) laiky-
masis, ar elgesys prisilaikant kokių nors
moralės normų, kokių nors bendražmo-
giškų moralinių principų (prigimtinės
moralės normų), apibrėžtų Dekaloge? Ir
ar Salantiškio *musar* samprata nesugrą-
žino kartais šiam žodžiui biblinės pras-
mės (būtent auklybos/ugdymo)?

SALANTIŠKIO MUSAR KONCEPCIJA RABINIŠKOS MINTIES ISTORIJOS KONTEKSTE

Maimonido filosofijoje tikras Dievo pažinimas veda į supanašėjimą su Dievu, t.y. į tai, kad žmogus realizuoja savyje panašumą į tą, pagal kurį buvo sukurtas. Maimonidas teigė, kad po vadinamosios pirmojo žmogaus nuodėmės žmogus prarado tobulą intelektualinio pažinimo sugebėjimą, kuris iš pradžių turėjo įgalinti jį skirti tiesą nuo melo (o ne gérį nuo blogio), ir įgijo sugebėjimą tik orientuotis dėl susitarimo dalykų, kurie apibrėžiami kaip géris ir blogis. Šie susitarimo dalykai, išsiakniję sociume, bendrose žiniose, yra dalykai, kurie porojiniame būvyje gzistuoja kaip išorinė forma, etosas, kuris ne tik kad netrukdo žmogui pažinti tikruosius dalykus, tiesą, bet, pasiekus čia tobulumą, gali padėti tobulėti ir intelektiškai paži-
stant tiesą. Tobulas moralinis gyvenimas (*musar*) yra Dievo pažinimo „pradžia ir pabaiga“: iš jų iš pradžių remiamasi kaip išorinį etosą – elgesį, reglamentuojamą

visuomenėje egzistuojančių normų, nuo-
statų, tai, kas bendruomenėje gyvenant laikoma tinkama ar netinkama, o pasie-
kus intelektinį tobulumą (realizavus sa-
vyje „Dievo paveikslą“, pagal kurį žmo-
gus buvo sukurtas), Dievo pažinimas, o
kartu ir panašumas į jį įgyvendinamas elgesiu, kuris atitinka Dievo savybes (teisumą, teisingumą ir kilniaiširdišku-
mą). Šitaip žmogus realizuoja savyje tik-
rajį žmogiškumą, kuris idealiu būdu bu-
vo suponuotas kuriant jį „pagal Dievo
paveikslą ir panašumą“, t.y. tapo *gebil-
det* (atkurtas, išugdytas, suformuotas).

Michailo Šneiderio manymu, Mai-
monido filosofijoje galima ižvelgti nuo-
statą, kad žmogaus išorinė forma, eto-
sas, leidžiantis apibrėžti žmogaus elge-
si ir jį įvertinti kaip atitinkantį „gérį ir
blogį“ kategorijas, kurias galima būtų
suprasti kaip tai, kas smerktina (degra-
davę) ar tinkama, nėra kategorijos, ku-
rios iš esmės būtų susijusios su žmogaus

prigimtimi. Žmogus savo prigimtyje turėtų kažką gilesnio, kas leidžia jam pačiam įvertinti tą savo etosą, savo elgesį, išorinę, socialinę formą ir nuspresti laikytis patarimų, kuriuos jam gali pasiūlyti išminčiai, kaip tą etosą suformuoti. Todėl jis galėtų pasirinkti kelią, būdą, metodą ir dėti pastangas, „treniruoti“ savo charakterį¹¹. Tačiau Salantiškis, prisiminamas Maimonidą, viename savo vėlyvujų tekstu (vokiškojo periodo, 1857–1883) rašo¹²:

Štai RAMBAM¹³ o, tebūna šviesus jo atminimas, žodžiai (*Halakhot tšuva* 3 sk., *halakha* 1–2): kad žmogus negali suvokti daiktų sąryšių (תַּלְשִׁלָּחַ), nustatyti micvų ir klaidų vertės pagal jų pasekmes. (...) Juk žmogaus sielos galios eina nuo ankstesnio prie vėlesnio¹⁴, nuo širdies šaknų gelmių prie [jų] pasireiškimo. Ir priežastys to išoriškumo ištryksta į gausą, plotį ir išorę: kokia gi galia galėtų apriboti šaknyse jas (kitu, vėlesniu galiau atžvilgiu)? Todėl žmogus, siekiantis suprasti [pradédamas] nuo to, kas paskesnis, [eidamas] prie to, kas pirmiau, ilgai klaidžios, darydamas sprendimus apie šaknis galiau, gimdančią liūdesį ir malonumą. Ir tol, kol žmogaus sielos galios lieka paslėptos šaknyse, nugrimzdusios nuo jo supratimo, tol jos šaudys savo strėles į žmogaus veikseną. Todėl ne žmogaus galioje teisingai įvertinti tą liūdną egzistenciją ir VIEŠPATIES, Tebūnie Palaimintas Jo Vardas, Toros laikymąsi. Ir tik Jis vienas žino tikriausią jų vertę, kaip sakydavo Z"L¹⁵: *Jis – suprantantysis* (*Avot* 4, 22)¹⁶.

Šiuose vokiškojo periodo raštuose Salantiškis teigia, kad žmogaus širdies gelmėse glūdi visiškai nepažinios žmo-

gui galios, kurios veikia jo elgesį. Išvairių psichikos reiškinii, tokiai kaip malonumas, pasitenkinimas, džiaugsmas, liūdesys, skausmas, jo manymu, tikrujų priežasčių neįmanoma apčiuopti, t.y. nustatyti, kuri gi priežastis yra tikroji iš daugybės galimų. Taip pat ir veiksmų (teisingų, pavyzdžiui, įstatymų laikymosi, ir klaidingų, neteisingų, neadekvacių, t.y. pažeidžiančių įstatymus, be to, ir netikusių būdo savybių, t.y. neadekvataus egzistavimo būdo) tikrujų priežasčių neįmanoma nustatyti, kad būtų galima juos iš esmės kontroliuoti paėmus į savo rankas tas priežastis. Kai kurie, aiškina Salantiškis, pasinaudodami jo metodu, ima manyti, kad jau pakeitė tas savo širdies gelmes, tas šaknis, tapo nauju žmogumi, nes kažkokiu būdu išmoko kontroliuoti savo elgesį, tačiau, menkai priežasciai paveikus, staiga pasirodo, kad iš esmės jis né kiek nepasikeitė, t.y. kad jo širdies gelmėse (šaknyse) liko kažkas, kas išsprūdo iš sąmonės akiračio. Ir net jeigu žmogui pavyksta savo valią atkurti, pataisyti, jeigu jam pavyksta save ištirti ir kontroliuoti, išrauti blogi, vis tiek lieka kažkoks *purvas*, kuris, paveikus tam tikroms priežastims (dažniausiai didelėms), gali išsiveržti į paviršių kaip griaunanti galia... Pats veiksmas Salantiškiui, atrodo, igauna savo vertę, pasireiškančią kaip veiksmo vaisiai, toliausiai įmanomi padariniai, ir tai priklauso nuo tų vidinių, širdies šaknyse esančių galiai (švarumo ar purvo). Ir Salantiškio *musar* yra metodas ištirti tas veiksmų priežastis, kad būtų galima kontroliuoti jų pasekmes, numatyti, kur veda tas ar kitas veiksmas, atsižvelgiant į giliausias jo priežastis, prisiminus bib-

lines žodžio prasmes, pasimokyti bandant išsiųmoninti, kas laukia. Galbūt todėl jo tekstuose gana dažnai sutinkami nelabai patrauklūs grasinimai laukiančiomis bausmėmis, kančiomis galėtų būti suprantami ne kaip moralizavimas, bet kaip istorėjimai, jog būtina kreipti dėmesį ne tik į pačius veiksmus, kad ir kokie jie išoriškai galėtų būti moralūs ar religine prasme korektiški, bet ir į tų veiksmų vidines priežastis. Tikrosios veiksmo priežastys, pasak jo, iš tiesų nuo žmogaus paslėptos pernelyg giliai, antraip jis galėtų tas priežastis kontroliuoti. Šita mintis iš esmės skiria Salantiškio mintį nuo Maimonido ir apskritai tradicinio žydų moralaus gyvenimo supratimo, net jeigu jis Maimonido mintimi ir remiasi. Pasak Salantiškio, žmogaus etosas nėra pakankamas, kad, net ir nepriekaištingai prisilaikydamas išoriňės, socialinės formos, į kurią jis iš tos savo giluminės esmės galėtų pasižiūrėti lyg iš šalies ir laisvai pasirinkti laikytis išstatymų (o jeigu nežino, kokių, galėtų kreiptis į išminčius, kurie žino), net jeigu jų tikrosios vertės ir nepajėgia suvokti, nes nepajėgia suvokti tikrojo nuodėmės, prasižengimo daromo nuostolio. Gerumas ar blogumas Salantiškiui – ne pačių veiksmų išorinis tinkamumas ar netinkamumas, bet vidinės žmogaus kokybės, polinkis į gérį (*jecer tov*) ir ypač pavojinga griaunamoji galia, polinkis į blogą (*jecer ra*), pasireiškianti pačiais įvairiausiais būdais (apetitais, geismais, troškimais). Vienais atvejais, sako Hillelis Goldbergas, Salantiškis tas griauna-mąsias jégas įvardija sielos galiomis, kuriuos yra Dievo įsakyty darbų ar būdo bruožų neadekvatus (idealui), kitais

atvejais – tendencingumo puoselėjimas (*negi'at ha-da'at*), kaip Salantiškis supranta subjektyvią tekštų (*Toras* bendrąja prasme) analizę¹⁷. Bet ką ji reiškia? Tai suponuoja, kad turėtų būti randama objektyvi tekštų prasmė? Ši idėja artima dar Vilniaus Gaono reikalavimui laikytis kuo didesnio objektyvumo, intelektualinės nepriklausomybės ir sąziningumo. Jo Talmudo analizės metodologiją Normanas Lammas skiria į dvi dalis: 1) išorinis kriticizmas, t.y. tekštų ir dokumentų, kurie galbūt daugybę kartų perašinėjant buvo iškraipyti (galečume pavadinti tekstualiniu kriticizmu), ir 2) vidinis kriticizmas, siekiant suvokti Talmudo paprastąją prasmę (*pšat*) racionalių analizės būdu¹⁸. Šia nuostata vado-vavosi Chaimas iš Voložino, Vilniaus Gaono mokinys, kitas Emanuelio Levi-no labai gerbtas rabinas, kuris Talmudo studijavimui taikė ne tik griežtos ir sąžiningos analizės metodą, kad rastų teisingus halakhinius sprendimus, bet pats dažnai asmeniškai kankindavosi, įtarinėdamas save, kad siūlo naujas idėjas vien tik dėl jų naujumo ir gudrumo, o ne dėl jų teisingumo, ir atmesdavo jas siekdamas griežto mąstymo, kuris labiau atitiktų tiesą, o ne maitintų savimeilę¹⁹. Nuo šitokio savęs įtarinėjimo tik vienas žingsnis iki veiksmo tinkamumo vertinimo, atsižvelgiant į intencijas, o ne į paties veiksmo atlikimo kokybę. Tačiau Chaimas iš Voložino šio žingsnio, atrodo, nežengia. Savo knygoje *Nefesh ha-hajim* jis vartoja kabalistines savokas ir bando parodyti žmogaus veiksmų, kalbos ir minčių mistinį veiksmingumą, paveikumą. Netgi prieš Sinajų, kada buvo duota Tora, patriarchai, kaip rašo Chai-

mas, laikėsi Toros nuostatų ir įsakų, nes savo dvasine ižvalga jie suvokė, kad tokiu būdu jie pasieks geidžiamo mistinio *tikkun* (atstatymo, atkūrimo, atitaisymo)²⁰. Halakha lieka nepamainoma efektingai siekiant *tikkun*, net jeigu žmogus iki galo ir negali suvokti to paveikumo masto ir būdų, o tai žinojo tik Adomas prieš nuodėmę²¹. Tokiu būdu halakhinis veiksma yra veiksmas, kuris tikriausiai leidžia žmogui realizuoti savyje Dievo paveikslą²², net ir nesuvaliant, kaip tai įvyksta. Panašiai ligonis, prisilaikydamas gydytojo nurodymų, gali pasveikti, net jeigu ir nežino cheminės vaistų sudėties ar to, kokiu būdu tam tikros priemonės gali paveikti. Tai tradicinė teisingo veiksmo savaiminio teigiamo veiksmingumo nuostata, kuria grindžiama ritualinė veikseno. Mistinėje plotmėje teisingai atliktas ritualinis veiksma turi savaiminę vertę, ir tai nepriklauso nuo nuostatų to, kuris jį atlieka, nuo vidinių to veiksmo priežasčių. Patys veiksmai yra šventi. Vienas iš klasikinių *musar* tekstu autorių Mošė Chaimas Luzzatto (XVIII a.) savo knygelėje, kurioje aiškina judaizmo pagrindus, teigia, kad kūniškas (arba fizinis) pasaulyis yra vieta, kurioje egzistuoja gėris ir blogis. Pastarieji yra tai, kad Dievas davė pasauliui šventumą (*keduša*) ir nešvarumą (*tum'a*), ir šventumas yra artumas Dievui, o nešvarumas – atsitolinimas nuo Jo. Šventumas – tai Dievo Paveika (*hašpa'a*) tiems, kurie tampa to verti, o nešvarumas – kai Dievas atsitolina... Ir specialiai tam Dievas sukūrė dvasines galias, kurios tą šventumą ir purvą (*zu-hama'*) bei tamsą (*hošekh*) paveikiai nukreipia į pasauly. Ten, kur pasirodo tas

purvas, iš ten traukiasi šventumas ir Dievo šviesa. Dievas davė galią žmogui per savo darbus veikti (žadinti, *le'orer*) *Aukščiausiąsias Šaknis*. Dievas apibrėžė tuos veiksmus, per kuriuos perduoda mas šventumas, ir tuos, per kuriuos – nešvarumas. Pirmųjų reikštę laikytis, o antrieji uždrausti. Todėl laikantis įsakymu (micvot), pasiekiamą tikroji dorybė, kuri yra susijungimas (dveikut) su Dievu. Ir tas, kuris laikosi micvot, pasišventinta per ją²³. Tikétina, kad Luzzatto *Aukščiausiųsios Šaknys* – kabalistinė sąvoka, apeliaujamas į kabalistinių sfirų medži... Žinia, kad šio medžio šaknys – dievybės atributai, kurių pirmykštis, viša ko šaknis – neapčiuopiamasis *Ein Sof*. Per teisingus žmogaus veiksmus (laikantis micvot) šventumas kaip kokie medžio syvai iš tų šaknų patenka į žmogų, o per jį – į pasauly, o per neteisingus – patenka kažkoks purvas, nešvarumas (savotiški „nuodai“, liga).

Salantiškis teisingo veiksmo atlikimo savaiminės vertės jau nebelaiko žinoma konstanta. Šaknys iš mistinės plotmės jo sampratoje persikelia į žmogaus pasamonės sričių, kurioje ir egzistuoja tas švarumas ar purvas, turintys paveikumo galias (šia prasme Salantiškis, demistifikuodamas veiksmą, iš tiesų anksčiau už Freudą sekuliarizavo judaizmą, jį supsichologino). Žmogus negali žinoti nei teisingai atlikto veiksmo vertės, nei prasižengimo nuostolio, nes nežino tikrujų jų priežasčių, o jos širdyje išskerojusios kaip medžio šaknys, nebent jis gali, nau dodamas *musar* metodu, bandyti jas pats išsiaiškinti, atpažinti ir kontroliuoti savo elgesį. Tam naudojamos dvi žmogaus galios – protas ir jausmai. Pro-

tu galima siekti suvokti veiksmų, net ir teisingai atliktų, pasekmes, kurios ne visada gali būti teigiamos, t.y. ne visada teisingi veiksmai yra laidininkas šventumui iš Aukščiausiuju Šaknų tekėti į pasaulį, jeigu kalbėsime Luzzatto terminalis. Pasakojimuose apie kai kuriuos „humanistinius“ Salantiškio poelgius galima ižvelgti tokį racionalumo naudojimą. Kartą Vilniuje vienoje mokykloje (šulėje)²⁴ Salantiškis kartu su rabinu Mordekhajum Melceriu prieš pietų maldą (*mincha*) atlakinėjo rankų plovimo ritualą, per kurį Salantiškis vandenį naujojo labai taupiai, nors buvo tikima, kad tam, kuris netaupys vandens per rankų apsiplovimą, nebūs taupomas ir atlygis aname pasaulyje. Melceriui nusistebėjus, argi šis nėra prateš prie rankų plovimo ritualo *mincha* maldai, Salantiškis atsakė, jog pastebėjės, kad šulėje yra fiksotas lankančiųjų skaičius ir *šamašas* (patarnautojas) bus paruošęs pakankamai vandens tik pastariesiems, o, vandeniu per greitai pasibaigus, kas nors iš *ba'alei batim* (šeimininkų), tai pastebėjės, išbars jį ir neduos arbatpinigį, ir tada jie būsią kalti, kad pavogė iš *šamašo* pragyvenimą²⁵. Šis epizodas rodo ne tiek Salantiškio humanizmą, kiek rūpesti tobulai išpildyti priesaką „nevok“, numatant savo, kad ir teisingai atliko veiksmo pasekmes, išvertinant visą konkretų kontekstą. Kita vertus, šis pasekmių numatymas leidžia priešstatyti vienus ištaty-

mus kitiems, t.y. ritualinius – socialiniams, ir pastarųjų laikymą iškelti aukščiau ritualinių, laikyti juos „stiprene korta“, leidžiančia susilpninti ritualių veiksmų nepriekaištingo atlikimo svarbą. Galbūt tai tas žingsnis, kuris tradicinį ritualizuotą (ir kartu mistifikuotą) judaizmą pakreipė labiau socialinės etikos akcentavimo linkme, bent jau litviškame judaizme. Ir Emanuelis Levinas savo filosofijoje kaip tik ši akcentą ir išplėtojo, kartu didžiuodamas ir jo demistifikavimui.

Tačiau kaip su veiksmų šaknų atpažinimu? Vien proto ižvalgų tam juk nepakanka. Pasak Salantiškio doktrinos, jas galima apčiuopti, aptiki emociškai jas sužadinus, skaitant *musar* literatūrą. Ir ne šiaip skaitant, bet prodainiu, šimtus sykių niūniuojant vieną kurią nors eilutę, kad ji smigtų kuo giliau į pasamonę, paliestų reikiamą šaknį ir joje esantį „purvą“, nuodą, kuris būtų sunaišintas atgaila: atgaila net ir už teisingai atliktus veiksmus, jeigu bus sau atskleista, kad jų priežastys – savimeilė, godumas, garbės troškimas ar dar kiti neįsišamoniinti troškimai, apetitai, tiesiog valia blogiui. *Musar* metodas tokiu būdu turi veikti kaip gelminis, esminis žmogaus perkeitimasis, išplėšimas jo iš betarpisko žmogiškumo, ir per tokį auklėjimą/ugdymą realizuojamas jo idealus žydišumas (paradigminio žmogiškumo prasme).

VIETOJ IŠVADŲ

Izraelio Salantiškio *musar* – ne tiek religinis moralinis mokymas, kuriam buvo atsidavusi marginalinė grupelė fa-

natikų pesimistų ir asketų, siekusių išplėsti iš savęs geismų ir apetitų šaknis, užsiemusiu savianalize, atgailos ašaro-

mis laisčiusių tamsias apiplėkusių studijų namų sienas ir nemačiusių anapus verdančio modernios, apsišvietusios vi suomenės gyvenimo. Ko gero, tai elitinis rabinisko ugdymo projektas, grąžinantis sąvokai *musar* jo biblinę reikšmę: disciplinavimas, pamoka, pedagogika, o ne apskritai moralus elgesys. Ir šis projektas buvo modernių laikų reiškinys, lygiagretus modernios vokiškosios kul-

tūros *Bildung* ar anglosaksiškosios bei prancūziškosios racionalistinės kultūros *education* idealų siekiams. *Musar* mokymo šerdis – *musar* metodu, pasitelkus protą ir emocijas, perkeisti ar bent jau imti kontroliuoti sąmonę nepasiekiančias „širdies šaknis“, kurios veikia žmogaus veiksmų kokybę, ir šitaip įgyvendinti tą idealą, kurio turėtų siekti savo gyvenime kiekvienas žydas.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Žr. Hillel Goldberg. *Israel Salanter: Text, Structure, Idea. The Ethics and Theology of an Early Psychologist of the Unconscious.* – New York, KTAV Publishing House, 1982. Analizuodamas Vilniaus periodo raštus (penktasis dešimtmetis), jis išskiria šias sąvokas ir bandojas apibrėžti. Instinktas, jo manymu, Salantiskio tekstuose aprašomas žodžiais „valia“ ir „geismas“ – jie kiek aiškiau neatskiriami. Valia kaip valia kažkam, bet ne laisva valia. Valia kaip troškimas... Tai ne tas pat, kas polinkis. Yra toks dalykas kaip „valios polinkis“, kas galėtų reikšti, kad valia yra atskiras žmogaus sugebėjimas, kuris yra vedamas instinkto, „polinkis į blogą, kuris kyla iš geismo galios, iрéžtos žmoguje“ (p. 21).
- ² Irving Panofsky. *Meaning in the Visual Arts.* – Penguin Books. 1970, p. 24.
- ³ H. G. Gadamer. *Wahrheit und Methode.* – Tübingen, 1990, p 17, 23.
- ⁴ Ten pat, p. 17.
- ⁵ A dictionary of the targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature / Compiled by Marcus Jastrow, Yerushalaim. Vol. I-II.
- ⁶ Čia ir toliau naudotas, išskyrus atskirą nuordą, prel. Antano Rubšio Biblijos Senojo Testamente vertimas, Lietuvos Biblijos Draugijos 2001 m. leidimas.
- ⁷ Plg. Paola Giacomoni. *Paideia as Bildung in Germany in the Age of Enlightenment.* Università degli Studi di Trento, Trent, Italia (elektroninė straipsnio versija).
- ⁸ Plg. KJV (King James Version) Proverbs 1:3: „To receive the instruction of wisdom, justice,

and judgment, and equity“; RSV (Revised Standart Version): „receive instruction in wise dealing, righteousness, justice, and equity“; LXX (Septuaginta): e,xasqai, te strofa,j lo,gwn noh/sai, te dikaiosu,nhn avlhqh/ kai. kri,ma kateuqu,nein; BHS (Hebrew Bible Stutgarten-sia) ‘~yrIv’ymeW jP’v.miW qd,c, lKeF.h; rs,Wm tx;q;l’; VUL (Vulgata): „ad intellegenda verba prudentiae et suscipiendam eruditio[n]em doctrinae iustitiam et iudicium et aequitatem“; LUT (Luther Bible): „daß man annehme Zucht, die da klug macht, Gerechtigkeit, Recht und Redlichkeit“.

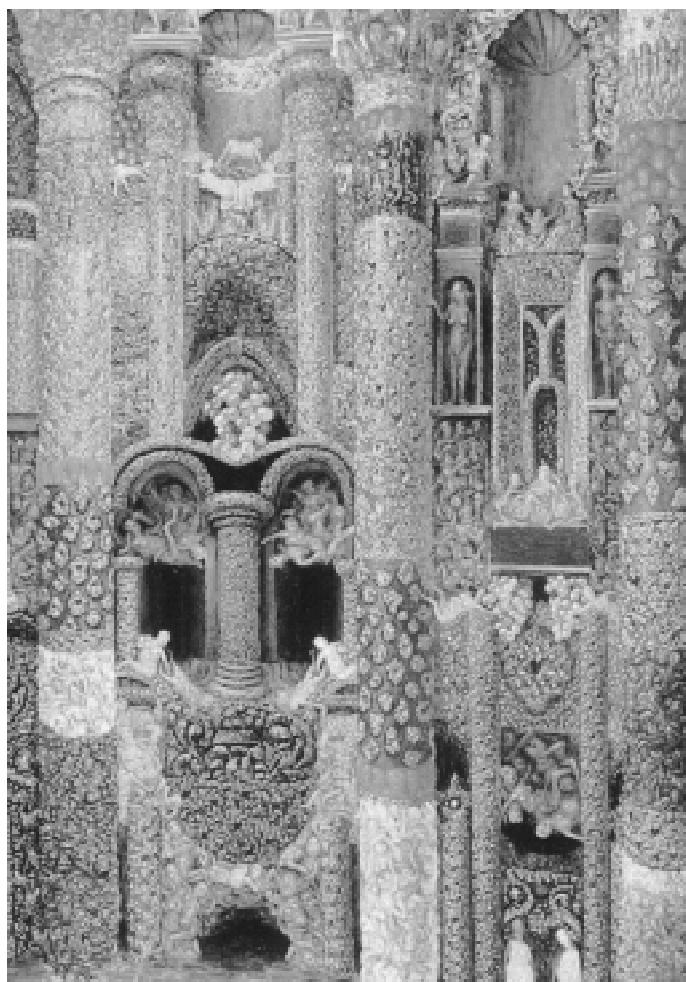
- ⁹ A. Rubšio vertime „Kad žmonės brangintų išmintį ir pamokymą, suvoktų prasmingus posakius“; RSV Proverbs 1:2: „That men may know wisdom and instruction, understand words of insight“; LXX Proverbs 1:2: „gnw/nai sofi,an kai. paidei,an noh/sai, te lo,gouj fronh,sewj“; VUL Proverbs 1:2: „ad sciendam sapientiam et disciplinam“. Būtent visais trim vertimo atvejais *musar* verčiamas kaip pamokymas, disciplina, auklėjimas, t.y. tam tikra auklėjimo priemonė.

¹⁰ מה חכמה לא אם יש באדם ככבה הרי הוא למד מושך לדעתה חכמה ומושך. אם חכמה למה מושך

- ¹¹ Žr. I knygos 2 skyriaus 7 išnašą jo verstame veikale *Vadovas pasimetusiems* (Маймон, бен Моше. Путеводитель растерянных. Перевод Михаила Шнейдера. – Москва: Мосты культуры / Маханайм: Иерусалим, 2000/ 5761).

- ¹² Iš Huk u-mišpat // R. Israel Salanter, Kitvei: Drushim, Meamrim, Igarot, 1972, p. 164. Vertė aut.

- ¹³ Abreviatūra iš Rabeinu Moše ben Maimon.
- ¹⁴ Goldbergas verčia *proceed in the absence of pre-vision*, t.y. prasideda, igauna pradžią nesant, neturint išankstinio suvokimo (žr. H. Goldberg. *Israel Salanter: Text, Structure, Idea*, 1982, p. 106).
- ¹⁵ Chazal.
- ¹⁶ Šioje mišnoje sakoma: „Jis [rabis Kappara] sakydavo: „Gimusiems – mirti, mirusieems – pri-sikelti, gyviems – stoti prieš teismą. Žinoti, skelbtai ir suvokti, kad Jis – Dievas, Jis – Kürėjas, Jis – Kürėjas, Jis – Suprantantysis, Jis – Teisėjas, Jis ir Liudininkas, Jis – Ieškovas ir Jis teis. Tebūnie Jis Palaimintas, nes Jam néra neteisybės, néra netiesos, nei užmiršimo, nei palankumo, nei papirkimo – viskas priklauso Jam“.
- ¹⁷ H. Goldberg. *Israel Salanter: Text, Structure, Idea*, 1982, p. 106.
- ¹⁸ Lamm Norman. *Tora lišma. Torah for Torah's sake in the works of Rabbi Hayyim of Volozhin and his Contemporaries*. – New York, New Jersey. 1989, p. 28–29.
- ¹⁹ Lamm Norman. *Torah lishmah*, 1989, p. 28–29.
- ²⁰ Nefesh ha-hayyim, 1,22.
- ²¹ Ibid.
- ²² Lamm Norman. *Torah lishmah*, 1989, p. 76.
- ²³ Luzzatto Moše Chaim. Me'amar ha-'ikarm. Pe-rek be-tora u-be-micvot.
- ²⁴ Taip vadinami namai, kuriuose būdavo susirenkama ir studijuoti, ir melstis.
- ²⁵ Zaitchik Chaim Ephraim, Rabbi. *Sparks of Mus-sar*, 1985, p. 23.



Šarūnas Sauka.
Šventykla.
1997. Detalė



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.

LE BLONDAS APIE BUVIMO IR TIESOS LYGIAVERTIŠKUMĄ

Antrajį argumentą teorinio pliuralizmo *de jure* naudai Le Blondas pradeda primindamas tai, kad Akvinietas pripažista buvimo ir tiesos lygiavertiškumą¹⁶.

Tačiau grynas ir paprastas buvimas yra tik Dievas, o kūriniam buvimo trūksta ir jis yra tik Dievo buvimo mėgdžiojimas. Vadinas, panašiai turi būti ir

su tiesa. Kūrinijos tiesa niekada nepriłygsta dieviškajai tiesai. Todėl, pasak Akviniečio, jokia filosofinė teorija negali skelbtis esanti tiesos *išraiška*, nes tai prilygtu teiginiui, kad buvimo hierarchijoje ji pakilo iki Dievo. Šis teiginys atrodo toks absurdžias ir kvailas, kad nevertas dėmesio. Kadangi joks sukurtas buvimas negali būti gryno ir paprasto buvimo reprezentacija, todėl jokia teorinė sistema negali būti grynos ir paprastos tiesos išraiška. Baigdamas savo argumentaciją, Le Blondas pabrėžia, jog čia jis kalbės tik apie gryną buvimą ir apie gryną tiesą ir visiškai neneigia riboto kūrinių buvimo ir ribotos tiesos.

Tam neprieštarautų joks tomistas. Viisi tomistai kalba panašiai. Nesutariama tik dėl žodžiamos teikiamos prasmės. Konkrečiai, ar apibūdinimas „nepakan-kamai teisinga“ reiškia tai, kad sąvoka tik priartėja prie tikrovės, ar tai, kad sąvoka užčiuopia tikrovę, bet niekada visiškai jos neaprēpia? Kitaip tariant, ar sąvoka buvo abstrahuota atskiriančiuju, ar neatskiriančiuju būdu? Tikrovę reiškianti sąvoka yra *buvimo* sąvoka (*ratio entis*). Ją tiria universaliausias mokslas – metafizika. Tačiau ji néra absolūčiai universaliausias mokslas, nes yra tik *žmogaus* mokslas. Virš jos yra teologija ir Dievo pažinimas, kuriuo trumpomis akimirkomis džiaugiasi mistikai, o visada – palaimintieji danguje. Taigi buvimo sąvoka yra netobula. Svarbu žinoti, kuria iš dviejų minėtų prasmiių ji yra netobula.

Jeigu ši sąvoka yra atskiriančiojo abstrahavimo rezultatas, tai ji įkūnija tik dalinį požiūrį ir yra tik viena iš daugelio visumą apibūdinančių sąvokų. Tai-

gi Akviniečio pateikta buvimo sąvoka pati būtų viena iš daugelio galimų, tarp kurių néra geriausios, nes jos visos yra apytikrės. Kaip tik tokį sąvokinį pliuralizmą išpažįsta Heideggeris ir transcendentalinis tomizmas. Jiems atrodo, jog kažkas pranoksta visas buvimo sąvokas, tačiau jis néra sąvoka. Pasak Heidegerio, šis platesnis nesąvokinis kontekstas yra *Dasein* būdingas laikišumas, suprantamas kaip neturinti pagrindo laisvė. Dėl šio radikalai laisvo laikišumo *Dasein* projektuoja įvairias buvimo sąvokas¹⁷. Transcendentaliniams tomistams šis kontekstas néra neracionalus, bet jis néra ir sąvokinis – intelektas veržiasi prie Absoliutaus Buvimo.

Ši intelekto veržimąsi dar aptarsiu nagrinédamas paskutinį Le Blondo argumentą už pliuralizmą.

Jeigu buvimo sąvoka abstrahuota neatskiriančiuju būdu, tai ji neattribojama nuo to, ko néra jos apibrėžime. Kitaip tariant, buvimo sąvoka (*ratio entis*) „ne-palieka anapus“ to, ko néra paminėta jos apibrėžime, tačiau nuo ko ji buvo abstrahuota. Šitaip buvimo sąvoka išlai-ko aiškią sąsają su tikrove. Turint tai omeny, galima kantriai tirti šią sąsają ti-kintis išgauti pamatinį bendrybės apibrėžimą arba apibūdinimą.

Laimė, Akvinietis visiškai aiškiai pasako, kad buvimo sąvoka gauta neatskiriančiuju abstrahavimu. Tai akivaizdu iš traktato *Apie tiesą* (I, 1c ir XXI, 1c). Nurodytuose straipsniuose Akvinietis pasakoja, kaip mąstomai esačiai kas nors pridedama. Pridedama ne sugrąžinant tai, ką sąvoka buvo palikusi ana-pus, o veikiau išskleidžiant arba iške-liant i paviršių tai, kas abstrahuojant

neatskirančiuoju būdu liko implicitiškai glūdėti savokoje. Šis papildymo būdas ypač įtikina, kad buvimo savoka (*ratio entis*) neatpjauna ir nepalieka anapus tos tikrovės, nuo kurios abstrahuojasi. Kaip transcendentali savoka ji iš tiesų nieko nepalieka anapus. Priešingai negu mąstymas, kuris nuskurdina tai, kas apmąstoma, *ratio entis* apmąstymas pasiekią objektą, kurio turtingumo niekada negali išsemti jokia virtinė pavyzdžių, kurių pagrindu buvo sudaryta ši savoka.

Šis *ratio entis* supratimas ypač aiškiai išdėstytas traktato *Apie tiesą* (XXI, 1c) pagrindinėje dalyje. Ją Akvinietis pradeda trijų priskyrimo būdų aprašymu. Antrasis iš jų yra neatskirančiuoju abstrahavimu gautų savoką papildymas. Juo naudojamasim giminės savokai priskiriant rūši, pvz., nuo gyvūno pereinant prie žmogaus. Šis perėjimas atliekamas savokai *gyvūnas* priskiriant savoką *protinas*, kuri šioje sasajoje vadinama skirtamuju požymiu arba skirtingybe, lot. *differentia*. Akvinietis pabrėžia, kad rūšinė savoka *protinas* nėra „visiškai anapus“ (lot. *penitus extra*) gimininės savokos *gyvūnas*. Juk jeigu ji būtų visiškai anapus, tai gyvūnas būtų tik žmogaus dalis, o kadangi negalima sakyti, kad dalis yra visuma, tai negalima būtų sakyti, kad *žmogus yra gyvūnas*, tačiau taip sakoma. Vadinas, giminės savoka skirtingybę ir palieka anapus, ir nepalieka. Gimininės savokos abstrahavimas nėra ko nors atmetimas. Tad kaip įmanoma išreikšti giminės savoką nepaliekančią anapus skirtingybės, kuri priklauso rūšiai? Akvinietis teigia, kad ta skirtingybė, kuri aiškiai ir iš tiesų glūdi žmogaus

savokos apibrėžime, implicitiškai ir tarsi potencialiai (*implicite et quasi potentia-liter*) glūdi gyvūno savokoje. Akivaizdu, kad šis giminės, rūšies, skirtingybės bei šių savokų sasajų apibūdinimas tiesiogiai susijęs su tuo, kas traktate *Apie esini ir esmę* pasakyta apie neatskirančiuoju abstrahavimu gautas savokas. Vadinas, Akviniečio pateikta abstrakčių savokų teorija yra sudétingesnė, negu atrodo Le Blondui. Joje ne visos savokos yra paprastos dalys arba tikrovės nuopjovos. Kai kurios savokos ir toliau apima tas skirtingybes, nuo kurių jos buvo abstrahuotos, todėl svarbiu atžvilgiu jos išlieka tapačios visumai.

Kalbėdamas apie buvimo savoką *ratio entis*, Akvinietis pripažista ši antrajį papildymo būdą. Tačiau jis nurodo svarbią išlygą – nors tokia skirtingybė kaip *protinas* nėra visiškai anapus gyvūno esmės, ji vis dar pernelyg išoriška, kad ja būtų galima naudotis kaip modeliu norint aiškiai suprasti, kaip iš *ratio entis* gaunami substancijos modusai ir įvairios akcidencijos. Skirtingybė, kuriai dar būdingas nors koks išoriškumas, negali būti buvimo skirtingybė. Buvimo modusai ką nors jai prideda ją apibrėžiami. Traktate *Apie tiesą* (I, 1c) Akvinietis sako, kad buvimo modusai *modi entis* „išreiškia“ tai, ko neišreiškia buvimas. Pridėjimas ikyja „išraiškos“ formą todėl, kad kiekviena prigimtis „iš esmės“ yra buvimas. Priešingai negu giminė, kurios paviršiuje skirtingybės pasirodo tada, kai giminei kas nors prideigma iš išorės, substancija ir akcidencijos iškyla iš buvimo gelmių. Kitaip tariant, pasak Akviniečio (*Apie tiesą*, XXI,

1c), giminės skirtingybės yra implicitiškos, bet tik potencialios, o buvimo skirtingybės yra implicitiškos, bet realios¹⁸.

Intelektas sukuria buvimo sąvoką (*ratio entis*) neatskirančiojo abstrahavimo būdu, todėl daiktų skirtingybės išsaugomos realiai, nors tampa implicitiškos. Ši sąvoka nieko nepalieka anapus, todėl jos negali pakeisti jokia kita buvimo sąvoka. Tad ji veikiau yra vienintelė galima buvimo sąvoka.

Todėl nedera diskutuoti, ar buvimas yra viena sąvoka, ar yra daug buvimo sąvokų. Ji yra viena. Tačiau galima svarstyti, kuris iš jos apibūdinimų yra tiksliausias. Kitur aš įrodinėjau, jog, pasak Akviniečio, buvimo sąvoka yra abstahuota iš akivaizdžiai realios juslinės patirties¹⁹. Tai prieštarauja tomistų transcendentalistų nuomonei, kad ši sąvoka yra *apriorinė*. Ką tik minėtas būties sąvokos palyginimas su gyvūno sąvoka ir kitomis, neatskirančiuoju abstrahavimu gautomis sąvokomis, liudija *aposteriorinę* jos kilmę. Tačiau, jeigu buvimas yra *abstractum*, tai gilesnis jo sąvokos supratimas turi kilti iš gilesnio juslinės patirties supratimo. Remdamiesi atsitiktiniais juntamos tikrovės požymiais, aristotelinės krypties tomistai gali argumentuoti, kad yra toks dalykas kaip substancija ir kad juntama substancija sudaryta iš materijos ir formos²⁰. Šiuo požiūriu buvimas suprantamas kaip turintis

formą (*habens formam*), arba kaip formos turėtojas.

Egzistencinės krypties tomistai aiškina, jog, remiantis Akviniečio teiginiais apie tiesioginį pojūčio realumą, reikia toliau analizuoti juslinę patirtį, nes tam, kad tikrovė galėtų egzistuoti kaip pažinimo objektas, ji neturi būti reali savame, arba vidujai. Ši išvada rodo, kad yra *actus*, gilesnis negu *forma*. Ši aktą Akvinius vadina *esse*²¹. Šitą terminą jis vartoja norėdamas geriau apibūdinti *ratio entis* kaip *habens esse* – kaip tai, kas turi buvimą. Manau, kad filosofiškai tai nuseklu. Tad jeigu vis dar kalbama, kad buvimo sąvoka (*ratio entis*) kažką „palieka anapus“, tai ji nepalieka nieko, kuo remiantis būtų galima pateikti kitą pamatinį buvimo apibūdinimą. Tai, kas „palikta anapus“, yra žinios apie įvairias, turinčias buvimą (*habentias esse*) substancijas. Pvz., kol nepamačiau ančiasnapio, negalėjau išsivaizduoti, kad tokios formos gyvūnas galėtų egzistuoti. Besalygiškai pripažstu, kad nei aš, nei kas nors kitas neišvys įvairių substancinių būties modusų virtinės pabaigos. Šiuo atžvilgiu filosofas tomistas sutiks su Le Blondu, kad sukurta tiesa negali prilygti dieviškai tiesai. Žmogaus protas negali išreikšti visko, kas implicitiškai, bet realiai glūdi būtyje. Tačiau vienas dalykas aiškiai žinomas – bet kuris buvimo modusas bus *habens esse*.

LE BLONDAS IR INTELEKTINIO VERŽIMOSI EPISTEMOLOGIJAI

Trečia, pateikęs savo antrajį, ką tik mūsų išnagrinėtą argumentą, pagrįstą buvimo ir tiesos lygiavertiškumu, Le Blondas neria į epistemologijos gelmes²².

Jis pažymi, jog kaip Akviniečiui kas nors yra esinys tik dėl sasajos su Grynuoju Buvimu, taip ir žmogaus tiesa turi suponuoti sasają su Dievu. Ši sasaja yra

žmogaus dvasios veržimasis į Absoliutą. Šita tendencija yra kiekvieno teiginio „forma“, o ją suponuoja kiekvieno sprendinio jungtukas. Teiginyje glūdinčios reprezentacijos yra jo „medžiaga“. Kitaip sakant, pamatinis žmogiškojo pažinimo sąlytis su tikrove sietinas su veržimusi į Absoliutą. Kitų daiktų teisingumas yra proporcingas jų santykui su tuo veržimusi. Kadangi proto sąlytis su Tikrove yra viršsavokinis, tai net tarp pačios tobuliausios žmogaus sukurtos sąvokų sistemos ir pačios Tiesos išlieka neįveikiama praraja. Geriausia žmogaus sukurta sistema niekada nebus pakankamai gera. Tokios epistemologijos fone negali egzistuoti jokia absoliuti ir unikali sąvokų sistema. Todėl Tomo, Bonaventūro, Škoto ir Suarezo sistemos koegzistuoja daugiau viena kitą papildydamos, negu viena kitai priestaraudamos. Visos dabarties ir ateities sąvokų sistemos – tai asimptotės, atspindinčios žmogaus proto pastangas pasiekti Absoliutą.

Dar kartą noriu priminti, kad kiekvienas tomistas ginčytusi ne dėl šių žodžių, bet dėl Le Blondo jiems teikiamos prasmės. Turėdamas omeny atsakymą į antrajį Le Blondo argumentą už teoriją pliuralizmą, filosofas tomistas pasakyti, kad nebūtina, jog žmogaus proto ir Dievo santykis būtų tiesioginis, t.y. tokis, kokį jį vaizduoja Le Blondas. Traktate *Apie tiesą* (I,1) Akvinietis teigia, kad vienos sąvokas vėl ištirpdome būties sąvokoje *ratio entis*. Kadangi Akvinietis mano, jog buvimas yra Dievo prigimtis, tai, ištirpydami visas sąvokas buvimo sąvokoje (*ratio entis*), visą savo pažinimą susiejame su Dievu. O ši buvimo sąvoka yra ta pati, apie kurią sakiau, kad ji

yra vienintelė galima. Vadinas, norint išsaugoti buvimo ir tiesos lygiavertiškuomo prielaidą, filosofui tomistui nereikia jokio pliuralizmą kuriančio viršsavokinio veržimosi, kuriuo aiškinamas žmogaus proto ir Dievo santykis.

Šio santykio interpretacijos Le Blondas nepagrindžia jokia Tomo citata. Jis tik pakartoja tomistinę Jozeph Maréchalio, S.J., epistemologiją. Šis savo darbe *Le Point de départ de la metaphysique*, Cahier V (1926), daug rašo apie įgimtą ir struktūrinį intelekto veržimąsi į Begalinį Buvimą. Pats Maréchalis cituoja Tomo tekstus. Ar tos citatos nerodo, kad kūrinių tiesos ir dieviškosios tiesos santykį reikia suprasti kaip intelekto veržimąsi viršsavokinės tikrovės link? Kitur nagrinėdamas tekstus neigiamai atsakiau į ši klausimą²³. Todėl čia pateiksiu tik savo išvadą santrauką.

Pirmiausia Maréchalis klysta manydamas, kad nepriestaravimo principo gynimas ketvirtosios *Metafizikos* knygos Komentaro 6 paskaitoje grindžiamas prieplaida, kad tas principas yra *apriorinis*, bet turis objektyvią vertę. Jis klysta todėl, kad Aristotelis, Akvinietis ir visi jų oponentai yra *aposteriorizmą* išpažįstantys realistai, išitikinę, jog masto remdamiesi faktais. Aristotelis ir Akvinietis mano, kad tikrovė yra nepriestarvinga, o jų oponentai – kad prieistaratinga. Aristotelis ir Akvinietis stengiasi parodyti, kad jų oponentų realizmas daro jų mąstymą prieistaringu. O jeigu oponentai nori mąstyti nepriestaringu, tai privalo pripažinti, kad ir tikrovė yra nepriestarvinga. Nė viena iš diskutuojančių šalių nesako, kad nepriestaravimo principas yra tik proto dėsnis. Visi jie realistai. Tačiau Marécha-

lis diskutuoja su kantiškosios krypties skeptikais, kurie remiasi prielaida, kad šis principas yra tik proto dėsnis. Nei Aristotelis, nei Akvinietis nediskutuoja su šitaip mąstančiais oponentais. Todėl visiškai neaišku, ar jiems rūpejо pagrįsti *apriorinio* veiksnio objektyvumą. Šeštojoje paskaitoje ir traktate *Quaestiones de Anima* (5c) buvimo savoka ir ja besiremiantis pirmasis principas pagrindžiami abstrakčiai. Verta atkreipti dėmesį į tai, kad pirmojo principio apibūdinimas kaip to, kas savaimė akivaizdu (*per se notum*), visiškai netrukdo manyti, kad jo sąvoką šaltinis yra abstrahuojami juntami daiktai, čia tik neigiamą galimybę pagrįsti pirmajį principą silogizmu.

Antra, *Teologijos sumoje* (I, 12, 1 ir I-II, 3, 8) Akvinietis kalba apie žmogui būdingą prigimtinį Dievo troškimą ne kaip apie igimtą jo intelekto savybę, o veikiau kaip apie tai, kas atsiranda *aposteriori*. Šis troškimas kyla po to, kai iš juntamų daiktų sužinoma apie Dievo buvimą, ir pasireiškia kaip pastangos suprasti Jo esmę. Kitaip sakant, intelektinis Dievo troškimas – tai intelekto bandymas pirmajį savo veiksmą – nustatyti *quidditatis rei* – pritaikyti juntamų daiktų priežasciai, kuri buvo atrasta metafiziniu mąstymu. Iki šio atradimo, pasak Akviniečio, žmogus neišgyvena jokio tikro intelektinio Dievo troškimo. Augustino žodžius „Nerims mūsų širdis, kol nenurims Tavyje“ Tomas interpretuoja šiame *aposterioriniam* kontekste.

Trečia, tokie Akviniečio tekstai kaip *De veritate* (22, 2) ir *Teologijos suma* (I, 6, 1) bei atsakymas į antrajį argumentą ten, kur kalbama apie „implicitinį“ Dievo troškimą ir troškimą Jį pažinti, neturi

nieko bendra su transcendentalinio toinizmo *aprioriniu* intelektiniu veržimusi. Implicitiškai norėti Dievo – tai trokštī panašių į Dievą daiktų, nes jau įrodyta, kad Dievas yra visiškai tobulas esinys, pagal panašumą į jį padaryti visi daiktai. Kaip tik todėl pažinimo galią turinčios būtybės implicitiškai pažista Dievą kiekviename pažinimo objekte, nes kiekvienas daiktas buvo sukurtas pagal Dievo panašumą. Žinoti, kad daiktas yra, – vadinas, pažinti Dievą. Akviniečio implicitinio Dievo pažinimo doktrina neturi nieko *apriorinio*. Veikiau ji yra aposteriorinio atradimo, kad daiktai – tai kūriniai, paaiškinimas.

Ketvirta, Akviniečio pritarimas pirmajam Aristotelio *Metafizikos* teiginiuui, kad „visi žmonės iš prigimties nori žinoti“, irgi nereiškia to, ką tomistai transcendentalistai vadina *aprioriniu* ir struktūrinu intelektiniu veržimusi. Akviniečio komentare prigimtinis intelekto noras žinoti veikiau yra paprastas noras pažinti abstrahavimo keliu. Pažinimo galios „linkusios“ priimti, o ne projektuoti. Tomistai transcendentalistai remiasi prielaida, kad kiekvienas polinkis yra projekcija.

Penkta, nei traktate *De veritate* (10, 6), nei ketvirtosios *Metafizikos* knygos *Komentaro* 6 paskaitoje Tomas nekalba apie pirmuosius principus kaip apie „iš prigimties žinomus“ ir „igimtus“ taip, tarasi šie principai būtų *apriori* duoti žmogaus intelektui. Šiuose tekstuose prigimtinis ir igimtas pirmųjų principų pažinimas suprantamas kaip igimtas veikiančiojo intelekto gebėjimas tiesiogiai ir lengvai abstrahuoti tuos principus. Paňašiai kalbame kurį nors žmogų vadin-

dami krepšininku iš prigimties. Taip sa-kydami nebandome teigt, kad jis gimė mokédamas pataikyti į krepši. Veikiau norime pasakyti, kad jis turėtų įgimtą su-gebėjimą lengvai išmokti taikliai mėtyti į krepši. Panašiai ir žmogaus intelektas iš vidaus tam tikru mastu atspindi dieviškojo pažinimo būdą. Rousselotas teigia, kad protinės kūrinių, t.y. angelai ir žmonės, tam tikru mastu turi atspindėti tą pažinimo būdą, kuriuo tikrovę pažiusta jos kūrėjas, o jis viską pažiusta pažindamas save. Todėl angelai turi įgimtas daiktų rūšis, o žmonės turi įgimtą pirmųjų pradų pažinimą²⁴. Tačiau teksta galima interpretuoti *aposterioriškai* – būtent pirmieji pradai įgimti ta prasme, kad žmogus iš prigimties linkęs labai lengvai juos abstrahuoti.

Šešta, nėra jokios būtinybės pasitelkti intelekto veržimasi norint apibrėžti metafizikos tyrimų objektą – *ens commune*, suprantamą kaip intelligibilumas, kurį galima realizuoti tiek dvasiose, tiek ir kūnuose. Galbūt intelekto veržimasis anapus materialaus pasailio skatina manyti, kad toji anapus esanti būtis nebūtinai yra kūnas. Tačiau remiantis kanadiečio tomisto Josepho Oweno darbais, galima teigt, kad šis metafizikos objekto apibūdinimas yra daug brandesnio supratimo išraiška. Joks mokslas neįrodinėja savo tyrimų objekto, tačiau kiti su tuo objektu susiję dalykai įrodinėjam. Pvz., gamtos filosofas įrodo, kad materija ir forma yra kintančio esinio (*ens mobile*) vidiniai pradai. Ar šių įrodomų dalykų grupei nepriklauso ir žiniuos apie tyrimų objekto apimtį? Atrastamas *ens qua ens* kaip realiai egzistuojančių ir pažįstamų juntamų daiktų ben-

drybę, metafizikas stengsis išplėsti šią savoką įrodinėdamas, jog egzistuoja tokie nematerialūs esiniai kaip protinės siela ir atskirtosios substancijos²⁵. Apibūdinti šią veiklą kaip metafizikos tyrimų objekto įrodymą nėra tikslu. Veikiau taip yra atskleidžiama jau nustatyto metafizikos objekto visa apimtis.

Pastarasis mano komentaras rodo, kad, priešingai negu teigia tomistai transcendentalistai, Akvinietis ne visus objektus mato ko nors didesnio fone. Buvimo savoka (*ratio entis*) yra „objektyvuota“ iš duomenų apie daugybę juntamų daiktų. Ji išplečiama anapus materialių daiktų pasailio papildant pirmius duomenis, kuriais remiantis ji buvo sudaryta. Papildomi duomenys – tai duomenys apie protinę sielą ir atskirtąsi substancijas, bent jau apie jų galimumą. Buvo minėta, kad sielą ir atskirtąją substanciją metafizikas pažiusta *aposterioriu* pažinimu²⁶. Nors metafizikas neįrodo metafizikos tyrimų objekto, bet, panašiai kaip kituose moksluose, jį atranda ir stengiasi apibrėžti jo apimtį. Tiesa, kad juntami daiktai suvokiami kaip baigtiniai ir riboti kažko didesnio fone. Bet tas kažkas gali būti suprastas kaip natūralus ir spontaniškas *abstraktum*. Kiekvienas daiktas kaip buvimo savokos (*ratio entis*) analogatas savo analogo fone atrodyti baigtinis ir ribotas. Jeigu daiktas atskleidžia savo *ratio* tik per savo skirtingumą, tai jis visada atrodyti ribotas ir baigtinis intelligibiliame buvimo *abstraktum* fone. Taigi ši transcendentaliniams tomizmui brangū mentalinių fenomenų, neva rodantų *apriorinių* intelekto veržimasi, galima suderinti ir su *aposterioriu* tomizmu.

Galiausiai traktate *De veritate* (I, 9) Akvinietis teigia, kad intelektas pažista tiesą reflektuodamas pats save. Tačiau tai irgi nėra nuoroda į intelekto veržimąsi, išgijantį objektyvų pobūdį netiesiogiai. Ankstesniuose nurodyto klausimo punktuose Akvinietis kalba apie tai, jog intelektas suvokia, kad jo teiginiai atitinka tai, ką jis supranta juntamuose daiktuose. Vadinasi, intelektas supranta, kad jis yra pritaikytas atitiki tikrovę.

Neabejotina, kad transcendentalinis tomizmas ir toliau cituos naujus tekstus arba iš naujo aiškins senus. Interpretavimo žaidimas bus tēsiamas. Kiti tomistai turi būti pasirengę naujiems debatų klausimams. Tačiau bent jau kol kas *aposteriorinio* tomizmo atsakymas toks pagrįstas, kad jo negali paveikti citatų traukymas iš konteksto. Ji galėtų paveikti tik esmę liečiantis argumentas.

Taigi ir šiuo atveju Maréchalio požiūris neatitinka [Akviniečio] tekštų. Ne-

paisant visų įtikinėjimų, kad yra priešingai, Maréchalio *apriorizmui* sunku pasiekti ką nors realaus. Jis teigia, kad neišvengiamumas yra ženklas to, jog objektyvumas pasiekta. Kitaip tariant, jeigu tai, kuo abejojama, patvirtina pati abejonė, tai abejonė išnyksta. Pvz., jeigu tiesos neigimą pripažinsime teisingu, tai jis patvirtins tiesą, kurią neigia. Darosi akivaizdu, kad tiesos neįmanoma atskratyti. Kad ir koks viliojantis šis požiūris, tačiau skeptikas visada gali pasakyti, kad tokio neišvengiamumo priežastis yra pats būdas, kuriuo veikia žmogaus protas. Vadinasi, jei Akvinietis būtų pripažinęs *struktūrinį apriorinį veržimąsi* į Begalinį Buvimą, tai jo filosofija nebūtų buvusi realistinė ir ja remiantis nebūtų galima pažinti nei realių daiktų, nei realių galimybų. Vadinasi, nėra jokio tikrumo, kad intelektinio veržimosios teorijos įkvepiamos savokos yra bent kiek panašios į ką nors realaus. Pliuralizmas virsta skepticizmu²⁷.

IŠVADA

Tomizmas, remdamasis Akviniečio buvimo savoka, negali pripažinti pliuralizmo, nes ši savoka, gauta neatskiriančiuoju abstrahavimu ir būdama analoginė, apima viską ir nieko nepalieka anapus. O tai, ką transcendentalinis tomizmas vadina intelekto viršsavokiniu veržimusi, iš tiesų nėra viršsavokinis dalykas. Kaip tik buvimo savoka sužadina intelektinį veržimąsi, todėl nėra jokių kitų duomenų, kurių pagrindu būtų galima suformuoti esamybei *priešingą* savoką. Kadangi yra tik viena buvimo savoka, todėl turi būti tik vienas jos apibré-

žimas arba pagrindinis apibūdinimas. Iš principo Akvinietis pašalina daug teisinę buvimo apibrėžimų, kuriuos suformulavo kiti filosofai. (Apie juos žr. E.Gilson, *Being and Some Philosophers*.) Ar tuo jis pripažista pliuralizmą *de facto*, nors iš esmės ji neigia? Nemanau. Akvinietis ryžtingai pateikia pagrindinį buvimo apibūdinimą. Trumpai sakant, buvimo savokos (*ratio entis*) supratimą Akvinietis grindžia buvimo turėjimu (*habens esse*). Ši pamatinį supratimą jis plėtoja pasitelkdamas pagrįstą prielaidą, kad konkretūs daiktai tikrai egzistuoja dviem la-

bai skirtingais būdais – jie yra realūs ir pažinūs. Šis faktas atskleidžia tai, kad realūs esiniai yra sudaryti iš tam tikros esmės ir buvimo (*esse*). Šiuos individualius darinius atspindi *ratio entis*, suvokiamos kaip *habens esse*, supratimas.

Tačiau ar kuklumas neverčia pripažinti, kad Akviniečio požiūris į buvimą yra „kol kas geriausias“? Tomistas Alasdairas MacIntaire'as knygoje *Three Rival Versions of Moral Inquiry* pabrėžia, kad tomistas privalo sutikti su šiuo kukles-

niu Akviniečio laimėjimų vertinimu²⁸. Tačiau kiti tomistai galėtų pasakyti, kad MacIntaire'as mato kuklumą ten, kur jo iš tiesų nėra, kad tikras kuklumas reikalauja pripažinti, jog buvimo (*esse*) sąvoka Akvinietis nusako tai, be ko daiktas yra niekas. Ne išdidumas, pasipūtimas arba kultinis garbinimas, o filosofinis kuklumas verčia kitus tomistus vengti reliatyvinančios terminijos „kol kas geriausias“. Juk, išskyrus buvimą (*esse*), nėra jokio kito pagrindo.

Literatūra ir nuorodos

- ¹⁶ Le Blond. „L'Analogie de la Vérité“, 130–1.
- ¹⁷ Žr. Martin Heidegger. *The Basic Problems of Phenomenology*, vertė Alberas Hofstadteris (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1988), 286–291. Nors šioje knygoje Heideggeris neužsimena apie *Bütyje ir laike* pateiktą *Dasein* kaip būties-myriop apibūdinimą, skaitojojas lengvai gali ji inkorporuoti į autentišką egzistencinį supratimą 286–291 puslapiuose.
- ¹⁸ Už šį aprašymą esu dėkingas Jamesui Andersonui, kuris savo knygoje *The Bond of Being: An Essay on Analogy and Existence* (New York: Greenwood Press, 1969) rašo, kad analoginė sąvoka nuo sau žemesnių dalykų abstrahuojasi netubulai – „taip, kad realiai ir implicitiškai juos turi savyje“ (p. 256). Taip pat: „Analogaška sąvoka iš esmės kitokia: jai būdinga tik santykinė ir proporcinė vienovė ir ji potencialiai neapima sau žemesnių dalykų skirtingybų ... Kad jokiu būdu nebūtų vienareikšmiška, analoginė sąvoka įvairovę turi apimti realiai, bet neturi jos niekaip išreikštį“ (p. 256–257). Andersonas čia kalba apie analogija pirmosios intencijos plotmeje. Apie diskusiją dėl Ralpho McInerny'o tezės, kad analogija yra tik logikos teorija, arba tik antrosios intencijos dalykas, žr. mano straipsnį „Jacques Maritain and Ralph McInerny on Analogy“, Z. Zdybickos ir A. Marnyarczyko redaguotame leidinyje *Wiernosc rzeczywistosci, a memorial volume in honor of Rev. Albert Krapiec, O. P.*, (Lublin: PTTA, 2001), 101–116.

- ¹⁹ John F. X. Knasas. „Aquinas's Metaphysics and Descartes's Methodic Doubt“, in *The Thomist* 64 (2000): 449–72.
- ²⁰ Žr. Richard J. Connell. *Substance and Modern Science*. (Houston: Center for Thomistic Studies, 1988).
- ²¹ „Iš tiesų kas nors gali sakyti, kad būtent šis dvejopas to paties daikto, Partenono, žmogaus arba arklio egzistavimas leidžia metafizikams, pradedant Avicena, pakilti nuo žemės. Atrandama, kad vienas daiktas egzistuoja dviem skirtingais būdais. Tai rodo, kad daiktas nėras tapatus savo egzistavimui ir kelia pagrindinę metafizikos problemą – būties kaip būties ir būtų turinčių daiktų priešpriešos problemą.“ Joseph Owens. „The Range of Existence“, in *Proceedings of the Seventh Inter-American Congress of Philosophy* (Québec: Les Presses de L'Université Laval, 1967), 57. „Ši pažinimo teorija susijusi su daiktus nuo jų būties atskiriančia metafizika, pripažiustančia, kad tas pats individualius daiktas gali egzistuoti skirtingais būdais.“ Joseph Owens. „Aquinas on Cognition as Existence“, in *Proceeding of the American Catholic Philosophical Association* 48 (1974): 77–78. Tomistus šitaip masyti skatina šis Akviniečio teiginys iš *De Ent*: „Todėl aišku, kad absoliučiai svarstoma žmogaus prigimtis abstrahuojasi nuo bet kurio buvimo, bet taip, kad né vieno iš jų neat sieja“ (*Apie esinį ir esmę*, 23).
- ²² Le Blond. „L'Analogie de la Vérité“, 131–134.

- ²³ Žr. „Transcendental Thomism and the Thomistic Texts,” in *The Thomist* 54 (1990), 81–95; „Transcendental Thomism and *De Veritate*”, I, 9, in *Thomistic Papers VI*, 229–50; „Intellectual Dynamism in Transcendental Thomism: A Metaphysical Assessment,” in *American Catholic Philosophical Quarterly* 69 (1995): 15–28.
- ²⁴ Pierre Rousselot. *The Intellectualism of St. Thomas*, 21–24.
- ²⁵ Transcendentalinės krypties tomistai mégsta kartoti, kad „ribotą galite pažinti tik pažindami neribotą, baigtinį – tik pažindami begalinį“. Žr. Maréchalio mokinio Josepho Onceelio knygą *Natural Theology* (New York: Sheed and Ward, 1962), 20, 59, 66.
- ²⁶ Žr. John F. X. Knasas. „Aquinas on the Cognitive Soul: Metaphysics, Physics, or Both?,” in *American Catholic Philosophical Quarterly* 72 (1998), 501–27.
- ²⁷ Straipsnyje „Filosofinis pliuralizmas“, žurnale *Proceedings of the American Catholic Philosophical Quarterly* 58 (1984): 173–187, Nicholas Rescher gina „orientacinių pliuralizmų“, kurį apibūdina kaip orientavimasi į tiesą. Jis rašo: „Orientacinis pliuralizmas neneigia to, kad tiesos siekimas yra aukščiausias filosofavimo tikslas. Tačiau jis pabrėžia, kad tą siekį mes galime realizuoti tik tiek, kiek leidžia mūsų jėgos. Filosofijoje, kaip ir kitose pažinimo srityse, mes siekiame absoliučios Tiesos iš didžiosios raidės. Bet galime pasiekti tik potencialiai klaidingą ir problemišką tiesos vaizdinį. Ir to pakanka“ (p. 181). Šis autorius optimizmas nepamatuo- tas, nes niekas negali garantuoti, kad orienta- cija į tiesą yra objektyvi orientacija.
- ²⁸ Alasdair MacIntyre. *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1990), 64.

Iš anglų k. vertė Gintautas VYŠNIAUSKAS



Šarūnas Sauka. *Grožis*.
1994. Detalė

MARIJA ONIŠČIK

Vytauto Didžiojo universitetas



ŠV. TOMO AKVINIEČIO TEOLOGINĖS KALBOS REIKŠMINGUMAS

The Meaningfulness of Theological Language
in St Thomas Aquinas

SUMMARY

This 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.

ANALOGIJA KAIP TEOLOGINĖS KALBOS PROBLE莫斯 SPRENDIMAS

Sakoma, kad analogiškai būna pavadinči tie daiktai, kurie turi bendrą vardą, žymintį nei visiškai tą pačią, nei visiškai skirtingą *ratio*⁷⁶. Čia nesigilinsime į gerai žinomą tomistinėje literatūroje ginčą, kuriuam pradžią davė, viena vertus, Cajeta-

no analogijos interpretacija, antra vertus, paties Tomo tekštų požiūrio skirtumai. Veikale *De veritate* Tomas aiškina analogiją pagal proporcijumo modelį tiesiogine aristotelinė analogijos prasme⁷⁷. Kai kurie mano, kad vėliau Tomas, supratęs

RAKTAŽODŽIAI. Teologinė kalba, Dievo sąvoka, reikšmė, analogija, egzistencinė propozicija.

KEY WORDS. Theological language, concept of God, meaning, analogy, existential proposition.

šio modelio neadekvatumą, sąmoningai atsisakė taikyti jį teologinėje kalboje⁷⁸. Ki- ti aiškina, jog Tomo tekstuose apie var- dų analogiją „nėra jokių įrodymų, kad jo mintys būtų kiek labiau pasikeitusios“⁷⁹. Cajetano įtaka ir jo primygintai siūlytas „atribucijos“ analogijos modelis tik padidina painiavą. Mums svarbu atsiminti, jog Tomas supranta ir vartoja terminą „analogija“ kitaip nei Aristotelis. Tomas vadina jį „proporcijos“ analogija ir pri- pažįsta tikra teologinei kalbai tinkančią analogija tokį modelį, kurį Aristotelis priskiria daugiaprasmiškumui ir vadina *pros hen* („santykje su vienu“) arba *a/henos* („iš vieno“). Walgrave’as yra tei- sus, pažymédamas, kad proporciumo arba aristotelinė analogija gali būti pri- taikyta teologinėje kalboje tik kaip me- tafora⁸⁰.

Veikale *Summa contra gentiles* Tomas aprašo du analogijos tipus:

- 1) kai „daug siejama su kuo nors vien- nu“ (*secundum quod multa habent respec- tum ad aliquid unum*), pavyzdys – „svei- kata“ (*sanum*);
- 2) kai „du siejama su vienu iš jų pa- čiu“ (*secundum quod duorum habent respec- tum ad unum ipsorum*), pavyzdys – „esybė“ (*ens*).

Antrasis analogijos tipas atitinka Aristotelio *pros hen*, ir būtent pagal šį modelį kūrinių vardai taikomi Dievui. Čia „vardo tvarka ir realybės tvarka kartais būna ta pati, o kartais ne“⁸¹. Var- do tvarka – tai tvarka pagal vardo prasmę (*ratio nominis*), kuri nustatoma pagal pažinimo tvarką. „Kai tai, kas yra natū- raliai pirmesnis, mūsų pažinime yra paskesnis, tuomet nėra tos pačios tvar-

kos analogijoje pagal realybę ir pagal vardo prasmę.“⁸² Būtent taip yra Dievo pažinimo ir įvardijimo atveju. „Taigi, kadangi mes ateiname prie Dievo pažinimo per kitus daiktus, varduose, kurie sakomi apie Dievą ir apie kitus daiktus, vardo realybė pirmiausia priklauso Dievui pagal jo modusą, bet vardo prasmė priklauso Dievui paskiausiai. Todėl ir sakoma, kad jis yra pavadinamas iš jo padarinių.“⁸³ „Vardo realybė“ (*res nomi- num*) šiuo atveju yra numanoma vardo referencija, kurią kūrinių ir jo savybių vardai neabejojamai turi, nes ji aptinkama juslinėje patirtyje.

Veikale *Summa Theologiae* taip pat pateikiами du analogijos tipai, abu va- dinami „proporcija“ (*secundum analo- giam, id est proportionem*):

- 1) „pagal tai, kiek daug daiktų yra proporcingsi vienam“ (*quia multa habent propacionem ad unum*) ir
- 2) „pagal tai, kai vienas daiktas yra proporcingsas kitam“ (*quia unum habet proportionem ad alterum*). Abiem atvejais Tomas pateikia tą patį pavyzdį – „svei- katas“ (*sanum*). Ir vėl antrasis analogijos tipas pasirenkamas Dievui įvardyti iš jo kūrinių⁸⁴.

Proporcija, pagal kurią daromas ana- loginis predikavimas, yra proporcija tarp *ordo rerum* ir *ordo nominum*. Ar tai tuo pačiu jau yra ontologinio ir signifi- kacijos lygmenų santykis? McInerny pa- žymi, kad *ordo rerum* paprastai būna priešingas *ordo nominum*, ir kelio iš vie- no į kitą nėra. Analogijos atveju toks ke- lias neva yra įmanomas⁸⁵. Jo cituojamas pavyzdys yra Tomo Akviniečio tekstas iš *Laiško Efeziečiams Komentaro*:

Kai kurie abejoja, kad tévysté žemėje ir danguje yra kildinama iš tévystés, esančios Dievybėje. Atrodo, kad taip nėra, nes mes suteikiame vardus pagal tai, kaip mes pažištame įvardytą daiktą. Ir viskas, ką mes pažištame, yra per kūrius, todėl vardai, kuriuos duodame patiemis daiktams, pirmiausia ir labiausiai yra tinkami kūriniams nei pačiam Dievui. Atsakau ir sakau, kad bet ko, ką mes įvardijame, vardas gali būti suprantamas dvejopai, arba kaip išreiškiantis ir žymintis intelekto konceptą (nes garsiniai žodžiai yra sieloje esančių emocijų bei konceptų žymės arba ženklai), ir tokiu būdu vardas yra pirmesnis kūriniuose nei Dieve. Tačiau antruoju būdu vardas parodo išorinio objekto, kuris yra įvardijamas, prigimtį, ir tuo būdu jis yra pirmesnis Dieve. Todėl vardas *tévysté*, kai jis žymi intelekto, įvardijančio daiktą, konceptą, pirmiau randamas kūriniuose nei Dieve, nes kūriniai yra mums labiau pažištami nei Dievas, tačiau, kai jis žymi patį įvardijamą daiktą, jis yra pirmiau Dieve nei mumyse.... Tévysté, kuri yra pačiuose kūriniuose, yra tartum nominali arba garsinė, tuo tarpu dieviška tévysté, kuria Tévas duoda visą savo prigimtį Sūnui be jokio netobulumo, yra tikra tévystė.⁸⁶

Čia turime reikalą su griežtaja prasme teologiniu kontekstu – Šv.Rašto egezeze. Tomas skiria „nominalią“ – proto konceptą – ir „išorinę“, šiuo atveju – dievišką, tikrovę kaip galimas vardo *tévysté* referencijas. Gali pasiroyti, kad jam čia rūpi ne žodinė koncepto išraiška – *ordo nominum*, bet realiai egzistuojanti daiktuose tévystés savybė, *ordo re-*

rum. Tuomet pati problema iškyla kaip metafizinė, netgi „pagrindinė tomistinės metafizikos problema“⁸⁷. Mūsų tikslas yra parodyti, kad tai iš esmės yra loginė problema, kurios šerdis yra ne varudo referencija, bet jo prasmė.

Tomas vadina analogiją „bendrumo modusu“⁸⁸. Bendra yra analogiškai vartojamo vardo *ratio*, kuri yra tuo pat metu ta pati ir skirtinė. Toks *ratio* neapibrėžumas sukelia abejonę, ar analogiškai vartojami vardai yra prasmingi. Vardo prasmė yra jam priklausanti *ratio*, kurią Tomas vadina *ratio propria*. Ji ir nustato, ką vardas pirmiausia žymi pagal *ratio nominis*, pasak kurios sakoma, kad Dievas yra įvardijamas iš savo kūrinių, kurių vardų prasmės mums pažinios kaip intelekto konceptai. Tačiau toks signifikacijos modusas yra nepakankamas. Norint jo atsisakyti, reikia turėti tokią *ratio*, kuri nebūtų apibrėžta mūsų pažinimo sąlygomis, bet kuri būtų bendra analogiškai įvardijamiems daiktams. Tokią *ratio* Tomas vadina *ratio communis*⁸⁹. Tai metalingvistinė sąvoka – jos padedami mes kalbame ne apie tikrovę, bet apie kalbinę išraiškas, tokias kaip vardas „tévysté“. „Kai *ratio communis* yra suformuota atsisakant signifikacijos moduso, Dievas yra tai, ką vardas žymi, tuo tarpu kūriniai turi tai, ar tame dalyvauja.“⁹⁰ *Ratio communis* – bendroji vardo prasmė – padeda nutiesti tiltą tarp *modus significandi* ir dieviškos tikrovės, kuri matoma kaip egzistuojanti, tik mūsų šios tikrovės pažinimas yra labai miglotas.

Ne kiekvienas vardas gali turėti *ratio communis*, todėl ne kiekvienas vardas gali būti taikomas Dievui. Analogiška

yra ne pati *ratio*, ne vardas ir tuo labiau ne šio vardo referencija, bet vardų, turinčių *ratio communis*, vartojimas. Kiek vienas toks vardas yra teisingai ir tiesiogiai taikomas Dievui, nors jų signifikacijos modusas priklauso kūriniam⁹¹. To-

dėl sakoma, kad jie yra taikomi neigiamo sprendinio pagalba. Viskas, ką mes žinome apie tokį vardų vartojimo būdą, yra tai, kad taip *galima* pasakyti apie Dievą, tačiau mes visiškai nežinome, ką tai iš tikrujų reiškia⁹².

METAFOROS VIETA TEOLOGINĖJE KALBOJE

Turime aptarti ir kitą kalbėjimo pagal „panašumą“ būdą, kuris artimas analogijai, bet nuo jos skiriasi, būtent – metaforą. Tomas gerai žinojo apie perskyrą tarp tiesioginio (pažodinio) ir metaforinio (figūratyvaus, arba perkeltinio) kalbėjimo būdo. Kaip ir analogijos atveju, čia turimas omeny tiesioginis arba metaforinis žodžių vartojimas⁹³. Tiesioginis vartojimas būna tuomet, kai žodžiai vartojami įprastu būdu: kasdienės kalbos reikšmė ir yra tai, ko Tomas paprastai klausia pradėdamas svarstyti kokį nors filosofinį ar teologinį klausimą, ir ypač atlikdamas Šv. Rašto egzegezę. Metaforinis vartojimas būna tuomet, kai „tai, kas priklauso vienam daiktui, pritaikoma kitam, kaip kad sakoma, jog koks nors žmogus dėl jo intelekto kietumo yra *akmuo*“⁹⁴. Čia įvyksta vardo „perdavimas“ (*communicatio*), tačiau ne tiesiogiai, bet pagal panašumą⁹⁵. Tomas mano, kad filosofijoje toks kalbėjimo būdas yra nepateisinamas. Šiuo klausimu jis yra tikras aristotelinkas⁹⁶. Savo Aristotelio *Apie sielą Komentare* jis pažymi, kad Platonas blogai išreikšdavo savo mintis kalbėdamas metaforiskai – vartodamas žodžius kita prasme, nei šie žodžiai turi⁹⁷.

Ar metaforinis kalbėjimo būdas gali būti pateisinamas teologiniame diskurse,

ir jei taip, tai kokiomis sąlygomis? Iš ši klausimą Tomas atsako, kad metaforinė kalba (*locutio metaphorica*) pateisinama kaip šventraštinė kalba, kaip toks kalbėjimo būdas, kuriuo remiasi alegorijos ir palyginimai. Nors Šv.Rašte reikia pirmiausia ieškoti pažodinės prasmės⁹⁸, metaforinis kalbėjimas pateisinamas, nes tai, ką Šv.Raštas nori mums pasakyti, yra mums labai tolima ir nesuprantama tikrovė⁹⁹. Norint ją nors kiek priartinti prie mūsų supratimo, reikia remties šio supratimo pagrindine savybe, būtent tuo, kad jis turi savo pradžią juslėse. Todėl „visiškai neprieštaraujama tiesai, kai suprantami daiktai Šv.Rašte būna pateikiами juslinėmis figūromis, nes taip sakoma ne tam, kad teigtų, jog suprantami daiktai yra jusliniai, bet tam, kad suprantamų daiktų savybės galėtų būti suprastos pagal panašumą per juslines figūras“¹⁰⁰. Kuo šis panašumas skiriasi nuo panašumo, kuriuo remiasi analoginis kalbėjimo būdas?

Metafora remiasi juslinių daiktų savybėmis, jų veikimu ir pasekmėmis, kuriuos įvardijantys vardai gali pritaikyti dieviškajai tikrovei pagal tam tikrą „proporcinių“ panašumo santykį¹⁰¹. Pavyzdžiui, mes kalbame apie Dievo akį arba apie jo ranką „dėl jo veiksmų pagal tam

tikrą panašumą¹⁰². Taip pat ir emocijos yra pasakomas apie Dievą *secundum similitudinem effectus*¹⁰³. Dievo veiksmų padariniai (jo „efektai“), būdami juslinės prigimties, yra mums pažinūs. Prieštaraujant tokiam kalbėjimo būdui, galima nurodyti kūniškų kūrinių vardų priskyrimo Dievui „netinkamumą“¹⁰⁴. Tačiau mus, kaip ir Tomą, domina, kuo šitie vardai skiriasi nuo tų, kuriuos galima vartoti analogiškai. Tomas paaiškina, kad skirtumas yra susijęs ne tik su pačiu įvardijamų daiktų (tiesioginės referencijos) kūniškumu, bet ir su vardų savybėmis: tie vardai, kurie taikomi Dievui metaforiškai, implikuoja kūniškumo *suppositio*¹⁰⁵. Kad metafora yra *suppositio* klausimas, nurodo ir R.McInerny¹⁰⁶. Kai „pats netobulas būdas, kuriuo kūrinys dalyvauja dieviškajame tobule, jeina į vardo signifikaciją“, toks vardas, pavyzdžiu, „akmuo“, gali būti priskiriamas Dievui tik metaforiškai¹⁰⁷. Kitoje vietoje Tomas sako, jog „kai koks nors vardas išreiškia tobulumą tokiu būdu, kuris yra nuosavas kūriniui, jis negali būti pasakytas apie Dievą kitaip, kaip tik per panašumą ir metaforą“¹⁰⁸. *Modus significandi* ir *res significata* perskyra nėra tokia pati metaforoje ir analogijoje. Metaforoje ne tik *modus significandi*, bet ir *res significata* yra nepakankama: kūniškumo są-

lyga, būdama vardui *nuosava* kaip jo *ratio proprio*, tampa vardo reikšmės dalimi. Vardu „akmuo“ apibrėžiamas tam tikras buvimo modus, todėl šis vardas negali būti perduotas Dievui¹⁰⁹. Kalba čia iškyla kaip tiesiogiai susieta su tikrove, su jos buvimo modusu, tačiau tik su juslėms prieinama tikrove. Jei kalbame apie Dievą metaforiškai, dieviškoji tikrovė lieka už kalbos ribų, kad ir kaip stengtumės ją išreikšti gražiausiais poetiniais įvaizdžiais. Todėl D. Burrellas teisingai pažymi, jog tai, kad Tomas primygintai reikalauja visuomet remtis jusliniu patyrimu, gali klaidinti¹¹⁰.

Metaforiškai vartojamą vardą *ratio* formuoja juslinių daiktų pažinimo (jų konceptu) pagrindu. Jusliškumas yra jų „nuosava“ prasmė – *ratio proprio*, tačiau jie neturi *ratio commune*, kaip skirtingos nuo *ratio proprio*, igalinančios jų analogišką vartoimą. Metaforoje tai, kas yra „pernešama“, yra *ratio proprio*, priklaušanti pačiam *res significata*¹¹¹, o analogiškai vartojami vardai, galima sakyti, turėti „platesnę“ prasmę. Todėl „visi vardai, kurie sakomi apie Dievą metaforiškai, sakomi pirmiau apie kūrinius nei apie Dievą“¹¹². Analogijoje – atvirkščiai, vardai pirmiausia ir *essentialiter* teikiami Dievui, nebent apie Dievą būtų kalbama tik kaip apie priežastį.

TEIGINIAI APIE DIEVĄ IR SPRENDINIO ANALOGIJA

Tiesioginiams kalbėjimo būdui, kaip teisingai ir tiesioginei predikacijai, reikia galimybų sudaryti prasmingus teiginius, turinčius teisingumo vertę. Tačiau loginių pozityvistų požiūriu, pasakyti, kad „Dievas egzistuoja“, reiškia iš-

tarti metafizinį pasakymą, kuris negali būti nei teisingas, nei klaudingas. Todėl nė vienas teiginys, kuriuo norima aprašyti Dievą kaip transcendentinę tikrovę, negali turėti jokios tiesioginės reikšmės¹¹³. Čia vienodai atmetami du saki-

nių tipai – afirmatyvi (netgi egzistencinė) propozicija ir deskriptyvus pasakymas. Pirmas sakinių tipas atmetamas kaip neturintis teisingumo reikšmės, antras – kaip beprasmis. Panašią painiauvą galima rasti kitame Ayero teiginyje: „Jei tariame, jog neįmanoma apibrėžti Dievo suprantamu būdu, tuomet tariaime, jog neįmanoma, kad sakinys vienu metu būtų reikšmingas ir būtų apie Dievą“¹¹⁴. Tuo tarpu Tomo Akviniečio kalbos filosofijoje *definitio, propositio ir enuntiatio*, nors ir susieti, tačiau skirtingai traktuojami sakinių tipai.

Kitas loginių pozityvistų priekaištas toks, jog negalima racionaliai tikėti į Dievą, jei negali nors kiek apibrėžti, ką reiškia pasakyti „Dievas egzistuoja“, tuo tarpu tikintieji mano, kad šis sakinys išreiškia teisingą propoziciją (kaip sakinio prasme), nors negali jos paaškinti¹¹⁵. Ar Tomas Akvinietis propaguoja „propozicinę teologiją“ liepdamas mums „tikėti“ propozicija?

Propozicija tikrai yra pagrindinis teologinio, kaip ir bet kurio kito, diskurso prasminis vienetas. Tačiau tikėjimo atžvilgiu propozicija yra antrinė: turėdamas tikėjimą, žmogus priima simbola *fi-dei* propozicijas kaip teisingas ir todėl prasmingas¹¹⁶. Propozicijos užduotis yra instrumentinė: propozicija – tai priemonė tikėjimui perduoti, nes tikėjimas kartu yra ir pritarimas, t. y. sprendinys¹¹⁷. Tam tikru atžvilgiu tikėjimas, kaip supratimo rūšis, sprendžia apie teiginio teisingumą teologiniame kontekste, nes, kaip sako D.Burrellas, „teiginys yra teisingas arba klaudingas tiek, kiek jis nurodo tai, kam nurodyti jis yra skirtas“¹¹⁸. Apskritai teiginys suponuoja, kad kalbė-

tojas žino jo prasmę iš jų sudarančių žodžių prasmės. Tokiu būdu galima sakyti, kad jei teiginys yra suprantamas, vadinas, jis yra prasmingas. Norėdamas įrodyti, jog teiginys „Dievas egzistuoja“ yra teisingas, Tomas pabrėžtinai nurodo, kad šio teiginio prasmė yra žinoma, nes tam, kad įrodytum, jog kažkas *yra*, vidiuniu silogizmo terminu reikia laikyti įrodinėjamo dalyko vardo prasmę, jo *ratio*¹¹⁹. Tačiau būtent todėl ir abejojama egzistencinio teiginio apie Dievą prasme. Juk tam, kad galėtume jį teigtį arba neigti, turime kažką žinoti apie Dievą. O tai galima pasiekti tik deskripcijos būdu. Tomo teologijoje toks deskriptyvus pažinimas, kad ir koks jis būtų rudimentiškas, visuomet persuponuojamas.

Dabar palikime nuošaly klausimą, ar teiginiai apie Dievą yra teisingi, ar klaidingi. Kas mums rūpi, tai jų prasmingumo galimybė. D. Burrellas teigia, jog Dievo egzistencijos įrodymas, tai yra egzistencinio teiginio apie Dievą įrodymas, nėra būtina teologinio diskurso prasmingumo sąlyga. Kiekvienas teisingai suformuotas teologinis teiginys gauna savo prasmę iš sprendinio¹²⁰. Sprendinys padeda suformuoti tiek *enuntiatio*, tiek ir *propositio* apie Dievą¹²¹.

Tomas mano, kad mes galime daryti teisingus sprendinius apie dieviškąją tikrovę, ir būtent tokiais sprendiniai remiasi tiesioginės išraiškos apie Dievą, kurių komponentai yra analogiškai varojami vardai¹²². Analogija nėra tik konceptų bei *rationes* reikalas. Konceptai atsiranda intelekte suvokimo procese kaip „daiktų panašumai“. *Ratio* atsiranda kaip tam tikro preliminaraus sprendinio rezultatas. Galutiniu sprendiniu yra nu-

statomas jos vartojimo būdas. Todėl galima pasakyti, jog Tomo kalbos filosofijoje kalbiniai veiksmai yra iš esmės sprendinių sudarymo veiksmai – sakinį sudarymas¹²³.

Prie sprendinio visuomet veda jusliniai duomenys. Tai galioja ir teologiniam kontekste, juk tiesiogiai pavadiname Dievą iš jo kūrinių. „Juslinių dalykų supratimas veda prie dieviškųjų suprantamų dalykų“ (Tomas vartoja žodį *manuducere* – „veda už rankos“)¹²⁴. Kitoje vietoje Tomas pasako, prie kokių „suprantamų dieviškųjų dalykų“ galime tokiu būdu priartėti. „Mūsų prigimtinis pažinimas prasideda nuo juslių. Todėl mūsų prigimtinis pažinimas gali siekti tiek, kiek jis gali būti vedamas juslinių daiktų.“ Dievo padariniai yra jusliniai, tad „kadangi jie yra jo padariniai ir priklaušo nuo savo priežasties, mes galime nuo jų būti vedami tiek, kad žinotumėm apie Dievą, ar jis egzistuoja, ir kad žinotumėm apie jį, kas būtinai turi jam priklaušyti kaip pirmajai visų daiktų priežasčiai, pranokstančiai visus savo padarinius“¹²⁵.

Tai deskriptyvus pažinimas, kurio neįmanoma pasiekti be juslinių daiktų, nes tai, kas yra nematerialu, neturi tokų aspektų, kuriuos galėtume aprašyti. Tačiau, kaip pažymi D.Burrellas, „jei šis nematerialus daiktas būtų priežastis ar principas tokio daikto, kurį mes galime aprašyti, tuomet, nors vis dar neturime vilties priartėti prie to, *kas* jis yra, galime sužinoti, *kad* jis yra, vietoje deskriptyvių teiginių imdami jo padarinius. Ši pagrindinė epistemologinė teorema implikuoja, kad bet koks žinojimas, kurį mes galime turėti apie Dievą, bus apie jį kaip principą ir iš jo padarinių“¹²⁶. Burrellas

prilygina šį kelią Wittgensteino „kopėčioms“¹²⁷, tik skirtumas čia toks, kad „niekas, mažesnis nei mistinė vizija, negali mūsų paskatinti jas numesti, bet tiktais sprendinys įgalina mus jomis naujotis“¹²⁸. Juslinių daiktų pažinimas veda prie labai netobulo intelektinio pažinimo, bet vis dėlto tai yra žinojimas apie dieviškuosius dalykus, kurio pagrindu galime iškelti tam tikrą hipotezę: nuo deskripcijos pereiti prie paaškinimo. Tai pirmoji sprendinio pakopa. Burrellas nurodo ir esminį skirtumą tarp teologinio ir, sakysime, mokslinio (i kurį orientuojasi loginiai pozityvistai) diskurso: moksliniame diskurse hipotezė gali būti patikrinta, falsifikuojama, o „teiginiai apie Dievą – tik radikalai verifikuojami Jame, kaip visko priežastyje“¹²⁹. Pirminė hipotezė grindžiama prigimtiniu Dievo pažinimo troškimu, žmogus numano, jog Dievo sąvoka gali turėti prasmę, – vadovaujasi tam tikra atvirumo nuostata įvairių *rationes* galimybei, nes turi *animus capax Dei*. Galutinį sprendinį įkvepia tikėjimas.

Jau Gilsonas vadina šv.Tomo mokymą apie analogiją „sprendinio analogijos doktrina“¹³⁰. Šiandien daugelis tomistų mato analogiją kaip grindžiamą mūsų sugebėjimu daryti sprendinį¹³¹. Svarbu tai, kad analoginis žodžių varotojimas remiasi jau padarytu galutiniu sprendiniu – propozicija, kurios teisingumas jau įrodytas, todėl jį galima suprasti tik atsižvelgiant į tas teologines tiesas, kurias Tomas visada išdėsto *prieš* pradėdamas svarstyti teologinės kalbos problemą¹³². Kaip sako G. P. Rocca, „Akviniečio teologinė analogija iš tikruju yra epistemologinė jo padarytų teolo-

ginių sprendinių teisingumo statuso refleksija”¹³³. C. O’Neillas rašo, kad teologinė analogija „turi reikalą su lingvistine išraiška tokio žinojimo apie Dievą, kuris, teisingai ar klaidingai, yra laikomas *jau pasiektu ir teisingu*, nors ir būtinai netobulu. Tie, kurie šitaip kalba,... laiko duotybe tai, kad yra sprendiniai apie Dievą, ar tai tikėjimo, ar proto, kurie leidžia žmogui iš sukurtojo pasaulio paimtais konceptais pasiekti paties Dievo realybę”¹³⁴. Analogijos teorija siekia paaiškinti „keistumą” tų lingvistinių išraiškų, kurios yra šio įsitikinimo rezultatas. Nors, rodos, pakankamai „keistas” yra ir pats įsitikinimas. Tomui analogija yra vienintelis būdas suprasti teologinės kalbos prigimtį, nes kiti du kalbėjimo būdai, tarp kurių analogija iškyla kaip „vidurio kelias”, nesiderina: vienaprasmiškumas – su jau išdėstytomis tiesomis apie Dievo vienovę, paaprastumą ir nesuvokiamumą, daugiaprasmiškumas – su Dievo pažinimu iš jo kūrinių.

Norint nors kiek paaiškinti (o gal tik pabrėžti) šio kelio „keistumą”, reikia pasakyti, kad analogijoje teigiamas (afirmatyvus) vardas yra taikomas Dievui pasitelkiant *neigiamą* sprendinį. Iš tiesų Tomas kalba apie tai, jog kiekviename teiginyje apie Dievą sprendinio funkcija būna „negatyvi”¹³⁵. Tik neigiamo sprendinio padedami mes galime pritaikyti Dievui tam tikrų predikatų *ratio communis*, nes taip darydami mes atmetame jų *ratio proprio*. Neigiamu sprendiniu sakoma, jog šio vardo (pavyzdžiu, *teisingas* arba *išmintingas*) *ratio* realizuoja Dieve tokiu būdu, kad bet kokia apibrėžta prasmė yra paneigama. Burrellas nurodo, kad

toks teiginys, pavyzdžiu, „Dievas yra teisingas”, gali būti analizuojamas kaip trys teiginiai: pirmas paneigia išprastą predikato prasmę („Dievas nėra teisingas”), antras teigia predikato išreiškiamą savybę priežastingumo pagrindu („Dievas yra teisingumo šaltinis”)¹³⁶ ir trečias parodo, kad taip realizuojama savybė yra už mūsų supratimo ribų („Dievas yra teisingumas”)¹³⁷. Kitaip tariant, kai kokios nors savybės vardas taikomas Dievui, nebūna suvokta tai, ką jis iš tikrųjų žymi. Abstraktaus vardo vartojimas, anot Tomo, geriau išreiškia subjekto paaprastumą bei subjekto ir predikato lygibę *suppositum* atžvilgiu¹³⁸.

Neigiamas sprendinys gaunamas ta intelekto operacija, kurią Tomas vadina *separatio* – atskyrimas. Kas yra „atskirima” – tai predikato kūniškumo aspektai: Dievui teisingai gali būti taikomi tik tokie vardai, kurie savaimė yra inteligibiliūs, – nors jie ir paimti iš juslémis patiriamos tikrovės, jų *ratio* nėra apribota laiko bei erdvės sąlygomis. Tik tokievardai turi atskirą *ratio communis*¹³⁹. Atskyrimo operacija, pasak Tomo, vyksta bet kuriame mūsų pažinimo veiksme, nes suprantame tik abstrahuodamiesi nuo suprantamo daikto materialumo. Todėl supratimo modusas niekad nėra tokspats kaip buvimo modusas¹⁴⁰. Daikto materialumas atispindi mūsų vaizduotėje, kuri trukdo suprasti nematerialų daiktą: „dėl mūsų intelekto silpnumo sprendžiant ir dėl vaizdų priemaišos į žmogaus proto tyrinėjimus yra įsivėlė daug kladų”¹⁴¹. Tuo labiau *separatio* yra būtina darant sprendinį apie Dievą. Neinkamas kalbėjimas apie Dievą yra neinkamo Dievo supratimo rezultatas:

„Visų klaidų priežastis buvo tai, kad mąstant apie dieviškuosius dalykus, buvo nukrypstama į vaizduotę, per kurią neįmanoma priimti nieko kito, kaip tik kūno panašumus. Vadinasi, apmąstydami tai, kas nekūniška, turime atsisakyti vaizduotės“¹⁴². Kai *separatio* atliktas, jus-

lėms prieinama tikrovė, tokia, kaip ją supranta intelektas, per neigiamą sprendinių *parodo* dieviškąją tikrovę¹⁴³. D. Burrellas palygina šia mintį su Wittgensteino teiginiu: aiškiai pasakydami tai, kas *gali* būti pasakyta, mes galime *parodyti* tai, kas negali būti pasakyta.

EGZISTENCINIAI TEIGINIAI APIE DIEVA

Iki šio kalbėjome apie tokius teiginius, kuriuos Tomas vadina *enuntiatio*¹⁴⁴. Tačiau, pasak G.P.Rocca, neigimo momentas glūdi net sprendinyje, kurio išraiška yra „Dievas egzistuoja“¹⁴⁵. Todėl kelis žodžius reikia pasakyti apie tai, kaip Tomas traktuoja egzistencinius teiginius apie Dievą, kurie yra *propositiones*.

Norėdamas „iroyti“, arba veikiau „parodyti“ (*demonstrare*), Dievo egzistenciją, Tomas pirmiausia užtikrina teisingą šios procedūros supratimą. Dievo egzistencijos, tokios, kokia ji savyje identiška esmei, neįmanoma „iroyti“, nes „pasak Filosofo logikos, demonstracijos *ar yra* principu turime laikyti tai, ką žymi vardas, ir vėl, pasak Filosofo Kettvirtosios *Metafizikos* knygos, *ratio*, kurią žymi vardas, yra definicija, todėl, atmetant dieviškosios esmės arba *quidditas* pažinimą, nelieka jokio kelio parodyti, kad Dievas egzistuoja. Vėl, jei, kaip yra parodyta *Posterior Analytica*, demonstracijos principu pažinimas kyla iš juslių, tai, kas pranoksta visas jusles bei juntamus dalykus, atrodo, yra nedemonstruojama. Tokia, beje, yra Dievo egzistencija. Todėl ji yra nedemonstruojama“¹⁴⁶.

Į šiuos argumentus Tomas atsako, jog čia turimas omeny toks buvimo mo-

dusas, kuriuo Dievas subsistuoja savyje. Bet mes nežinome, koks tai buvimas, kaip nežinome ir Dievo esmės. Mūsų demonstruojamo egzistencinio teiginio reikšmė yra toks buvimo modusas, kuris yra „intelekto kompozicija“. „Dievo egzistencija demonstruojama, kai mūsų protas skatinamas iš demonstratyvių argumentų suformuoti tokią propoziciją apie Dievą, kuri išreiškia Dievo egzistenciją.“¹⁴⁷

Minimi demonstratyvūs argumentai yra, atitinkamai pagal aristotelinį principą, „apie“ vardo *ratio*, tačiau ji yra pažištama deskripcijos būdu. Vartodami Russello terminus, turėtume sakyti, kad irodymo vidurinysis terminas čia yra ne vardas, bet deskripcija, nesuponuojanti aktualios egzistencijos. Egzistencijos teigimas būtų numanomas, jei turėtume reikalą su deskriptyviu teiginiu, pavyzdžiui, „Dievas yra pasaulio Kūrėjas“. Yra pagrindo manyti, kad, kalbėdamas apie „intelekto kompoziciją“, Tomas turėjo omeny būtent deskriptyvą, o ne egzistencinį teiginį. Pasak jo, „esse gali būti sakomas dvejopai: vienu būdu, kai žymimas egzistencijos aktas, kitu būdu, kai žymima propozicinė kompozicija, kurią protas sudaro jungdamas predi-

katą ir subjektą. Imdami *esse* pirmają prasme, mes negalime žinoti nei apie Dievo egzistenciją, nei apie Dievo esmę, bet tik antraja prasme. Juk mes žinome, kad ši propozicija, kurią formuojame apie Dievą, kai sakome *Dievas yra*, yra teisinga¹⁴⁸.

Antrasis veiksmažodžio *esse* vartojo-mo būdas dažnai buvo interpretuojamas kaip atsakantis į klausimą, „ar tai yra?“, o ne kaip deskriptyvaus teiginio jungtis. Remdamasis tokia interpretacija, Sertil-lange'as, kalbėdamas apie argumentą, esantį Tomo Akviniečio veikale *De ente et essentia*, sako: „Mes tik vadiname *Dievu* galutinį viso priežastingumo principą. Kai sakome *Dievas yra*, ši postulatą mes skiriame jam vienam, bet, tiesiogiai kalbant, mes nekvalifikuojame jo „neše-jo“¹⁴⁹. Tačiau remdamasi tuo, ką Tomas sako apie intelekto kompozicijos veiks-

mą darant sprendinį, kurio išraiška yra deskriptyvus teiginys, manau, jog To-mas čia turi omeny ne egzistencinę pro-poziciją, o būtent tokio pobūdžio kvali-fikaciją: „Dievas yra toks ir toks“, kurioje žodis „*Dievas*“ funkcionuoja kaip gra-matinis subjektas, vadinasi, jo egzisten-cija yra suponuojama.

Sekdami Russellu, galime sukonstruoti tokią propozicinę funkciją, kurioje žodis „*Dievas*“ nebefunkcionalu kaip subjektas, bet būtų pakeistas deskripcija. Tuomet toks teiginys, pavyzdžiu, „pasaulio Kūrėjas egzistuoja“, būtų hipotetinis, arba teiginys, neturintis teisingumu reikšmės¹⁵⁰. Tomo Akviniečio propo-zicija apie Dievą, suformuota „intelekto kompozicijos“ būdu, kaip tik ir būtų tokia prasminga, bet hipotetinė propozicija: *enuntiatio*, pirminio sprendinio išraiška, išreiškianti tam tikrą įsitikinimą.

PABAIGA

Vienas pagrindinių Tomo Akviniečio kalbos filosofijos principų teigia kalbos ribų bei pažinimo ribų tapatumą. Teolo-gijos kontekste tai reiškia, kad galime kalbėti apie Dievą tiek, kiek galime jį pažinti. Paprastai pažinimas siejamas su tikrove per juslinį patyrimą. Dieviško-sios tikrovės atveju tokio patyrimo nė-ra, todėl sakoma, kad Dievas yra nepažinus žmogaus protui. Ypatingas kalbė-jimo apie jį būdas gali mums leisti šiek tiek jį pažinti.

Tomas pradeda nuo apofatinio kal-bėjimo būdo, kuris įveikiamas analogija. Dievas yra iš esmės „nepamąsto-mas“, ir daugiausia, ką galime apie jį

„žinoti, – tai, kad jis yra virš ir už bet ko, ką galime apie jį galvoti“¹⁵¹. Remda-miesi savo nežinojimu, galime spręsti, kad visa, ką mes mąstome apie Dievą, yra *ne tai*, ir visa, ką apie jį kalbame, kalbame *ne taip*. Dievo esmė yra nejvar-dijama¹⁵². Tačiau mes galime teikti Die-vui tam tikrus vardus, jei ši neigiamą sprendinį, kuriuo įgyjame ir organizuo-jame tam tikrus konceptus, įveikiame teigiamo sprendinio dialektika: vardai yra teigiami apie Dievą laikantis tiesio-ginės jų prasmės, bet neigiamas įprastas signifikacijos modusas. Tuomet pats vardas, o tiksliau, jo prasmė (*ratio*) tam-pa atspirties tašku. Empiriniai klausimai

(pavyzdžiu, Dievo egzistencijos faktas) nedaro įtakos kalbos prasmingumui. Teologinis diskursas yra prasmingas, jei jis teisingai suformuotas. Tuomet jis veda į tam tikrą Dievo pažinimą: jei žinome, kaip įvardyti Dievą, žinome tai, apie ką kalbame. Kartais mes suprantame kalbos padedami. Čia galime prisiminti Nietzsche's posakį, jog „kur kas svarbiau žinoti, *kaip daiktai vadinas*, negu kas jie yra“¹⁵³.

Vardas turi savyje prasmę kaip savo turinį. Tuo tarpu tikrosios vardo reikšmės kartais galime ir nežinoti. Taip yra kalboje apie Dievą, mat čia signifikacijos modusas, kuris ir nulemia reikšmę, yra nepakankamas, neapibrėžtas, „kitoks“. Teologinės kalbos prasmingumas kyla iš *pramēs patyrimo*, kuris iš esmės yra „intelektinis patyrimas“¹⁵⁴. Šiame gyvenime tokis patyrimas įmanomas tik dėl deskripcijos, tai yra „pažinimas aprašomuoju būdu“. Teologijos paslaptis, neatsakyti klausimai, galutinio supratī-

mo ilgesys charakterizuoja šv.Tomo „intelektualizmą“. Tikrasis Dievo pažinimas, pažinimas per „pažištamuą“ yra pažadėtas tik aname gyvenime, kai sužinosime „paskutinį vardą“, identišką pačiam Įvardintajam, jo esmei, nes „jei mes galėtume suprasti pačią (Dievo) esmę, kokia ji yra, ir duoti jai jos nuosavą vardą, mes būtume jį išreiškę per vieną vienintelį vardą“¹⁵⁵.

Tomo Akviniečio teologinės kalbos supratimas suderina doktrininį ir mistinį teologijos aspektus. Nors apie mistinio patyrimo galimybę Tomas visuomet kalba labai atsargiai, rodos, jis žino, kas yra dieviškoji tikrovė, ir todėl gali apie ją kalbėti. Toks „žinojimas“ yra tam tikras patyrimas, suteikiantis jo kalbai prasmęs, be kurios, Wittgensteino žodžiais tariant, teologija tik „tartum gestikuliuoja žodžiais, nes, stengdamasi ką nors pasakyti, nežino, kaip tai išreikštis“¹⁵⁶. Teologinės kalbos „dialektika“ tampa įmanoma tik dėl tikėjimo šuolio.

Literatūra ir nuorodos

⁷⁶ Plg. *STh I*, q. 13, a. 5.

⁷⁷ Plg. *De verit.* q. 2, a. 1.

⁷⁸ Plg. J. H. Walgrave. Understanding of God according to Thomas Aquinas // *Louvain Studies*. Vol. VII no. 2 (1978), p. 87.

⁷⁹ Ralph McInerny. *The Logic of Analogy: An Interpretation of St.Thomas*. – The Hague: Nijhoff, 1961, p. VI.

⁸⁰ Plg. J. H. Walgrave, op. cit., p. 88.

⁸¹ SCG I, 34: ordo attenditur idem secundum nomen et secundum rem quandoque, quandoque vero non idem.

⁸² Ten pat: Quando vero id quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem, tunc in analogicis non est idem ordo secundum rem et secundum nominis rationem.

⁸³ Ten pat: Sic igitur, quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius. Unde et nominari dicitur a suis causatis.

⁸⁴ *STh I*, q. 13, a. 5.

⁸⁵ Plg. R. McInerny, p. 162.

⁸⁶ In *Ephes*, cap., lect.4: Utrum autem paternitas quae est in coelis et in terra derivetur a paternitate quae est in divinis, dubitatur. Et videtur quod non, quia nomina sec imponimus secundum quod res nominatas cognoscimus; quidquid autem cognoscimus, est per creaturas; ergo nomina imposita a nobis rebus ipsis, plus et prius convenient creaturis quam ipsi Deo. Respondeo et dico quod nomen ali-

cuius rei nominatae a nobis, dupliciter potest accipi, quia vel est expressivum aut significativum conceptus intellectus (quia voces sunt notae vel signa passionum vel conceptum qui sunt in anima), et sic nomen prius est in creaturis quam in Deo; aut in quantum est manifestativum quidditatis rei naminatae exterius, et sic est prius in Deo. Unde hoc nomen *paternitas* secundum quod significat conceptionem intellectus nominantis rem, sic per prius invenitur in creaturis quam in Deo, quia per prius creatura innotescit nobis quem Deus; secundum autem quod significat ipsam rem nominatam, sic per prius est in deo quam in nobis... Paternitas quae est in ipsis creaturis, est quasi nominalis vel vocalis, sed illa paternitas divina qua Pater dat totam naturam Filio absque omne imperfectione, est vera paternitas.

⁸⁷ G. Klubertanz. *St.Thomas Aquinas on Analogy: A Textual Analysis and Systematic Synthesis*. – Chicago: Loyola University Press, 1960, p. 1.

⁸⁸ *STh I*, q. 13, a. 5.

⁸⁹ Plg. *De Poten.* q. 10, a. 1; R. McInerny, op. cit., p. 134–135; 144–152.

⁹⁰ R. McInerny, op. cit., p. 164.

⁹¹ Plg. *STh I*, q. 13, a. 6.

⁹² Plg. D.Burrell, op. cit., p. 202.

⁹³ Plg. Janet Martin Soskice. *Metaphor and Religious Language*. – Oxford: Clarendon Press, 1985, p. 70.

⁹⁴ SCG I, 30: quae sunt unius rei alteri solent adaptari, sicut aliquis homo dicitur *lapis* propter duritiam intellectus.

⁹⁵ Plg. *STh I*, q. 13, a. 9.

⁹⁶ Aristotelinėje tradicijoje filosofiniai terminai visuomet gali būti „apkaltinti“ esą metaforos (plg. R. McInerny, op. cit., p. 152), tačiau tai néra sąmoninga filosofo intencija. Tomui kalbėtojo intencija yra lemiamas faktorius reikšmei nustatyti.

⁹⁷ Plg. *In De anima* 3, cap. 1, lect. 8, cit. F.C. Copleston. *Aquinas*. – London: Penguin Books, 1955, p. 68.

⁹⁸ Plg. *STh I*, q. 1, corp.; ad 1.

⁹⁹ Plg. *STh I-II*, q. 101, a. 2, ad 2.

¹⁰⁰ *STh I*, q. 51, a. 3, ad 1: sicut non est contra veritatem quod in Scriptura intelligibilia sub figuris sensibilibus describuntur, quia hoc non dicitur ad adstruendum quod intelligibilia sint sensibilia, sed per figurā sensibilium proprietates intelligibilium secundum similitudinem quandam dantur intelligi.

- ¹⁰¹ Plg. *I Sent.* d. 34, a. 3, a. 1; *II Sent.* d. 16, a. 1, a. 2 corp.; ad 5: *similitudo proportionalitatis* skirtin-gai nuo *similitudo analogiae*; cit. R. McInerny, op. cit., p. 144.
- ¹⁰² *STh I*, q. 3, a. 1, ad 3: ratione suorum actuum secundum quandam similitudinem.
- ¹⁰³ *STh I*, q. 19, a. 7, ad 1; a. 11.
- ¹⁰⁴ Plg. *STh I*, q. 13, a. 3, ob.
- ¹⁰⁵ Plg. ten pat, ad 3.
- ¹⁰⁶ Plg. R. McInerny, op. cit., p. 64.
- ¹⁰⁷ *STh I*, q. 13, a. 3, ad 1: hoc modo quod ipse modus imperfectus quo a creatura participa-tur divina perfektio, in ipso nominis signifi-cata includitur, sicut lapis significat aliquid materialiter ens; et huiusmodi nomina non possunt attributi Deo nisi metaphorice.
- ¹⁰⁸ SCG I, 30: Quodcumque vero nomen huius-modi perfectiones exprimit cum modo proprio creaturis, de Deo dici non potest nisi per si-militudinem et metaphoram.
- ¹⁰⁹ Plg. SCG I, 30.
- ¹¹⁰ Plg. D. Burrell, op. cit., p. 203.
- ¹¹¹ Plg. *De verit.* q. 7, a. 2: metafora remiasi ne bet kokiu panašumu, sed secundum convenien-tiam in illo quod est de propria ratione rei cuius nomen transfertur.
- ¹¹² *STh I*, q. 13, a. 6: Sic ergo omnia nomina quae metaphorice de Deo dicuntur, per prius de creaturi dicuntur quam de Deo.
- ¹¹³ Plg. A. J. Ayer. *Language, Truth and Logic*. – Harmondsworth: Penguin Books, 1971, p. 152.
- ¹¹⁴ Ten pat, p. 156.
- ¹¹⁵ Plg. A. J. Ayer. *The Central Questions of Philo-sophy*. – Harmondsworth: Penguin Books, 1976, p. 211.
- ¹¹⁶ Plg. *STh I*, q. 13, a. 12, sed contra.
- ¹¹⁷ Plg. *De verit.* q. 14, a. 12.
- ¹¹⁸ D. Burrell, op. cit., p. 186.
- ¹¹⁹ Plg. *STh I*, q. 2, a. 2, ad 2; D.Burrell, op. cit., p. 187.
- ¹²⁰ Plg. D. Burrell, op. cit., p. 192.
- ¹²¹ Plg. SCG I, 36; *STh I*, q. 13, a. 12.
- ¹²² Plg. G. P. Rocca, op. cit., p. 650.
- ¹²³ Plg. Tadeusz Bartoš. Apie nominalistinės rein-terpretacijos galimybę būties klausimu Tomo Akviniečio mokyme // Šv.Tomo Akviniečio va-saros mokyklos medžiaga. – Trakai, Logos, 1996, p. 57.
- ¹²⁴ *De verit.*, 10, a. 6, ad 2.
- ¹²⁵ *STh I*, q. 12, a. 12: naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quan-tum manuduci potest per sensibilia.... Sed

- quia sunt effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus ut cognoscamus de Deo an est, et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia causata.
- ¹²⁶ D. Burrell, op. cit., p. 200.
- ¹²⁷ L. Wittgenstein. *Tractatus*, 6,54: "Mano sakiniai aiškina tuo, kad tas, kuris mane suprantą, galiausiai atpažista juos kaip beprasmius, kai jais, ant ju, per juos žengia. (Jis turi, taip sakant, nustesti šalin kopėčias po to, kai jomis užlipo.)"
- ¹²⁸ D. Burrell, op. cit., p. 195.
- ¹²⁹ D. Burrell, op. cit., p. 207.
- ¹³⁰ Cit. G. P. Rocca, p. 652.
- ¹³¹ Plg. David B. Burrell. *Analogy and Philosophical Language*. – New Haven: Yale University Press, 1973; W. Norris Clarke. *Analogy and the Meaningfulness of Language about God: A Reply to Kai Nielsen* // *The Thomist* 40 (1976), 61–95.
- ¹³² Teologinės kalbos problema Tomo paprastai svarstoma traktate *De Deum Unum*, po to, kai yra irodyta Dievo egzistencija ir jo atributų turėjimas. Taip yra *Summa contra gentiles*, *Summa Theologiae* ir *Compendium Theologie*.
- ¹³³ G. P. Rocca, op. cit., p. 653.
- ¹³⁴ Colman O'Neill. *Analogy, Dialectic, and Inter-Confessional Theology* // *The Thomist* 47 (1983), 43–65, p. 45.
- ¹³⁵ Plg. SCG I, 14; III, 39; STh I, q. 13, a. 12.
- ¹³⁶ Tomo požiūriu, vien priežastingumo nepakanika analoginiam sprendiniui sudaryti: reikia dar turėti omeny, jog kūriniai dalyvauja Dievo tobuleme todėl, kad jų pačių tobulumai preegzistuoja Dieve. Plg. STh I, q. 4, a. 2, ad 3.
- ¹³⁷ Plg. D. Burrell. Aquinas on Naming God, p. 208; In Boeth. *De Trinit.*, q. 6, a. 3.
- ¹³⁸ Plg. STh I, q. 13, a. 1, ad 2; a. 12.
- ¹³⁹ Plg. *De verit.* 10, a. 13.
- ¹⁴⁰ Plg. STh I, q. 85, a. 1, ad 1.
- ¹⁴¹ SCG I, 4: quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur, propter debilitatem intellectus nostri in iudicando, et phantasmatum permixtionem.
- ¹⁴² SCG I, 20: Quorum omnium errorum fuit occasio quod de divinis cogitantes ad imaginationem deducebantur, per quam non potest accipi nisi corporis similitudo. Et ideo eam incorporeos meditandis derelinquere oportet. Čia neturimas omeny „vaizduotės žodis“, kuris, savaime suprantama, visuomet „ištaria-
- mas“ mintyse prieš tai, kai yra tariamas garinis žodis.
- ¹⁴³ Plg. In Boeth. *De Trinit.* q. 6, a. Tomo mégstamiausias žodis panašiai atvejais yra manifestare.
- ¹⁴⁴ Plg. SCG I, 36.
- ¹⁴⁵ Plg. G.P.Rocca, op.cit., p. 656.
- ¹⁴⁶ SCG I, 12: Si principium ad demonstrandum *an est*, secundum artem Philosophi, oportet accepere quid significet nomen; *ratio vero significata per nomen est definitio*, secundum Philosophum, in IV *Metaph.*; nulla remanebit via ad demonstrandum Deum esse, remota divinae essentiae vel quidditatis cognitione.
- Item. Si demonstrationis principia a sensu cognitionis originem sumunt, ut in *Posterioribus* ostenditur, ea quae omnem sensum et sensibilia excedunt, videntur indemonstrabilia esse. Huiusmodi autem est Deum esse. Est igitur indemonstrabile.
- ¹⁴⁷ Ten pat: Nam hoc intelligitur de esse quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut eius essentia. Non autem intelligitur de esse quod significat compositionem intellectus. Sic enim esse Deum sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur huismodi propositionem de Deo formare qua exprimat Deum esse.
- ¹⁴⁸ STh I, q. 3, a. 4, ad 2: Plg. STh I, q. 48, a. 2, ad 2; *De ente* 1.
- ¹⁴⁹ Cit. H. R. Klocker, ed. *Thomism and Modern Thought*. – New York: Appleton Meredith Publ. Co, 1962, p. 280.
- ¹⁵⁰ Plačiau apie tai žr.: M. Oniščik. Kas bendro tarp Dievo ir aukso kalno? Bertrand Russell: tomistinės interpretacijos bandymas // *Tomižmas ir filosofijos ateitis*. – Vilnius, Logos, 2002, p. 158–167.
- ¹⁵¹ *De verit.* q. 2, a. 1, ad 9: ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de eo.
- ¹⁵² Plg. STh I, q. 13, a. 4.
- ¹⁵³ Friedrich Nietzsche. *Linksmasis mokslas*, vert. A. Tekorius. – Vilnius, ALK Pradai, 1995, p. 96.
- ¹⁵⁴ Plg. Illtyd Trethowan. *The Basis of Belief*. – Glen Rock, N.J.: Paulist Press, 1964, p. 45.
- ¹⁵⁵ SCG I, 31: Si autem ipsam essentiam prout est possemus intelligere et ei nomen proprium adaptare, uno nomine tantum eam exprimemus.
- ¹⁵⁶ L. Wittgenstein. O dostovernosti // *Filosofskije raboti*. – Moskva, Dnosis, 1994, p. 490.



Gauta 2003-05-12
Pabaiga. Pradžia „Logos“ Nr. 33

JURGA JONUTYTĖ

Vytauto Didžiojo universitetas

SAVASTIS IR KULTŪRINIS LAIKAS

P. RICOEURAS LAIKO APMĀSTYMU 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.

PAPASKAKOTO LAIKO IR SAVIVOKOS SĄSAJOS

Savivoka paprastai yra laikomas gilius, vadinasi, individualus savo asmens supratimas. Kai apie savivoką kalbama gana paviršutiniškai, tuomet kalbama apie ją kaip apie supratimą kažko, kas atskira ir nuosava. Savasties jausmas, pasak tokio supratimo, yra jausmas ma-

no atskirumo nuo kitų žmonių, bet ne mano bendrumo su žmonėmis. Tačiau net ir nuo tokios savasties sampratos atsispiriant galima klausti, kokią įtaką jai daro kiti. Klausimas apie kitų įtaką savęs supratimui ir klausimas apie savivokos įtaką santykiams su kitais yra iš es-

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

mės vienas ir tas pats. Atsakymas iš jų priklauso nuo to, kaip apskritai traktuojamas žmogus.

Dėl mokslo ir filosofijos tradicijų suformuoto požiūrio į žmogų kaip į tarpusavyje mažai susijusių galių sumą įtakos ima atrodyti, kad galima atskirai tyrinėti žmogaus fiziologiją (kūną), žmogaus gyvybines galias (nereflektuojamą psichikos sritį) ir žmogaus sąmoningą elgesį. Taip suskirstytas žmogaus paveikslas nėra tik mokslininkų išpažįstamas vaizdinys, jo veikiami jau seniai bemaž visi aiškiname ir save, ir kitą žmogų. Dėl to kuo suskirstymo santykiai tarp savęs ir aplinkinių žmonių dažnai išsivaizduojami gana mechaniskai, taip pat, beje, kaip ir santykiai tarp vieno žmogaus gyvenimo įvykių; ir gyvenimo laikas tuo met suprantamas kaip tolydžio ilgėjantis, prie jo mechaniskai pridedamos vis naujos trukmės.

Fenomenologiniuose apmąstymuose mano-kito pasaulių sąveika visada būna svarbi tema. Husserlis *Kartezijietiškųjų meditacijų* penktuoju skyriumi tarsi paklojo pamatą savo sekėjų apmąstymams apie asmens ir jų supančiųjų transcendentalinę vienovę. M. Merleau-Ponty šią vienovę laikė pirmiausia kalbėjimo(si) sąlyga. Kalba, jo manymu, gali būti bet kokia bendravimo vyksmo geriausias pavyzdys, o bendravimas savo ruožtu yra veiksmas, geriausiai atskleidžiantis, kuo ir kaip žmonių veiksmai yra žmogiški. Laikytį kalbėjimą bet kurio žmogiško veiksmo pavyzdžiu nėra savaime suprantama nuostata, todėl reikėtų ją aptarti. Pirmiausia Merleau-Ponty nesutinka, kad suvokimas yra tokis procesas, kai

subjektas, paklusdamas poreikiams, sukonstruoja iš neartikuliuotos masės duomenų savo suvokimo objektus. Suvokimas yra subjekto „gyvos dialektikos momentas“; tokio proceso atskaitos taškas yra ne neartikuliota masė duomenų, bet kitų žmonių veiksmai¹⁶. „Gyvos dialektikos momentas“ – šitaip apibūdinamas suvokimo procesas nebeįsivaizduojamas kaip vienkartinis atpažinimas, kuris įvyksta ir išlieka toks pat. Jis vyksta ir kinta nuolat, o šios kaitos atskaitos taškas yra kiti žmonės. Tai nereiškia, kad į kitus yra nuolat tolerantiškai atsižvelgia ma (bent jau nereiškia vien tik to). Tai reiškia, kad kitų elgesys sukuria terpę, kuri būtina, kad pasaulį suprasčiau ir jaime orientuočiausi.

Vadinasi, žmonėms kalbantis, kalbinė-prasminė visuma ir juslėmis pagaunama aplinka nėra atskiros, tarpusavy lyginamos ir bandomos suderinti sritys – jos viena kitą veikia ir keičia. Kitas žmogus, pašnekovas ar tik klausytojas (netgi išsivaizduojamas klausytojas), nėra tik išorinė aplinkybė, į kurią kalbėtojas ar rašytojas atsižvelgia. Jis tiek pat tiesiogiai formuoja kalbėjimo akte gimstančias prasmes, kaip ir tas, kuris laikomas jo autoriumi.

„Kiekvienas kalbos aktas, ar literatūrinis, ar filosofinis, reikalauja įvykdinti priesaką atkurti pasaulį tokį, koks jis buvo kalbėjimo užuomazgos momentu, – pasaulį kaip užbaigtą ženklu sistemą, kuri būtų pajęgi pagauti į savo tinklus bet kurią save apreiškiančią būtį.“¹⁷ Vadinasi, kiekvienu kalbėjimo momentu absoliučiai visas supratimo horizontas yra veikiamas ir veikiantis kartu – jis nė-

ra tik papildomas naujais duomenimis ar jų paaiškinimais. Galbūt galima sakyti, kad jis papildomas naujomis prasmėmis, t.y. tuo, kas koreguoja visuminį supratimą ir kas kartu yra koreguojama.

Dabar galima dar aiškiau suformuoti bendrą bruožą, būdingą ir Husserlio, ir Ricoeuro, ir Merleau-Ponty kalbėjimo sampratomis (vadinasi, fenomenologinei kalbėjimo sampratai): kalbėjimas ne *atspindi* mintį, žinojimą arba supratimą, bet *kuria* supratimą ir plėtotadasis nuolat perkuria ji visą, o ne vien papildo detaliemis. Šitaip šis veiksmas nėra uždaras sąmonės veiksmas ar dvasinė veikla: kitas žmogus, kurio pavidalas, veidas, nusiteikimas yra priešais mane (net ir tada, kai jis tik menamai yra priešais mane), irgi turi galios kiekvienu kalbėjimo momentu pakreipti ji kita vaga. Ir ne vien išiterpdamas į pokalbi, tiesiog – būdamas.

Štai citata, kuria pasakoma bemaž tas pat, ką Ricoeuras išsamiai dėsto *Laike ir pasakojime*: „Mes, kalbantieji, žinome tai, ką kalbame, ne geriau už tuos, kurie mūsų klausosi; aš sakau, kad aš *suprantu* tą ar kitą mintį, kai manyje gimsta sugebėjimas apipinti ją diskursu, kuriam vykstant gimsta vienijanti prasmė, ir šis sugebėjimas byloja ne apie tai, kad išlaikysiu ją savo rankose ir visada turėsiu priešais; jis liudija tai, kad aš įgijau tam tikrą mąstymo stilių“¹⁸. Užginus i vienijanti prasmė (Ricoeuras ši ju desį vadina konfigūruojančiąja pasakojimo dimensija) garantuoja vien mąstymo stilių, o ne statiskai pasilieka kaip tai, kas jau įgyta ar išsiaiškinta, – ji niekada netampa objektu.

Objektu netampa ir suprasta, pateikta ar numatyta asmens gyvenimo istorija. Ji plėtotadasis nuolat modifikuoja savo pačios kūrimo veiksmą – „mąstymo stilių“. Mąstymo stilius parodoksaliai tampa tikruoju mąstymo turiniu, pokalbio būdas – tikruoju pokalbio tikslu. Esame įpratę griežtai skirti pasakojimo būdą nuo jo turinio – galvoti, kad įmanoma skirtingiems žmonėms skirtingu stiliumi (tokiu, kuris jiems priimtiniausias, ar tokiu, kuris nustatytas reglamentu) papasakoti tuos pačius turinius. Taip pat esame įpratę manyti, kad „aš“, susitinkantis daugybę įvairių žmonių, yra visada tas pats. Tokiu būdu ir nuosavo gyvenimo istorija, ir savo asmens ypatybių aprašymas ima atrodyti kaip tam tikri pastovūs (nors ir nuolat pasipildantys) turiniai, maždaug „duotybės“ ar „faktai“, kurie vienaip ar kitaip pristatomi kam nors arba sau. Vadovaujantis tokia samprata, iš kalbėjimo apie save reikalaujama, kad jis būtų pagrįstas, kitaip sakant, iš jo reikalaujama tiesos: reikalaujama nekeisti objektyviai susiklosčiusios istorijos, pasakoti ją *tikrą*. Tačiau kas gi yra toji objektyviai susiklosčiusi istorija, jeigu kiekvieną kartą ji klostosi iš naujo, priklausomai nuo to, kokias supratimo ar atminties gelmes jos „auto riaus“ sąmonėje atveria tas (ar tie), kuriam (ar kuriems) ši istorija dedikuojama? Tokia kalbėjimo samprata vis dėlto nepaverčia kalbėjimo(si) veiksmo prasimanymų skleidimu; tik paaiškėja, kad prasimanymų galimybė slypi kitur: metas yra ne kalbos, bet santykio klaida.

Tokia kalbos samprata atveria galimybę dar geriau suprasti ankstesniame

skyriuje aptartas Ricoeuro mintis apie pasakojimo struktūrą ir jo poveikį. Savo gyvenimo laiko suvokimas – vadinkim autobiografija – igauna prasmę tada, kai žmogus iš save žvelgia ne tik iš savo taško, vadovaudamas neva siekiai, polinkiai, igauna patirtimi, bet ir kitų žmonių akimis. Ir ne tik kitų žmonių akimis, bet ir iš kitų žmonių papasakotų istorijų perspektyvos, kai savas gyvenimo laikas apipinamas kitokio gyvenimo galimybėmis. Ne iliuzinio, tobulo, etc., bet – kitokio, lygiaverčio tam, kurį žmogus gyvena pats. Kito žmogaus gyvenimo savitumo nuo jauta sukonkretna savają gyvenimo istoriją.

Kito žmogaus gyvenimo istorija man yra galimybė – kitokio, ne manojo, gyvenimo galimybė. Šis kitoks gyvenimas man yra suprantamas tiek, kiek matau galimą tokią savo gyvenimo (savo supratimo, kančios arba džiaugsmo, etc.) vagą. Tokia galimybė nėra nei išjautimas (pavyzdžiu, iš kito skausmų), nei fantazijos panaudojimas (išivaizdavimas savęs jo vietoje). Kitokio žmogaus gyvenimo atsivėrimas man ir kartu jo kitybė leidžia man formuluoti mano gyvenimo videntą istoriją. Vadinasi, savivoka nėra betarpis kas veiksmas. Savivokai reikia turėti šalia kitokio žmogaus gyvenimo vaizdą. Kiti žmonės reikalingi ne vien kaip stebėtojas, klausytojas ar vertintojas. Reikalinga jų gyvenimo patirtis, kitokia negu manoji. Tik šitaip, tik *galiomybės* fone manoji gyvenimo istorija igauna pavidalą ir savitą koloritą. Kiekvienas mūsų, kultūrinį būtybių, supratimo vyksmas slepia to supratimo artikuliavimo adresatą. Esame laikiškos bū-

tybės (būtybės su istorija) todėl, kad sugebame nuolat žvelgti į savo kitokio buvimo galimybes.

Tokia savo gyvenimo istorijos, autobiografijos, samprata tiesiogiai išplaukia iš to, ką Ricoeuras svarsto veikale *Laikas ir pasakojimas*. Vis dėlto savo gyvenimo istorijos formulavimas ir savasties jausmas nėra tapatūs dalykai. Ricoeuras knygoje *Aš pats kaip kitas* tarsi toliau svarsto *Laiko ir pasakojimo* temas būtent šia kryptimi: kaip naratyvumas, žmogiškasis sugebėjimas pasakoti, veikia savęs, savo būdo, savo unikalumo supratimą.

Knygoje *Aš pats kaip kitas* Ricoeuras išryškina svarbią šiai temai perskyrą – perskyrą tarp savasties ir tapatybės. „Savastis, aš dar kartą kartoju, nėra tapatybė (...) Kas nors gali paklausti: jei ši perskyra tokia svarbi, kodėl gi ji netapo tema anksčiau (...)? Todėl, kad kaip problemą ją galima aptikti tik tada, kai iš pirmajų vietų patenka laikiški motyvai¹⁹“.

Ši Ricoeuro pastaba primena tai, kas teigama *Laike ir pasakojime*: žmogaus laikišumas ten pateikiamas kaip žmogaus sugebėjimas pasakoti. Ricoeuras, savastį susiedamas su laiku, kartu ją susieja ir su pasakojimu: žmogaus identitetą jis pirmiausia mato kaip laikišką – t.y. nuolat kintantį, tačiau vis dėlto identitetą. Identiteto *formavimasis* (o tai ir yra jo *buvimas*) yra dialektiškas vyksmas: naujanėjprasta nuolat sąveikauja su senaiprasta. Ricoeuro terminais formulujant, naratyvusis identitetas yra savasties ir tapatybės dialektika. Mano savastis ir mano tapatybė nėra visiškai viena nuo kitos atskirtos mano dalys; tačiau

tai yra du suvokimo būdai, kurie sąveikaudami suformuoja mano charakterio sąvoką: „*sis ipse* ir *idem* persiklojimas nėra toks, kad verstų kapitiliuoti visus mūsų bandymus juos atskirti. Naujovių ir nusistovėjusių dalykų dialektika, pagrindžianti išpročio susiformavimą, ir ne mažiau turtinga kitokybės ir išisavinimo dialektika, pagrindžianti identifikacijos procesą, mums turi priminti, kad charakteris turi istoriją, kurią jis yra sutraukęs²⁰“. Kitokybės ir jos išisavinimo dialektika, nors kiek kitu aspektu, bet jau aptarta kalbant apie kito suvokimo vaidmenį savivokai. Svarbiau, kaip čia suprantama naujovių ir nusistovėjusių dalykų dialektika.

Aiškindamas, kaip sugebėjimas pasakoti veikia savivoką, Ricoeuras skleidžia charakterio sąvoką, būtent – charakterio ir kasdienių žmogiškų veiksmų dialektiką. „Lemiamas žingsnis asmens tapatumo naratyvios koncepcijos link padaromas tada, kai žengiama nuo veiksmo prie charakterio. Charakteris yra tai, kas perkeičia veiksmą į naratyvą. Charakterio kategorija apskritai yra naratyvi kategorija; jos vaidmuo pasakojime sukurria tokį patį naratyvųjį supratimą, kokį sukuria ir fabula.²¹“ Prisimenant, kad fabulai yra būdingos dvi laiko kryptys – neapgręžiamo epizodinio laiko dimensija ir laiką konfigūruojančioji dimensija, – aiškėja, ką Ricoeuras turi omenyje vadindamas charakterį laikiška kategorija. Vadinas, veiksmo perkeitimas į naratyvą Ricoeuro kontekste reiškia ne veiksmo at-pasakojimą, ne jo kalbinį atvaizdą. Perkeisti veiksmą į naratyvą veikiai reiškia susaistytu atskiru jo epizo-

dų prasmes į vieną, t.y. veiksmo trukmę paversti suvokta laiko vienybe. Sąmonėje suvienytas laikas tebéra laikas (Ricoeuro kontekste tik jis ir yra laikas). Todėl charakteris yra laikiška, naratyvi kategorija.

Mano veiksmai, konfigūruoti į vieną prasmę, yra mano charakteris. Tačiau kiekvienas naujas mano veiksmas į šią visumos prasmę įneša naujovę, kuri mano charakteryste ar jo suvokime nusėda perkeisdama ji visą, o ne papildydama nauju aspektu. „Tai yra nusistovėjimas, suteikiantis charakteriui laikiško tēstinumo pobūdį, ką aš čia interpretuoju kaip *ipse* ir *idem* persiklojimą. Šis persiklojimas, šiaip ar taip, nepanaikina skirtin-gumo tokiu dviejų problematikų: mano charakteris, būdamas mano antroji gamta, esu aš, aš-pats, *ipse*; tačiau šis *ipse* pateikia save kaip *idem*. Kiekvienas tokiu būdu suformuotas, igytas ir ilgalaike nuostata tapęs įprotis konstituoja bruožą – charakterio bruožą, skiriamaį ženkla, pagal kurį asmuo atpažįstamas, reidentifikuojamas kaip tas pats, – charakterio, kuris yra ne kas kita, kaip tokiu skiriamaujų ženklu tinklas.²²“

Tai, kas buvo pasakyta apie savasties papasakojimo ar net savo biografijos papasakojimo negalimumą (ji susiejome su Jameso reprezentuoja laiko samprata), ne konfrontuoja su šiomis mintimis, bet jas praturtina. Kalba apie „*ipse* ir *idem* persiklojimą“ mano laikišką identitetą vaizduoja panašų į Jameso savasties (sąmonės srauto) sampratą. „Aš“ nėra stabilus darinys, judantis laiko tieje pirmyn ir joje veikiantis, – vienas kitą sekantys mano gyvenimo epizodai

nuolat konfigūruojami, kai kuria „aš“ visumą. Kiekvienas mano veiksmas yra mano darbas su *ipse* ir *idem* sluoksniais, daugiau ar mažiau modifikuojantis „aš“. Tačiau tokia samprata skiriasi nuo Jameso sąmonės srauto sampratos tuo, kad visam šiam darbui, Ricoeuro manymu, yra būtina kalba kaip idealių, universalų prasmių tiekėja. Ji būtina todėl, kad mano „aš“ niekad nebūna atskirai nuo „kitas“.

Jei tik savo gyvenimo istorija neku riama savavališkai ir tikslingai, tuomet ji tampa nuolat iš naujo išprasminama

gyvenimo visuma. Gyvenant tokia visuma kuriasi savaime kaip stabilus, ir vis dėlto nuolat kintantis darinys. Ji suvo kiama iš kitų gyvenimo istorijų, kitokių charakterių perspektyvų, ir kartu jų apsuptyje, o ne kaip nuolat besipildantis nuveiktų darbų ar įgimtų bei igyptų savybių sąrašas. Matyt, tai ir glumino Aną Achmatovą, rašiusią savo autobiografiją ir, matyt, jautusią potencialių skaitytojų norą gauti nebekintančią medžiagą apie žinomą žmogų, jo darbus ir savybes, o toks savęs pateikimas apskritai néra savivoka.

Literatūra ir nuorodos

¹⁶ Plg. Maurice Merleau-Ponty. *The Structure of Behavior*. – Pittsburg: Duquesne University Press, 1998, P. 166.

¹⁷ Морис Мерло-Понти. «О феноменологии языка» // В защиту философии. – Москва: Издательство гуманитарной литературы, 1996, с. 63.

¹⁸ Ten pat, c. 55.

¹⁹ Paul Ricoeur. *Oneself as Another*. – Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992, p. 116.

²⁰ Ten pat, p. 122.

²¹ Ten pat, p. 143.

²² Ten pat, p. 121.



Šarūnas Sauka. *Keliai*.
1988. Detalė



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

DALIA MARIJA STANČIENĖ

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

VIDURAMŽIŲ AUTOBIOGRAFAS PETRAS ABELARAS

The Medieval Autobiographer Peter Abéard

SUMMARY

The philosopher and theologian Peter Abéard (1079-1142) was the first Medieval thinker who exposed human subjectivity as material for contemplation and the foundation for knowledge acquisition. According to M.-D. Chenu, this way Abéard awakened *medieval consciousness*. He contributed considerably to metaphysics, logic and ethics, and took an 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 the intentions more than the 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!*. But his most controversial achievement was bringing dialectics in theology in order to check the dogmas of the Church.

ABATO KANČIOS

Abelaras po kelerių su studentais praleistų laimingų metų Paraklete, maždaug 1125–1127 metais, išrenkamas Šv. Žildo (Saint-Gildas) vienuolyno abatu. Jis palieka Parakletą ir išvyksta į nuoša-

lioje vietovėje esantį vienuolyną – į viškai nepažistamą provinciją, kurios net ir vietinės kalbos nemokėjo. Atvykės jis pamatė, kad padėtis čia blogesnė, nei išivaizdavo. Šv. Žildo vienuolyno vie-

RAKTAŽODŽIAI. Petras Abelaras, individualybė, autobiografija *Mano nelaimių istorija*.
KEY WORDS. Peter Abéard, personality, autobiography *Historia calamitatum*.

nuolai turėjo sugyventinių ir vaikų bei visais įmanomais būdais stengési prasimanyti pinigų, kad galėtų išlaikyti savo šeimas. Vietos senjoras buvo pasiglemžęs abatijos žemes ir iš jų gaunamas pajamas. Gyventojai buvo tamsūs, neišslavinę, nesutramdomi, visoje provincijoje viešpatavo teroras. Abelaras pabandé įvesti šiokią tokią tvarką, bet, kadangi diplomatiniais sugebėjimais jis negaléjo pasigirti ir elgési gana netaktiškai, tai susidūrė su aršiu pasipriešinimu. Kilo pavojus netgi jo gyvybei: „*už vienuolyne sienų senjoras ir jo riteriai mane nuolatos kankino, vienuolyne broliai man be perstojo spendé žabangas*“². Jis įtarė, kad vienuoliai ne kartą bandė jį nunuodytį: vieną kartą įpildami nuodū i taurę per Mišias, kitą – įmaišę i valgi, kai jis pietavo su dviem vienuoliais. Vienas iš jų apsinuodijęs mirė. Nuo to laiko Abelaras stengési vienuolyne būti kuo mažiau, tačiau, jo teigimu, tada buvo pasamdyti žudikai, turėjė užmušti jį kelionėje. Ir dar viena nelaimė jo kančių taurėje – keliaudamas ant mulo, Abelaras nukrito ir susilaužė kaklo slankstelius.

Vis dėlto per ši liūdną laikotarpį būta ir laimingų akimirkų. 1129 metais Aržantė (Argenteuil) vienuolės, kurių viršininkė buvo tapusi Eloiza, karaliaus įsakymu išvaromos iš vienuolyno. *Paguodos* laiške Abelaras aiškina, kad šio incidento priežastis – Šv. Denis vienuolyno abato Siužero (Suger) ambicijos. Norėdamas išplėsti savo valdas, jis paprašė atiduoti Aržantė vienuolyną, kuris kadaise buvo pavaldus Šv. Denis vienuolynui. Bet oficialus pretekstas (Abelaras jo nemini) buvo „netinkamas“ vie-

nuolių elgesys, – tai patvirtino popiežiaus legatas ir tuo rēmėsi karalius. Tačiau, kad ir kaip buvo, toks priekaištasis negaléjo būti skirtas Eloizai. Ji buvo ištikima vienam vyrui, ir visų rodoma pagarba jai leidžia abejoti tokiu kaltinimu. Vokiečių istorikas Erwin Panofsky³ rašo, kad šio iškraustymo priežastis vis dėlto galėjo būti ne tik teisinė, bet ir moralinė – tai, kad Eloiza buvo Abelaro mylimoji. Sužinojęs apie Eloizą ištikusią nelaimę, Abelaras atvyko iš Šv. Žildo vienuolyno (esančio beveik už 400 kilometrų) ir pasiūlė išeitį. Daugelis vienuolių buvo išskirčiusios, bet kelios liko su Eloiza. Abelaras atidavė joms tai, ką turėjo brangiausio, – Parakletą. Popiežius Inocentas III patvirtino šią dovaną ir vienuolių bei naujų vienuolyno narių teisę į Parakletą iki gyvos galvos. Save Abelaras laikė Parakleto moterų vienuolyno dvasiniu vadovu. *Paguodos* laiške⁴ Abelaras pasakoja, jog iš pradžių vienuolėms buvo nelengva, bet greitai jų padėtis pagerėjo: joms padėjo jų pamaldumo bei gerumo sujaudinti aplinkiniai gyventojai. Eloiza tapo vienuolyno viršininkė ir Abelaras autobiografijoje apie ją rašo su didžiule meile: „*Visi žavėjosi jos pamaldumu, išmintimi, jos neapsakomu kilniaširdiškumu bei kantrybe visame kame. Kuo mažiau ji rodėsi žmonėse, kuo daugiau laiko praleisdavo užsidariusi koplyčioje, kur atsidėdavo maldoms ir šventomis meditacijoms, tuo karščiau pašaliečiai krikšcionys troško ją regeti ir su ja kalbėtis*“⁵. Susiformuoči tokiai Abelaro nuomonei įtakos turėjo jų susirašinėjimas.

Sutvarkęs Parakleto reikalus, Abelaras ilgai neužsibuvo ir grįžo atgal į Šv.

Žildo vienuolyną. Ten jis bandė daryti reformas, t.y. išvyti pačius blogiausius vienuolius, pažeidusius vienuolinio gyvenimo nuostatas. Bet jie apleido vienuolyną tik tada, kai abato kvietimu atvyko popiežiaus legatas, kuris privertė juos dar kartą pasižadėti palikti vienuolyną. Tačiau likę vienuoliai pasirodė esą tokie pat nevaldomi, kaip ir išvarytieji. Abelaras, apimtas nevilties, pradeda rašyti autobiografiją, kurią nedviprasmiškai pavadina *Historia calamitatum (Mano nelaimių istorija)*. Tai buvo 1133 metai.

Historia calamitatum

Mano nelaimių istorija parašyta kaip „paguoda“ vienam iš Abelaro draugų, besiskundžiančiam savo likimu. Kad draugo nelaimės atrodytų mažesnės, Abelaras jam pasakoja apie savasias. Jis buvo įsitikinės, jog išvydus, kad kito žmogaus kančios dar didesnės, savos nelaimės nebeatrodo tokios baisios. Tačiau šis guodimasis draugui – tik literatūrinė priemonė. „Draugas“, kuriam rašo Abelaras, – jis pats. *Historia calamitatum* veikia trys personažai, kurie iš esmės yra vienas asmuo. Pirmasis – tai tas, kuris pasakoja apie savo gyvenimą. Jis yra ne paprastas perpasakotojas, nesališkas ir objektyvus autorius, bet kartu ir teisėjas. Antrasis yra abatas, Abelaro *Superego*, sąžinės vadovas. Pagaliau trečasis – tai nelaimingasis Abelaras, galutinai palaužtas, įkalintas nuošaliame Šv. Žildo vienuolyne su savo maištaujančiais vienuoliais.

Pirmasis personažas – genijus, mokslo fanaticas, nuolatos siekiantis įgyti

kuo daugiau žinių, iš kiekvieno mokytojo išreikalaujantis visko, ką tik šis gali duoti. Bet nusivylęs jų ribota išmintimi, jis negailestingai juos kritikuoja ir, jei tik įmanoma, stengiasi užimti jų vietą. Jis yra patrauklus vyras, nesivaržantis atsiduoti erotiniams eksperimentams. Antrasis – išsimokslinės žmogus, geriausias to meto filosofas, pamaldus dvasininkas, skelbiantis Dievo žodį, viską pasveriantis ir teisiantis. Tačiau antrasis personažas nė akimirkai neužmiršta, kad jis yra ir pirmasis veikėjas, todėl jo pasakojime atispindi pastarojo puikybę, polinkiai, pagieža ir aistros.

Kaip rašo antrasis personažas, pirmasis veikėjas yra ambicingas, nuspren-deš „padaryti karjerą“ mokslo srityje. Jis puikios nuomonės apie save, kurios antrasis personažas neginčia, be to, jis – pats geriausias, bent jau iš savo meto intelektualų. Visi jo mokymasi vaizduojantys epizodai parašyti pagal tą pačią schemą: garsus mokytojas dėsto, o jo mokinys Abelaras pergalingai nuginčia mokytojo teiginius, arba mokytojas ir keli jam pavydintys mokiniai susivienija prieš Abelarą ir stengiasi jam pakenkti – iš pradžių nesėkmingai, bet paskui nesąžiningos intrigos padeda jiems pasiekti tikslą. Antrasis personažas visada mano, kad pirmasis buvo teisus, ir kalina priešininką. Jis džiaugiasi pirmojo personažo pergalėmis ir nepriekaištauja, kad jam trūksta krikščioniško kuklumo: „mano šlovė augo sulig kiekviena die-na“, „aš besąlygiškai karaliavau dialektikos srityje“⁶. Kartais antrojo personažo vertinimas būna santūrus ir jam pirmasis personažas atrodo „kupinas puikybės ir

*pasitikėjimo (savimi)*⁷, nors jis esas didis dialektikas. Todėl, antrojo personažo nuomone, nereikia išsivaizduoti, kad būvimas dideliu dialektiku gali ji iškelti virš kitų žmonių. Tačiau kovoje su Vilhelmu Šampiečiu antrasis veikėjas visiškai palaiko pirmojo poziciją. Pasakojime Vilhelmas Šampietis visiškai pažemina mas. Patyres pralaimėjimą, jis pabando sukliudyti Abelarui atidaryti savo mokyklą, o nepavykus – tampa vienuoliu. (Jo netoli Paryžiaus įkurtas vienuolynas vėliau tapo garsiuoju Šv. Viktoro vienuolynu.) Antrasis personažas, kaip ir pirmasis, jaučiantis Vilhelmui neapykantą, klausia, ar jis tapo vienuoliu iš pamaldumo, ir atsako, kad toli gražu ne: „*Jis manė, kad šis viešas religingumo demonstravimas padės jamapti prelatu... Ilgai laukti neteko: jis buvo paskirtas Šalone vyskupu*“⁸. I vienuolyną, teigia antrasis personažas, jis pasitraukė tik iš „veidmainingo pamaldumo“⁹. Tapęs vienuoliu, Vilhelmas Šampietis vėl pradėjo dėstyti, ir Abelaras, antrą kartą tapęs jo mokiniu, galutinai ji sutriuškina. Tai teigia abu personažai, o pasakotojas dar priduria: „*Sunku ir apsakyti, koks pavydas kankino Viljamą ir koks pyktis Jame kunkuliavo*“¹⁰, o negalėdamas įveikti Abelaro, nusimena ir „*nusivylęs šio pasaulio šlove, jis pasitraukė į vienuolyną*“¹¹. Kaip ir pirmasis personažas, antrasis neabejoja, jog Vilhelmą taip pasielgti paskatino ne kokie nors kilnūs motyvai, o nuoskauda pralaimėjus Abelarui.

Panaši istorija kartojaasi ir su Anzelmu Laniečiu. Pastarasis buvo laikomas geriausiu to meto teologu. Norėdamas susipažinti su teologija, Abelaras pradē-

jo lankytį jo paskaitas, tačiau netrukus ir vėl nusivylė. Anzelmas, teigia pasakotojas, „*priešais tylinčią publiką buvo nuostabus, bet vos užsimenzgus diskusijai, jis žlugdavo, todėl iš jo paskaitų nebuvo jokios naudos*“¹². Abelaras jam tai pasako ir nusprenčia kitiems mokiniams parodyti, kaip reikia dėstyti teologiją, susilaikdamas didžiulio pasisekimo. Kupinas pykčio ir pavydo, Anzelmas bando apšmeižti ir pakenkti Abelarui, bet patiria gedingą pralaimėjimą. „*Greitai visi pripažino, kad mano kaip teologo talentas prilygsta mano kaip filosofo genijui*“¹³, – pirmojo veikėjo mintis kartoja antrasis personažas. Tačiau pirmasis personažas nuėjo per toli: „*Nuo šiol laikiau save vieninteliu filosofu pasaulyje*“¹⁴, ir antrasis personažas pasako pamokomą pamokslą, išvadindamas pirmajį personažą kvailiu: „*Kvailys, kuriam sekasi, visada pasipučia*“¹⁵. Už savo puikybę ir išdidumą Abelaras bus nubaustas, kaip pabrėžia pasakotojas, per geidulingumą.

Su pasididžiavimu kalbédamas apie savo intelektinius sugebėjimus, pirmasis personažas, su kuriuo dažnai sutinka ir antrasis, ne mažiau didžiuodamasis atsiliepia apie savo gundymo meną – mat būdamas garsus, jaunas ir gražus, jis galėjo nebijoti, nes „*nebuvo né vienos moters, kuri būtų galėjusi atstumti mano meilę*“¹⁶. Rašydamas šiuos žodžius, antrasis personažas turėjo pagalvoti apie trečiąjį – vargšą abatą prieškame pasaulyje, seną ir pasiligojusį po to, kai nukrito nuo muilo. Jam turėjo kilti mintis ir apie žmogaus trapumą, laikinumą. Ir vis dėlto, rašydamas autobiografiją po nelaimingo kastravimo atsitikimo, pirmasis veikėjas tvirti-

na, kad buvo nepaprastai puikus meilužis: „*Kuo naujesni mums buvo šie džiaugsmai, tuo karščiau jais megavomės, niekada nejusdami pasibjaurėjimo*“¹⁷. Savo laiškuose Eloiza patvirtina tą pačią nuomonę. Antrasis personažas niekuo nesipiktina, bet mano, jog iškastravimas – pelnyta bausmė už šiuos meilės nuotykius.

Pirmajam veikėjui tapus vienuoliu, antrasis personažas šiek tiek santūriau atsiliepia apie jo sugebėjimus, bet vis tiek nevengia hiperbolizavimo. Paskaitų skaitymas, pirmą kartą išvykus iš Šv. Denis vienuolyno, apibūdinamas šitaip: „*Viešpats apdovanojo mane vienodais gabumais tiek teologijos, tiek pasaulietinio mokslo srityje*“¹⁸. Iš tiesų Abelaro nepaprasti gabumai sukėlė daugelio pavydą, ir būtent dėl to jis buvo pasmerktas Suasono susirinkimo. Tačiau šis pasmerkimas, antrojo veikėjo teigimu, – ne tik piktų priesų intrigų rezultatas, bet ir pelnyta bausmė už perdėtą puikybę: „*Dievo malonė išgydė mane nuo geidulingumo, atimdam a galimybę jam atsidėti, ir nuo mokslo pagimdytos puikybės, priversdama patirti pažeminimą – viešai sunaikinti knygą, kuria labiausiai didžiaavausi*“¹⁹. Apvaizda gali pasinaudoti ir blogais žmonėmis, kad gerus žmones padarytų dar geresnius, todėl antrasis personažas, kalbėdamas apie nepaprastus Abelaro gabumus, remiasi liudytojų žodžiais. Nepaisant viésų Abelaro pasmerkimų, Eloiza sakė, kad Abelarui „*iš prigimties skirta nešti žmonijai gérį*“²⁰. Pasak Šartro vyskupo Gotfrido (Godefroy) Leviečio, „*dėl savo išsimokslinimo ir genialumo, pasireiškiančio visuose darbuose, šis žmogus įgijo daug ištikimų šalininkų*“²¹.

Dėl tokio narcisizmo Abelarui buvo sunku gyventi bendruomenėje. Tačiau pasakodamas apie daugybę pirmojo veikėjo konfliktų su vienuoliais, antrasis personažas niekada nepripažista net menkiausios jo kaltės. Vienintelė aplinkinių priešikumo priežastis – pavydas, jaučiamas dėl intelektualinio pranašumo, arba, po iškastravimo, priešinimasis jo griežtai, ydas smerkiančiai moralei.

Savęs išaukštinimas, perdėtas puikavimasis savo protu, išitikinimas, kad jি nuolatos persekioja, – iš dalies yra teisingas, bet perdėtai liguistas. Šios asmeninės Abelaro savybės daro jи nepakenčiamą aplinkiniams ir, rusų istoriko Aarono Gurevičiaus²² žodžiais, neleidžia jam integrutotis nė i vieną socialinę grupę. Ir vis dėlto jis išlieka simpatiškas ir patrauklus. Ramus savo intelektualinio pranašumo teigimas liudija atvirumą: jis mano esąs geriausias, tai – nenuginčiamas faktas, ir tai jis tiesiai sako. Jis laiko save dideliu filosofu ir aukštai vertina save kaip filosofą, bet dar labiau myli pačią filosofiją. Abelaras jaučia aistrą mąstymui. Ir iš tikrųjų mąstymui priklauso jo širdis, o ne Eloizai. Jis negražiai su ja pasielgė priversdamas ją ištékėti, o paskui ištoti i vienuolyną, bet antrasis personažas šių poelgių visai nelaiko blogais. Vis dėlto jis niekada neišduos to, ką laiko tiesa. Jis vertina logiską mąstymą, aiškiai suformuluotas problemas ir vengia miglotos retorikos. „*Sic et non*“ jis sako: „*Abejonė skatina mus ieškoti, o ieškodami suvokiame tiesą*“²³. Ieškoti tiesos ir dalytis savo atradimais su kitais, ypač su jaunimu, – štai kur Abelaras mato gyvenimo prasmę. Jis buvo lai-

mingas Paraklete, nors ten kamavo materialiniai nepritekliai, bet jį supo susizavėję studentai, kuriems jis skaitė paskaitas, vedė disputus ir su kuriais galėjo kartu atsidėti mąstymui. Tačiau jo puikybė buvo jo paties priešas: jis išmai-nė Parakletą į Šv. Žildo vienuolyną. Atrodo, jo likimas yra nuolatos būti kelyje ir ieškoti paslaptinges tiesos, slypinčios kažkur kitur.

Abelaro *Historia calamitatum* negalima prilyginti tokioms autobiografijoms šedevrams kaip Šv. Augustino *Išpažinimai* ar J.-J. Rousseau *Išpažintis*. Pagrindinis Šv. Augustino *Išpažinimų* personažas – Dievas, kurį nevilties apimta siela nuolatos mini kaip kūrėjų ir liudytoja: *mano Sukūrėjas ir aš*. J.-J. Rousseau *Išpažinties* (jis irgi turėjo savo Eloizą, tiktais svajonėse) pagrindinis veikėjas – pats Rousseau, stojantis prieš Dievą su savo nuodėmėmis ir dorybėmis: *aš ir mano Sukūrėjas*. Abelaro „aš“ yra vienas pats, o Dievas, į kurį kreipiasi šis vienuoliu tapęs grynas intelektualas, – labai tolimas, pasislėpęs už daugybės ivedarių autorių interpretacijų. Teisindamas jis gausiai cituoja Šventąją Raštą, Bažnyčios Tėvus, Antikos filosofus. Gindamas nuo kaltinimo, kad pernelyg dažnai lankosi pas Parakleto vienuoles, mini Šv. Jeronimą, Šv. Augustiną, Leoną Didįjį. Aiškindamas, kodėl įkūrė Parakletą ir taip jį pavadino, remiasi Šv. Jeronimu, pitagorininkais, Šv. Pauliumi, Platonu, Kvintilianu. Toks pedantiškumas slegia ir vargina. Nepaisant visko, Abelaras buvo viduramžių žmogus, atstovas epochos, kurioje viešpatavo autoritetas.

Jam, vienam iš pirmųjų viduramžių intelektualų, teko jo prigimčiai priešingas vaidmuo. Nors iš esmės meilės aistros jo nedomino, jis tapo nelaimingu vienos garsiausių visų laikų meilės istorijų herojumi. Nejausdamas potraukio į mistiką, tapo vienuoliu ir iš esmės visą gyvenimą skyrė vien Dievui. Jam tekda vo imtis nemielū darbų ir tada jis dažnai tapdavo nerangus ir nesumanus, kartais net grubus. Jis daug kentėjo, o kai kančia tapdavo nepakeliamą, sugriūdavo jo principai, teorijos ir autoritetų interpretacijos, kurie buvo išiterpę tarp jo ir Dievo. Todėl, kai Abelarą pamserkia Suasono susirinkimas, pasigirsta skausminga jo aimana: „*Gerasis Jézau, kurgi tu buvai?*“²⁴, o kai vienatvė Šv. Žil-do vienuolyne tampa nebepakeliamą, jis prabyla širdies balsu: „*Iš žemės pakraščiu šaukiu tave, Viešpatie, nerimo sklidina širdimi!*“²⁵.

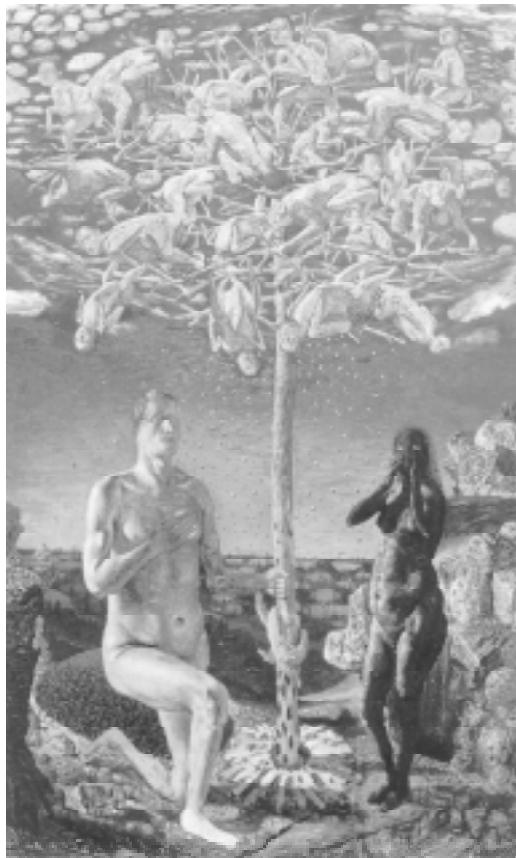
Ar *Historia calamitatum* suteikė trokštamą paguodą trečiąjam personažui Abelarui, pasislėpusiam po draugo, „*brangaus brolio Kristuje, seno ir artimo bendražygio, su kuriuo tiek daug kas sieja*“²⁶ ir kuriam skirta biografija, kauke? Kūrinys baigiamas atsidavimu Apvaizdai: „*Niekas neįvyksta atsitiktinai ar be gerojo Visagilio leidimo. Ši mintis turi paguosti išbandymus patiriantį tikintįjį*“²⁷.

Tačiau Abelaro vargai dar nesibaigia. Ir pirmąjį išbandymą jam pateiks ta, kurios gyvenimą jis sudaužė ir kuri pasirodys esanti visai ne idealizuota vienuolyno viršininkė (idealizuoti buvo patogu), o savęs atsižadėjusi moteris – Eloiza.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Etienne Gilson. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. – London, Sheed and Ward, 1989, p. 161.
- ² 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. 155.
- ³ Erwin Panofsky. *Prasmė vizualiniuose menuose*. – Vilnius, Baltos lankos, 2002, p. 121.
- ⁴ Abélard. *Lettre de consolation à un ami ...*, p. 156.
- ⁵ Ten pat, p. 157.
- ⁶ Ten pat, p. 106.
- ⁷ Ten pat, p. 112.
- ⁸ Ten pat, p. 104.
- ⁹ Ten pat, p. 106.
- ¹⁰ Ten pat, p. 106.
- ¹¹ Ten pat, p. 107.
- ¹² Ten pat, p. 108.
- ¹³ Ten pat, p. 112.
- ¹⁴ Ten pat.
- ¹⁵ Ten pat
- ¹⁶ Ten pat, p. 113.
- ¹⁷ Ten pat, p. 115
- ¹⁸ Ten pat, p. 130
- ¹⁹ Ten pat, p. 112
- ²⁰ Ten pat.
- ²¹ Ten pat, p. 135.
- ²² Aaron Gurevič. *Individus Viduramžių Europoje*. – Vilnius, Baltos lankos, 1999, p.142.
- ²³ *Patrologie latine*, 178,1339-1349, éd. B. Boyer – R. Mc Keon, p. 89-104 // Jean Joliviet. *Abélard ou la philosophie dans le langage*. – Fribourg, Universitaires Fribourg Suisse, 1994, p. 161.
- ²⁴ Abélard. *Lettre de consolation à un ami ...*, p. 140.
- ²⁵ Ten pat, p. 154.
- ²⁶ Ten pat, p. 167.
- ²⁷ Ten pat, p. 168.

B. d.



Šarūnas Sauka. *Atšilimas*.
1991. Drobė, aliejus. 200 × 120



AUDRIUS BEINORIUS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

ŽODŽIO (VĀC) TEOLOGIJA RELIGINĖJE INDIJOS KULTŪROJE

The Theology of the Word (*vāc*) in Indian
Religious Culture

SUMMARY

The climax of a hermeneutics of synthesis and the sacred Verbum exegesis is represented in Tantric Kashmiri tradition and mainly in Abhinavagupta's works. In his *Parātrīśikā Vivarāya*, one of the most fascinating but also most difficult mystical texts of the Kashmir *Śaiva* philosophy dealing with the theory and practice of mantra, Abhinavagupta presents a penetrating metaphysics of language and its various stages in relation to consciousness.

The 50 letters of the Sanskrit alphabet, which are the smallest phonemic units into which speech can be analysed, are a symbolic expression of the principal elements of the activity of consciousness. While the Vedic mantras are comprised of complete sentences, the Tantric mantras are in the form of monosyllabic vocables only, technically called the *bijamantras*, in theory, are sonic manifestations of basic cosmic powers. The most interesting example of the association of the Sanskrit alphabet (*vargamālā*) with the cosmology and activity of consciousness is Abhinavagupta's esoteric exegesis of the symbolic significance of the mantra *A h a m*, which in Sanskrit means 'I' and symbolises by its form the dynamic nature of the Self. The mantric utterance gets singled out as the one form of discourse that enables a human being to assert, to recognize (*pratyabhijñā*) his freedom within the cosmic process by identifying himself with *Śiva*. The right mantra used in the proper way by a qualified person is believed to be a key that unlocks the *Śaktic* structure of the cosmos. Abhinavagupta's subtle speculation on the Word extends from its mystical dimension to the intricacies of the Sanskrit alphabet and linguistic speculation, from psychological subtleties to philosophical reasoning.

RAKTAŽODŽIAI. Hinduizmas, tantrinė teologija, lingvistinė indų tradicija, religijotyra.

KEY WORDS. Hinduism, Tantric theology, Indian linguistic tradition, comparative religious studies.

3. SANSKRITAS IR MANTRŲ SAMPRATA TANTRIZMO TEOLOGIJOJE IR SOTERIOLOGIJOJE

Bandydami atsakyti į klausimą – kur slypi mantrų galia? – remiamės pirmniais šaltiniais, tad pažvelkime, kaip Kašmyro šaivizmo adeptai, o pirmiausia Abhinavagupta sieja sanskrito raidyną su tam tikromis kosmologinėmis ir psichologinėmis funkcijomis.

Anot indiškojo tantrizmo, kaip, beje, ir kitų Indijos religinių tradicijų, pats efektyviausias soteriologinis išsivadavimo instrumentas – lingvistinis mantros mechanizmas. Scholastiniu požiūriu įdomiausias sanskrito raidyno (*varṇamālā*) susiejimas su kosmoso struktūra bei sąmonės funkcionavimu yra Abhinavaguptos ezoterinis mantros *A h a ḡ*, kuri paprastai žinoma kaip sanskrito įvardis „aš“ ir savo pavidalu simbolizuojančiuoju dinaminę savasties prigimtį, reikšmės interpretavimas tantrinio šaivizmo tradicijoje.

Objektyvusis percepčijų pasaulis iš esmės yra grandinė mentalinių konstrukcijų (*prapañca*), kurios, glaudžiai susijusios viena su kita, kuria įvairovės pasauli (vicitratā). Mąstymas (vikalpa) yra kalbos (vāk) forma, kuria byloja protas (citta), pats būdamas pirmapradės sąmonės sklaida. Sąmonė savo ruožtu siejama su nebyliajā, aukščiausia kalbos forma (parā vāk), kuri, kaip savirefleksinė geba, padeda jai pažinti save. Galiausiai penkiasdešimt sanskrito raidyno raidžių, kaip smulkiausi fonemų deriniai, kuriais gali būti analizuojama kalba, yra smulkiausi simboliniai sąmonės veiklos elementai¹. Raidės drauge sudaro žodžius, o šie – sakinio dalis. Taip

penkiasdešimt raidžių ženklina universalios veiklos (*vācyā*) visumą, kuri tuo pačiu išreiškia visas galimas empirinio ir transcendentinio patyrimo formas, o šios konceptualiai artikuliujamos šimtu aštuoniolika pasaulinių sistemų (*bhuvana*)².

‘A’ – pirmoji žodžio ‘aš’ (*a h a ḡ*) ir sanskrito abécélės raidė – yra visų kitų raidžių pradmė, ištakos ir todėl žymi *Anuttara* – aukščiausią būties principą, Absoliutą. ‘Ha’ yra paskutinė abécélės raidė ir reprezentuoja pabaigos tašką, kuriame pasirodžiusios vėl nutyla visos raidės, todėl ji *Anuttarā* – dinamiškas, moteriškasis Absoliuto aspektas³. Ji žymi būvj, kai išskleisti visi patirties – vidinės, sąmoningos ir salygotos išorinio nesąmoningumo – elementai. Tai ir generatyvinė sklaida (*visarga*), kuri it kvėpavimas ištraukia iš vidų tai, kas išorėje išskleidžia tai, kas yra viduje. Tokiu būdu dvi raidės ‘A’ ir ‘Ha’ reprezentuoja transcendentinį šaltinį – Šivą – ir Šakti – i ji sugrįžtančią jo paties sklaidą. ‘A-Ha’ derinys aprépia visas kitas abécélės raides, tai yra visus tiek transcendentinės, tiek ir universalios fenomenaliosios sąmonės aspektus.

Paskutinė žodžio *A h a ḡ* raidė ‘M’ sanskrito raidyne žymima tašku virš prieš ją stovinčią raidę, rašoma po balsių ir prieš priebalses, todėl vadinama *anusvāra* (balsio nasalizacija, pažodžiui: ‘sekanti paskui balses’) arba *bindu* (pažodžiui: ‘taškas’, ‘lašas’, ‘balas’, ‘nulis’). Priebalsė ‘M’ simbolizuojant individualią sielą (*puruṣa*), *bindu* reprezentuoja sub-

tilią 'aš' vibraciją, kuri yra gyvasties galia (*jīvakalā*) transcendentaliame, antmentaliniame lygmenyje (*unmanā*) išskleisto subjektyvumo esmė⁴. *Bindu*, kaip niekuo neapribotas taškas, simbolizuoją beribę grynojo *A h a ḍ* sąmoningumo prigimtį (*pramitibhāva*). Tai ašis, aplink kurią skleidžiasi visos energijos nuo 'A' iki 'Ha', tuštuma, iš kurios centro emanuoja (*prasara*) visos galios ir į kurią sugrižta.

Vadinasi, kiekviena sanskrito abécélės raidė įkūnija kurį nors kosminės sklaidos ir gržties ciklo aspektą ar fazę. Pasak reikšmingo Šakta Šrividžā / Šricakra tradicijos teksto *Kāmakalāvīlāsa*, mantra *A h a ḍ* simbolizuoją seksualinę Šivos ir Šakti jungtį (*śivasaktimithunapīṇḍa*)⁵ giliausioje jų aistros potencijoje, kai ši dieviškoji pora (*yāmalarūpa*) sulydo visą sanskrito raidyną į vientisą *A h a ḍ* totalumą, kuriame dar nemanifestuoją atskiros fonemos ir atitinkamai – pasaulio daugis⁶. Kai Šiva ir Šakti susijungia, visata, pirma suvokiamą kaip anapus sąmonės esanti tikrovę, liaujasi egzistavus. Kosminio daugio raiška (*visarga*) skleidžiasi tarp šių dviejų polių. Kai išorinis objektyvusis pasaulis įtraukiamas atgal į jo transcendentinį šaltinį, *bindu* yra tas taškas, kuriame surenka mos ir į vieną sulydomos visos sąmonės galios/funkcijos. Tad universaliai visų raidžių potencija slypi *bindu*, kuris, kaip reflektivū dieviškos sąmonės (*parā-vāk*) savimonė (*vimarśa*), teikia visoms joms gyvastį⁷.

Tad visi kosminiai kūrimo ir nykimo ciklai glūdi mantroje *A h a ḍ*, per kurią jie reiškiasi kaip spontaniška, niekuo nemotyvuota Absoliuto žaismė (*krīda*).

Pabréždamas ezoterinę ir soterinę šios šaivų *mahāmantros* reikšmę, žymiausias Abhinavaguptos mokinys ir komentatorius Kšemaradža (*Kṣemarāja*) teigia: „Viską aprépiantį *A h a ḍ* yra visų raidžių nuo 'A' iki 'Ka' valdovas, jas turintis savyje Absoliuto (*anuttara*) neišgauto garsmens (*anāhata*) pavidalu. Tai tyras, nekintantis sąmoningumas, kuris toks išlieka netgi absorbuotas į kiekvieną Energijų Rato žaismės ciklą, kurį sudaro nesuskaitomas daugybės žodžių ir jų denotatų kosminę struktūrą (*śadadhvan*). *A h a ḍ* yra *Parā-Vāk*, Dieviškasis žodis, neištartoji mantra, palaikanti visus būtybių gyvastį⁸.

Iš visų mantrų Abhinavagupta labiausiai rekomenduoja širdies mantrą *S a u h*, kuri grafiškai užbaigiamą *visarga* (*H* – duslus iškvēpimas) simboliškai vainikuojančia išsivadavimo kelią ir tantriko démesį kreipiančia į jo dvasinės širdies atvėrimą. Recituojama ši mantra palaiko savo paties širdies pulsavimų atskleidžiamą savimonę⁹. Širdies mantra sielą sujungia su kosminiais procesais ir artina individu išsivadavimą. „Tik tas pažiusta mantros galią, kas, atsiduodamas mantros skleidžiamam kosminio garsmens rezonansui (*nāda*) išlieka paniręs į jį.“¹⁰ Pagal tai, koks yra pasirinkto guru skelbiamas mokymas, rekomenduojamas konkretus nepaliaujamo mantrų recitavimo (*japa*) būdas, kuris skirtas palaikyti kosminio garsmens skambesį fonemu sraute (*dhvani*). *Nāda-yoga* apjungia garsmens meditavimo technikas, kurios bendros įvairiomis joginėms ir tantrinėms mokykloms.

Vediškosios mantros yra sudarytos iš paskirų sakinių (pvz., *Gāyatrī mantra*,

Mṛtyunjāya mantra ir kt.), o tantrinės mantrų sudarytos iš viensiemenių žodžių, techniškai vadinamų *bijamantras*. Pažodžiui *bija* reiškia 'sėkla', o tantrizmo teorijoje tai pamatiniai visatos sąrangą lemiantys elementai, garsiniai kosminiu galių ekvivalentai¹¹. Anot šaiva tantrų, *bijamantras* yra tam tikra tvarka su komponuotu (*sanyūputita*) fonemų garsinių deriniai, vadinami *māṭrkā varṇas*, t.y. raidės, kurios kondensuota, kompaktine forma perteikia sąmonės galią ar energijas. Daugumas jų yra minimos tantrinių mantrų rinkiniuose ar kompendiumuose, vadinamuose *Mantrābhīdhānakośas*¹². Senojoje *Śiva-Sūtroje bijas* yra vadinamos šaktinės visatos daugio (*anekadhā*) iščiomis¹³. Jų kilmė nėra žinoma, tačiau jos gali būti palyginamos su sėklomis, kurios implantuojamos adepto sąmonėje siekiant tanrine apeiga (*pūjā*) tam tikrų rezultatų.

Apeliuodamas į Abhinavaguptos *Tantrālokos* skyrių (*āhnikā*), Debabrata Sen Sharma pateikia versiją, jog mantrų atsirado iš *sañjalpa*, t.y. iš garsų, kurie nevalingai sklinda iš joko lūpu, šiam sugrižtant iš *samādhi* transo į iprastinę sąmonės būseną¹⁴. Būdamas tokios pusiau joginės sutelkties (*samādhi*), pusiau budrumo būsenos, jis nekontroliuoja savo juslių. Manoma, kad *savikalpa samādhi* būsenoje jogas patiria ypatingus išgyvenimus, kurių neįmanoma perteikti žodžiais. Jis tik murma kažką, kas atrodytų neturi jokios pramės, tačiau neša transcendentinį Žodžio lygmenį (*Parā-Vāk*) atitinkančią dieviškosios palaimingos sąmonės (*cit ānanda śakti*) energiją. Šiuos formaliai beprasmius, spontaniškus garsus vieną po kito suraše šalia

esantys ir juos girdėję žmonės. Šitokiu būdu, anot Debabrata Sen Sharmos, ir atsiradę mūsų laikus pasiekę *bijamantras* rinkiniai.

Iniciacijos metu balsu ištardamas mantrą *Vaikhārī-Vāk* lygmenyje, guru, iš tiesų iškildamas iki *Parā-Vāk* lygmens, sužadina mantrōje latentiškai slypinčią galiai, tarsi nuvalo nuo jos lukštą. Taip jis suteikia gyvastį mantroms, antraip vien fonetiniame *Vaikhārī-Vāk* lygmenyje artikuliuotos mantrų yra 'negyvos' ir negali aktyvinti jokių sąmonės procesų. Savo komentaruose (*vimarśinī*) *Śiva-sūtrai* Kšemaradža aiškiai apibūdina, ką mokinys gauna iš guru: „Iš mokinio atžvilgiu palankiai nusiteikusio (*prasannāt*) guru mokinys gauna tobulą galiai, kyylančių iš *māṭrkācakros*, pažinimą (*bodhah*)“¹⁵.

Sakoma, jog kai jogas kartojia mantrą balsu (vadinamoji *saśabda japa*), ji reiškiasi *Vaikhārī-Vāk* lygmenyje. Tylus gomurinis mantrų kartojimas (*upāñśu japa*) ją aktyvina *Madhyamā-Vāk* lygmenyje. Igudės recituoti mantrą be garso, vien mentaliniame lygmenyje (*mānasa japa*), jogas ją aktyvina *Paśyantī-Vāk* lygmenyje¹⁶, kuriame ji reprezentuoja nediferencijuotą žodžio ir jo referento jungtį. Žymus indiškojo tantrizmo specialistas André Padoux taip apibendrina mantrų galios (*śakti*) raišką: „Kiekvieną mantrą lydi dvejos galios: viena galia išreiškia ar žymi (*vācaka śakti*), tai – pati mantra. Kita yra tai, kas išreiškiamą ar žymimą (*vācya śakti*), tai – *devatā*, dievybė arba mantrų objektas. Čia, kaip ir vi same kame, antrasis aspektas žengia paskui pirmajį, nes būtent Žodis apvainina savo objektą reikšme“¹⁷. Vadinas,

kvalifikuoto individu teisingai naudojama tinkama mantra yra savotiškas visraktis, kuriuo ‘atrakinama’ šaktinė kosmoso struktūra. Tai savo ruožtu reiškia, kad tantrinės praktikos disciplina mantrų skiemenis paverčia subtiliu lingvistiniu instrumentu, padedančiu suvokti, jog visata yra ne kas kita kaip kalbinis Šivos žaidimas arba žaisminga verbaliinė jo saviraiškos forma. Kaip sakoma *Spanda-Kārikoje*: „Tas, kas tai supranta [kad ši visata tapati dieviškai Šivos Savasciai], visą pasaulį regi it Dievo žaismę (*krīdātvena*), ir, taip susijungęs su vi suotine sąmone, jis neabejojamai patiria išsivadavimą“¹⁸. Turbūt ne vienam čia kils neabejotinos sąsajos su neopozityvistine L. Vittgensteino kalbinių žaidimų samprata.

Pasitelkus metaforą ‘pasaulis kaip žodis’, visa pasaulio organinė visybė ir jo įvairovė traktuojama tantrizme kaip Šivos, kuris yra transcendentinis Žodis (*Parā-Vāk*) artikuliacija ar ekspresija (*vācya*). Šiva, kaip transcendentinis kalbėtojas (*vācaka*), artikuliuodamas kuria pasauli visiškai analogiškai kaip gnostiniai evangelisto žodžiai: „Pradžioje buvo Žodis. Tas Žodis buvo pas Dievą, ir Žodis buvo Dievas. Jis pradžioje buvo pas Dievą. Visa per jį atsirado, ir be jo neatsirado nieko, kas tik yra atsiradę“ (*Jn. 1, 1-3*). O mantrinės formulės savo ruožtu irgi tampa diskurso forma, padedančia žmogui visuose kosminiuose procesuose atpažinti (*pratyabhijñā*) savo laisvę tapatinantis su Šiva. „Mantrų vitalumas (*mantravīrya*) yra Šivos galia, kuri reiškiasi mantrų ir proto (*cetas*) tapatumu. Ji iškyla adepto prote fonemų ir mentalinių konstruktų (*sankalpa*) pavidalaus. Taip

besireiškianti mantrų galia tik iš dalies pakeis tuos jogus, kurie neatrado tos Šivos galios savo prigimtyje.“¹⁹ Taigi, idant Šivos galia teiktų trokštamus vaisius mantrų pavidalu, būtina pirmiausia tą galia aptiki savyje.

Įdomu palyginti šią mantrų galios sampratą šaivų tantrizme su monistine Šankaros advaitos tradicija, kurioje taip pat pripažystama būtinybė gauti iš mokytojo didžiansas ištaras (*mahāvākyā*) – *tat tvam asi*, laidojančias dieviškosios tikrovės savyje atpažinimą (*aham brahma asmi*). Šis realizavimas yra vadinas „ištaras patirtimi“ (*anubhava vākyā*), nes mantrōje slypinti potencija išskleidžiama tik mokytojui ištarus ją ar perduodant mokymą (*upadeśa*). Todėl ir tokie svarbūs advaitiškos gnostinės disciplinos (*sādhanā*) žingsniai, kaip ištaros turinio apmąstymas (*manana*) ir jos kontempliavimas (*nididhyāsana*) įmanomiti per davus ištarą ir patyrus pirmuoju savasties blyksnius (*ātmadarśana*). Tiesa ir tai, jog advaita vedantos tradicijoje tiesiogiai nekalbama apie mantrų potenciją, šakti, latentiniu pavidalu slypinčią mokytojo perduodamoje ištaroje (*upadeśavākyā*), nes, pirma, monistinėje Šankaros vedantoje nepripažystama *Śākti* autonomija transcendentiniame lygmenyje. Antra vertus, advaitistai dvasines pratybas (*sādhanā*) traktuoją kaip gnostinę (*jñāna yoga*), o ne kaip veiklos discipliną (*kriyā yoga*).

Savo *Parātrīśikā Vivarānoje*, viename išstabiausių, bet sykiu ir sunkiausiai suvokiamų mistinių Kašmyro šaivizmo tekstu, kuriamo aptariama mantrų teorija ir praktika, Abhinavagupta pateikia scholastiškai rafinuotą kalbos meta-

fiziką, įvairius kalbos lygmenis siedamas su sąmonės lygmenimis. Metafiziškai kalbant, *Parātrīśikā Vivaraṇa* aiškina ir iliustruoja tantrinį principą: „viskas su viskuo susiję“ (*sarvam̄ sarvātmakam̄*). Abhinavagupta aukščiausią sąmonę sieja su *Parā-Vāk*, Logosu ir atskleidžia mūsų minėtų keturių kalbos lygmenų sąsajas su aukščiausios Dievybės Šivos manifestacijomis *Sadā Śivos*, *Īśvaros* ir *Śuddha-Vidjos* pavidalaus kosminės involiucijos metu. Pasak jo, *Pūrṇāhamta* yra natūrali mantra, atskleista *Śiva tattva* lygmenyje, kurį atitinka transcendentinis Žodžio lygmuo *Parā-Vāk*. Šis lygmuo apibūdinamas kaip grynas subjektas '*Aham'*, neturintis jokių išorinių pažinimo objektų ir tapatus absoliučiai sąmonei Šivos ir Šakti jungties pavidalu. Atitinkamai čia nėra jokio skirtumo tarp žodžio (*śabda*) ir jo objekto (*artha*) ir būtent čia slypi dvasinės šventraščių, agamų seklos²⁰. Kai *Sadā Śiva* kosminės involiucijos metu apsireiškia iš aukščiausios Dievybės, Šivos, tuomet transcendentinis žodis *Parā-Vāk* skleidžiasi *Paśyanti* pavidalu. Siame lygmenyje dominuoja valios galia (*icchā-śakti*) ir įvyksta pirminė žodžio ir jo referento skaida. Kai Šiva dar žemesniame lygmenyje apsireiškia *Īśvara tattva* pavidalu, *Parā-Vāk* skleidžiasi *Madhyamā-Vāk* pavidalu ir čia dominuoja pažinimo galia (*jñāna-śakti*). Skirtumas tarp žodžio ir jo referento *Madhyamā* lygmenyje reiškiasi mentaliniame individu organe (*antaḥkaraṇa*) kaip mentalinis neartikuliotas diskursas (*antaḥsaṃjalpa*), kuris dar nėra eksternalizuojamas. O kai *Parama-Śiva* igauna *Śuddha-Vidjos* pavidalą *māyā* lygmenyje, Žodis skleidžiasi *Vaikhari*

forma, kuri yra išprastinė fonetiškai artikuliuota kalba. Išorinė artikuliuota kalba yra sudaryta iš foneminių elementų sekų, kurias į įvairius derinius (*mālini*) kombinuoja vokalinis organas, sudarydamas raides, žodžius ir sakinius. *Vaikhari-Vāk* lygmeniui, kuriame dominuoja veiklos galia (*kriyā-śakti*), visapusiškai būdinga dualistinė patirtis, todėl čia egzistuoja akivaizdus skirtumas tarp žodžio ir jo referento.

Anapus visų kalbos formų glūdi transcendentinis Žodis (*Parā-Vāk*), persmelkiantis ir palaikantis visas diskurso formas. Transcendentinio Žodžio ir grynosios sąmonės vienybė siame lygmenyje paaiškina, kodėl senoji *Śiva-Sūtra* mantrą apibūdina kaip sąmonę²¹. Ut-paladeva rašo: „Dieviškas Žodis yra sąmonė. Tai savaimingai atsiradusi sąmonė, Dievybės aukščiausios laisvės ir autonomijos pasireiškimas. Pulsuojantis jo spindėjimas (*sphuratvā*) reiškiasi kaip grynoji, laike ir erdvėje neribota, būtis. Kaip visų būties reiškinį esmę, jis va dinamas Viešpaties širdimi“²². Kai sąmonėje atsiranda intencija pažvelgti į nuosavo spindesio sklaidą, sukuriančią denotatų ir jų reikšmių pasauly, Žodis igauna formą grynojo intuityvaus pažinimo (*pratibha*), kuris padeda Šivai suvokti savo kosminės manifestacijas. Šis intuicijos balsas (*paśyanti*) pažiusta visuose žodžiuose imanentiškai glūdinčias reiškmes ir išorėje – jų denotatus. Kaip grynai nekonceptualus suvokimas (*nirvikalpa*), šis Žodžio lygmuo dar nesuskaido į atskiras dalis denotato, jo reikšmės ir reikšmės suteikimo akto. Siame lygmenyje nedualistinė dieviškoji sąmonė, padedama pažinimo galios (*jñāna*

śakti), diferencijuojant save į klausiantįjį ir atsakantįjį: „Savastis, prigimtinis visos egzistencijos būvis, mėgaujasi klausiamais ir atsakymais, kurie nesiskiria nuo jo paties, ir klausiantysis (*Devi*) bei atsakantysis (*Bhairava*) yra jis Pats“²³.

Galia, kurios padedamas dieviškasis potencialas aktualizuojasi žodžiais ir kalba apskritai, techniškai vadinama *Māṭkā*. Tad *Māṭkācakra* – tai sanskrito raidyno teorija, atskleidžianti kosminės fonemų struktūros ir visatos kūrimo trisdešimt šešiomis kategorijomis proceso paraleles. Paskutinis didysis Kašmyro šaivizmo autorius Kšemaradža savo komentaruose *Vimarśinī Śiva Sūtrai* aiškina, kad visos mantras sudarytos iš raidžių (*varṇas*), kurių tam tikra kosminė struktūra vadina *māṭkā* (pažodžiui: ‘mažoji motina’)²⁴. Ši, Šivai tapati galia, vadina *Māṭkā*, kadangi, pasak Abhinavaguptos, ji yra visatos motina, kuri savyje saugo visą pasaulį, kaip kad nėščia moteris savo iščiose saugo kūdikį²⁵. *Māṭkā* kaip *Parā-vāk-śakti* įkūnija kūrybinę Šivos energiją (*vīrya*), besireiškiančią ‘garsų sankaupu’ (*śabdarāśi*) spinduliais. Paremdamas savo teiginį, Kšemaradža cituoja nūnai prarastą tekštą, vadinamą *Śrītantrasadbhāva*, kuriame sakoma, jog

manṭrą sudarančios raidės nėra paprastos, mūsų kasdienius žodžius formuojančios raidyno raidės; jos simbolizuojančios energijas ar grynoje sąmonėje glūdinčias galias. Pasak jo, kontempliuodamas savy glūdinčią visatą, sudarytą iš nesuskaitomos daugybės žodžių (*vācaka*) ir jų reikšmių (*vācya*), Šiva patiria dievišką estetinę nuostabą (*camatkāra*), skleidžiančią visatai palaimą²⁶.

Māṭkā energijų ratą (*māṭkācakra*) sudaro universalioje Savastyje, *A h a ḡ* slypinčios energijos. Mentaliniai konstruktai (*vikalpa*) yra *māṭkā* žaismė, mintimis ir savokomis kurianti tikrosios būties dangalą. Fonemų energijų spin-duliah iš Šivos šviesos emanuoja aštuoniomis ‘garsų sankaupu’ (*śabdarāśi*) grupėmis. Iš šaivų perspektyvos žvelgiant, tantrinių ritualų ar meditacijų metu vietas kosmosas gali būti simboliškai patiriamas kaip deivių ratais apsuptas ir jų įgyvinamas savasties centras. Jos suformuoja vidinio mentalinio organo (*antaḥkaraṇa*) ir penkių juslių galias, kurios apskritimais išdėstomos aplink *Māṭkācakros* šventovę (*pīṭha*), o ši išoriškai apsireiškia žmogaus kūno pavidalu. Aštuonios ‘garsų sankaupos’, kūno dalys ir juos atitinkančios deivės yra šios²⁷:

<i>‘Garsų sankaupos’ (<i>śabdarāśi</i>)</i>	<i>Deivės (śaktis)</i>	<i>Kūno dalys</i>
Gomuriniai (क ka, ख kha, ग ga, घ gha, ङ na)	<i>Brāhmaṇī</i>	Aumuo (<i>buddhi</i>)
Palataliniai (च ca, छ cha, ज ja, झ jha, ञ ña)	<i>Māheśvarī</i>	Ego (<i>ahamkara</i>)
Retrofleksiniai (ट ta, ढ ṭha, ड da, ढ ḍha, ण ṇa)	<i>Kaumārī</i>	Protas (<i>manas</i>)
Dantiniai (त ta, थ tha, द da, ध dha, न na)	<i>Vaiṣṇavī/Nārāyanī</i>	Klausa
Lūpiniai (प pa, फ pha, ब ba, भ bha, म ma)	<i>Vārāhī</i>	Lytėjimas
Pusbalsiai (य ya, र ra, ल la, व va,)	<i>Aindrī/Indrāṇī</i>	Rega
Šnypščiamieji (श śa, ष ṣha, स sa, ह ha, क्ष ḳha)	<i>Camuṇḍā</i>	Skonis
Balsiai (अ a, आ ā, ई ī, ई ī, उ u, ऊ ū, औ ū,		
ऋ ū, ल l, ल l, ए e, ए ai, ओ o, औ au,		
ঐ am (anusvāra), : ah (visarga)	<i>Mahālakṣmī/Yogīśvarī</i>	Uoslė

<i>Deivės (śaktis)</i>	<i>Kūno dalys</i>
<i>Brāhmaṇī</i>	Aumuo (<i>buddhi</i>)
<i>Māheśvarī</i>	Ego (<i>ahamkara</i>)
<i>Kaumārī</i>	Protas (<i>manas</i>)
<i>Vaiṣṇavī/Nārāyanī</i>	Klausa
<i>Vārāhī</i>	Lytėjimas
<i>Aindrī/Indrāṇī</i>	Rega
<i>Camuṇḍā</i>	Skonis
<i>Mahālakṣmī/Yogīśvarī</i>	Uoslė

Kitas svarbus sanskrito raidžių simbolikos aspektas yra tas, jog balsės vadinamos *yoni* (iščios) ir tapatinamos su Šakti, o priebalsiai vadinami *bīja* (sékla), tapatinami su Šiva (*Śiva tattva*) ir vadinami ‘dieviškaja laisve’ (*svātantrya*). Tai metafiziniame lygmenyje liudija Šivos ir Šakties, o lingvistiniame – balsių ir priebalsių neatskiriamumą²⁸. Kita vertus, balsės, kaip *Parā-Šakti* apraiškos, tapatinamos su penkiomis pagrindinėmis Šivos galiomis – tai sąmoningumas (*cit* arba *anuttara śakti*), palaima (*ānanda śakti*), valia (*icchā śakti*), pažinimas (*jñāna śakti*) ir veikla (*kriyā śakti*):

अ	<i>a</i>	– žymi <i>Cit-śakti</i> arba sąmonę,
आ	<i>ā</i>	– žymi <i>Ānanda-śakti</i> arba pažinimą,
इ	<i>i</i>	– žymi <i>Icchā-śakti</i> arba objektyvumo nenuspalvintą valią raiškai,
ई	<i>ī</i>	– žymi <i>Īśanā</i> viešpatavimo galią arba <i>icchā-śakti</i> , kuri nuspalvinta objektyvumo,
उ	<i>u</i>	– žymi <i>Unmeṣa</i> arba <i>jñāna-śakti</i> , pažinimo galią,
ऊ	<i>ū</i>	– žymi <i>Ūnatā</i> arba objektyvaus pažinimo stoką,
ऋ	<i>ṛ</i>	– žymi <i>Amṛtabija</i> , ‘nemirtingumo séklą’, ‘nekintančią raidę’,
ॠ	<i>ṝ</i>	– –//–
ऌ	<i>ḷ</i>	– –//–
ৡ	<i>ɻ</i>	– –//–
়	<i>e</i>	– žymi <i>Asphuṭa kriyā-śakti</i> arba neapibrėžtą veiklos galią,
়	<i>ai</i>	– žymi <i>Sphuṭa kriyā-śakti</i> arba apibrėžtą veiklos galią,
ଓ	<i>o</i>	– žymi <i>Sphuṭatara kriyā-śakti</i> arba daugiau apibrėžtą veiklos galią,

- ओ॑ *au* – žymi *Sphuṭatama kriyā-śakti* arba labiausiai apibrėžtą veiklos galią,
 ় *am* – žymi *Śiva bindu (anusvāra)* arba nediferencijuotą visatos pažinimą,
 : *ah* – žymi *Visarga*, kur Šakti simbolizuojantis žemesnysis taškas reiškia objektyvaus pasaulio sklaidą. Aukštesnysis taškas, simbolizuojantis Šivą, reiškia, kad visas pasaulis slypi Šivos sąmonėje.

Dvidešimt penkios sanskrito raidyno priebalsės nuo gomurinių (*ka-varga*) iki lūpinių (*pa-varga*) reprezentuoja dvidešimt penkias psichokosmologines *Sāṃkhjox* sistemos kategorijas (*tattvas*):

क	<i>ka</i>	– <i>Pr̥thivī</i> (žemė),
ख	<i>kha</i>	– <i>Jala</i> (vanduo),
ग	<i>ga</i>	– <i>Agni</i> (uggnis),
়	<i>gha</i>	– <i>Vāyu</i> (oras),
়	<i>ṇa</i>	– <i>Ākāśa</i> (erdvė),
চ	<i>ca</i>	– <i>Gandha</i> (kvapas),
ছ	<i>cha</i>	– <i>Rasa</i> (skonis),
়	<i>ja</i>	– <i>Rūpa</i> (pavidalas),
়	<i>jha</i>	– <i>Sparśa</i> (lytējimas),
়	<i>ñā</i>	– <i>Śabda</i> (garsas),
়	<i>ṭa</i>	– <i>Upastha</i> (dauginimosi organai),
়	<i>ṭha</i>	– <i>Pāyu</i> (šalinimo organai),
়	<i>ḍa</i>	– <i>Pāda</i> (judėjimo organai),
়	<i>ḍha</i>	– <i>Pāṇi</i> (rankos),
়	<i>ṇa</i>	– <i>Vāk</i> (kalba),
়	<i>ta</i>	– <i>Ghrāṇa</i> (uoslė),
়	<i>tha</i>	– <i>Rasanā</i> (skanavimas),
়	<i>da</i>	– <i>Cakṣu</i> (regas),
়	<i>dha</i>	– <i>Tvak</i> (oda),
়	<i>na</i>	– <i>Śrotra</i> (klausos).

Kitos penkios kategorijos (*tattvas*) formuoja riboto fenomenalaus patyrimo erdvę:

- प *pa* – *Manas* (protas),
- फ *pha* – *Ahamkāra* (ašainumas, ego),
- ब *ba* – *Buddhi* (aumuo),
- भ *bha* – *Prakṛti* (materialumas, arba objektyvi *Śiva tattvos* manifestacija, sudaryta iš trijų kokybių (*guṇas*),
- म *ma* – *Puruṣa* (empirinis subjektas).

Paskutinės devynios sanskrito raidyno raidės nuo pusbalsių (*ya-varga*) iki šnypščiamujų (*sa-varga*) reprezentuoja specifines Kašmyro šaivų trika filosofijos kategorijas, būtent penkis Savasties apvalkalus ar apribojimus (*kañcukas*) majos (*māyā*) lygmenyje:

- य *ya* – *Rāga* (apribojimas troškimais),
- र *ra* – *Vidyā* (apribojimas pažinimui),
- ल *la* – *Kalā* (apribojimas veikla) ir *kāla* (apribojimas laiku),
- व *va* – *Niyati* (apribojimas erdve),
- श *śa* – *Mahāmāyā* (diferenciacijos ir užmarštis galia).

Ir paskutines keturias universalaus transcendentinio patyrimo kategorijas (*tattvas*):

- ष *ṣa* – *Śuddha vidyā* ('tikrasis pažinimas', arba patyrimo ir to, kas patiria koreliacijos transcendentiniame lygmenyje principas),
- स *sa* – *Īvara* ('viešpatavimas', patirties identifikavimo transcen-

dentiniame lygmenyje principas),

- ह *ha* – *Sadāśiva* (būties patyrimo transcendentiniame lygmenyje principas),
- क *kṣa* – *Śakti* (patirties transcendentiniame lygmenyje poliarizavimo principas)²⁹.

Kaip matėme, iš visų raidžių būtent 'A', reprezentuojanti *anuttara śakti*, yra pati svarbiausia ir sudėtinė visų kitų raidžių dalis. Savo komentaruose Abhinavaguptos *Tantrālokai* Džajaratha (*Jayaratha*) sako: „'A' slypi visose kitose raidėse kaip jų vidinis prižiūrėtojas (*antaryāmitayā*)“. Tad *mātrkā* byloja sykiu ir apie mitinę figūrą, motiną galių, kurios suvokiamos kaip užslėptas kosmoso prižiūrėtojas (*adhiṣṭhātṛ*), ir apie patiriamą kosmoso lingvistinę išraišką. Cituodamas *Tantrasadbhāva*, Kšemaradža atskleidžia mantrų slėpinį (*mantrarahasyam*): „Visos mantros sudarytos iš transcendentinių fonemų (*varṇas*), todėl visos jos, mano mielasai, iš tiesų yra šaktys. Tačiau [dieviškoji] Šakti yra [kosmoso] motina (*mātrkā*), kurią deretų sovokti kaip tapačią Šivai“³⁰. Taip abécelinė mantrinė šakčių forma suvokiamas kaip kosminio daugio (*anekadhā*) iščios.

Neatsitiktinai šaktiniame *Kālī-Tantras* tekste deivė Motina *Kālī* ikonografiškai vaizduojama su penkiasdešimties kaukolių, kurios simbolizuoją penkiasdešimt pasaulį gimdančių sanskrito raidžių, girlienda (*akṣaramālā*) ant kaklo, o ji pati vadinama 'visatos Motina'³¹. Todėl Abhinavagupta ir pabrėžia, kad jogas išsyk patiria nušvitimą, kai suvokia tikrają, kosminę sanskrito raidyno struk-

tūrą (*māṭkā*) ir fonemų galias bei atpažista, jog sensorinis aktyvumas bei diskursyvios proto funkcijos yra ne kas kita, kaip universalios Šivos sąmonės apraiškos³².

Nors mantros gali turėti suprantamą reikšmę, jos nėra susaistytos konvencionaliai (*sanketa*) prasmenimis, kaip kasdienė mūsų kalba. Budistinėje Indijos jogičaros tradicijoje Vasubandhus (IV a.) netgi pareiškia, jog reikšmės nebuvimas yra tikroji ir vienintelė mantrų reikšmė³³. Mantra turi reikšmę ir skirta intuityvia sąmonės galia apčiuopti būties tikrovę, kurią ji pati arba transcendentinis Žodis ir sukuria. Tarnaudamos kaip priemonės sąmonei sutelkti, mantros išlaisvina protą nuo diskursyvaus minčių srauto³⁴. Išorinė mantrų forma yra asmeniškai patiriamų jos galių išraiška. Prisodrintos sąmonės virpesių (*spanda*), mantros pačios verčia sąmonę vibruoti kur kas subtilesniu dažniu. „Mantros yra tyros ta prasme, kad jos neprisodrintos konvencionaliai priimtų reikšmių (*vācya*) ir transcenduoja įprastinį, fonemų salygotą sąmoningumo lygmenį“, –

teigia tantros komentatorius Radžanaka Rama (*Rājānaka Rāma*)³⁵. Mantrų energija negali būti juntama konkretiuose garsuose ar pačios mantros skambesyje. Jos sudedamujų fonemų seką (*varṇaśaṁ-niveśa*) tėra kanalas, per kurį jogas gali nukreipti savo sąmonės srautą. Mantra yra kelias, per šaktinių energijų labirintą vedantis į pirmapradę kosminę Vienmę. Ji – savotiška duotybė, būties dangujų tapęs pats Šiva, todėl jas galima vadinti Šivos apraiškomis.

Tačiau, idant mantra sukeltų siekiama transformaciją, būtina, kad mantra ir jos recituotojasaptu viena sąmone, antraip mantra bus vien negyvų foneminių garsų srautas. Kaip sako Abhinavagupta: „O mano mielas, jokių vaisių neteikstos mantros, kurių fonemų galių sėklas (*bija*) giliai snaudžia nepažadintos, o sąmonės sužadintos jos gali nuveikti viską“³⁶. Derėtų atminti ir tai, kad mantros, netgi labiausiai transformuotos, yra tikslilių ir privalomų ritualų sudėtinė dalis, be kurių jos bevertės ir nevaisingos. Išganingu žodžiu mantra tampa tik griežtai laikantis konkretių taisyklių³⁷.

* * *

Taigi, remdamiesi įvairiais sanskrito tekstais, apžvelgėme mantrų kilmę ir jų vaidmenį bendroje soteriologinėje tantrizmo struktūroje ir matėme, jog šaivų tantrose plėtota Žodžio teologija savo šaknimis siekia Vedų literatūros egzegezę ir yra grindžiama Bhartrihario lingvistine filosofija. Išplėtodami ir naujai problematikai pritaikydami Bhartrihario samprotavimus, Kašmyro šaivismo atstovai kosmogoniniai mitais visatos at-

siradimą aiškino kaip Šivos emanaciją pasitelkus Šakti, kaip savęs pažinimo galią. Abhinavaguptos mistinės dieviškojo Žodžio kilmės subtilūs metafiziniai aiškinimai yra grindžiami psichologiniais sanskrito gramatikos subtilumais bei teologizuotais lingvistiniai samprotavimais. Žmogaus sielos ir kosminių procesų homologija ypač ryški fonetinėje sakralaus žodžio sampratoje. Remdamasi *Śaiva-Āgamais* ir ortodoksalia filo-

sofine hinduizmo gramatiką mokykla, tantrinė Kašmyro tradicija formulavo iš tiesų unikalią racionalią teologiją ir integralią lingvistinę kosmologiją ir soteriologiją, kurioje sakraliam *Verbum* teko ypatinges dvejopas vaidmuo: visatos sukūrimas ir individu reintegravimas į kosmoso garsmenų vibraciją. Būtent ši mokykla pateikia, mūsų nuomone, Indijos intelektinėje kultūroje teologiškai brandžiausią mantrų veikimo mechanizmo pagrindimą.

Galbūt geriau suprasime šaivų Žodžio konцепciją glaučiai palyginę Dievo Žodžio sampratas krikščionybės ir hinduizmo teologijose. Pasak H. Cowardo, „Mokslinės įvairių religijų šventraščių studijos bus vienašališkos, jei mes nepažvelgsime jautriau į fundamentaliai žodinių tokų šventraščių kaip Vedes, Koranas ar Biblia pobūdį“³⁸. Norėtusi atkreipti dėmesį bent į kelis skirtumus. Hinduizmo teologijoje kalba ir sakralus garsas yra glaudžiai susiję su dieviškąja dimensija, o krikščioniškoji teologija įtariai žvelgia į bet kokią sakralią kalbą ar garsą, nes tik Jėzus Kristus vadinas Dievo Žodžiu; kaip pabrėžia Paulius Tillichas, „ne Jėzaus žodžiai, o jis pats yra ‘Dievo Žodis’“³⁹. Siekis patirti anapus kalbos ir žodžių slypinčią tiesą yra sudėtinis krikščioniškos kontemplia-

tyvios praktikos elementas, kuris skiriasi nuo daugumos hindų religinių aspiracijų, kai kalba, dievybės vardas, verbališné formulé ar dievybei tapati mantra niekad neatmetami; adeptas visada būna paniręs į kurį nors sakralų garsmenį ar ‘apsigaubęs’ dievybės šventu vardu. Kitaip nei Vedų apreiškime (*śruti*), pasak kurio, garsas ar žodis yra apreikštis ir todėl dieviški, ar hindų teizme, kuriamė žodis ar garsas laikomi apreikšta moteriška Dievo energija, Naujojo Testamento teologijoje transcendentinis, nelingvistinis ir anapus bet kokių garsinių fenomenų esantis Dievas Asmuo ‘igyvina’ kasdienę kalbą, idant ji taptų sakralia sakramentinio veiksmo dalimi.

Atrodytų, kad jeigu hermeneutika iš pat pradžių buvo grindžiama principu, jog žodis yra tai, kas atskleidžia ir perteklia supratimą, tai žodis turi hermeneutinę funkciją. Hermeneutika tik padeda pašalinti trukdžius, kad žodis galėtų atlikti savo hermeneutinę funkciją. Užbaigtį norėtusi šiam kontekstui tinkamais Gerhardo Ebelingo žodžiais: „Juk hermeneutika tikrai néra nutolimasis nuo lingvistinės sferos siekiant suprasti per kalbą. [...] Pirminis bet kokios supratimo situacijos fenomenas yra ne kalbos supratimas, bet supratimas per kalbą“⁴⁰.

Sanskrito šaltiniai

The Tantrāloka of Abhinavagupta with Viveka by Jayaratha, ed. by M.S.Kaul and M.R.Shastri, Vol.I-VIII, Kashmir Series of Texts and Studies, 19, 18-1938.

The Tantrasāra of Abhinavagupta, ed. By Mukund Ram Shastri, Srinagar: The Research Department, 1918.

Abhinavagupta's Parātrīśikā Vivarāya. The Secret of Tantric Mysticism, skr. text, English translation and notes by Jaideva Singh, Delhi: Motilal Banarsi Dass, 1988.

Le Paramārthasāra, Texts Sanskrit édité et traduit par Liliane Silburn, Institute de Civilisation Indienne, Paris: Boccard, 1957.

Spanda-Kārikās: The Divine Creative Pulsation, tr. by Jaidev Singh Delhi: Motilal Banarsidass, 1980.
Kṣemarāja's Pratyabhijñāhṛdayam: The Secret of Self-Recognition, Sanskrit text with English translation by Jaideva Singh, Delhi: Motilal Banarsi-dass, 1991.

Spandakārikāvivṛti by Rājānaka Rāma, ed. by J. C. Chaterjee, Kashmir Series of Texts and Studies, No. 6, 1916.

Spandanirṇaya by Kṣemarāja, ed. with English translation by M. S. Kaul, Kashmir Series of Texts and Studies, No. 43, 1925.

Kāmakalāvīlāsa by Puṣyānandanātha with the commentary of Naṭanānanadānātha. tr. with com. by Sir John Woodroffe, Madras: Ganesh and Co., 1971.

Īśvara-Pratyabhijñā-Vimarśinī of Abhinavagupta with Bhāskari of Bhāskarakāṇṭha, ed. and tr. by K. A. Subramania Iyer and K.C.Pandey, Vol.I-III, Delhi: Motilal Banarsi-dass, 1986.

Śivasūtravimarśinī by Kṣemarāja. English translation named Śivasūtras: The Yoga of Supreme Identity, by Jaideva Singh, Delhi: Motilal Banarsi-dass, 1979.

Mūmāṃsā Sūtra of Jaimini, tr. by Mohan Lal Sandal, Vol.I-II, Delhi: Motilal Banarsi-dass, 1980.
Vijñāna Bhairava or Divine Consciousness: A Treasury of 112 Types of Yoga, text and English translation by Jaideva Singh, Delhi: Motilal Banarsi-dass, 1993.

Saṃśrīmātattva-sandoha. (A Text of Trika Philosophy of Kashmir) With the commentary of Rājānaka Ānanda Kavi, txt. and tr. in English with explanatory notes and introduction by Dr. Debabrata Sen Sharma, B. N. Chakravarty University, Kurukshetra.

Vākyapadīya of Bhartṛhari, translated by K.A.Subramania Iyer, Poona: Deccan College, 1965.

Patanjali's Yoga Sutras with the Commentary of Vyāsa and the Gloss of Vācaspati Miśra, text and translation by Rama Prasada, Allahabad: Pānini Office, 1912.

Mālinīvijayottaratantra, Ed. by M.S.Kaul, Srinagar, Kashmir Series of Texts and Studies, No. 37, 1922.

Spandakārikāvivṛti by Rājānaka Rāma, ed. by J. C. Chaterjee, Kashmir Series of Texts and Studies, No. 6, 1916.

Literatūra ir nuorodos

¹ Nors šiame kontekste išprasta kalbėti apie abē-celinę raidyno struktūrą, tačiau tai nėra visiškai teisinga. Sanskrito raidynas yra veikiau kosmogoninė fonemų manifestacijų schema, kuri įkūnija visumą amžinų, pirmapradžių garšmenų, kuriais tarsi statybinių blokeliaių konstruojama kosmoso visybė. Todėl k yra laikoma atskira raide (akṣara), o ne dviejų raidžių k ir s jungtimi (ligatura); taip vietoj sanskrito kalboje išprasto keturiasdėsieties raidžių atsiranda penkiasdėsieties raidžių raidynas.

² Mark S.G. Dyczkowski. *The Doctrine of Vibration: An Analysis of the Doctrine and Practices of Kashmir Shaivism*. – Delhi: Motilal Banarsi-dass, 1989, p.185-186.

³ *Tantrāloka*, II.74.

⁴ *Yoginihṛdaya with commentaries Dīpaka by Amṛtānanda and Setibandha* by Bhāskara Rāya, ed. by G.Kaviraj. – Benares, 1963, 1.35.

⁵ *Kāmakalāvīlāsa* by Puṣyānandanātha with the commentary of Naṭanānanadānātha. tr. with com. by Sir John Woodroffe. – Madras: Ganesh and Co., 1971, V.5. Šiame tantriniame tekste Šiva ir Šakti reprezentuojami kaip universalus Sub-

jecktas ir jo kosminis pažinimo objektas. Jūdvienu beribę prigimti simbolizuojant absolūcios sąmonės taškas (*bindu*). Šivą reprezentuoja baltais taškas (*śuklabindu*), o Šakti – raudonas (*śoṇitabindu*). Šiedu sąveikauja: 'balta' Šiva išskerbia į 'raudoną' Šakti. Iš to atsiranda vi-sata ir Šiva transformuojamas į Šakti, o ši – į Šivą. Nors filosofinės pažiūros iš esmės sutampa, vis dėlto šaivai pabrėžia Šivos viršenybę, o Šaktai sureikšmina Šakti galią. Tačiau Kašmyro filosofinė spanda mokykla teigia, jog galia ir jos valdovas yra lygiaverčiai.

⁶ *Tantrāloka*, II.81.

⁷ *Tantrāloka*, III.125.

⁸ *Spandanirṇaya* by Kṣemarāja, ed. with English translation by M. S. Kaul, Kashmir Series of Texts and Studies, No. 43, 1925, p. 66.

⁹ *Tantrāloka*, IV.181–182.

¹⁰ *Tantrāloka*, XXIII.149. Traktate *Parātrīśikā-Vivaraṇa* mantra *S a u ḥ* taip pat yra vadinama *amṛtabija* – 'nemirtingumo sėkla' (p. 203).

¹¹ Tantriniame elementų apvalymo rituale (*bhū-taśudhi pūjā*) šios mantrinės sėklas (*bījas*) formuojamos iš keturių sanskrito raidyno pusbal-

- sių, kurių kiekviena simbolizuoją vieną iš keturių bazinių kosminiu elementų. Kartojant (ar medituojant) mantrą *yañ*, kuri yra oro elemento *bija*, vizualizuojamas kūno irimas, po to recituojama mantra *rañ*, kuri įkūnija ugnies elementą, toliau – mantra *lañ*, žemės *bija* ir galiusiai recituojama mantra *vam*, atitinkanti kosminę vandens stichiją. Mantrinių sėklų snytikis su pagrindiniai kosminiai elementai detaliai aptariamas Arthuro Avalono studijoje: *The Garland of Letters*. – Madras: Ganesh and Co, 4th edition, 1963, p. 43.
- ¹² Pvz., reikšmingas kompliacinis šešioliktojo amžiaus mantrų (*mantraśāstra*) rinkinys: *Mantramahodadhi of Mahīdhara with commentary Nauka*, eng. tr. by a board of scholars, Sri Satguru Publications, 1984.
- ¹³ *Śiva-Sūtra*, 3.15.
- ¹⁴ Debabrata Sen Sharma. *Spiritual Significance of the Mantra*, Unpublished paper, p.9-10.
- ¹⁵ Kṣemarāja's *Śivasūtravimarśinī*, 2.7.
- ¹⁶ *Parātrīśikā-Vivarāṇa*, p.69.
- ¹⁷ André Padoux. *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*. – Paris: Editions de Boccard, 1975, p.29; cituojama iš: Harvey P. Alper. 'The Cosmos as Śiva's Language-Game: 'Mantra' According to Kṣemarāja's Śivasūtravimarśinī' / Understanding Mantras, ed. Harvey P. Alper. – Delhi, Motilal Banarsidass, 1991, p. 267.
- ¹⁸ *Spanda-Kārikā*, II.5. Palyginkime tai su Johano Huizingos mintimi: „Anapus kiekvienos abstrakčios ištaros glūdi raiškios metaforos, o kiekviena metafora yra žodžių žaismas. Suteikdamas gyvenimui lingvistinių ekspresijų, žmogus šalia gamtos pasaulio sukuria antra, poetinį pasaulį“ (Johan Huizinga. *Homo Ludens: The Play Element in Culture*. – New York, Beacon Press, 1955, p. 4).
- ¹⁹ *Spandakārikāvivṛti* by Rājānaka Rāma, ed. by J.C.Chaterjee, Kashmir Series of Texts and Studies, No. 6, 1916, p. 83-84.
- ²⁰ *Parātrīśikā-Vivarāṇa*, p.8.
- ²¹ 'cittan̄i mantraḥ' – *Śiva-Sūtra*, 2.1.
- ²² *Iṣvarapratyabhijñā-Kārikā*, 1.5.13-14.
- ²³ *Parātrīśikā-Vivarāṇa*, p. 15. Šitai paaiškina, kodėl visi tantriniai traktatai yra parašyti dialogo ar diskusijos tarp Šivos ir Deivės (Šakti) forma. „Dievas *Sadāśiva*, īgavęs mokytojo ir mokinio pavadalą, pats atskleidė tantrą klausimų ir atsakymų forma.“ *Svacchandabhairava-Tantra with Uddyota* by Kṣemarāja, ed. by M.S.Kaul, 1921-1955, Kashmir Series of Texts and Studies, Vol.IV, p.20. Tokių dieviškos kilmės ir dialogo pavidualu užrašytų sakralinių tekstu esama ir ortodoksalime hinduizme, prisiminkime kad ir Krišnos pokalbi su Ardžuna *Bhagavad-Gyoto*.
- ²⁴ *Jñānādhīṣṭhānam māṭrkā sūtra*, I.4.
- ²⁵ *Tantrāloka*, XV. 130-131.
- ²⁶ *Svacchandabhairava-Tantra with Uddyota* by Kṣemarāja, ed. by M.S.Kaul, Vol.I-VII, 1921-1955, Kashmir Series of Texts and Studies, Vol. XI, p. 199.
- ²⁷ Žr: Kṣemarāja's *Pratyabhijñāhṛdayam: The Secret of Self-Recognition*, Sanskrit text with English translation by Jaideva Singh. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1991, p. 141.
- ²⁸ *Spanda-Kārikās: The Divine Creative Pulsation*, tr. by Jaidev Singh. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1980, p. 156.
- ²⁹ Kašmyro šaivismo kategorijų (*tattvas*) sistema detaliau aptarta: *Saṭṭrinśattattva-sandoha (A Text of Trika Philosophy of Kashmir)*. With the commentary of Rājānaka Ānanda Kavi, tr. in English with explanatory notes and introduction by Dr.Debabrata Sen Sharma. – Kurukshtera: B.N.Chakravarty University, 1983.
- ³⁰ *serve varṇātmakā mantrās te ca śakyātmakāḥ priye śaktis tu māṭrkā jñeyā sa ca jñeyā śivātmikā* – *Tantrasadbhāva* 51.
- ³¹ Žr: *Sakti-Saṅgama-Tantra*, ed. by Benoytosh Bhattacharyya, 4 Vols. – Baroda: Oriental Institute, Vol. 2, 1941.
- ³² Abhinavagupta's *Parātrīśikā Vivarāṇa. The Secret of Tantric Mysticism*, skr. text, english translation and notes by Jaideva Singh. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1988, p.44. Kṣemarāja priaštaria sakydamas: „Néra mokslo, aukštesnio už Māṭrkā“ (*na vidyā māṭrkāparā*). Terminas māṭrkā taip pat reiškia raidžių išdėstytmą īprastine sanskrito abéceline tvarka: pirmiausia balsės, o po to priebalsės. Nereguliarus raidžių išdėstymas, kai balsės ir priebalsės īvairiai sumaišyti, vadinama *mālini*.
- ³³ Iš: S.B.Dasgupta. *Obscure Religious Cults*, 2nd ed. – Calcutta: Firma K.L.M., 1962, 21f. Panasią nelingvistinę prieiti randame Fritso Stailio naudojamoje mantrų interpretavimo metodologijoje, kur jos suvokiamos kaip semantiškai viškai beprasmės, vien kaip apeiginis Vedų ritualų sandas. Jis teigia, kad ritualinio veiksmo sintaksė formuojama īprastinės kalbos raidos

pagrindu ir kad pirminė Vedų ritualų kalba buvo visiškai beprasmė, todėl jos net nevalia laikyti kalba apskritai. Semantika – reikšmių, kurios suteikiamos žodžiams, ženklams ir ekspresijoms, sistema, – atrodo esanti Staaliui vėlesnis negu kalbos naudojimo ritualuose etapas, o nesemantinės išraiškos formos – giedojimas, muzika, gestai ir netgi šokis – esančios ankstyvasis etapas. Žr: F. Staal. *Rules Without Meaning. Essays on Ritual, Mantras and the Science of Man.* – New York: Peter Lang, 1988.

³⁴ *Tantrāloka*, V.140-141.

³⁵ *Spandakārikāvivṛti* by Rājānaka Rāma, ed. by J.C.Chaterjee, Kashmir Series of Texts and Studies, No. 6, 1916, p.82.

³⁶ *Tantrāloka*, XV.60.

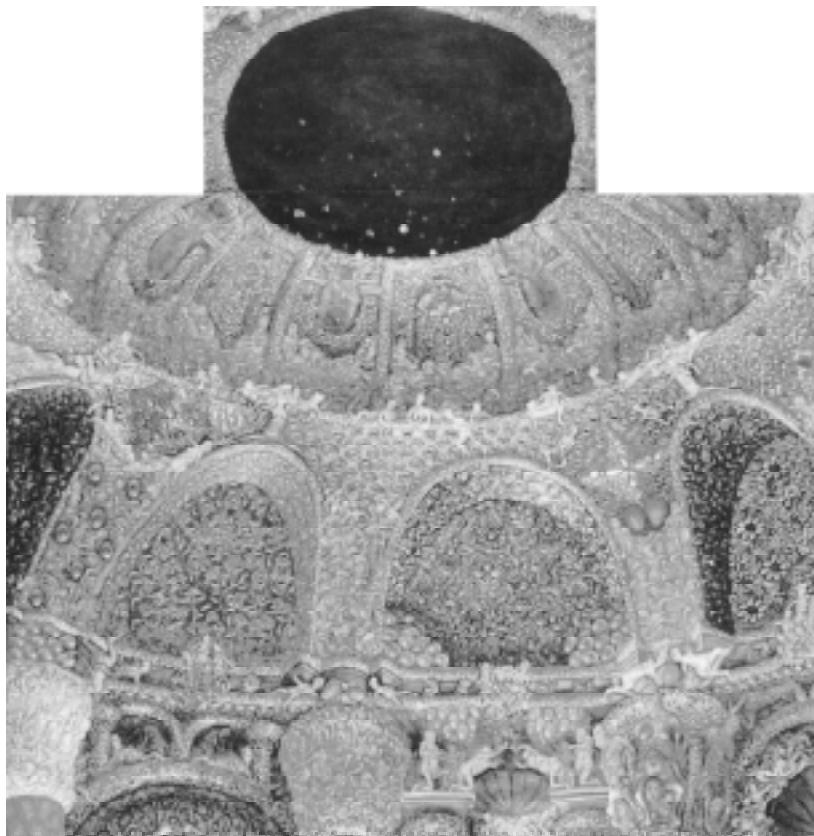
³⁷ Apie mantrų recitavimo praktiką Kašmyro šainvizmo jogos tradicijoje skaitytojas gali rasti daug medžiagos itin gerbiamame šaivų agame (*āgama*) *Vijñāna Bhairava*, kuris yra laikomas

senosios *Rudrayāmala Tantros* kvintesencija ir yra puikus šaivų jogos kelio (*Śaiva's yogaja mārga*) išdėstymas. Žr.: *Vijñāna Bhairava or Divine Consciousness: A Treasury of 112 Types of Yoga*, text and English translation by Jaideva Singh. – Delhi: Motilal BanarsiDass, 1993. Iš šiuolaikinių kritinių studijų pamintina profesoriaus Debabratos Sen Sharmos *The Philosophy of Sādhanā: With Special Reference to Trika Philosophy of Kāśmīra*. – Karnal, Haryana: Natraj Publishing House, 1983.

³⁸ Harold Coward. *Sacred Word and Sacred Text: Scripture in World Religion.* – Maryknoll, New York: Orbis Books, 1988, p. X.

³⁹ Paul Tillich. 'The Word of God' / *Language: An Inquiry into its Meaning and Function*, ed. by Ruth Nanda Anshen. – New York, Harper & Row, 1957, p.125.

⁴⁰ Gerhard Ebeling. *Word and faith.* – Philadelphia: Fortress Press, 1963, p. 318–319.



Šarūnas Sauka.
Šventykla.
1997. Detalė

VYTAUTAS RADŽVILAS

Vilniaus universitetas



PRANCŪZU PERSONALIZMO SAJŪDIS: ISTORINĖS IR INTELEKTUALINĖS IŠTAKOS

The Personalist Movement in France: The Historical
and Intellectual Origins

SUMMARY

This introductory article investigates the historical and intellectual origins of the French personalist movement. It focuses on the social and spiritual factors at the beginning of the Thirties in the last century that gave rise to the “third force” movement in France as well as in some other European countries. An analysis of the historical context in which the personalist movement came into being shows that the vision of restoring the lost integrity of Western civilization on the basis of a renewed Catholic religion was the chief spiritual and intellectual driving force behind the whole movement.

Dalykiniu ir istoriniu aspektu nagrinėjant pavienių mąstytojų ar ištisu filosofijos krypčių bei mokyklų atstovų pažiūras, neįmanoma išvengti vadinojo „ištakų“ klausimo. Šiuo daugiaireikšmiu žodžiu paprastai apibūdina-
mos tiek teorinės sąsajos ar jungtys, idė-
jiškai susiejančios įvairių kartų mąstyto-
jus į savotišką filosofinės minties estafe-
tės grandinę, tiek ir įvairūs „neteoriiniai“
veiksnių, paliekantys pėdsakų tyrinėja-

muose praeities filosofijos pavyzdžiuose.
Aiškiai skirti šias dvi – teorinių ir neteoriinių – ištakų plotmes dera ne vien todėl,
kad čia galima rasti visiškai savitus ir sa-
varankiškus tyrinėjimo „objektus“ ar te-
mas. Tokia skirtis svarbi, o gal net ir
svarbesnė todėl, kad ji padeda pasirinkti
ir bent iš dalies pagrįsti paties tyrinė-
jimo objekto ar temos svarbą. Principinė
galimybė atskleisti dalykinius ir chrono-
loginius ryšius „grynuju idėjų“ srityje,

RAKTAŽODŽIAI. Prancūzų personalizmas, katalikiškasis modernizmas, personalistinė ir bendruomeninė revoliucija.
KEY WORDS. French personalism, Catholic modernism, personalist and communitarian revolution.

t.y išsiaiškinti, ką iš praeities teorinio paveldo perėmė vienas ar kitas filosofas ir kokias jo paties idėjas pripažino ar plėtojo vėlesni mąstytojai, yra pamatinė paties mokslinio tyrinėjimo šioje srityje sąlyga. Tačiau ji geriausiu atveju nebent šiek tiek apibrėžia intelektualinio smalsumo ribas ir jokiu būdu negali būti laikoma patikimu bet kurio mąstytojo idėjų aktualumo ar jų realios įtakos kriterijumi. Juk ižvalgesni šiuolaikinės kultūros tyrinėtojai jau seniai yra atkreipę dėmesį į „aleksandriškas“ ar „bizantiškas“ jos tendencijas. Viena iš tokų skatinančių susimastyti tendencijų dabarties mokslų – ypač humanitarinių – srityje yra nesulaikoma vadinamojo antrinio, arba parazitinio, „diskurso“ plėtra¹. Vis labiau įsitvirtinant šiai tendencijai, mokslinis tyrinėjimas – o ką jau kalbėti apie filosofinį mąstymą – pamažu tampa, kaip kartais sakoma, tiesiog „ritminga mokslinės produkcijos gamyba ir jos tiekimu“. Tai reiškia, kad visas kultūros laukas – nuo archajiškų bei egzotiškų kultūrų iki pasutiniųjų postmoderniosios kultūros parvyzdžių – nesunkiai „suaktualinamas“ ir paverčiamas tokios gamybos žaliaava. Apskritai šios „produkcijos“ – dažnai nežinia kam skirtos ir todėl visiškai beprasmiškos – mokslinė ir net pažintinė vertė paprastai toli gražu nebūna akivaizdi, o neretai ji būna reikalinga nebent pačiam jos tiekėjui. Šią elementarią tiesą – kad publikacijų apie vieną ar kitą mąstytoją ar filosofinę mokyklą skaicius savaimė dar nėra joks jų idėjų reikšmės ir įtakos rodiklis – ypač dera prisiminti ryžtantis ką nors rašyti prancūzų personalizmo filosofijos tema.

Tad iš pradžių pateiktina šios filosofijos „vizitinė kortelė“ – trumpa jos svarbiausių nuopelnų apžvalga. Personalistinė filosofija, atsiradusi praėjusio amžiaus ketvirtajame dešimtmetyje, šiandien jau yra praeitis: jos kūrėjai seniai nuėjo nuo aktyvios socialinės ir teorinės veiklos scenos. Antra vertus, nekelia abejonių jų vaidmuo atnaujinant ir modernizuojant katalikišką filosofiją. Prancūzų personalizmas padarė ištisies didelę įtaką tolesnei katalikiškosios filosofijos raidai, daugelį jo idėjų perėmė ir plėtojo vėlesnės modernistų kartos. Ne mažiau pagrįstai galima apeliuoti ir į milžinišką praktinių personalistinio sajūdžio indėlį atnaujinant pačią Katalikų bažnyčią. Atsiradęs kaip atsakas į praėjusio amžiaus ketvirtajame dešimtmetyje prasidėjusią Vakarų pasaulio krizę, o kartu su ja kaip niekad anksčiau išryškėjusį katalikybės nuosmukį, personalistinis sajūdis išsikėlė itin ambicingą tikslą – įgyvendinti katalikybės „renesansą“ ir tuo pagrindu atgaivinti krizę išgyvenančią visą Vakarų civilizaciją. Tiesa ir tai, kad kai kurios sąjūdžio idėjos pasirodė kiek per ankstyvos ir buvo nepalankiai sutiktos tuometinės Katalikų bažnyčios vadovybės. Tačiau praėjus vos trisdešimčiai metų, jos buvo įtrauktos į pastoracinę II Vatikano susirinkimo konstituciją „Bažnyčia dabartiniame pasaulyje“², o netrukus praktiskai įgyvendintos įvairiose Bažnyčios gyvenimo ir veiklos srityse.

Ir vis dėlto šie neginčytini prancūzų personalizmo teoriniai ir praktiniai nuopelnai priklauso praeiciai ir patys savame vargu ar būtų pakankamai svarus pagrindas po pusės amžiaus prisiminti

šią filosofiją bei jos kūrėjus. Šios filosofijos analizės aktualumą įmanoma pagrįsti tik nurodant kokį nors esminį jos atstovus jaudinusį ir iki šiol svarbos neprarandantį klausimą. Ko gero, toks fundamentalus klausimas išties yra – tai pačios krikščionybės likimo ir jos ateities – ypač besivienijančioje Europoje – klausimas. Būtent jis skatina iš pradžių atidžiau žvilgterėti į istorinį bei intelektualinį kontekstą, kuriamo iškilo prancūzų personalizmas. Galimas dalykas, kad šio konteksto analizė atskleis, jog dinamiškame ir permanentingame mūsų pasaulyje yra dalykų, kurie nesikeičia. O vienas iš tokių nekintamų dalykų, rūpėjės ir prancūzų personalistams, yra sudėtingas ir vis daugiauprasmiškesnis moderniojo žmogaus santykis su krikščionybe.

Iš tiesų, kas šiandien galėtų nors kiek tiksliau apibūdinti dabartinę krikščionybės padėti pasaulyje? Viena vertus, daugelyje šalių ir regionų, ypač priklausantių vadinamajam „trečiam pasauliui“, jos įtaka tebéra stipri ir net didėja, kita vertus, vis dažniau kalbama apie tai, kad būtina iš naujo evangelizuoti senąją Europą – tradicinę krikščionybės tvirtovę ir jos sklaidos centrą. Tai pasakytyna ir apie katalikybę. Ilgoje ir sudėtingoje jos istorijoje būta visko: krizių ir lūžių, pakilimų ir nuosmukių tarpsniu. Vis dėlto katalikybė ir pirmiausia ją įkūnijanti institucija – Bažnyčia – ne kartą parodė sugebanti įveikti net sunkiausias vidaus ir išorės krizes. Bažnyčios sugebėjimas atsinaujinti ir prisitaikyti prie kintančių pasaulio realijų buvo vienas svarbiausių veiksniių, laidavusių jos unikalų gyvybingumą bei leidusiu jai išslikti

per ištisus du tūkstantmečius. Žinoma, katalikybės krizių pobūdis ir mastas bei jų nulemtos permainos Bažnyčios gyvenime visada priklausė nuo konkretaus istorinio konteksto: vargu ar reikia įrodinėti, kad nelengva net lyginti, tarkime, XI a. Bažnyčios krizės paskatintą Grigaliaus VII Kliuni reformą su tomis permainomis katalikybės gyvenime, kurias sėlygojo XV a. Bažnyčios skilimas ar kiek vėliau prasidėjusi Protestantų reformacija. Vis dėlto galima teigti, kad visi per daugelį amžių Katalikų bažnyčios atlaikyti iššūkiai ir išbandymai gerokai nublanksta prieš tuos, kuriuos jai metė jau nuo Renesanso laikų vis labiau išibėgėjanti modernybė. Kad ir kaip vertintume tada pradėjusią ryškėti Europos dvasinio ir pasaulietinio gyvenimo „modernėjimo“ tendenciją (šis vertinimas visada priklauso nuo vertintojo pasaulėžiūrinių bei ideologinių nuostatų ir todėl dėl jo niekada nebus sutariama), bendroji šios tendencijos kryptis yra gana aiški. Ar šią tendenciją vadintume kyylančiu moderniuoju gnosticismu, kaip tai daro kai kurie autorai³, ar kaip nors kitaip, jos turinys dėl to nesikeičia. Nors iš pradžių šis modernus gnosticismas dangstési „tikrojo“, „pirmapradžio“, žodžiu – „autentiško“ krikščioniškumo kaukėmis, jo antikrikščioniškas pobūdis netruko išryškėti. XVIII a. krikščionybė jau buvo puolama visiškai atvirai ir kas-kart aršiau. Dvasinėje plotmeje krikščioniškojo tikėjimo pagrindus griovė įvairaus plauko „švietėjų“ skleidžiamos „pažangios“ progresyvizmo, pozityvizmo ir scientizmo idėjos, visuomeninio-politinio gyvenimo pamatus metodiškai

klibino ištisa virtinė gnostinių (istorinėje literatūroje dažniausiai vadinamų „buržuazinėmis“) revoliuciją. Šios raidos kulminacija, ko gero, buvo kruvinieji XVIII a. pabaigos Prancūzijos revoliucijos įvykiai, iš esmės pakeitę Europos dvasinę ir politinę veidą. Ko gero, kaip tik tada pirmą kartą iškilo ir visapusiško Katalikų bažnyčios atsinaujinimo klausimas, o su juo – pamatinė „tradicionalizmo-modernizmo“ dilema.

Apibūdinimas „visapusiškas“ čia nėra atsitiktinis – juo norima pabrėžti, kaip smarkiai pasikeitė krikščionybės ir, konkrečiai, katalikybės padėtis XVIII a. pabaigoje⁴. Šį skirtumą galbūt lengviausia suvokti prisiminus, kad visos ankstesnės dogminės ir organizacinės Bažnyčios reformos, net ir labai didelės, iš esmės viada buvo dalinės tuo požiūriu, jog pa- prastai apsiribodavo jos vidaus gyvenimo reikalais ir nepaliesdavo pasaulėžiūrinių katalikybės pagrindų. Tai visai suprantama, nes ilgu Bažnyčios istorijos tarpsniu buvo sunku net įsivaizduoti, kad kada nors galėtų iškilti jos buvimo ar nebuvimo klausimas. Pasibaigus Bažnyčios persekiojimams senovės Romoje, daugelį amžių paprasčiausiai nebuvo nei rimtesnės idėjinės-pasaulėžiūrinės alternatyvos krikščioniškajai pasaulio sampratai, nei įtakingų socialinių ir politinių jėgų, sajmoningai pasiryžusių nušluoti krikščionybę nuo žemės paviršiaus. Tačiau XVIII a. ir XIX a. sandūroje išryškėjusių permainų visose Europos gyvenimo srityse pobūdis ir mastas leidžia įvairių sričių tyrinėtojams apibūdinti šį tarpsnį ne kaip „eilinių“ pokyčių metą, o kaip prasidedantį paradigmą istorijos

lūži⁵. Šis lūžis, suprantama, įvyko ne aki-mirknsnu ir ne iš karto atskleidė ilgalai-kiai jo padariniai. Vienas svarbiausiu iš jų daugelyje istorinių darbų⁶ tapatina-mas su epochiniu Vakarų istorijos įvy-kiu – jos tēstinumo nutraukimu bei visos mūsų kultūros tradicijos pertrūkiu. Šis „trūkis“ katalikybei nežadėjo nieko gero: ne be pagrindo XIX a. vadinamas vienu „juodžiausiu“ jos istorijos tarpsniu. Nors šiame šimtmetyje, praslinkus Prancūzijos revoliucijos audroms, Katalikų bažnyčios socialinė ir politinė padėtis kuriam laikui kiek stabilizavosi ir iš pažiūros gal net pagerėjo, šis pagerėjimas buvo sąlygiš-kas bei trumpalaikis (tereikia prisiminti, kokiomis sąlygomis buvo iš dalies atkurtas jos statusas Napoleono I valdomoje Prancūzijoje) ir – kaip galiausiai paaiškėjo vėliau – veikiau tariamas negu tikras. Katalikybės padėtis buvo nepavydėtina ir intelektualiniu požiūriu. „Pažangi“ mokslinė ir filosofinė jos kritika buvo tē-siama su neslopstančiu įkarščiu, be to, katalikiškoji teologija bei filosofija tapo smarkiai izoliuotos ir marginalizuotos – jos tarsi atsidūrė vyraujančių to meto Eu-ropos mąstymo tendencijų nuošalėje⁷. Šios vis labiau ryškėjusios socialinio ir in-tektualinio katalikybės nuosmukio ten-dencijos nesustabdė ir mėginimai ją at-naujinti, kurių tuo laikotarpiu iš tiesų bū-ta. Katalikybės gaivinimo pradžia, ko ge-ro, reikėtų laikytį romantinę jos apologiją dar XVIII a. pabaigoje skelbtuose litera-tūriuose ir publicistiniuose J. de Maistre'o, L. G. Bonaldo, F. Chateaubriand'o kūriniuose. Reikšmingu šių pastangų tē-siniu laikytina plati reformatoriška po-piežiaus Leono XIII veikla. Tačiau mėgi-

nimai atsinaujinti netruko atskleisti ir tai, kaip nelengva suderinti ištikimybę katalikiškosios religijos tradicijoms su modernistiniais reformatoriu siekiais. Bene akivaizdžiausiai čia tykantys sunkumai išryškėjo XIX a. pabaigos modernistiniame katalikiškosios filosofijos sajūdyje. Mėgindami išraukti modernių to meto teorijų idėjas į katalikiškąją filosofiją, modernistai taip smarkiai nukrypo nuo pamatinį jos principų, kad Bažnyčios vadybė buvo priversta atsiriboti nuo šio sąjūdžio. Tad pirmieji mėginimai atnaujinti ir sumoderninti katalikybę apčiuopiamu rezultatų nedavė⁸. Pirmasis pasaulinis karas visoje Europoje sunaikino paskutines *ancien régime* liekanas, o jeigu kam nors dar buvo likę iliuzijų dėl su šiuo režimu istoriškai susijusios Katalikų bažnyčios padėties, tai jas galutinai palaidojø ketvirtijo dešimtmečio įvykiai. Lemtingiausias iš jų – didžioji to meto ekonominė krizė – kaip tik ir išvedė į istorijos areną prancūzų personalizmo sajūdį.

Filosofinėje literatūroje prancūzų personalizmo istorija dažnai pradedama dėstyti šiai jo kūrėjo E. Mounier (1905–1950) žodžiais: „personalistinis judėjimas gimė iš krizės, kurią 1929 metais pradėjo Wallstreeto biržos krachas ir kuri toliau plėtojasi mūsų akyse po Antrojo pasaulinio karo paroksizmu“⁹. Prisimindamas praėjusio amžiaus ketvirtąjį dešimtmetį, artimiausias E. Mounier bendražygis J.-M. Domenachas galėjo pridurti ne bent tai, jog krizė Prancūziją užklupo netikėtai ir palietė skaudžiau negu daugelių kitų šalių. Jos požymiai buvo ižvelgiai visose to meto gyvenimo srityse. Didysis 1929–1933 m. ekonomikos nuos-

mukis, blogėjanti tarptautinė padėtis, kuri létai, bet neišvengiamai artino pasaulinį karą, stiprėjantys socialiniai konfliktais Prancūzijos intelektualams kėlė vis didesnį nerimą. Pasak J.-M. Domenacho, „visi žurnalai, visos mąstytojų grupės, kurios atsiranda šioje epochoje, sutaria dėl teiginio, kad krizė yra civilizacijos krizė“¹⁰. Tačiau už šio „sutarimo“ slypėjo nesutaikomi nuomonų skirtumai visais krizės iškeltais klausimais.

Tam tikrai prancūzų visuomenės dailiai kalbos apie krizę atrodė jokio pagrindo neturintis šūkaliojimas arba, geriausiu atveju, akstinas abstraktiems teoriniams pasamprotavimams. Šie žmonės – Prancūzijos politinis ir intelektualinis elitas – buvo, pasak J.-M. Domenacho, „oficialūs Pirmojo pasaulinio karo laimetojai“ ir užsispyrusiai laikési daugelio prieškarinių idealų, tarp kurių svarbią vietą užémė tikėjimas socialine harmonija ir neribotomis visuomenės pažangos galimybėmis. Kartu šalies politinėje arenaje aktyviai veiké radikalios kairės ir dešinės jėgos. Komunistai krizę vertino tradiciškai – kaip eilinę, nors ir neregėtai didelę, kapitalizmo sistemos nestabilumo išraišką – ir reikalavo revoliucijos keliu panaikinti šią „atgyvenusią“ socialinę sistemą. Be jų, aktyviai veiké ir jėgos, kurioms žodis „krizė“ siejosi su būsimą „naujaja tvarka“. Europoje šioms jėgomis atstovavusios gausios ir įtakingos fašistinės partijos kai kuriose šalyse (Italijoje, Vokietijoje) jau buvo užgrobusios valdžią, o kitose, tarp jų ir Prancūzijoje, i ją kėsinosi.

Ketvirtąjį dešimtmečio pradžioje į socialinių ir politinių kovų areną išėjo ir

„trečioji jėga“, kuriai buvo lemta suvaidinti reikšmingą vaidmenį Prancūzijos istorijoje. I šią jėgą telkėsi įvairių religinių ir politinių pažiūrų žmonės, kuriuos pirmiausia siejo nenoras bendarbarbiauti su minėtų besigrumiančiu stovyklų – komunizmo ir fašizmo – šalininkais. „Trečioji jėga“ formavosi kaip savarankiškas plačių Prancūzijos gyventojų sluoksnių sajūdis, kurio nariai krizėje matė realų pavoju krikščioniškoms vertybėms ir apskritai paprasčiausiam žmoniškumui. Pagrindinis sajūdžio tikslas buvo kovoti su krize ieškant „trečiojo kelio“ kaip konkretios alternatyvos socializmo ir fašizmo idėjoms. „Trečiosios jėgos“ branduolį daugiausia sudarė rimtų permainų trokštantys katalikai.

Kadangi krizės simptomai buvo ižvelgiami visose gyvenimo srityse, tai nenuostabu, kad Prancūzijos ir kitų šalių intelektualų būreliuose prabilta apie „totalinį Vakarų dekadansą“. Prancūzų katalikams šios problemos buvo aktualiros pirmiausia todėl, kad krizė galutinai pakrito iki tol salygiškai stabilią katalikybės padėti ir, kaip parodė vėlesni įvykiai, tapo reikšmingu jos modernizavimą skatinusiui veiksniai. Būtent tada daugelyje Europos šalių katalikybės atsinaujinimo sajūdis pirmą kartą tapo tikrai masiškas, t.y. tame dalyvavo ne vien intelektualinis elitas, bet ir platūs tikinčiųjų sluoksniai. Nuo pat pirmųjų šio sa-

jūdžio dienų i ji veikliai išsitraukė būsimieji prancūzų personalizmo filosofijos kūrėjai. Praktinis dalyvavimas sajūdyje jiems padėjo geriau suvokti katalikybės modernizavimo problemos mastą ir sudėtingumą. Tiesiogiai susipažinę su įvairiais šios problemos aspektais, prancūzų personalistai ryžtingai atmetė mažų dalinių katalikybės reformų kelią ir iškélé visapusiško jos atnaujinimo programą. Pagrindinį jos reikalavimą sajūdžio pradininkas ir vadovas E. Mounier išreiškė garsiuoju šūkiu „*Refaire la Renaissance!*“ Galutiniu savo tikslu prancūzų personalistai laikė „personalistinę ir bendruomeninę revoliuciją“, turėjusią padėti atnaujintos – tikrai katalikiškos ir humaniškos – Vakarų civilizacijos pamatus.

Šiandien žinome, kad ši „revoliucija“ neįvyko, – svarbiausias jos tikslas taip ir liko neigytvendintas. Tačiau bendrais bruožais apžvelgę to meto socialinę ir intelektualinę katalikybės būklę bei prancūzų personalistų modernizacinius užmojus, galime suprasti, kad tokio masto reformų programai pirmiausia reikėjo solidaus teorinio pagrindo. Tad ir teorinės veiklos plotmėje personalistams iškiilo ne mažiau sunkus uždavinys – sukurti jų plačius užmojus atitinkančią modernią katalikišką filosofiją. Jos būtinas sandas turėjo būti ir šiuolaikiška bei įkvepianti krikščioniška pasaulio istorijos vizija.

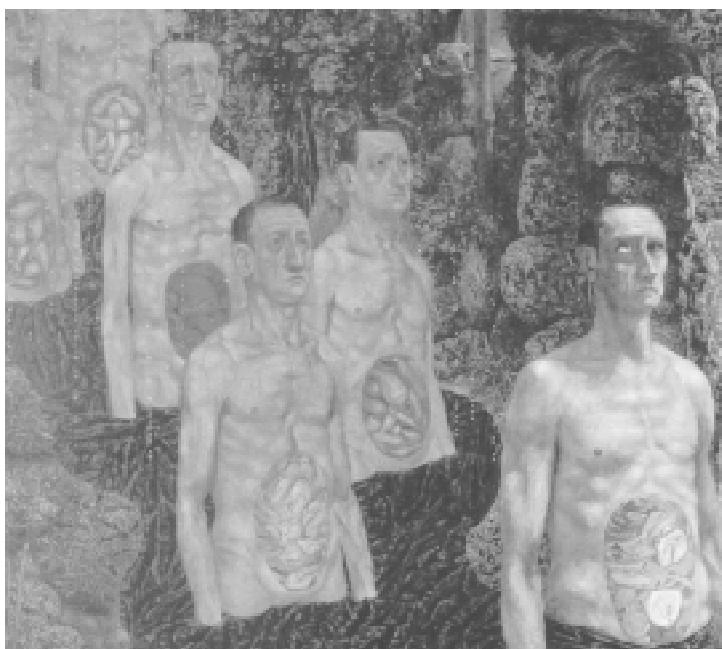
Literatūra ir nuorodos

¹ Šią mokslinio diskurso „infliacijos mechanika“, kurios mastai humanitarinių mokslo srityje tiešiog sukrečiantys, yra nagrinėjė daugelis autorių. Puikū šios „mechanikos“ analizės pavyz-

dį žr. G. Steiner. *Tikrosios esatys.* – Vilnius, Aida, p. 26–49.

² Tuo nesunku išsitikinti ijdėmiau susipažinus su šios konstitucijos nuostatomis, ypač su kai ku-

- riais jos II dalies skyriais. Žr. *II Vatikano susi-rinkimo dokumentai*. 1 dalis. – Boston, Mass.: Krikščionis gyvenime, 1967, p. 179–278, o ypač p. 229–260.
- ³ Ispūdingą moderniojo gnosticizmo filosofinę ir istorinę analizę galima rasti garsaus – deja, Lietuvoje placiau nežinomo – praejusio amžiaus mąstytojo E. Voegelino darbuose. Žr., pvz., E. Voegelin. *Nova nauka polityki*. – Warszawa: Aletheia, 1992, ypač p. 103–170.
- ⁴ Prancūzijos revoliucija laikytina pirmuoju visiškai atviru, t.y. jokiais religiniais šūkiais nebedangstomu, gnostiniu išpuoliu prieš krikščionybę. Jos metu visais atžvilgiais (nuo turto praradimo iki didelių dvasininkų aukų) labai smarkiai nukentėjo Katalikų bažnyčia, o itin gyvą ir vaizdingą šio pirmojo moderniaisiais laikais tokio masto antikrikščioniško ir antibažnytinio siautulio aprašymą galima rasti T. Carlyle'io veikale *Prancūzijos revoliucijos istorija*. – Vilnius, Mintis, 1992, p. 805–812.
- ⁵ Žr., pvz., M Foucault. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. – Paris: Gallimard, 1983, p. 14.
- ⁶ Vakarų kultūros tradicijos trūkio problema, ko gero, visapusiškiausiai ir nuodugniausiai nagrinėjama H. Arendt darbuose. Žr., pvz., jos esė „Tradicija ir modernioji epocha“ // *Tarp praeities ir dabarties*. – Vilnius, Aidai, 1995, p. 23–48.
- ⁷ Reikia pažymėti, kad nors „modernusis gnosticizmas“ priešiškas visai krikščionybei, vis dėlto pagrindinis jo taikinys buvo ir iki šiu dienų tebéra katalikybė. Jos intelektualinės izoliacijos bei priėsiškumo jai mastą galima gyvai pajauti kad ir G. Hegelio – bene įtakingiausio XIX a. pirmosios pusės Europos mąstytojo – darbuose. Žr., pvz., G. Hégelis. *Istorijos filosofija*. – Vilnius, Mintis, 1990, ypač p. 431–444, kur samprotavimus apie „viską apšviečiančią Reformacijos saulę“ mėginama sustiprinti ir padaryti dar įtaigesnius pasitelkiant tendencingą ir tiesiog naikinančią katalikiškųjų viduramžių ir „bedvasės“ katalikybės apskritai kritiką.
- ⁸ Pirmieji ir, beje, ne itin pavykę bandymai reformuoti ir sumoderninti katalikybę siekiant atkurti jos įtaką sparčiai buržuažėjančioje bei pasaulėjančioje to meto Europos visuomenėje išsamiausiai buvo nagrinėti B. Kuzmicko darbuose.
- ⁹ E. Mounier. *Co to jest personalizm? Oraz wybór innych prac*. – Krakow: Spoleczny Instytut Wydawniczy „Znak“, 1960, s.165.
- ¹⁰ J.-M. Domenach. *Emmanuel Mounier*. – Paris: Ed. du Seuil, 1979, p. 39.



Šarūnas Sauka. *Lietus*.
1994. Detalė



Gauta 2002-10-14

NATALIE DEPRAZ

Sorbonos universitetas (Paryžiaus IV), Prancūzija

HUSSERLIO INTERSUBJEKTYVUMO TEORIJA KAIP ALTEROLOGIJA

NAUJOS GENETINĖS FENOMENOLOGIJOS TEORIJOS IR IŠMINTIES TRADICIJA

The Husserlian Theory of Intersubjectivity as Alterology
Emergent Theories and Wisdom Traditions in the Light of Genetic Phenomenology

SUMMARY

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

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

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

Šiame tekste siekiu dvilypio tikslų: pirma, parodyti, kiek Husserlio intersubjektyvumo teorija siejasi su dabartiniais empiriniais tyrimais ir tradiciniu protėvių išmintimi tiek jų patirtiniu aspektu, tiek konceptualinių priemonių

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

požiūriu; ir, antra, remdamasi tam tikrais empiriniais duomenimis ir mistinių/praktinių išgyvenimų aprašymais, siekiu parodyti, kiek tai siejasi su pradinėmis, subtiliomis fenomenologinėmis Husserlio deskripcijomis. Pagrindinis klausimas čia bus pirmasis, o antrajam bus skirti tik keli įvadiniai teiginiai tolesniams jo plėtojimui.

Tai darysiu dviem etapais: pirmiausia stengsiuosi parodyti Husserlio aktualumą apibendrindama originalias jo (a) egotinio subjektyvumo, (b) genetinės fenomenologijos ir (c) išgyvenamos empatijos sampratas. Anrame etape siekiu parodyti, kiek Husserlio požiūris į kūdikius/vaikus, gyvūnus/žvėris, išprotėjusius/ bepročius ir ateivius/svetimus/svetimšalius gali būti įdomus empirinių mokslo teorijų požiūriu bei dvasinio savęs tobulinimo aspektu. Tai darydama, viliuosi (1) patvirtinti paties Husserlio ižvalgų ir analizų tikslumą, ir (2) pasiūlyti, kaip šiek tiek patobulinti būdą, kuriuo Husserlis apraše tokias patirtis.

Šiame darbe remsiuosi dviem pagrindiniais Husserlio atradimais: (1) subjek-

tyvumas nuo pat pradžių yra *intersubjektivumas*; (2) kūdikiai, gyvūnai, bepročiai ir svetimieji yra visaverčiai subjektais, ir pirmiausia todėl, kad jie nuo pat pradžių jau yra intersubjektyvūs subjektais; be to, jie yra ribinės subjektyvybės, grįztamuoju ryšiu priverčiančios mane išplėsti ir pagilinti mano pačios subjektyvumą.

Trumpai pakomentuosiu metodologiją: nemėginsiu užpildyti plyšių, atsiveriančių tarp pirmo asmens transcendentaliai išgyvenamų patirčių ir trečiuoju asmeniu suvokiamų empirinių patyrimų ar dvasinio savęs tobulinimo praktikos. Mano galva, pradēti genetinė fenomenologija ir laikytis jos perspektyvos yra geriausias būdas parodyti, kad jokių plyšių užpildyti nereikia, nes skirtingi požiūriai į tą patį reiškinį iš tikro gali būti labai darnūs. Turėdama fenomenologinį išsilavinimą, stengsiuos likti savo „gimtajame“ lauke, tačiau būsiu atvira ir kitiems požiūriams. Taigi mano fenomenologinė perspektyva bus natūraliai persmelkta, modifikuota ir atnaujinta atsižvelgiant į empirinį/mokslinį bei dvasinių/praktinių požiūrius.

I. HUSERLIŠKOJO INTERSUBJEKTYVUMO SVARBA

Pirmoje dalyje nagrinėsiu tokias tris pradines temas: egotinis subjektyvumas, genetinė fenomenologija ir išgyvenama empatija.

1. Intencionalus subjektyvumas kaip pirminis susvetimėjės egotinis subjektyvumas

Čia daugiausia dėmesio skirsiu trims pagrindiniams terminams: intencionalu-

mas, savęs-kitas, susvetimėjimas. Pirmasis yra griežtai huserliškas; kiti du paimiti iš ankstesnių mano darbų, kuriuose interpretuoju Husserlio intersubjektyvumą (Depraz, 1995).

(a) *Intencionalumas*

Pirmasis pagrindinis Husserlio atradimas siūlo naują sąmonės sampratą. Ji suprantama jau ne dekartiškai, būtent

jau ne kaip vidinė, uždara, substanciali ir solipsistiška. Husserliui sąmonė yra intencionali, tačiau tai nereiškia, kad ji visų pirma yra ryžtinga ir valinga, bet tik tai, kad ji yra *nukreiptumas* į išorės objektą ir *atvirumas* pasauliui. Šia prasme intencionalumas gali būti aktyvus arba pasyvus, savanoriškas arba pri-verstinis, dėmesingas arba afektyvus, kognityvus arba emocionalus, statiškas arba genetiškas. Atviras nukreiptumas rodo, kad subjekto-objekto poliariskumas yra stipriai sureliatyvintas. Originalus Heideggerio indėlis į šią naują sąmonės sampratą bus tai, kad jis dar labiau radikalizuoją tokią reliatyvizaciją, pagilindamas intencionalumą iki *save-transcenduojančio Dasein*, kuris yra grynas atvirumas *pasauliui* be jokio subjektyvumo likučio; tuo tarpu Merleau-Ponty akcentuojamas *išgyvenamas-kūnas* atvedė jį prie iki-sąmoningo, anonimiško ir griežtai funkcionalaus *imanentiško-ikūnyto* intencionalumo¹.

(b) Savęs-kitas (self-alterity)

Remiantis per intencionalumą atnaujinta sąmonės samprata, savęs-kito samprata pagilina ir keičia tam tikrą akcentą: Husserlio intencionalumas ir, *a fortiori*, Heideggerio savi-transcendencija arba Merleau-Ponty pasaulio imanentiškumas yra išoriški mūsų sąmonės atsi-vérimali objektams ir pasauliui, o savęs-kitas yra *vidinis* mūsų egotinio subjektyvumo *atsivérimas*. Pastarasis nebéra substancinė vienovė, bet dažnai susvetimėja vidujin. Mano išgyvenamos patirtys yra intencionalios patirtys (tokios kaip atsiminimai, vaizduotė, refleksija ar

jausmai), lemia sąlytį su objektais ar susitikimą su pasauliu. Daugelyje jų aš atrandu, kad šis „Aš“ (apie kurį aš galvojau kaip apie vientisą) skyrési nuo mano „dabartinio Aš“ kaip „buvęs Aš“; gali būti skirtinges nuo mano „veikiančio aš“ kaip išsivaizduojamas „Aš“; nėra tas pats „reflektuotas Aš“, nes yra reflektuojantis; ir kaip mano „jaučiantis Aš“ nėra panašus į „pajaustą Aš“.

Pradinis *ego* savęs-kitas yra paremtas intencionalia/transcendentieška/ikūnyta sąmone kaip savo patirties sąlyga, tačiau parodo, kad pats egotinis subjektas yra vidujai suskilęs į daugybę egotinių skirčių. Maža to, savęs-kitas nėra unifikuojanti savoka. Tai prieštarautų jos pačios prasmei, nes ji sutampa su tokia Aš patirčiu įvairove, jog pati jos reikšmė žymi nesuvienodinamumą. Tačiau nėra taip, kad *ego* visiškai subyrėtų savyje-ki-tame. Pastarasis pats lieka *kaip kitas-sau*.

Savęs-kitas yra puiki priemonė, leidžianti geriau suprasti, kad tarp *ego* ir *ne-ego* nėra griežtos disjunkcijos. Tiesa glūdi tarp jų, ir tai galima pavadinti savyje susvetimėjusiui *ego* (*self-altered ego*). Šia prasme alterologija kaip subjektyvumo savęs-kito mokslas yra vidinė ego-logijos alternatyva².

(c) Susvetimėjimas

Vis dėlto savęs-kitas išlieka statiškas. Jį reikia papildyti jį grindžiančia dinamika, t.y. susvetimėjimu. Po to, kai aš atsiminiau, išsivaizdavau, reflektavau, jutau, šiuos vidinius pasikeitimus galiu išisąmoninti. Toks pasikeitimo išisąmoninimas plėtojasi tik retrospekyviai, tačiau aš taip pat galiu suvokti savo pa-

sikeitimus ir pačiu jų vyksmo metu. Tokiu atveju aš galiu stebėti patį jų gimties manyje momentą ir po to jų genezę manyje. Tada aš galiu stebėti pasyvią, asociatyvią, afektyvią, iproteinę mano išgyvenamos kūniškos sąmonės gimtį. Tokią egotinio subjektyvumo genezę Husserlis vadina hyletine (arba materialia) geneze. Hylē – sinonimiška pasyvumui, asociatyvumui, afektyvumui, paveiku-mui ir habitualumui ir dažnai apibréžiamą kaip *das Ichfremde*, tai yra kaip tai, kas yra svetima Aš, tačiau yra giliai manyje: trumpai tariant, svetima manyje, bet nuo manęs neatskiriamą³.

2. Genetinė fenomenologija kaip metodas

Neabejotina, kad genetinė fenomenologija suteikia parankų, griežtą, konceptualų ir patyrimu paremtą tyrinėjimo metodą. Paminésiu tris pagrindinius jo bruožus: immanentinė genezė, transcendentinė genezė ir transcendentinis empirizmas. Pirmus du pabrėžia pats Husserlis; remdamasi trečiuoju, kurį aprašau greit pasiodysiantčioje savo knygoje apie aiškų įskūnijimą (Depraz, 2001), stengiuosi nutesti kelią produktyviai apykaitai tarp empirinio ir transcendentinio patyrimų.

(a) Imanentinė genezė ir mokslinis iškilimas

Immanentinė egotinio subjektyvumo genezė yra konkretus pasyvus procesas, kylantis mūsų tam tikrus išpročius ir laikyseną turinčiame kūne, kurį po Galvos išspausdinimo (1920) Merleau-Pon-

ty vadino kūniška schema, ir tai Husserlis dar anksčiau (1908) išryškino kaip mūsų kinestetinį pasyvujį „Aš galiu“: mano *Leib* ir vėliau (1918–1926) – kaip *Triebhabitualität* (Husserl, 1966, p. 418). Nors tokie pasąmoningi įvykiai néra, griežtai kalbant, vien tik fiziologiniai ar nerviniai procesai, jie parodo mūsų išgyvenamos sąmonės atsiradimo dinamiką, kuri panaši į globalios sąmonės iškilimą iš lokalinių nervinių savybių. Toks funkcionalus (*fungierend*) išpročio intencionalumas turi automatizmo dalį, kurią Husserlis vadina individualiu *Habitualität* ir kolektyviniu *Sedimentierung*, tačiau kitaip nei nervinės sistemos procesuose, kuriose pasirodo nervinės savybės, Aš turiu galimybę *reaktyvuoti*, kaip sako Husserlis, tokį pasąmoningą funkcionalumą ir taip ji įsisąmoninti.

Maža to, aš gana sąmoningai ven-giau būdvardžiu iki-sąmoningas, iki-as-meninis, iki-noetinis ir ypač iki-reflektyvus, nes abejoju, ar tokie pasyvūs procesai yra ankstesni už sąmonę. Toks linijine laiko samprata paremtas požiūris kyla iš perdėto pasiklovimo vienetiniais empirinės ontogenezės (kūdikių atveju) arba sąmonės filogenezės modeliais (gyvūnų atveju). Priešingai, aš siūlyčiau nelinijinę laikiską cirkuliaciją tarp abiejų šių lygių.

(b) Transcendentinė genezė ir metafizika

Vis dėlto immanentinę genezę būtina papildyti transcendentine geneze, kuri reikalauja atsižvelgti į tą faktą, kad įkūnytos sąmonės negalima traktuoti nei kaip gryno kūniško funkcionalumo, nei

kaip abstraktaus reflektuojančio suvokimo. Subjektyvumas yra tikrai iškūnytas, jei jis yra įtvirtintas savęs transcendavimo judejimui, procesas, kurį uo sėmonė save peržengia. Taigi būtent save peržengiantis *ego* yra tai, ką stato ant kortos mistikų ir išminties tradicijos tėsėjų patyrimas.

(c) Transcendentalinio empiricizmo link

Remdamasi abiem vienas kitą papildančiais procesais – imantiniu iškiliimu ir transcendentiniu savęs peržengimu, – siūlyčiau genetinę fenomenologiją pavadinti *transcendentaliniu empiricizmu*. Šiuo vardu, kurį pirmasis penktajame dešimtmetyje pavartojo Landgrebe gana šviečiamajame veikale *Faktizität und Individuation* (Landgrebe, 1982), o poto – septintajame dešimtmetyje – perėmė Derrida (Derrida, 1997), aš norėčiau sustiprinti dinamišką apykaitą tarp empirinių mokslo ir transcendentalinės fenomenologijos ir parodyti, kaip jie gali praturtinti vienas kitą.

3. Išgyvenama empatija

Toks metodologinis pagrindas padeda mums geriau suprasti pagrindinę Husserlio intersubjektyvumo patirtį – empatiją.

Panagrinésiu keturis skirtingus ir vienas kitą papildančius empatijos tarpsnius, pabrėždama du pirmuosius ir apibendrindama trečiąjį bei ketvirtąjį.

1. Pasyvus mano išgyvenamo kūno ir tavo išgyvenamo kūno asocijavimas.

2. Išsivaizduojamas savęs perkėlimas į tavo psichines būsenas.

3. Interpretacinis tavęs suvokimas kaip man svetimo.
4. Etinė atsakomybė tau kaip asmeniui (džiugiam ir kenčiančiam).

(a) *Paarung (jungtis)*

Néra taip, kad empatiją pirmiausia ir labiausiai lemtų mano regėjimu suvokiamas kito kūnas, tarytum daugiausia kuo turėtume rūpintis būtų dviejų suvokiančių ir reflektuojančių kūno vaizdinių susitikimas. Empatija glūdi daug pasyvesniame ir pirmapradžkesniame abiejų mūsų išgyvenamų kūnų (mūsų kūnų schemų) patyriime.

Tokį hyletinį pogrindį Husserlis vadina *Paarung (jungtimi)*. Jungtis yra asociatyvus procesas, kai mano ir tavo išgyvenami kūnai patiria panašų mūsų lytinčių, klausančių, reginčių, iki-percepcyvių kūno stilių, mūsų iškūnytos elgėjenos pasaulyje ir mūsų afektyvių ir aktyvių kinestetinių veiksmų ir įpročių funkcionalumą. Jungtis yra holistinė mūsų išgyvenamų kūniškumų panašumo patirtis.

Tai yra empatiją grindžiantis procesas, be kurio negalima jokia tolesnė intersubjektyvumo patirtis, ar tai būtų nepanašumo (patologinio arba ne) patirtis, ar susitelkimas tik ties vienu kūno aspektu (žvilgsnių susitikimo ar rankų pašaudimo patirtys)⁴.

(b) *sich Hineinphantasieren*

Patyrusi tokį globalų mūsų kūnų stilių panašumą, aš gana spontaniškai vaizduotėje perkeliu save į tave. Tave užpuola nemalonūs prisiminimai, malo-

nina tam tikros svajos, kelia nerimą tam-sūs jausmai. Tu man pasakoji apie tokias psichines būsenas ir aš tučtuoju perkeliu jas kaip galimas sau. Prisime-nu panašių mentalinių būsenų patirtis ir tada galiu pajusti empatiją. *Įsivaizduojamas savęs perkėlimas* siejasi su mūsų įkū-nytu psichinių būsenų *bendradarbiaujuan-čiu susitikimu* (*cooperative encounter*), kaip, sekdamas Husserliu, ši antrajį em-patijos tarpsnį pavadinio Spiegelbergas (Spiegelberg, 1971; 1995).

Husserlis turi pavadinimą ir šiam antrajam tarpsniui: *sich Hineinphantasier-en*. Aš esu čia ir įsivaizduju, kad einu ten, kur dabar esi tu; atvirkšciai, tu esi čia (*ten*, kur einu aš) ir įsivaizduoji, kad eini ten, kur esu aš (mano *čia*). Tiesiog mes vienu metu keičiamės vietomis: per įsivaizduojamus kinestetinius kūniškus mainus mes galime apsikeisti savo psi-chinėmis būsenomis. Šis antrasis tarpsnis yra labai kūniškas, nes remiasi konkretiū dinamišku įsivaizdavimo erdviiškumu⁵.

Kitus du žingsnius – (3) supratimą ir bendravimą ir (4) etinę atsakomybę – galima apibendrinti taip: trečiasis empatijos tarpsnis įtraukia išraišką (verbalinę arba ne) ir interpretaciją, sukuriančią supratimo (arba, žinoma, nesusipratimo) galimybę. Tai – kognityvus žingsnis. Ketvirtas žingsnis susijęs su etika, afektu ir suvokimu kito kaip turinčio emocijas –

kančią, džiaugsmą. Čia daug labiau nei Husserlis gali padėti Scheleris savo vei-kale *Nature and Forms of Sympathy* patei-kęs įvairius simpatijos aprašymus⁶.

Šie keturi tarpsniai nėra išsidėstę chronologine seka, tačiau, pasak Gend-lino, atitinka *patyrimo logiką* (Gendlin, 1962). Jie pasirodo drauge mūsų inter-subjektyvioje patirtyje, kurią kiekviena-me tarpsnyje sustruktūrina, pasak Hus-serlio, išgyvenamas analogizavimas (*Analogisierung*). Kiekvienu akimirksniu, kai kitas patiria ir konstituoja mane kaip kūną, panašu į savo kūną, aš patiriu ir konstituoju jį/ją tokiu pačiu būdu kaip panašu į mane (išorinis panašumas); ta-čiau, konstituodamas mane kaip kūną, kitas atveria man mano kūną kaip objek-tą, kurį aš apgyvendinau kaip ipras-tą ir nerefleksyvų išgyvenamą kūną; o konstituodamas kito kūną kaip iprasti-nį ir nerefleksyvų išgyvenamą kūną, aš atveriu kitam jo/jos kūną kaip subjek-tą, kurį jis ketino objektyvizuoti (vidinis panašumas).

Pasirodo, kad šis *abipusis atradimas* yra intersubjektyvumas: per kito įsikū-nijimą aš tampa visiškai įsikūnijęs ir su-vokiu savo paties funkcionalaus išgyve-namo kūno konstitutivų nepastebimu-mą ir užmarštį kaip tik tuo momentu, kai kitas īgyja tokį savęs suvokimą (Depraz, 1995).

Literatūra

- Blankenburg, W. (1971), *Der verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit, Ein Beitrag zur Psychopathologie Symptomarker Schizosoprenien* (Stuttgart: Ferdinand Enke).
- Canguilhem, G. (1966), *Le Normal et le Pathologique* (Paris: PUF).
- Depraz, N. (1995), *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi* (Paris: Vrin).
- Depraz, N. (2001), *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie* (Dordrecht: Kluwer).

- Derrida, J. (1997), *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (Paris: PUF).
- Gallup Jr, G. (1982), 'Self-awareness and the emergence of mind in primates', *American Journal of Primatology*, 2, pp. 237–48.
- Gendlin, E. (1962), *Experiencing and the Creation of Meaning: A Philosophical and Psychological approach to the Subjective* (Glencoe: Free Press, reissued by Evanston: Northwestern UP, 1997).
- Grivois, H. (1992) *Naître à la folie* (Paris: Les empêcheurs de tourner en rond).
- Husserl, E. (1966), *Analysen zur passiven Synthesis, Hua XI* (The Hague: Martinus Nijhoff) p. 418.
- Kimura, B. (1992), *Écrits de Psychopathologie Phénoménologique* (Paris: PUF).
- Landgrebe, L. (1982), *Faktizität und Individuation* (Hamburg, F. Meiner).
- Meltzoff, A.N. and Moore, M.K. (1995), 'Infants' understanding of people and things: from body imitation to folk psychology, in *The Body and the Self*, ed. J.Berdmudez, A.Marcel and N. Eilan (Cambridge, MA: MIT Press).
- Merleau-Ponty, M. (1995) *La Nature* (Paris:Seuil).
- Povinelli, D.J. (1998), 'Can animals empathize? Maybe not', *Scientific American*, 9, pp. 67–75.
- Schütz, A. (1964) *Collected Papers II* (the Hague: Martinus Nijhoff).
- Speigelberg, H. (1971), *Doing Phenomenology 4. Phenomenology through various experiences* (p. 35–54, ypač p. 47).
- Steinbock, A. (1995) *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, (Northwestern UP).
- Stern, W. (1985), *The Interpersonal World of the Infant* (New York: Basic Books).
- De Waal, F. (1996), *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Human and Other Animals* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Nuorodos

¹ Čia galima ižvelgti platų mokslo ir mistikos paralelizmą: (1) subjekto/objekto prieštatos klausimo kėlimas šiuolaikinėje fizikoje (Heisenbergas, Einsteinas), abejojimas subjekto/pasaulio dualumu gešaltinėje psychologijoje/ auto-poetinėje biologijoje bei įkūnytų dinamiškų santykų tarp jų dviejų akcentavimas; (2) iššūkis, mestas subjekto ir objekto dualumui ir subjektyvumo substancialumui tapatu subjekto ir objekto ne-dualumo sampratoje budizme ir save-transcenduojanti savasties savineiga vienovejė su Dievu mistinėje krikščionybėje.

² Toks požiūris *ego* atžvilgiu daugiausia sutampa su Ekharto siela-pilimi ir budizmo be-egotiškumu, tačiau, kita vertus, objekto atžvilgiu sutampa su ankstyvaja Bachelardo daiktisumu (*chosisme*) kritika.

³ Susvetimėjimas, kaip genetiškai fenomenologiskas išsammoninimo procesas, atitinka (1) sąmonės atsiradimą, pradedant iki-asmeniniu nesamoningu lygiu, ir (2) subtilų savasties nepastovumą budizme.

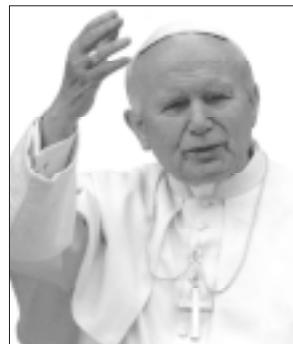
⁴ Čia reikėtų išplėtoti *Paarung* ir *acoplamiento* (auto-poetikos, savikūros) panašumus ir skirtumus.

⁵ Todėl reikėtų toliau tirti, kokį vaidmenį empatijos atžvilgiu vaidina vaizduotė tiek Husserlio kūryboje, tiek Mahajanos budizme (Atišoje ir Šantidevoje), ypač *tonglen* patirtyje, kai su-lyginami ir vietomis apsikeičia *aš* ir *kitas*.

⁶ Davidsono mentalinių būvių priskyrimo kitiems samprata, taip pat jo gailestingumo, simpatijos ir atjaudos principai budizme yra lemtingi dariniai, suteikiantys pagrindą formuotis šiemis tarpsniams.

B. d.

Iš anglų k. vertė
Vygandas ALEKSANDRAVIČIUS



JONAS PAULIUS II

ENCIKLIKA

ECCLESIA DE EUCHARISTIA

Vyskupams, kunigams ir diakonams, pašvēstiesiemms asmenims
ir visiem tikintiemms pasaulečiams apie Eucharistijos
santykį su Bažnyčia

2003 m. balandžio 17 d.

ĮŽANGA

1. Bažnyčia – gyva Eucharistija. Ši tiesa ne tik išreiškia kasdienę tikėjimo patirtį, bet ir reziumuodama perteikia Bažnyčios *slépinio branduolį*. Daugiale-piaus pavidalais Bažnyčia džiugiai išgyvena nuolatinį pažado išpildymą: „Ir štai aš esu su jumis per visas dienas iki pasaulio pabaigos“ (*Mt 28, 20*), tačiau per Eucharistiją, duonai ir vynui virstant Viešpaties kūnu ir krauju, ji tokiu buvimu nepakartojamai džiaugiasi. Nuo tada, kai Bažnyčia, Naujosios Sandoros tauta, Sekminiu dieną leidosi piligrimi-

nén kelionén dangiškosios tévynės link, Švenčiausiasis Sakramentas be paliovos ženklinia jos dienas, pripildydamas jas pasitikėjimo kupinos vilties.

Vatikano II Susirinkimas pagrįstai paskelbė, kad eucharistinė auka yra „viso krikščioniškojo gyvenimo versmė ir viršunė“¹. „Juk švenčiausiojoje Eucharistijoje glūdi visas dvasinis Bažnyčios lobis, pats Kristus, mūsų velykinis avinėlis ir gyvoji duona, Šventosios Dvasios gaivinamu ir gyvybe trykštančiu savo kūnu teikiantis žmonėms gyvenimą“².

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

Štai kodėl Bažnyčia niekada nenuleidžia žvilgsnio nuo savo Viešpaties, esančio altoriaus Sakramente, kuriame atranda pilnatvišką jo begalinės meilės apraišką.

2. Per Didįjį 2000 metų jubiliejų man buvo suteikta proga švęsti Eucharistiją Jeruzalėje, Vakarienės menėje, ten, kur, pasak tradicijos, ją pirmąkart šventė pats Kristus. *Vakarienės menė yra šio Švenčiausiojo Sakramento įsteigimo vieta.* Būtent čia Kristus paėmė duoną, laužė ir davė mokiniams tardamas: „Imkite ir valgykite: tai yra mano kūnas, kuris už jus atiduodamas“ (plg. *Mt* 26, 26; *Lk* 22, 19; *1 Kor* 11, 24). Paskui jis paėmė tau-rę vyno ir jiems tarė: „Imkite ir gerkite iš jos visi: tai yra mano kraujo taurė, naujosios ir amžinosios Sandoros kraujas, kuris bus išlietas už jus ir visus nuodémėms atleisti“ (plg. *Mk* 14, 24; *Lk* 22, 20; *1 Kor* 11, 25). Dėkoju Viešpačiui Jėzui, kad jis man leido, paklūstant jo pa liepimui: „Tai darykite mano atminimui“ (*Lk* 22, 19), toje pačioje vietoje pa kartoti žodžius, jo ištartus prieš du tūks tančius metų.

Ar Paskutinėje vakarienėje dalyvavę apaštalai suprato Kristaus ištartų žodžių prasmę? Galbūt ne. Šie žodžiai visiškai paaiškėjo tiktais *Triduum sacrum*, laikotarpio nuo ketvirtadienio vakaro iki sek madienio ryto, pabaigoje. Būtent iš šias dienas iširikiuoja *mysterium paschale* ir taip pat *mysterium eucharisticum*.

3. Bažnyčia gimė iš Velykų slėpinio. Kaip tiktais todėl Eucharistija, tobuliausias Velykų slėpinio sakramentas, yra *bažnytinio gyvenimo centras*. Tai liudija jau pirmieji Bažnyčios vaizdai, pateikiami *Apaštalų darbuose*: „Jie ištvermingai

laikėsi apaštalų mokslo ir bendravimo, duonos laužymo ir maldų“ (2, 42). „Duonos laužymas“ žymi Eucharistiją. Ši pirmapradiską Bažnyčios vaizdą tebe igyvendiname ir po dviejų tūkstančių metų. Kiekvieną kartą švēsdami Eucharistiją, sielos akis kreipiame į Velykų tridienį, į tai, kas nutiko Didžiojo ketvirtadienio vakarą per Paskutinąją vakarienę ir po jos. Eucharistijos įsteigimas iš tiesų sakramentiškai užbėga už akių įvykiams, kurie, pradedant kančią Getsemanėje, turėjo įvykti netrukus po to. Vėl regime, kaip Kristus palieka Vakarienės menę, su mokiniais leidžiasi į Kedrono slėnį ir eina į Alyvų kalną. Šioje vietoje dar ir šiandien tebeaugą keli labai seni alyvmedžiai. Galbūt jie buvo liudininkai to, kas tą vakarą dėjos jų šešelyje, kai Kristų meldžiantis užklupo mirties baimė ir jo prakaitas varvėjo žemén tarsi kraujo lašai (plg. *Lk* 22, 44). Jo kraujas, kurį jis ką tik Eucharistijos sakramentu paliko Bažnyčiai kaip išganymo gérimą, *pradėjo lietus*. Jis ligi galio išsilies Golgotoje, virsdamas mūsų atpirikimo priemone: „Kristus, atejës kaip būsimųjų gėrybių kunigas, <...> ne ožiu ar veršiu krauju, bet savuoju krauju vieną kartą visiems laikams ižengé į šventovę ir įvykdė amžinajį atpirkimą“ (*Žyd* 9, 11–12).

4. *Mūsų atpirkimo valanda*. Nors ir neapsakomai bandomas, Jėzus nebėga nuo savo „valandos“: „Ir ką aš pasakysiu: ‘Téve, gelbék mane nuo šios valandos!?’ Bet juk tam aš ir atejau į šią valandą“ (*Jn* 12, 27). Jis trokšta, kad su juo būtų mokiniai, tačiau priverstas išgyventi vienatvę ir apleistumą: „Negalėjote né vie-

nos valandos pabudėti su manimi? Budėkite ir melskitės, kad nepatektumėte į pagundą” (*Mt 26, 40–41*). Vienintelis Jonas pasiliks kryžiaus papédėje šalia Marijos ir maldingų moterų. Kančia Getsemanėje buvo kryžiaus kančios Didžių penktadienį įvadas. Šventoji valanda, pasaulio atpirkimo valanda. Švenčiant Eucharistiją šalia Kristaus kapo Jeruzalėje, beveik apčiuopiamai grįžtama į jo „valandą”, kryžiaus ir išaukštinimo valandą. Kiekvienas kunigas, švēsdamas Mišias, kartu su jose dalyvaujančia krikščionių bendruomene dvasia grįžta į tą vietą ir į tą valandą.

„Buvo prikaltas prie kryžiaus, numiręs ir palaidotas; nužengė į pragarus; trečiąjā dieną kėlėsi iš numirusių.” Tikėjimo išpažinimo žodžiai ataidi kontempliacijos ir skelbimo žodžiuose: *„Ecce lignum crucis in quo salus mundi pependit. Venite adoremus”*. Su tokiu kvietimu Bažnyčia kreipiasi į visus žmones Didžių penktadienį po pietų. Paskui per Velykų laiką ji giedos skelbdama: *„Surrexit Dominus de sepulcro qui pro nobis pependit in ligno. Alleluia”*.

5. „*Mysterium fidei!* – Tikėjimo slėpinys!” Į šiuos kunigo tariamus ar giedamus žodžius tikintieji atsiliepia: „Mes skelbiame, Viešpatie, tavo mirči ir išpažištame tavo prisikėlimą, laukdami tavęs ateinant”.

Šiais ar panašiais žodžiais Bažnyčia, nurodydama Kristų jo kančios slėpinyje, taip pat atskleidžia savo pačios slėpinį: *Ecclesia de Eucharistia*. Bažnyčia išvydo dienos šviesą ir leidosi pasaulio keliais sulig Šventosios Dvasios dovana per Sekmines, tačiau esminis jos pavidalo suteikimo momentas neabejotinai yra

Eucharistijos įsteigimas Vakarienės menėje. Jos pamatas ir versmė yra visas *Triduum paschale*, tačiau šis yra tarsi surinktas, numatytas ir visam laikui „sukoncentruotas“ Eucharistijos dovanoje. Šia dovana Jėzus Kristus patikėjo Bažnyčiai nuolatinį Velykų slėpinio sudažartinimą. Šia dovana jis įsteigė slėpinį to *Triduum* ir amžių tėkmės „vieinalaikiškumą“.

Tokia mintis žadina didelės, dékingumo kupinos nuostabos jausmus. Velykų įvykiui ir jį amžių tėkmėje sudažartinančiai Eucharistijai būdingas tikrai milžiniškas „talpumas“, aprépiantis višą istoriją kaip atpirkimo malonės adresatą. Ši nuostaba turi visada apimti Eucharistijos švęsti susirinkusią Bažnyčią. Tačiau tas jausmas turėtų ypač lydėti Eucharistijos tarnautoją. Juk būtent jis yra tas, kuris Kunigystės sakramento jam suteikta galia atlieka konsekraciją. Būtent jis taria su galia, suteikiama Vakarienės menės Kristaus: „<...> tai yra mano kūnas, kuris už jus atiduodamas. <...> tai yra taurė naujosios ir amžinošios Sandoros, mano kraujo, kuris už jus ir visus išliejamas <...>“. Šiuos žodžius taria kunigas, arba veikiau leidžia pasinaudoti savo burna bei balsu tam, kuris šiuos žodžius ištarė Vakarienės menėje ir pageidavo, kad jie būtų kartojami iš kartos į kartą tų, kurie jo kunigyste dalijasi Bažnyčioje kaip tarnautojai.

6. Šia enciklika, nuosekliai plėtojančia Jubiliejaus paveldą, kuri palikau apaštališkuoju laišku *Novo millennio ineunte* ir jo marijiniškuoju vainiku *Rosarium Virginis Mariae*, tokią eucharistinę „nuostabą“ norėčiau atgaivinti. Kontempliuoti Kristaus veidą ir kontempliuoti

kartu su Marija – štai „programa“, kurią nurodžiau auštant trečiam tūksstantmečiu, kviesdamas irtis į istorijos vandenyno gilumą degant troškimu imtis naujosios evangelizacijos. Kontempliuoti Kristų reiškia mokėti jį atpažinti visur, kur jis rodosi, daugiauspėse jo buvimo čia ir dabar formose, tačiau pirmiausia gyvajame jo kūno ir kraujo sakramente. *Bažnyčia gyva eucharistiniu Kristumi*, ji jo maitinama, jo apšviečiama. Eucharistija yra tikėjimo slėpinys ir kartu „šviesos slėpinys“³. Kaskart, kai Bažnyčia ją švenčia, tikintieji tam tikru būdu gali išgyventi dviejų mokinį iš Emauso potyri: „Tada jū akys atsivérė, ir jie pažino Jėzū“ (Lk 24, 31).

7. Nuo tada, kai pradėjau Petro ipėdinio tarnybą, Didžiajam ketvirtadieniu, Eucharistijos ir kunigystės dienai, visada rezervuodavau ypatingo dėmesio ženkłą – laišką visiems pasaulio kungams. Šiais, dvidešimt penktaisiais, savo pontifikato metais į tokį eucharistinį apmąstymą norėčiau plačiau įtraukti visą Bažnyčią, taip pat padékoti Viešpačiui už Eucharistijos ir kunigystės dovaną: „Dovana ir slėpinys“⁴. Skelbdamas Rožinio metus, šiuos dvidešimt penktuosius savo pontifikato metus troškau paženklinti *Kristaus kontempliacijos Marijos mokykloje žyme*. Todėl šių 2003-ujų metų Didžių ketvirtadienį negaliu nesustoti priešais Kristaus „eucharistinį veidą“ ir nepaméginti vėl įtikimai parodyti Bažnyčiai Eucharistijos esmingumo. Būtent ja gyva Bažnyčia, ji yra Bažnyčią maitinanti „gyvoji duona“. Negaliu nejausti poreikiu paakinti visus iš naujo tai patirti.

8. Mąstydamas apie Eucharistiją ir žvelgdamas į savajį kunigo, vyskupo,

Petro ipėdinio gyvenimą, spontaniškai prisimenu daugybę momentų ir vietų, kur teko ją švesti. Prisimenu Niegowicų parapinę bažnyčią, pirmają savo pastoracinės tarnybos vietą, Šv. Florijono kolegijos bažnyčią Krokuvoje, Vavelio katedrą, Šv. Petro baziliką ir daugybę Romos ir viso pasaulio bazilikų ir bažnyčių. Švenčiau šv. Mišias kalnų koplyčiose, paežerėse, jūrų pakrantėse; aukoju jas ant altorių, pastatytų stadionuose, miestų aikštėse ... Tokia įvairi mano eucharistinių celebracijų aplinka verčia mane galingai pajusti jų visuotinumą ir, taip sakant, kosminį pobūdį. Taip, kosminį! Net ir tada, kai aukojama ant nedidelio kaimo bažnyčios altoriaus, Eucharistija visada tam tikra prasme aukojama *ant pasaulio altoriaus*. Ji sujungia dangų ir žemę. Ji aprépia ir persunkia visą kūriniją. Dievo Sūnus tapo žmogumi, kad aukščiausiu šlovinimo aktu visą kūriniją grąžintų tam, kuris ją pašaukė iš nieko. Ir štai jis, amžinasis Aukščiausiasis Kunigas, savo kraujo ant kryžiaus déka įžengdamas į amžinąją šventovę, grąžina Kūrėjui ir Tėvui visą atpirktą kūriniją. Jis tai daro per Bažnyčios kunigiškąją tarnybą Švenčiausiosios Trejybės garbei. Tai, kas vyksta per Eucharistiją, tikrai yra *mysterium fidei*: pasaulis, išėjęs iš Dievo rankų, grižta pas jį atpirktas Kristaus.

9. Eucharistija, išganomasis Jėzaus buvimas tikinčiųjų bendruomenėje ir jos dvasinis maistas, yra brangiausias turtas, kurį gali turėti per istoriją keliaujanti Bažnyčia. Tai paaškina, kodėl ji eucharistiniam Slėpiniu i visada skyrė tokį *gyvą dėmesį*, dėmesį, pasireiškusį saistančiais Susirinkimų ir popiežių darbais. Kaip nesižavėti Tridento Susirinkimo

dekretu apie Švenčiausiąjį Eucharistiją ir šventąją Mišių auką doktrininėmis ištarmėmis? Šiais puslapiais vadovavosi paskesnių amžių teologija ir katechezė, jie ir dabar tebéra Dievo tautos nuolatinio atsinaujinimo ir augimo tikėjimu bei meile Eucharistijai dogminis pagrindas. Iš mums artimesnių laikų minėtinės trys enciklikos: Leono XIII *Mirae caritatis* (1902 m. gegužės 28 d.)⁵, Pijaus XII *Mediator Dei* (1947 m. lapkričio 20 d.)⁶ ir Pauliaus VI *Mysterium fidei* (1965 m. rugėjo 3 d.)⁷.

Vatikano II Susirinkimas nepaskelbė specialaus dokumento apie eucharistinių Slépinį, tačiau įvairius jo aspektus nusekliai nušvietė savo kitoms temoms skirtuose dokumentuose, pirmiausia dogminėje konstitucijoje apie Bažnyčią *Lumen gentium* ir konstitucijoje apie šventąją liturgiją *Sacrosanctum Concilium*.

Pirmaisiais savo apaštališkosios tarybbos Petro soste metais apaštališkajame laiške *Dominicae cenae* (1980 m. vasario 24 d.)⁸ ir aš aptariau kai kuriuos eucharistinio Slépinio aspektus ir jo įtaką jo tarnautojų gyvenimui. Šiandien prie šios temos grįžtu jaudulio bei dėkingumo kupina širdimi, savotiškai atkartodamas psalmininko žodžius: „Kuo galiu atsilyginti Viešpačiui už visa, ko jis dosnai man davė? Kelsiu išganymo taurę ir vardu šauksiuosi Viešpaties“ (*Ps 116, 12–13*).

10. I Magisteriumo pastangas skelbtų eucharistinį Slépinį krikščionių bendrija atsiliepė vidiniu augimu. *Susirinkimo liturginė reforma* neabejotinai daug prisdėjo prie sąmoningesnio, aktyvesnio ir vaisingesnio tikinčiųjų dalyvavim-

mo šventojoje altoriaus Aukoje. Be to, Švenčiausiojo Sakramento adoracija daug kur yra svarbi kasdienė praktika ir dėl to tampa neišsemama šventumo versme. Maldingas tikinčiųjų dalyvavimas Švenčiausiojo Sakramento procesijoje per Kristaus Kūno ir Kraujo iškilmę yra Viešpaties malonė, kiekvienais metais džiaugsmu pripildanti jos dalyvių širdis. Čia būtų galima pateikti ir kitų tikėjimo bei meilės Eucharistijai ženklų.

Deja, greta šviesos *netrūksta ir šešelių*. Kai kuriose vietovėse eucharistinės adoracijos kultas beveik visiškai aplieistas. Negana to, kai kur Bažnyčioje pasitaiko piktnaudžiavimų, temdančių teisingą tikėjimą ir katalikų mokymą apie ši įstaubę sakramentą. Kartais dienos šviesą išvysta labai siauras eucharistinio Slépinio supratimas. Atėmus iš jos aukos vertę, ji švenčiamą taip, tarsi tebūtų broliška puota. Be to, kartais menkai besuvokiamą apaštališkąją ipėdinystę besiremiantčios tarnaujamosios kunigystės būtinybę ir Eucharistijos sakramentiškumas susiaurinamas ligi vien skelbimo veiksmingumo. Todėl vienur ar kitur randasi ekumeninių iniciatyvų, kurios, nors ir turi taurių motyvų, skatina eucharistines praktikas, prieštaraujančias drausmei, kuria Bažnyčia reiškia savo tikėjimą. Kaip dėl viso to giliai nesisieloti? Eucharistija yra per brangi dovana, kad būtų galima toleruoti dviprasmybes ir sumenkinimus.

Tikiuosi, kad ši enciklika veiksmingai padės išskaidyti nepriimtinų mokymų bei praktikų šešelius, idant Eucharistija ir toliau spindėtų visu savo slėpinio spindesiu.

I SKYRIUS

TIKĖJIMO SLĖPINYS

11. „Tą naktį, kurią buvo išduotas“ (1 Kor 11, 23), Viešpats Jėzus įsteigė eucharistinę savo kūno ir kraujo Auką. Apaštalo Pauliaus žodžiai nukelia mus į dramatišką aplinką, kurioje gimė Eucharistija. Ji neišdildomai paženklinta Viešpaties kančios ir mirties įvykio. Ji yra ne vien priminimas, bet ir sakramentinis sudabartinimas. Tai per amžius besitęsianti kryžiaus auka (9). Šią tiesą gerai išreiškia žodžiai, kuriais lotyniškosiose apeigose tikinti tauta atsako į kunigo paskelbimą: „Tikėjimo slėpinys!“: „*Mes skelbiaime, Viešpatie, tavo mirtį*“.

Bažnyčia gavo Eucharistiją iš savo Viešpaties Kristaus ne kaip kokią nors dovaną – kad ir labai brangią – tarp kitų, bet kaip *tobuliausią dovaną*, nes dovana yra jis pats, jo asmuo šventojoje žmogystėje ir jo išganomasis darbas. Ši dovana neapsiriboja praeitimi, nes „visa, kas yra Kristus, visa, ką jis yra padaręs ir iškentėjės dėl jų, dalyvauja Dievo amžinybėje ir todėl pranoksta visokį laiką, visada yra dabar“¹⁰.

Visada, kai Bažnyčia švenčia Eucharistiją, savo Viešpaties mirties ir prisikėlimo atminimą, šis pagrindinis išganymo įvykis tampa realiai čia ir dabar esantis, ir taip „vykdomas mūsų atpirkimo darbas“¹¹. Ši auka yra tokia esminė žmonių giminės išganymui, kad Jėzus Kristus ją atliko ir grįžo pas Tėvą tiktais po to, kai *paliko mums priemonę, leidžiančią joje dalyvauti*, tarsi ten būtume buvę. Tad joje dalyvauti ir jos vaisiaiškai naujotis gali kiekvienas tikintysis. Šiuo tikė-

jimu krikščionių kartos gyveno amžių tékmėje. Ši tikėjimą Bažnyčios magisteriumas, džiugiai dėkodamas už tą neįkainojamą dovaną, nepaliaujamai primindavo¹². Trokštu dar kartą priminti šią tiesą ir kartu su jumis, brangūs broliai ir seserys, išitraukti į adoraciją priešais ši slėpinį – didį slėpinį, gailestingumo slėpinį. Ką dar Jėzus galėjo padaryti dėl mūsų? Eucharistija jis tikrai parodo mums savo meilę „iki galo“ (plg. Jn 13, 1), ribų nežinančią meilę.

12. Šis Eucharistijos sakramentui būdingas visuotinės meilės aspektas parametas paties Išganytojo žodžiai. Jį įsteigdamas Jėzus nepasitenkino ištardamas: „Tai yra mano kūnas“, „Tai yra mano kraujas“, tačiau pridūrė: „kuris už jus atiduodamas“, „kuris už jus išliejamas“ (Lk 22, 19–20). Jėzus ne tik nurodė, jog tai, ką jis davė valgyti ir gerti, yra jo kūnas ir kraujas, bet ir išreiškė to kaip auksos vertę, sakramentiškai sudabartindamas savo auką, kuri po kelių valandų bus atnašaujama ant kryžiaus dėl visų išganymo. „Mišios neatsiejamai yra ir auksos atminimas, kuriuo įamžinama kryžiaus auka, ir šventasis bendrystės su Viešpaties Kūnu ir Krauju pokylis“¹³.

Bažnyčia nepaliaujamai gyvena atperkamaja auka, ne tik artėdama prie jos tikėjimo kupinu prisiminimu, bet ir su ja faktiškai susiliedama, nes ši auka vis iš naujo sudabartinama, sakramentiškai įamžinama kiekvienoje bendruomenėje, kuri ją atnašauja išventintojo tarnautojo rankomis. Taip Eucharistija teikia šian-

dieniams žmonėms sutaikinimą, vieną kart visam laikui Kristaus pasiektą visų laikų žmonijai. Iš tiesų „Kristaus auka ir Eucharistijos auka yra *viena vienintelė auka*“¹⁴. Tai jau įtaigiai išsakė šventasis Jonas Auksaburnis: „Visada aukojame tą patį Avinėlį – ne vieną šiandien ir kitą rytoj, bet visada tą patį. Todėl auka visada téra viena. <...> Ir šiandien atnašaujame auką, kuri jau buvo kartą atnašauta ir kuri niekada nesibaigs“¹⁵.

Mišios sudabartina kryžiaus auką, jos nieko prie jos neprideda ir jos nepadaugina¹⁶. Tai, kas kartojasi, yra aukos *memorialinis* šventimas, „memorialinis parodymas“¹⁷, kuriuo viena ir galutinė Kristaus atperkamoji auka sudabartina maite. Tad Eucharistijos slėpinio aukos aspektu nevalia suprasti kaip kažko, kas egzistuoja savarankiškai, nepriklausydamas nuo kryžiaus arba su Kalvarijos auka tesisiedamas netiesiogiai.

13. Dėl savo artimo ryšio su Golgotos auka Eucharistija yra *auka tikraja šio žodžio prasme*, ne tik bendraja prasme, kai Kristaus savęs atnašavimas telaikomas dvasiniu maistu tikintiesiems. Jo meilės ir klusumo ligi gyvybės atidavimo dovana (plg. *Jn* 10, 17–18) pirmiausia yra dovana savo Tévui. Be abejijo, tai – dovana mūsų labui, visos žmonijos labui (plg. *Mt* 26, 28; *Mk* 14, 24; *Lk* 22, 20; *Jn* 10, 15), bet *pirmiausia dovana Tévui*: „Auka, kurią Tévas priémė, už visišką Sūnaus, kuris buvo ‘klusnus iki mirties’ (*Fil* 2, 8), atsidavimą atsilygindamas savo téviška dovana – nauju ir amžinu gyvenimu prisikélus“¹⁸.

Dovanodamas savo auką Bažnyčiai, Kristus panoro padaryti sava ir Bažny-

čios, pašauktos atnašauti save kartu su Kristaus auka, dvasinę auką. Vatikano II Susirinkimas, turėdamas galvoje visus tikinčiuosius, taip moko: „Dalyvaudami eucharistinėje aukoje, kuri yra viso krikščioniškojo gyvenimo versmė ir viršūnė, jie Dievui atnašauja dievišką auką ir kartu su ja save pačius“¹⁹.

14. Kristaus Velykos apima ne tik jo kančią ir mirtį, bet ir prisikėlimą. Tai primena tikinčiųjų žodžiai po konsekracijos: „*Išpažištame tavo prisikėlimą*“. Iš tikruju eucharistinė Auka sudabartina ne tik Išganytojo kančios ir mirties slėpinį, bet ir auką vainikuojantį prisikėlimo slėpinį. Tiktai gyvas ir prisikėlęs Kristus Eucharistijoje gali pasidaryti „gyvybės duona“ (*Jn* 6, 35.48), „gyvaja duona“ (*Jn* 6, 51). Šventasis Ambraziejus priminė tai neofitams, susiedamas prisikėlimo įvykį su jų gyvenimu: „Jei Kristus šiandien yra tavo, tai jis prisikelia dėl tavęs kiekvieną dieną“²⁰. Šventasis Kirilas Aleksandrietis irgi yra pabrėžęs, kad dalyvavimas šventuosiuose slėpiniuose „yra tikras išpažinimas ir atminimas, kad Viešpats mirė ir grįžo į gyvenimą dėl mūsų ir mūsų labui“²¹.

15. Kristaus aukos, vainikuojamos jo prisikėlimo, sakramentinis sudabartiniemas per šv. Mišias reiškia labai ypatingą čia ir dabar buvimą, kuris – pasak Pauliaus VI – „vadinamas ‘realiu’ ne ta prasme, tarsi kiti buvimai būtų ne ‘realūs’, bet antonomaziškai, nes jis yra esminis, kadangi per tai sudabartinamas visas Kristus, Žmogus-Dievas“²². Taip dar kartą pateikiamas visada galiojantis Tridento Susirinkimo mokymas: „Konsekuojant duoną ir vyną, visa duonos

substancija virsta mūsų Viešpaties Kristaus kūno substancija, o vyno substancija – jo kraujo substancija; ši virsmą Katalikų Bažnyčia pagrįstai ir taikliai vadina transsubstanciacią²³. Eucharistija išties yra „*mysterium fidei*“, slėpinys, pranokstantis mūsų protą ir įmanus priimti tiktais tikėjimu. Tai primena Bažnyčios tévų katechezés apie ši dievišką sakramentą. „Nelaikyk, – ragina šventasis Kirilas Jeruzalietis, – duonos ir vyno vien natūraliais elementais, nes Viešpats aiškiai pasakė, kad jie yra jo kūnas ir kraujas: taip tikina tavo tikėjimas, nors pojūčiai nori įteigti kita“²⁴.

„*Adoro te devote, latens Deitas*“, – toliau giedame kartu su doctor angelicus. Šio meilės slėpinio akivaizdoje žmogiškasis protas pajunta visą savo ribotumą. Tad suprantama, kodėl ši tiesa amžių tékmėje akino teologiją aistringai stengtis ją suprasti.

Tokios pastangos yra girtinos ir būna dar naudingesnės bei skvarbesnės, kai kritinis mąstymas vienijamas su Bažnyčios „gyvu tikėjimu“, ypač besiremiančiu Magisteriumo „tikra tiesos charizma“ ir „dvasinių dalykų <...> giluminiu suvokimu“²⁵, kurį pirmiausia pasiekia šventieji. Vis dėlto lieka riba, kurią nurodė Paulius VI: „Kiekvienas teologinis aiškinimas, mėginantis suprasti ši slėpinį, norėdamas nesikirsti su katalikų tikėjimu, turi tvirtai laikytis požiūrio, kad objektyvioje tikrovėje, nepriklausomai nuo mūsų dvasios, duona ir vynas po konsekracijos liaujasi egzistavę ir nuo to momento sakramentiniai duonos ir vyno pavidaus realiai esti šlovintinas mūsų Viešpaties kūnas ir kraujas“²⁶.

16. Išganomasis aukos poveikis pilnatviškai realizuojas priimant Viešpaties kūną ir kraują per Komuniją. Eucharistinė Auka savaime orientuota į mūsų, tikinčiųjų, artimą susivienijimą su Kristumi per Komuniją: mes priimame jį patį, tą, kuris už mus save paaukojo, priimame jo kūną, kurį jis už mus atidavė ant kryžiaus, jo kraują, kurį jis išliejo už daugelį „nuodémėms atleisti“ (Mt 26, 28). Prisiminkime jo žodžius: „Kaip mane yra siuntęs gyvasis Tėvas ir aš gyvenu per Tėvą, taip ir tas, kuris mane valgo, gyvens per mane“ (Jn 6, 57). Pats Jėzus mums laiduoja, kad toks susivienijimas, kurį jis lygina su vienybe, būdinga Trejybės gyvenimui, tikrai vyksta. *Eucharistija yra tikras pokylis*, kuriaime Kristus siūlo save kaip valgį. Jėzui pirmąkart prakalbus apie tokį valgį, jo klausytojai taip nustemba ir sutrinke, kad Mokytojas jaučiasi priverstas pabrėžti objektyvią savo žodžių tiesą: „Iš tiesų, iš tiesų sakau jums: jei nevalgysite Žmogaus Sūnaus kūno ir negerosite jo kraujo, neturėsite savyje gyvybės“ (Jn 6, 53). Čia nekalbama apie maistą metaforine prasme: „Mano kūnas tikrai yra valgis, ir mano kraujas tikrai yra gėrimas“ (Jn 6, 55).

17. Per susivienijimą su jo kūnu ir krauju Kristus taip pat suteikia mums savo Dvasią. Šventasis Efraimas rašė: „Savo gyvajį kūną jis pavadino duona, pripildé ją savęs ir savo Dvasios. <...> Ir tas, kuris ją su tikėjimu valgo, valgo Ugnį ir Dvasią <...>. Imkite, valgykite jos visi ir kartu su ja valgykite Šventąją Dvasią. Tai tikrai yra mano kūnas, ir tas, kas jį valgo, gyvens per amžius“²⁷. Bažnyčia

meldžia šios dieviškos Dovanos, visų kitų dovanų versmės, eucharistinėje epiklezėje. Pavyzdžiu, šventojo Jono Auksaburnio *Dieviškojoje liturgijoje* randame tokią maldą: „Meldžiame, prašome ir maldaujame: Šventosios Dvasios galia pašventink mus visus ir šias atnašas, <...> idant tie, kurie dalyvauja, patirtų sielos apvalymą, gautų nuodėmių atleidimą ir Šventąją Dvasią“²⁸. O *Romos mišiole* celebrantas meldžia: „Tegul, stiprinami tavo Sūnaus Kūno ir Krauso, gaivinami jo Šventosios Dvasios, mes būsime Kristuje vienas kūnas ir viena siela“²⁹. Tad, dovanodamas mums savo kūną ir kraują, Kristus leidžia mumyse augti jo Dvasios dovanai, jau gautai per krikštą ir suteiktai kaip „antspaudas“ per Sutvirtinimo sakramentą.

18. Tikinčiųjų po konsekracijos tariai žodžiai tinkamai užbaigiami Eucharistijos šventimą ženklinančiu eschatologiniu matmeniu (plg. 1 Kor 11, 26): „<...> laukdami tavęs ateinan“. Eucharistija yra veržimasis į tikslą, Kristaus padėtosios džiaugsmo pilnatvės išanksčtinis pajautimas (plg. Jn 15, 11); tam tikra prasme Rojaus nujautimas, „būsimos šlovės laidas“³⁰. Eucharistijoje viskas al suoja šiuo „palaimingos vilties“ kupinu „mūsų Išganytojo Jézaus Kristaus atėjimo“ laukimu³¹. Tam, kuris maitinasi Kristumi Eucharistijoje, neberekia laukti, kol anapus igis amžinajį gyvenimą: *jis ji jau turi žemėje*, kaip būsimosios pilnatvės, aprėpsiančios visą žmogų, pirmienas. Eucharistija tikrai laiduoja kūnų prisikėlimą laiką pabaigoje: „Kas valgo mano kūną ir geria mano kraują, tas turi amžinajį gyvenimą, ir aš ji prikelsiu pas-

kutiniąjį dieną“ (Jn 6, 54). Šis būsimo prisikėlimo laidas kyla iš to, kad Žmogaus Sūnaus kūnas, duodamas mums valgyti, yra jo po prisikėlimo išaukštintasis kūnas. Kartu su Eucharistija savinijimame, taip sakant, prisikėlimo „paslapči“. Todėl šventasis Ignatas Antiochietis pagrįstai apibrėžė eucharistinę Duoną kaip „nemirtingumo vaistą, priešnuodį, apsaugantį nuo mirties“³².

19. Eucharistijos žadinama eschatologinė įtampa *išreiškia bei stiprina bendryshtę su dangiškaja Bažnyčia*. Neatsitiktinai Rytų anaforose ir lotyniškuojapeigų Eucharistijos maldose pagarbiai atmenama Mergelė Marija, mūsų Dievo ir Viešpaties Jézaus Kristaus Motina, angelai, šventieji apaštalai, išaukštintieji kankiniai ir visi šventieji. Šis Eucharistijos aspektas vertas pabrėžti: švęsdami Avinėlio auką, susivienijame su dangiškaja liturgija, prisijungdami prie milžiniško būrio tų, kurie šaukia: „Išgelbėjimas – iš mūsų Dievo, sédinčio soste, ir Avinėlio!“ (Apr 7, 10). Eucharistija tikrai yra virš žemės prasiveriančio dangaus kampeles! Tai – dangiškos Jeruzalės šlovės spindulys, perskrodžiantis mūsų istorijos debesis ir apšviečiantis mūsų kelią.

20. Kitas reikšmingas šio Eucharistijai būdingos eschatologinės įtampos sekmuo yra tai, kad ji akina mus žengti per istoriją, į kiekvieno kasdienį atsidavimą savo užduotims įdėdama vilties sėklą. Iš tikro krikščioniškoji vizija, kreipianti žvilgsni į „naują dangų“ ir „naują žemę“ (plg. Apr 21, 1), ne silpnina, bet stiprina mūsų *atsakomybės už šiandienį pasaulį jausmą*³³. Trokštu dar kartą tai gar siai pakartoti naujojo tūkstantmečio pra-

džioje, kad krikšcionys kaip niekada jaustų pareigą neapleisti savo, kaip šio pasaulio piliečių, užduočių. Jų pareiga Evangelijos šviesa prisdėti prie pasaulio, atitinkančio žmogaus kilnumą ir Dievo planą, statydinimo.

Daug problemų temdo mūsų laiko horizontą. Pakanka prisiminti spaudžiančią būtinybę darbuotis dėl taikos, tautų santiukius atremti į tvirtą teisingumo ir solidarumo pamatą, ginti žmogaus gyvybę nuo prasidėjimo momento iki natūralios mirties. O ką manyti apie tūkstančius prieštaravimų, būdingų „globalizuotam“ pasauliui, kuriame, regis, mažai ko gali tikėtis silpniausiejį, mažiausiejį ir vargingiausiejį? Būtent tokiam pasaulyje turi iš naujo sužibeti krikšcionis, kuris viltis! Taip pat ir dėl to Viešpats pasiliko su mumis Eucharistijoje, į savo buvimą valgyje bei aukoje įrašydamas meile atnaujintos žmonijos pa-

žadą. Reikšminga, kad sinoptinių evangelijų pasakojimą apie Eucharistijos įsteigimą Jonas, stengdamasis parodyti jos gilią prasmę, praturtina pasakojimu apie „kojų plovimą“, kuriuo Jėzus moko bendrystės ir tarnystės (plg. *Jn* 13, 1–20). Savo ruožtu apaštalas Paulius pareiškia, kad krikšcionii bendruomenė neverta dalyvauti Viešpaties vakarienėje, jei ji susiskaldžiusi ir abejinga nepasurintiems (plg. *1 Kor* 11, 17–22, 27–34)³⁴.

Skelbti Viešpaties mirtį, „kol jis atėis“ (*1 Kor* 11, 26), Eucharistijos dalyviams reiškia pareigą keisti gyvenimą, kad jis tam tikru būduaptų visiškai „eucharistinis“. Būtent ši perkeistosios egzistencijos vaisių ir pasaulio pertvarymo pagal Evangeliją pareigą kelia aikštén eschatologinis Eucharistijos šventimo ir viso krikšcioniskojo gyvenimo matmuo: „Ateik, Viešpatie Jézau!“ (*Apr* 22, 20).

II SKYRIUS

EUCHARISTIJA STATYDINA BAŽNYČIA

21. Vatikano II Susirinkimas priminė, kad Eucharistijos šventimas yra Bažnyčios augimo proceso šerdis. Po ištarmės: „Bažnyčia, jau dabar slépiningai pasaulyje esanti Kristaus karalystė, Dievo galias regimai auga pasaulyje“³⁵, Susirinkimas, tarsi norėdamas atsakyti į klausimą, kaip auga, priduria: „Kada tik ant alto- riaus atnašaujama kryžiaus auka, kuria ‘jau paaukotas mūsų velykinis Avinélis, Kristus’ (*1 Kor* 5, 7), vykdomas mūsų atpirkimo darbas. Eucharistinės duonos sakramento taip pat ženklinama ir kuria-

ma vienybė tikinčiųjų, kurie sudaro vieną kūną Kristuje (plg. *1 Kor* 10, 17)³⁶.

Priežastinė Eucharistijos įtaka jausta jau pačiose Bažnyčios ištakose. Evangelistai tiksliai nurodo, kad Paskutinei vaktienei su Jézumi susirinko Dvylikai, apaštalai (plg. *Mt* 26, 20; *Mk* 14, 17; *Lk* 22, 14). Tai labai svarbus momentas, nes „apaštalai buvo pirmieji naujojo Izraelio daigai ir drauge šventosios hierarchijos pradžia“³⁷. Duodamas jiems valgyti ir gerti savo kūną ir kraują, Kristus slépinigai susiejo juos su savo auka, kuri po

kelių valandų turėjo įvykti Kalvarijoje. Būdami analogiški Sinajaus sandorai, užantspauduotai auka ir kraujo šlakstymu³⁸, Jėzaus gestai ir žodžiai per Paskutinę vakarienę padėjo pamatus naujai mesijinei bendruomenei, Naujosios sandoros tautai.

Atsiliepdami į Jėzaus kvietimą Vakarienės menėje: „Imkite ir valgykite...“, „Gerkite iš jos visi...“ (Mt 26, 26. 28), apaštalai pirmąkart su juo sakramentiškai susivienijo. Nuo tada iki laikų pabagos Bažnyčia statoma sakramentiškai vienijantis su už mus save paaukojusiu Dievo Sūnumi: „Tai darykite mano atminimui. <...> Kiek kartų gersite, darykite tai mano atminimui“ (1 Kor 11, 24–25; plg. Lk 22, 19).

22. Įrikiavimą į Kristą per krikštą nuolatos atnaujina bei stiprina dalyvavimas eucharistinėje Aukoje, ypač tada, kai dalyvaujama visavertiškai, sakramentiškai susivienijant su Kristumi per Komuniją. Galima sakyti, kad ne tik *kiekvienas iš mūsų priima Kristą*, bet ir *Kristus priima kiekvieną iš mūsų*. Jis sueina į draugystę su mumis: „Jūs būsite mano draugai“ (Jn 15, 14). Negana to, jo dėka mes ir gyvename: „Tas, kuris mane valgo, gyvens per mane“ (Jn 6, 57). Per eucharistinę Komuniją tobuliausiu būdu tikrove tampa Kristaus ir jo mokinių buvimas vieno kitame: „Pasilikite manyje, tai ir aš jumyse pasiliksi“ (Jn 15, 4).

Vienydamasi su Kristumi, Naujosios Sandoros tauta neužsisklendžia, bet tampa „sakramentu“ visai žmonijai³⁹, Kristaus atlanko išganymo ženklu bei įrankiu, pasaulio šviesa ir žemės druska (plg. Mt 5, 13–16) visu atpirkimui⁴⁰.

Bažnyčios misija tolydžiai tėsia Kristaus misiją: „Kaip mane siunté Tėvas, taip ir aš jus siunciū“ (Jn 20, 21). Todėl iš ne-nutrūkstamo Kristaus aukos sudabartinimo Eucharistijoje ir susivienijimo su jo kūnu bei krauju Bažnyčia gauna dvasinių jėgų, reikalingų jos misijai vykdyti. Tad Eucharistija iškyla aikštén kaip vienos evangelizacijos *versmė* ir kartu *viršūnė*, nes jos tikslas yra visų žmonių bendrystė su Kristumi ir tame su Tėvu ir Šventaja Dvasia⁴¹.

23. Eucharistinė komunija taip pat stiprina Bažnyčios kaip Kristaus kūno vienybę. Būtent ši *vienijanti* dalyvavimo eucharistiniame poklyje *poveikį* galvoje turi šventasis Petras rašydamas korintieciams: „Argi duona, kurią laužome, nėra bendravimas Kristaus kūne? Jei viena duona, tai ir mes daugelis esame vienas kūnas: mes juk dalijamės viena duona“ (1 Kor 10, 16–17). Šventojo Jono Auksaburnio komentaras gilus ir taiklus: „Tad kas yra ši duona? Tai – Kristaus kūnas. Kuo tampa tie, kurie jį priima? Kristaus kūnu: ne daugeliu kūnų, bet vienu vienintelio kūnu. Iš tiesų, kaip duona yra visiškai viena, nors ir sudaryta iš daugybės grūdelių, kurie nėra matomi, bet yra joje taip, kad skirtumas tarp jų išnyksta dėl tobulo sulydymo, taip ir mes suvienyti tarpusavyje ir visi kartu su Kristumi“⁴². Argumentacija įtikinama: mūsų vienybė su Kristumi, kuris kiekvienam yra dovana ir malonė, įgyvendinama tame susivienijant jo kūne, kuris yra Bažnyčia. Eucharistija stiprina Dvasios dovanojimu per krikštą įvykdytą įrikiavimą į Kristą (plg. 1 Kor 12, 13. 27).

Bendra ir neatsiejama Sūnaus ir Šventosios Dvasios veikla, davusi pradžią Bažnyčiai, jos sąrangai ir tvariam gyvenimui, reiškiasi Eucharistijoje. Tai gerai suvokia Šventojo Jokūbo liturgijos autorius: anaforos epiklezėje Dievo Tėvo meldžiama Dvasios galia pašventinti tikinčiuosius ir atnaušas, kad Kristaus kūnas ir kraujas „tarnautų visų, kurie dalyvauja, <...> sielą ir kūnų pašventinimui“⁴³. Būtent dieviškasis Parakletas stiprina Bažnyčią eucharistiniu tikinčiųjų pašventinimu.

24. Kristaus ir jo Dvasios dovana, kurią gauname per eucharistinę Komuniją, su kaupu patenkina broliškos vienybės troškimus, gyvenančius žmogaus širdyje; negana to, broliškumo potyri, būdingą bendram dalyvavimui prie to paties eucharistinio stalo, jis iškelia virš paprastos žmogiškos bendrystės potyrio lygmens. Vienydamasi su Kristaus kūnu, Bažnyčia vis giliau įgyvendina savo tapatybę: ji yra Kristuje „tarsi sakramentas arba artimos jungties su Dievu ir vienos žmonių giminės vienybės ženklas bei įrankis“⁴⁴.

Žmonių nesantaikos daigams, kurie, kaip rodo kasdienė patirtis, dėl nuodėmės taip giliai įsišakniję žmonijoje, priešpriešinama Kristaus kūno *vieniamoji jėga*. Statydindama Bažnyčią, Eucharistija būtent per tai kuria žmonių bendruomenę.

25. Neįkainojamą vertę Bažnyčiai turi *kultas, teikiamas Eucharistijai ne Mišių metu*. Šis kultas artimai susijęs su eucharistinės Aukos šventimu. Kristaus buvimas po Mišių saugomais šventaisiais pavidalais – buvimas, trunkantis tol, kol egzistuoja duonos ir vyno pavidalai⁴⁵, –

kyla iš Aukos šventimo ir skirtas sakramentinei bei dvasinei komunijai⁴⁶. Ganytojai turi skatinti, taip pat asmeniniu pavyzdžiu, Eucharistijos kultą, pirmiausia Švenčiausiojo Sakramento išstatymo praktiką ir eucharistiniaiš pavidalais esančio Kristaus adoraciją⁴⁷.

Patartina ilgiau su Kristumi pabūti ir, prisiglaudus prie jo krūtinės kaip mylimajam mokiniui (plg. Jn 13, 25), pasi-justi paliestam jo širdies begalinės meilės. Mūsų epochoje krikščionybė turi išsiskirti pirmiausia „maldos menu“⁴⁸, todėl iš naujo turi rastis poreikis kupinam meilės ilgesnį laiką pasilikti priešais Švenčiausiajame Sakramente esantį Kristutį, su juo dvasiškai kalbantis ir tyliai adoruojant. Daug kartų, brangūs broliai ir seserys, tai dariau ir susilaikiau jégų, paguodos ir paspirties!

Ši praktika, tiek daug kartų girta ir siūlyta Magisteriumo⁴⁹, buvo artima daugybei šventujų. Šioje srityje ypač išsiskyrė šventasis Alfonsas Marija Li-guoris, kuris rašė: „Tarp įvairių maldingumo formų Jėzaus Švenčiausiajame Sakramente adoracija yra pirmutinė po sakramentų, brangiausia Dievui ir naudingiausia mums“⁵⁰. Eucharistija yra neįkainojamas lobis: ne tik jos šventimas, bet ir adoracija priešais ją leidžia semti iš to paties malonės šaltinio. Krikščionių bendruomenė, trokštanti geriau gebeti kontempliuoti Kristaus veidą ta dvasia, kurią siūliau apaštališkuosiucose laiškuose *Novo millennio ineunte* ir *Rosarium Virginis Mariae*, negali nepuoselečti šio eucharistinio kulto, pratęsančio ir pagausinančio susivienijimo su Viešpaties kūnu ir krauju vaisius.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Vatikano II Susirinkimas. Dogminė konstitucija apie Bažnyčią *Lumen gentium*, 11.
- ² Vatikano II Susirinkimas. Dekretas dėl kunigų tarnybos ir gyvenimo *Presbyterorum ordinis*, 5.
- ³ Plg. Jonas Paulius II. Apaštališkasis laiškas *Rosarium Virginis Mariae* (2002 11 16), 21: AAS 95 (2003), 19.
- ⁴ Taip pavadinau autobiografinį liudijimą, išleistą mano kunigystės penkiasdešimtųjų metinių proga.
- ⁵ *Leonis XIII P. M. Acta*, XXII (1903), 115–136.
- ⁶ AAS 39 (1947), 521–595.
- ⁷ AAS 57 (1965), 753–774.
- ⁸ AAS 72 (1980), 113–148.
- ⁹ Plg. Vatikano II Susirinkimas. Konstitucija *Sacrosanctum Concilium*, 47: „*Salvator noster <...> Sacrificium Eucharisticum Corporis et Sanguinis sui instituit, quo Sacrificium Crucis saecula, donec veniret, perpetuaret*“ („Mūsų Išganytojas <...> įsteigė eucharistinę savo kūno ir kraujo auką. Taip jis pratekę savo kryžiaus auką per amžius, iki ateis“).
- ¹⁰ Katalikų Bažnyčios katekizmas, 1085.
- ¹¹ Vatikano II Susirinkimas. Dogminė konstitucija apie Bažnyčią *Lumen gentium*, 3.
- ¹² Plg. Paulius VI. *Credo* (1968 06 30), 24: AAS 60 (1968), 442; Jonas Paulius II. Apaštališkasis laiškas *Dominicae Cenae* (1980 02 24), 12: AAS 72 (1980), 142.
- ¹³ Katalikų Bažnyčios katekizmas, 1382.
- ¹⁴ Katalikų Bažnyčios katekizmas, 1367.
- ¹⁵ In *Epiſtolam ad Hebreos Homiliae*, Hom. 17, 3: PG 63, 131.
- ¹⁶ Plg. Tridento Susirinkimas. Sess. XXII, *Doctrina de ss. Missae Sacrificio*, cap. 2: DS 1743: „Juk auka viena ir ta pati; tas, kuris anuomet pasiukojo ant kryžiaus, dabar aukojasi kunigų tarnybos déka; skiriasi tiktais aukojimosi būdais“.
- ¹⁷ Pijus XII. Enciklika *Mediator Dei* (1947 11 20): AAS 39 (1947), 548.
- ¹⁸ Jonas Paulius II. Enciklika *Redemptor hominis* (1979 03 15), 20: AAS 71 (1979), 310.
- ¹⁹ Vatikano II Susirinkimas. Dogminė konstitucija *Lumen gentium*, 11.
- ²⁰ *De sacramentis*, V, 4, 26:CSEL 73, 70.
- ²¹ In *Ioannis Evangelium*, XII, 20: PG 74, 726.
- ²² Enciklika *Mysterium fidei* (1965 09 03): AAS 57 (1965), 764.
- ²³ Sess. XIII, *Decretum de ss. Eucharistia*, cap. 4: DS 1642.
- ²⁴ Mistagoginės katechezės, IV, 6: SCh 126, 138.
- ²⁵ Vatikano II Susirinkimas. Dogminė konstitucija apie Dievo Apreiškimą *Dei Verbum*, 8.
- ²⁶ *Credo* (1968 06 30), 25: AAS 60 (1968), 442–443.
- ²⁷ *Sermo IV in Hebdomadam Sanctam*: CSCO 413/ Syr. 182, 55.
- ²⁸ Anafora.
- ²⁹ III Eucharistijos malda.
- ³⁰ Kristaus Kūno ir Kraujo iškilmė, antroji Vakarinė, *Magnificat* priešesmis.
- ³¹ *Missale Romanum*, embolizmas po Viešpaties maldos.
- ³² *Epistula ad Ephesios*, 20: PG 5, 661.
- ³³ Plg. Vatikano II Susirinkimas. Pastoracinė konstitucija apie Bažnyčią šiuolaikiniame pasaulyje *Gaudium et spes*, 39.
- ³⁴ „Ar nori pagerbti Kristaus kūną? Neapleisk jo tada, kai jis nuogas. Negarbink jo čia, šventykloje, apvilkto šilkais, jei paskui nekreipi i ji démesio lauke, kur jis šalā menkai apsirengės. Tas, kuris saké: ‘Štai mano kūnas’, yra tas pats, kuris saké: ‘Buvalu išalkęs, ir jūs manęs nepavalygdydintote’ ir ‘Ką padarėte mažiausiajam iš mano brolių, man padarėte’. <...> Kas iš to, kad Eucharistijos stalas perkrautas aukso taurémis, kai jis kenčia alkį? Pirma numaldyk jo alkį ir tada tuo, kas lieka, papuošk ir altorių“: šv. Jonas Auksaburnis. In *Evangelium S. Matthaei* 50, 3–4: PG 58, 508–509; plg. Jonas Paulius II. Enciklika *Sollicitudo rei socialis* (1987 12 30), 31: AAS 80 (1988), 553–556.
- ³⁵ Dogminė konstitucija *Lumen gentium*, 3.
- ³⁶ Ten pat.
- ³⁷ Vatikano II Susirinkimas. Dekretas dėl Bažnyčios misijinės veiklos *Ad gentes*, 5.
- ³⁸ „Mozė paémė kraujo ir pašlakstė juo žmones, tardamas: ‘Tai kraujas Sandoros, kurią Viešpats sudarė su jumis pagal visus šiuos žodžius’“ (Iš 24, 8).
- ³⁹ Plg. Vatikano II Susirinkimas. Dogminė konstitucija apie Bažnyčią *Lumen gentium*, 1.
- ⁴⁰ Plg. ten pat, 9.
- ⁴¹ Plg. Vatikano II Susirinkimas. Dekretas dėl kunigų tarnybos ir gyvenimo *Presbyterorum ordinis*, 5. To paties dekreto 5 skirsnje teigiamas: „Negalima sukurti jokios krikščioniškos bendruomenės, jei jos pamatas ir šerdis nebus švenčiausiosios Eucharistijos šventimas“.

- ⁴² In *Epistolam I ad Corinthios homiliae*, 24, 2: PG 61, 200; plg. *Didache*, IX, 4: F. X. Funk, I, 22; Šv. Kiprijonas, *Ep LXIII*, 13: PL 4, 384.
- ⁴³ PO 26, 206.
- ⁴⁴ Vatikano II Susirinkimas. Dogminė konstitucija apie Bažnyčią *Lumen gentium*, 1.
- ⁴⁵ Plg. Tridento Susirinkimas. Sess. XIII, *Decretum de ss. Eucharistia*, can. 4: DS 1654.
- ⁴⁶ Plg. *Rituale Romanum: De sacra communione et de cultu mysterii eucharisticci extra Missam*, 36 (Nr. 80).
- ⁴⁷ Plg. ten pat, 38–39 (Nr. 86–90).

⁴⁸ Jonas Paulius II. Apaštališkasis laiškas *Novo millennio ineunte* (2001 01 06), 32: AAS 93 (2001), 288.

⁴⁹ „Dienos metu tikintieji turėtų rasti laiko aplankytį Švenčiausiąjį Sakramentą, kuris pagal liturginius nuostatus bažnyčiose turi būti labai pagarbai laikomas garbingoje vietoje. Tokie apsilankymai yra dėkingumo ženklas, meilės išraiška ir Viešpaties buvimo toje vietoje pripažinimas“: Paulius VI. Enciklika *Mysterium fidei* (1965 09 03): AAS 57 (1965), 771.

⁵⁰ Visite al SS. *Sacramento e a Maria Santissima*, introduzione: *Opere ascetiche*. Avellino 2000, 295.

B. d.



Šarūnas Sauka. *Laiptai*. 1989. Detalė



Gauta 2003-06-27

LEONARDA JEKENTAITĖ

Vilniaus universitetas

DEMONIŠKOJO ESTETIZMO PAVIDALAI ŠIUOLAIKINĖJE LIETUVOS KULTŪROJE

The Main Features of Demonic Aestheticism in Lithuanian Culture

SUMMARY

One of the most significant trends in postmodern Lithuanian art (the painter Š. Sauka, the writers S. Parulskis, S. Geda, A. Andriuškevičius, G. Radvilavičiutė, G. Beresnevičius, the theatre director O. Koršunovas) can be characterised using Kierkegaardian terminology as *demonic aestheticism*. The essence of this phenomenon are: narcissism, existential irony and „debauched“ self-will, always challenging and destroying all limits and taboos. The origin of their always extremely strong expression is their self-sacrificing devotion to their Art as to the only God and the same playful indifference to the discrepancies between fiction and reality, daydreams and nightmares. Their art is perfect professionally and full of deeply authentic suffering. The themes of angels, sin, crime and efforts to understand their attitude to God are always painful, cynical, and related to eroticism, perversion and death. The force of the expression arises from mental experiments in destruction and self-destruction which are signs of a longing for the traumatically lost sense of the certainty of reality and positive faith in God.

SÖRENO KIERKEGAARD’O ĮŽVALGŲ AKTUALUMAS

Straipsnio pavadinime panaudotas terminas *demoniškasis estetizmas* – ypatinės egzistencinės žmogaus santykis su pasauliu ir postūmis meninei kūrybai – yra itin nuodugnai aptartas Söreno Kierkegaard’o (1813–1855) filosofijoje.

Tai, kad 2003 m. gegužės 5 d. sukako 190 metų nuo ižymiojo danų filosofo giminimo dienos, yra gera proga pagerbti ši mastytoją ir, naudojantis jo įžvalgomis, panagrinėti kai kuriuos būdingiausius šių dienų Lietuvos kultūros reiškinius.

RAKTAŽODŽIAI. Demonizmas, estetizmas, egzistencija, ironija, ištvirkusi valia, savidestrukcija.

KEY WORDS. Demonism, aestheticism, existence, irony, depraved will, self-destruction.

S. Kierkegaard'as vienas pirmųjų prakalbo apie tai, kad dekartiškojo *cogito ergo sum* – abejonės filosofija, kreipusi į proto erdvę ir žmogaus gebėjimą savo mąstymė ieškoti vidinės atramos, – jau nebepakanka žmogaus būčiai išreikšti. Gana greitai A. Schopenhaueris nedviprasmiškai pasipriešino ir iškélė kitą formulę: *volo ergo sum*, teigdamas, kad būtis skleidžiasi valia. Šitokį būties traktavimą vienas pirmųjų pateikė ir Sörenas Kierkegaard'as. Jis drąsiai pasipriešino G. Hegelio autoritetingai nuostatai, kad „viskas, kas protinga, yra tikra“, ir įrodinėjo, jog žmogiška tikrovė yra tragiska, nes visu savo sudėtingumu ir gelme atskleidžia absurdo ir paradokso situacijose, kai protas būna bejėgis. Visos pažintinės žmogaus galios yra subjektyvios ir jų pagalba gali būti kuriamos be galio įvairios pasaulio vizijos, kai fikcija niekuo nesiskirs nuo tikrovės. Abejojantis protas gimdo tik laisvą mintį, o laisvą asmenybę kuria neviltis, apimanti visą asmenybę. Jau I. Kantas buvo įrodės, kad protas gali kurti viena kitai prieštaraujančias ir tuo pat metu lygiavertes savo pagrįstumu ir loginiu nuoseklumu teorijas. Jų vertę lemia ribinės intuicijos: *Dievas, Pasaulis, Žmogus*, kurių traktuotę ir tarpusavio sąryšį *žmogus turi pasirinkti*, remdamasis ne vien savo protu, bet ir galia *apsispręsti ir tikėti*. Dievas yra aukščiausia tikrovės sankcija. Protui atramą suteikia tikėjimas, pasirinkimas savo rizika atsiverti pasauliui, tam, kas yra anapus „aš“. Tai reikštų, kad tikrovę ne tiek randame, kiek ją reikia valingai pasirinkti, už ją reikia būti atsakingam, ją reikia kurti – tai yra žmogaus laisvės našta.

Pritardama Josifui Brodskiui, galėčiau sakyti, kad Kierkegaard'o atradimas sau ir poreikis naudotis jo ižvalgomis buvo patikrinimas ne vienai XX a. kartai – ar žmogus gali tame suprasti „iš tikrujų“¹. Atsidūrė S. Kierkegaard'o įtakos erdvėje, supratome, ką reiškia metafora apie dramblius porceliano parduotuvėje: jis filosofijos tyrinėjimo objektu paverčia subtiliausias žmogaus sielos kolizijas, dvejonę, žavėjimąsi, ekstazę ir nuopuoli, nerimą ir melancholiją – tai anksčiau domino tik poetus ir romanistus. Jis pradedė naują filosofavimo būdą, įveikiantį sąvokinio – loginio diskurso ribotumus ir nurodantį meno kūrybos kaip metafizinės raiškos kelią. Bet svarbiausia yra tai, kad jo palieastos temos yra aktualios dabarties Lietuvos kultūrai. Vėliausiai išstraukę i globalų krikščioniškųjų vertybų pasauli, vėliau nei kiti Europos kultūriniai regionai reflektuojamame vertybinių krizės simptomus, kuriuos beveik prieš 200 metų pajuto S. Kierkegaard'as. Ir regis, lietuvių vaizduojamajame mene ir literatūroje tai reflektuojama drąsiai ir stipriau, nei teoretikų darbuose².

Iliustracijai pasitelksiu tuos kūrėjus, kurie, mano nuomone, atveria visai naują puslapį lietuviškos dvasios raiškoje, kurie yra maksimaliai „išiurbę“ pasaulio patirtį ir šiuo metu dažniausiai reprezentuoja Lietuvą pasaulyje. Tai pirmiausia Šarūno Saukos tapyba, Sigito Parulskio ir jo bendraminčių (beje, jie beveik visi poetai, pradedant Sigitu Gedą) literatūra ir Oskaro Koršunovo teatras. Juos vienija bendra pasaulėjauta ir jie ne tik bendrauja tarpusavyje, bet ir vienas kitą vaizduoja savo kūriniuose. Pavys-



1 pav. Šarūnas Sauka. *Sakmė apie Sigitą Parulskį*. 1998

džiui Š. Sauka tapo S. Parulskij savo paveiksluose (pav. 1)³, o S. Parulskis rašo apie Š. Sauką, kuria O. Koršunovo teatrui pjeses (pvz., *Iš gyvenimo vėlių*, beje, Š. Sauka šiam kūriniui kūrė iliustracijas)⁴ ir inscenizacijas (Bulgakovo *Meistras ir Margarita*). Visi minėti kūrėjai yra neabejojamai talentingi, nepagailėčiai ir stipriausio apibūdinimo – genialūs, todėl jų kūrybą stebime itin dėmesingai. Ir kartu norisi suprasti, ką jų kūryba išreiškia, kokia būtis skleidžiasi mums per juos. Ir regis, jų kūrybai ir jų santykiui su tikrove nusakyti tinkamiausias būtų

kierkegoriškasis terminas *demoniškas estetizmas*, kurį netrukus pasiaiškinsime nuodugniau, nors trumpai galėtume ji apibūdinti kaip *estetinį efektą, kylantį iš nuolatinio ginčijimosi su Dievu*⁵.

Atsiverskime daug kam netikėto koletyvinio romano *Siužetą siūlau nušauti* (autorai: A. Andriuškevičius, G. Beresnevičius, S. Geda, S. Parulskis ir G. Radvilavičiūtė) pratarmę. Čia skaitome: „O iš principio tai juk gali egzistuoti toks daiktas: romanas, kurį rašo penki autoriai beveik nesusitarę... Groti, džiazuo ti, improvizuoti juk įmanu ne keliais, o

keliolika būdų. Juoba siužetą siūloma nušauti... Kas gi sieja šias lietuviškų beletristų improvizacijas? Pirmiausia, žinoma, jie patys. Paskui – laikas, po to – vieta... Galiausiai, aišku, muzika. Būtent tam tikra muzika, kuri yra nutylantis ir pasigirstantis balsas, aidas, atošaukos, saskambiai ir sambalsiai. (...) Ko jau per akis, tai tikrai – likimo, meilės, mirties. Erotikos, kuri traukia žodžius ir sakinus į priekį. Tai vidinė teksto erotika, rafinuota ir subtili. Be jos, regis, neįsvaizduojama dabartinė proza, kalbos, frazių žaismės. Tai nėra koks novelių romanas. Imanu jį vadinti tekstu romanu, flirtu, ritualiniaiš šokiai..."⁶

Šioje Sigito Gedos autocharakteristikoje išryškinta viskas, kas būdinga mūsų minėtam estetizmui. Pirmiausiai krinta į akis *kolektyvinis autorius*. Galime ižvelgti įdomių (nors gryna išorinių) paralelių tarp šio ir S. Kierkegaard'o pagrindinio kūrinio *Arba – arba*, kurį jis raše imituodams, kad šis veikalas esas sukurtas keilių visiškai skirtingu asmenybių*. Kolektyvinis autorius suteikia galimybę atsi- rasti daugiaubriauniams, stereo žvilgsniui į tą patį objektą. Vienur skirtini požiūriai

prieštarauja vienas kitam, kitur – sutaria, kartu sukeldami nelauktą asociaciją, atverdami netikėtū prasmių, kurių negalėtų „užkabinti“ vienasmens logika. Tai, beje, buvo sėkmingai panaudota ir M. Lermontovo, W. Faulknerio ir kitų klasi- kų kūryboje. Tačiau aptariamo kūrinio bendraautorystė nėra imituojama, ji yra reali ir sąmoningai pabrėžiama meninio efekto forma. Be to, akivaizdu ir tai, kad romanas suprantamas ne kaip konkretaus erotinio įvykio pristatymas, bet kaip įvedimas į ypatingą, visiems jiems bendrą *erotinę nuotaiką*, kuri pateikiama kaip juos vienijančios žiūros į pasaulį leitmotyvas. Išorinio veiksmo logika nėra esminis dalykas, ir svarbiausia yra tai, kaip šio romano herojus „aš“ jaučiasi pasauliye, t.y. *ne kas, bet kaip* viskas vyksta**. Todėl siužetas čia ne daug ką reiškia (ji galima ir „nušauti“), o asociacijos su muzika ir šokiu – labai svarbios. Daugiaveidis, suskilęs savoje autorinis „aš“ sukurtas to paties gelminio kompleks, kurio kitos apraiškos yra narcisizmas, vyraujanti muzikos ir erotizmo stichija, ironija ir autoironija, – tai leidžia suprasti kierkegoriškoji psichoanalizė.

KELETAS ŽODŽIŲ APIE TERMINUS⁷

Pirmą kartą samplaiką „*demoniškas estetizmas*“ radau ižymiosios rusų fenomenologės Piamos Gaidenko knygoje *Tragedija estetizma*, skirtoje S. Kierkegaard'o fi-

losofijos analizei⁸. Pastarasis apibūdinimas papildo jo garsiąją „triadą“ – asmenybių tipologiją: estetikas, etikas ir religijos riteris. Estetikas – asmuo, kurio va-

* Šią knygą sudarė skirtingom pavardėm pasirašyti skirtingu stiliu rašiniai: *Estetiko aforizmų rinkinys*, romanas *Svedžiotojo dienoraštis*, erotiniai muzikiniai tyrinėjimai, kuriuose subtiliai nagrinėjama Mocarto opera *Don Žuanas*, etiko požiūriu analizuojamas pats donžuanizmo reiškinys ir kt.

** Toks pat daugiauvediškumas ryškus Š. Saukos kūryboje ir S. Parulskio romane *Trys sekundės dan-gaus*. Panašiai ir E. Nekrošiaus spektaklyje *Metai* veikia kolektyvinis „aš“, kurio vientisumui reikšmingesnė yra muzika ir veiksmo ritmas, nei K. Donelaičio tekstas ar aktoriaus žodis.

lią valdo jusliniai įspūdžiai, etikas – vi suotiniu proto principu apibrėžta laisvė nuo juslių, religijos riteris – absoliutus atsidavimas Dievui, tikėjimas. Gelminis šiu sąvoką supratimas leidžia suvokti sudėtingiausius subtilios sielos žmogaus virpesius, jo galimybes kilti į dangiškas aukštumas ir kristi į pragariškas nevilties gelmes, mirti dvasioje ir vėl atgimti. S. Kierkegaard'o kategorijų sistemoje *estetizmo* terminas, sunkiai atsiejamas nuo grožio ir meno, yra atsitiktinis, bet šiuo atveju kalbama *apie asmenybės egzistencijos tipą*. Estetiko egzistencija yra ne tik sąmoningas ar nesąmoningas individuo pasirinkimas, bet ir kultūriškai salygotas žmogaus santykis su būtimi. Tai buvusi natūrali būsena senovės graikams ir vi siems pagonims. Visi jų pasaulio tikrumo pagrindimai ir įrodymai yra medžiagiškai jusliški. O svarbiausia, realybės tikrumo sankcija – jų dievai, galingi ir nuostabūs savo kūnais ir darbais, visada pateikiами kaip regimi ir jusliškai apčiuopiami. Todėl pagoniško žmogaus egzistencija yra visada estetinė – jusliškai apibrėžta, ir kelias į tiesą eina per grožį. Iš tiesų tai malonus kelias, teikiantis pasitenkinimą juslėms.

Tačiau pagoniškoji epocha atskleidė pavojus, tykančius estetinių įspūdžių gedžios sielos, nesaistomos ribojančių dvasios principu, ir ji siekia vis naujos patirties, tapdama ironiška esamos tikrovės atžvilgiu. Antikos tironai – didieji ironikai, tenkindami savo beribius įgeidžius, pagaliau prieina prie pamatinį kultūri-

nių draudimų, kuriuos pažeidę pamažu ima jausti, jog pasitenkinimo malonumą keičia nerimas ir iš proto varantis siaubas. Savo savivalės žiaurumu Nerono tipo valdovai atskleidė betarpiškojo estetizmo pavoju ir išsisémimą. Tą patį ironišką šios epochos vertybinių išsisémimą skelbė ir įžvalgusis Sokratas, teigdamas „žinau, kad nieko nežinau“. Jis galėjo pa-neigtį viską, net savo paties gyvenimą, nes ir tame nematė vertės. Jis buvo nei-gimo genijus, o išsisémusiam pasauliui reikėjo ne genijaus*, o pranašo. Naujasis vertybes atneša Kristus.

Krikščionybės epocha – tai nuosekliau etizmu persmelktos asmenybės atsiradimo epocha, etiškai įtarpinto santykio su realybe laikotarpis. Tikra laikoma dvasinė tikrovė, pajungusi, nuslopinusi jusliškumą. Jusliškumas apibrėžiamas kaip blogio ir nuodėmės atsiradimo priežastis. Blogis suprantamas ne kaip asmeninis, bet kaip dvasinis dalykas, kuriam turi pasipriešinti gera asmens valia. Eti-ko būties tikrovė susijusi su transcendentinio, viršjuslinio Dievo samprata ir yra neatsiejama nuo jo vidaus pasaulio. Jo laisva valia reiškiasi tiek, kiek jis gali pasipriešinti juslinio pasaulio vilionėms ir likti ištikimas visuotiniam gėrio principui.

Kūniškojo erotizmo pasmerkimas su-kuria ištvirkusį – geidulingą žvilgsnį, norą pažvelgti „pro rakto skylutę“, pamatyti tai, kas draudžiama. *Etizmu persmelktoje sieloje atgimsta estetikas, pastarasis ir gali būti pavadintas demoniškuoju*. Tai sa-

* S. Kierkegaard'as teigia, kad genialumas – aukščiausia galia, kuri gali būti duota žmogui, ir genijus visada yra esamų vertybių griovėjas, o pranašas visai kitaip susijęs su laiku, jis neša naujas vertybes.

vyje suskilęs žmogus: jis žino, kas yra gerai ir blogai, bet jis negali (ar nenori) atsisipirti jusliniams kerams. Jis eina paskui juos nereflektuodamas, kaip Don Žuanas, arba jis *samoningai* pasirenka blogi ir nuodémę, savo krauju pasirašydamas sutartį su velniu, ir prisiima visą kaltę už savo pasirinkimą, kaip Faustas. Šis estetikas nuolat jaučia pragaro karščiu alsuojančią juodąjį gelmę. Jis arba pats yra nusigrežęs nuo Dievo, arba Dievas yra nusigrežęs nuo jo – konfliktas yra neišvengiamas. Depresija, melancholija, neviltis, būties netikrumo keliamas nerimas – tai jų laukianti būsena. Sörenas Kierkegaard'as analizuoja šiuos reiškinius nepaprastai ižvalgiai. Tam tikra prasme galima sakyti, kad jis parodo, kokia kaina krikšcionybė pasiekė aukščiausias žmogaus sublimacijos viršunes ir kokios prarajos atsiveria, kai žmogus praranda savo tikėjimą, tiksliau, sugebėjimą tikėti. Ir svarbiausia yra tai, kad joks protas ir jokia moralė negali padėti tam, kuris savo valia ir savo protu peržengė geros valios ir protingo elgesio ribas ir ištumė save į nevilties bedugnes.

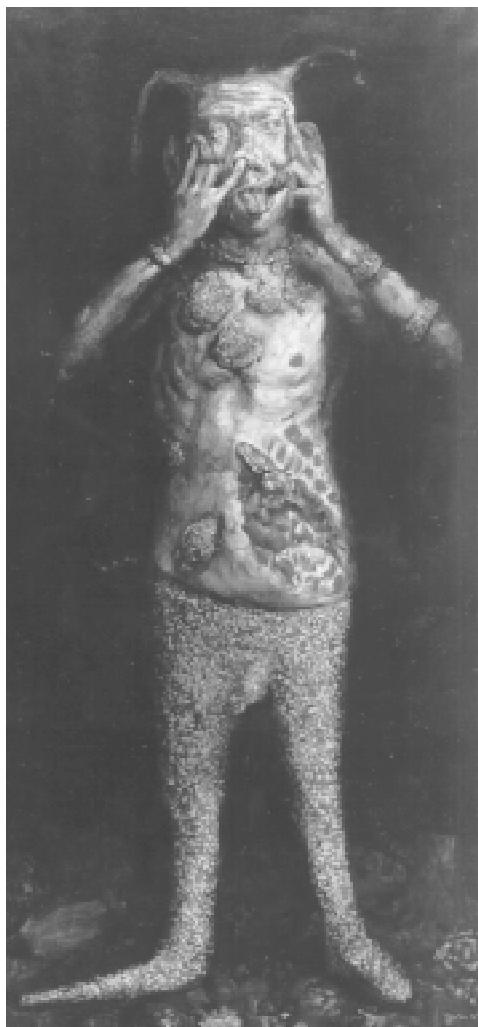
Panašiai jaučiasi ir menininkas, apčiuopęs galimybę savo fantazijoje svainintis *ribų nepaisymu*. Kurdamas naujybę, jis turi peržengti išprastų vaizdinių ribas. Jis griauna nusistovėjusią tvarką ir bėga paskui savo viziją, norėdamas ją realizuoti. Jo originalumas yra analogiškas savivalei, nepaisančiai bendros valios. Realybės nepriėmimas virsta neišvengiamu sklandymu savojo „aš“ refeleksijose, nepabaigiamoje išpūdžių virtinėje – kadaise I. Kantas ją pavadino blogaja begalybe, kuriai galą gali padaryti tik laisvas kūrėjo apsisprendimas.

Estetizmo mestas iššūkis realybėi yra tiesiogiai susijęs su *narcisizmu*. Estetikas niekada nestoja į kito žmogaus poziciją, nes jam realybė yra visa tai, kas apribota jo „aš“. *Kitas* jam yra tik pretekstas, būdas išgyventi kažką naują, galbūt nepaprasta. Narcizas viską apibūdina kaip savojo „aš“ subjektyvią išsklaidą. Pasaulis yra jo refleksijų pasaulis. Narcisistinėje traumoje ištrigės asmuo sunkiai iš to vaduojas. Išgyti galima per meilę *kitam* žmogui, o narcizas gali mylėti tik save ir pačią meilę (tiksliau, save įsimylėjusi), jam patinka žadinti meilės jausmus ir plėtoti tai iki begalybės. Iš tiesų jis žaidžia kitų jausmais. Jam svarbu pavergti kito sielą, nes svarbiausia – sužaveti, sujaudinti. Ir kuo didesni barjerai būna įveikiami, tuo didesnis tai laimėjimas. Todėl narcizas kartu yra ir ironikas.

Ironija – tai tikrovės teigimas iš tikrujų ją neigiant. Ir ironiškasis estetikas be galio tobulai įvaldo šį žaidimą dviprasmybėmis. Jis visada sako ir „taip“, ir „ne“ tuo pačiu metu. Kad ir apie ką jis kalbėtų, iš tikrujų kalba apie save ir savo patirtį, bet visada gali išsiginti, jog jis buvęs suprastas pernelyg tiesmukai ir nepagrįstai sutapatintas su savo lyriniu herojum. Tai plevenimas ir virš savęs paties, tuo naudojamasi „iðdomiems“ ir jaudinantiems sąlyčio taškams su pasauliu atrasti. Jis šaiposi ir pats iš savęs švenčiausios ekstazės akimirką (pav. 2)⁹. Ir jo asmenybė suskyla į tūkstančius dalių. Suskilusi siela skėsta nuolatiniuose vidiuniuose konfliktuose ir prieštaravimuose sau, tai tokia rafinuota ir subtiliai jaudri būsena, kurios nebeįmanoma išreikšti diskursyvia logika, tik muzika – tiesio-

ginis valios judėjimas – adekvačiai išreiškia tai, kas vyksta¹⁰.

Trumpai kalbant, demoniškasis estezizmas – tai ironiško santykio su tikrove sukeltas *sielos mēginimas nepaklusti ar net diktuoti dvasių*, kai ir fantazija, ir mąstymu, ir elgesiu, ir kūryba išbandoma visų apribojimų, tarp kurių labiausiai žeidžianti – moralinių normų ir didžiujų kultūrinių tabu, galia. Vienuose kontekstuose tai vadinama „iššūkiu“, kituose – transgresija, o dar kituose – „ištvirkusia valia“*, „kuriai džiaugsmą suteikia suskilimas, harmonijos suardymas“¹¹. Tai gali būti ir paprasčiausias chuliganizmas, ir sąmoningas nemandagumas ar nepadorumas, keiksmažodžiai ir visi kiti „žemojo stiliaus“ elementai „aukštojo stiliaus“ aplinkoje. (Tiesą sakant, tik aukštostosios kultūros aplinkoje ir gali būti visiškai įvertintas šio ironiško santykio šarmas.) Kūréjo gyvenimas tampa nesibaigiančiu egzistenciniu eksperimentu, kurį su juo atlieka ne tiek aplinkybės, kiek jis pats. Iš menininko kentėjimų kuriami ypatingos ekspresijos ir paveikumo opusai, nes jis sugeba savo genialumu harmonizuoti ribines priešybes ir išgyventi tokias žmogiškas patirtis, kai išskysta ribos tarp „gėrio“ ir „blogio“, „nuodémés“, „nusikaltimo“ ir „šventumo“.



2 pav. Šarūnas Sauka. *Autoportretas Nr. 11. 1993*

LAISVĖS RIBOS IR ŽAIDIMAI DIEVO TEMA

Naujoji bangą dažniausiai kaip savo sąmoningą pasirinkimą teigia kasdieny-

bės ar bjaurasties estetiką, jiems ekspre-
sija susijusi su akivaizdžia disharmoni-
jų.

* Piama Gaidenko labai nuodugniai, remdamasi visa Europos filosofine mintimi, analizuoja mus dominantį reiškinį ir atskleidžia tai, kad „intelektualinis makiavelizmas yra tas pavojas, kurį kelia do- rovei ne tiek brutalūs, kiek estetiškai išsilavinę žmonės, išmokę kalbėti su savo sąžine meno kalba“. Cit. iš: П. П. Гайденко. *Трагедия эстетизма*. – Москва, „Искусство“, 1970, с. 111.

3 pav. Šarūnas Sauka. *Kelionė*. 1992

ja. Tai dažniausiai pateikiama kaip savita romantika, kuri anksčiau būtų buvusi neįsivaiduojama. Visai neseniai per Lietuvos radiją skambėjo teatro klasikės Monikos Mironaitės seno interviu išstraukos apie tai, kad „kasdienybė menininkui yra neįdomi ir jis jai neįdomus, nes menas iš jo reikalauja viso savęs, ir todėl gyvenimui lieka nevykę asmeniniai santykiai, nesutvarkyti namai“ ir pan. Kaip tik šie dalykai (nevykę asmeniniai santykiai ir visa kita, kas atstovauja *ne-tvarkai*) ir tampa šiuolaikinio menininko domėjimosi objektu. Anksčiau mene neįsivaizduoti elementai – vėmalai, ekskrementai, žiurkės ir utėlės, masturbacija, lytinio akto natūralistinės detalių – reikalauja sau vietas mene, šokiruoja prie pakylėto stiliaus įpratusią publiką ir ...ispūdžio jėga pranoksta dvasines grožybes. Nuobodaus, nes dažniausiai stereotipinio, „teisingo“ ir „gražaus“ santykio moralizavimui priešinamas „*tikras (ar tikresnis)*, pilnas paradosų ir absurdų pasaulis“. Brutalus

ir šiurkštus įspūdis dažniausiai būna pabrėžtinai nemalonus, šokiruojantis, skaudinantis, žeidžiantis ir kartu teigiantis blaivinantį požiūrį, kad idealūs dalykai nėra realūs ir nereikia turėti beprasmiškų iliuzijų. Realybė save primeina traumuodama. Tokio meno kūrėjas grįžta prie pirminės, bendriausios *esthesis*, juslinio santykio su tikrove, sampratos. Ankstesnieji estetikai siekė mene išreikšti savo svajones apie savo įstabumų jaudinančią harmoniją, o dabartiniai – košmarišką sapną primenančią disharmoniją (pav. 3)¹².

Dabar kūrėjas dažniausiai iš anksto save apibūdina kaip autsaideri, nepratapeli, nevykėli. Todėl jo gyvenimas tam-pa įvairiausią eksperimentų su savimi ir aplinkiniais vieta, o jo menas – absurdiskų nutikimų prisiminimais, susipyntais su sapnais, fantazijomis ir klejonemis. Ironiška distancija ir nepabaigiamas bėgimas tikrumo pajautą sutelkia į vis didėjančią juslinio įspūdžio jėgą. „Neprisirišęs“ estetiko „aš“ yra negailestingas, žiaurus aplinkos ir savęs paties kritikas ir demaskuoja ydas, trūkumus, silpnybes iš savo idealo absoliuto aukštumos. Jo išlavintas protas ir estetinis subtilumas verčia jį kentęti nuo kiekvieno susilietimo su tikrove. Iš savo kentėjimo ir iš visų banalybių jis kuria estetinį įspūdį. Viskas yra pateisinama, jei tai tampa medžiaga menui. Pasak sąmojingo A. Andriuškevičiaus palyginimo, menininkas yra kaip „šilkverpis: valgo lapus, o, juos suvirškinęs, mums pateikia šilką“. (S. Kierkegaard’as tai išreikšdavo kitais žodžiais: „Kas yra poetas? – Nelaimingasis, kurio širdis plyšta iš skausmo;

o aimanos ir dejonės jo lūpose virsta nuostabia muzika¹³.) Subtilumai nepajęgūs sujaudinti *randais nusėtos dabartinio menininko sielos*, todėl ji traukia vis brutaliesni išgyvenimai kaip realybės tikruomo liudijimas. Oda – taip pat riba, kurią galima ir reikia peržengti, ir menininkas nusivelka savo odą, kad galėtų vėl jauti savo kūną (pav. 4)¹⁴.

Dabarties menininko *egzistencinė ironija* jau toli gražu ne ta lyriška ir skaidri, kadaise reprezentuota Sauliaus Šaltenio *Duokiškio baladėse*. Ji kur kas kandesi, negailestinga sau ir kitiems. Dažniausiai tai reiškiasi kaip drąsus žaidimas poetinės formos galimybėmis. J. Erlickas dar verčia juoktis, nors reikėtų verkti, bet Š. Saukos kūryba primena, jog tai yra pavojingas žaidimas, peržen-giantis žaidybiškumo ribas ir verčiantis galvoti apie totalią grėsmę ir liguistumo simptomus. Šio reiškinio esmė – *nenoras išeiti iš pragaro, nes tame yra tam tikri malonumų* (sadomazochistinių?), kurių negali duoti realybė. Lyrinis herojus žino, kas jis nėra ir kas jam nepriimtina, bet nėra nieko, kas būtų priimtina ir būtų atrama.

Ironikas, kuris šai posii iš visų, pats būti išjuoktas. Pavyzdžiu, S. Parulskio romano herojus iš karto ir visam gyvenimui įsimyli Mariją už tai, kad ji *nepasijuokė* iš jo kaip kiti, kai jis nusirito nuo laiptų¹⁵. Bėda ta, kad ji jo nemyli „*kaip vyro*“. Ir tai tampa viena iš priežasčių, pastūmėjusių ji į nesibaigiančią seksualinių patirčių kelionę, kuri neteikia jam džiaugsmo ir nusiraminimo. Ir kiekviena nauja istorija iš anksto priimama kaip pasmerkta baigtis išsiskyrimu, be jokio pažado ar įsipareigojimo. Erotika ir sek-



4 pav. Šarūnas Sauka. *Meilė*. 1995

sas – pagrindinės estetiko „aš“ temos. Tai gali būti aukščiausio lygio intelektualiniu hedonizmu dvelkianti rafinuoto šiuolaikinio esteto Alfonso Andriuškevičiaus poetiška fantazija apie tai, kaip jo „aš“ gyveno su japonų gražuolėmis iš tolimo mums vienuoliktojo amžiaus¹⁶, bet gali būti ir skaudi Š. Saukos fantasmagorija apie nuodėmingą grožį (pav. 5)¹⁷. Demoniškam estetizmui kūno (ypač moters kūno) grožis visada yra nuodėmingas, nes būtent juslinis grožis yra pavojingiausias moraliniams imperatyvui. Beje, S. Kierkegaard’as yra įžvalgiai apibūdinęs nuodėmę per jos priešybes:

Sąvoka, priešinga nuodėmei, – ne dorybė, o tikėjimas: Viskas, kas įvyksta ne iš tikėjimo yra nuodėmė. Sąvoka, priešinga nuodėmei, – ne dorybė, o laisvė. Nuodėmė yra laisvės alpulys¹⁸.

Lyg reakcija į ši apibūdinimą atrodo Šarūno Saukos žodžiai prie jo paveikslo Šventykla: „Žmogus amžinai trokšta daryti tai, kas negalima. Visuomenė visus „negalima“ faktiškai jau išnaudojusi (ji

5 pav. Šarūnas Sauka. *Grožis*. 1994

nebesugeba dorai pasipiktinti). Bandžiau padaryti tą „negalima“, kuris yra mano viduje. Visus metus (prakaituodamas, stenėdamas ir vaitodamas) tapiau iš tiesų vulgarų (ir banalu) sakinį: „Vaikas be sišlapinantis šventykloje“ (pav. 6)¹⁹.

Kaip tik šis faustiškai sąmoningas darymas to, „kas negalima“, ir tyrinėjimas, kas atsitiks, kai bus nusikalsta dorovės įstatymui ir žengta anapus leistinumo ribos, suprantamas kaip naudojimasis savo laisve. Asmeninė, individuali valia iškilusi aukščiau bendrosios, asmens įnoris aukščiau Dievo įsakymo – tai laisvė, besiribojanti su savivale ir nusikaltimu. Tai ir yra demoniškojo estetizmo energijos paslaptis – savyje suskilusi siela, *uždrausto vaisiaus saldybės siekianti valia*. Yra fundamentalus sielų bendrumas tarp di-

džiujų nusikaltelių ir demoniškojo estetizmo nuostatą išpažistančių kūrėjų, tarp Nerono ir Hofmano²⁰. Grėsmingų romantinių istorijų autorius Hofmanas – tas pats Neronas, tik vienas skandino kraujyje savo rūmų rūsius, o kitas – savo romanų puslapius. Abu siekė patenkinti savo norus, tik vieno košmarai virto realių žmonių kankinimu, o kitas kankino savo fantazijos padarinius. Iš pradžių jaučiamą malonumą dėl neleistinų siekių patenkinimo keičia depresija, melancholija ir pagaliau viskā apimanti baimė bei proto sutemos. Cvetajeva savo straipsnyje „Poetija sąžinės šviesoje“ tai yra pasakiusi tiesiai: „Poetas gelbstisi nuo nusikaltimo leisdamas jį ivykdyti savo herojui“²¹.

Toks kūrėjas savo meną maitina savimi, nes naudojasi neleistiniais metodais ir nori patirti tai, kas eiliniam žmogui yra draudžiama. Jis nenori savo laisvės apsibrėžti ribomis. Savo patirtimi išbandydamas asmenybės vertybinių pamatu sutvirtinimus, jis neišvengiamai prieina pavojingą ribą, apie kurią Antuanas de Sent-Egziuperi yra pasakęs: „Žmogus panašus į citadelę. Jis griauna sienas, kad taptų laisvas, bet nuo tada jis – tik sugriauta tvirtovė, atvira žvaigždėms“.

Iššūkis, meninei ekspresijai pajungta destrukcija galiausiai tampa nevilties kupina *savidestrukcija*. Žaisti su šventumu reiškia žaisti su proto šviesa ir gyvenimo verte, kai lengva peržengti ribą.

KUR RIBA TARP GYVENIMO IR MENO?

Estetikas, žaisdamas visomis galimos gyvenimo ir savo fantazijos formomis, jaučiasi moraliai tvirtas ir netgi pra-

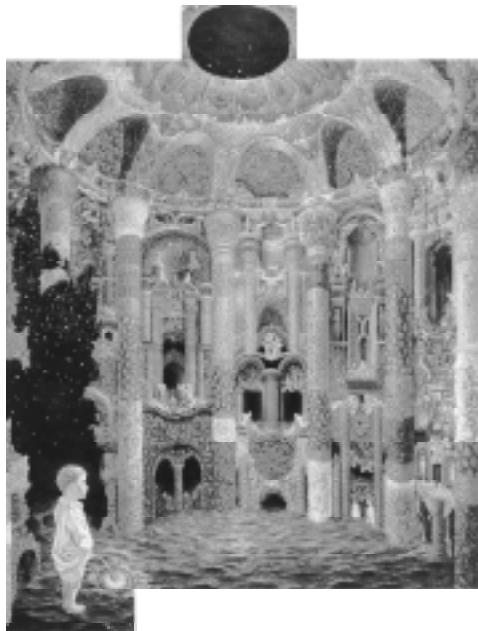
našesnis už kitus, kol jis be išlygu tarneauja vieninteliam Dievui – savo menui. Ir tai sukuria aplink jį pagarbos aurą. Ne

veltui S. Parulskis savo knygos moto pasirenka žodžius: „Viešpats/ yra ertmė tarp puslapio ir teksto,/ vaizduotės ir žinojimo, tikrovės/ ir nebūties. Tu jį prasimanei./ O jis – tave“ (Conrad Aiken)²².

Menininkas pasiryžęs įveikti visus apribojimus, nes negali susitaikyti su gyvenimo ribotumu ir stagnacija. Bet ar meninis žaidybiskumas neturi ribų, už kurių prasideda iš tiesų pavojingi dalykai, kai ir „prasmányto Viešpaties“ kontūrai pradeda dilti?

XX a. ilgą laiką karaliavo teorija, teigianti, jog estetinis pasitenkinimas kyla iš to, kad menininkas pasiūlo alternatyvas gyvenimo realybei, jo kuriamą tikrovę paklūsta Laimės programai – Eroso principams, ten karaliauja meilė, laisvė ir džiaugsmas. O gyvenimas pajungtas Darbo logikai: privalomybei, disciplinai ir kitiems būtinumo dėsniams, suvaržantiems ir apribojantiems. Tačiau dabartinis menininkas visai nesirūpina suvokimo malonumais, jis nori sakyti *tiesą, duoti maksimalų tikrumo išgyvenimą, stipresnį už patiriamą gyvenime, sutirštindamas ir atrinkdamas traumuojančias spalvas, „šoko terapija“ pažadindamas žmogų jausti gyvenimą*. Todėl šiuolaikiniame mene vis daugiau atviros erotikos, nes ji ilgą laiką buvo lyg ir draudžiamas vairius. Bet dabar mes jau ipratę prie visko, ir erotiškumas vis dažniau pateikiamas *perversijų pavidais*, nes normalybė nebeaudrina vaizduotės ir jausmų. O kuno perversijų virtinėje pačios stipriausios yra tos, kurios baigiasi mirtimi.

A. Andriuškevičius viename paskutiniųjų savo esė taip pat prakalbo apie



6 pav. Šarūnas Sauka. Šventykla. 1997

Viešpatį ir *rašymą* prilygino *prašymui dūmais*. (Tai nepaprastai gili ižvalga – menas kaip aukojimas.) Keisti dalykai buvo parūpę minimos esė herojui: būdamas 12 metų, jis nutarė „ištirti, kaip maždaug jautėsi deginami kunigaikščiai“²³. Pajutęs visai šalia savęs „raudonus dūmus“, jis ne juokais išsigando, kai taip arti savęs pajuto mirties alsavimo karštį. Panašūs eksperimentai jį žavi iki šiol²⁴: „Kad ir kaip keista, bet panašų aktą maždaug po 22 metų pakartojo garsi serbų performers, mano labai mėgstama menininkė Marina Abramovič. Tik ji gulė į iš dvigubų (pastatyti briauna) lentų sukaltos ir benzinu palaistytos didžiulės penkiakampės vidų. Prieš tai nusikirpo plaukus ir jų padėjo ties kiekvienu žvaigždės kampu“*. Norą sudegti pirminio Vienio

* Štai kuo baigiasi šis Marinos performansas *Rhythm 5: Performansas sustabdomas pastebėjus, kad ji nebereaguoja į laižančią jos odą liepsną, taip mergina išgelbstima, kad neuždustų*. Beje, kiti jos performansai

ugnyje ir taip „sudalyvauti“ pasaulio amžiniosios savikūros misterijoje Gastos Bachelard’as jau seniai yra ižvelgęs žmogaus prigimtyje ir aprašęs kaip Em-pedoklio kompleksą savo kūrinyje *Ugnies psichoanalizė*. Panašiu démesiu tam-sajai žmogaus prigimties pusei galima pateisinti ir suprasti O.Koršunovo domé-jimąsi tokiomis pjesémis kaip *Shopping and fucking*, Roberto Zucco ir *Ugnies veidas*. Kaip žinia, paskutiniosios herojai – bro-lis ir sesuo – žavūs savo ižūlumu. Jie „iš principo“ nepaiso civilizuoto pasaulio normų, tarp jų kraujomaišos ir tévažu-dystés tabu, – šitaip jie išreiškia savo iš-šukį ir protestą tėvų ir visos aplinkos miesčioniškumui. Kai juos galutinai už-valdo padeginėjimo manija, destrukcijos procesas tampa nevaldomas, pagaliau ir jie patys sudega savo sukeltoje naikini-m-aukojimo (?) ugnyje. Tai savotiška „Edipo mito“ parodija: Edipas norėjo suprasti ir pagaliau išsiaiškino baisią tiesą, o šie du griovimo genijai nesuvokė ir ne-norėjo suvokti, ką jie daro. Mirtis – pas-ku tiné riba, iki kurios realybė gali save priminti tikrais jausmais. Su sąlyga, žino-ma, kad žmogus dar vertina gyvenimą. Net E. Nekrošiaus viename interviu yra mintis apie tai, jog tikrumui būtų gerai, kad „ir nuodai spektaklyje būtų tikri“.

Lietuvoje pamažu įsitvirtina *savęs* kankinimo ir savižudybės poetizavimas, o kita vertus, mirties subuitinimas. Iši-gali iliuzija, kad mirtis prilygsta kino fikcijai. Lyg ji būtų tik dar vienas me-ninės išraiškos efektas, o ne absoliutus ir negrižtamąs įvykis individu gyveni-me. Tai leidžia daryti prielaidą, kad esa-ma gyvenimo kokybė nepatenkina me-nininko, jam trūksta aukščiausiu, trans-cendencijos link kylančiu išgyvenimų. Norima patirti, ką *reiškia auka*, ką *reiškia susitikimas su Dievu*, bet visa tai jis nori išgyventi „darydamas savo meną“. Va-karų Europos menininkai jau išbandė ši būdą XIX a. pabaigoje, kai kelią skyné-si modernas. Ir buvo padaryta išvada, kad menas, kaip religijos forma, prime-na ejimą pas Dievą c чёрного входа („per juodusius laiptus“).

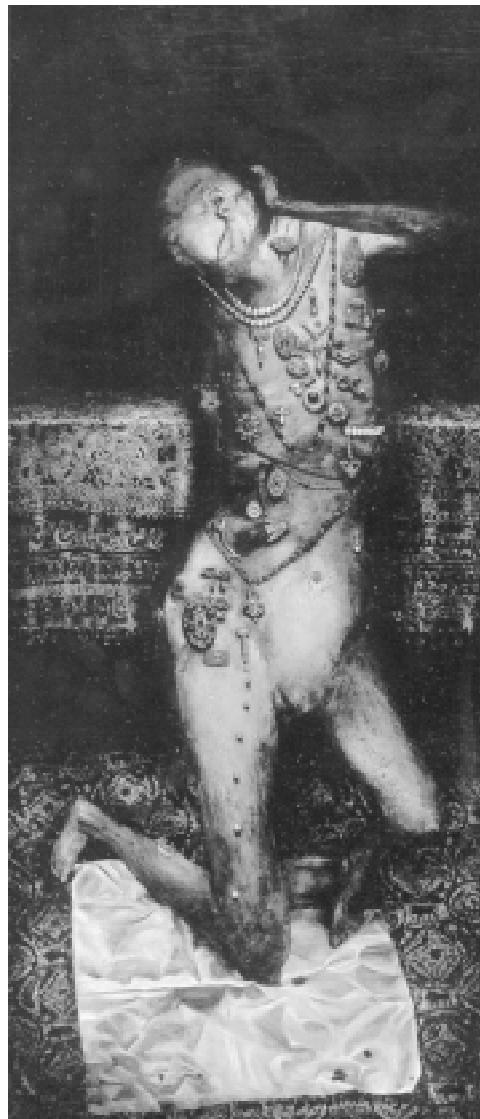
Dabartinių lietuvių menininkų tokio pobūdžio ieškojimai dažniausiai būna nuspalvinti autoironija ir perversija. Pa-vyzdžiui, S. Parulskiu aukos simboliu tampa skerdžiama kiaulė. Aukos ir pa-si-aukojimo idėja yra pakankamai stip-riai užvaldžiusi jį, nuoširdžiai prisipa-žistanti: „Aš norėjau valdyti Kristų, jo vaizdinį, tūnantį manyje du tūkstančius metų, norėjau taip paprastai, pasitelkės romėnišką kryžiaus simbolį, suvokti

ne mažiau drastiški ir savižudiški. Performansas *The Lips of Thomas* (1975): *Menininkė, sedédama nuoga prie stalo, suvalgo kilogramą medaus, išgeria litrą raudono vyno ir dešine ranka sutraiško stiklą, paskui tar si ortodoksų apeigų metu išsipjauna skutimosi peiliuku ant pilvo penkiakampę žvaigždę ir plaka save, kol nebejaučia skausmo. Tuomet gulasi ant kryžiaus iš ledo po kaitinimo lempa, kol iš pilvo penkiakampe žvaigžde pradeda sunktis kraujas, ir publiką ją išnėša.* Kitas performansas *Rhythm O* (1974): *Marina leidžia publi-kaui daryti jos kūnui, ką ji norinti. Tam ant stalelio išdėlioti 72 daiktai. Po 6 valandų nurenginėjimo, kan-kinimo ir plūdimo performansas nutraukimas, iškilus pavojuui menininkės gyvybei.* Šiuos pavyzdžius pa-naudoja Tomas Kačerauskas savo straipsnyje, kuriame plačiau aprašo tendenciją, kai menas „ne-béra vien simboliu plotmę, reginys ar garsas publikos malonumui. Jame dalyvauja ne tik kasdie-niai daiktai, bet ir menininko gyvybė: menas teikia fizinį skausmą, ribodamasis su mirtimi“.

– Žr. *Problemos*, Nr. 62 (2002), p. 83.

Kristaus erdvę ir laiką, kančios horizontą ir atpirkimo vertikalę, norėjau pasirinkti vienintelę tiesą, taip paneigdamas Céline'o cinizmą – „tiesa yra nesibai-gianti agonija“, – tačiau noras yra pernelyg žmogiška medžiaga...²⁵ Gyvenimas ir tikėjimas atskleidžia savo iš-virkščiąją pusę: „tas pats Kristus, tik pri-kaltas veidu į Kryžių, nugarą atsukęs man... Negalėčiau rasti tikslesnio savo tikėjimo simbolio apibūdinimo, nors tai ir šiurpu“²⁶.

Numinosinės, susitikimo su Dievu, patirties poreikis minėtų autorių kūryboje yra visa persmelkiantis. Daugeliu atvejų tai galime pavadinti šventumu su neigiamu ženklu, šventumo ilgesi kaip apsėdimą: šlapinimasis nuostabaus grožio bažnyčioje, kurios interjero puošmenos iš tiesų yra degeneratai ar žmonių kaulai. Jean Delville'o *Perversijos stabą* (1891) primena Š. Saukos *Pasipuošęs žmogus*: perlai ir brangakmeniai, taurieji metalai – šalia turgaus blizgučių – tobulai ištapyti ir žerintys neįtikimiausiose vietose, išmeigtis tiesiai į kūną, galvos nematyti (pav. 7)²⁷. Fantastiškas savo dviprasmiškumu S. Parulskio knygos *Trys sekundės dangaus* įvaizdis – kaip angelai besileidžiantys desantininkai ir graudi A. Andriuškevičius autoironija: „mudviejų tekstai praslinkdavo nesustikę: jo buvo įkvėpti paties Dievo (kas dar gali įkvėpti angelą?), o mano – tik (puolusių?) angelų“. Sunku būtų ginčytis su visai pagrįsta jo įžvalga: „teksto gylis (t.y. dieviškumas) atperka (arba ne) bet kokią medžiagą (t.y. žmogiškuosis faktus)“²⁸. Ir visai, matyt, neatsitiktinai tikėjimo dalykai susipina su min-



7 pav. Šarūnas Sauka. *Pasipuošęs žmogus*. 1983

timis apie vyro ir moters meilę. G. Beresnevičius gelminį šių dalykų ryšį nusako taip: „Kiekviena moteris yra galimybė. Kito, kitokio gyvenimo galimybė. Kiekviena moteris yra alternatyva. Viskas galima, jeigu Dievo nėr. Ir kiti gyvenimai – taip pat. Galimi. O jei Dievas yra – juolab“²⁹.

APIE BEPROTIŠKĄ POREIKĮ MYLĘTI IR TIKĘTI

Iš tos pačios kierkegoriškosios Danijos atėjo neužmirštamas Larso von Triero filmas „Prieš bangas“ apie beprotišką meilę ir absurdžias pastangas vardin Jos, apie stiprų tikėjimą, įkvepiantį iškesti visus likimo išbandymus, apie pasiryžimą ir numirti dėl mylimo žmogaus, jei to prieiktu. Ir likimas pareika lauja vieno herojaus mirties vardan kitos gyvenimo, mirtis igalino gyvenimo stebuklą. Idomu, kad pagrindinė herojė aplinkinių traktuojama kaip *ne visai pilno proto*. Savo neįtikėtinu pasiaukojimu moteris atkreipia dėmesį į tai, kad „prottingieji“ žmonės nebetiki amžinosiomis vertybėmis. Tik beprotis šiaisiai laikais atveria savo silpnumą (?): beprotišką poreikį mylęti, tikėti, pasitikėti, būti ištiki mam. Bet ar ne tai mums byloja meno kūriniai, sudarantys žmonijos aukso fondą. Jų herojai miršta ne dėl efektinio jausmų susižadinimo, bet vardin to, kuo jie tiki.

Lietuviški opusai demonstruoja dvaini nepajégumą ir gali būti apibūdinti trumpa S. Parulskio esė herojaus fraze: „visi rimti vyrai – negali“. G. Beresnevicius ta pati pasako kiek kitaip: „Nebemyliu moterų, myliu praeitį. Kurioje jų knibžda. (...) Jos vienodos, įdomumas darsyk įsitikinti, kad jų mylęti neįmanoma; neįmanoma, nes jos nemoka mylęti. (...) Moterų nėra, jos akcidentalios, jos

sugalvotos“³⁰. Giedra Radvilavičiūtė vienoje iš savo esė šią temą plėtoja iki kraštutinumo, pateikdama situaciją, kurioje vyras išveja maudytis atejušias moteris, nes jis, masturbuodamas savo ežero teritorijoje, sėklina žuvis, ir dar vis besiilginčioms meilės moterims belieka kartoti sau, perfrazuojant garsią dainą: „*Neverk, vyry nėra...*“ Beje, ši drastiška tema tampa ypač populiari ir jos jau nesidrovima. (Š. Saukos parafrazė šia tema, panaudojant Diurerio Adomo ir Ievos įvaizdžius, yra pritrenkianti savo sarkazmu³¹.) Analogiškos ižvalgos atrodo žaismingai, bet iš tiesų yra negalios išraiška.

Iš tiesų visais laikais ilgimasi pačios paprasciausios meilės ir žmogiško artumo, tam reikia ne tik proto, bet asmenybės visumos – jos aistringo pasiryžimo, valios rizikuoti. Ciniškoje aplinkoje labai pavojinga mylęti ištikimai ir pasiaukojamai, tai reiškia atsiverti savo silpnumu, kai visi demonstruoja ir siekia galios. Sunku įtikėti žmogaus ryšio su žmogumi stebuklu. Béda yra ta, kad stebuklui reikia arba naivumo, arba iš nevilties kylančios beprotiškos drąsos. Tai ir paprasta, ir sunku, nes, kaip kadaise sakė S. Kierkegaard'as, *geris yra tik todėl, kad aš to noriu*. Meileje skleidžiasi Dievas. Dievas yra meilė. Kokia mūsų meilė, toks ir mūsų Dievas.

Literatūra ir nuorodos

¹ Josif Brodskij. *Poetas ir proza*. – Vilnius, ALK / Baltos lankos, 1999, p. 110.

² Fil. dr. Algim Uždavinys labai tiksliai apibūdino Šarūno Saukos kūrybą: „keliamų problemų,

intuicijų arba asociacijų aktualumu bei dydžiu Saukos kūryba peržengia siaurus nacionalinės kultūros rėmus, tapdama ne tiktais mūsų šalies, mūsų amžiaus ligos istorija, bet ir visos krikš-

- čioniškosios civilizacijos tragiško likimo simboliu". – Šarūnas Sauka: [albumas] / sudarytojas R. Dichavičius. – Vilnius, E. Armoškos firma „Maldis“, 2001, p. 10.
- ³ *Legenda apie Sigitą Parulskį* // Šarūnas Sauka: [albumas], 2001, 15, p. 36–37.
- ⁴ Iliustracijos S. Parulskio *Iš gyvenimo velių* // Ten pat, 201–204, p. 266, 267.
- ⁵ Tai taikliai pastebėjo Suomijoje gyvenanti švedų vertėja Carina Nynäs: „... poetai, kuriuos mums teko versti, nuolat ginčijosi su dievu. Ypač Parulskis...“ – *Šiaurės Atėnai*, 2003, Nr. 20, p. 3.
- ⁶ A. Andriuškevičius, G. Beresnevičius, S. Gedė, S. Parulskis, G. Radvilavičiūtė. *Siužetą siūlau nušauti*. – Vilnius, Baltos lankos, 2002, p. 5.
- ⁷ Įdomu, kad lietuviškoje kritinėje literatūroje, skirtoje S. Kierkegaard'ui, pastaras aspektas nėra fiksujamas. Gal tik A. Andrijauskas savo knygoje *Grožis ir menas* (Vilnius, Vilniaus dailės akademijos leidykla, 1995, p. 471) atkreipia į tai démesį: „Genijaus kūrybą Kierkegaard'as traktuoją kaip kraštutinę demonizmo formą, pasireiškiančią visiškai naujų idėjų ir meninių vaizdinių atradimų. Meninė kūryba aiškinama kaip autentiška pasaulio ir egzistenciali savęs pažinimo forma. Tiksrasis menas gimsta ne iš šalies veikiant dievams ar mūzoms, bet iš vidaus, iš menininko dvasisios gelmių, vidinės disharmonijos jausmo, žmogaus būties tragizmo suvokimo“.
- ⁸ П. П. Гайденко. *Трагедия эстетизма*. – Москва, Искусство, 1970, с. 181–230.
- ⁹ *Autoportretas Nr. 11* // Šarūnas Sauka: [albumas], 70, p. 105.
- ¹⁰ П. П. Гайденко. *Трагедия эстетизма*. – Москва, Искусство, 1970, с. 140.
- ¹¹ Ten pat, p. 187.
- ¹² *Kelionė* // Šarūnas Sauka: [albumas], 84, p. 122.
- ¹³ Серен Киркегор. *Наслаждение и долг*. – Киев, 1994, с. 15.
- ¹⁴ *Meilė* // Šarūnas Sauka: [albumas], 86, p. 125.
- ¹⁵ S. Parulskis. *Trys sekundės dangaus*. – Vilnius, Baltos lankos, 2002, p. 123: „(...) kai po paskutinės paskaitos nuriedėjės nuo laiptų įsimylėjau Mariją – jinai vienintelė iš kursiokų nesiжуokė, ir aš tai palaikiau lemties ženklu, nors vėliau prisipažino, kad būtų juokus, bet jai skaudėjo dantį, ir už ši prisipažinimą įsimylėjau ją antrą sykį (...)“.
- ¹⁶ *Gyvenimas su japonėmis* // *Šiaurės Atėnai*, 2002, Nr. 39 (625).
- ¹⁷ *Grožis* // Šarūnas Sauka: [albumas], 75, p. 112.
- ¹⁸ Серен Киркегор. *Наслаждение и долг*. – Киев, 1994, с. 520.
- ¹⁹ *Šventykla* // Šarūnas Sauka: [albumas], 4, p. 24–25.
- ²⁰ П. П. Гайденко. *Трагедия эстетизма*. – Москва, Искусство, 1970, с. 146.
- ²¹ Cit. pagal П. П. Гайденко, с. 147.
- ²² S. Parulskis. *Trys sekundės dangaus*, p. 5.
- ²³ *Prašymas dūmai* // *Šiaurės Atėnai*, 2003, Nr. 20 (654).
- ²⁴ Ten pat.
- ²⁵ *Siužetą siūlau nušaut*, p. 9.
- ²⁶ Ten pat, p. 113.
- ²⁷ *Pasiupošes žmogus*, 60–61, p. 94–95.
- ²⁸ *Siužetą siūlau nušauti*, p. 146–147.
- ²⁹ Ten pat, p. 79.
- ³⁰ Ten pat, p. 80.
- ³¹ Adomas ir Ieva // Šarūnas Sauka: [albumas], 69, p. 104.



Gauta 2002-12-16
Pabaiga „Logos“ Nr. 33

GEDA BAČAUSKAITĖ

Lietuvos teisės universitetas

BERNARDO BERENSONO KONCEPCIJA RENESANSO STUDIJŲ KONTEKSTE

The Concepts of Bernard Berenson in the Context
of Renaissance Studies

SUMMARY

This 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.

ŠIAURĖS RENESANSO PROBLEMA

Simptomiška, kad B. Berensonas ne siémė nagrinėti problemiško, vadinamojo Šiaurės renesanso, su kuriuo buvo ne blogai susipažinęs ir kuriuo domėjosi, ypač savo mokslinės karjeros pradžioje (pakanka pažvelgti į besikartojančią muzieju lankymo maršrutų geografiją).

Italijos ir Šiaurės renesanso skirtumus bandyta aiškinti rasiniais skirtumais. Knygoje *Italija ir vokiškasis formas*

jausmas (1931) H. Wolfflinas priešprieši na itališką ir šiaurietišką meninės formos pojūtį. Jo požiūris, paremtas „grynuoju matymu“, nerado stilistinės vienovės įvairose XVI a. šiaurietiško meno formose. M. Dvořákas ižvelgė naują, išryškėjusią apie 1520-uosius krypti subjektyvumo link ir tolyn nuo centriniés Italijos dailei būdingų fiksotų taisyklių bei objektyvaus natūralizmo. Šia

RAKTAŽODŽIAI. Meno istorijos istorija, renesansas, Berensonas, Botticelli.

KEY WORDS. The history of the history of art, Renaissance, Berenson, Botticelli.

nuostata grindžiamos visos nesugretinamos XVI a. Europos meno formos. Jau 1911 m. Jacques Mesnilis sakė, jog brandusis renesansas neturejo jokios įtakos Šiaurės Europai, nes netrukus po to, kai italų menas ėmė sklisti Šiaurėje, renesansas peraugo į manierizmą. Todėl būtent italų manierizmo, o ne renesanso stilių įsivežė prancūzų Fontainebleau mokykla, o vėliau, XVI amžiuje, perėmė ir visa Europa.

B. Berensonas apie flamandų dailę prabyla analizuodamas Vittorio Pisanello tapybą. Flamandų susižavėjimas gamta jam primena vaikų euforiją, kai šie per pirmą pavasarinę išvyką į šali-mais plytinčią pievą skina visas laukų gėles ir gaudo visus paukščius. Jiems viskas vienodai įdomu ir viską, ką tik įmanoma panešti, jie iškilmingai nešasi namo. Konstatuojama, kad flamandai žavisi daiktų išore, išvaizda (*mere appearance of things*). B. Berensonas pabrėžia flamandų technikos pranašumą, tačiau jiems trūksta tūrio (*bulk*). Teigiama, kad Van Eyckas apdovanotas ypatinga charakterizavimo galia, o Rubensas iš tévynainių paveldėjo tik puikią techniką, vi-sais kitais atžvilgiais jis – italas.

Išskirtinis didaus tapytojo bruožas – sugebėjimas iš daugybės regimų įspūdžių atsirinkti tik tuos, iš kurių susi-komponuotų vientisas paveikslas, kiek-viena detale perteikiantis taktilines savybes, judesį ir erdvės kompoziciją. B. Berensonas pabrėžia, jog ne kiekvien-a figūra yra tinkama taktilinėms savybėms, judesui ir erdvės kompozicijai perteikti. Tik kažin ar apskritai natūraliai gamtoje egzistuoja visa tai, kas bū-

tina meno kūrinio sandarai. Menotyrininkas kvestionuoja natūralizmą kaip aklą sekimą natūra. Gamtoje negalime rasti *ready-made*: „figūras dailininkas turėtų susikonstruoti, pozas – atrasti, o erdvę – išrasti“²⁹.

Lygindamas įvairių renesansinių tapbos mokyklų stilistinius bruožus, B. Berensonas daro išvadą, kad jei ne Florencijos įtaka, šiaurės Italijos tapyba mažai tebūtų skyrusis nuo anuometinės flamandų ar vokiečių tapybos. Jis neįsi-terpė į H. Wölfflino pradétą diskusiją apie itališkojo ir šiaurietiškojo renesanso skirtumus. Italijos renesanso įtaką, tėsdamas J. Burckhardto tradiciją, B. Berensonas redukuoja į Florencijos įtaką. Kodėl Europą užkariaavo ne šiaurės Italijos, o būtent Florencijos menas, kuris, „nepaisant visų pranašumų, nebuvo pa-griistas specifiškai meninėmis idėjomis“³⁰. B. Berensonas tai aprašo kaip iš-skirtinį ir susižavėjimo vertą fenomeną. Knygoje *Estetika ir vaizduojamųjų menuistorija* vienas poskyris taip ir pavadin-tas: „Proto užkariaivimai – Florencija“. Čia menotyrininkas mato dėsnингumą, kad kultūrinės įtakos plinta po karinių užkariaivimų ir invazijų (pvz., po perga-lingų roménų karų Vakaruose ar make-doniečių – Rytuose). Tuo tarpu Italijos skverbimasis į likusią Europą – „vienas pačių drąsiausių proto triumfų. [...] Pan-ñašiai taikiai ir beveik tame pačiame re-gione prieš nepilnus du tūkstančius me-tų plito Graikijos kultūra“. Florencijos įtaka svarbi ir kitiems Italijos miestams: Donatello, Fra Filippo, Piero della Fran-cesca, Leonardo „skleidė Florencijos šviesą Lombardijos lygumose nuo Mila-

no iki Padujos ir Feraros, ir net dar vis bizantiškoje Venecijoje”³¹.

Ši įtaka skrido dviem pagrindiniais keliais. Pirmiausia italų meistrams keliaujant po Europą: Florencijos architektai pasiekė Krokuvą, Delį, tapytojai – Vengriją. XVI a. Florencijos menas prasiskverbė ir transformavo visą Apeninų pusiasalį. Nuo tada Italijos menas yra florentietiškas su regioninėmis variacijomis, kilusiomis iš nekompetentingumo, blogų išročių, užsispyrimo, tiesa, kai kurios jų, tarkim, Venecijos tapyba, B. Bernenson manymu, yra pateisinamos³². Jau XVI a. pirmoje pusėje nemažai dailininkų (Andrea del Sarto, Rosso, Cellini ir kt.) dirbo Prancūzijoje, o El Greco – Ispanijoje.

Tuo pat metu vyko ir atvirkštinis procesas: garsiausi Nyderlandų, Vokietijos dailininkai (Düreris, Pacheris, Sustris, Scorelis, Heemskerkas, Rubensas, Van Dyckas) patys vyko į Italiją. Italijos įtaka nenutrūko ir XVII a.: Velasquezas keliavo į Romą, Rembradtas bei Vermeeris įdėmiai studijavo italų renesanso šedevrus. Ši trauka neišblėso ir XVIII a. – dailininkai tebesiveržė į Italiją, o italų architektai vis dar statė ir dekoravo bažnyčias Austrijoje, Vokietijoje, Peterburge.

Toks vienpusiškas požiūris, kad italai buvę aktyvūs, kūrybingi ir išraddingi, o kiti europiečiai pasyvūs „išakos“ priėmėjai, amžini Italijos skolininkai, nepriimtinės daugeliui tyrinėtojų. Pvz., ir pačios Italijos regionų, besišlejančių prie Toskanos (jos centro Florencijos), padėtis panaši į kitų Europos šalių. Kultūrinės naujovės gimė ne tik Italijoje (alieji-

nė tapyba, muzika), o Holbeinas ir Düreris įkvėpimo sémési ne vien iš italų renesanso pavyzdžiu, be to, jais niekuomet vergiškai nesekė. Tad tradicinis požiūris remiasi klaidingomis prielaidomis.

Paprastumu ir ramiu didingumu įpratome žavėtis kaip pagrindinėmis klasikinio meno vertybėmis. J. Winckelmanno teorija absoliučią galią buvo įgijusi XVIII a., ypač tarp vokiečių meno istorikų. Tuo tarpu A. Warburgas straipsnyje „Antikizuojančio stiliaus idealas ankstyvojo renesanso tapyboje“ (1914) nagrinėdamas naują patetišką stilų *all'antica* parodo, kad jis nebuvo paprasčiausias naujos klasikinės civilizacijos rezultatas, o pasirodė tik po sudėtingo kompromisu su realistine kvatrocento tapyba periodo.

Labai nedaug knygų, kuriose integruotai būtų nagrinėjama visos XV a. Europos kultūra: fundamentalūs bandymai E. Panofsky'o *Early Netherlandish Painting* (1953) ir *Renaissance and Renascences* (1960). Tačiau ir E. Panofsky, nors iš naujo pažvelgė tiek į Pietų, tiek ir į Šiaurės Europos renesansą, vis dėlto nemanė, jog galima nupiešti bendrą, rišlų meninės visumos vaizdą, galintį susieti skirtinges XV a. menines individualybes, teritorijas ir centrus į vieną motyvuotą visumą. Tokių renesansinės Europos kultūros „nerišlumą“ Janas Białostockis aiškina reiškiniu turtingumu, dažniausiai bendro kūrybos idealo nesiejamą tendenciją, srovę ir siekių gausą³³. Viduramžiškasis pasaulis išgyveno didžiulį lūžį, iš kurio išsirutuliojo naujos kultūros formos. Tačiau Italijos, Nyderlandų, Ispanijos ir Vokietijos tradicijos buvo pernelyg skirtin-

gos, kad siekių bendrumas bei atnaujinimo troškimas visur būtų įgavęs panašias formas. André Chastelis knygoje *Le mythe de la renaissance: 1420–1520* (1969) XV a. kultūrą glaustai apibrėžia trimis didžiomis kategorijomis: *Renovatio* (iniciatyvos džiaugsmas), *Integratio* (pilnas pasaulis), *Restitutio* (žmogus istorijoje). Šios kategorijos apibrėžiamos kaip pagrindiniai ankstyvojo renesanso kultūros aspektai ir pabrėžiamos siekimas atsinaujinti, kurti harmoningą civilizacijos kosmosą bei įsisąmoninti istoriją, kaip savo genealogijos ir kaip savo vietas joje reliatyvumą.

Nors renesanso periodas buvo naujovių ir originalumo metas, amžininkai nuolat pabrėždavo seką geriausiais antikos pavyzdžiais: Panteonu, Ciceronu, Vergilijumi, Livijumi, *Laokoontu*. Renesanso menininkams modelis buvo kaip iššūkis. Jie sieké ne imituoti, o asimiliuoti ir pralenkti modelį. Michelangelas vieną savo skulptūrą (*Bakchą*) sugebėjo pateikti kaip autentišką antikinį darbą. Leonas Battistas Albertis parašė lotyniškai komediją, kuri buvo palaikyta antikine.

Renesansinis mitas apie renesansą. Ištikrujų Brunelleschis, Albertis, Ghibertis ir kiti XIV–XV a. mokslininkai, rašytojai, dailininkai dažnai buvo nutolę nuo to, ką jie laikė artimu, t. y. nuo antikinės Romos, ir artimi tam, nuo ko jie tarësi esą nutolę, – „viduramžiams“. Ši renesansinės kultūros artimumą viduramžiams itin pabrėžė E. Panofsky, A. Losenas ir G. Dubys. B. Berensonas taip pat nepervertino renesanso naujumo ir atotrukio nuo viduramžių meno. Jam meno raida – nenutrūkstamas procesas, tad

išeitų, kad be viduramžių pasiekimų nebūtų įmanomas renesansas.

E. Gombrichas, nagrinédamas renesanse populiarą meno pažangos sąvoką bei jos poveikį jai pritarusiems meistrams, pažymi, kad šio periodo „dailininkai turėjo galvoti ne tik apie užsakymą, bet ir apie savo misiją“, o „ši misija– tai papildyti amžiaus šlovę per meno pažangą“. Jis bando parodyti, kaip ši svarbi idėja išėjo į dailininko mąstymo procesus, taigi ir į meno kūrinius. Šlovės troškimą, kaip vieną iš akstinų renesanso permanentoms, mini ir J. Burckhardtas, ir B. Berensonas.

Nors atskirų ir paprastai nereikšmingų, parašinių scenų, daiktų ar figūrų ne simbolinis, bet natūros stebėjimu paremtas vaizdavimas pastebimas jau XIV a., tačiau visuotinai toks vaizdavimas įsigalėjo tik renesanse. Tieb antikos, tiek renesanso menininkai buvo ypač susirūpinę daiktų išvaizda, t. y. tuo, ką J. Burckhardtas vadina „realizmu“. Nebūna meno be konvencijų. E. Panofsky parodė, kad net perspektyva gali būti laikoma „simbole forme“, nes, vaizduojant pasaulį pagal perspektyvos dėsnius, reikėjo pripažinti vienas vertėbes ir atmesti kitas.

B. Beresonui, siekiančiam atskleisti renesanso meno savitumą, itin aktuali buvo periodizacijos problema. Ilgą laiką menotyroje viešpatavo J. Burckhardtto nubrėžtos schemas, kurias išklibino viduramžių kultūros istorikai. E. Panofsky, vienas svariausiu renesanso, kaip pastovios stiliums sąvokos, gynėjų, išskiriaria tris atgimimų (*renascences*) periodus:

Karolio Didžiojo laikų *renovatio*, XII amžiaus *revival* ir Italijos *renaissance*. Anksčesnieji atgimimai adaptavo arba klasikines formas be jų siužetų, arba siužetus be jų formų, bet niekuomet visko kartu, tuo tarpu renesansas, kurį E. Panofsky, vadovaudamas tradiciniu pozūriu, priskiria Italijai, reintegravo klasikinę formą ir turinį. Dėl tos priežasties du ankstesni judėjimai buvo „riboti ir laikini“, o Italijos renesansas – „totalus ir ilgalaikis“³⁴.

Tradiciškai laikoma, kad renesansas XIV a. pradžioje prasidėjo Italijoje, XV a. klasikizuojančios jo tendencijos išplito vaizduojamuosiuose menuose, o vėliau paliko pėdsaką visose kultūros srityse visoje Europoje³⁵. B. Berensonas renesanso pradžią sieja su XIV a. pabaigoje prabudusiu „asmenybės“ pojūčiu, kuris vienaip ar kitaip buvo juntamas visur, tačiau Italijoje pasireiškė anksčiau ir daug stipriau nei visoje Europoje. Ankstesnį laiką (nuo krikščionybės įsitvirtinimo iki pat XIV a. vidurio) jis lygina su pirmaisiais penkiolika-šešiolika žmogaus gyvenimo metų, kai asmeniui reikalinga globa ir jis dar nėra suvokęs savo asmenybės. Čia regime akivaizdžiai J. Burckhardto idėjų įtaka: „Viduramžiais abi žmogaus sąmonės pusės – tiek nukreip-toji į vidų, tiek į išorę – snūduriavo po bendrybių šydu [...]. Žmogus suvokė sa-vę tik kaip vienos ar kitos rasės, tautos, partijos, šeimos ar bendrijos narį, tik per tam tikrą visuotinę kategoriją“. Renesansinėje Italijoje „šis šydas pirmąkart ištir-po ore [...]. Žmogus tapo dvasiiniu *individu* ir tai įsisąmonino“³⁶.

Kuo pasireiškė šis „asmenybės“ po-jūtis? B. Berensonas pirmiausia išskiria

smalsumą: imta aistringai domėtis su-pančiu pasauliu bei pačiu žmogumi. Būtent smalsumas, jo manymu, skatino studijuoti klasikinę literatūrą. Antikos palikimas buvo tartum raktas į užmaršty glūdinčių žinių lobyną. Akivaizdu, kad B. Berensonui pirmasis impulsas buvo ne noras atgaivinti antiką, bet smalsumas, t.y. tas pats impulsas, kuris paskatino išrasti spausdinimo mašiną ar atrasti Ameriką. Toliau vadovaujantis priežastingumų seką, grįžmas prie klasikinės literatūros savo ruožtu nulémė žmogaus išskirtinumo garbinimą. Roménų literatūroje, kurią italai natūraliai (nes nebuvę kalbinio barjero) perprato gerokai anksčiau nei graikų, pagrindinis dèmesys tenka politikai ir karybai, tuo tarpu asmenybei skiriama nepagrįstai mažai vietas. Asmuo roménams rūpėjo tik tiek, kiek jis dalyvavo svarbiuose įvykiuose. Tačiau nuo įvykio svarbos suvokimo iki įtikėjimo, jog tame dalyva-vę asmenys yra lygiai tokie pat svarbūs kaip ir pats įvykis, téra vienas žingsnis. Šis retoriškos Romos literatūros kursto-mas tikėjimas drauge su savo asmenybės įsisąmoninimu nulémė vieną svar-biausiu ankstyvojo renesanso bruožą – beribį žavėjimąsi žmogaus genijumi ir jo pasiekimais.

Lygindami B. Berenso ir kitų įta-kingų renesanso tyrinėtojų konцепcijas, iškart pastebime, kad B. Berenso po-zūris į paskirų menininkų vaidmenį šio sajūdžio genezéje iš esmės skiriasi. Pa-vyzdžiui, J. Burckhardtas, J. A. Symond-sas ir H. Taine'as, pripažindami, kad Niccola Pisano ir Giotto išpranašavo re-nesansą, kartu pabrėžia, kad tikrais re-nesanso dailininkais jie netapo, nes tar-

navo teologinėms viduramžių idėjoms. Tuo tarpu, B. Berensovo manymu, būtent „Giotto asmenyje gimė moderni tapyba“³⁷. Drauge jis patikslina, jog Giotto kurti viduramžiais galėjo tik kaip izoliuotas reiškinys. Kita tipiška tarpinė viduramžių ir renesanso figūra menotyrininkui yra Fra Angelico. „Fra Angelico emociją (*feeling*) šaltiniai – viduramžiuose, tačiau savo jausmais jis *mégaujasi* be maž moderniu būdu, o jo išraiškos prie monės yra beveik modernios.“³⁸ Ir pagaliau Masaccio B. Berensovo koncepcijoje iškyla kaip naujomis sąlygomis ir naujas poreikius įkūnijęs Giotto. Kokios tos naujos, t.y. renesanso, sąlygos ir reikalavimai? Kaip metaforiškai rašo B. Berensonas, „viduramžišką dangų sudraskius į gabalus, pasirodė naujas rojus ir nauja žemė“³⁹, t.y. atsivérė nauji interesai ir naujos vertybės. Aukščiausia vertė – sugebėjimas pavergti ir kurti, domiasi viskuo, kas padeda pažinti supantį pasauly. Tai dailininkų rūpestis atskleisti amžiui jo idealus. Iš dailininkų reikalaujama atskleisti kartai tikėjimą žmogaus galia (*power*), pajungti bei valdyti pasauly ir parodyti fizinius tipus, geriausiai tinkančius šiam tikslui. Šis poreikis buvo imperatyvus ir nuolatinis, todėl atsirado ne vienas, bet šimtai italių dailininkų, kurių kiekvienas savaip jį realizavo.

Portretas kaip savarankiškas žanras atsirado renesanse. B. Berensonas tam faktui neskiria dėmesio, nors knygoje *Estatika ir vaizduojamojo meno istorija* nagrinėja portreto ir *effigy* santykį bei jo kaitą istorijos eigoje (B. Berensonas *effigy* vadina simbolišką atvaizdą, kai norima

perteikti ne portretuojamąjo individua lumą, bet parodyti jį kaip tam tikro socialinio sluoksnio ar profesijos atstovą ir tuomet pabrėžiamas, tarkim, kareivio kareivišumas ar teisėjo teisėjiskumas). O knygoje *Konstantino arka* (1954), analizuodamas portreto nuosmukį ir atsigavimą IV–V a., jis pažymi, jog ištisą tūks tantmetį (nuo 450 iki 1450 m.) portretas, išskyrus labai retas išimtis, buvo išnykęs. Beveik nebuvó ir skulptūrių portretinių atvaizdų. Ir tik XV a. drauge su Van Eycko darbais Nyderlanduose, su Masaccio ir Pisanello Italijoje atgijo portretas, imta kurti tikroviškesnius portretus nei kada nors anksčiau⁴⁰. Tačiau, analizuodamas Italijos renesanso tapybą, plačiau neaptaria nei portreto žanro, nei konkrečių portretų. Jis neatkreipia dėmesio ir į vis didėjančią dvasinio prado reikšmę, kuris, kaip teigia H. Wölfflinas knygoje *Klasikinis menas* (1899), sustiprina portreto žanro svarbą, daro jį psichologiškesnį.

Portreto klausimas, vienas kebliausių ir karštai diskutuojamų⁴¹, tapo dar komplikuotesni, kai radosi persirengimo, maskarado samprata. Dar Aby Warburgas iškėlė prielaidą, kad Flora Botticelli'o paveiksle *Primavera* yra Simonettos Cattaneo Vespucci, kuriai Giuliano de Medici dedikavo 1475-ųjų riterių turnyrą, portretas, beje, pomirtinis – taigi portretas dar kompleksiškesne prasme. Neaišku, ar šios A. Warburgo hipotezės, dabar jau įrodytos, buvo žinomas B. Berensonui. Net jei ir būtų žinomas, vargu ar būtų pakoregavusios principinę jo nuostatą *analizuoti ne tai, kas žinoma, bet tai, kas regima* paveiksle.

RENESANSO NUOSMUKIO PROBLEMA

B. Berensonas savo veikaluose plėtė aptaria renesanso stiliaus nuosmukio problemas, atverdamas kelius vėlesnių menotyrininkų (M. Dvořáko, W. Friedländerio, A. Hauserio) veikaluose išplėtotai manierizmo sampratai. Sekdamas J. Burckhardtą, Italijos renesanso nuosmukio priežastis jis iš dalies susieja su politinės ir intelektualinės laisvės praradimu ištvirtinus Ispanijai ir stiprėjant kontrreformacijos išpuoliams.

B. Berensovo manymu, Pontormą suklaidino baimingas žavėjimasis Michelangelo: jis baigė kaip akademiškas monstriškų aktų konstruotojas. Jo mokinys Bronzino neturėjo tokio dekoruotojo talento kaip mokytojas, bet buvo puikus portretistas. Nuogas kūnas be materialumo ir dvasinės prasmės, be piešinio ir spalvos grožio, nuoga tik dėl nuogumo, – toks buvo jo kompozicijos idealas. Rezultatas – „Kristus in limbo“.

Dar 1911 m. Heinrichas Busse manierizmą priešpriešino barokui, vėliau Lili Frölich-Bum (1921), nurodydama Parmigianino kaip manierizmo pradininką, atkreipė dėmesį į naują grožio idealą šiam mene. M. Dvořákas (1924) pabrežė subjektyvų ir ekspresyvų manieristinio meno pobūdį, lyginę jį su gotikos menu, W. Friedländeris (1925) – kaip antiklasikinį stilų ir, pritardamas M. Dvořákui, kaip reakciją prieš griežtą, stingią ir kanonišką aukštojo renesanso formą, o vėliau (1928–1929) tvirtino, kad baroko stilius gimė kaip priešprieša keistiems velyvojo manierizmo kūriniams, vietoj jo atsigréžiant į aukštajį renesansą.

B. Berensonas vadina Parmigianino „paskutiniuoju tikru renesanso dailininku šiaurės Italijoje“⁴². Menotyrininkas neišskiria manierizmo kaip atskiro stiliaus, šios krypties dailininkus jis vadina tiesiog „nuosmukio dailininkais“. „Temeta į mane akmenį tie, kurie niekad nesižavėjo Cellini ar Parmigianino, kurių savo pusėn nepatraukė Lysippus, kurie nepatyrė malonumo žiūrėdami į mažiau žinomus, bet ne mažiau puikius Pontormo ir Rosso. Be abejonių, tai manieristų vardai, dailininkų, kurie žengė pirmajį žingsnį žemyn ir nusisuko nuo vieno vienintelio idealo. Nepaisant to, jie paliko autentiškos estetinės vertės kūrinių ir dėl to mes [...] jais žavimės.“⁴³ Kokias nuosmukio priežastis ižvelgia B. Berensonas? Kaip pagrindines jis nurodo naujumo vaikymąsi, instinktyvų norą demonstruoti savo individualumą arba temperamento aikštinguą, čia pat pabrėždamas, jog šie dailininkai dar gerbia savo didžių pirmtakų pasiekimus bei tikslus. Idomus posūkis: viena pagrindinių priežasčių (itin paradoksali) – būtent manieristų pirmtakai pasėjo nuosmukio grūdą. Negalime kaltinti Parmigianino nepagarba Correggiui ir Raffaeliu arba Cellinio, Rosso bei Pontormo negerbus Michelangelo ir Andrea del Sarto, nes buvo priešingai. Reikia prisiminti paradoksą, kad meistro tikslas iki galos atsiskleidžia tik jo mokinui. Meistras negali visiškai išsvaduoti, atsikratyti jaunystėje jam primestų idealų ir iopročių. Tuo tarpu mokinys yra pašalietis šiam meistro galvoje vyks-

tančiam konflikte. Sekėjas meistro kūryboje pastebi ir pasinaudoja tik madinagais elementais. Dažniausiai tai būna novatoriški elementai, t. y. turintys mažiausiai panašumo į tai, kas iki tol egzistavo. Mokinys didžiai nustebtu suprates, jog šis naujumas – visai ne tai, ko sąmoningai siekė meistras, o meistras būtų šokiruotas, sužinojęs, jog tik tokie jam priskiriami pasiekimai.

B. Berensonas ižvelgia svarią Michelangelo įtaką manieristams. Michelangelo suteikė figūrai judesio laisvę, išsprendę problemą, kaip kuo mažiau keičiant figūros padėti perteikti kuo veržlesnį judesį. Kitaip tariant, jam visų pirma rūpėjo judesio problema. Tuo tarpu Michelangelo sekėjai tose formose ir judesiuose ižvelgė ne sudėtingos problemos sprendimą, o naują grožio idealą. Ši groži jie suvokė izoliuotai ir perdėm sureikšmintai. „Pakako šios izoliacijos bei iš jos kyylančio tam tikrų meistro formų, pozų sureikšminimo bei perkomponavimo nesiekiant esminių ir amžinų figūrinio meno reikalavimų diktuojamų tikslo, kad Michelangelo didingumas bei kilnumas virstų Cellinio ir Pontormo dekoratyvumu, elegancija ir išskirtinumu“⁴⁴. Pirmoji manieristų karta nesistengia perprasti formos ir judesio, tai jau praeitas etapas. Dabar tapytojai panaudoja kai kurias formas ir pozas dekoratyviems tikslams kaip paprasčiausias arabeskas. Jie nuoširdžiai žavisi forma ir jadesiu, tačiau tikrasis jų tikslas, kurio patys, regis, neįsisąmonina, yra dekoratyvumas, elegancija, grakštumas ir žavesys. Šios savybės pačios savaime nėra tokios išskirtinai meniškos, kad pajėgtų sužadinti ilgalai-

kį malonumą. Tad, B. Berensovo manymu, pirmoji manieristų karta išsiskiria ne tik tapybos grakštumu ar dekoratyvumu, bet ir formos bei judesio samprata. Menotyrininkas retoriškai klausia: kažin, ar meno formų raida nebūtų pakrypusi kita linkme, jei Michelangelas būtų gyvenęs trumpiau? Taigi matome, jog B. Berensovo požiūris į meno raidą iš esmės pasikeitė. Jei renesanso atsiradimą ir susklestėjimą jis siejo su išoriniais veiksniiais, t. y. palankia politine ir ekonomine Italijos situacija, Bažnyčios įtakos kitimu (tai ypač ryšku pirmojoje jo knygoje, 1894), tai nuosmukį sieja jau tik su autonomiška pačių meno formų raida. Prie manierizmo problemos B. Berensonas dar kartą sugrįžta rašydamas *Caravaggio* (1951). Jis ižvelgia ryškesnes manierizmo sasajas su „akademizmu“ ir mažiau ryškias – su *affection*, apsimestinumu.

I manierizmo subjektyvumą, kaip priešpriešą renesanso objektyvumui, dėmesį atkreipė *Geistesgeschichte* istorikai. M. Dvořákas pastebėjo, kad Italijos manieristų polinkis į subjektyvumą ir fantaziją daro jų meną artimesnį gotikai, todėl jų lengviau perėmė XVI a. vis dar gotikinių formų šiauriečių menas. Gotikos atgimimą Šiaurės renesanse akcentavo ir Otto Beneschas.

Jose Ortega y Gassetas (1945) teigė, kad perėjimo nuo „artimo regėjimo“ prie „tolimo regėjimo“, t.y. nuo gotikos dailininko kruopštaus atskirų objektų išorės tyrinėjimo „iš arti“ prie vieningo, sintezuojančio visos scenos matymo tendencija apogejų pasiekė XIX a. impresionistų darbuose. Jis meno raidą apibrėžė taip: vakariečiai dailininkai

pradžioje tapė objektus, vėliau pojūčius, o po impresionizmo – idėjas. J. Ortega y Gassetas pabrėžė, kad žiūrėjimo taško svarba atsiranda kartu su renesanso atrasta monokularine perspektyva.

Nenugincijamai įtakingiausią renesanso stiliaus analizę pateikė H. Wölfflinas knygose *Renesansas ir Barokas* (1888), *Klasikinis menas* (1899) ir *Pamatinės meno istorijos sąvokos* (1915). Jis sutelkė savo dėmesį į renesanso dailės „fizionomiją“ ir „morfologiją“. H. Wölfflino renesanso studijoms būdingos binarinio mąstymo schemas. Jis priešpriešino ankstyvajį ir aukštąjį renesansą, itališką ir šiaurietišką meninės formos pojūtį, renesanso ir baroko stilių. Suklasifikavęs išskirtinius baroko ir renesanso bruožus, suskirstęs juos į priešingybių poras, H. Wölfflinas priėjo išvadą, kad renesanso sąvokos yra ne tik antipodinės, bet ir preliminarinės barokiškoms.

H. Wölfflino sąvokų poros, nors ir nėra universalios (vėliau jis tai pats pripažino), turėjo didelę įtaką renesanso „fizionomijos“ ir „morfologijos“ supratimui. Linijiškumas-tapybiškumas, plokštuma-giluma, uždara-atvira forma, daugialypiskumas-vienovė, aiškumas-neaiškumas. [Linijiškumas ir su statiskumu, o tapybiškumas su judesių. Linijiškumas-tapybiškumas – tai ir apčiuopiamas-regimas vaizdas.]

B. Berensonas aptarė ir kitą svarbų renesansinės kultūros reiškinį – mecenatystę. Jis ją suvokė kaip natūralių pokyčių visuomenėje rezultatą. Anksčiau beveik vienintelis užsakovas buvo bažnyčia, o Renesanso epochoje ši vaidmenį perėmė didikai ir broljos. B. Berensonas

analizuoją, kiek paveikslų siužetas priklauso nuo užsakovo poreikių ir finansinių galimybių, ką diktuoja užsakovas. Šia tema domėjosi ir A. Warburgas. Straipsnyje *Bildniskunst und florentinisches Bürgertum* („Portreto menas ir florentietiškoji buržuažija“, 1902), analizuodamas Lorenzo Medici laikų viduriiniosios klasės mecenatų mentalitetą ir meninį skonį, ieškojo atsakymo, kodėl šie patronai savo portretus užsakydavo ne italu, o flamandų tapytojams ir kodėl jie taip entuziastingai kolekcionavo flamandų meną. Pasirodo, juos itin žavėjo pavaizduotų brangių audinių sunkumas, nes jie patys buvo siūlų dažytajai ir šilko gamintojai. Svarią Medičių mecenatystę bei jos, kaip skonio arbitro, vaidmenį išsamiai ir kruopščiai, remdamasis dokumentais, aptaria E. H. Gomrichas knygoje *Norma ir forma* (1966).

B. Berensonas savo Florencijos renesanso studijomis skatino menotyrininkus domėtis socialinėmis problemomis. Pavyzdžiui, F. Harttas knygoje *Art and Freedom in Quattrocento Florence (Menas ir laisvė XV a. Florencijoje)*, 1964) atskleidžia, kaip stipriai Florencijos dailininkams rūpėjo jų visuomenės likimas, kaip jautė pareigą ją išsaugoti ir kiek daug prisdėjo prie jos idealų puoselėjimo. Jis perša mintį, kad gildijos suvaidino lemiamą vaidmenį atsirandant naujajam renesanso stiliui Florencijos tapyboje ir skulptūroje.

A. Warburgas atkreipė dėmesį į tai, kad, tarkim, portreto, kaip žanro, raidai yra svarbus ne tik dailininko vaidmuo. Betarpis kas vaizduojamojo ir vaizduojančiojo kontaktas gali būti tiek stabdys,

tieki ir variklis. Užsakovas portreto meną gali pakreipti tiek tipiškumo, tiek individualumo akcentavimo linkme⁴⁵.

Tuo tarpu H. Wölfflinas teigė, jog menas turi savo autonomišką gyvenimą ir istoriją, nepriklausomą nuo kultūrinio konteksto, ir nepripažino užsakovų vaidmens. Jo manymu, užsakovų padiktuočiai siužetai neturėjo įtakos meno raidai. Tačiau vėliau, po aršios E. Panofsky'o ir W. Timmlingo kritikos, pripažino, kad meno stilių pokyčiai vis dėlto nėra absolūčiai nepriklausomi nuo kultūros pokyčių, o tam tikrą vaizdavimo būdą kartais padiktuoja siužetas.

A. Chastelis knygoje *Marsile Ficin et l'art* (*Marsile'is Ficino ir menas*, 1954), nagrinėdamas renesanso meno ir filosofinių to meto judėjimų (ypač neoplatonizmo) sąsajas, atranda stulbinamų renesansinės Florencijos meno ir idėjų analogijų. Tuo tarpu B. Berensonas, kaip ir J. Burckhardtas, neįžvelgia filosofinių humanistų idėjų įtakos dailei. Tiesa, humanizmą kaip reiškinį jis aprašo, tačiau nei jo filosofinių nuostatų, nei idėjų įtakos menui neanalizuoją. Kodėl? Mažai žino ar nesidomi?

Kodėl klasikinė sintezė, t. y. renesanso stilius, subyrėjo? Sydney J. Freedbergas mano, jog pirmiausia tai stiliaus klausimas. Beveik visiškas klasicizmo išnykimas – tai nepasitikėjimas fizinės ir dvasinės realybės vienove, atsiradęs humanistinės kultūros centre pirmame amžiaus ketvirtyste. S. J. Freedbergo nuomone, brandžiojo Italijos renesanso pabėgą žymi Raffaelli'o mirtis (1520). Krizė pasireiškė trimatės erdvės sugriovimu (ypač Florencijos tapyboje) arba priartė-

jimu prie jos galimybių ir realumo ribos, vedančiu tiesiai į jos sunaikinimą. 1520–1524 m. Pontormo ir Rosso Fiorentino kūriniuose personažai tiesiog lipte prilipę prie paveikslo paviršiaus. Po Raffaelli'o mirties Giulio Romano nutapytu Stanza di Constantino (vadinamas Konstantino kambarys Vatikane) fresku tokia komplikuota erdvė, o perspektiva taip staigiai nutolstanti, kad regime tik ritmingų akcentų asambliažą plokštumoje.

Apie 1570 m. *maniera* centrineje Italijoje neteko savo gyvybingumo, kartais tapdama „kontramaniera“ (tai S. J. Freedbergo terminas), kurioje estetizmas ir kompleksiškumas užleido vietą pamaldumui ir paprastumui (kontrreformacijos įtaka). Pagrindiniai „kontramanieros“ atstovai – broliai Zuccaro. Jiems būdingas toks pat dirbtinumas kaip ir *manierai*. Jų nereikia painioti su antimanieristais ar antimaniera, kurią matome Pulzone darbuose. Iš tos antimanieros kilo reforma, kurią igyvendino atnaujinto ir transformuoto klasicizmo iniciatoriai Carrache ir Caravage⁴⁶.

XIX a. pabaigoje A. Rieglis reabilitavo vėlyvajį renesansą, ginčydamas pačią nuosmukio, „dekadanso“ sąvoką. Ne mažiau svarbūs ir įvykę skonio pokyčiai. W. Friedländeris, M. Dvořákas ir kiti dailės istorikai atrado manierizmo sąsajų su savo laikmečio avangardu: pirmuoju almanacho *Der Blaue Reiter* (*Mėlynasis raitelis*, 1912) puslapiuose šlovinamas El Greco, o Franzas Marcas Cezanne'ą ir El Greco vadina dvasios broliais. M. Dvořákui manierizmas – meninė dvasinio siekio išraiška. Manierizmo dvasingumą

jis priešpriešina klasikinio renesanso racionalizmui ir natūralizmui. W. Friedländeris – „porafaelinę“ centrinę Italiją apibūdina pagal plastinius požymius: anatominę deformaciją, motyvų plokštumo siekimą. Abu mokslininkai pabrėžę, jog manierizmas kvestionavo humanistinį renesanso meną.

Surrealizmo veikiamas manierizmas tapo patrauklus ne tik dėl dvasinių savybių išraiškos, bet ir dėl iracionaliuju detalių. Po Antrojo pasaulinio karo peržiūrėdami vėlyvojo renesanso palikimą, menotyrininkai sutelkė dėmesį į 1540–1560 metų laikotarpi, t. y. į Bronzino, Salviati, Vasari ir jų mokinius. Jų darbuose nebeįžvelgiama pasaldinta manierizmo versija (kaip W. Friedlanderio), o kūriniai apibūdinami kaip pusiau savarankiški ir pavadinami *maniera*. Šis išsilavinusiems aristokratams skirtas *manieros* menas – priešingybė veržliems ir ekspresyviems Pontormo bei Rosso kūriniams, kuriuos taip garbino trečiojo dešimtmecio kritikai.

XVI a. vidurys ypač turtingas liudijimų apie to laikotarpio kritiškąjį ir istoriškąjį savimonę (pagrindinis šaltinis – G. Vasari). G. Vasari bei jo bendražygiai nurodo tiesioginį ir integralų XVI a. pradžios klasikinio renesanso paveldą ir savo darbuose pabrėžia nenutrūkstantį tēstinumą. Jie manė, jog jų *bella maniera* esanti ne kas kita, o ankstesniųjų kartų meno kvintesencija.

Vieną didžiausių pokarinių indėlių į činkvečento tapybos tyrimus įnešė J. Shearmanas (1963). Viena silpniausiai jo hipotezių – apie epochos išplėtotos teorijos ir to meto praktikos adekvatumą.

Jis pateikia aksiomą, kad manieristinis kūrinys turi iliustruoti *manieros* esmę, turi atspindėti estetizmą (G. Vasari didelę svarbą teikė rafinuotumui, elegancijai, grakštumui ir virtuoziškumui, plėtojo estetizmą ta prasme, jog estetines savybes iškélė virš visų kitų, dargi suteikė joms visišką nepriklausomybę nuo bet kokių kitų motyvų). Taigi bet kokia prievara, ekspresyvumas ar stipri energija J. Shearmano manierizme neišsitenka. Jaunieji Pontormo ir Rosso – pernelyg smarkūs, Tintoretto – per daug stiprus, o El Greco užsidegimas atrodo įtartinas. Vietoj jų į manieristų gretas mokslininkas įtraukia amžiaus dailininkus: nuo Perino del Vaga iki Joachimo Wtewaelio. J. Shearmanas iškélė užmirštus ir neįvertintus kūrinius. Tačiau atsisakius brutalijupei griaunamujų manierizmo apraiškų, jostarytum iškrinta iš istorijos, praranda svarbą. Tokį J. Shearmano požiūrį į činkvečento tapybą H. Zerneris aiškina skonio pokyčiais, kai „šlovinamas vietinei valdžiai beatodairiškai vergaujantis menas, dvaro menas *par excellence* yra simpotomiškas konservatyviai dvasios būsenai ir keistai susieja *manieros* estetizmą su panašiomis tendencijomis šių dienų menė ir kritikoje“⁴⁷.

B. Berensonas liko visiškai abejingas ikonografiniam žvilgsniui į renesansą. Interpretuodamas paveikslų siužetą, jis nesiremia dokumentais ar simbolinėmis aliuzijomis, kurioms tiek dėmesio skyrė A.Warburgas ir E. Panofsky. B. Berensonas nepasiekia tokio radikalaus kraštutinumo kaip S. Freedbergas, kuris atskyrė žmogiškajį turinį nuo religinės kūrinio temos. Vis dėlto toks atskyrimas

turi ir pozityvų aspektą: paveikslو prasmę atskyrus nuo jo siužeto prasmės, sugriaunama iliuzija, kad ikonografija gali atskleisti meno kūrinio prasmę.

Ikonografija yra tik vienas iš formos aspektų. Negalima teigti, jog B. Berensonas visiškai ignoruoja siužetą. Vis dėlto jam daug aktualesni formalieji aspektai. Jam meno kūrinys – tai, ką tiesiogiai matome. Silpnasis ikonografijos aspektas – jai visiškai nerūpi meninė kūrinio vertė. Tai vienas iš svariausių A. Warburgo mokyklos atžvilgiu nuskambėda-

vusių priekaištų. Turime pripažinti, jog A. Warburgui ritualinis objektas ir meno kūrinys, *Pathosformel* (patoso formulės) meno kūrinyje ir nuotraukoje (tiksliau, Jeano-Martino Charcot nuotraukose⁴⁸) – vos ne lygiaverčiai objektai.

„Modernaus meno evoliucijos dėka praeities kūrinius studijuojančių istorikų akys pagaliau atvertos estetinėms vertybėms, kurios senojoje stilių istorijoje buvo likusios nežinomos“, – rašė M. Dvorákas Franzo Wickhoffo straipsniu rinkinio ižangoje (Berlin, 1912).

BOTTICELL'IO FENOMENAS

Palyginkime bemaž to paties laiko skirtingų autorių – W. Paterio (1870), A. Warburgo (1893), B. Berenso (1896) ir H. Wölfflino (1899) atliktas Sandro Botticelli'o kūriinių analizes. Kodėl būtent Botticelli? Jis parankus tuo, kad po mirties buvo visų užmirštas, o iš naujo atrastas būtent XIX a. prerafaelitų, tad minėtiems menotyrininkams rašant dar nebuvvo tvirtai nusistovėjusi jo kūrybos vertinimo tradicija, tiksliau, štampai. Be to, kaip tik tuo metu mezgėsi Botticelli'o kulto užuomazgos, pasiekiančios savo apogėjų apie 1925-uosius metus.

W. Pateriui įdomi Botticelli'o biografija, tiksliau, jos nebuvimas (tapytojas žinomas ne savo tikruoju vardu, nežinoma tiksliai jo mirties data, sunku patikėti, kad senatvėje pasinėrės į religinę melancholiją jis būtų galėjęs tokį ilgą laiką praleisti pasyviai). W. Pateriui imponuoja Botticelli'o tapybos poetiškumas, jungiantis papildomų, marginalinių, pagrindinio siužeto nerutuliojančių scenų žavesį ir

poetišką išraišką su linijos ir spalvos žavesiu, iš kurių gimstanti grynoji tapyba. Ji vadina tapytoju fantazuotoju. *Veneros* „jei ne lavonišką, tai itin šaltą spalvą“⁴⁹ aiškina tikraja pramanyto chromatizmo prigimtimi („spalva yra ne paprasčiausia natūralių daiktų nuosavybė, bet dvasinė savybė, išsiskleidžianti virš jų, kuo met šie tampa dvasios išraiška“) bei helenizmo įtaka. Šalta šviesa („aušra be saulės“), jūrinės atmosferos ramybė, nurudusios gėlės, mirties šešėlis, liūdesys. W. Pateriui Botticelli yra antraelis tapytojas. Antraelis, nes naivus, neryžtingas ir nedrąsus. Jis teigia, kad Botticelli per teikia tam tikras malonumo savybes, kurių kitur nerastume. Simptomatiška, jog W. Pateris visiškai neatkreipė dėmesio į judesio – tiek figūrų, tiek linijų – svarba Botticelli'o paveiksluose. Čia aiški vin kelmaniškojo požiūrio įtaka.

Jei W. Pateriui Botticelli tėra antraelis dailininkas ir įdomus tik todėl, kad neseniai iš naujo atrastas, tai B. Berenso-

nas jau analizuoją, kodėl nūnai Botticelli'ui negalima atsisiperti: juo arba žavimasi, arba bjaurimasi, nors jo kūriniuose nėra grožio, jie nei kerintys, nei patrauklūs, jų piešinys dažniausiai netaisyklingas, spalva neįtikinama, o emocijos veriančiai intensyvios ar net skausmingos. Paslaptais, B. Berensovo manymu, yra ta, jog Europos tapyboje nebuvu kito dailininko, tokio abejingo reprezentacijai ir taip susitelkusio ties prezentacija (*so indifferent to representation and so intent upon presentation*)⁵⁰. Pasiekęs kūrybinę brandą, Botticelli atsisakė visko, net dvasinio reikšmingumo ir prasmės perteikimo, susikoncentruodamas ties tuo, kas paveikslė tiesiogiai perteikia gyvybę ir žadina gyvybines galias, t.y. ties judesiu ir taktiliškumu. B. Berensonas pabrėžia beprecedentę lytėjimo ir judesio tobulo derinio galią Botticelli'o kūryboje.

B. Beresonui, kaip ir H. Wölfflinui, visiškai nerūpi biografiniai dalykai. Jis pamini tik tiek, kad Botticelli yra Fra Filippo mokinys. Tiesioginio mokytojo poveikis, B. Berensovo manymu, yra itin svarbus. Jis teigia, jog svarbu nuodugniai tyrinėti kai kurių nereikšmingų tapytojų kūrybinį palikimą vien dėl to, jog jis buvo kurio nors žymaus dailininko mokytojas. Geras mokytojas ir geras tapytojas – du skirtini dalykai. Istorija dažnai net neišsaugo didžiųjų meistrų (pvz., Leonardo, Botticelli'o ar Michelangelo) mokiniai vardų – toks nereikšmingas, meistro įtakos užgožtas jų kūrybinis palikimas. Tokius mokinius B. Berensonas vadina ne sekėjais, o imitatoriais. Jis neįsivaizduoja, kad materialumo ar dvasingumo perteikimu būtų įmanoma pralenkti Leonardą ar piešinio muzikalumu

Botticelli'į. Šie tapytojai išsprendė išsikeliaujančią uždavinį, todėl jų imitoriams (ne sekėjams, nes išeitų, kad tokį net ir negali būti) nieko kito neliko, tik „išversti“ didžiųjų meistrų kūrybą į vidutinių sugerbėjimų žmogaus meną.

B. Berensovo nuomone, Botticelli, net tuomet, kai kūrinio tema jam buvo paaišlyta, o taip neabejotinai įvyko tapant *Pavasarį* ir *Veneros gimimą*, sukūrė tokius dekoratyvius paveikslus, kad iliustratyvi medžiaga (siužetas) juose visiškai pradingo. Nesvarbu, kokį siužetą Botticelli pasirinktų – religinį, politinį ar alegorinį, – visuomet sužadinamas mūsų taktlinis pojūtis, o judesys perteikia gyvumą. Siužetas jam taip menkai terūpi, jog, atrodo, tartum stengtusi perduoti *neikūnytasis (unembodied)* judesio ir lietimo savybes. B. Berensonas siūlo įsižiūrėti į linijas, perteikiančias vejo kedenamų plaukų, plazdančių draperijų ir šokančių bangų judesius *Veneroje*. Vien tik į tas linijas (!) su visa jų galia stimuliuoti judesio įsivaizdavimą žiūrinčiam. Grynasias judesio savybes, atsietas nuo bet kokios reprezentacijos⁵¹, t. y. nevaizduojančias nieko kito, tik judesį. Tokį meną B. Berensonas vadina linijine puošyba (*linear decoration*), kurioje varžovo Botticelli'ui nerastume Europoje, nebent Japonijoje ar kur kitur Rytuose. Botticelli'į labiausiai traukė tokie siužetai, kuriuos galima išversti į linijų simfoniją. Viskas turėjo paklusti šiai simfonijai: taktiliškumas buvo išverstas į judesį, dėl tos pačios priežasties beveik visiškai atsisakyta fono arba jis kiek įmanoma supaprastintas. Panašiai ir su spalva, beveik nepaisoma reprezentatyviosios jos funkcijos. Botticelli spalvą paverčia visiškai pri-

klausoma nuo jo linijinės schemas, ne nukreipdamas, kaip įprasta, bet prikausyti damas žvilgsnį prie linijos. B. Berensonas išskiria vėlyvuosius Botticelli'o darbus, kuriuose kartais regime linijų bakanaliją, o ne simfoniją. Menotyrininkas *Veneros*, *Pavasario* bei Lemmi vilos freskų tapytoją vadina didžiausiu visų laikų linijinio piešinio meistru Europoje.

Aby Warburgą Botticelli'o kūryboje visų pirma sudomino judesio sustiprinimas, suintensyvinimas (*gesteigerte Bewegung*). Jis ieško lingvistinių paralelių (remdamasis Hermanno Osthoffo lingvistinėmis teorijomis)⁵². „Kai pamatinis formalusis žodyno identiškumas išnyksta, svetimų elementų įvedimas tik sustiprina pirminę reikšmę. Su *mutatis mutandis*, analogišku procesu, susiduriame gestų kalbos, struktūruojančios meno kūrinius, plotmėje, kai, tarkim, graikų Menadė [bakchantė] pasirodo kaip šokanti Salomėja iš Biblijos arba kai italų tapytojas Girlandaio vaisių pintinę nešančiai tarnaitei atvaizduoti pasiskolina roménų triumfo arkoje pavaizduotos Viktorijos gestus.“⁵³ A. Warburgas paibrėžia, jog *svetimi elementai* suintensyvina gesto galią, tai „gestų kalbos superliatyvai“.

A. Warburgas rašo (1902), jog ieško „šaltinių“ ne tam, kad tekstu pagalba paaiškintų meno kūrinius, bet veikiau norėdamas „atstatyti [antropologinės] prigimties ryšį tarp žodžio ir vaizdo“⁵⁴. Istorikas nemano pasitenkinti elementariu „literatūrinio šaltinio“ ir jo tapybinio, grafinio ar skulptūrinio „rezultato“ (pvz., Angelo Ambrogini Poliziano *Stanze* ir Botticelli'o *Veneros gimimas*) ryšiu. Reikia atsižvelgti į visą antropologinę

svarbą arba socialines meilės vilionių taisykles, artimas florentietiškoms šokio manieroms (tarkim, šokio „*Venera*“). A. Warburgui *Venera* šoka, visi *Pavasario* personažai taip pat šoka. Čia pirmiausia jis ižvelgia suintensyvintus gestus, kai žingsnis virsta šokiu. Jau F. Nietzsche straipsnyje „*Dionisiška pasaulio vizija*“ (1870) rašė apie sustiprintą gestų kalbą. A. Warburgas išplėtojo garsiąją *Pathos-formel* savoką bandydamas užčiuopti ši choreografinį intensyvumą, persmelkusį visą renesanso tapybą, tą moterišką grakštumą, renesanso kūriniuose dažniausiai iškūnytą beasmeniu nimfos personažu. Nimfa – tai pirmiausia efemeriški plaukų ir rūbų judesiai, kuriuos renesansiškoji tapyba buvo pasišovusi „užfiksuoti“ kaip perkeltą patoso ženklą. A. Warburgas ikonologiškai nimfą siejo su *aura*, sakydamas, jog klasiniam moters grožio vaizdavimui (*Venera*, nimfos) gyvybės įkvepia išorinės priežasties ar materijos veikimas, dvelksmas [gr. *aura* – vėjelio dvelktelėjimas]. Dar iki Botticelli'o tai rūpestingai apraše Alberti: „Gerai išreikšti plaukų ir karčių, šakų, lapijos ir rūbų judesiai yra malonūs tapyboje. Norėčiau net, kad plaukai atliktų septynis jadesius, apie kuriuos kalbėjau anksčiau, kad jie vyniotusi tarytum tuo susimazgys, kad banguotų ore imituodami liepsnas, kad slystų po plaukais it gyvatės, o kartais kiltų iš vieno krašto į kitą [...]. Kadangi norime, jog audiniai, nors ir yra iš prigimties sunkūs, tūstantys žemyn ir nepasiduodantys klostymui, paklustų jadesiams. Neblogai būtų tapomos scenos kampe tarp debesų vaizduoti pučiančių Zefyro ir Australio veidus, idant

jie visus audinius „nupūstų“ į priešingą pusę. Taip išgautume tą grakštų efektą, kuomet vėjo liečiami kūnų šonai (kadangi audiniai bus vėjo priplakti) po audinių skraiste atrodytų beveik nuogi. O kituose šonuose vėjo blaškomi audiniai nuostabiai išsiskleistų ore”⁵⁵.

H. Wölfflinui Botticelli – tai smarkus, aistringas, vidujai egzaltuotas tapytojas, kuriam mažai terūpėjo paviršiaus tapybinės savybės, kurio idealas – linijų ritmai ir kuris veidams suteikė daugybę charakterių ir išraišką⁵⁶. Todėl tiek mažai tikrojo džiaugsmo jis ižvelgia *Primaveros* gracių šokyje. Asketiškas nesubrendusio kūno liesumas ir prakaulumas buvo to meto idealas. H. Wölfflino (kaip ir A. Warburgo) požiūris yra priešprieša J. Winckelmannui: „jei tuomet pasirodės Winckelmannas būtų émės propaguoti antikinio meno „ramią didybę ir kilnų paprastumą“, – niekas jo nebūtų supratęs”⁵⁷.

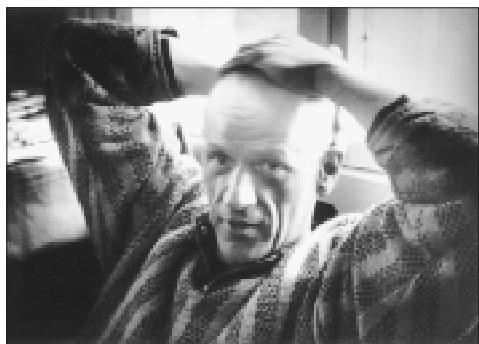
Kaip pasikeitė požiūris į Botticelli'o kūrybą XX amžiuje? Vienas žymiausių XX a. pabaigos italų renesanso dailės tyrinėtojų André Chastelis taikliai pažymi, kad kiek daugiau nei prieš pusę amžiaus į Botticelli'o kūrybinį palikimą žiūrėta kaip į vieną iš kultūros viršukalnių, su tikru tikriausiu jo kultu ir beribiu žavėjimusi. Iškalbinga šio susižavėjimo iliustracija galėtų būti M. Prousto prisiminimas apie Vatikane ant Siksto koplyčios sienų Botticelli'o nutapytą *Jetro dukterų* grožį. Akivaizdu, kad nuo to laiko įvyko radikalus pokytis – dabar turime kitus herojus ir kitas dievybes. Piero della Francesca nukarūnavo Botticelli'į. „Vietoj pastarojo nervingumo

renkamės Piero della Francescos ramumą, jo personažus, tiesius it kolonus, kompoziciją valdančią (*régir*) geometriją”⁵⁸. Tačiau Botticelli'o darbuose susiduriame su skvarbiu psichologiniu intensyvumu. Jis atrado vieną stipriausią įvaizdžių – tai *Šv. Augustinas*, paskendęs tauriuose ir komplikuotuose apmastymuose, suraukta kakta, nustebisiu žvilgsniu, pravira burna, o jo sostingė gestai perteikia konkrečią regėjimo ir įkvėpimo akimirką. Be to, Botticelli yra madonų – užsisvajojusių, susirūpinusių, melancholiškų – tapytojas. Šie bruožai būdingi to meto madonombs, tačiau žymusis tapytojas juos papildo nauja dimensija, išankstine likimo nuojauta. Tai néra paprastas liūdesys, bet tiesioginė aliužija į Kristaus auką. Deja, mūsų kultūra prarado jautrumą, kuris padėtų įvertinti kompleksiškas ir jaudinančias tokio pobūdžio kompozicijas. Knygoje *L'Art italien*, rašydamas apie Botticelli'į, A. Chastelis pabrėžia „išstabų spalvos skardumą” (*sonorité magnifique*), t.y. ryškų, beveik metalinį jos spindesi, kokį regime, tarkim, *Juditoje* Offices muziejuje.

Taigi, apžvelgę B. Berenso renesanso sampratą jo pirmtakų ir amžinininkų idėjų kontekste, galime konstatuoti, jog pagrindinės teorinės jo nuostatos artimos J. Burckhardtui, tačiau tyrinėtojo darbuose vyrauja ne kultūrologinė, o būtent menotyrinė analizė. Pagrindinis jo renesanso dailės tyrinėjimų privilumas – konkrečių meno kūrinių analizė, susitelkimas ties tyrinėjamo objekto esme. B. Berenso žvilgsnis į renesansą yra kartu ir istoriko, ir vertinančio kritiko.

Literatūra ir nuorodos

- ²⁹ B. Berenson. *Italian Painters of the Renaissance*, p. 239.
- ³⁰ *Ten pat*, p. 237.
- ³¹ B. Berenson. *Aesthetics and History in the Visual Arts*, 1948, p. 144.
- ³² *Ten pat*, p. 144.
- ³³ J. Białostocki. *Wstęp do wydania polskiego* // M. Levey. *Wczesny renesans*. Warszawa, PWN, 1972, p. 6–9.
- ³⁴ E. Panofsky. *Renaissance and Renascences in Western Art*. – London, Icon Editions, 1972, p. 113.
- ³⁵ *Ten pat*, p. 42.
- ³⁶ J. Burckhardt. *The Civilization of the Renaissance in Italy*. – London, Phaidon, 1965, p. 81.
- ³⁷ B. Berenson. *Italian Painters of the Renaissance*, p. 64.
- ³⁸ *Ten pat*, p. 78.
- ³⁹ *Ten pat*, p. 79.
- ⁴⁰ B. Berenson. *Aesthetics and History in the Visual Arts*. 1948, p. 200.
- ⁴¹ Ch. Dempsey. Portraits and Masks in the Art of Lorenzo de' Medici, Botticelli, and Politian's Stanze per la Giosta // *Renaissance Quarterly*. 1999, t. 52. Nr. 1, p. 21.
- ⁴² B. Berenson. *Italian Painters of the Renaissance*, p. 325.
- ⁴³ B. Berenson. *The Drawings of Florentine Painters*, 1903 // *The Bernard Berenson Treasury*. New York, Simon and Schuster, 1962, p. 119.
- ⁴⁴ B. Berenson. *The Drawings of Florentine Painters*, 1903 // *The Bernard Berenson Treasury*, p. 121–122.
- ⁴⁵ A. Warburg. *L'Art du portrait et la bourgeoisie florentine* // A. Warburg. *Essais Florentins*. – Paris, Klincksieck, 1990, p. 105.
- ⁴⁶ S. Freedbergo sistemos trūkumą taikliai nurodė H. Zerneris (Écrire l'*histoire de l'art. Figures d'une discipline*. – Paris, Gallimard, 1997, p. 74) – joje neliko vienos svarbiausių to laikotarpio dailininkų – Correge'ui. Freedbergas jį priskiria „protobarokui“, tvirtindamas, jog Correge'o jo-
kiu būdu negalima vadinti baroko dailininku, tačiau jo kūrybą nagrinėja ne XVI a., o XVII a., t. y. vėlesniųjų baroko dailininkų kontekste. Beje, toks Correge'o matymas, anot H. Zernerio, virto tradicija. Nūdienos istorikams nesiseka rasti šiam tapytojui vietas renesanso tapyboje. Pats H. Zerneris i Correge'o tapybą siūlo žiūrėti kaip i klasicizmo pratišimą, kaip Freedbergas žvelgia į vėlyvajį Ticianą, kartais pavadinamą „impresionistu“.
- ⁴⁷ H. Zerner. *Écrire l'*histoire de l'art. Figures d'une discipline**. – Paris, Gallimard, 1997, p. 79.
- ⁴⁸ Plačiau apie patologinės anatomijos profesoriaus, tyrinėjusio ir dokumentavusio nervinius susirgimus, J. M. Charcot itaką A. Warburgo terminologijai ir *pathos formula* koncepcijai žr. S. Schade. Charcot and the Spectacle of the Hysterical Body // *Art History*. 1995, t. 17. Nr. 4, p. 499–517.
- ⁴⁹ W. Pater. *Essais sur l'*art et la Renaissance**. – Paris, Klincksieck, 1985, p. 99.
- ⁵⁰ B. Berenson. *Italian Painters of the Renaissance*, p. 109.
- ⁵¹ *Ten pat*, p. 112.
- ⁵² Pvz., H. Osthoff. *Vom Suppletivwesen der indogermanischen Sprachen*. – Heidelberg, Horning, 1899.
- ⁵³ A. Warburg. *Einleitung zum Mnemosyne-Atlas*, 1929 // *Mnemosyne* (Introduction) // *Trafic*. 1994. Nr. 9, p. 39.
- ⁵⁴ A. Warburg. *Essais florentins*. – Paris, Klincksieck, 1990, p. 106.
- ⁵⁵ L. B. Alberti. *De pictura*. – Paris, Macula-Dédale, 1992, p. 187–189.
- ⁵⁶ H. Wölfflin. *Classic Art. An Introduction to the Italian Renaissance*. – London, Phaidon, 1952, p. 12.
- ⁵⁷ *Ten pat*, p. 248.
- ⁵⁸ Pokalbis su André Chasteliu, žr. *Plus de printemps pour Botticelli* // *Beaux-Arts Magazine*. 1990. Nr. 79, p. 102–111.



T a p y b a

ŠARŪNAS SAUKA

ŠARŪNO SAUKOS PASĀMONĒS ARCHEOLOGIJA

Gimė 1958 m. Vilniuje. 1978–1985 m. studijavo Lietuvos valstybiniame dailės institute (dabar Vilniaus dailės akademija). 1989 m. buvo apdovanotas Lietuvos nacionaline premija, 1990 m. – Aštuntosios Vilniaus tapybos trienalės premija, 1998 m. – Gedimino ordinu už pasiekimus meno srityje. Grupės „24“ narys nuo 1989 m. Šarūno Saukos kūrinių yra Lietuvos dailės muziejuje, Vilniaus dailės akademijos muziejuje, privačiose kolekcijose Lietuvoje ir užsienyje.

Šarūnas Sauka – vienas filosofiškiausių lietuvių tapytojų. Tragiška egzistencinė pasaulejauta alsuoja visa jo kūryba – tai iššūkis ilgus dešimtmečius Lietuvoje viešpatavusioms ir ramų realistinių siužetiškumą bei ekspresionistinę stilizaciją puoselėjusioms tradicijoms. Kupina galingo temperamento, archetipinių pasāmonēs īvaizdžių, didžios egzistencinės prasmės dailininko kūryba yra įdomus ne tik menotyrinės, bet ir filosofinės bei psichoanalitinės analizės objektas. Šis vientisos tragiškos pasaulejautos menininkas jau daugiau nei du dešimtmečius kuria savąją didingą alogiškų siurrealistinių motyvų prisodrintą apokaliptinę paskutiniojo teismo vi-

ziją, kurioje dominuoja krikščioniškoji nuodėmės ir jos išpirkimo kančia filosofija. Jo paveikslai veda į paslaptingesnį pasāmonės personažų pasaulį, atšiaurius, nepažįstamus pomirtinio gyvenimo karylystės labirintus, atveria baugias Dantės pragaro ratų pragarmes.

Kita vertus, puikiai įsikomponuojanti į postmodernistinės dailės kontekstą Š.Saukos kūryba kupina istoriosofinių pasaulinės katastrofos nuostatų, pasauležiūros tragizmo, nusivylimo Vakarų humanistinės civilizacijos puoselėjamais idealais, pesimistinių žmogaus būties bešakniškumo, susvetimėjimo ir išstumtumo nuotaikų. Tai bene artimiausias tragiškoms egzistencialistų, F. Kafkos,

| A. Sutkaus fotografija, 2002

Ch. Soutine'o, siurrealistų pasaulėjautos nuostatomis lietuvių dailininkas, kurio kūriniuose viešpatauja neįveikiamos vienatvės ir išrautumo iš harmoningo prarastojo rojaus motyvai.

Ir pagaliau Š. Sauka – unikalus intraverškas autsaiderio tipo menininkas, užsisklendęs savo archetipinių pasąmonės vizijų pasaulyje, turintis savą, nuo vulgaraus kasdienio pasaulio atribotą erdvę, kurioje jis būva su savimi, įsi-klausantis iš jautriausius išgyvenimus ir pasąmonės gelmes. Dailininkas kuria savitą su klasikinės estetikos, tradicinės etikos nuostatomis konfrontuojantį pasaulį, kuriame išnyksta grožio ir bjaurumo priešprieša, viešpatauja bjaurastis ir paneigiami daugelis pamatiniai klasikinės Vakarų meninės kultūros idealų ir vertybų. Čia vyrauja totalinio pesimizmo, susvetimėjimo, nusivylimo klasikinės estetikos, etikos ir grožio idealų

konceptualaus atmetimo ir paneigimo atmosfera. Dailininko kūriniuose daug grotesko, ironiškų aliuzijų iš daugybės didžiųjų praeities meno meistrų pamęgtus skaidrius įvaizdžius ir motyvus, kurių iškyla kaip didingo negrižtamai prarasto praeities pasaulio nuolaužos kitose apokaliptinių vaizdinių sistemoje.

Š. Saukos paveiksluose keistai susipi-nančią pabréžtinai realių ir fantasmago-rišką irealių įvaizdžių, detalių, simbolių samplaika sukuria keistumo, magijos efektą. Žavi, subtili ir rafinuota iš didžiųjų praeities meistrų perimta tapybos technika, kompozicinių sprendimų įvairovė, meistriškas manipuliavimas ryškių, skambių ir prislopintų duslių spalvų ir pustonių atspalviais. Spalva jo tapiniuose jautriai perteikia pasąmonės poslinkius, natūralistiškai piešiamo žmogaus kūno bei kitų vaizduojamųjų detalių medžiagiškumą.

Prof. Antanas Andrijauskas

The Archaeology of the Subconscious of Šarūnas Sauka

Šarūnas Sauka was born in 1958 in Vilnius. In 1978-1985 he studied at the Lithuanian State Art Institute (now Vilnius Academy of Art). In 1989 he was awarded the Lithuanian National Prize, in 1990 the prize of the 8th Vilnius Painting Triennial, in 1998 the Order of Gediminas for artistic achievements. Since 1989 he has been a member of "Group 24". His works are exhibited at the Lithuanian Art Museum, Vilnius Art Academy Museum, and in private collections at home and abroad.

Šarūnas Sauka is one of the most philosophical of Lithuanian painters. His works radiate a tragic attitude as a challenge against the calm realistic tradition of expressionist stylization which dominated Lithuanian art for decades. Full of a vehement temperament, archetypal phantasms of the subconscious, the meaningful creativity of the artist is a

proper subject not only for the art critic but also for philosophical and psychoanalytical inquiries. During a period of more than two decades, this artist with his integral tragic attitude has elaborated his own apocalyptic vision of the final judgement, full of surrealistic motifs and the Christian philosophy of sin and salvation by means of suffering. His

paintings invite us into the hidden world of the subconscious, to the intricate labyrinths of the kingdom of the dead, and show the abysses of Dante's hell.

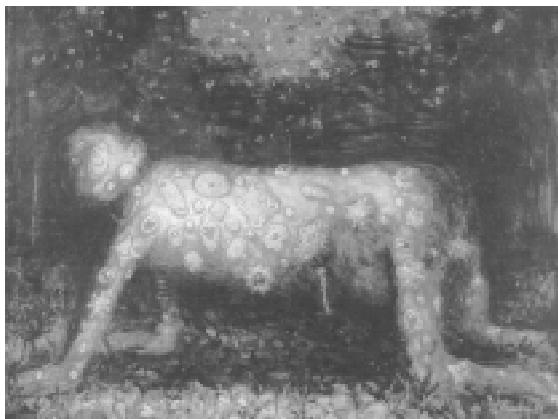
On the other hand, Sauka's art successfully takes its own place in the context of postmodern art. It is full of the historiosophic anticipations of global catastrophe, of the tragic *weltanschauung*, of disillusion in the ideals of Western humanist civilization, of a pessimistic mood of human solitude and estrangement. It seems that he is the only Lithuanian painter who approaches so closely the tragic, surrealistic attitude of the existentialist philosophers, Kafka and Soutine. His works are dominated by the motifs of solitude, and a longing for the lost paradise.

Finally, Sauka is a unique artist of an introverted outsider's kind, confined in the world of his own subconscious archetypal visions, separated from the vulgar day-to-day life, in which he lives alone and fathoms the depths of his own subconscious. The artist creates his own world, which is in conflict with the

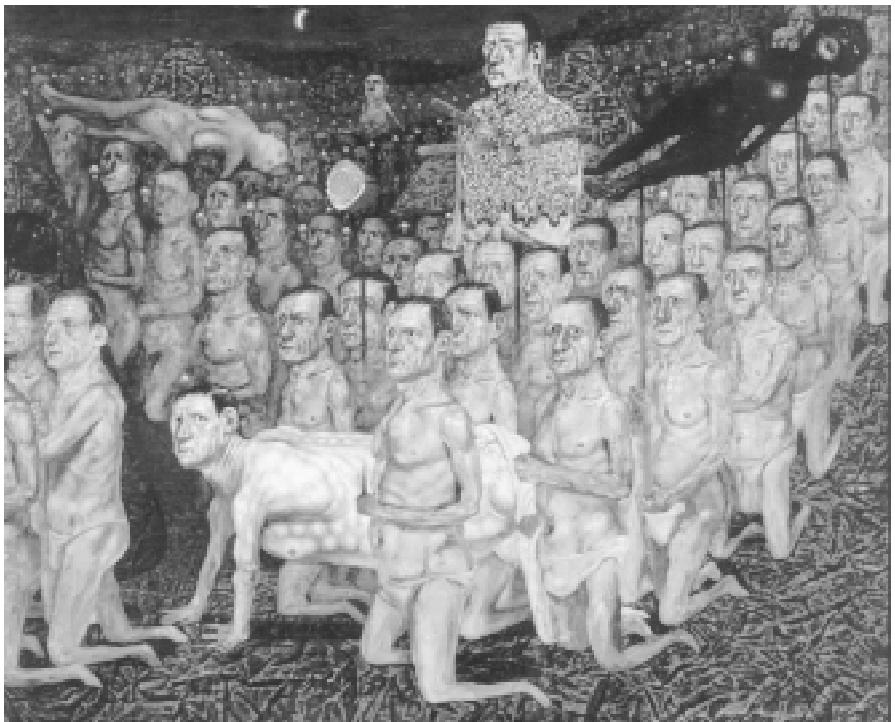
classical aesthetic and ethical tradition. It rejects many fundamental ideals and values of Western artistic culture. Here, beauty is no longer opposed to ugliness. Here reigns an atmosphere of total pessimism, estrangement, and disillusion in classical aesthetics, ethics and ideas of beauty. Works by the artist are full of grotesque, ironic allusions to the favourite topics and motifs of the great artists of the past. They appear as debris of the past in the system of apocalyptic visions.

In pictures by Sauka elements of reality are strangely interrelated with phantasmagoric unreal symbols. That interrelation creates a magical effect. The subtle painting techniques, borrowed from the Old Masters of the past, the various ways of composition, the masterful manipulation of bright and restrained colours and halftones are fascinating. In his paintings, colours express sensitively the shifts in the subconscious and show naturalistically the materiality of the human body and of other details.

Prof. Antanas Andrijauskas



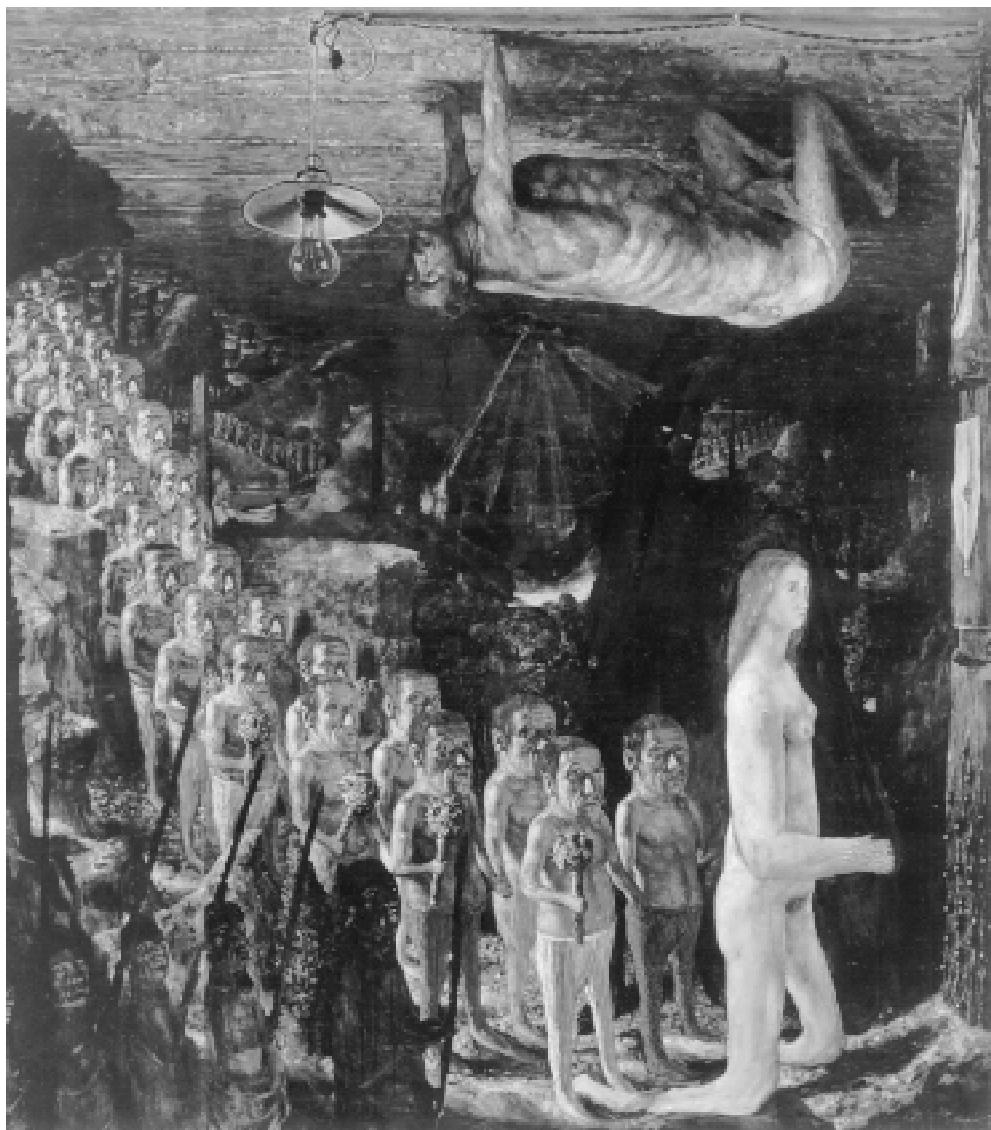
Šarūnas Sauka. *Keturpėčias*. 1988. Drobė, aliejus. 65 × 75



Šarūnas Sauka. *Kelionė*. 1992. Drobė, aliejus. 100 × 120



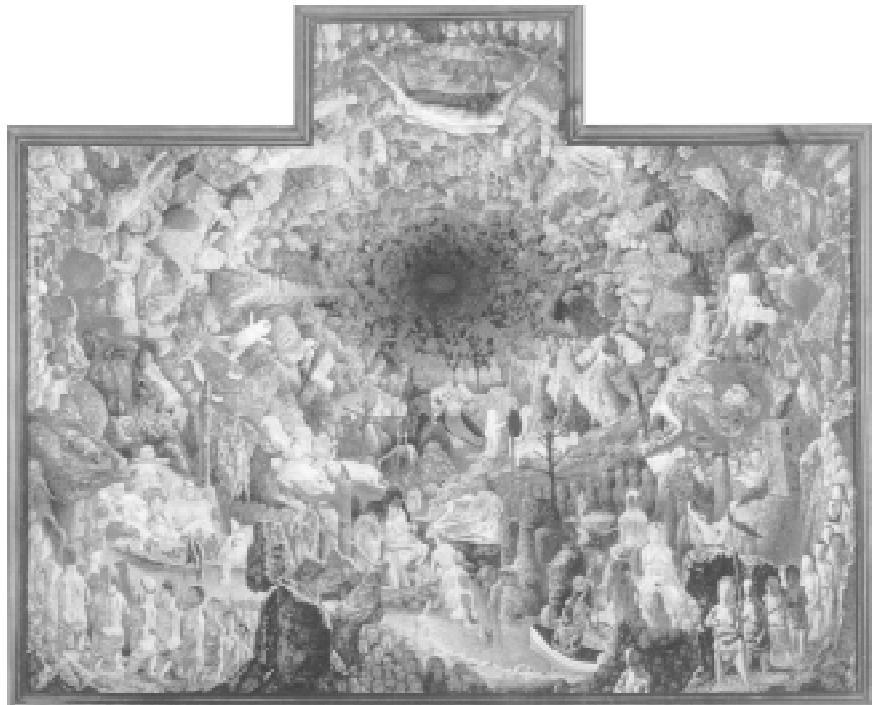
Šarūnas Sauka. *Vaikiška liga*. 1988. Drobė, aliejus. 130 × 150



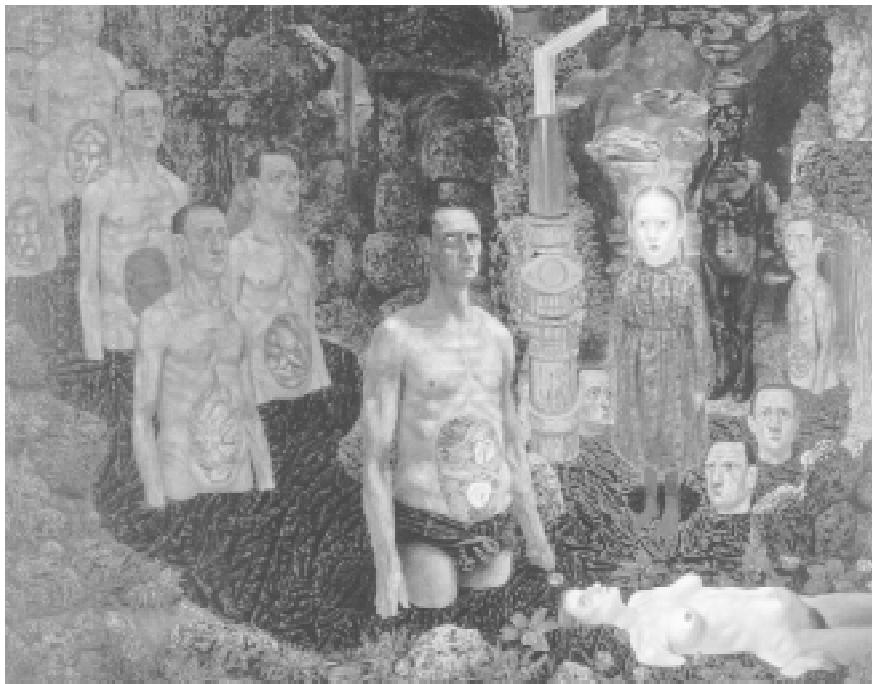
Šarūnas Sauka. *Pabégimas*. 1990. Drobė, aliejus. 160 × 140



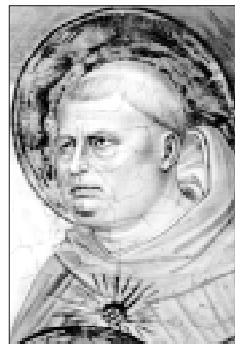
Šarūnas Sauka. *Žmogus ir jo liga*. 1986. Drobė, aliejus. 130 × 130



Šarūnas Sauka. *Pragaras*. 1991–1992. Drobė, aliejus. 200 × 300; 45 × 90



Šarūnas Sauka. *Lietus*. 1994. Drobė, aliejus. 130 × 160



TOMAS AKVINIETIS

TEOLOGIJOS SUMA

PIRMOJI ANTROSIOS DALIES DALIS

90–93 KLAUSIMAI APIE TEISĘ

IVADAS

Tomo Akviniečio *Teologijos Sumos* vertėjai ir tyrinėtojai skirsto jos turinį į traktatus: *Apie Dievą*, *Apie pasaulio sukūrimą*, *Apie angelus*, *Apie žmogų* ir t.t.¹ Vienas iš jų pavadintas *Traktatu apie įstatymą*². Jis apima devyniolika antrosios *Sumos* dalies (I-II) klausimų, arba skyrių: nuo 90 iki 108. Šiame žurnalo *Logos* numeryje pateikiame tris pirmuosius skyrius, kuriuose aptariami patys bendriausi įstatymo aspektai: įstatymo esmė, klasifikacija ir paskirtis.

ESMĖ

Esmė yra tai, kas reiškiama apibrėžimu³. Devyniasdešimtojo skyriaus pabaigoje Tomas pateikia tokį įstatymo apibrėžimą: „proto potvarkis dėl bendrojo gério, kurj paskelbé besirūpinantis bendriją“. Tai atsakymo į keturis skyriaus artikulu klausimus santrumpa, rodanti esminius įstatymo požymius: kilmę, tikslumą, teisėtumą ir viešumą. Vien tai, kas turi visus šiuos požymius, yra įstatymas griežtaja arba siauraja prasme. Tai, kas turi ne visus tuos požymius, vadinamas įstatymu perkeltine arba plačiąja (analogine) prasme.

Pirmasis požymis yra *protinė kilmė*: įstatymas yra protu suformuluota taisykštė ir matas. Pastarosios ypatybės lemia, kad įstatymas egzistuoja dvejopai: vienaip tame, kuris tvarko ir matuoja; kitaip tame, kuris yra tvarkomas ir matuojamas. Tvarkančiame įstatymas yra iš esmės, o tvarkomajame tik tiek, kiek pastarasis jam paklūsta, kitaip tariant, kiek jis dalyvauja įstatyme.

Antrasis požymis – ypatingas *tikslumas*, reikalaujantis, kad kiekvienas įstatymas tarnautų ne asmenų ir grupių, o politinės visumos interesams. Kitaip tariant, įstatymas visada turi būti *nukreiptas į bendriją* gérij, suprantamą kaip politinės bendrijos gerovę. Šis tikslumas susiaurina pirmojo požymio

| Dail. Beato Angelico

RAKTAŽODŽIAI. Įstatymas, esmė, klasifikacija, paskirtis.

KEY WORDS. Law, essence, classification, effect.

sąvoką ir iš įstatymo sampratos pašalina visus tuos proto potvarkius, kurie nesusiję su bendruoju gériu. Jis reikalauja, kad, leidžiant įstatymus, visada ir pirmiausia būtų paisoma visumos interesų.

Trečiasis požymis – *teisėtumas*. Teisę leisti įstatymus turi visa bendrija arba jos įgalioti asmenys. Vadinas, įstatymo teisėtumas suponuoja daugumos pritarimą. Jeigu tokio pritarimo nėra, įstatymas praranda teisėtumą kaip savo esmės dalį.

Ketvirtasis įstatymo požymis – *viešumas*. Kol potvarkis dėl bendrojo gėrio egzistuoja tik įstatymo leidėjo prote, jis nėra susijęs su tais, kuriuos turėtų tvarkyti ir neturi saistomosios įstatymo galios, kurią gauna tik tada, kai viešai paskelbiamas.

KLASIFIKACIJA

Devyniasdešimt pirmajame skyriuje įstatymą, tiksliau, įstatymo giminę (arba klasę) Akvinietas skirsto į penkias rūšis (arba poklasius): *amžinaji, prigimtinj, žmogiškajj, dieviškajj ir geidulingajj* (arba nuodémés). Remdamiesi bendruoju įstatymo apibrėžimu, amžinajį įstatymą galime apibūdinti kaip Kūrėjo proto sprendimą dėl visatos gėrio, skelbiama Žodyje ir gyvenimo knygoje. Akivaizdu, kad šis įstatymas yra visų kitų įstatymų pradas ir priežastis. Jame sutelkta visa įstatymo esmė, nes vien tame, kuris tvarko ir matuoja, įstatymas yra esmingai, o tvarkomajame ir matuojamajame įstatymas yra tik dėl dalyvavimo. Todėl antroji įstatymo rūšis – *prigimtinis įstatymas* – apibrėžiama kaip „*amžinojo įstatymo dalyvavimas protingame kūrinyje*“. Jo dalyvavimas neprottingame kūrinyje tik perkeltine prasme (analogiškai) vadinamas įstatymu. Prigimtinį įstatymą žmogus pažista tik iš dalies, tik kaip bendriau-sius ir neįrodomas principus, kuriais vadovaujasi spręsdamas apie savo gyvenimą bei veiklą ir leisda-mas įstatymus. Šie įstatymai sudaro trečiąjā įstatymų rūšį – *žmogiškajj įstatymą*. Vadinas, amžinasis įstatymas dalyvauja prigimtiniame, o prigimtinis žmogiškajame. Tačiau dėl jvairių priežasčių šio da-lyvavimo žmogui nepakanka, todėl amžinasis įstatymas žmogaus gyvenime dalyvauja dar ir per ap-reiškimą, arba per Senajį įstatymą (arba testamentą) ir Naujajį įstatymą (arba testamentą), kurie drau-ge vadinami *dieviškuoju įstatymu*.

Penktoji, labiausiai nuo prado ir esmės nutolusi įstatymo rūšis – *geidulingumo įstatymas* – atsirado kaip bausmė už pirmapradę nuodémę. Šio įstatymo paskirtis – sumažinti žmogaus proto veiksmingumą tiek, kad jis nepajėgtų tramdyti juslumo, o šis, tapęs geidulingumu, atimtų žmogaus orumą.

PASKIRTIS

Tiesioginė įstatymo paskirtis – liepimais, draudimais, leidimais ir bausmėmis žmones daryti gerus. Padaryti žmogų gerą, vadinas, jdiegti jam dorybę, nes „*dorybė yra tai, kas ją turintj daro gerą*“. Svar-biausioji žmogaus dorybė įstatymo atžvilgiu yra paklusnumas. Paklusnumas gali būti vidinis – iš įsitiki-nimo, arba išorinis – dėl bausmės baimės. Pastarasis nėra dorybė, o tik dorybės užuomazga. Tačiau jos buvimo valdiniuose pakanka bendrajai valstybės gerovei palaikyti, bet tik tada, kai valdantieji yra dori. Politikui keliami daug aukštesni doroviniai reikalavimai negu paprastam piliečiui. Valdančiujų bei jų sukurtos santvarkos nedorumas iškreipia piliečių paklusnumo dorybę: „*jeigu įstatymų leidėjas siekia ne to, kas yra gėris be išlygu, o to, kas jam naudinga arba malonu arba to, kas prieštarauja dieviškajam teisingumui, tai toks įstatymas žmones daro ne gerus be išlygu, o tik tam tikru atžvilgiu, būtent tos konkretios santvarkos atžvilgiu. Tačiau šitoks gerumas priklauso ir tiems, kurie yra savaime blogi: pvz., kas nors vadinamas geru plėšiku*“, nes sumaniai plėšikauja. Tokių politikų leidžiamai įstatymai prieštarauja įstatymo esmei – jie yra iškreipti įstatymai.

Literatūra ir nuorodos

¹ Žr. pvz., St. Thomas Aquinas. *Summa Theologica*. First Complete American Edition in Three Volumes Literary translated by Fathers of the English Dominican Province. – New York, Benziger Brothers, Inc. 1947.

² Žr. Ten pat, pirmas tomas, p. xix ir p. 991.

³ Žr. Tomas Akvinietas. *Apie esinj ir esmę. Apie tiesą. Apie intelekto vienovę prieš averoistus*. – Vilnius, Logos, 2000, p. 7.

Gintautas VYŠNIAUSKAS
Kultūros filosofijos ir meno institutas

90 KLAUSIMAS

APIE ĮSTATYMO ESMĘ I keturis artikulus padalytas

Dabar reikia išnagrinėti išorinius veiklos pradus (plg. kl. 49 įvadas)¹. I blogi kreipiantis išorinis pradas yra velnias, apie kurio gundymą kalbėta Pirmojoje knygoje (kl. 114). O iš gérų kreipiantis išorinis pradas yra Dievas, kuris mus moko įstatymu ir palaiko Malone. Todėl pirmiau reikia kalbėti apie įstatymą, o vėliau apie malonę (kl. 109). Kalbant apie įstatymą, pirmiausia dera išnagrinėti įstatymą apskritai, vėliau jo dalis (kl. 93). Apie įstatymą kalbant apskritai, reikia apsvarstyti tris dalykus: pirma, įstatymo esmę; antra, įstatymų įvairovę (kl. 91); trečia, įstatymo padarinius (kl. 92).

Nagrinėjant pirmajį, ieškoma atsakymų i keturis klausimus:

Pirmas: ar įstatymas yra tai, kas priklauso protui.

Antras: [kas yra] įstatymo tikslas.

Trečias: [kas yra] jo priežastis.

Ketvirtas: [kokia yra] jo paskelbimo [reikšmė].

I ARTIKULAS

AR ĮSTATYMAS YRA TAI, KAS PRIKLAUSO PROTUI

I PIRMAJĮ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad įstatymas nėra tai, kas priklauso protui.

1. Juk Laiške romiečiams Apaštalas sako: *savo kūno nariuose jaučiu kitą įstatymą*, ir t.t. (Rom 7,23). Bet tai, kas priklauso protui, nėra kūno nariuose, nes protas nesinaudoja kūno organais. Vadinas, įstatymas nėra tai, kas priklauso protui.
2. BE TO, prote nėra nieko, išskyrus galimybę, nuostatą ir veikimą. Bet įstatymas nėra proto galimybė. Panašiai jis nėra ir jokia proto nuostata, nes proto nuostatos – tai intelektinės dorybės, apie kurias jau buvo kalbėta (kl.57). Taip pat jis nėra proto veikimas, nes pasibaigus proto veikimui, pvz., žmonėms miegant, įstatymas nustotų būti. Todėl įstatymas nėra tai, kas priklauso protui.

3. BE TO, įstatymas tuos, kurie jam pavaldūs, skatina veikti teisingai. O skatinčiai veikti iš tiesų priklauso valiai, kaip tai akivaizdu iš jau pasakyto (kl. 9 a.1). Taigi įstatymas priklauso ne protui, o veikiau valiai. Todėl Teisininkas sako: *Tai, kas patinka valdovui, turi įstatymo galią.*

BET PRIEŠINGAI. Įstatymui priklauso liepti ir drausti, o įsakinėti priklauso protui, kaip jau parodyta (kl.17 a.1). Vadinas, įstatymas yra tai, kas priklauso protui.

ATSAKAU, jog įstatymas yra tam tikras veiklos matas ir taisyklė, pagal kurią kas nors įvedamas į veiklą arba nuo veiklos atitraukiamas: juk įstatymas vadinas *lex iš ligare* – rišti, nes saisto veiklą. O žmonių veiklos taisyklė ir matas yra protas, kuriam priklauso žmonių veiklos pirmasis pradas, kaip tai matyt iš jau pasakyto (kl.1 a.1 į 3). Juk protui priklauso vesti į tikslą, kuris, pasak Filosofo, yra pirmasis veiklos pradas². O kiekvienoje giminėje tas, kuris yra pradas, yra tos giminės matas ir taisyklė: pvz., vienetas skaičiaus giminėje ir pirmasis judėjimo giminėje. Todėl tebegalioja išvada, jog įstatymas yra tai, kas priklauso protui.

Todėl I PIRMAJĮ atsakytina: kadangi įstatymas yra tam tikra taisyklė ir matas, todėl sakoma, kad jis gali būti dvejopai. Vienai – kaip esantis matuojančiajame ir tvarkančiajame. Kadangi matuoti ir tvarkyti priklauso protui, tai įstatymas šitaip yra tik prote. Kitaip [jis yra] tvarkomajame ir matuojamajame. Tuose, kuriuos koks nors įstatymas į ką nors lenkia, įstatymas yra taip, kad bet kurį, iš kurio nors įstatymo kylantį polinkį, galima vadinti įstatymu, bet ne iš esmės, o tarsi dalyvavimui³. Šitaip kūno narių polinkis į geidulingumą vadinamas *kūno narių įstatymu*.

I ANTRAJĮ atsakytina: kaip išorinėje veikloje reikia nagrinėti veikimą ir tai, kas nuveikta, pvz., statymą ir tai, kas pastatyta; taip protinėje veikloje reikia nagrinėti patį proto veikimą (kuris yra supratimas ir protavimas) ir tai, kas šiuo veikimu padaryta. Teorinio proto atveju pirmiausia yra apibréžimas; toliau – prielaida; dar toliau yra silogizmas arba argumentas. Bet kadangi ir praktinis protas naudojasi silogizmu daromu daiktų atžvilgiu, kaip jau parodyta ir kaip Filosofas moko *Etikos septintojoje knygoje*⁴, tai praktiniame prote yra tai, kas su veikla siejasi taip, kaip teoriniame prote prielaida siejasi su išvadomis. Ir tokios į veiklą nukreiptos bendros praktinio proto prielaidos turi įstatymo pagrindą. Tos prielaidos kartais būna aktualiai svarstomos, o kartais protas jas turi kaip nuostatas.

I TREČIAJĮ atsakytina, jog, kaip minėta (kl. 17 a.1), protas skatinimo galiai turi iš valios, nes dėl to, jog kas nors nori tikslo, protas įsako tuos dalykus, kuriais siekiama tikslo. Bet tam, kad valia įsakytu dalykų atžvilgiu, turėtų įstatymo prigimtį, reikia, jog ji būtų atitinkamai proto tvarkoma. Būtent šitaip suprantama, kad valdovo valia turi įstatymo galiai, antraip valdovo valia būtų veikiau neteisingumas negu įstatymas.

2 ARTIKULAS

AR ĮSTATYMAS VISADA NUKREIPTAS I BENDRAJĮ GĒRĮ

I ANTRAJĮ ATSAKOME ŠITAIPI. Atrodo, kad įstatymas ne visada nukreiptas i bendrajį gérį kaip i tikslą.

1. Juk įstatymui priklauso liepti ir drausti. Tačiau liepimai nukreipti i tam tikras paskiras gėrybes. Todėl ne visada įstatymo tikslas yra bendarasis géris.
2. BE TO, įstatymas vadovauja žmogaus veiklai. Bet žmonės veikia su paskirais daiktais. Vadinasi, įstatymas irgi kreipia i tam tikrą paskirą gérį.
3. BE TO, knygoje *Etimologija* Izidorius sako: *Jeigu įstatymas remiasi protu, tai įstatymu bus visa, kas remsis protu.* Tačiau protu remiasi ne tik tai, kas nukreipta i bendrajį gérį, bet ir tai, kas nukreipta i asmeninį gérį. Vadinasi, įstatymas nukreiptas ne tik i bendrajį gérį, bet ir i asmeninį individu gérį.

BET PRIEŠINGAI sako Izidorius *Etimologijos* penktajame skyriuje, kad įstatymas *parašytas ne asmeniniam patogumui, o bendrajai piliečių naudai.*

ATSAKAU, jog, kaip jau minėta (a.1), įstatymas priklauso tam, kas yra žmogiškos veiklos pradas, nes jis yra taisyklė ir matas. Bet kaip protas yra žmogiškos veiklos pradas, taip pačiame prote irgi yra tai, kas yra pradas visiems kitiems. Todėl jam pirmiausiai ir labiausiai turi priklausyti įstatymas. O pirmasis veiklos, kuriai priklauso praktinis protas, pradas yra galutinis tikslas. Bet jau buvo įrodyta (kl.2 a.7; kl.3 a.1), kad galutinis žmogaus gyvenimo tikslas yra laimė arba palaima. Todėl dera, kad įstatymas labiausiai būtų susijęs su tuo, kas veda i palaimą. Be to, kadangi kiekviena dalis skirta visumai kaip netobulas tobulam ir vienas žmogus yra tobulos bendrijos dalis, tai būtina, jog įstatymas būtų tiesiogiai susijęs su tuo, kas veda i bendrąją laimę. Todėl Filosofas minėtame teisingų veiksmų apibrėžime (plg. *Bet priešingai*) kalba apie laimę ir politinę bendriją. Mat *Etikos* penktijoje knygoje jis sako, kad *teisingais laikome veiksmus, kurių tikslas yra sukurti ir išsaugoti laimę ir visa, kas ją sudaro, visai piliečių bendruomenei⁵*, nes valstybė yra tobula bendrija, kaip pasakyta *Politikos* pirmojoje knygoje⁶.

Tačiau kiekvienoje giminėje tas, kuris jai priklauso labiausiai, yra kitų pradas, o kiti jai priklauso dėl sąsajos su juo: pvz., ugnis, kuri yra karščiausia, yra karštumo priežastis mišriuose kūnuose, kurie yra karšti tiek, kiek dalyvauja ugnyje. Kadangi įstatymas labiausiai susijęs su bendruoju gériu, tai bet kuris kitas liepimas dėl paskiro darbo neturi įstatymo prigimties⁷, nebent tiek, kiek jis susijęs su bendruoju gériu. Taigi kiekvienas įstatymas nukreiptas i bendrajį gérį.

Todėl I PIRMAJĮ atsakytina, jog liepimas suponuoja įstatymo taikymą tam, kuris tvarkomas įstatymu. Tačiau nukreiptumą i bendrajį gérį, kuris priklauso įstatymui, galima suderinti su paskirais tikslais. Todėl liepiama net ir dėl paskirų dalykų.

Į ANTRAJĮ atsakytina, jog iš tiesų veikiama su paskirais dalykais, tačiau tuos dalykus galima susieti su bendruoju gériu: ne giminės arba rūšies bendrumu, o tikslo priežasties bendrumu, nes bendrasis géris vadinas bendruoju tikslu.

Į TREČIAJĮ atsakytina, jog kaip teorinis protas nieko tvirčiau nežino, negu tai, kas yra išskaidyta iki pirmųjų neįrodomų pradų, taip praktinis protas nieko tvirčiau nežino, negu tai, kas susieta su galutiniu tikslu, kuris yra bendrasis géris. O tai, ką protas šitaip žino, turi įstatymo prigimtį.

3 ARTIKULAS

AR BET KURIO ŽMOGAUS PROTAS GALI LEISTI ĮSTATYMA

Į TREČIAJĮ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad bet kurio žmogaus protas gali leisti įstatymą.

1. Juk Laiške romiečiams Apaštala sako, jog *kai jokio įstatymo neturintys pagony* iš *prigimties vykdo įstatymo reikalavimus, tada jie – neturintys įstatymo – yra patys sau įstatymas* (Rom 2,14). Ir visa tai sako apskritai apie visus. Vadinasi, kiekvienas sau gali leisti įstatymus.
2. BE TO, pasak Filosofo – *Etikos* antrosios knygos, – *įstatymų leidėjas siekia atvesti žmogų į dorumą*⁸. Tačiau bet kuris žmogus gali atvesti kitą į dorumą. Vadinasi, bet kurio žmogaus protas gali leisti įstatymą.
3. BE TO, kaip valstybės vadovas valdo valstybę, taip kiekvienas šeimos tėvas valdo namus. Tačiau valstybės vadovas valstybėje gali leisti įstatymą. Vadinasi, kiekvienas šeimos tėvas savo namuose irgi gali leisti įstatymą.

BET PRIEŠINGAI sako Izidorius knygoje *Etimologija* ir rašoma antrajame *Dekretų* skirsnyje: *Įstatymas yra tautos nutarimas, kuriuo kilmingieji drauge su plebėjais ką nors sankcionavo*. Vadinasi, ne bet kuris žmogus gali leisti įstatymą.

ATSAKAU, jog įstatymas tiesiogiai, pirmiausiai ir labiausiai susijęs su nukreiptumu į bendrajį gérį. O ką nors kreipti į bendrajį gérį priklauso arba visai daugumai, arba kam nors visą daugumą pavaduojančiam. Todėl leisti įstatymą priklauso arba visai daugumai, arba viešam asmeniui, kurio pareiga rūpintis visa dauguma. Juk ir visuose kituose reikaluoose kreipti į tikslą priklauso tam, kuriam tas tikslas priklauso.

Todėl Į PIRMAJĮ atsakytina, jog, kaip minėta (a.1 į 1), įstatymas yra žmoguje ne tik kaip tvarkančiajame, bet ir dalyvavimu, kaip tvarkomajame. Ir šitaip kiekvienas yra sau įstatymas tiek, kiek dalyvauja tvarkančiojo tvarkoje. Todėl ten pat priduriama: *Jie irodo, kad įstatymo reikalavimai įrašyti jų širdyse* (Rom 2,15).

Į ANTRAJĮ atsakytina, jog privatus asmuo negali veiksmingai vesti į dorumą, nes jis gali tik patarti, bet neturi galios priversti, kai jo patarimo nepaklausoma, tačiau įstatymas privalo turėti tokią galią, kad veiksmingai vestų į dorumą, kaip

sako Filosofas *Etikos* dešimtojoje knygoje⁹. Tokią prievertos galia turi dauguma arba viešas asmuo, kuriam priklauso bausti, kaip apie tai toliau bus pasakyta (kl. 92 a.2 i 3; 2-2 kl.64 a.3). Todėl tik jam priklauso leisti įstatymus.

I TREČIAJĮ atsakytina: kaip žmogus yra namų dalis, taip namai yra valstybės dalis, o valstybė yra tobula bendrija, kaip sakoma *Politikos* pirmojoje knygoje. Todėl kaip vieno žmogus géris néra galutinis tikslas, bet siejamas su bendruoju gériniu, taip vienų namų géris siejamas su gériniu vienos valstybės, kuri yra tobula bendrija. Todėl tas, kuris valdo šeimą iš tiesų gali įsakinėti arba nurodinėti, tačiau tie įsakymai ir nurodymai neturi įstatymo prigimties.

4 ARTIKULAS

AR ĮSTATYMO PRIGIMTIS REIKALAUJA, KAD JIS BŪTU PASKELBTAS

I KETVIRTAJĮ ATSAKOME ŠITAIPI. Atrodo, kad įstatymo prigimtis nereikalauja, kad jis būtų paskelbtas.

1. Juk prigimtinis įstatymas labiausiai turi įstatymo prigimtį¹⁰. Tačiau prigimtiniam įstatymui nereikia paskelbimo. Vadinas, įstatymo prigimtis nereikalauja, kad jis būtų paskelbtas.
2. BE TO, įstatymui tiesiogiai priklauso įpareigoti ką nors daryti arba nedaryti. O vykdyti įstatymą įpareigojami ne vien tie, kurių akivaizdoje įstatymas buvo paskelbtas, bet ir kiti. Vadinas, įstatymo prigimtis paskelbimo nereikalauja.
3. BE TO, įstatymas įpareigoja ir ateityje, nes *teisininkai sako, kad įstatymai ateities darbus padaro būtinus*. Tačiau jis skelbiamas dabar esantiems. Vadinas, paskelbimas įstatymui nebūtinės.

BET PRIEŠINGAI sakoma *Dekretų* ketvirtajame skirsnyje, kad *įstatymai yra išleisti, kai yra paskelbti*.

ATSAKAU, jog, kaip minėta (a.1), įstatymai kitiems skiriami taip, kaip skiriamos taisykles ir matai. O Taisykles ir matai skiriami tuo, kad pritaikomi tiems, kurie jais yra tvarkomi ir matuojami. Taigi, kad įstatymas gautų saistomąją galia, reikia, kad jis būtų taikomas žmonėms, kurie turi būti juo tvarkomi. Tačiau toks taikymas atsiranda tada, kai pastarieji su juo supažindinami, tą įstatymą paskelbiant. Todėl paskelbimas būtinės, kad įstatymas turėtų galia.

Taigi, remiantis šiais keturiais artikulais, galima sudaryti apibrėžimą įstatymo, kuris yra ne kas kita kaip proto potvarkis dėl bendrojo gérino, kurį tas, kuris turi rūpintis bendrija, paskelbė¹¹.

Todėl I PIRMAJĮ atsakytina, jog prigimtinis įstatymas paskelbtas tuo, kad Dievas jį įskiepijo į žmonių protus taip, kad būtų iš prigimties pažinus¹².

I ANTRAJĮ atsakytina, jog tie, kurių akivaizdoje įstatymas nebuvo paskelbtas, yra įpareigoti jam tarnauti tiek, kiek apie jį sužino iš kitų arba gali sužinoti tada, kai įstatymas yra paskelbtas.

Į TREČIAJĮ atsakytina, kad dabartinis paskelbimas ateityje galioja dėl tvarumo rašmenų, kurie tam tikra prasme įstatymą amžinai skelbia. Todėl *Etimologijos* antrojoje knygoje Izidorius sako, kad *istatymas (lex) pavadintas nuo žodžio skaityti (legere), nes yra parašytas.*

91 KLAUSIMAS

APIE ĮSTATYMŲ ĮVAIROVĘ I šešis artikulus padalytas

Toliau reikia nagrinėti įstatymų įvairovę (plg. kl. 90 įvadas). Apie ją klausiamas šešių dalykų.

Pirma: ar yra amžinasis įstatymas.

Antra: ar yra prigimtinis įstatymas.

Trečia: ar yra žmogiškasis įstatymas.

Ketvirta: ar yra dieviškasis įstatymas.

Penkta: ar yra tik vienas, ar daug.

Šešta: ar yra nuodėmės įstatymas.

I ARTIKULAS

AR YRA AMŽINASIS ĮSTATYMAS

Į PIRMAJĮ ATSAKOME ŠITAIPI. Atrodo, kad nėra jokio amžinojo įstatymo.

1. Juk kiekvienas įstatymas kam nors skirtas. Tačiau tie, kuriems galima skirti įstatymą, nebuko amžinai, nes vien Dievas amžinai buvo. Vadinasi, joks įstatymas nėra amžinas.
2. BE TO, įstatymo apibrėžimas reikalauja, kad jis būtų paskelbtas. Bet skelbimas negali būti amžinas, nes tie, kuriems galima skelbti, nebuko amžinai. Vadinasi, joks įstatymas negali būti amžinas.
3. BE TO, įstatymas suponuoja nukreiptumą į tikslą. Tačiau iš tų, kurie nukreipti į tikslą, niekas nėra amžinas, nes tik galutinis tikslas yra amžinas. Vadinasi, joks įstatymas nėra amžinas.

BET PRIEŠINGAI sako Augustinas traktato *Apie laisvą apsisprendimą* pirmojoje knygoje: *Įstatymas, kuris vadinamas aukščiausiuoju protu, negali būti suprantamas kitaip negu nekintantis ir amžinas.*

ATSAKAU, jog, kaip jau minėta (kl.90 a.1 i 2; a.3.4), įstatymas yra ne kas kita, kaip tam tikras praktinio proto sprendimas, ateinantis iš valdovo, kuris valdo tobulą bendriją. Priėmus pirmojoje *Sumos* dalyje įrodytą prielaidą (kl.22 a.1.2), kad pasauli valdo dieviškoji apvaizda, akivaizdu, jog visatos bendriją valdo dieviška-

sis protas. Todėl daiktus valdantis protas, kuris egzistuoja Dieve kaip visatos valdove, turi įstatymo prigimtį. Ir kadangi dieviškasis protas nieko nemąsto laike, bet Patarlių knygoje sakoma (Pat 8,23), kad jo mąstymas yra amžinas¹³, todėl ši įstatymą reikia vadinti amžinuoju.

Todėl į PIRMAJĮ atsakytina, jog tie, kurie nėra pačiuose savyje¹⁴, egzistuoja pas Dievą tiek, kiek jis apie juos iš anksto žino ir [jų buvimą] numato, pasak Laiško romiečiams: *Kuris pašaukia tuos, kurių nėra, kaip ir tuos, kurie yra* (Rom 4,17)¹⁵. Todėl amžinoji dieviškojo įstatymo samprata turi amžinojo įstatymo prigimtį, nes Dievas jį skiria valdyti iš anksto žinomus daiktus.

Į ANTRAJĮ atsakytina, jog skelbiama ir žodžiu, ir raštu. Amžinajį įstatymą Dievas skelbia abiem būdais, nes ir dieviškasis Žodis yra amžinas, ir gyvenimo knygos rašymas yra amžinas. Bet tu, kurie girdi ir skaito, atžvilgiu skelbimas negali būti amžinas.

Į TREČIAJĮ atsakytina, kad įstatymas aktyviai suponuoja nukreiptumą į tikslą, nes būtent juo nukreipiama į tikslą, bet ne pasyviai, t.y. pats įstatymas nėra nukreiptas į tikslą, nebent atsitiktinai, kai valdančiojo tikslas yra ne tame pačiame ir jis būtinai turi į jį nukreipti savo įstatymą. Tačiau dieviškojo valdymo tikslas yra pats Dievas ir jo įstatymas yra jis pats. Todėl amžinasis įstatymas nėra nukreiptas į kitą tikslą.

2 ARTIKULAS

AR MUMYSE YRA PRIGIMTINIS ĮSTATYMAS

Į ANTRAJĮ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad mumyse nėra jokio prigimtinio įstatymo.

1. Juk žmogui valdyti pakanka amžinojo įstatymo: Augustinas traktato *Apie laisvą apsisprendimą* pirmoje knygoje sako, kad *amžinasis įstatymas yra tai, dėl ko teisinga, kad visi daiktai būtų tvarkingiausiai*. O gamtoje nėra nebūtinų dalykų pertekliaus, kaip nėra būtinų dalykų stokos. Vadinasi, nėra jokio žmogui prigimto įstatymo.
2. BE TO, jau įrodyta (kl.90 a.2), kad žmogaus veikla įstatymu nukreipiama į tikslą. Tačiau žmogaus veikla į tikslą nukreipiama ne prigimtimi, kaip atsitinka neprotiniems kūriniams, kurie siekia tik įgimtu noru, nes žmogus tik slo siekia protu ir valia. Vadinasi, nėra jokio žmogui prigimto įstatymo.
3. BE TO, kas nors yra tuo laisvesnis, kuo mažiau pavaldus įstatymui. O žmogus dėl laisvo apsisprendimo [galios], kurios gyvūnai neturi, yra laisvesnis už viesus gyvūnus. Kadangi kiti gyvūnai nėra pavaldūs prigimtiniam įstatymui, todėl ir žmogus nepavaldus jokiam prigimtiniam įstatymui.

BET PRIEŠINGAI [ordinarinė] Glosa aiškina šiuos Laiško romiečiams žodžius: *kai jokio įstatymo neturintys pagony s iš prigimties vykdo įstatymo reikalavimus* (Rom 2,14), ji sako, kad *nors jie neturi parašyto įstatymo, tačiau turi prigimtinį įstatymą, dėl kurio kiekvienas žino ir suvokia, kas yra gera, o kas yra bloga.*

ATSAKAU, jog, kaip jau minėta (kl.90 a.1 § 1), įstatymas, kadangi jis yra tikslas ir matas, gali būti dvejopai: vienaip tvarkančiajame ir matuojančiajame, kitaip tvarkomajame ir matuojamajame, nes kiek kas nors dalyvauja taisyklėje arba mato, tiek yra tvarkomas ir matuojamas. Kadangi iš jau pasakyto (a.1) matyti, jog viisa, kas pavaldu dieviškajai apvaizdai, tvarkoma ir matuojama amžinuoju įstatymu, todėl akivaizdu, kad visi daiktai kaip nors dalyvauja amžinajame įstatyme tiek, kiek dėl jo antspudo yra linkę į jiems būdingus veiksmus ir tikslus. Iš kitų kūrių protinges dieviškajai apvaizdai yra tam tikru kilnesniu būdu pavaldus tiek, kiek pats apvaizdoje dalyvauja, numatydamas sau ir kitiems. Todėl tame dalyvauja amžinasis protas, dėl kurio jis turi įgimtą polinkį į deramą veiklą ir tikslą. Ir toks amžinojo įstatymo dalyvavimas protingame kūrinyje vadinamas prigimtiniu įstatymu. Todėl psalmininkas, pasakės: *Aukokite teisingas aukas* (Ps 4,6), tarsi paklaustas, kas yra teisingi darbai, priduria: *Daugelis sako, „kas parodys mums gėrybių?“* ir atsakydamas į ši klausimą, taria: *Paženklinti esame tavo veido šviesa, Viešpatie¹⁶*, tarsi prigimtinio proto šviesa, kuria atpažištame, kas yra gera ir bloga, ir kuri priklauso prigimtiniam įstatymui, būtų ne kas kita kaip Dievo šviesos antspaudas mumyse. Todėl akivaizdu, jog prigimtinis įstatymas yra ne kas kita kaip amžinojo įstatymo dalyvavimas protingame kūrinyje.

Todėl Į PIRMAJĮ atsakytina, jog šis argumentas būtų veiksmingas, jeigu prigimtinis įstatymas būtų kas nors kita negu amžinasis įstatymas. Tačiau pirmasis yra ne kas kita kaip tam tikras pastarojo dalyvavimas, kaip pasakyta (pagrindinėje artikulo dalyje).

Į ANTRAJĮ atsakytina, jog kiekvienas proto arba valios veiksmas mumyse kyla iš to, kas yra pagal prigimtį, ir tai jau įrodyta (kl.10 a.1), nes kiekvienas protavimas kyla iš prigimtimi pažištamu pradžiu, ir norėjimas kiekvieno iš tų dalykų, kurių reikalingi tikslui pasiekti, kyla iš galutinio tikslo įgimto norėjimo. Todėl dera, kad pirmiausia prigimtinis įstatymas kreiptų mūsų veiksmus į tikslą.

Į TREČIAJĮ atsakytina, kad nepротingi gyvūnai savaip dalyvauja amžinajame prote, kaip ir protinges kūrinys. Bet kadangi protinges kūrinys tame dalyvauja suprantamai ir protingai, todėl amžinojo įstatymo dalyvavimas protingame kūrinyje tiesiogine prasme vadinamas įstatymu: juk, kaip jau minėta (kl.90 a.1), įstatymas yra tai, kas priklauso protui. O nepротingame kūrinyje nedalyvaujama protingai, todėl [amžinojo įstatymo dalyvavimas tame] negali būti vadinamas įstatymu, ne bent dėl panašumo [analogiškai].

3 ARTIKULAS

AR YRA ŽMOGIŠKASIS ĮSTATYMAS

I TREČIAJĮ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad nėra jokio žmogiškojo įstatymo.

1. Juk pasakyta (a.2), kad prigimtinis įstatymas yra amžinojo įstatymo dalyvavimas. Ir pasak Augustino traktato *Apie laisvą apsisprendimą* pirmosios knygos, dėl amžinojo įstatymo *viskas yra tvarkingiausiai*. Vadinas, prigimtinio įstatymo pakanka visiems žmonių reikalams tvarkyti. Todėl nebūtina, kad būtų koks nors žmogiškasis įstatymas.
 2. BE TO, jau minėta (kl.90 a.1), kad įstatymas turi mato prigimtį. Tačiau žmogaus protas nėra daiktų matas, veikiau priešingai, kaip pasakyta *Metafizikos* dešimtojoje knygoje¹⁷. Vadinas, iš žmogaus proto negali kilti joks įstatymas.
 3. BE TO, *Metafizikos* dešimtojoje knygoje sakoma, kad matas turi būti pats tiksliausias¹⁸. Tačiau žmogaus proto sprendimas dėl atliktinų reikalų nėra tikslus; apie tai – Išminties knygoje: *Juk mirtingųjų svarstymai nieko verti ir mūsų sumanymai nepatikimi* (Išm 9,14). Vadinas, iš žmogaus proto negali kilti joks įstatymas.
- BET PRIEŠINGA yra tai, kad Augustinas traktato *Apie laisvą apsisprendimą* pirmojoje knygoje kalba apie du įstatymus: vieną – amžinajį, o kitą – laikinajį, kuri vadina žmogiškuoju.

ATSAKAU, jog, kaip jau minėta (kl.90 a.1 i 2), įstatymas yra tam tikras proto sprendimas. Tačiau tiek praktiniame, tiek teoriniame prote vyksta panašus procesas, nes kiekviename iš jų nuo tam tikrų pradų einama prie tam tikrų išvadų, kaip jau įrodyta (ten pat). Todėl reikia sakyti, jog kaip teoriniame prote iš neįrodomų ir prigimtinių pažintų pradų padaromos įvairių mokslų išvados, kurių pažinimas mums nėra iš prigimties duotas, bet proto pastangomis atrastas; taip iš prigimtinio įstatymo nuorodų kaip iš tam tikrų bendrų ir neįrodomų principų žmogaus protas būtinai eina prie tam tikrų paskirų sprendimų. Šie žmogaus proto atrasti paskiri sprendimai vadinami žmogiškuoju įstatymu, jeigu patenkinamos kitos įstatymo esmei būtinos sąlygos, kaip jau paaiškinta (ten pat, a.2-4). Todėl Tulijus *Retorikoje* sako, jog *įstatymas gavo pradžią prigimtyje; iš jos kai kurie dalykai dėl naudin-gumo perėjo į papročius; toliau iš prigimties kilę dalykai ir tapę papročių dalimi iš baimės ir tikėjimo buvo paskelbtí įstatymu*.

Todėl I PIRMAJĮ atsakytina, kad žmogaus protas negali dalyvauti visame dieviškojo proto sprendime, o tik savaip ir netobulai. Todėl kaip teorinėje proto dalyje per prigimtinį dieviškosios išminties dalyvavimą mums duotas tam tikrų bendrujų pradų pažinimas, bet ne kiekvienos tiesos tiesioginis pažinimas, koks jis yra dieviškojoje išmintyje; taip ir praktinėje proto dalyje žmogus iš prigimties dalyvauja amžinajame įstatyme tam tikrais bendraisiais principais, bet ne atskirų krypciu nuorodomis, kurios yra amžinajame įstatyme. Todėl būtina, kad žmogaus protas toliau priimtų tam tikras įstatymines sankcijas.

Į ANTRAJĮ atsakytina, jog žmogaus protas pats savaime nėra daiktų taisyklė, bet iš prigimties jam duoti principai yra tam tikros bendrosios taisyklės ir matai visų tų dalykų, kuriuos žmogus atlieka, kurių taisyklė ir matas yra prigimtinis protas, nors jis nėra matas tų, kurie yra iš gamtos.

Į TREČIAJĮ atsakytina, jog praktinis protas mąsto apie tai, ką galima atlikti, kas yra atskira ir atsitiktina, bet ne apie tai, kas būtina, kaip teorinis protas. Todėl žmogiškieji įstatymai negali turėti tokio neklaidingumo, kuris būdingas įrodinėjančiųjų mokslų išvadoms. Ir nebūtina, jog kiekvienas matas būtų visais atžvilgais teisingas ir tikslus, nes pakanka, kad jis patenkintų savo giminės reikalavimus.

Literatūra ir nuorodos

¹ Žmogaus veiklos pradai skirstomi į vidinius ir išorinius. Vidiniai veiklos pradai yra sielos galios ir nuostatos. Pirmuojuis Akvinietis nagrinėja *Teologijos Sumos* pirmosios dalies 77 klausime, antruosius – antrosios dalies 49-54 ir trečiosios dalies 55-89 klausimuose.

² *Mat dorybę išsaugo mumyse veiklos pradą, o nedorybė ji sunaikina. Bet veikiant pradas yra į tikslą vedanti priežastis, kaip matematikoje – prielaidos.* Aristotelis. *Rinktiniai raštai.* – Vilnius, Mintis, 1990, p. 200.

³ Iš Platono filosofijos atkeliavusi (žr., pvz., dialogą *Parmenidas*) dalyvavimo samprata Tomo metafizikoje atlieka labai svarbų vaidmenį. Kommentaruse Boetijaus traktatui *Apie septynetus (de Hebdomadibus)* dalyvavimą jis aiškina šitaip: *kai koks nors daiktas iš dalies gauna tai, kas priklauso kitam, tada apskritai sakoma, kad jis pastarajame dalyvauja, pvz., sakoma, kad žmogus dalyvauja gyvūne, nes jis neturi visos gyvūno sąvokos apimties; dėl tos pačios priežasties Sokratas dalyvauja žmoguje.* Taip pat subjektas dalyvauja savo atsitiktinėje ir materija formoje, nes substancinė arba atsitiktinė forma, kuri pagal savo pačios sąvoką yra bendra, yra paskirta tam arba kitam subjektui, ir panasių sakoma, kad padarinys dalyvauja savo priežastyste, pvz., sakome, kad oras dalyvauja saulės šviesoje, nes jis tą šviesą priima ne tokią ryškią, kaip ji yra saulėje. Iš šios citatos atrodo, kad tik siauresnė sąvoka dalyvauja platesnėje ir padarinys – priežastyste. Tačiau toliau traktate *Apie įstatymą* (kl.91 a.2) Tomas teigia, kad amžinojo įstatymo dalyvavimas protingame kūrinys vadinas prigimtiniu įstatymu. Kadangi joks kūrinys nėra amžinojo įstatymo visuma ir joks

kūrinys negali būti amžinojo įstatymo priežastis, tai akivaizdu, kad dalyvavimo terminas čia vartojamas priežasties dalyvavimo padarinyje prasme. Vadinas, terminas *dalyvavimas* čia vartojamas tiek padarinio (siauresniosios sąvokos) dalyvavimo priežastyje (platesnėje sąvokoje) prasme, tiek priežasties dalyvavimo padarinyje prasme.

⁴ [...] yra nuomonė, kuri susijusi su tuo, kas bendra, ir kita nuomonė, kuri apima paskirus dalykus, – čia jau juslės valdos. Kai iš tų dviejų nuomonų susidaro viena, tai vienu atveju siela būtinai tą išvadą turi patvirtinti, o kitu atveju, kai nuomonė susijusi su veikla, – tuoju pat ją igyvendinti. Aristotelis. *Rinktiniai raštai*, p. 191.

⁵ Aristotelis. *Rinktiniai raštai*, p. 146.

⁶ [...] labiausiai ir aukščiausiojo gėrio siekia ta bendrija, kuri yra svarbiausioji ir apima visas kitas; ši bendrija ir vadinama valstybe, arba pilietine bendrija. Aristotelis. *Politika.* – Vilnius, Pradai, 1997, p.63.

⁷ Kadangi prigimties reiškia dalyko esmę kaip susijusi su jam būdingu veikimu (žr. Tomas Akvinietis. *Apie esinį ir esmę, Apie tiesą, Apie intelekto vienovę prieš averoistus.* – Vilnius, Logos, 2000, p. 9), tai pasakymas liepimas dėl paskiro darbo neturi įstatymo prigimties gali būti supras tas kaip tai, kad tas liepimas neveikia kaip įstatymas, neturi ipareigojančios įstatymo galios, kitaip tariant, liepimas, kuris neturi įstatymo prigimties, neveikia kaip įstatymas.

⁸ *Įstatymų leidėjai, pratindami piliečius prie dorybių, padaro juos gerus – toks yra kiekvieno įstatymų leidėjo noras ir tikslas.* Aristotelis. *Rinktiniai raštai*, p. 85.

- ⁹ Jeigu, kaip sakyta, žmogus, kuris turiapti doringas, privalo būti teisingai auklėjamas ir pratinamas, o vėliau turi daryti dorus darbus ir nei savo valia, nei prieš savo valią nedaryti nieko blogo, ir jeigu tai galima daryti tik tvarkant gyvenimą pagal tam tikrą planą ir tikslinę tvarką, kuri turi pakankamai galios pritersti paklusti, tai tėvo valdžia neturi tos galios ir negali pritersti, – apskritai to negali padaryti vieno žmogaus valdžia, nebent tik karaliaus ar kieno nors panašaus; užt atstatymas turi priterciama galią, nes jis yra tvarkomasis pradas, kilię iš suprtingumo ir proto. Aristotelis. Rinktiniai raštai, p. 270.
- ¹⁰ Norint nesupainioti prigimtinio įstatymo su įstatymo prigimtini, reikia prisiminti, kad prigimtis yra kitas esmės vardas, žymintis jos pasireiskimą per veiklą (žr. Tomas Akvinietas. *Apie esinį ir esmę. Apie intelekto vienovę prieš averoistus.* – Vilnius, Logos, 2000, p. 7) Todėl klausimą, ar įstatymo apskritai prigimtis reikalauja, kad jis būtų paskelbtas, galima suprasti šitaip: ar būtina įstatymą paskelbti, kad jis veiktu kaip įstatymas? Prigimtinis įstatymas plačiajai prasme yra ta amžinojo įstatymo dalis, kuriai paklūsta kūrinių prigimtys, o siauraja prasme jis yra kūrinių protu suprasta amžinojo įstatymo dalis.
- ¹¹ Apibėžimo stilistinis grioždiškumas pateisimas jo sudėtinių dalių eiliškumu, kuris atitinka klausimo artikulų eiliškumą.
- ¹² Žmogus turi protą, kuriuo gali, nors nėra būtinybės verčiamas pažinti savo prigimtį ir tuo pačiu prigimtinį įstatymą, kuriam privalo paklusti, jeigu nori tobulėti ir pasiekti savo buvimo pilnatvę. Kitaip tariant, žmogus turi galiau pažinti prigimtinį įstatymą, jam leista jį pažinti, bet jis nėra priterstas pažinti ir nuo jo valios priklauso, pažins ar ne. Tačiau to įstatymo veikimas nuo jo valios nepriklauso: pažintas ar nepažintas jis vis tiek veikia.
- ¹³ Prieš amžius buvau sukurtu, pačioje pradžioje, prieš žemės pradžią (Pat 8,23). A.Rubšio vertimas.
- ¹⁴ Kitaip tariant, kurių dar nėra šiame pasaulyje, bet kurie būtinai bus.
- ¹⁵ Č. Kavaliausko vertime ši citata atrodo truputį kitaip: [...] kuris atgaivina numirusius ir iš ne-
- būties pašaukia būti daiktus. Ši ir kitos toliau nurodytos Biblijos citatos skiriasi, nes Tomas ci tavio Vulgata, t.y. šv.Jeronimo Biblijos vertimą i lotynų kalbą, o Kavaliauskas vertė iš graiku, Rubšys – iš hebrajų, aramėjų ir graikų kalbų. Palyginti su mūsų laikais, viduramžiais viešpatavo daug laisvesnė citavimo tradicija ir Tomas Šv. Raštą dažnai cituodavo iš atminties. Be to, buvo keletas Vulgatos versijų. Plačiau apie tai žr. Wilhelmus G.B.M Valkenberg. *Words of the Living God. Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St.Thomas Aquinas.* – Peeters, Leuven, 2000.
- ¹⁶ Versdamas šias Biblijos citatas rémiausi J. Skvirecko vertimu, tačiau trečiąjį sakinių turėjau išversti savaip, kad jis geriau atitinktu Akviniečio mintį. A.Rubšio vertime šie sakiniai pateiki šitaip: *Atnašaukintė ištikimai aukas [...] Daugelis sako: „O, kad sulauktume geresnių dienų!“ Viešpatie, tešviečia mums tavo veido šviesa!*
- ¹⁷ Pažinimą, taip pat ir jutimą vadiname daiktų matu dėl tos priežasties, kad jais ką nors sužinome, nors iš tiesų jie veikia yra matuojami, negu matuoja kitus daiktus. Tačiau mūsų atveju yra taip, tarsi kas nors kitas mus išmatavo ir mes sužinome savo dydį, pamatę, kad kiek kartų jis pridėjo mums savo matą. Bet Protagoras sako, kad 'žmogus yra visų daiktų matas', tarsi norėdamas pasakyti 'žmogus, kuris žino' arba 'žmogus, kuris junta'; jie yra matas todėl, kad turi pažinimą ir jutimą, kuriuos mes jau pavadinome daiktų matatis. Taigi tokie mąstytojai iš tiesų nieko nepasako, nors atrodo, kad sako kažką svarbaus. Aristotelis. *Metafizika,* 1053a31-1053b4. Versta iš anglų kalbos. – Vert.
- ¹⁸ Visuose šiuose dalykuose matas ir pradžia yra tai, kas yra viena ir nedalu, juk net linijas matuodami, pėdos ilgio atkarpa mes laikome nedalia. Mat visur kaip mato mes ieškome ko nors vieno ir nedalaus; o tai yra kas nors kiekvibiškai arba kokybiškai paprastas. Tas, iš kurio neįmanoma atimti arba pridėti, yra tikslus matas (taigi tas iš skaičių yra pats tiksliausias, nes vienę laikome vienais atžvilgiais nedalų); bet ir visais kitais atvejais mes megdžiojame šią mato rūšį. Ten pat, 1052b31-1053a1.

Iš lotynų k. vertė ir komentarais paraše
Gintautas VYŠNIAUSKAS

Versta iš: Sancti Thomae Aquinatis. *Summa Theologiae I-II,*
La Editorial Católica, S.A. – Madrid, 1951



Tėsinys. Pradžia „Logos“ Nr. 25

AL-FĀRĀBĪ

APIE „DORYBINGOJO MIESTO“ GYVENTOJŲ PAŽIŪRAS

About the Views of a “Virtuous City” Inhabitants

PRATARMĖ

Šiame numeryje spausdinamoje veikalo dalyje al-Fārābī pirmiausia kalba apie miestų rūšis ir klasifikuoja juos pagal nuomonių ir veiksmų santykį į penkias kategorijas: – dorybingaji, neišmanymo, pagedimo, permainingajį ir kenksmingajį miestus, kartu nustato šešias neišmanymo miesto kategorijas. Baigęs klasifikuoti miestus, al-Fārābī analizuoją dorybingus ir nedorybingus sielų veiksmus bei sąlygas, kuriomis sielos tampa atskirtomis nuo materijos, lygina sielos kelią į tobulybę su menininko ar amatininko tobulėjimu bei nedorybingos sielos būklę – su kūno liga ar sergančio ligonio būkle.

Linas Kondratas

PREFACE

In the part of his book published in this number, al-Fārābī presents a classification of non-virtuous and corrupt cities, and later goes on to an analysis of the way of the soul towards the immaterial state and the state of the soul after death, compares the way towards the perfection of the soul with the way of a craftsman or artisan, and compares the state of the non-virtuous soul to that of bodily sickness.

Linas Kondratas

28. APIE DORYBINGOJO MIESTO PRIEŠINGYBES

Dorybingojo miesto priešingybė – neišmanymo (*jāhiliyya*) miestas, pagedimo (*fāsiqa*) miestas, permainingasis (*mutabaddila*) miestas ir kenksmingasis (*d.ārra*) miestas. Jam (dorybingajam miestui) yra priešingi ir asmenys – miestų atstovai (*nawā’ib*).

RAKTAŽODŽIAI. Vadovas, savybės, intelektas, dorybingasis miestas, vaizduotė.

KEY WORDS. Chief, qualities, intelligence, Virtuous City, imagination.

Neišmanymo miestas yra toks, kurio žmonės nepažista laimės ir jiems netgi i galvą neateina mintis eiti į ją išminties keliu (*an rašadū*). Jie jos nevertina ir ja netiki, tačiau pažista tam tikras gėrybes, kurias [jie] ižiūri daiktų paviršiuje. Tai yra vertybės, apie kurias galvojama, kad jos – gyvenimo tikslas. [Tarp jų yra] kūno sveikata (*salāmat abdān*), pasiturimumas (*yasār*), naudojimasis malonumais (*tamat-tu' bi-lad_d_āt*), norų patenkinimas (*an yakūna muxallan hawāhū*), šlovės (*yakūna mu-karraman*) ir galybės (*yakūna mu'az.z.aman*) igijimas. Kiekvieną iš šių dalykų neišmanymo žmonės laiko laime, o labai didele ir tobula laime laiko turėti juos visus. O šios laimės priešingybė yra vargas (*šaqā'*), tai yra kūno ligos, skurdas, malonumų neturėjimas, norų nepatenkinimas bei garbės neturėjimas.

Neišmanymo miestus [galima suskirstyti] į grupę miestų. Tarp jų yra tokie miestai:

- būtinybės miestas, kurio gyventojai apsiriboja tuo, kas būtina kūnui palaikyti, – tai valgiai, gérimalai, drabužiai, būstas ir lytiniai santykiai bei savitarpio pagalba, reikalinga šioms [gėrybėms] išigytį;
- mainininkų (*baddāla*) miestas¹, kurio gyventojai padeda siekti vienas kitam pasiturėjimo (*yasār*) ir turto (*t_arwa*), o turto jau nebenaudoja jokiam [kitam] tikslui siekti, nes jis [pats] yra gyvenimo tikslas;
- šykštuolių ir bédžių miestas, kurio gyventojai siekia mégautis valgio, gérimo, lytinio gyvenimo ir kitais malonumais², be to, vaizduotés [vaizdiniais] ir pajuokavimais (*hazl*) bei žaidimais (*la'b*);
- šlovės (*karāma*) miestas³, kurio gyventojai padeda vienas kitam, kad taptų šlovingi ir giriamai, kad juos minėtų ir prisimintų tarp tautų, kad juos šlovintų ir aukštintų žodžiu ir darbu, kad turėtų spindesi ir prakilnybę (*bahā' wa faxāma*) tiek kitų žmonių, tiek ir savo pačių akyse. Kiekvienas [šio miesto] žmogus [trokšta šių dalykų] tiek, kiek jis myli juos ir kiek jų gali pasiekti;
- prievertos ir galybės (*g.alaba*) miestas, kurio gyventojai siekia valdyti kitus bei priešinasi tam, kad kiti valdytų juos. Malonumą jie gauna vien iš galybės bei viešpatavimo;
- grupinis (*jamā'iyya*)⁴ miestas, kurio gyventojai siekia būti laisvi ir daryti, ką kiekvienas nori, bei niekada jokiu dalyku nevaržo savo aistrų⁵.

Neišmanelių [miestų] valdovai atitinka savo valdomų miestų pavidalą – kiekvienas iš jų [tokiu būdu] tvarko valdomą miestą, kad patenkintų jo neišmaneliškas aistras ir polinkius. Neišmanelių miestų interesai, kurie tampa jo tikslais, yra tie, kuriuos ką tik išvardijome.

Pagedimo miestas yra toks, kurio įsitikinimai yra tokie pat, kaip ir dorybingojo miesto – jie pažista laimę, Dievą, Kosminius Intelektus (*al-t_awāni*), Veikiantįjį Intelektą ir visus kitus dalykus, kuriuos gali pažinti, bei tiki visu tuo, tačiau jų veiksmai yra [tokie, kaip ir] neišmanelių miesto.

Permainingasis yra toks, kurio nuomonės ir veiksmai praeityje buvo kaip dorybingojo miesto, o paskui pasikeitė, ir nuomonės tapo tokios [kaip neišmanelių miesto] ir [atitinkamai] pasikeitė veiksmai.

O kenksmingasis miestas yra tas, kurio gyventojai [nors] ir tiki laime po šio gyvenimo, tačiau jie pakeitė pačią laimės sampratą, o jų įsitikinimai dėl Dievo, Kosminio Intelekto bei Veikiančiojo Intelekto yra klaidingi ir jie nebemano, kad jų turimi įsitikinimai yra tikrujų dalykų atvaizdai ir pavidalai⁶. Šio miesto valdovu būna tas, kuriam atrodo, kad jis yra gavęs apreiškimą, o iš tikrujų taip nėra. [Siekdamas tuo įtikinti kitus], jis naudoja klastotę ir apgavystę.

Šių [nedorybingujų] miestų vadovai yra priešingybė dorybingujų miestų valdovams, kaip ir jų vadovavimo būdas bei kiti tuose miestuose esantys dalykai.

Dorybingujų miestų valdovai, kurie valdo įvairiai laikotarpiais ir keičia valdžioje vienas kitą, – visi jie yra lyg viena siela ir lyg vienas valdovas, kuris valdytų visą laiką⁷. Taip pat būtų ir tuo atveju, jeigu vienu metu valdytų grupė valdovų, nesvarbu, ar viename mieste, ar daugelyje miestų – ši [vienu metu valdančiu] valdovų grupė būtų kaip vienas valdovas, o jų sielos – lyg viena siela. Taip pat įvairius rangus turintys asmenys [dorybingajame] mieste, kurie gyvena vienas po kito įvairiai laikotarpiais, visi jie [irgi] yra lyg viena siela, išliekanti visą laiką. Taip pat ir grupė vienu metu gyvenančių žmonių, priklausančių tam pačiam rangui – nesvarbu, ar jie gyventų viename mieste, ar keliuose, – jų sielos bus kaip viena siela, nesvarbu, ar jie priklausytų vadovaujantiems ar tarnybiniams rangams.

Dorybingojo miesto gyventojai turi tam tikrų bendrų dalykų, kuriuos žino ar praktikuoja, o kiti žinojimo ar praktikos dalykai yra specifiniai kiekvienam rangui. Kiekvienas iš dorybingojo miesto gyventojų pasiekia laimę abiem šiomis [rūšimis] – būtent tais dalykais, kurie yra bendri – priklauso jam ir kitiems, bei tais dalykais, kurie yra specifiniai tam rangui, kuriam jis priklauso⁸.

Jeigu kiekvienas dorybingojo miesto gyventojas atlieka tai [kas buvo minėta], šiai veiksmai jis igyja gerą ir tobulą sielos pavidalą (*hai'a*), ir kuo daugiau jis užsiima šiai veiksmai, tuo jo sielos pavidalas darosi stipresnis ir tobulesnis. Sielos stiprumas ir tobulybė didėja [nuolat atliekant gerus veiksmus], lygiai kaip ir rašymo [meno] praktikavimas duoda tobulumą ir meistriškumą. Kuo daugiau siela atlieka tuos veiksmus, tuo labiau auga bei tampa galingesnis ir tobulesnis meistrišumas, kuriuo tie veiksmai atliekami. Galia ir tobulumas auga nuolat kartojant veiksmus.

Malonumas (*iltid_ād_*), kuris kyla iš šio [tobulo] sielos pavidalo vis didėja. Taip pat ir žmogaus džiaugsmas, matant sielą, turinčią šį pavidalą, bei jo meilę [savo paties] sielai. Taip yra su veiksmais, kuriais pasiekiamas žmogaus laimė, – kuo daugiau žmogus kartoja ir kuo uoliau praktikuoja, tuo laimę patirianti siela tampa stipresnė ir tobulesnė, kol pagaliau pasiekia aukščiausios tobulybės lygi, kada jai jau neberekia materijos ir ji tampa nuo jos laisva. Tada siela jau nebešnyksta, materijai išnykus, ir tolesniams išlikimui jai materijos neberekia⁹. Jai tapus atskirtai nuo materijos ir nebeikūnytai, ji jau nebeturi atsitiktinybių, kurios atsitinka kūnams ir yra būdingos jiems kaip kūnams. Tada apie ją negalima sakyti, kad ji yra ramybės būklėje ar juda, o reikia sakyti apie ją tokius žodžius, kurie jai, kaip neturinčiai

kūno, pritinka. Visa tai, kas įvyksta žmogaus sieloje ir kas [kartu] yra būdinga kūnui, turi būti paneigta atskirtajai sielai. Suvokti ir įsivaizduoti [tokios sielos būklę] yra sunku, [nes tai] neįprasta.

Sielai tapus atskirtai nuo kūno, nuo jos pasišalina visa tai, kas prie jos anksčiau buvo prilipę ar jai atsitikdavo.

Kadangi tos sielos, kurios atsiskiria nuo kūnų, [prieš atsiskirdamos] buvo skirtingoje materijoje (*hayūliyyāt*), tai aišku, kad šių sielų pavidalai priklauso nuo kūno [elementų] mišinio, kuris vienu atveju yra didesnis, kitais atvejais mažesnis, o kiekvienos sielos pavidalas yra toks, kokio reikalauja kūno, kuriame siela buvo, [elementų] mišinys¹⁰. Siela [būdama kūne] būtinai turėjo keistis, priklausomai nuo kūno pasikeitimo. Ir jeigu galimą kūnų skaičius būtų begalinis, tai ir sielų skaičius būtų begalinis.

29. APIE SIELŲ TARPUSAVIO RYŠĮ

Kada pasibaigia žmonių karta ir išnyksta jų kūnai, o sielos išsilaisvina ir pasiekia laimę, juos pakeičia kiti žmonės, kurie užima jų padėti ir vietą bei atlieka veiksmus, [kuriuos anksčiau darė išėjusieji]. Kada praeina ir ši karta, ji taip pat pasiekia laimę pagal tokius pat rangus, kaip ir anksčiau buvusieji. Kiekvienas [iš jų] susijungia su panašiais į save rūšimi, kiekybe ir kokybe. O kadangi [sielos] nėra kūne, tai jų bendrija, kad ir kiek daug jų būtų, nejaučia susigrūdimos, mat [bekūnės sielos] neužima jokios vietas. Jų susitikimas ir susijungimas yra visai ne toks, kaip kūnų. Kuo daugiau atsiranda viena į kitą panašių, nuo kūno atskirtų sielų, ir jos susijungia viena su kita (šis susijungimas yra kaip suvokiamybės susijungimas su suvokiamybe¹¹) – tuo didesnis darosi kiekvienos iš susijungusių sielų malonumas. Kiekvieną kartą, kai prisijungia nauja siela, jos malonumas padidėja, nes ji susitinka anksčiau išėjusiuosius, o anksčiau išėjusių malonumas padidėja dėl susitikimo su naujai atvykusiais, kadangi kiekviena iš sielų suvokia save bei suvokia [sielas], panašias į save, ir [kada ji] iš eilės [suvokia] daugybę sielų, tada „padidėja“ ir ta kokybė, kuria ji suvokia. Čia sutinkamas padidėjimas yra panašus į rašymo meistriškumo didėjimą, kada rašantysis nuolat rašo. Sielų jungimasis viena su kita, kada jų atvyksta vis daugiau, yra analogiška nuosekliai atliekamiems rašančiojo veiksmams, dėl kurų jo rašymo meistriškumas didėja bei tobulėja. Kadangi naujų sielų atvykimas [niekada nesibaigia] ir trunka ligi begalybės, tai ir kiekvienos iš sielų galia bei malonumas ilgainiui taip pat didėja iki begalybės su kiekviena praeinančia karta.

30. APIE MENUS IR LAIMĖS RŪŠIS

Laimės rūšys skirtingos (*tatafād.alu*) trimis požiūriais: rūšimi (*naw'*), kiekybe (*ka-miyya*), ir kokybe (*kayfiyya*), ir tai yra panašu į skirtumą, kuris egzistuoja tarp [ivai-

rių] menų. Vienas iš menų gali būti pranašesnis už kitą, kaip antai [nelygūs yra] audimo menas, kvepalų gamybos menas, valytojo amatas¹² arba šokio menas, arba islamo įstatymų pažinimo menas (*al-fiqh*), arba kaip išmintis ir iškalbos menas. Tai-gi menai, kurių rūšys skirtinges, gali skirtis vienas nuo kito tokiais pat požiūriais [kaip ir minėtos laimės rūšys]. O jeigu žmonės užsiima tos pačios rūšies menu, tada [jų menas gali skirtis] kiekybe: tarkim, yra du raštininkai, vieno iš jų menas gali sudidėti iš daugiau dalių, o kito – iš mažiau, kadangi rašymo meną sudaro kalbos dalykų, iškalbos išmanymas, kaligrafiniai īgūdžiai, ir [kai kurie] skaičiavimo [dalykai]. Vienas raštininkas gali mokėti, pavyzdžiui, tik kaligrafiją ir iškalbos meną, o kitas, tarkim, išmano iškalbą, kaligrafiją bei kalbos dalykus, dar kitas – visus keturis minėtus dalykus. O kokybinis skirtumas būna tada, kai abudu moka tas pačias rašymo meno dalis, bet vienas iš jų moka jas išsamiau ir geriau. Būtent tai yra kokybinis skirtumas.

Laimės rūšys skiriasi tais pačiais požiūriais [kaip ir menai]. Kitų [nedorybingųjų] miestų gyventojai, jeigu jie atlieka blogus veiksmus, tai ir jų sielos igyja blogus pavidalus, lygiai kaip [ir atveju], jeigu rašymo veiksmai yra blogi ir ne tokie, kaip to reikalauja rašymo menas. Žmogus sukuria blogą, netikusį ir netobulą rašinį. Ir kuo daugiau jis atlieka [netikusių] veiksmų, tuo labiau netikęs darosi jo menas. Todėl ir kitų [nedorybingųjų] miestų gyventojų veiksmai jų sieloms sukuria blogus ir netobulus pavidalus; ir kuo labiau kuris nors iš [nedorybingųjų miestų gyventojų] užsiima blogais darbais, tuo labiau sielos pavidalas darosi netobulas, o siela – serganti.

Galbūt jie patiria malonumą iš tų [netobulų sielos] pavidalų, kaip kad sergančieji kūno ligomis, pavyzdžiu, dauguma sergančiųjų karštine dėl jų kūno [elementų] mišinio sugedimo jaučia malonumą iš tokų valgomųjų dalykų, kurie negalėtų kelti malonumo [sveikiesiems], ir nejaučia kančios dėl tokų dalykų, kurie yra malonūs [sveikiesiems], ir nenori vartoti saldžių dalykų, kurie [normaliomis sąlygomis] teikia malonumą. Taip ir sielos ligoniai su sutrikusia vaizduote, kurią jie igyja savo valia ir išpročiu, jaučia malonumą dėl savo netikusių sielos pavidalų ir netikusių veiksmų, ir jaučia kančią dėl gražių ir dorybingų veiksmų arba visai tokų dalykų neįsivaizduoja, lygiai kaip ir [kūno] ligoniai, kurie nejaučia savo ligos; tarp jų esama ir tokų, kurie mano, kad jų [būklė] yra visai normali (*s.ah.ih.*), ir jų nuomonė gali sustiprėti tiek, kad jie visiškai neklauso gydytojo žodžių; taip pat ir sielos ligoniai nejaučia savo ligos ir galvoja, kad jie yra dorybingi, o jų siela – normalios būklės, todėl jie neklauso žodžio tū, kurie nori juos išvesti į tiesos kelią ir pataisyti jų elgesį (*lā ... muršid, wa lā mu'allim wa lā muqawwim*).

Vertėjo paaikinimai

¹ Atitinka Platono oligarchiją.

² Nuo būtinybės miesto pastarasis skiriasi tuo, kad pirmojo gyventojams valgiai, gérimalai ir ly-

tiniai santykiai tarnauja tik kaip būtinės dalykas kūnui palaikyti, o antriesiems jie yra malonumų šaltinis.

- ³ Atitinka Platono timokratiją.
- ⁴ Atitinka Platono demokratiją; vakarietiškai mažstančiam žmogui gali pasiodyti keista, kad „laisvą“ visuomenę al-Fārābī laiko nedorybinga; tačiau be abejonės, jo nuomone, dorybingasis režimas, kai visi gyventojai yra kreipiamasi į doros kelia, yra geresnis už režimą, kai piliečiams ir jų grupėms leidžiama tenkinti visus savo norus ir aistros, nesvarbu, ar jie būtų dorybingi, ar ne. Vis dėlto, kaip rašo Muhsin Mahdi knygoje *La cité vertueuse d'al-Farabi* (Albin Michel, Paris, 2000), Al-Fārābī laisvą visuomenę, kuri ne tik atveria kelią nedorouj aistroms, bet ir leidžia filosofams laisvai kultivuoti savo išmintį bei dorybes, laiko mažesne blygbe, palyginti su toms visuomenėmis, kurios primeta visiems savo nariam kokį nors nedorybingą tikslą, pavyzdžiu, prievertos ir galybės, šlovės ar mainininkų miestai.
- ⁵ Al-Fārābī skiriasi nuo Platono ne vien tuo, kad skiria daugiau „nedorybingo miesto“ kategoriją, bet ir tuo, kad naudoja skirtinę klasifikacijos lygmenį pagal nuomonų ir veiksmų santykį, o Platonas šito nedarė.
- ⁶ Turimi galvoje, be abejonės, tikintieji – paraidino šventraščio aiškinimo šalininkai, kurie turimus paraidinius-antropomorfinius īvaizdžius laiko galutine realybe bei neigia metafizinio, simbolinio ar alegorinio aiškinimo galimybes. Tai, kad al-Fārābī tokius raidės garbintojus laiko „kenksminguoju“ miestu, liudija jo didelį prieiškumą sunitams tradisionalistams.
- ⁷ Tai, matyt, reikėtų suprasti taip, kad dorybingasis valdymas yra visiškai beasmenskas, o dorybingų valdovų funkcija yra būti tobulais transcendencijos laidininkais nepridedant nieko savo, kas suteiktų kiekvieno jų valdymui asmeniškumo ir individualumo.
- ⁸ Pastarasis teiginys galėtų paaiškinti, kodėl musulmonai taip pabrėžia politinę islamo dimensiją bei siekia sukurti „islamo valstybę“, mat nemaža dalis „laimei pasiekti reikalingų veiksmų“ gali būti atlakta tik centralizuotai ir kolektivai, o kita – asmenų grupėse. Be abejo, tai nereiškia, kad individualaus išganymo idėja neegzistavo islame, jai atstovavo al-Fārābī filosofiniai įpėdiniai Ibn Bājjā, Ibn Tufayl ir Ibn Sīnā, nuo politinio gyvenimo šalinosi nemaža dalis sufijų. Bet visgi pabrėžtina, kad nors sufijai ir šalindavosi saryšio su politika valdant tironiškiems valdovams, kurių jie negalėjo ti-

kėtis paveikti, tačiau tik atsiradus galimybei, stengdavosi paveikti valdovus, tapdami jų patarėjais ir nukreipti jų politiką „dorybingo valdymo“ linkme. Gerai yra žinomi glaudūs Ottomanų valdovų ir jų aukštų pareigūnų ryšiai su įvairiais sufijų tarikatais (Naqšbandiyya, Xalwatiyya, Bektašiyya, Mawlawiyya). Taip pat galima pasakyti apie Mamlukų valdovus (XIII–XVI pradžia Egipte), kalifą al-Nasirą (XII pradžia), Indijos Mugalų dinastija (XVI–XVIII). Iš kitos pusės, ypač esant silpnai politinei valdžiai sufijai tapdavo „valstybė valstybėje“ arba įkurdavo naujas dinastijas. Nors skirtingai nuo islamo fundamentalistų, kuriems totalitariškai interpretuojama „islamo valstybė“ yra jų siekių alfa ir omega, sufijai pripažįsta platičias individualinio tobulejimo, galimo ir esant „nedorybingai“ sistemai, galimybes bei pabrėžia šeimos ir vietinės bendruomenės prioritetą prieš centralizuotą valstybę, visgi mintis, kad be „dorybingos“ politinės sistemos dvasinis gyvenimas yra neišbaigtas, niekada jiems nebuvu svetima.

Skrtingai nuo musulmonų, krikšcionys (visų pirma katalikai), nors taip pat pabrėždavo kolektivini, o ne individualų išganymo kelia, tačiau pastariesiems išganymo kelias eina per nevalstybinę struktūrą – bažnyčią. Protestantai, atmetę katalikiškos bažnyčios sampratą, ryši su Dievu pavertė praktiskai visiškai individualiu. Nors krikšcionybė ir atmetė gnostikų mintį, kad materialus pasaulis yra „blogio versmė“, tačiau gnostiška samprata, kad krikšcioniškasis išganymas yra „ne iš šio pasaulio“, ir kad materiali pasaulietinė sfera tiesiogiai neprisidea prie išganymo, krikšcionybėje visada dominavo. Todėl krikšioniškajame pasaulyje visada egzistavo tendencija atskirti sakralinę ir profanių sferą, ko nebuvvo islame.

⁹ Anot al-Fārābī, siela atsiranda kartu su kūnu, kaip jo forma, tačiau tobulėdama gali igyti nuo materijos atskirtosios intelektualinės substancijos, ty. angeliškos būtybės, statusą. O pasak Tomo Akviniečio, žmogus niekada netampa atskirtaja, angeliškaja substancija, jo siela visada išlieka kūno forma, kurios viena dalis – intelektas – transcenduoja kūniškumą, ir tai garantuoja sielos išlikimą po mirties. Skirtingi pozūriai į sielą lėmė ir skirtinę požiūrį į kūnišką prisikėlimą: al-Fārābī jį neigė, o Tomas pripažino. Beje, vėliau kūniško prisikėlimo klau-

simas tapo ginčo objektu tarp Ibn Sinos, kuris perémē al-Fārābī pažiūras, ir al-Gazālī. Reikėtų pridurti, jog viena ar kitokia forma, mintis, kad „Dievo draugu“ (awliyā') sielos pasiekia angeliskų būtybių laipsnį ir tampa nebepavalžios žemiškajam ribotumui, buvo labai būdinga islame, ypač tarp sufijų. Krikščionybei būdinga žmogaus „trapumo“ ir nuodėmingumo samprata buvo nelabai būdinga islamui. Nors tai ir netapo visuotinai pripažinta nuomone, bet mintis, kad tobulybę pasiekęs sufijų šeichas īgyja imunitetą nuodemei (*'is.ma'*) buvo labai gaji. Kaip matome, ne kitaip mano ir al-Fārābī, tik jo „tobulasis žmogus“ yra ne tiek sufijus-mistikas, o išminčius-filosofas (jų skirtumai būtų atskira ir plati tema).

¹⁰ Šioje vietoje al-Fārābī pabrėžia tai, kad siela išlaiko po mirties savo individualybę – ją suformavo kūno, kuriame ji buvo savybės. Ibn Rušdas, priešingai, sielos pomirtinį individuumą neigia.

¹¹ Al-Fārābī doktrinoje intelektinis pradas užima aukščiausią vietą. Juk ir jo metafizinė sistema prasideda tuo, kad po Pirmojo prado tuoju einantis esinys „suvokia save ir suvokia pirmąjį“. Kitaip negu al-Fārābī ir kiti arabiskieji peripatetikai, taip pat ir *mu`tazilītai*, kitos islamo filosofinės kryptys labiau pabrėžė voliuntaristinių prada, pvz., ašaritai pabrėžė arbitralią, racionalių motyvų nevaržomą Dievo valią, kuri okazionalistiškai kiekvieną akimirką kuria pasaulį iš nieko. Sufijai tokiu pradu laikė meilę (*mah.abbā*) – taip pat voliuntaristinių prada – remdamiesi, pavyzdžiui, *hadit_u* „[Dievas sako] buvau paslėptas lobis ir troškau (pažodžiui – *h.abbaytu* – mylėjau), kad tapčiau regimas, todėl sukūriau pasauli“. Meilę jie laikė viršracionaliu pradu, kuri galima pasiekti tik transcenduojant in-

telektą – „protas kaip asilas rožyne atsigulė, meilės istoriją tiktai pati meilė apsakė“. Reikia vis dėlto pažymėti, kad al-Fārābī, pabrėždamas ne vien žinojimo, bet ir veiksmo prado reikšmę „dorybingajam miestui“, valios faktoriui teikė didesnę reikšmę, negu antikinė tradicija. Kai kurių krikščioniškųjų filosofai-teologai taip pat labiau pabrėžė intelektinį pradą (Tomas Akvinietas), o kiti (Augustinas, Dunsas Skotas, Ockhamas) – voliuntaristinių.

¹² Arabiškas žodis *s.inā'a* iš principo gali būti verčiamas tiek „menas“, tiek ir „amatas“. Al-Fārābī laikais tarp „meno“ ir „amato“, tarp „taikomojo“ ir „grynojo“ meno nebuvo pricipinio skirtumo (tieki islamo pasaulyje, tiek Europoje). „Meno menui“, muziejinio meno samprata tada neegzistavo, „meniniai“ artefaktai buvo gaminami praktiniams, sakraliniams ar kasdieniams poreikiams tenkinti, o tai, ką darbar vadintume „amato“ dirbiniais, dažniausiai turėdavo estetinę-metafizinę vertę. Konkrečiai, raštas turėjo tiek pertiekti tam tikrą turinį ir prasmę, tiek ir būti patrauklus akiai ir estetiškas. Prilausymas tam tikrai amatininkų gildijai (*as.nāf*) paprastai reikšdavo ir prilausymą tam tikrai religinei brolijai – tarikatui. Be abejio, amatininkų iniciacija nebūdavo visiška, tačiau jie bendraudavo su sufijais, reguliariai dalyvaudavo jų apeigose, todėl sugebėdavo savo gaminiuose atspindėti sakralinius-metafizinius archetipus. Al-Fārābī, lygindamas menus ir metafizinę-intelektinę sielos kontempliaciją, būtent ir išryškina ši dalyką. Savaime aišku, tai nebuvo vienodai taikoma visiems menams, ir, pavyzdžiui, šlavėjo darbą pavadinti lietuviškai „menui“ kažkaip neapsiverčia liežuvis.

B. d.

Iš arabų k. vertė
Linas KONDRATAS

Versta iš: Al-Fārābīs. *Abhandlung der Musterstaat*. Aus Londoner und Oxfordner 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.

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 Collège de France. Vizituojančio profesoriaus teisėmis skaito paskaitas jvairiose šalyse. Yra paskelbęs 9 monografijas ir per 320 mokslo darbų. Mokslinių tyrimų sritys – filosofijos istorija, estetika, meno filosofija, menotyra, orientalistika, kultūrologija.

Faks. +(370 5) 275 1898

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 disertaciją „Vertybų problema formalioje 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 psychologinių knygų, adaptavusi etikos vadovelių mokykloms. Mokslinių interesų sritis – filosofijos istorija ir etika.

Tel. +(370 5) 275 1521

Geda BĀČAUSKAITĖ, humanitarinių mokslų daktarė. Gimė 1968 m. Kaune. 1994 m. baigė Vilniaus dailės akademiją, menotyros specialybę. 2000–2001 m., gavusi Prancūzijos vyriausybės stipendiją, stažavosi 10-ojo Paryžiaus universiteto (Paris-X, Nanterre) doktorantūros mokykloje. 2002 m. apgynė daktaro disertaciją tema „Bernardo Berenson 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

Audrius BEINORIUS, humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1964 m. Vilniuje. Kultūros, filosofijos ir meno instituto vyr. mokslinis bendradarbis, VU Orientalistikos centro docentas. Dvejus metus Indijoje, Kalkutos kultūros institute prie Ramakrišnos Misijos studijavo indologiją, budologiją, Rytų kalbas. 1998 metais apgynė disertaciją Indijos ir lyginamosios filosofijos tematika. 1999 ir 2001 metais stažavosi Indijoje, o 2002 m. – Oxfordje, Rytų fakultete. Mokslinių interesų sritis – klasikinė ir šiuolaikinė Indijos bei Azijos filosofija, budizmo istorija, lyginamoji religijotyra, orientalistikos istorija, Rytų estetika, psychologija, komparatyvinė kultūrologija. Verčia iš sanskrito, pali, anglų, prancūzų, rusų kalbų. Skaito paskaitas Lietuvos muzikos akademijoje, Vilniaus dailės akademijoje, Vilniaus pedagoginiame universitete. Paskelbė per 30 mokslinių publikacijų ir monografiją „Sāmonė klasikinėje Indijos filosofijoje“, 2002 m.

Tel. +(370 5) 216 7307; El. paštas: ananda@takas.lt

Natalie DEPRAZ, profesorė, humanitarinių mokslų daktarė. Gimė 1964 m. Prancūzijoje. Dirba profesore Sorbonos universitete (Paris IV). Kviečiama jvairių užsienio universitetų skaityti filosofijos kursus, yra Tarptautinės filosofijos kolegijos Paryžiuje programų direktoriė. Išspausdino 7 monografijas ir daug straipsnių filosofijos, fenomenologijos temomis.

El. paštas: frj@ccr.jussieu.fr

Leonarda JEKENTAITĖ-KUZMICKIENĖ, humanitarinių mokslų daktarė, Vilniaus universiteto Filosofijos katedros docentė. Gimė 1946 m. Vilniuje. 1969 m. baigė Vilniaus universiteto Gamtos fakulteto biofizikos specialybę. 1977 m. apsigynė filosofijos daktaro disertaciją „Žmogaus problema amerikiečių neofroidizme“. 1997–2001 m. dirbo Lietuvos Nacionalinės UNESCO komisijos generaline sekretore. Išleido monografiją „Froindizmas ir humanistinė psichoanalize“ (1992), vadovėlius „Etika 9–10 kl.“ (1993), išverstą į lenkų ir brailio rašto kalbą, ir „Žmogus tarp žmonių“ (2002). Dalyvauja Tarptautiniame judėjime „Filosofija su vaikais“ ir yra išvertusi pirmąsias mokomąsių knygas iš anglų kalbos. Paskelbė daug straipsnių etikos, estetikos, filosofinės antropologijos, feminizmo ir kt. klausimais.

El. paštas: leonarda-jk@takas.lt

Jurga JONUTYTĖ gimė 1970 m. Vilniuje. 1990 m. baigė Kauno aukštėnaijų meno mokyklą. 1991–1993 m. 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 m. Bostone, JAV. Bostono koležė 1970 m. įgijo bakalauro, o 1972 – magistro laipsnį. 1975 m. Toronto universitete apgynė filosofijos daktaro disertaciją. 1975–1983 m. profesoriavo Ogdensburgo (N.Y.) Wadham 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 aukštojiame mokyklose, dirbo mokslinjų darbą. 1988–1992 m. Sajūdžio iniciatyvinės grupės narys, Sajūdžio 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 septynią knygą, paskelbę apie 200 mokslinių, mokslo populiarinimo ir publicistinių straipsnių. Parengė estetikos, etikos, religijos antologijas, bendradarbiavo leidžiant „Filosofijos istorijos chrestomatijos“ tomus.

El. paštas: Brkuzm@lrs.lt

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

Aušra PAŽÉRAITĖ, doktorantė. Gimė 1965 m. Kaune. 1987 m. baigė Vilniaus universiteto Matematikos fakultetą, 1993 m. išgijo Vilniaus universiteto filosofijos bakalauro, 1995 – filosofijos magistro, 1998 – religijos studijų magistro laipsnį. Nuo 1999 m. Vytauto Didžiojo universiteto doktorantė. 2000–2001 m. stažavosi Jeruzalėje *Hebrajų* universitete pagal programą „Žydų mintis“. VU religijos studijų ir tyrimų centre skaito kursus judaistinė tematika.

El. paštas: apazeraite@yahoo.fr

Vytautas RADŽVILAS, humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1958 m. Pakruojo rajone. 1980 m. baigė Vilniaus universiteto Istorijos fakultetą. 1981–1984 m. – VU Filosofijos istorijos ir logikos katedros aspirantas. 1984–1989 m. VU Filosofijos katedros dėstytojas. 1989–1999 m. – Vilniaus dailės akademijos Filosofijos katedros vedėjas, nuo 2000 m. – Vilniaus universiteto Tarptautinių santykų ir politikos mokslų instituto docentas. Mokslinių interesų sritis – filosofijos istorija, socialinė ir politikos teorija.

El. paštas: vradzvillas@yahoo.co.uk

Dalia Marija STANČIENĖ, humanitarinių mokslų daktarė, docentė. Gimė 1948 m. Palangoje. 1971 m. baigė Vilniaus universiteto Fizikos fakultetą, 1983 m. apgynė filosofijos daktaro disertaciją. 1976–1988 m. dirbo Vilniaus universiteto Filosofijos katedroje vyr. dėstytoja. Kultūros, filosofijos ir meno instituto vyr. mokslinė bendradarbiė, VPU Etikos katedros docentė, „Logos“ žurnalo vyr. redaktorė, Tarptautinės Tomo Akviniečio asociacijos (SITA) Lietuvos skyriaus direktoriė. 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 Religių 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 išgijo 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. – Liverpoolio 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 universitetu 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. – Lietuvos teisės universitetu Valstybinio valdymo fakulteto Filosofijos katedros docentas.

El. paštas: vitis@centras.lt