

Dievo pėdsakai pasaulyje ir lietuviška krikščionybė

Augustinas Dainys

Lietuvos edukologijos universitetas, Istorijos fakultetas, Filosofijos katedra,
T. Ševčenkos g. 31, 03111 Vilnius, augustinas.dainys@gmail.com

Anotacija. Straipsnyje, pasitelkus tiesioginę esaties ontologiją, mėginama apmąstyti Dievo pėdsakus pasaulyje. Pats Dievo pėdsakas dar nėra duotas gamtos dėl daikto tiesioginės intuicijos, bet yra mąstomas tada, kai per tiesioginį patyrimą susikuriama Dievo pėdsako idėja. Pasak R. Otto, žmoguje turi būti aprioriškai įdėtas grožio elementas, kad atpažintų gamtos grožį. Egzistencija yra ne žmogiškasis, bet dieviškasis predikatas: Kūrėjas priskiria egzistenciją daiktams ir taip jie tveria. Straipsnyje atribojami moralės ir religijos dalykai ir teigiama, kad religinis santykis su pasauliu atveria esmišką nesaugumą. Įvedama teogoninės vietovės idėja: šioje vietovėje gimsta pirmapradis Dievo patyrimas, kuris vėliau pridengiamas Dievo veidu. Pagal lietuvių krikščionybę žmonės ir gamtos būtybės yra Dievo vaikai.

Esminiai žodžiai: *tiesioginė įžvalga, idėja, Dievo pėdsakas, Dievo veidas, teogoninė vietovė.*

Įvadas

Šio straipsnio **uždavinys** – aprašyti pasaulyje išvelgiamus Dievo pėdsakus, kurie atsiranda dėl to, kad Dievas yra pasaulio Kūrėjas, o pasaulis – Jo kūrinys. Kiekviename kūrinyje atsispindi jo kūrėjas, tad ir pasaulyje atsispindi pasaulio Kūrėjas, paliekantis jame savo pėdsakus. Apie juos, užbėgdami į priekį, pasakysime, kad Kūrėjo pėdsakai pasaulyje yra pasaulio grožio įvykiai, kurie yra ne estetika, bet ontologija.

Šiame straipsnyje mėginsime „išvaikščioti“ plačią teritoriją ir konceptualizuoti atsi-
veriančius dalykus. Mūsų laukia ne tiesus kelias, primenantis autostradą, bet greičiau
painus vieškelių ir takelių po užmiesčio teritoriją tinklas. Plėtojant mintį, mums reikės

nuolat grįžti atgal, kad užčiuopta mintis būtų įtvirtinta iš naujo ir vėl naujai atsivėrusiais konceptualizuotais dalykais, kurių išsklotinės ir sudarys straipsnio turinį.

Straipsnyje grįžtama prie tiesioginės esaties ontologijos, kuri yra pamatinė jo prielaida. Tam, kas atmeta šią ontologiją, skaityti straipsnį bus problemiška. Jame ginamos septynios tezės, kurias atitinka septyni straipsnio skirsniai.

1. Gamtos daiktų grožio įžvalga yra tiesioginė, nesutarpinta sąvokų, gamtos daikto įžvalga. Ji virsta Dievo pėdsaku, kai gamtos grožio patyrimo pagrindu susidaroma Dievo pėdsako idėja.
2. Žmoguje aprioriškai turi būti įdėtas grožio elementas, kad atpažintų gamtos didingumą ir grožį.
3. Dievas nuolat priskiria egzistenciją daiktams, todėl jie tveria. Egzistencijos priskyrimas yra grožio įvykis. Gamtos daiktų grožis yra Dievo pėdsakas kūrinijoje.
4. Religijos fenomenas yra visiškai kitos prigimties nei moralės fenomenas. Laikydami moralės, esame saugūs valstybėje. O religinis fenomenas atveria esmišką nesaugumą ir negarantiją, kad būsime išgelbėti.
5. Teogoninėje vietovėje iš to, kas yra, plaukia tai, kas turi būti. Iš daiktų grožio patyrimo gimsta dieviškumas.
6. Anapus Dievo veidų įvairovės, kurią išpažįsta pasaulio religijos, esama teogoninės vietovės, kurią pridengia įvairių religijų išpažįstami Dievo veidai. Mąstyti teogoninę vietovę yra mąstyti pirmapradiškiau už Dievo veidus ir prasismelkti iki dieviškumo ištakų.
7. Lietuviškoje krikščionybėje žmogus yra to paties lygmens būtybė kaip ir kitos gamtos būtybės.

Dabar aptarsime bendriausią metodą, kuriuo vadovausimės dėstydami dalykus. B. Spinoza siekė iš Dievo idėjos dedukuoti sielą ir pasaulio daiktus. Mūsų uždavinys atvirkštinis – sieksime iš pasaulio daiktų implikuoti Dievą. Tai, kas leidžia atlikti tokį minties judesį, yra Dievo pėdsakų pasaulyje aptikimas. Juos mes taip ir apibrėžiame: Dievo pėdsakas yra pasaulio įvykis, implikuojantis Dievą. Metaforiškai kalbant, judėsime Dievo link nuo paskutinės, penktosios, B. Spinozos *Etikos* knygos prie pirmosios. Nuo ko B. Spinoza pradėjo, tuo mes viliamės baigti, o tuo, kuo jis baigė, sieksime pradėti.

Straipsniui įtakos iš dalies padarė Rudolfo Otto veikalas *Šventybė*. Tačiau įkvėpimo buvo semtasi ne iš tyrėjų nuzulintų temų apie numinozinę ir *mysterium tremendum* jausmus, bet iš tų idėjų, kurios pelnė mažiau tyrėjų dėmesio. Tai, visų pirma, mintis apie šventybės aprioriškumą ir ilgą laiką krikščioniškiems Vakarams nebūdinga idėja apie moralės įstatymo ir dieviškumo atskyrimą bei atribojimą. Tačiau, kita vertus, šis darbas nėra R. Otto idėjų pristatymas, bet savarankiško mąstymo liudijimas.

Nors lietuviškai krikščionybei tiesiogiai skirtas tik vienas straipsnio skirsnis, tačiau iš tiesų visas straipsnis yra apie lietuvišką gamtos patyrimą. Tuo pagrindžiamas ir pavadinime minimas žodžių junginys „lietuviška krikščionybė“.

Tiesioginė įžvalga, sąvoka ir idėja

Prieš pradėdami Dievo pėdsakų pasaulyje tyrimą, turime aptarti galimas prieigas prie pasaulio, kurios leistų ieškoti Dievo pėdsakų. Filosofui būdingi trys santykio su pasauliu būdai: a) tiesioginė ir sąvokomis nesutarpinta daikto įžvalga, b) sąvokai subordinuotas daikto stebėjimas ir c) filosofinės idėjos apie pasaulio daiktus susidarymas.

Beveik visą savo buvimo laiką, turėdami reikalų su daiktais, dalyvaujame juos įvardijančiose sąvokose. Sąvoka yra mąstomas dalyko vardas. Ar einame gatve, ar ką kita darome, nešamės rišlų pasaulėvaizdį, kurį sudaro įvardyto pasaulio vardų reikšmės, o jos yra ne kas kita kaip vardus atitinkantys subendrinti daiktų vaizdai. Jų rišlus vaizdas užklojamas ant pasaulio ir taip įvardytas pasaulis patiriamas kaip artikuluota įprastybė. Kad gebėtume atskirti kokį nors artikuluotą daiktą savo gyvenime, turime jį subordinuoti daikto sąvokai. Kaip galėtume detaliau apibrėžti sąvoką? Pavyzdžiui, prieš mane stovi stalas kaip paskiras ir nepakartojamas daiktas ir, žiūrėdamas į jį, mąstau stalo sąvoką, kurios reikšmė – subendrintas stalų vaizdinys. Jeigu aš kasdienybėje turiu reikalų su stalu, tai iš tiesų priešais save matau subendrintą stalų vaizdinį, kuris pridengia paskirą ir nepakartojamą stalą ir ištrina jo nepakartojamumą. Šis subendrintas stalų vaizdinys yra sąvokos „stalas“ reikšmė, kuri, įvardijus stalą, uždengia paskirą ir nepakartojamą stalą.

Dažniausiai, kai sakau „čia stalas“, aš net neišsižiūriu į šį keistą, paskirą ir nepakartojamą stalą, bet priskiriu jo sąvokos reikšmę paskiram ir nepakartojamam stalui – taip aš dalyvauju savo pasaulėvaizdyje, tam tikrame stalo vaizdinyje, kuris yra subendrintas, tinkantis visiems stalams, ir nesistebiu būtent šiuo konkrečiu stalu, nes jis man yra įprastinis ir kuria įprastybę. Įprastybės priešybė yra nuostaba. Tam, kad nustebtum, reikia ne subordinuoti stalui jo sąvokos, kuri įsiterpia tarp stebėtojo ir stebinio, bet tiesiogine įžvalga pasižiūrėti į šitą stalą kaip į nepakartojamą ir paskirą daiktą. Nuostaba – tai tokia būseną, kai balansuojame tarp sąvokos ir ne sąvokos ir mums pramaišiu atsiveria tiesioginės įžvalgos atvertas daikto nepakartojamumas ir jo sąvokos kuriamas daikto įprastumas.

Iškristi ilgam iš sąvokos režimo negalime, nes tada pateksime į būseną, kuri panaši į Alzheimerio liga sergančio žmogaus būseną. Tarkime, jei stalo nesubordinuosime sąvokai, dėl tiesioginės intuicijos jis atrodys labai keistas daiktas. Ir tas nesąvokinis būvis, užsitęsęs ilgą laiką, gali priminti Alzheimerio liga sergančio ligonio būseną – žmogus užmiršta kalbą ir jam visa tikrovė atsiveria kaip matoma pirmą kartą. Jis negali artikuluoti atsiveriančių dalykų, nes neturi juos įvardijančių vardų ir tie dalykai jam lieka nesuprantami. Dalyvavimas sąvokoje yra svarbus, nes jis mums padeda orientuotis pasaulyje. Jeigu jūs ryte norite išsivirti arbatos ir einate prie arbatinuko, tai atpažįstate, kad čia arbatinukas, kai jį subordinuojate arbatinuko sąvokai. Bet jeigu neatpažintumėte, kas yra arbatinukas, tai jus ištiktų stabas: nežinotumėte, ką daryti su tuo keistu daiktu, kuris įkaista, burbuliuoja ir pan. „Dalyvavimas“ sąvokoje tam tikra prasme yra neišvengiamas, nes sąvokos artikuluoja mūsų pasaulį ir leidžia jame orientuotis, nepasimesti. Tačiau, kita vertus,

jos uždengia paskirų ir nepakartojamų daiktų visumą versdamos įprastybe, kurioje mes jaučiamės jaučiai, bet joje neįvyksta nieko naujo, gražaus ir stebinančio.

Nuostaba nutinka tada, kai stebinyš kartu ir pridengtas sąvokos, ir nepridengtas jos. Sąvokos ir nesąvokos dviprasmybė kuria nuostabą. Tada balansuojame ties dalyvavimu stebinio sąvokoje ir tiesiogine esinio įžvalga. Dalyvavimas stebinio sąvokoje mums primena, kuo vardu yra stebinyš, o tiesioginė jo įžvalga leidžia patirti esinį tiesiogiai, tarytum jį matytume pirmą kartą. Keistumo, nuostabos, grožio būsenos nutinka tada, kai stebimo daikto nesubordinuojame sąvokai. Išskritimas iš sąvokos režimo nėra sąmoningai valdomas ar kontroliuojamas. Tai paprastai nutinka retais atvejais, kai paprasčiausiai eini rudens gatve ir pamatai paraudusį klevą ar pageltusį kaštoną ir tave tai nustebina, supurto. Patiri grožio blyksnį ir jis nutinka būtent tada, kai kaštono ar klevo sąvoka nesubordinuota tikroviškam medžiui ir tada mes patiriame grožio blyksnį ir mūsų patirtis praturtėja.

Jeigu žmogus „dalyvautų“ vien sąvokose, tai jos kurtų besitęsiančią įprastybę ir pasaulyje nieko nauja nebūtų išvelgiama, jis taptų plastikinis. Šviežumo, tikrovės gaivos į žmogaus pasaulį įnešama tada, kai „iškrentama“ iš sąvokinio režimo ir išžiūrima į paskirą ir nepakartojamą klevą ar kaštoną. Bet reikia turėti omeny ir tai: jeigu mes valandai „iškristume“ iš sąvokinio režimo, tai užmirštume save, ką darome, kur einame ir t. t. Didesnę gyvenimo dalį mes praleidžiame „dalyvaudami“ sąvokose ir jų padedami orientuojamės pasaulyje, bet kartu jaučiame, kad mūsų gyvenimui trūksta tikrovės prieskonio. Kai sąvoka „įeina“ tarp mūsų ir daikto, sutarpindama mus ir daiktą, tada mes „dalyvaujame“ sąvokoje, bet „nedalyvaujame“ daikte, o tie reti išgyvenimai, tokie kaip grožio, nuostabos, keistumo būsenos, nutinka tada, kai mes dėl tiesioginės įžvalgos „dalyvaujame“ daikte.

Aptarę „dalyvavimą“ daikto sąvokoje ir tiesioginę daikto įžvalgą, eikime prie daikto filosofinės idėjos. Įsivaizduokime tokią situaciją: sėdime ant liepto prie ežero ir matome bangas, debesis, atsispindinčius vandenyje, matome skraidančias kregždes ir „iškrentame“ iš sąvokos kuriamo įprastybės režimo netikėtai išvysdami ežero pakrantės grožį. Galima sakyti, kad grožyje yra daugiau būties negu grožio stygiuje ir grožis tam tikra prasme gali būti, dievybės pėdsakas kūrinyje. Kūrėjas sukūrė pasaulį ir tas pasaulis turi kūrėjo pėdsakų, kaip kiekvienas stalius, gamindamas stalą, palieka savo darbo braižą. Įžvelgti kūrinyje, pasaulio juslume Dievo pėdsakus yra šokti nuo tiesioginio joslumo prie jo idėjos. Tai būtų mąstyti filosofinę idėją. A. Schopenhaueris apie sąvokos ir idėjos skirtumą kalba taip: „Pagalium skirtumą tarp sąvokos ir idėjos galima nusakyti palyginimu: sąvoka panaši į negyvą futliarą, kuriame, tiesa, vienas šalia kito glūdi į jį įdėti dalykai, bet užtat iš kurio negalima išimti (analitiniais sprendiniais) daugiau, negu į jį buvo įdėta (sintetinė refleksija); o idėja, priešingai, tam kas ją pagavo, išskleidžia tokius vaizdinius, kurie, palyginti su to paties pavadinimo sąvoka, yra nauji: ji panaši į gyvą, besivystantį, kuriamąją galia apdovanotą organizmą, kuris sukuria tai, kas jame neglūdėjo gatavu pavidalu“ (Schopenhauer, 2013, 325). Sekant A. Schopenhaueriu, galima pasakyti, kad sąvokoje vienas šalia kito guli į ją įdėti dalykų vaizdiniai, kurie yra tų dalykų vardu

reikšmės. Sąvoka paverčia pasaulį įprastybe, dėl jos gerai orientuojamės pasaulyje, bet mums trūksta tikrovės prieskonio. Taigi matyti pasaulį idėjos šviesoje būtų tokia būseną, kai pasaulis įgyja naują prasmingumą, ir tai yra visai kitas daiktų stebėjimas negu „dalyvavimas“ sąvokoje. Kai nuo grožio blyksnio šokame prie Dievo pėdsako kūrinyje idėjos, tada ji įprasmina pasaulį ir suteikia jam kitokią prasmę negu sąvoka: daiktui subordinuota sąvoka kuria įprastybę, o idėja leidžia išvelgti jusliškai neduotą pasaulio sąrangą. Šuolis nuo grožio blyksnio prie Dievo idėjos yra kategorinis šuolis ir idėja, deja, negali būti suvesta vien tiktai į tą grožio blyksnį, bet jį įprasmina.

Idėją apibrėžiame kitaip nei Platonas. Jam tai yra už dangaus glūdintis mąstomas daiktas, grindžiantis šio pasaulio empirinius daiktus. O mums idėja yra filosofinis santykio su pasauliu būdas. Pati tiesioginė daikto išvalga dar neduoda filosofinio santykio su pasaulio daiktais. Šis santykis gali išaugti ir į filosofinį santykį su pasauliu, ir į meninį, poetinį. Mums idėja yra tiesioginės daikto išvalgos išisąmoninimas, kai santykis su daiktu įgyja bendražmogišką prasmę, kai motyvas, kodėl aš matau daiktą būtent taip, yra ne mažiau svarbus už patį daiktą. Šis išisąmonintas motyvas ir yra filosofinė daikto idėja. Tad Dievo pėdsakai pasaulyje yra duoti ne dėl tiesioginės daikto išvalgos, bet dėl filosofinės daikto idėjos; išvalga yra bekalbė, o idėja – įvardytas vienatinis ir nepakartojamas santykis su daiktais, kai išvelgtas daikto grožis įrašomas į filosofinį pasaulėvaizdį. Jį reikia skirti nuo kasdienio ir įprastinio pasaulėvaizdžio.

Per visą filosofijos gyvavimo laiką, nuo senovės graikų, filosofui buvo labai svarbu filosofinį pasaulio matymą atriboti nuo nuomonės srities ir priešinti kasdienio bei įprastinio žmogaus pasaulio matymui. Tačiau mes kalbame apie filosofinę idėją kaip daikto matymą pasaulėvaizdžio kontekste. Graikams pasaulėvaizdis nebuvo būdingas, jie, anot M. Heideggerio, dalyvavo tiesioginėje daiktų nepaslėptyje. Pasaulėvaizdis kaip toks yra modernaus žmogaus santykio su pasauliu būdas. Tačiau mes, modernybės palytėti filosofuotojai, jau turime kalbėti apie filosofinį pasaulėvaizdį. Jame, mūsų supratimu, daiktus grindžiančią funkciją turi Dievas. Mūsų pasaulėvaizdis apima ir daiktus, ir jų galutinę priežastį – Dievą. Toks filosofinis pasaulėvaizdis jusliškai nėra duotas, jis yra mūsų daiktų matymo tema ar motyvas, nusakantis, kodėl mes taip matome daiktus. Filosofinę idėją gali aprašyti tokia situacija: žiūrime į vandens leliją ir matome Dievo pėdsaką pasaulyje. Pati Dievo pėdsako idėja neduota jusliškai, tačiau ji nėra ir „dalyvavimas“ sąvokoje, nes tada vandens lelijos sukeltas grožio jausmas ir nuostaba taptų įprastybe ir vandens lelija neverstų susimąstyti apie Dievo pėdsaką, nes tiesioginei išvalgai duotą vandens lelijos išgyvenimo intensyvumą užvaldytų įprastybė.

A priori nuostata ir grožis

Apriorinis santykio su pasauliu būdas yra antipagoniškas, Vakaruose atsirado su krikščionybe ir kildintinas iš Senojo Testamento patirties, kuri žmogų iškėlė aukščiau

už gamtą. Tada žmogus kaip tobuliausias Dievo kūrinys buvo pradėtas laikyti aprioriškai pranašesnis už likusią kūriniją ir įeinantis su ja į kategoriškai aukštesnį santykį nei pati kūrinija. Čia kyla problema: kiek esame pagonyys ir kiek esame krikščionys? Graikai, filosofijos išradėjai, buvo pagonyys, todėl, galima sakyti, kad filosofiniam santykiui su pasauliu būdingas bent minimalus pagonybės elementas. Pagonybės principą galime nusakyti taip: tarp sielos, proto ar sąmonės, iš vienos pusės, ir būties, iš kitos pusės, yra lygiavertiškumo santykis. Šį principą formuluoja Parmenidas, kuris sako, kad „viena ir tas pats yra mąstyti ir tai, apie ką mąstoma“ (Parmenidas, 1999, 468). Populiari traktuotė būtų „viena ir tas pats yra mąstymas ir būtis“, bet Parmenidas taip nekalba. Savo mintį patikslina, kad „be būties, kuria mintis išsakoma, tu niekada neaptiksi mąstymo“ (Parmenidas, 1999, 468). Atkreiptinas dėmesys į be galo plastišką Parmenido mintį: „būtimi mintis išsakoma“. Pagonis Parmenidas nori užimti kosmose savo vietą, išsiskirti į būtį ir ta būtis kuria mąstymą, nes „būtimi mintis išsakoma“. Parmenidui svarbu, kad mintis yra būtyje.

Čia galima formuluoti esminę Vakarų filosofijos opoziciją: Parmenidas *versus* Kantas. Parmenidas ir I. Kantas yra du asimetriški mąstytojai. I. Kantas *Grynojo proto kritikoje*, ontologinio Dievo buvimo įrodymo kritikoje ir atmetime, pasakė: „B ū t i s aiškiai nėra realus predikatas“ (Kant, 2013, 484). Iš šios tezės plaukia: sakydamas, kad būtis nėra realus predikatas, I. Kantas implikuoja, jog būtis yra paprasčiausias žodis. O Parmenidui būtis buvo stichija, į kurią jis išsiskiria ir kuri stumia jo mąstymą kaip vėjas bures. Mąstymas kaip burės, o vėjas kaip būtis, ir mąstymas yra būtyje kaip burės vėjyje. O I. Kantui būtis yra tik žodis, tik ženklas. Todėl galime teigti, kad Parmenidui mintis yra būtyje, o I. Kantui būtis yra mintyje. Čia matome asimetrinę situaciją. I. Kantui mintis nebeprisiklauso būties stichijai, bet yra sąvokinė konstrukcija. Ontologiniame Dievo buvimo įrodyme sakoma, kad Dievas yra toks tobulas, kad negali neegzistuoti. Taigi ontologiniame Dievo buvimo įrodyme R. Descartes'as prijungė prie Dievo sąvokos realų predikatą ir gavo, kad Dievas egzistuoja. Šį minties ėjimą I. Kantas sukritikavo ir atmetė.

Bet, kita vertus, I. Kantą galime traktuoti būtent kaip krikščionišką mąstytoją, arba abraominių religijų atstovą, ta prasme, kad, egzistenciškai interpretavę jo aprioriškumo sampratą, prieisime prie išvados, jog žmoguje aprioriškai turi būti įdėtas grožio elementas, kad atpažintų gamtos didingumą ir grožį. Pagoniui tarp mąstymo ir būties, tarp mąstymo ir to, kas mąstoma, iš esmės, yra lygybė. O nuo trijų abraominių religijų prasideda tai, kad žmoguje yra dieviškumo elementas, kuris santykį tarp žmogaus ir būties padaro nelygiavertį. Tas santykis yra asimetriškas: jeigu patiriame gamtos grožį, tai tas grožis ne mus padaro gražius ir palaimingus, kaip yra graikų filosofinėje pagonybėje, bet pažadina mumyse tai, ką turime savyje, ir tas grožis sužadina mumyse esantį dieviškumo elementą. Pagoniui graikų filosofui grožis, kuris yra gamtoje, užpildo jo sielą ir tas filosofas tampa lygiagretus gamtos grožiui. Krikščionybėje gamtos grožis verčia prisiminti tai, kas sieloje jau buvo įdėta anksčiau, ir dėl to krikščionis filosofas užima aukštesnį santykį nei gamta.

Krikščionybės ir abraominių religijų kelias yra toks: pasaulyje gali įžvelgti ir atpažinti tik tai, kas jau tavyje yra, o tavyje yra dieviškasis elementas. Krikščionių dogmatika sako, jog Dievas sukūrė žmogų pagal savo atvaizdą. Tas Dievo atvaizdas padaro žmogų kategoriškai nelygiaverte su būtimi būtybe, žmogus yra šiek tiek aukštesnis už būtį. Jis atpažįsta gamtos grožį kaip Dievo ženklus, bet tik dėl to, kad jau pats savyje turi Dievo įskiepą. Pagonybėje gamtos šventumas padaro žmogų šventą: žmogus išsiskiria į kosmą, nes kosmas giminiškas jam. Mintis yra būtyje ir ta būtis neša žmogaus mintį. Toks santykis su pasauliu yra pagoniškas, o I. Kantas, kaip abraominių religijų atstovas, išsako joms bendrą tezę: manyje kažkas yra aprioriška, kas daro mane kategoriškai aukštesne būtybe už būtį. Gamtos šventumas pažadina dieviškumą, esantį žmoguje, toks santykis su pasauliu jau ne pagoniškas, o krikščioniškas. Žmogus aprioriškai turi Dievo kibirkštį, Dievo pėdsaką savyje ir tada jis ontologiškai kategorine prasme aukštesnis už būtį. Tai krikščioniška laikysena.

R. Otto (1958, 112), teigęs, kad šventybės išgyvenimui būdinga apriorinė struktūra, pasako, jog evoliucijos idėja yra ribota. F. Nietzsche moralę kildino iš bendruomenės, kuri žmogų verčia būti moralų. Pasak R. Otto, viskas yra atvirkščiai. Jeigu tavyje nebūtų jau aprioriškai įrašytas gebėjimas būti moraliam, tai jokia žmonių bendruomenė nepriverstų žmogaus būti moralium. Galima sakyti, kad R. Otto yra kantistas. Tuo metu, kai pasirodė R. Otto *Šventybė*, 1917 m., buvo labai paplitusi fenomenologija, daug vokiečių mąstytojų taikė fenomenologinį metodą ir R. Otto, pasitelkęs jį, aprašė *mysterium tremendum* jausmą. Bet, kita vertus, jis yra kantistas kaip vokietis, nes visiems vokiečiams I. Kantas padarė labai didelę įtaką ir jo kantiškumas yra pripažinimas to, kad esama apriorinio, įdėto į žmogų dieviškumo. Tik dėl to galime atpažinti grožį kaip Dievo pėdsaką pasaulyje. Vadinasi, žmoguje yra tas Dievo pėdsakas ir tada pasaulis hierarchiškai atsiduria kiek žemesnėje pakopoje negu žmoguje esantis dieviškasis elementas. Norėdamas atmesti evoliucijos teoriją R. Otto (1958, 43) kalba apie epigenezę: kad iš neaiškios amorfinės terpės atsiranda gemalas ir vystosi, taip ir moraliniai jausmai gimsta tarytum iš nieko, kaip jis sako, įvyksta transmutacija, panašus procesas į tą, kai paprastas metalas virsta auksu. Bet iš esmės, pasak R. Otto, taip nėra. Evoliucija neveikia. Žmogus, kiek jis yra žmogus, jau iš karto turi apriorinį dieviškumą savyje ir tas dieviškumas leidžia jam pažinti pasaulyje Dievo pėdsakus. Pagonys yra kaip tuščias indas, kuris užsipildo būtimi, pasaulio grožiu ir t. t. O krikščionis jau turi savyje dieviškumą, Dievo atvaizdą, ir yra orus. Svarbu atkreipti dėmesį, kad žmoguje esančio Dievo atvaizdo gamta nekuria, bet žmogus gamtoje atpažįsta tai, ką jis turi savyje aprioriškai. Taigi R. Otto pasisako prieš evoliucijos teoriją, konkrečiai prieš F. Nietzsche's moralės genealogiją. F. Nietzsche mėgino moralę kildinti iš pasaulietinių dalykų, bet R. Otto įveda kantišką aprioriškumą: jau iš anksto žmoguje yra Dievo kibirkštis ir žmogus dėl to atpažįsta dieviškumą gamtoje ir turi gebėjimą būti moralus. Prisiminus M. Heideggerį, galima sakyti, kad jis mėgino grįžti į pagonybę, mąstyti alsavimą būties stichijomis. Jis turėjo trobelę Švarcvaldo (*Schwarzwald*) miške ir atsiverdavo gamtai. Tad M. Heideggeris atgaivina ir tęsia Parmenido tradiciją,

kurią I. Kantas nutraukė. R. Otto apie apriorinį elementą kalba, kad mintis išsakoma jau ne būtimi, bet remiantis aprioriniu elementu žmoguje ir jis yra aukštesnis už būtį. Pasak R. Otto, gamtos didingumo jausmas savaime žmogaus sieloje nekuria didingumo, nepereina į žmogų kaip į tuščią indą, kaip sakytų pagonis, bet pažadina dieviškąjį elementą, ir žmogus, stebėdamas gamtos didingumą, atranda, kad jame esantis dieviškasis elementas atpažįsta gamtoje didingumą. Nėra lygiavertiškumo kaip pagonybėje, bet gamtos didingumas pažadina Dievo suvokimą, kuris jau yra žmoguje.

Dievo pėdsakai

Šv. Bonaventūra *Sielos vadovo į Dievą* antro skyriaus septintame paragrafe išdėsto mintį, kad „šitaip visi pažintieji dalykai, turintys gimdyti iš savęs pavidalus, aiškiai skelbia, kad juose it veidrodžiuose galime matyti amžinai iš Tėvo besiliejančią amžiną Žodžio – Paveiklo ir Sūnaus – gimimą“ (Bonaventūra, 2009, 65). Jis aprašo tokią dinamišką kūrinių sąrangą, kad pasaulio daiktų rasti ir augimas liudija, jog Dievas juose nuolat gimdo Sūnų pasaulyje ir taip kuria pasaulį. Galime įsivaizduoti, kad ir gamtoje, tarkime, pavasarį, kai sužaliuoja medžiai arba pražysta gėlės, galime išvelgti Sūnaus gimimo iš Dievo misteriją. Ją išvelgti ką tik sukrautame gėlės žiede ar ką tik sužaliavusių medžių lapuose yra matyti Dievo pėdsakus kūrinyje. Dar kita šv. Bonaventūros mintis, išsakyta tame pačiame traktate, ta, kad pasaulis yra kaip veidrodis, kuriame galima matyti Kūrėjo pėdsakus, o ta kūryba vyksta visą laiką. Kūrinyje galima išvelgti Dievo Sūnaus gimimo stebuklą. Dievas ne sukurtą pasaulį paliko savo eigai, bet nuolat jį kuria, gimdo. Jame nuolat vyksta gimimo, daiktų palaikymo ir brandinimo stebuklas. Pagal dabartinius terminus šv. Bonaventūros mintį persakysime taip: Dievas nuolat priskiria egzistenciją daiktams ir taip jie tveria ir esti laike.

Jau minėjome I. Kanto teiginį, kad būtis nėra realus predikatas. Šią tezę interpretuojame, teigdami, kad būtis ar egzistencija yra ne žmogiškas, bet dieviškas predikatas. Priskirti ar predikuoti būtį ar egzistenciją daiktui, kad jis egzistuotų, gali tik Dievas. Moteris gali pagimdyti vaiką, stalius – sumeistrauti stalą, statybininkai gali pastatyti namą, sodininkas – užauginti obelį, tačiau šie žmogiškieji būties kūrimai, plėtojimai ir auginimai vyksta laike ir jų rezultatas yra atidėtas laike. Žmogus būtį ar egzistenciją gali plėtoti tik kaip laike atidėtus dalykus, todėl negali tiesiogiai priskirti egzistencijos penkiasdešimt eurų sąvokai ir padaryti taip, kad iš nieko prieš jį ant stalo atsirastų penkiasdešimt eurų banknotas. Žmogus gali penkiasdešimt eurų uždirbti mokydamasis dirbti ir gyventi laike. Žmogui būtis, nebūdama realus predikatas, yra atidėta laike. Mes negalime egzistencijos priskirti savo mintims, nebent būtume pasakų magai. Jei būčiau magas, sugalvočiau idėją, jai priskirčiau egzistenciją ir ta idėja taptų realia būtimi, tačiau būdamas žmogumi, o ne Dievu, to padaryti negaliu. Žmogaus likimas yra gyventi laike. Būtį jis gali plėtoti laike, bet vienu kirčiu priskirti egzistenciją kokiam nors sąvokai negali.

Čia matome skirtumą tarp Dievo ir žmogaus. Žmogus gyvena esmiškai laike ir šitame laike mokosi dirbti. O Dievas priskiria egzistenciją iš karto, momentiška. Galima įsivaizduoti Dievo protą: Jam užtenka ką nors pagalvoti ir tai jau yra. Žmogus šito negali, jis negali pagalvoti ir padaryti taip, kad tai akimirksniu turėtų įvykti. Tad šia prasme egzistencija yra dieviškasis predikatas.

Galima sakyti, kad pasaulio grožis atsiranda Dievui priskiriant būtį gamtos daiktams. Dievas gimdo gamtos daiktus ir jie švyti grožiu liudydami Kūrėją. Šituose daiktuose kaip veidrodyje matome Dievo grožį. Pasaulio grožis tam tikra prasme yra Dievo grožis, nes Dievas sukūrė pasaulį ir paliko jame savo pėdsakus. Kaip stalius, gamindamas stalą, jame palieka savo darbo pėdsakus, taip ir Dievas, kurdamas pasaulį, palieka savo pėdsakus ir tokiu būdu grožis yra Dievo pėdsakai kūrinijoje. Grožyje būties yra daugiau nei jo stygiuje, todėl grožis nurodo į Kūrėją.

Kalbėdami apie grožį, negalime apeiti moderniosios estetikos, gimusios I. Kanto *Sprendimo galios kritikoje*, kurioje teigiama, kad 1) grožis įvyksta subjekto galvoje ir 2) grožis yra skonio dalykas. Modernieji estetai praktikai, kurių ryškiausi atstovai buvo Charlis Baudelaire'as ir Oscaras Wilde'as, buvo dendžiai, iš savo gyvenimo siekiantys padaryti meno kūrinį. I. Kanto *Sprendimo galios kritikoje* išdėstyta skonio estetika susisieja su moderniųjų estetų gyvenimo būdu, kai akcentas nuo grožio objekto perkeliamas į grožį patiriantį subjektą ir grožio patyrimas nuskandinamas grožiu besimėgaujanciojo vidujybės imanencijoje. Modernus subjektas turi savyje kriterijus, kurie nusako, kas yra gražu, o kas bjauru. Tada tas subjektas užmeta šituos kriterijus pasauliui ir kaip tinklu perkošia pasaulį ir atranda ten, jo požiūriu, gražius dalykus, nes jis turi grožio kriterijus. Mes norėtume atmesti moderniąją estetiką, kadangi ji mums netinka mąstant Dievo pėdsakus kūrinijoje, nes toks mąstymas žmogų išveda į susitikimą su transcendencija, kuri vidujybės imanencijoje skendinčiam moderniajam estetui yra neprieinama.

Grožio išgyvenimą lemia ne subjektyvus skonio sprendinys, kaip yra moderniojoje estetikoje, bet grožio kaip transcendencijos įsiveržimas į žmogaus vidujybę, kai grožis užvaldo žmogų. Mes norime postuluoti moderniosios estetikos atmetimą, teigdami atvirkštinę moderniajai estetikai situaciją, kai grožis žmogų pagrobia ir prisega prie savęs. Pavyzdžiui, žmogusirstosi valtimi, pamato vandens lelijas ir jų grožis jį pagrobia, ištraukia iš gyvenimo, tiksinčio galvos imanencijoje. Vandens lelijos užpildo sąmonę ir įvyksta sąmonės ir vandens lelijų tikrovės sąlytis. Šitas grožis, kuris pagrobia žmogų, suprantamas kaip analogiška apaštalo Pauliaus situacija, kai jis jojo į Damaską ir Antiochijoje jam pasirodė prisikėlęs Jėzus. Apaštalas krito nuo arklio, prarado regėjimą ir buvo taip sukrėstas, kad galima sakyti, jog jį pagrobė prisikėlusio Jėzaus vizija. Įvykęs gyvenimo lūžis ir atsivertimas buvo toks radikalus, kad krikščionių persekiotojas Saulius tapo prisiekusiu krikščionimi Pauliumi. Norėtume moderniajai estetikai, kuri turi subjektui imanentinius grožio kriterijus ir jais atsijuoja pasaulio atskirybes, priešinti pagrobimo judesį, kai grožio transcendencija pagrobia, užvaldo.

Kalbėdami apie pagrobimą, negalime kalbėti apie manipuliavimą daiktais. Neišeina taip manipuluoti jais, kad grožis pagrobtų. Tarkime, žmogus eina jūros pakrante ir mato saulėlydį, kuris jį pagrobia, jo grožis „prisega“ prie savęs. Tokią būseną priešiname moderniojo subjekto būsenai. Ne žmogus konstruoja, kas yra grožis, bet grožis jį konstruoja, parodydamas žmogaus giliausią savastį. Ne žmogus jaučia grožį, bet grožis per žmogų save jaučia. Tai būtų atsakas modernybei ir moderniajam subjektui, bandymas, išgyvenus modernybę, grįžti atgal pas graikus. Graikai nebuvo pasaulėvaizdžio žmonės. Modernieji žmonės tapo pasaulėvaizdžio žmonėmis, jie kuria savo pasaulėvaizdį remdamiesi jiems imanentiniais kriterijais. Modernusis poetas arba menininkas pasako, kas yra gražu, o kas negražu. O mes norime kalbėti apie ypatingą santykį su gamta, kai ne žmogus užvaldo grožį, bet grožis žmogų užvaldo, ne žmogui priklauso grožis, bet žmogus priklauso grožiui.

Kaip galima būti atviram grožio vykdomam pagrobimui? Mes galime išplaukti irstyti valtį į ežerą ir taip būti atviri vandens lelijoms, nendrėms, debesims, atsispindintiems vandenyje, medžių linijai palei krantą ir galime tikėtis, kad tai mus pagrobs. Jokių manipuliacijų čia nėra, tiktai grynas atsivėrimas. Subjektas grožio, keistumo, nuostabos būsenose susilieja su stebimu daiktu. Tada sąmonė yra „prisegama“ prie grožio švytinčio daikto. Tai yra sukrečianti patirtis, kai išgyvename grožį kaip radikalų mūsų vidujybės užvaldymą. Tarp mūsų ir grožio dalyko dažniausiai įsiterpia kalba. Mes gyvename įvardydami pasaulį, jam priskirdami vardus ir tie vardai turi savo reikšmes. Taip mes, įvardydami pasaulį, susikuriame pasaulėvaizdį, gyvename tame pasaulėvaizdyje ir jis mus atskiria nuo daiktų. Tas pasaulėvaizdis yra grynai kalbinis. L. Wittgensteinas *Traktato* 5.6 aforizme pasakė, kad „mano kalbos ribos žymi mano pasaulio ribas.“ Tad L. Wittgensteinui pasaulio ribos yra jo pasaulėvaizdžio ribos, apibrėžtos kalbos, ir jo pasaulėvaizdis yra kalbinis. Pagrindinis trukdis patirti grožio blyksnį – mūsų kalbinė sąmonė, kurioje yra daugybė vardų ir jie visi priskiriami daiktams. Patirti grožį galima tik tada, kai išeinama iš vardų konteksto ir atsiduriama tiesioginiame santykiyje su daiktu, pavyzdžiui, vandens lelija. Tada vandens lelijos grožis „pagrobia“ mus ir mes patiriame grožio blyksnį, nuostabos akimirką, keistumo būseną.

Moralė ir dieviškumas

Judėjo krikščioniškoje tradicijoje Dievas tapatinamas su moraliniu dėsniu. Tai apibrėžia šios tradicijos savitumą kitų religinių tradicijų, dažnai demonstruojančių, kad tarp aukščiausios, transcendentinės būtybės ir moralės dėsniu nėra būtino ryšio, požiūriu. Tai aiškiausiai iliustruoja dzenbudizmas: dėl nušvitimo ir išsilaisvinimo dažnai tenka laužyti moralės dėsnius ir konvencinį moralumą, taip nuo konvencijų spaudimo ir iškraipymų išlaisvinant žmogaus sielos gelmėje glūdinčią Budos prigimtį, arba krišnaizmas, kur Krišna Ardžunai liepia stoti į mūsų ir žudyti savo mokytojus ir giminaičius,

suprantant, kad siela nemirtinga, tad nė vieno žmogaus negalima nužudyti. R. Otto, prieš parašydamas *Šventybę*, daug keliavo ir susipažino su įvairiomis religinėmis tradicijomis. Apibendrinamas savo patirtį, sako, kad santykis su numinoziniais dalykais nėra moralės santykis (Otto, 1958, 52). Moralė nebūtinai mus išveda dieviškumo link. Iš savo perspektyvos pridursime, kad taip yra todėl, kad moralės taisyklės mus nuskandina žmogiškumo imanencijoje ir dėl to priverčia prasilenkti su transcendencija.

Šioje vietoje negalime apeiti I. Kanto, apriorinę normatyvinę etiką kūręsio filosofo, kuris, formuluodamas kategorinį imperatyvą, pasakė: „Elkis taip, kad tavo valios maksima visada galėtų kartu būti visuotinio įstatymų leidimo principas“ (Kant, 2015, 48). I. Kantas moralę nuskandino žmogiškojoje imanencijoje ir ji tapo žmogaus dalyku. I. Kanto moralė, visų pirma, yra apioriška. Žmogus apioriškai nusistato savo moralės principą ir elgiasi pagal jį. Dvi sąvokos – imanencija ir apioriškumas – žymi I. Kanto moralės filosofiją. Aišku, kad tokia moralė žmogaus neišveda dieviškumo link, nors žinome, jog *Praktinio proto kritikoje* I. Kantas kalbėjo apie tai, kad moralės dėsnis reikalauja jo ir subjekto valios atitikimo: „Valioje nuostatos ir moralės dėsnio visiškas atitikimas yra pirmoji aukščiausiojo gėrio sąlyga <...> Bet visiškas valios ir moralės dėsnio atitikimas yra šventumas – tobulybė, nepasiekiamą nė vienai jutimais suvokiamo pasaulio protingai būtybei jokia jos egzistavimo momentu <...> Vadinasi, aukščiausiasis gėris praktiškai galimas tik tarus sielos nemirtingumą...“ (Kant, 2015, 179). Šis valios nuostatos ir moralės dėsnio atitikimas realiame gyvenime ne visada nutinka. Žmogus sau kelia moralius reikalavimus, bet ne visada elgiasi moraliai, ne visada valios nuostata ir moralės dėsnis atitinka. Tad reikia postuluoti kažkur toli laike galimybę, kai moralės dėsnis ir valia sutampa, ir tai yra šventumo ir dieviškumo būklė. I. Kantas iš pažinimo teorijos išvarė Dievą, bet surado jį praktinėje filosofijoje. I. Kantui galima prikišti, kad jo šventumas yra imanentinis subjektui ir jo dieviškumas yra imanentinis subjektui. I. Kantas ir B. Spinoza yra du imanencijos mąstytojai. Skirtumas tarp jų gali būti nubrėžtas tuo pagrindu, kad B. Spinoza mąsto substancijos imanenciją, o I. Kantas – subjekto imanenciją. Transcendenciją I. Kantas panaikina kritikuodamas ontologinį ir kitus Dievo buvimo įrodymus *Grynojo proto kritikoje*. Galima sakyti, kad moralė kaip tokia neišveda į dieviškumo patirtį, kuri būtų ne dieviškumo imanencijos, bet dieviškumo transcendencijos patirtis. Moralė saugiai mus „uždaro“ taisyklių visumoje, elgiamės pagal taisykles ir mums visiškai nebūtina dar ieškoti transcendencijos, jeigu mūsų valia atitinka tas taisykles.

Ką tik išsakytus teiginius iliustruoja *Luko evangelija* ir ginčas dėl fariziejaus išteisini- mo (Lk, 18, 9–14). Fariziejus ir mokesčius moka, ir įstatymo laikosi pasninkaudamas du kartus per savaitę, dėkoja Dievui, kad ne toks kaip plėšikai, sukčiai, svetimautojai arba kaip šis muitininkas, kuris turi sukinėtis tarp dviejų valdžių ir skriausti tautiečius. Bet, anot Jėzaus, fariziejus nebus išgelbėtas, net jei stovi ir meldžiasi garbingiausioje sinagogos vietoje. Jo maldų nebus išklaudyta. O muitininkas stovi atokiai, nedrįsta net akių pakelti į dangų, mušasi į krūtinę ir prašo: „Dieve, būk gailestingas man, nusidėjėliui.“ Jėzus sako, kad muitininkas bus išteisintas, o fariziejus – ne.

Čia atsiveria religingumo plotmė: kad fariziejus elgiasi pagal moralės dėsnį, kuris jį „uždaro“ to dėsnio imanencijoje ir neišveda į dieviškumo transcendenciją, o evangelijose Jėzus sako, kad reikia daugiau, ne vien tik elgtis pagal moralės dėsnį. Iš to matyti, kad krikščionybė nėra vienalytė religija, ji sluoksniuota: vienas sluoksnis yra Dievo tapatinimas su moralės įstatymu, o kitas – Jėzaus poelgių ir pasakymų nenuspėjamumas, paradoksalumas, netelpantis į jokią loginę schemą. Antrasis sluoksnis priešinasi krikščionybės suvedimui į moralės įstatymą ir yra jį išsprogdinanti galia.

Bet kame glūdi moralės dėsnio ir buvimo anapus jo prasmė? Pasak R. Otto, religingumas yra baimingo virpulio pajautimas prieš transcendenciją. *Luko evangelijos* 7 paragrafo 1–10 eilutėse randame tokią alegoriją: „Baigęs visus tuos pamokymus klausytojams, Jėzus sugrįžo į Kafarnaumą. Ten vieno šimtininko branginamas tarnas sirgo ir buvo arti mirties. Išgirdęs apie Jėzų, šimtininkas pasiuntė pas jį kelis žydų kilminguosius, prašydamas jį ateiti ir išgelbėti tarną. Atėję pas Jėzų, jie labai prašė ir sakė: „Jis vertas, kad jam tai padarytum, nes jis myli mūsų tautą ir mums yra pastatęs sinagogą.“ Jėzus nuėjo su jais. Prisiartinus prie namų, šimtininkas atsiuntė savo draugus jam pasakyti: „Viešpatie, nesivargink! Aš nesu vertas, kad užeitum po mano stogu. Aš taip pat nelaukau savęs vertu ateiti pas tave. Bet tark žodį, ir tepasveiksta mano tarnas! Juk ir aš, pats būdamas valdinys, turiu sau pavaldžių kareivių. Taigi aš sakau kuriam nors iš jų: „Eik!“, ir jis eina; sakau kitam: „Ateik čionai!“, ir jis ateina; sakau tarnui: „Padaryk tai!“, ir jis daro. Tai girdėdamas, Jėzus stebėjosi šimtininku ir, atsigręžęs į jį lydinčią minią, tarė: „Sakau jums – nė Izraelyje neradau tokio didelio tikėjimo.“ Sugrįžę į namus, pasiųstieji rado tarną pasveikusį.“

Šimtininkas sako: „Viešpatie, nesivargink! Aš nesu vertas, kad užeitum po mano stogu.“ Šios eilutės liudija, kad moralė žmogų laiko saugiamo lygmenyje, žmogiškojoje imanencijoje, ir žmogus kaip fariziejus yra užtikrintas, kaip jam gyventi. Mes žinome visus atsakymus, o *mysterium tremendum* jausmas, gimęs iš susilietimo su transcendencija, priverčia žmogų, kai jis susiliejęs su dieviškosiomis energijomis, jausti baimę, kad prisilietęs jas suters. Dieviškumas reikalauja atsisakyti savo ego kaip nešvaraus dalyko. Žmogus jaučia, kad jis nevertas dieviškųjų energijų, kurios jam atsiveria. Kaip šimtininkas sako, kad jis nevertas, bet gali įvykti stebuklas, gal Jėzus tars žodį ir žmogus išgis.

Religinis fenomenas yra kitokios prigimties negu moralės fenomenas. Visiškai pritarime, kad moralė remiasi disciplinavimu ir baudimu, kaip sako M. Foucault. Iš tikrųjų moralė išsiverčia be Dievo patirties radikalumo. Valstybė mums suteikia kažkiek laisvių, skiria kažkiek privalomų dalykų ir mus disciplinuoja, verčia laikytis moralės taisyklių. Kai jų laikomės, esame saugūs ir t. t. O religinis fenomenas atveria esminį nesaugumą, esminę negarantiją, kad būsime išgelbėti. Jeigu prisiminsime tuos rusų šventuosius idiotus, jurodivus, arba krikščionybės istorijoje apskritai tuos radikalius šventuosius, kurie buvo atsidėję Dievui, tai jie laužė įprastybės moralinę konvenciją. Kokiam rusų šventajam idiotui, jurodivui, gali pasirodyti, kad moralė yra šėtono išmonė, o Dievas yra visai kitoje negu moralė pusėje. Šia prasme moralė visada yra formali ir galima sakyti, kad

būti moraliam yra atitikti kalbos taisykles ir tos taisyklės verčia susvetimėti su tikrove, su pasauliu. Tad religinis išgyvenimas verčia laužyti kasdienio konvencionalumo taisykles. Aišku, čia atsiveria pavojus, kad gali labai liūdnai baigti gyvenimą, kaip, tarkime, baigė jį Jėzus. Bet ta Jėzaus laikysena, kai Jis bendravo su atstumtaisiais, raupsuotaisiais, kitokiais ligoniais ir laužė visus įsakymus – per pasninką valgė, per šabą gydė – rodo moralės ir religijos išsiskyrimą.

Tad šventasis idiotas laužo moralinės konvencijos taisykles, nes jam svarbu gyvas patyrimas. Kalba yra imanentinė sritis ir patalpina imanencijoje, o svarbu yra išeiti iš kalbinės imanencijos į nesaugumo zoną, kur žmogus jaučiasi neužtikrintas dėl savo išgelbėjimo ir gyvena būtent nesaugumo zonoje atsiverdamas transcendencijai. Kaip cituotasis šimtininkas, visada gali pasakyti: „Viešpatie, nesivargink! Aš nesu vertas, kad užeitum po mano stogu.“ Mes daugiausia esame neverti susiliesti su dieviškosiomis energijomis ir I. Kantas iš esmės buvo teisus, kai visišką moralės dėsnio ir valios atitikimą nukėlė į tolimą ateitį, kur hipotetinis šventasis įgyvendins šį atitikimą. Religinis išgyvenimas būtų išeiti anapus dualizmo tarp moralės dėsnio ir gyvenimo.

Tikrasis religijos žmogus, kuris, įveikęs moralės taisykles, atsiveria transcendencijai, atitinka religinio genijaus sampratą. Talentingas meistras laikosi taisyklių ir sukuria gerą kūrinį, bet genijus, kaip sakė L. Wittgensteinas (2013, 99), priverčia užmiršti meistro talentą. Talentas skendi imanencijoje, kurdamas pagal iš anksto žinomas taisykles, todėl jo kūryboje nėra nieko netikėto; talentingas žmogus yra geras amatininkas. O genijus susiliečia su pasaulio transcendencija įveikdamas išankstines taisykles ir išankstinį žinojimą, todėl jo kūrybai ir buvimo būdai būdingas radikalus naujumas, kuris nebūdingas talentui; genijus yra vizionierius, o talentas – apriorininkas. Genijus išsiveržia iš taisyklių sistemos ir dėl tiesioginės intuicijos įžvelgia Dievo pėdsakus pasaulyje. Tad *Luko evangelijos* fariziejus yra religinis amatininkas, seka religinėmis taisyklėmis ir išdidžiai mano, kad bus išgelbėtas. Muitininkui atrodo, jog jis nevertas susiliesti su religinėmis energijomis, bet kaip tik dėl to su jomis susiliečia ir priartėja prie religinio genialumo. Religinis genijus išsiveržia iš moralinių taisyklių, kurios vien konvencinės prigimties, ir patiria transcendencijos blyksnį, taip realizuodamas religinį genialumą. Rusų šventieji idiotai, jurodivai, iki maksimumo realizavo religinio genialumo principą, nes visiškai paneigė moralinę konvenciją ir tapo jau nebekomunikuojančiais žmonėmis, keistuoliais, bepročiais, Dievo kvailėliais. Jie gyveno religinio genialumo režimu ir tai jau yra nebe moralės arba kalbos taisyklių laikymasis, o atsidavimas dieviškumo žaismėms. Moralės atmetimas ir išėjimas į nesaugią zoną, kur atsiveriama dieviškumo žaismėms, yra labai rizikingas dalykas: tokį žmogų gali pasmerkti kaip visuomenės priešą, kaip beprotį, uždaryti į kalėjimą. Visuomenė yra sukurta ne religinio fenomeno pagrindu, bet taip, kad pati save išlaikytų ir nesubyrėtų. Visuomenė tam tikra prasme disciplinuoja ir baudžia, įjungdama žmones į valstybės imanenciją.

Eidami toliau paklauskime, kaip galima konceptualizuoti religinio genijaus santykį su Dievu anapus moralinių konvencijų? Tam labiausiai tinka žaismių terminas. Anapus

pasaulėvaizdžio, kurį visi nešiojamės savo galvose, yra nuolat tekantis, besivystantis, nuolat vykstantis pasaulis. Stabilumas yra tiktai kalboje, bet anapus jos stabilumo nėra, yra tėkmės: vėjas pučia, saulė šviečia, vanduo banguoja, debesys plaukia ir t. t. Religinis genijus atsiveria pasaulio žaismėms ir dalyvaudamas jose mato Kūrėjo pėdsakus kūrinyje. Pasaulio grožis nėra estetika, tai ontologija ir ji leidžia mums genialia žiūra įsismelkti į pasaulio pagrindą. Pasaulio pagrindas yra Kūrėjas, kuris grindžia pasaulį kaip kūrinį.

Teogoninė vietovė

Religijos ilgą laiką neigė pasaulį. Nesvarbu, ar tai krikščionybė, budizmas, ar krišnaizmas, bet tikinčiojo kelias buvo išeiti į vienuolyną, palikti šį pasaulį, kuris tapatintas su demonu. F. Nietzsche atskleidė, kad pasaulio neigimas buvo žmogaus gyvybinių impulsų slopinimas dėl idealaus pasaulio: „Idealistas, visai kaip kunigas, laiko rankose (ir ne tik rankose!) visas skambias sąvokas, su švelnia panieka priešina jas „protui“, „juslėms“, „garbei“, „gerovei“, „mokslui“; į visa tai žvelgia iš *aukšto*, kaip į žalingas ir gundančias galias, virš kurių plevena „dvasia“ kaip grynoji savastis: tarsi iki šiol romumas, skaistybė, skurdas, žodžiu *šventumas* nebūtų pakenkęs gyvenimui nepalyginti labiau nei visokios baisenybės ir ydos... Grynoji dvasia yra grynas melas“ (Nietzsche, 2009, 15). Slopinamos visus žmogaus gyvybinius impulsus religijos buvo neharmoningos. Žmogui reikėjo paneigti savo vitališkąją pusę tam, kad pasiektų Dievą. Tas savęs neigimas turėjo rimtų pasekmių: religingas žmogus gyveno neharmoningą gyvenimą, nes turėjo savyje ką nors neigti. Po F. Nietzsche's religinis mąstymas jau negali būti toks pat, koks buvo anksčiau. Mes negalime toliau neigti savo gyvybinių impulsų. Reikia priimti žmogų kaip visumą, su visais jo impulsais ir neskelti per pusę, kai viena pusė išstumama lauk, o kita pašventinama. Mes negalime neigti savęs, turime priimti visą save, su visomis pusėmis, nes tai yra mūsų prigimtis. Anksčiau tikinčiojo kelias buvo paneigti pasaulį ir išeiti iš jo, o šiuolaikinės epochos uždavinys, mūsų nuomone, yra išmokti priimti pasaulį ir save.

Tolesnį dėstymą tęsime pateikę tokį aprašymą. Gamtos metafizikas eina rudens vieškeliu su malonumu giliai įkvėpdamas gryną kaimo vietovės orą. Dešinėje pusėje mato nupjautą rugių lauką, besidriekiantį į tolį ir peraugantį į eglių mišką, virš kurio, debesų pridengta, leidžiasi saulė. Jos spinduliai atsispindi ražienos išblukusiame gelsvume ir, įsiterpus medžių šešėliams, virsta pasaulio atskirųjų žaismė, kuri sugauna stebėtojo akis ir priverčia sustoti ir įsižiūrėti į atsivėrusias daiktų padėtis. Debesys, saulės geltonis, priešais stūksančio spygliuočių miško tamsumą, aplink lauką augančių beržų tošies baltumas, pats ražienos laukas, sugavęs žvilgsnį, virsta teogonine vietove, kurioje daiktai atveria gamtos šventumą ir gimdo dieviškumą. Daugiaaukščiai debesys, parausvinti besileidžiančios saulės, primena Vilniaus barokinių bažnyčių fasadų kontūrus ir stebėtojas pajunta „dalyvaujantis“ nepridengtame vidujybės vaizdiniais gryname „čia ir dabar“, kuris sustabdo vidinį monologą bei minčių srautą ir paverčia stebėtoją vietovės

sakralumo liudininku. Vietovė tampa nuoroda į dievybę, sukūrusią pasaulį. Kūrinijoje švyti sakralumas kaip kūrėjo pėdsakas, nurodantis į visatos ištakas.

Ką tik buvo pateiktas teogoninės vietovės aprašymas. Galime sakyti, kad besileidžianti saulė ir jos spindulių žaismė su beržų tošies baltumu ir eglių mišku kuria Dievo pėdsaką kūrinijoje. Stebėdami tokią teogoninę vietovę, susimąstome apie Kūrėją. Paprastai religijos, kaip sakyta, neigė pasaulį ir žmogų pasaulyje, o mums reikia iš naujo atrasti Dievo galimybės sąlygas ir tokias sąlygas, kurios priimtų visą žmogų ir visą pasaulį, o ne demonizuotų ir išstumtų jį. Tos religijos, kurios išstumia žmogų iš pasaulio ir paneigia pasaulį, kaip atsaką į jas kuria ateizmą ir nihilizmą. Šiuolaikinis žmogus, gyvenantis po F. Nietzsche's ir S. Freud'o, jau yra išsilaisvinęs, jam religijos marškiniai tampa pernelyg ankšti ir jis negali priimti tokio Dievo, kuris neigia pasaulį arba kai kurias žmogaus puses. Taip gimsta nihilizmas kaip vertybių perkainojimas: senųjų atmetimas ir naujų paieška. Galima sakyti, kad tradicinė religija, kuri neigia pasaulį, patiria krizę.

Kas vyksta teogoninėje vietovėje? D. Hume'as (1985, 521) sako, kad iš to, kas yra, neplaukia tai, kas turi būti. Taip jis kritikuoja metafiziką ir etiką. Tačiau teogoninėje vietovėje būtent iš to, kas yra, plaukia tai, kas turi būti. Nuostabos, grožio blyksniai ir keistumo būsenos įsiveržia perteklingai ir turiningai į mūsų mąstymą ir tuo atveju iš to, kas yra, plaukia tai, kas turi būti. Tai yra *de re* modalumo būtinumas. Ir kai sakome, kad grožis yra tai, kas dieviška, tai reiškia, kad iš grožio akimirkos plaukia dieviškumas, todėl plaukia tai, kas turi būti. Grožio akimirka nėra vien tik tai, kas yra, bet ir numato tam tikrą būtinumą. Šis būtinumas yra pasaulio turtingumo būtinumas, kuris gali būti naujas daiktiškas Dievo buvimo įrodymas. Vis atsiranda naujų kultūros artefaktų: naujos knygos, nauja muzika, nauji filmai, ir jie kaip radikalus naujumas visada gimsta iš susitikimo su tikrove ir būtent tada, kai ta tikrovė praturtina mus patyrimu, mes ką nors nauja pasakome. Ir tai mūsų epochoje gali būti kaip tik naujas Dievo buvimo įrodymas: grožio akimirkose reiškiasi tai, kas dieviška ir suteikia mums naują patyrimą.

Teogoninė vietovė paskatina žmogų šventumui ir gerumui. Jeigu metafiziką kursime iš kalbos konstruktų ir iš sąvokų apsiribodami *de dicto* modalumu, tai ta metafizika neatlaiko D. Hume'o kritikos, nes ją galima dekonstruoti. Bet jeigu išeisime į gamtą, kuri *de re* modalumu plyti prieš mūsų akis, tai niekas negali tokios gamtos metafizikos paneigti, nes atsiveriame daiktų duotims ir tos duotys yra tiesiog duotos, ir gamtos metafizika yra nedekonstruojama. Tai pirmą kartą šventumo patyrimas ir jis nedekonstruojamas.

Mokslininkas, siekęs atkerėti pasaulį, nurodydavo į jo atskirybes, lemiančias fizinio pasaulio priežastis, atsakydavo į klausimą, kaip yra. O gamtos metafizikas stebisi tuo, kad pasaulis yra. Mokslininkas kiekvienai pasaulio atskirybei ar įvykiui paaikškinti nurodydavo į fizinio pasaulio materialias priežastis, kurių grandinė gali būti begalinė. O gamtos metafizikas, stebėdamasis, kad yra veikiausiai pasaulis, o ne niekas, nutraukia šią priežastingumo grandinę ir savo žiūrą sutelkia ties tuo, kad pasaulis yra duotas. Įkandin L. Wittgensteino *Traktato* 6.44 aforizmo, galima tarti, kad mistiška ne tai, kaip yra pasaulis, bet tai, kad pasaulis yra. Gamtos metafizikas stebisi pačiu pasaulio duoties faktu,

užuot smulkmeniškai kabinėjęs prie kiekvieno įvykio ar atskirybės materialios priežasties. Tad, mąstydami teogoninę vietovę, susiduriame su fizine ir metafizine logikomis. Fizinė logika atsako į klausimą, kaip pasaulis yra duotas, o, vadovaujantis metafizine logika, nustembama, kad veikiau yra pasaulis, o ne niekas. Sustabdžius fizinio aiškinimo priežastingumo grandinę, tenka pripažinti, kad pasaulio galutinė priežastis ar, tariant G. Leibnizo terminu, pasaulio pakankamas pagrindas yra Dievas.

Kai susimąstome apie tai, kad pasaulis yra, t. y. apie jo egzistavimo faktą, tada nutraukiame įvairias priežastinio aiškinimo grandines ir nustembame, jog pasaulis yra mums duotas. Tokią akimirką pasaulio duotis mums sužaižaruoja grožio blyksniu, nuostaba, keistumu. Tada, jei norime atsakyti į klausimą: „Kodėl veikiau yra pasaulis, o ne niekas?“, kontempliuojame paskutinę ir pačią pagrindinę pasaulio priežastį – tai, kad pasaulį grindžia Dievas. Kai, mąstydami į kokios nors pasaulio vietovės duotumą mums, smelkiamės į pasaulio pagrindą Dievą, užuot tą vietovę aiškinę įvairiomis materialiomis priežastimis, tada mums ji virsta teogonine vietove, t. y. tokia, kuri, patiriant pasaulį, skatina drauge patirti jo Kūrėją. Tokiu atveju pasaulis kaip kūriny – tiesiogine nuoroda į jo Kūrėją, o kūrinio grožis, siūlantis aukštąją akimirką, tampa tiesioginiu Kūrėjo pėdsaku. Tad anapus materialistinės nuostatos tiesiogiai patiriamame grynajame čia ir dabar vyksta visa pasaulio egzistavimo drama, kai, patiriant grynąjį čia ir dabar, drauge patiriamas mums atsivėręs pasaulį grindžiantis Dievas. Kaip tik dėl to, kad patirtume Dievą kaip pasaulio pagrindą, nereikia išeiti iš pasaulio jį paneigiant, bet reikia smelktis į pačią pasaulio duotį. Tad kokia nors pasaulio vietovė teogoninės statusą įgyja tada, kai, patirdami grynąjį „čia ir dabar“, gebame įžvelgti pasaulio grindimo dramą ir nustebti dėl jos.

Teogoninė yra tokia vietovė, kurioje gimsta dieviškumas. Dar kitaip ją galima nusakyti kaip vietovę, kurioje matyti Dievo pėdsakų gamtoje. Tarkime, per vandens leliją pasirodo pėdsakas Dievo kaip Kūrėjo, kuris sukūrė vandens leliją bei pasaulį ir jame paliko savo pėdsakus. Pasaulio grožis yra Dievo pėdsakai pasaulyje. Teogoninę vietovę konkreti religija paprastai pridengia jai būdingu Dievo veidu. O mąstyti pirmapradiškiau už Dievo duotį, tai – nesiekti teogoninės vietovės pridengti Dievo veidu, bet mėginti tiesiog būti joje. Tada būsime prie visų Dievo veidų ištakos. Taigi Dievas teogoninėje vietovėje mąstomas iki Dievo duoties.

Skirtingi Dievo veidai ir teogoninė vietovė

Žvelgdami į religijų įvairovę, matome, kad kiekviena išpažįsta skirtingą Dievo veidą. Hebrajų Dievas Jahvė, baudžiantis žydų tautą už stabų garbinimą, reikalauja atsidavimo. Krikščionių Dievas yra meilė. Matome Alachą, kuris irgi reikalauja besąlygiško atsidavimo ir negali būti vaizduojamas. Krišna – žaidžiantis ir šokantis dievas. Mūsų laikais populiarėja moteriškas Dievo veidas. Religijų įvairovė atspindi Dievo veidų įvairovę. Šiais laikais labai sunku manyti, kad tikrai vienas Dievo veidas yra tiesa, o kiti – apgaulė

ir demonai. Sunku galvoti, kad jeigu Indijoje žmogus šventai nugyveno gyvenimą, tai vis tiek pateks į pragarą, nes nebuvo krikščionis. Dievas save apreiškė daugeliui tautų, skirtingais veidais ir turime šitai priimti. Tai nereiškia, kad privalome tapti ateistais ar agnostikais. Ta Dievo prieiga, kurią išpažino mūsų protėviai, mums yra natūraliausia ir jeigu rengiamės keisti religiją, tai nereiškia, kad mums viskas gerai seksis. Tėvų išpažįstama religija mums įaugusi į kraują, tapusi natūrali, užtat turime jos laikytis. Taigi religijos skiriasi vis kitokiu Dievo veidų išpažinimu.

Į Dievo veidą, kaip galutinį ženklą – ikoną, nurodo teologinės hermeneutikos ženklų grandinės. Krikščioniška hermeneutika mums aiškina, kaip funkcionuoja pasaulio ženklai, nurodantys į Dievą kaip meilę. Prisiminę T. Venclovos paskutinių *Dieviškosios komedijos* eilučių vertimą, įkandin A. Dantės galime sakyti, kad „meilė yra žvaigždžių pavara“. Daugybė Dievo veidų – Dievas – imperatorius, Dievas – tironas, Dievas – meilė, Dievas – šokėjas, Dievas – moteris – yra Jo duotys, kurios pasaulio tautų atstovams sukuria skirtingas prieigas prie to paties Dievo – visatos Kūrėjo. Dievo veidų ir duotųjų yra daug, bet Dievas yra vienas.

Šio straipsnio uždavinys – mąstyti pirmapradiškiau už Dievo veidą, nes matome, kad Dievo veidų yra daug ir jie išreiškia tą patį Dievą. Reikia eiti į ten, kur būtų Dievo veido galimybės sąlyga. Tad klausiamo: kaip galimas Dievo veidas? Mozei Dievas apsiereiškė degančio, tačiau nesudegančio krūmo pavidalu ir mes nežinome, ar tas krūmas tikrai degė, ar tiesiog grožiu liepsnojo, bet Jis pasirodė per tam tikrą daiktą vietovėje. Po to Mozė abstrahavosi nuo konkretaus krūmo ir konkrečios vietovės iki To, kuris yra iki Dievo. Visada, jeigu Dievas pasirodo, tai per kokį nors teogoninės vietovės daiktą, nesvarbu, ar tai būtų nesudegantis krūmas, ar debesys, ar vandens lelijos žiedas. Galime sakyti, kad teogoninę vietovę nušviečia grožis, pripažindami, jog grožyje būties yra daugiau nei jo stygiuje, ir todėl galime teigti, kad grožis nurodo į Dievą. Teogoninė ir būtų tokia vietovė, kurioje veriasi pasaulio šventumas, krūmas liepsnoja grožiu arba ugnimi, kaip nutiko Mozei, arba norisi kalbėti su seserimi Saule ir broliu Mėnuliui, su paukščiais, kaip šv. Pranciškui Asyžiečiui. Teogoninė yra tokia vietovė, kuri gimdo šventumą ir dieviškumą.

Šia prasme dieviškumą galime skirti nuo Dievo veido ir Dievo duoties. Dieviškumas yra pirmapradiškesnis dalykas už Dievo veidą ar duotį. Teogoninę vietovę galime pridengti Dievo veidais: ir Jahvės, ir Alacho, ir krikščionių Dievo, ir Krišnos. Tas pats šventumas gali būti įvardytas skirtingais Dievo veidais. Galime sakyti, kad tie skirtingi Dievo veidai yra tik tai, kas gaunama abstrahuojantis nuo teogoninės vietovės grožio, skleidžiančio gamtos šventumą, ir einant Dievo link. Mes susidarome tam tikrą Dievo idėją patirdami teogoninės vietovės šventumą ir grožį. Tą grožį paverčiame Dievo idėja. Teogoninės vietovės grožis yra pirmapradiškesnis už Dievo veido idėją. Čia galime kalbėti apie metafizinę *a posteriori*, metafizinę faktiškumą. Iš to, kas yra, plaukia tai, kas turi būti. Kaip jau minėjome ankstesniame skirsnyje, D. Hume'as norėjo pademonstruoti, kad iš to, kas yra, neplaukia tai, kas turi būti (Hume, 1985, 521). Esama skirties tarp „is“ ir „ought“. „Ought“ neplaukia iš to, kad yra, iš „is“. Kas privalo būti, tas neplaukia iš to,

kas yra. Bet teogoninėse vietovėse matome skirtumą tarp paprastų dalykų padėčių ir teogoninės vietovės dalykų padėčių, nes teogoninėje vietovėje iš to, kas yra, plaukia tai, kas turi būti. Jeigu aš patiriu vandens lelijos grožį, tai galima sakyti, kad vandens lėja suponuoją Dievo pėdsako idėją. Dievas kuria pasaulį ir vandens lelijos yra Dievo pėdsakai kūrinijoje, kurie nurodo į Dievą. Būdamas teogoninėje vietovėje susidarau Dievo idėją ir tai yra metafizinis *a posteriori*, metafizinė išpatyrimo išplaukianti idėja. I. Kantas svarstė, kaip metafizika galima kaip mokslas, ir sakė, kad metafizika kaip mokslas galima kaip aprioriniai sintetiniai teiginiai, o čia turime aposteriorinį sintetinį teiginį. I. Kantui aposterioriniai sintetiniai teiginiai buvo nesvarbūs, jis tam tikra prasme užsidarė savo galvoje esančių vaizdinių teatre, o mes einame anapus galvoje esančių vaizdinių į tiesioginį patyrimą. Patirdami vandens lelijų grožį, susidarome idėją, kad grožis yra Dievo pėdsakas kūrinijoje. Šiame darbe jau kalbėjome apie metafizinę *a priori* ir sakėme, kad jis yra Dievo pėdsakas žmogaus sieloje, kuris leidžia atpažinti dieviškumą pasaulyje. Šią idėją šiek tiek transformavę perėmėme iš R. Otto. Tačiau kitaip nei R. Otto taip pat teigiame, kad šventybės ir dieviškumo išgyvenumui būdingas taip pat ir metafizinis *a posteriori*. Ši idėja išreiškia atpažintą daiktinį pasaulio vietovių grožį. Tad teogoninės vietovės daiktiškumo patyrimas yra metafizinio *a posteriori* patyrimas.

Teogoninės vietovės grožis, kuris gimdo dieviškumą, yra pirmiau už Dievo idėją. Religijos žmogus, užklyptas gamtos šventumo, nori pirmiau sakyti pamokslus laukų paukščiams, kreiptis į seserį Saulę arba brolių Mėnulį ir tik po to supranta, tai yra Dievo kūriniai, į kuriuos jis kreipiasi. Pirmesnis yra šventumo išgyvenimas ir tik tada susimąstoma, kad Dievas yra ir Jis kalba žmogui. Tada ištariamas mįslingas teiginys, kad „vandens lelijos žydi, vadinasi, Dievas egzistuoja“. Galima sakyti, kad įvairūs Dievo veidai, įvairios Dievo duotys, įvairios Dievo idėjos kyla iš tos pačios pasaulio šventumo patirties. Ta patirtis nėra vien apriorinė, bet taip pat ir aposteriorinė: atpažinęs Dievo pėdsaką pasaulyje dėl to, kad tokį pat pėdsaką žmogus turi savo sieloje, žmogus išėina į gamtos vietovę ir dėl to patiria jos šventumą. Ši patirtis skirtusi nuo Azijos kraštų religijų siūlomo patyrimo būdo. Azijos kraštuose daugiau akcentuojama meditacija užsimerkus. Budistai medituoja tuštumą ir kvėpavimą, induistai – širdį ir taip pat kvėpavimą susitelkdami ties žmogui imanentiniais vyksmais. Vakaruose yra kita – pasaulio patyrimo – tradicija. Dievas matomas pasaulyje paliktuose pėdsakuose. Tai būtų daugiau vakarietiška prieiga prie Dievo. Čia verta skirti, kad Rytuose daugiau susitelkiama ties žmogui imanentiniais vyksmais, o Vakaruose – daugiau ties transcendentiniais vyksmais: peržengiamas protas ir išėinama į patyrimą daiktų, kurie stebina. Aristotelis sakė, jog filosofijos ištaka yra nuostaba. Patiriami daiktai stebina, atrodo keisti, spindi grožiu ir tada susimąstoma, kad tai yra Dievo pėdsakai, t. y. susidaroma Dievo idėja.

Įvairios Dievo idėjos, arba veidai, arba duotys, sąveikauja su teogonine vietove kaip įvairūs raktai, kurie atrakina tą pačią spyną. Spyna – tai teogoninė vietovė, o Dievo veidai, pridengiantys tą vietovę, atrakina šią spyną. Dievo veidą reikia mąstyti dinamiame santykiyje su teogonine vietove. Ką reiškia „atrakina“? Pateiksime pavyzdį. Žmogus irstosi

valtimi ežere, mato vandens lelijas ir nudilgomas grožio blyksnio bei šventumo išgyvenimo, tada susidaro Dievo idėją ir ja įvardija vandens leliją, sakydamas, kad tai Dievo pėdsakas kūrinyje. Teogoninė vietovė tampa ne stichiška patirtimi, bet apipavidalintu metafiziniu *a posteriori*. I. Kantas mąstė teiginių *a priori* ir, kalbiškai analizuodamas Anzelmo Kenterberiečio ir R. Descartes'o apriorinius Dievo buvimo įrodymus, priėjo prie išvados, kad jie neįmanomi. Bet galima daryti prielaidą, kad I. Kantas neturėjo aposteriorinės patirties. Kai turima grožio patirtis, vandens lelijų ar žydinčio kaštono, tada pradedama mąstyti kitaip, nes nebegalima ignoruoti grožio, nuostabos, keistumo būsenų, tenka jas pripažinti. I. Kantas nupjovė virkštelę, kuri jį siejo su tikrove. Jis užsidarė savo prote: pasaulį nešiojosi galvoje ir tas pasaulis buvo jo vaizdinių pasaulis. Pasak I. Kanto, daiktas savaime yra nepažinus, bet jį galima mąstyti.

Grožio, keistumo, nuostabos akimirksoms būdinga tai, kad jos užvaldo. Nėra taip, kad mes aprioriškai numatome grožio akimirką ir ji įvyksta. Ji mus ištinka stichiškai, nelaukta ir nenumatyta: žmogus eina gatve ir staiga pamato žydintį kaštoną arba plaukioja ežere valtimi ir išvysta žydinčias vandens lelijas. Jis pajunta, kad žydintis kaštonas arba vandens lelijos „ištraukia“ iš jo vaizdinių, esančių galvoje, ir „prisega“ prie pasaulio duočių – prie kaštono ar vandens lelijų. Tokioje situacijoje žmogus mąsto ne savo vaizdinius, esančius galvoje, bet išeina anapus vaizdinių į tikrovės patyrimą.

Teogoninės vietovės grožis nėra estetika. Estetika būtų tam tikrų apriorinių kategorijų mąstymas, kai pasakome, kas yra gražu, ir tada žiūrime, kaip tie grožio kriterijai atitinka tikrovišką daiktų grožį. Pavyzdžiui, graikai, nustatydavo, kokios skulptūros proporcijos yra gražios, ir tada tą grožio sampratą pritaikydavo kurdami realias skulptūras. Tačiau su pasaulio daiktų grožiu kaip Dievo pėdsakais yra kitaip arba, tarus mūsų terminais, metafizinio *a posteriori* patyrimas yra kitoks. Grožis žmogų ištraukia iš jo vidujybės, iš vaizdinių teatro, kuris yra žmogaus galvoje, ir jis išeina į tiesioginį tikrovės patyrimą. Tada žmogus susikuria idėją, kad patirtas grožis yra Dievo pėdsakai, atrakina teogoninę vietovę ir ji tampa realiai šventa.

Religiniai karai ir žudymai Dievo vardu vyksta tik dėl Dievo veidų, arba Dievo duočių, skirtumų. Vienos religijos atstovas garbina vieną Dievo veidą, kitos religijos atstovai garbina kitą Dievo veidą ir tada, sakydami kad mano Dievas, kurį aš garbinu, yra teisingas, o tas žmogus, kuris garbina kitą Dievą, turi mirti, nes yra blogo tikėjimo. Galima sakyti, kad Dievo veidai yra sukurti iš pirmąkart šventumo, švytinčio teogoninėje vietovėje. Neatsitiktinai Mozei Dievas apsireiškė degančio krūmo pavidalu. Vėliau krūmo grožis buvo pridengtas To, kuris yra, vaizdiniu ir taip sukurta Dievo duotis ir sukurta hebrajų religija. Dabar, atsekant šią kilmę, matyti, kad degančio krūmo grožio išgyvenimas yra pirmąpradiškesnis už To, kuris yra, išgyvenimą. Prisiminus rakto ir spynos metaforą, galima sakyti, kad raktas – vien Dievo idėja, vien Dievo veidas, vien Dievo duotis – be spynos yra tik kadaise gyvavusio pirmąpradižio ir pilnatviško patyrimo atgarsis. Ir tas Dievo veido raktas turi prasmę tik tada, kai yra duota spyna, t. y. teogoninė vietovė.

Dabar galima klausti, ką užrakina ir ką atrakina teogoninės vietovės spyna? Paimkime, pavyzdžiui, krikščionišką Dievą, kuris yra meilė. Meilė – tai ne abstrakti ir atitraukta būseną, bet visą kūriniją ir Kūrėją persmelkiantis jausmas. Kai žmogų užvaldo meilė, tada nesvarbu, su kuo jis susiduria, viskas jam kelia džiaugsmą, pasaulis atrodo užlietas žavesio ir šventumo. Kitais žodžiais tariant, kai širdyje karaliauja meilė, tada žmonės ir pasaulis atrodo mieli ir gražūs, tada ir atsiveria teogoninės vietovės, žydinčios grožiu. Kai mūsų širdis pripildyta meilės, visas pasaulis persmelktas dieviškumo ir šis dieviškumas yra pirmapradiškesnis už Dievo duotį. Dievo meilės duotis yra raktas, atrakinantis teogoninės vietovės spyną, kuri pražysta žavesiu ir grožiu. Dievas meilė būtų abstraktus raktas, jeigu nebūtų teogoninės vietovės spynos, kurią jis atrakina. Kitais žodžiais tariant, krikščioniui visas pasaulis yra šventas ir gražus ir šitas pasaulio šventumas bei grožis nutinka teogoninėje vietovėje. Taigi mes turime metafizinę *a posteriori*: vandens lelijų patirtį ir tik vėliau susikuriame Dievo idėją, kad lelijos yra Dievo pėdsakai kūrinijoje. Tada, kai ta Dievo idėja atrakina teogoninės vietovės spyną ir kai visas pasaulis ima švytėti šventumu, grožiu ir dieviškumu. Ir mes patiriame tą būseną, kurią patyrė šv. Pranciškus Asyžietis, kai sakė pamokslus paukščiams, kreipėsi į seserį Saulę, į brolių Mėnulį ir pan.

Lietuviška krikščionybė

Tam, kad nubraižytume lietuviškos filosofijos ir krikščionybės žemėlapi ir į jį pažvelgtume Vakarų filosofijos ir krikščionybės kontekste, turime trumpai apžvelgti Vakarų filosofijos paradigmų kaitą. Kaip žinoma, Vakarų išradėjai buvo senovės graikai. Jie išrado demokratiją ir filosofiją – dvi tos pačios monetos puses. Filosofija prasideda nuo demokratinės situacijos: kiekvienas gali iškelti klausimą apie galiojimą teiginių, pretenduojančių į tiesą. Filosofijai nereikia religijos, valstybės galios ir valdžios institucijų autoriteto, kad įrodytų, jog jos teiginiai yra galiojantys. Reikia vienintelio dalyko – laisvos diskusijos. Kitas aspektas svarbus kalbant apie graikus, yra tai, kad jie buvo teoretikai. Teoretikas mato daiktus nesuterštus valios, geismų ir praktinių interesų. Graikai matė ne tiesioginius dalykus, bet dalykus per atstumą: dramas, olimpines žaidynes, idėjas. Paradigminis graikų filosofas Platonas siekė stebėti idėjas, esančias antdangėje.

Po graikų prasidėjo krikščionybės era, kuri atsirado kaip judaizmo įskiepa į Vakarų dvasinį kūną. Svarbu tai, kad krikščionybė įsteigė šv. Mišių instituciją. Per Paskutinę vakarienę Kristus paėmė duoną ir tarė, kad tai yra mano kūnas, paėmė taurę vyno ir tarė, kad tai mano kraujas. Viduramžiai, per kuriuos įsigalėjo mišios, yra pažymėti transsubstanciacijos misterijos: Šventoji eucharistija, priimama į žmogaus vidų, yra tiesioginė Dievo esatis žmogaus vidujybėje. Tai skiria graikų epochą nuo krikščionybės epochos. Graikai meną, religiją ir idėjas stebėjo per atstumą, o su krikščionybės era tai tampa tiesiogine sielos duotimi. Taigi viduramžiai su Eucharistijos misterija pakeitė žmogiškąją paradigmą: kontempliuojantis žmogus virto patiriančiu žmogumi. Nesvarbu, ar žmogus tiki

Dievą, kaip G. Marcelis, arba ne, kaip F. Nietzsche ir J.-P. Sartre'as, viduramžių palikimas pakeitė mus visus. Visi esame patiriančios žmogiškos būtybės.

Atėjo metas aptarti lietuvišką atvejį. Kaip žinoma, lietuviai buvo paskutiniai Europos pagonys. Visuotinis Lietuvos krikštas įvyko 1387 metais. Lietuviška pagoniška pasaulio patirtis pasižymi artumu gamtai. Šis artumas gali būti pavadintas gamtos eucharistija. Taigi, viena vertus, turime Krikščionių bažnyčios Eucharistiją, kita vertus, gamtos eucharistiją kaip lietuvišką būdą patirti pasaulio gamtą. Iki tol, kai Lietuvoje įsteigta mišių misterija, lietuviai buvo patyrimininkai. Vakarų Krikščionių bažnyčios Eucharistija yra priešiška gamtai. Gamta net vadinama šėtono bažnyčia. Bet pagal lietuvišką krikščionybę gamta yra Dievo namai.

Knygoje *The Main Paradigms of Contemporary Lithuanian Philosophy*, pasirodžiusioje 2011 m., rašoma, kad lietuviškas pasaulio patyrimo būdas yra artimas M. Heideggerio traktate *Pasaulėvaizdžio metas* aprašytam ikisokratikų pasaulio patyrimo būdai (Dainys, 2011, 7). Šiandien, praėjus keleriems apmąstymų metams, galima teigti, kad M. Heideggerio graikai yra pokrikščioniški graikai, kuriuos šis filosofas „supatyrinimo“ ir išvydo transformuojamo patyrimo šviesoje. Gyvendami pokrikščioniškoje eroje, graikų viršukalnę visados matome pasilypėję į krikščionybės viršukalnę, todėl graikų renesansas yra kristianizuotų graikų renesansas. Krikščioniškas santykio su pasauliu būdas yra ne pasaulio kontempliavimas per atstumą, toks būtų graikiškas santykio su pasauliu būdas, bet pasaulio tiesioginis patyrimas. Krikščionybė iš mūsų padarė patyrimininkus. Tačiau lietuviai dar iki krikščionybės jau buvo patyrimininkai: tiesiogiai patirdavo gamtos daiktus. Todėl, kai krikščionybė atėjo į Lietuvą, jos turinys buvo suprojektuotas į gamtą. Gamtoje lietuviai pradėjo matyti Dievą. Todėl judėjų krikščioniškas žmogaus pranašumas prieš gamtos būtybes Lietuvoje neišsigalėjo.

Vakarų judėjo krikščioniška tradicija gamtą suvokė kaip skirtą tenkinti žmogaus poreikius ir esančią žemesnėje pakopoje nei žmogus. Taigi iš šios nuostatos gimė modernioji ideologija ir technologijos, kurios siekė užvaldyti gamtą. Šią nuostatą atviriausiai pavidalu suformulavo K. Marxas, kuris *Feuerbacho tezėse* pasakė: „Filosofai pasaulį tik įvairiai interpretavo, tačiau esmė yra jį keisti“ (Marx, 1888, prieiga per internetą). Modernybė, keisdama gamtą, lėmė jos nuskurdinimą ir ekologinę katastrofą. Visa tai nebuvo būdinga lietuviškai krikščionybei, gamtos būtybes suvokiančiai ne kaip sritį, kurią reikia užvaldyti, bet kaip Dievo vaikus, kurie kaip sugeba šlovina Kūrėją. (Nors, aišku, negalima išleisti iš akių, kad Lietuvoje sovietmečiu buvo sukurta paspartinta modernizacija, atnešusi moderniąją ideologiją ir technologijas.)

Ir žmogus, ir gamtos būtybės lietuviškos krikščionybės suvokiami kaip to paties lygmens dalykai, visi esantys to paties Dievo vaikai, todėl šioje tradicijoje gamta nepriešinama žmogui, žmogus ir gamtos būtybės yra lygūs Kūrėjui. Tai kontrastuoja su žmogaus išaukštinimu ir gamtos nuvertinimu Vakarų krikščionybėje, kuri yra antropocentriška ir atsisakanti žmogui ir gamtos būtybėms suteikti vienodą statusą. Tad šioje tradicijoje esama nuolatinio konflikto tarp žmogaus ir gamtos, prilyginamos šėtono bažnyčiai.

Žmogus turi užvaldyti gamtą ir įvaldyti gamtą, esančią žmoguje, užuot leidęs jai laisvai plėtotis ją puoselėdamas ir globodamas.

Lietuviškas gamtos patyrimas – tai gamtos daiktų švytėjimo patyrimas, kai gamta yra šventa. Ir tokia gamta teikia žmogui visavertį buvimą. Pagal krikščionišką tradiciją ji yra Dievo kūrinys. Tačiau lietuviška krikščionybė neskiria žmogaus ir gamtos būtybių: visi esame Dievo kūriniai, ir gamtos būtybės, ir žmogus. Žmogaus sieloje atsispindi dieviškumas, o kiekviename gamtos Dievo kūrinyje – Dievo šventumas. Atėjus krikščionybei, Dievo kūrinio – gamtos – šventumas buvo neišsivadėjęs kaip kitų tautų apgyvendintose teritorijose. Todėl, kai kalbame apie lietuvišką krikščionybę, turime sakyti, kad ji ypatinga. Lietuviškoje krikščionybėje gamta yra Dievo namai. Tuo ji skiriasi nuo Vakarų krikščionybės, kur gamta buvo suprantama kaip šėtono namai, kai reikia įveikti gamtą žmoguje ir gamtą gamtoje, ją įvaldyti, o lietuviams, priešingai, būdingas gamtos šventumo supratimas. Ir kai krikščionybė atėjo į Lietuvą, tai lietuviai tiesiog suprato, kad vabalėliai, drugeliai ir žuvys ežeruose irgi yra Dievo vaikai, jie tokie patys kaip ir mes, žmonės. Dievas yra visų gamtos būtybių Dievas ir tai lietuviškos krikščionybės svarbiausias bruožas. Galima sakyti, kad tai pagonybės ir krikščionybės sintezė. Bet Vakaruose mes tikrai matome, kad gamta yra svetimas dalykas žmogui. Germanų filosofai, pavyzdžiui, G. Hegelis, gamtoje jautėsi nejaukiai, jiems reikėjo būti mieste, kur racionalu, tiesios gatvės, viskas sunumeruota, kur galima orientuotis remiantis protu, nes viskas protinga. O Lietuvoje žmogus jaukiai jautėsi gamtoje.

Išvados

1. Gindami pirmą tezę, parodėme, kad tiesioginis gamtos daikto patyrimas dar neleidžia suvokti jo kaip Dievo pėdsako. Tiesioginė daikto įžvalga virsta Dievo pėdsaku, kai nuo gamtos daikto grožio patyrimo peršokama prie Dievo idėjos. Ją apibrėžėme kitaip nei Platonas, kuriam idėja yra uždangėje esantis mąstomas daiktas, grindžiantis šio pasaulio daiktus. Gamtos daikto grožio idėja yra tiesioginės daikto intuicijos įsisąmoninimas, kai santykis su daiktu įgyja bendražmogiškąją prasmę, kai motyvas, kodėl aš matau daiktą būtent taip, yra ne mažiau svarbus už patį daiktą.
2. Gindami tezę, jog žmoguje turi būti aprioriškai įdėtas grožio elementas, kad atpažintų gamtos didingumą ir jos grožį, parodėme, kad tai yra judėjų krikščioniška idėja. Ji kyla iš *Senojo Testamento* patirties, kai žmogus buvo iškeltas virš visos kūrinijos ir pripažintas ontologiškai pranašesne būtybe už likusią kūriniją. Ši tezę priešinga pagoniškai laikysenai, kai tarp sielos, proto ir sąmonės bei kūrinijos yra lygiavertiškumo santykis.
3. Gindami trečią tezę, kad Dievas nuolat priskiria egzistenciją daiktams, todėl jie tveria, parodėme, jog egzistencija yra ne žmogiškasis, bet dieviškasis predikatas.

Žmogus negali priskirti egzistencijos, todėl jo gyvenimo uždavinys yra mokytis gyventi ir dirbti laike statant, ugdant ir kuriant būtybes. Dievo vykdomas egzistencijos priskyrimo daiktams įvykis yra grožio įvykis, kuris yra Dievo pėdsakas. Teigdami Dievo pėdsakų ontologiją, atmetėme moderniąją estetiką, kuriai grožio įvykis nutinka žmogaus galvoje, ir teigėme, kad ne žmogus pasako, kas yra gražu, bet grožis užvaldo ir „pagrobia“ žmogų, „prisegdamas“ prie grožio nušviesto gamtos daikto.

4. Gindami tezę, kad religijos fenomenas visiškai kitos prigimties nei moralės fenomenas, pripažinome, jog moralė uždaro mus žmogiškojoje imanencijoje, o religinė patirtis išveda į transcendenciją. Teigėme ir religinio genialumo sampratą, kuri leidžia žmogui išsiveržti iš imanentinių moralės taisyklių ir pakilti iki niekaip nenumatytos ir nenuspėtos transcendencijos.
5. Gindami tezę, kad teogoninėje vietovėje iš to, kas yra, plaukia tai, kas turi būti, pripažinome, jog ši tezę galioja ne *de dicto*, bet *de re* modalumui. *De dicto* modalumo lygmeniu sukonstruotą teoriją galima dekonstruoti. *De re* modalumą teigianti teorija yra nedekonstruojama.
6. Gindami tezę, kad anapus Dievo veidų įvairovės, kurią išpažįsta pasaulio religijos, esama teogoninės vietovės, kurią pridengia įvairių religijų išpažįstami Dievo veidai, pripažinome, jog Dievo veidų ir teogoninės vietovės santykį galima nusakyti pasitelkus rakto ir spynos metaforą. Skirtingi Dievo veidai kaip skirtingi raktai atrakina tą pačią teogoninę vietovę kaip spyną. Teigdami, kad mąstyti teogoninę vietovę yra mąstyti pirmapradiškiau už Dievo veidus ir prasismelkti iki dieviškumo ištakų, pripažinome, jog teogoninė vietovė yra visų religijų ištaka.
7. Gindami tezę, kad lietuviškoje krikščionybėje žmogus yra to paties lygmens būtybė kaip ir kitos gamtos būtybės, pripažinome lietuviškos krikščionybės savitumą. Jį sudaro pagoniški elementai krikščionybėje, kuriai gamta yra šventa. Gamtos šventumo pojūtį pavadiname gamtos eucharistija.

Literatūra

- Bonaventūra, Šv. (2009). *Sielos vadovas į Dievą*. Vilnius: Aidai. Iš lotynų kalbos vertė ir komentarus parašė Darius Alekna.
- Dainys, A. (2011). *The Main Paradigms of Contemporary Lithuanian Philosophy*. Vilnius: Vilniaus pedagoginio universiteto leidykla.
- Hume, D. (1985). *A Treatise of Human Nature*. London: Penguin books.
- Kant, I. (1991). *Sprendimo galios kritika*. Vilnius: Mintis.
- Kant, I. (2013). *Grynojo proto kritika*. Vilnius: Margi raštai. Iš vokiečių kalbos vertė R. Plečkaitis.
- Kant, I. (2015). *Praktinio proto kritika*. Vilnius: Margi raštai. Iš vokiečių kalbos vertė R. Plečkaitis.
- Marx, K. (1888). *Thesen über Feuerbach*. [žiūrėta 2015 m. birželio 10 d.]. Prieiga per internetą: http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_533.htm.

- Naujasis Testamentas*. (2006). Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai. Iš graikų kalbos vertė kun. Česlovas Kavaliauskas.
- Nietzsche, F. (2009). *Antikristas: prakeikimas krikščionybei*. Vilnius: Apostrofa. Iš vokiečių kalbos vertė L. Rybelis.
- Otto, R. (1958). *The Idea of the Holy*. London: Oxford University Press. Iš vokiečių į anglų kalbą vertė J. W. Harvey.
- Parmenidas. (1999). Apie gamtą [Fragmentai]. In *Estetikos istorija. Antologija. Senovės rytai, Antika* (p. 467–469). Vilnius: Pradai. Iš senovės graikų kalbos vertė S. Jankauskas.
- Schopenhauer, A. (2013). *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. Vilnius: Margi raštai. Iš vokiečių kalbos vertė A. Šliogeris.
- Wittgenstein, L. (1995). Tractatus logico-philosophicus. In *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis. Iš vokiečių kalbos vertė R. Pavilionis.
- Wittgenstein, L. (2013). *Kultūra ir vertė*. Kaunas: Kitos knygos. Iš vokiečių kalbos vertė S. Pučiliauskaitė.

The Traces of God in the World and Lithuanian Christianity

Augustinas Dainys

Lithuanian University of Educational Sciences, Faculty of History, Department of Philosophy,
T. Ševčenkos St. 31, LT-03111 Vilnius, Lithuania, augustinas.dainys@gmail.com

Summary

The paper, through the ontology of immediate presence, attempts to reflect on the traces of God in the world. The trace of God itself is not yet given due to the direct insight of the thing but is contemplated when the idea of the trace of God appears due to direct experience. In reiterating R. Otto, the article states that human must a priori have an element of beauty “installed” into inwardness in order to recognise the beauty of nature. Existence is not human but divine predicate: the Creator attributes the existence to things and so they exist. The paper distinguishes between moral and religious matters, and maintains that the religious relationship with the world opens up the fundamental insecurity. It introduces the idea of teogonic locality: in this locality the primordial experience of God is born, which is then shielded with the face of God. For Lithuanian Christianity both humans and creatures of nature are children of God.

Keywords: *direct insight, idea, trace of God, face of God, teogonic locality.*

Įteikta / Received 2014-06-11
Priimta / Accepted 2014-10-25