

VILNIAUS UNIVERSITETAS
RELIGIJOS STUDIJŲ IR TYRIMŲ CENTRAS

Viktorija URBONAITĖ

**IŠBANDYMAS KAIP TIKĖJIMO AKTAS:
SØRENO KIERKEGAARDO TRAGIZMAS
IR GABRIELIO MARCELIO VILTIS**

Religijos studijų magistro darbas

Vadovas: doc. dr. Tomas Sodeika
Recenzentas: doc. dr. Dalius Jonkus

VILNIUS 2006

TURINYS

ĮVADAS.....	3
I. SKIRTINGAI IŠGYVENAMOS AUKOS FUNKCIJOS TIKĖJIME.....	5
1. S. Kierkegardas: auka kaip individo išrinktumo ženklas.....	5
2. G. Marcelis: individo išgelbėjimas asmenine meile.....	9
II. ŽMOGAUS SAĖMONINGUMO IR JO TIKĖJIMO STADIJOS.....	14
1. G. Marcelis: turėti ir būti.....	14
2. S. Kierkegardas: estetika, etika, religija.....	17
III. SKIRTINGAI IŠGYVENAMA VIENATVĖ KAIP PAGRINDAS SKIRTINGAM SANTYKIUI SU DIEVU IR SAVIMI.....	21
1. G. Marcelis: tikėjimo naktis – viltis kaip santykis su mirtimi.....	21
2. S. Kierkegardas: vienatvės naktis – transcendencija kaip pagrindas nevilčiai.....	24
IV. TYLA – KALBA – POKALBIS.....	27
1. S. Kierkegardas: komunikacijos negalimybė – monologas kaip tylėjimo išraiška.....	27
2. G. Marcelis: bendruomeniškumas yra komunikacijos pagrindas – kalbėjimas legitimuojamas tik kaip <i>kalbėjimas su</i>	31
V. TIKINČIOJO SANTYKIS SU JO TIKĖJIMU.....	35
1. S. Kierkegardas: tikėjimas kaip primesta pareiga.....	35
2. G. Marcelis: tikėjimas ir viltis yra laisvės dovana.....	39
VI. TIKĖJIMAS: MAŠTYTI AR BŪTI?.....	44
1. S. Kierkegardas – tikėjimo riterio trubadūras.....	44
2. G. Marcelis – tikėjimo piligrimas.....	47
IŠVADOS.....	50
LITERATŪROS SĄRAŠAS.....	51
SUMMARY (SANTRAUKA).....	53

IVADAS

Tikėjimas yra dovana ir stebuklas, bet tuo pačiu ir ganėtinai didelė problema. Egzistuoja amžinas klausimas: jeigu Dievas įsakė mylėti jį visa širdimi, visa siela, visu protu, tai koku būdu žmogus turi atlikti tą meilės aktą ir jį išpildyti iki galo. Tik drauge su tikėjimu ir viltimi toji meilė gali būti atskleista. Problema slypi dar ir tame, kad tikintįjį nuolat ištinka išbandymai. Tačiau nesąmoningas tikintysis nuo jų bėga ir slepiasi. Vis dėlto krikščioniškoje sampratoje tikėjimas turi būti išmėgintas, ištirtas, išgrynintas, idant tikintis asmuo tobulėtų ir siektų tikrojo, o ne savo susigalvotojo šventumo.

Šventasis Raštas nuolat kalba apie tikėjimą ir jo išmėginimą. Trumpam galėtume pažvelgti, ką mums sako šventraščio puslapiai.

Jobo knygoje randame sielvartingą pokalbį su Dievu: „Bet kai aš laukiau gero, atėjo pikta; kai tikėjausi šviesos, atėjo tik tamsa. Mano širdis sumišusi, neranda ramybės; kasdien mane pasitinka kančia“ (*Job 30, 26-27*). Psalmininko žodžiai dar niūresni: „Mirties kilpos apraizgė mane, apėmė mane Šeolo kančios, – buvau graužiamas sielvarto ir nerimo. Tada šaukiausi Viešpaties vardo: „O Viešpatie, maldauju tavęs, gelbėk mano gyvastį!“ (*Ps 116, 3-4*). Norėdami geriau suprasti krikščionišką tikėjimo išmėginimo poziciją, perverskime ir Naująjį Testamentą. Evangelijoje pagal Luką Jėzus byloja: „Jūs ištvėrėte su manimi mano išbandymuose, todėl aš jums skiriu valdyti karalystę, kaip ir man yra ją skyres Tėvas“ (*Lk 22, 28-29*). Apaštalas Petras savo laiške sako: „Tuomet jūs džiaugsitės, nors dabar ir reikia truputį paliūdėti įvairiuose išmėginimuose“ (*1 Pt 1, 3*). Laiške Korinto bendruomenei, apaštalas Paulius rašo: „Jums tekę išmėginimai tėra žmogiški. Dievas ištikimas. Jis neleis jūsų mėginti virš jūsų jėgų, bet padarys, kad galėtumėte atlaikyti išmėginimą“ (*1 Kor 10, 13*). O štai apaštalas Jokūbas drąsina tikinčiuosius ir nurodo pagrindinę išmėginimų priežastį: „Laikykite, broliai, tikru džiaugsmu, kad pakliūvate į visokius išmėginimus. Supraskite: jūsų tikėjimo išmėginimas gimdo išvermę, o išvermė subręsta darbuose, kad jūs taptumėte tobuli, subrendę ir nieko nestokotumėte. Palaimintas žmogus, kuris išveria išmėginimą, nes kai bus ištirtas, jis gaus gyvenimo vainiką, kurį Dievas yra pažadėjęs jį mylintiems“ (*Jok 1, 2-4. 12*). Štai taip mums kalba Šv. Raštas.

Tam, kad tikėjimo išbandymo problema būtų atskleista kuo subtiliau ir įvairiapusiškiau, pasitelksime Sørenio Kierkegaardo ir Gabrielio Marcelio kūrinis. Abu jie yra egzistencializmo klasikai, abu akcentuoja tikėjimo, aukos ir išbandymo klausimą, tačiau palyginus šiuos autorius tarpusavyje, matome, jog jų pozicijos ganėtinai radikaliai skiriasi. Jų gretinimas nutvieskia tikėjimo

fenomeną naujoje šviesoje. Nagrinėdami mums rūpimą problemą, analizuodami šių autorių raštus, galime aptikti, kad jų pozicijos turi ir bendrų sąlyčio taškų. O taip yra todėl, kad kalba patirtis.

Šio **darbo objektas** – egzistencinis tikėjimo išbandymo išgyvenimas Sørenso Kierkegaardo ir Gabrielio Marcelio koncepcijos šviesoje.

Tikslas – remiantis šių autorių tekstais aprašyti tikėjimo išbandymo išgyvenimo patirtį, jo struktūrą ir vidinę dinamiką; atskleisti joje slypinčius konfliktus ir pamėginti nustatyti jų šaknis.

Uždaviniai:

- 1) Nustatyti skirtingai išgyvenamos aukos funkcijas tikėjime;
- 2) Aptarti žmogaus sąmoningumo ir jo tikėjimo stadijas;
- 3) Atskleisti kaip skirtingai išgyvenama vienatvė įtakoja skirtingą santykį su Dievu ir savimi;
- 4) Atskirti vieną nuo kito tylą, kalbą ir pokalbį;
- 5) Parodyti koks gali būti tikinčiojo santykis su jo tikėjimu;
- 6) Atsakyti į klausimą: tikėjimas yra mąstymas, ar buvimas.

Tema plėtojama naudojant fenomenologinės analizės, hermeneutinės interpretacijos, loginės dedukcijos ir komparatyvistinį metodus.

I. SKIRTINGAI IŠGYVENAMOS AUKOS FUNKCIJOS TIKĖJIME

1. S. Kierkegardas: auka kaip individo išrinktumo ženklas

Kierkegardas, kalbėdamas apie Dievo ir žmogaus santykį, sako, kad tikėjimas yra ištikimybės išraiška. Tai tikėjimas, peržengiantis visas priežastis, tikėjimas, kurio niekas negali matyti, asmeninis santykis, reikalaujantis klusnumo, nuolankumo. Kierkegardas teigia, kad tikėjimas privalo būti išbandytas. Ištikimybė, pasiaukojimas pažodžiui reiškia savęs, kito arba už kitą aukojimą(si).

Tai būtent ir yra kierkegardiškoji krikščioniškos arba dvasinės meilės definicija. Tačiau turėtume atkreipti dėmesį į tai, kad krikščioniškoji meilė yra skirstoma į dvi sritis – meilę Dievui ir meilę artimui. Ir šios dvi meilės sritys, iš dalies būdamos skirtingos, vis dėlto yra neperskiriamos. Kierkegardas sako, kad meilė Dievui ir meilė artimui yra kaip dvejios durys, kurios atsidaro tuo pačiu metu. Neįmanoma atidaryti vienu durų neatidarius kitų, ir neįmanoma uždaryti vienu durų neuždarius kitų. Knygoje „Meilės darbai“ Kierkegardas rašo, kad žmogus negali tinkamai mylėti savo artimo be Dievo buvimo jų santykiuose. Be to, Kierkegardas sako, kad aš negaliu tiesiogiai būti etišku imituodamas paradoksalų Dievo-žmogaus modelį, kadangi per garbinimą, adoraciją gali būti kalbama tik apie norą sekti. Kita vertus, Kierkegardas kalba, kad neįmanoma tapti tikinčiuoju, nebandant pakartoti Dievo meilės Kristuje žmonių santykių situacijose. Jis taip pat pažymi, kad Dievo garbinimas turi prasmę, paaiškinančią terminą „meilė“. Egzistuoja esminis skirtumas tarp Dievo meilės žmogui (ir mano bandymo pakartoti šią meilę kito žmogaus atžvilgiu) bei žmogaus meilės Dievui. Dievo meilė man ir mano meilė artimui yra išeinanti iš savęs, save pamiršanti, save aukojanti meilė. Ir ta meilė daro žmogų kilniu ir vertingu. Tačiau akivaizdu, kad nė vienas žmogus nemyli Dievo šia prasme. Dievą myliu taip, kaip aš tikiu visa savo širdimi, protu, jėgomis, su pagarba, nuostaba, baime ir drebėjimu, nes tai yra amžina širdies realybė, širdies dinamika, kuri man yra duota kaip dovana. Visą gyvenimą aš turėsiu gyventi prieš Dievą, jį adoruodamas. Kitais žodžiais tariant, mano meilė Dievui pirmiausiai ateina į mane iš jo ir tik tada dinamiškai grįžta dievop, bet jau kaip einanti iš manęs. Ši grįžtančioji meilė žmonių patirtyse įvykdoma tada, kuomet aš pamirštu ir paaukoju save už kitą žmogų, pamiršdamas, kad Dievas nuolatos mane atsimena. Taip aš randu gyvenimą. Nes meilė gauna tai, ką ji duoda. (Come 1997: 318-319)

Meilės kontekste Kierkegardas prabyla apie Jėzaus kančią Getsemanėje, kuomet jis prašo patraukti nuo jo Tėvo skiriamą taurę (plg. *Mt 26, 39, Lk 22, 42*). Jeigu mes rimtai žiūrime į Kristaus

kovas ir kentėjimus, tai matome žmogaus gyvenimą, kuris prasideda Betliejaus ėdžiose ir baigiasi ant kryžiaus Golgotoje. Tai Emanuelio – Dievo su mumis gyvenimas. (Come 1997: 264-281) Kristaus savęs paneigimas ir kančia yra kelias, kuris visuomet yra kryžiaus kelias. Ne tik to kryžiaus nešimas dėl kitų, bet buvimas prikaltu prie kryžiaus už pasaulį. „Šitas gyvenimas“ reiškia tik viena – tai laikas, skirtas kiekvieno individualiam išbandymui. Kierkegaardas, remdamasis evangelija, kalba apie siaurą kelią. Ir tas kelio siaurumas reiškia, kad juo eiti aš privalau visiškai pats ir vienas. Čia taip pat išryškėja dar ir mano paties skurdumas, neturtas, varganumas. To kelio pabaigoje laukia galutinis ir vienintelis dalykas – mirtis. Tikri Jėzaus pasekėjai kasdien yra ženklinami persekiojimų. Tie kentėjimai susideda iš prieštaravimų, paniekos, pajuokos, nešvankių, šiurkščių juokelių, užgauliojimų, kruvino žiaurumo, padaryto žmonių rankomis ir t. t. Vienintelė jų atrama yra tikėjimas, ir būtent tikėjimas jiems duoda naują gyvenimą. Tačiau gyvenimas ir mirtis yra greta vienas kito, tad tikintysis eina tarp jų. Mirtis čia reiškia vieną dalyką – mirti pasauliui ir sau. Tai reiškia, kad mes privalome mirti kiekvienai pasaulio vilčiai, kiekvienam žmogiškam pasitikėjimui, turime mirti savo savanaudiškumui (nes tik per mūsų savanaudiškumą blogis turi galių). (Come 1997: 290)

Vos tik žmogus tampa krikščionimi, jis iš karto turi atsižadėti pasaulio kaip nuodėmės, priešingos Dievui. Jis privalo gyventi atsiskyres nuo pasaulio, gyventi ne pasauliui, tačiau pasaulyje. Dėl šio amžino krikščionio ir pasaulio konflikto, krikščionis visada kentės ir jo liudijimas lydės jį iki kankinystės. Krikščionis pasaulyje yra tam, kad būtų paaukotas, teigė Kierkegaardas, kurio įžvalgos gimė iš jo asmeninės kovos prieš to meto Bažnyčią. (Pojman 1984: 21) Krikščionio kentėjimai jam nėra kažin kokie atsitiktinumai, priklausantys nuo fortūnos nemalonės. Baimė ir drebėjimas jam yra savaime suprantami egzistenciškai gyvenančiojo palydovai, o kančia yra neatskiriama krikščionio gyvenimo dalis. (Garelick 1965: 6-7)

Kaip parašyta Šv. Rašte (*Fil 2,5*), sekti Kristų reiškia paimti jo kryžių, o paimti kryžių reiškia atsisakyti, paneigti patį save. Kierkegaardas įspėja, kad tai yra lėtas ir sunkus uždavinys – atsisakyti savęs. Kaip rodo mūsų „modelis“ Kristus, kryžius turi būti nešamas iki mirties. Tačiau sekėjas, net jei jis ir numirs ant kryžiaus, vis tiek nebus panašus į provaizdį.

Kierkegaardas nurodo dvi savęs paneigimo sąlygas, kurios yra būtinos nešančiajam kryžių. Pirmiausia, kad tai nėra atlikta kartą ir visam laikui užbaigta per dramatišką veiksmą, tačiau yra ištisinis nepertraukiamas gyvenimo kelias, kuris tęsiasi kiekvieną dieną. Tad nėra jokio skirtumo, kokios aplinkybės tave skatina taip elgtis (pvz., esi karalius ar elgeta). Savęs paneigimas yra vidinis intensyvumas. Antra, reikia būti mažu, kukliu, nuolankiu ir paklusniu, kaip kad matome iš Jėzaus gyvenimo. (Come 1997: 279)

Kierkegaardiškoji kančia yra šiurpulinga. Daugelyje jo tekstų susiduriame su šia egzistenciškojo žmogaus tragedija, tačiau, be jokios abejonės, pats ryškiausias to pavyzdys yra „Baimė ir drebėjimas.“

Tai knyga, kuri Abraomo išbandymo pavyzdžiu aiškiai išskelė teologinę etikos suspendavimo idėją, reiškiančią, jog moralinės pareigos galiojimas gali būti sustabdytas, idant būtų įgyvendinti aukščiausi tikslai. Kai Dievas pareikalauja nužudyti savo sūnų, moralumas yra suspenduojamas tiek, kiek laiko vyksta pati situacija. Dar daugiau – tai, kas yra grynas blogis, šioje situacijoje virsta gėriu, nes to reikalauja Dievas. Tai universalus ir visuotinai galiojantis žingsnis, tačiau randamas tik išskirtiniuose asmeniniuose santykiuose tarp Dievo ir išrinktojo, vienintelio. Mirtinai rimtu tonu Kierkegaardas deklaruoja, kad toks išmėginimas gali būti uždėtas tik ant verčiausiojo pečių, t. y. ant Dievo išrinktojo. „Bet kas,“ klausia jis, „kas yra tas išrinktasis?“ (Buber 1957: 115-116)

Turime nepamiršti, jog Kierkegaardas pats kovėsi iš paskutiniųjų, kad tik taptų tuo „Dievo išrinktuoju,“ tačiau jam nepavyko. Nepaisant to, jis atkakliai tikėjosi, kad jam nutiks, kaip nutiko Abraomui, kuomet jis aukojo Dievui savo sūnų Izaoką, tačiau nepaisant situacijos baisumo, jis tikėjo ir todėl atgavo sūnų. Abraomo aukos didingumas – jo atkaklus tikėjimas ir pasitikėjimas. Nežiūrint į tai, kad palikuonių nebuvimas žydiškoje aplinkoje labiau reiškė katastrofą nei pajuoką, šis nesuabejojo Dievo duotu pažadu ir nesiliovė tikėjęs. O kai šitaip tikint buvo susilakta sūnaus, ir kai Dievas pareikalavo jį paaukoti, Abraomas vėl nesusvyravo. Pats Kierkegaardas, likus metams iki „Baimės ir drebėjimo“ pasirodymo, buvo nutraukęs sužadėtuves su Regina Olsen, ir dabar jis troško šią situaciją iškelti į kur kas aukštesnį ir nesuvokiamą lygmenį. Kierkegaardas tarsi turi viltį, jog savo filosofija jis gali pergudrauti patį Dievą. Abraomo situacijoje jis matė save – bet ar tai nereiškia, kad jis gundė patį Dievą? Jis pats nusprendė tapti Dievo mėginamo žmogaus vietoje, paaukojo Reginalą, o paskui ėmė laukti, kada Dievas ją jam sugrąžins. Bet Dievas tylėjo. Knygos pasirodymo metais, Kierkegaardas jau nebeslėpė, kad buvo paaukojęs Reginalą Dievui, lyg pats būtų buvęs Abraomu, tačiau sakėsi neturįs tiek tikėjimo kaip jis, todėl Dievas jam jo sužadėtinės negrąžino. Filosofas tikėjo ir vylėsi, kad tikėjimo riterio tikėjimą jis gali pats prisišaukti ir tapti tokiu pat didingu. Vis dėlto jis pamiršo, kad tikėjimas yra malonė, Dievo dovana, todėl pats žmogus jo negali nei pasigaminti, nei pasivogti.

Išbandymų ištiktas žmogus yra vienišas ir atsiskyręs. Jis greičiausiai vaikšto pirmyn atgal kaip narve įkalintas liūtas: Dievo valia ir dėl Dievo jis dabar yra įkalintas savyje šią išbandymo valandą. Niekas nenori būti bandomas, nenori būti apleistas kaip vaikas, bijantis likti vienas. Tačiau išmėginimas yra skirtas išrinktajam. Tas, kuris nėra pašauktas, ištikus tokiai valandai, garsiai rėkia ir bėga šalin. Bet tas, kuris yra išrinktas ir pašauktas būti išbandytu, vietoje to, kad bėgtų, pasilieka

ir pats atsisuka į išmėginimus. Jo baimė kyla. Tačiau kad ir kas jam nutiktų, jis bijo tik Dievo. Visa aplinka gali jo nekęsti, pulti jį, skriausti. Tie, kurie jam ir tuomet lieka ištikimi, verkia dėl jo, idant jis pasisaugotų. Tačiau tikėjimas nerimstantis dalykas. (Kierkegaard 1991: 19)

Prie mums rūpimo klausimo – žmogaus išbandymo – priartėjame dar labiau, kai Kierkegaardas sulygina Abraomą su Agamemnonu, ketinančiu paaukoti savo dukterį Ifigeniją. Agamemnonas yra tragiškasis herojus, pašauktas paaukoti savo vaiką dėl žmonių gerovės. Tačiau jis išlieka etikos ribose, o Abraomas, tas tikėjimo riteris, jas peržengia. Taip nutinka dėl to, kad Abraomo žingsnis kyla iš paradoksalaus tikėjimo judesio. Kitu atveju tai būtų demoniškas gundymas, Abraomo auka būtų žmogžudystė, o pats Abraomas viską prarastų.

„Abraomas turėjo būti mėginamas dar kartą. Jis buvo kovojęs su ta sumania galia, kuri viską išranda, su tuo budriu priešu, kuris niekad nesnaudžia. <...> Dabar visas kovos baisumas buvo sukauptas į vieną akimirką. Ir Dievas gundė Abraomą.“ (Kierkegaard 1995b: 19) Tokiais tad žodžiais filosofas skelbia, kad išbandymas yra tikėjimo patikrinimas – ar jis vis dar galiojantis, ar dar gyvas. Kita vertus, jis labai drąsiai nurodo, kad išmėginimą siunčia priešas, o tuo priešu esti pats Dievas. Jau dabar galėtume įtarti, kad Kierkegaardas Dievą suvokia kaip despotą, savo keistą meilę kūriniui išreiškdamas per jo kankinimą. Bet prie šios temos dar sugrįšime. Eikime toliau.

Dar vienas svarbus pastebėjimas: Kierkegaardas nekreipia dėmesio į aplinkybę, kad Abraomas girdi balsą, liepiantį jam paaukoti sūnų ant Morijos kalno. Bet kieno balsą jis girdi? Kierkegaardui tai tarsi savaimė akivaizdu, nes pagal krikščioniškąją tradiciją, kurios aplinkoje jis užaugo, aukos gali pareikalauti ne kas kitas – tik Dievas. Tačiau, žvelgiant į Šventąjį Raštą ar bent jau į Senąjį Testamentą, to paties gali pareikalauti ir Dievas, ir Šėtonas (plg. 2 *Sam* 24,1 ir 1 *Metr* 21, 1). Žinoma, Abraomas jau kartą girdėjo balsą, liepiantį iškeliauti, tad jis negalėjo to balso pamiršti ar supainioti. Ir Dievas jį „sugundė.“ Dievas ištraukė iš Abraomo sielos gelmių slapčiausią troškimą aukoti, leido tam norui augti, kol intencija tapo veiksmu. Ir kai nebeliko jokio kliuvinio tarp intencijos ir akto, pats Dievas stojosi kovoti su Abraomo išsiskleidusiu pasiruošimu paaukoti sūnų, ir jam sutrukdė. (Buber 1957: 118)

Taigi, matome, jog mūsų problemos – išbandymo – išeities taške Kierkegaardas stovi ties Dievo siunčiamu išmėginimu, o iš kitos pusės, paties žmogaus siekiu tapti išmėgintu. Išbandymo siaubas skleidžiasi per aukojimą. Baimė ir šiurpas aplanko išrinktąjį (arba save išsyrinkusįjį). Kierkegaardiškas išbandymo supratimas remiasi tikėjimo kokybės nustatymu.

2. G. Marcelis: individo išgelbėjimas asmenine meile

Pašaukimo, išrinkimo tema suskamba ne tik S. Kierkegaardo, bet ir mūsų aptariamo G. Marcelio filosofijoje. Kas tad pastarajam yra pašaukimas? Tai kreipimasis, prašymas, kvietimas gyventi tokį gyvenimą, eiti tokiu keliu, kuriame patiriama ne tik socialinė, politinė, kultūrinė ar religinė būtinybė priimti sprendimą, bet ir to sprendimo priėmimas ne pasyviai. Tai skirtinga nuo ideologijų pasisavinimo, kurios greičiausiai savaime yra negatyvios definicijos; ir skirtinga nuo pasyvaus oponavimo pasenusioms nuomonėms. Galutinėje analizėje galima sakyti, kad kuomet aš sakau *aš*, galima tai pasakyti labai nuoširdžiai: aš mąstau (*cogito*). Mąstyti būtį yra mąstyti apie savo padėtį, kaip sutapimą su savimi. Galimybė pasakyti *aš* buvo suprasta kaip adekvatus žinojimas, kuris prilygsta pats sau be jokios galimybės išlikti anapus to adekvataus žinojimo ir nusverti tai, kas buvo pavadinta laisve. (Levinas 1994: 30) Marcelio žmogus pašaukimą priima laisvai ir tai yra atsakas į kvietimą, bet ne „nuleistą“ įsakymą, komandą, pareigą, kaip kad esti Kierkegaardo žmogaus atveju.

Gabrielis Marcelis kalba apie apleidimo veiksmą nuo pasirinkimo tapti panašiu į daiktą iki atsisakymo teigiant Būties slėpinį. Žmogus trokšta būti įtakingu gryname aistros lygmenyje, vietoj to, kad mylėtų arba kurtų. Bet čia nėra ontologinės būtinybės, kad mes mąstyume apie šį lygmenį. Tiesiog visuomet yra įmanoma peržengti šią būseną ir pereiti į meilę. Marcelis prisipažįsta, kad yra dar keletas kentėjimo rūšių, kurios neateina pas mus per apleidimo, palikimo aktus. Tai liga. Tikslėnis pavyzdys – liga to, kurį myliu. Šitas sielvartas gali būti priimtas kaip slėpinys, kaip išbandymas arba patikrinimas. Rimta liga gali būti tarsi trajektorija į kažką daugiau, o ne vien tik paprasčiausia kliūtis. Be to, Marcelis primygtinai tvirtina, kad tikėjimas negali egzistuoti tol, kol jis nėra išbandomas. Nes tikėjimas yra šaltinis to, ką reikėtų išbandyti ir kas trokšta būti išbandytas. Kentėjimai ir bėdos esti kaip tikėjimo pamatas, kuriuo remdamasis aš patvirtinu savo buvimą ir buvimą to Absoliutaus Tu. Blogis ir kentėjimai, kurie paplinta per visas epochas ir visuomenes: karai, totaliniai režimai, branduolinis susinaikinimas – visa tai neturi dieviškos apvaizdos atsiųstos kokybės, net jei ir žmogus, individas gali visa tai išgyventi kaip asmeninį išbandymą. Su užsispyrimu Marcelis tvirtina, kad visuomeninis blogis kyla iš augančio dominavimo santykių, kurie yra paremti ne buvimu, bet turėjimu. Didžioji dalis žmonių – tai masės, kurios negali patirti slėpinio. Mes esame gilios krizės liudytojai, kurios metu žmogus esti tarsi mirties agonijoje. Marcelis neturi omenyje, kad žmogaus idėja miršta, bet tai, kad neregimos savęs susinaikinimo galimybės yra visada būdingos žmonių egzistencijai ir šiuo metu yra ypač dominuojančios. Jis sako, kad yra paslaptingas ryšys tarp fizinio susinaikinimo, atominės bombos, ir dvasinės destruktijos, sukeltos technikos iš žmonių degradacijos. Šis fenomenus sujungiantis ryšys padidino urbanizaciją

ir biurokratijos bei technokratijos visur buvimą. Marcelis tiki, kad šis išplitimas, prasismelkiamumas į visas gyvenimo sritis kyla iš „abstrakcijos dvasios“. „Masės“ – tai tipiškas, ryškiausias abstrakcijos dvasios pavyzdys. Abstraktusis pasaulis tapo bekūniu, kitais žodžiais tariant, žmonių masės materializuoja save be realaus įsikūnijimo. (Marcel s.a.: 158-159)

Ši krizė nuo pat šaknų yra metafizinė vertybių krizė. Ir to negali nugalėti politika ar į panašias problemas orientuotos akcijos. Nugalėti gali tik gailestingumas, malonė ir Dievo šviesa. Be to, mes turėtume neduoti kelio nevilties nuodėmei. Priešingai. Tie, kurie nori pasipriešinti modernaus pasaulio blogiui, privalo mažose bendruomenėse, sudarytose iš bendraminčių, laikyti save atvirus Dievo malonei, Jo gailestingumui, priimti Jo šviesą, kad galėtų šviesti mums. Vienintelė galima rezistencija prieš blogį – tai kovoti su blogiu mumyse pačiuose. Kiekvienas iš mūsų privalo nugalėti, įveikti savo asmeninius gundymus, kovodamas su blogiu savo asmeninę vidinę kovą. Skeptikams, netikintiems Dievo gailestingumu, kad tik Jo malonė gali mus išgelbėti nuo moderniosios visuomenės destruktivių tendencijų, Marcelio rekomendacijos atrodo nereikšmingos ar bent jau esančios ne vietoje. Panaši diagnozė apie šių tendencijų šaltinio pradžią, kuri remiasi mąstymu apie nuodėmę ir atpirkimą, skeptikams atrodo visiškai nereikšminga, nes jie yra anapus tikinčiųjų bendruomenės. Kas verčia Marcelio diskusiją labiau apmąstyti, tai kad tarp jo diagnozės ir rekomendacijos tas lygmuo, kurį galime pavadinti fenomenologiniu pasipriešinimu abstrakcijos dvasiai yra ganėtinai išvalgus. (Kruks 1990: 42-43)

Taigi, matome, kad religinė sąmonė linksta pamatyti kentėjimą kaip išbandymą. Tai reiškia, kad egzistuoja tas *tu*, kuris siunčia tuos išbandymus. Pats gyvenimas, kaip žinia, yra išbandymas. Ir labiausiai tai yra tikėjimo išbandymas. Išbandomas tikėjimas transcenduoja mūsų prigimtį, perkeičia ją, o tai veda į sielos triumfą, t. y. „išgelbėjimą“. „Gundymas“ pasiduoti, numirti grėsminguose pavojuose, yra dvasinė anihiliacija ir pražūtis sielvarto akivaizdoje ir praradime. Bet išbandymo teigimas („Štai yra išbandymas.“) neturi reikšmės anapus apibrėžto tikslo dvasinio konteksto, anapus tu-bendruomenės, dalyvavimo, meilės (kito ir savęs paties). Tai yra kažkas, kas turi būti pasakyta kažkieno kažkam ir objektyviai galiotų nepriklausomai nuo sakančiojo ir klausančiojo. Aš galiu suprasti, kad tavo gyvenimas yra išbandomas tik tada, kai aš dalyvauju tavo gyvenime ir kai jis tampa *mūsų* gyvenimu. Tad mes atmetame „objektyvų faktą“, „subjektyvų nusiteikimą“ kaip neteisingą dilemą, kuri praranda pačią religinio gyvenimo esmę. (Cain 1995: 52) Išbandymą Marcelis traktuoja kaip sudėtingą išgyvenimą, kurio akivaizdoje iš pradžių man regisi, jog aš jo neįveiksiu, neišgyvensiu, kad privalau tą išbandymą kaip nors nutildyti, paneigti, net jei tai būtų savižudybė. Aš stengiuosi „apeiti“ tą kliūtį, „perlipti“ ją. Man atrodo, kad nesu pašauktas atlikti bet kokią religinę praktiką, pvz., melstis. Nesitikiu jokio atpildo už tai. Išbandymas mane nualina, bet kartu ir sustiprina. (Marcel 1968: 159-160) Teiginys apie kentėjimą negali būti

padarytas kaip universalus įstatymas. Kiekvieną kartą tai turi būti atrasta iš naujo kaip unikali situacija ir unikali siela. Ir tai gali būti suprantama tik visa tai pergyvenant.

Tikėjimo išbandymas kaip atsidavimo, ištikimybės „jėga“ reikalauja savęs nuteisimo, kuris pakeičia tą jėgą, o tai verčia mane matuoti save su savimi, rasti savęs paties aukštį ir gylį savo veiksmuose. Tai reiškia priešintis „gundymams“. Tai yra dualumas tarp to, kas mums duota ir to, kas mūsų pačių yra pasiekiamas, pasirenkamas. Per išbandymą aš jau nebepasilieku tik santykiyje su savimi, bet yra įtraukiamas ir santykis su kitu, kuris man pasirodo kaip siūstas, primestas man. Santykis yra esamojo laiko kilmės, o ne būtojo, kuriame aš jau esu tik rezultatas. Mąstyti religiškai, tai mąstyti dabartį dieviškos valios aspekto šviesoje. Tai mus veda prie „Absoliutaus Šaltinio“ idėjos, o tuo pačiu ir prie „gėdos stulpo“. Kas tada yra tas „gėdos stulpas“ ir ką reiškia „būti išgelbėtu“? Mano sielą, tiksliau mano būtį, sako Marcelis, kažkas stumia į pavojų nuo mano egzistavimo pradžios momento. Bet aš galiu būti išgelbėtas, ir būsiu toje padėtyje, kol būsiu išgelbėtas. (Cain 1995: 53)

Mano gyvenimas iš esmės nėra mano praeitis kaip horizontali atgalinė perspektyva. Gyvenimas yra dabartis ir vertikali kryptis iš mano gelmės į transcendentinę realybę. Šitai mes matome tipiškame aukojimo akte: visiškas gyvenimo koncentracijos atidavimas. Tai atsakomybė prieš gyvenimo pareikalavimą. Čia nėra sandėrio su realybe. Ką aš atiduodu, yra mano gyvenimas. Ir tai yra mano likimo įvykdymas, kadangi aš esu pilnas tik tada, kai atiduodu savo gyvenimą. Aš atsiliepiu į kreipimąsi iš mano vidinių gelmių, kurios orientuoja mane į kitus transcendentinius tikslus. Kita vertus, aš nežinau nei kam, nei kodėl gyvenu. (Cain 1995: 141)

Įdomu pastebėti, jog Marcelis yra vienintelis filosofas iš egzistencialistų, iškėlęs dalyvavimo savo artimo mirtyje tragizmą. Visi kiti filosofai svarstė žmonijos ir savo pačių pabaigą arba tai, kad neįmanoma apmąstyti savo mirties. Gyvenimo ir mirties problema Marceliui iškylo pirmiausia kaip mano santykis su kitu žmogumi. Tik tokiu atveju meilė reiškia gyvą sakymą kitam, jog *tu nemirsi*. (Тавризян 1995: 34) Filosofas teigia, išsigelbėti arba pražūti gali tik tas, kuris gyvena, kuris dalyvauja savo gyvenimo tėkmėje. Išgelbėtas gali būti tik tas, kuris gali pražūti. Pavojaus idėjos suvokimas šiandien gerokai deformavęsis – jei dar suprantame, ką reiškia iškilęs pavojus biologine prasme, tai egzistuoja klaidinga ir baiminga nuostata nepripažinti galimų dvasinių pavojų. Apskritai, esti visuotinis dvasios neigimas, mėginimas dvasią paaiškinti biologiniais terminais, bandant įrodyti, kad ji veikia savaimė, ir veikia kaip bet koks kitas funkcionalus aparatas. Krikščioniui, sako Marcelis, tokia pozicija mažų mažiausiai nepriimtina. (Марсель 1994: 22-23) „Argi Jėzus neatėjo išvaduoti „mirties baimės tamsybėse įkalintųjų“? Taip, bet pirma reikia pripažinti šią baimę, kad būtum išvaduotas. Jėzus išlaisvino iš mirties baimės tą, kuris ją turėjo, o ne

ta, kuris jos neturėjo ir lengvabūdiškai apsimetė nežinaš, kad mirs. Jis atėjo sukelti baimę jos neturintiems ir ją išsklaidyti turinčiuose.“ (Cantalamesa 1999: 143)

Nusivylimas gali ištikti bet kokia forma, bet koku metu ir bet koku laipsniu. Čia esti ir mirties aspektas, mat šiame pasaulyje reikia atsižvelgti ir į tai, kad egzistuoja nepalaujamas raginimas atmesti gyvenimą ir nusižudyti. Be abejo, kiekvienas autentiškas mąstytojas pradeda nuo sau iškelto savižudybės klausimo. (Marcel 1966: 26) „Pati mirtis yra krikščioniškas pamokslininkas. Jis tikrai pamokslauja „laiku ir nelaiku“. Pamokslauja „ant visų kampų“: namuose ir lauke, kaime ir mieste, laikraščiuose ir televizijoje. Net medžių lapai rudenį yra mirties pamokslas.“ (Cantalamesa 1999: 143)

Marceliui auka yra besąlygiškas, neišskaičiuotas, be išorinės pabaigos savęs atidavimas. Tai ekspansija (plėtra) anapus manęs. Tai yra grynas kilnumas, kuris dauginasi per davimą. To pasekmė – džiaugsmas, nors tai nėra savęs linksminimas, bet buvimas *drauge*, kaip būna kartu choras arba orkestras. Religinis savęs dovanojimo aktas yra auka. Esmė yra jo vidinė reikšmė, pasireiškianti per gailestingumą. Tikėjimas yra daugiau nei sąmonė ar jausmas. Tikintysis yra aukotojas ir besiaukojantis. Marcelis pateikia pavyzdį su vyru, aukojančiu save už savo vaiką. Jis turi tikėjimą per itin asmenišką ryšį su vaiku. Jis yra įsitikinęs, kad išgyvens per savo vaiką. Tai dalyvavimas realybėje, dėl kurios jis save aukoja. Taip yra ir su ištikimybės ir liudijimo aktu. Tikintysis siekia gyvos ištikimybės būdamas ištikimu, bet ne ištikimybę „turėdamas“. Mano liudijimas rodo ryšį tarp mano egzistencijos ir to, ką aš liudiju. Tai yra išreiškiamas per mano žodį, mano pažadą, priesaiką, kuris yra konsekruotas žodis, gimstantis iš to, kas yra sakralu. Tai yra ištarta tikrai gyvenančio žmogaus apie įsikūnijimo realybę. Kiekvienas teisingumo, labdaros aktas gali būti suprantamas kaip bandymas priartėti prie Dievo, kuris yra santykių tarp manęs ir mano artimo slėpinga riba. Į anapus veda tik šuolis. Tikėjimas yra atsakas į kvietimą tapti liudininku. Tai dar nereiškia garantuoto rojaus. Deja, giliausi tikėjimo liudijimai ateina per didžiausius išbandymus. Tik per ištikimybę tikėjime sąmonė patvirtina realybę tose nepatikimose srityse, kur pasireiškia *laisvė-cum-malonė*. O tai reiškia, kad tame būva *Absoliutus Tu*. Tai yra dvasinio ryšio išraiška, kuri peržengia opoziciją tarp svarstymo ir tikėjimo. Išbandymas nėra aukštesnio dieviško pedagogo primestas testas, bet jis kaip tik išreiškia tėvystės santykį tarp gyvojo Dievo ir tikinčiojo. (Cain 1995: 156)

Marcelis kelia klausimą kiergeardiškuoju būdu: ar žvelgiant iš krikščionio pozicijų, įmanoma aukoti(s) etiškai? Kokia yra tokios aukos reikšmė? Viena vertus, yra žmonių, kurie stato savo egzistenciją ant mistinio pamato, kita vertus, yra ir tokių, kurie visais įmanomais būdais paprasčiausiai stengiasi išvengti bet kokių „sužalojimų“, tačiau nesuvokiama yra tai, galop net ir baisu, kad į šitą „nuotyki“ pastarieji yra sviedžiami nežmoniškos jėgos, o tai reiškia, kad aukojimas

vis tiek įvyksta. Tokie padariniai nutinka, kai žmonių masės centre ima vystytis pavojingas polinkis perdėti viską supaprastinti, paaiškinti be galo sudėtingas, painias situacijas, kurias vargu ar išvis galima schematizuoti. Be abejo, kalbėdami apie savo egzistencijos mistinius pamatus, esame pavojuje pasilikti vien tik prie žodžių. Pačiu misticizmo terminu yra per daug piktnaudžiaujama, „apvagiant“ visą jo vertingumą, o tai kelia rimtų abejonių dėl šiandienio termino vartojimo patikimumo. Marcelis teigia, jog mums turėtų būti svarbu dar ir tai, kad kiekvienas individas turi atlikti aukojimą; ne vien tik savo tiesioginių interesų paaukojimą, bet galiausiai ir savo paties gyvenimo, o tai yra itin asmeniška. (Marcel 1962: 157)

Filosofas pastebi dar vieną nūdienos perspektyvą: terminas „mirtis“ iš pažiūros turėtų reikšti *buvimo išbandymą* (test of presence), tačiau siekdami apibūdinti, kas yra mirties fenomenas, susiduriame vien tik su biologiniais terminais. Tad mirtis šiuo atžvilgiu nėra išbandymas. Jei per masinės komunikacijos priemones sužinau, kad mirė ponas Toks-ir-Toks, kuris man yra niekas kitas, o tik vardas, tuomet jo mirtis man esti paprasčiausia pranešimo tema. Kitaip esti, kuomet aš tą žmogų kada nors buvau sutikęs savo gyvenime. Tačiau vis dėlto mirtis reiškia šį tą daugiau. Marcelis sako, kad po tokių žodžių jam būtų atsakyta: kam reikalingi sunkiai suvokiami metafiziniai terminai nusakyti mirtį, kuri tėra įprastas psichologinis ir fizinis faktas; juk mes suteiksime mirusiajam galimybę toliau gyventi mūsų prisiminimuose, nors ši egzistencija dabar yra niekas kitas kaip tik įsivaizdavimas. Tačiau šitaip galvodami mes pasiliekame tik to žmogaus „paveikslą“. Nepaisant to, kad objektas jau yra dingęs amžiams, vis tiek išlieka atvaizdas, kurio išsaugojimas priklauso nuo mūsų galių, kaip kad namų šeimininkė „išsaugo“ butą ar baldų komplektą, kasdien visa tai prižiūrėdama. Bet juk šitoks bandymas „išsaugoti“ visiškai neturi ontologinio pagrindo. Tai visiškai skirtinga nuo kūrybingos ištikimybės, kurios dėka buvimas yra realus. Kuriančioji ištikimybė paremia ir mus pačius. Tai slėpingi mainai tarp laisvos valios ir dovanos suteikimo atsiliepiant į tą dovaną. Kai aš sakau, kad *kitas* man yra duotas kaip buvimas, tai reiškia, kad aš negaliu jo traktuoti taip, tarsi jis būtų tik pastatytas man priešakyje; tarp jo ir manęs užsimezga santykis, viršijantis mano suvokimą apie jį. Jis jau ne tik *priešais-mane*, bet ir *su-manim*. Dar tiksliau kalbant, šios kategorijos yra transcenduojamos, jos daugiau nebeturi reikšmės. Marcelis atkreipia dėmesį į žodį *su-manimi*, kuriame filosofai retai pamato metafizinę jo reikšmę. Žodelis *su* nėra nei tarpusavio santykių savybė, nei išorinis ryšys, tačiau savo esmėje jis yra nesuklastotas, autentiškas *coesse* – tikrasis intymumas. (Marcel 1966: 36-39)

Aukojimasis labiausiai išreiškia meilę; be to, jis tampa manifestu prieš gyvybės neteikiantį racionalumą, kuris jau dabar žmones verčia į robotus. Kad ir kaip būtų akiplėšiška, tik krikščionis gali šauktis išgelbėjimo plano. Pasauliui reikia egzorcizmo, teigia Marcelis, ir čia pat paaiškina, kaip jis tai supranta. Jo manymu, tikriausia egzorcistinė jėga yra meilė, net jei ta meilė turi

įsikūnyti. Mums būtinai reikia Betliejaus, kaip autentiško, gryno šaltinio ir židinio mūsų sunerimusioms mintims, linkusioms mestis į ideologijas, arba dar blogiau, į kvailą sentimentalumą. (Marcel 1954: 18)

II. ŽMOGAUS SĄMONINGUMO IR JO TIKĖJIMO STADIJOS

1. G. Marcelis: turėti ir būti

Šioje vietoje pamėginkime paanalizuoti Marceliui labai svarbų turėjimo ir buvimo klausimą. Būtent šiame kontekste atsiveria nauji sąmoningo tikėjimo horizontai.

Drauge su Marceliu pirmiausia turime konstatuoti, jog esame įžengę į nusivylimo erą. Ir nors nesiliaujame tikėję technikos laimėjimais, vis dėlto jau pasiekėme tokią būseną, kai galime sąmoningai suvokti, kaip technika, kuri pradžioje atrodė neturinti jokio realaus santykio su žmogiškąja būtimi, dabar esti iš nuodėmės ir skirta nuodėmei. (Marcel s.a.: 95) Į klausimą, ką dar gali pasiekti žmogus, galime atsakyti: jis gali pasiekti tiek, kiek pažengs jo technologijos. Tačiau juk jos negeba išgelbėti žmogaus. Marcelis teigia, jog dabartinis žmogus yra technikos malonės akivaizdoje. Tai reiktų suprasti, kad jis vis mažiau sugeba techniką kontroliuoti. Įsivaizduojama kontrolė, iš tiesų tėra paties žmogaus kontroliavimas. (Marcel 1966: 30-31) Puikiausiu pavyzdžiu Marcelis čia pateikia mediciną. Gydytojo rūpestis – paaiškinti man mano *kūno išmintį*, o tai reiškia, kad kalbėsime apie dietas, tabako, kavos ir alkoholio žalą, ir pan. Tačiau ši kūno išminties idėja mus turėtų paskatinti mąstyti, kaip tai gali būti įmanoma. Pagrindinė medicinos mintis – atrasti ir palaikyti organizmo pusiausvyrą, t. y. pusiausvyrą to, kuris yra gyvas, kintantis, kurio „sutvarkyti“ visam laikui neįmanoma. Šitas būklės kitimas nėra atsitiktinis, priešingai, jis yra įgimtas su pačia gyvenimo struktūra. Klaidingo abstraktaus mąstymo dėka mes įpratome spresti apie gyvenimą, kaip apie savaime suprantamą dalyką. Be jokių abejonių galime sutikti su Marceliu, teigiančiu, jog dažnai apie organizmą yra mąstoma kaip apie mašiną. (Marcel 1954: 38-39) Tokiu būdu individas leidžia save patį padaryti panašų į atomą, statistinį vienetą, didžiąją laiko dalį jis yra paprasčiausias egzempliorius tarp begalybės kitų tokių pat kaip jis. Nuomonės, kurias jis manosi sugalvojęs pats, yra paprasčiausiai išgirstų idėjų refleksija. Individas yra anoniminis „anoniminio organizmo“ vienetas. Jis beveik neišvengiamai turi iliuziją, kad jo reakcijos yra autentiškos, nors iš tiesų jis tik paklūsta primestiems veiksams. (Marcel 1962: 20-21)

Štai čia ir derėtų prisiminti Marcelio aptariamą būties kontekstą – tai *būti* ir *turėti*.

Pvz., dažniausiai žmonės regi akivaizdų skirtumą tarp savo namų turėjimo ir buvimo svetingu. Tačiau Marcelis kviečia neapsistoti ties savaime suprantamais dalykais ir žvelgti giliau.

Jis siūlo šį dualumą aptarti kūno kontekste. „Mano kūnas“ yra kažkas tarp to, ką aš *turiu*, ir to, kas *esu*. Turėjimas yra orientuotas į išorę – aš *turiu* dalykus, kuriuos galiu valdyti, galiu atstumti, galiu jais manipuliuoti – tačiau aš negaliu *turėti* kito asmens. (Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/marcel>) Pats žmogus yra sudarytas iš sielos ir kūno, o ne vien tik iš kūno. Siela gi *neturi* kūno kaip instrumento, ir žmogus *neturi* kūno, bet *yra* tas kūnas. Neteisinga manyti, kad kūnas *turi* sielą ir tuo pačiu *yra* siela. Tačiau Marcelis pirmenybę teikia ne kūnui, bet sielai. Dėl to žmogus gali transcenduoti savo kūną, ir gali tai daryti savo laisve.

Taigi, matome, kad žmogus esti tarp dviejų „pasaulių“ – *buvimo* ir *turėjimo*, ir yra jų abiejų „gyventojas.“ Jeigu *buvimo* sinonimas yra *dalyvavimas*, bendrystė, laisve paremti santykiai ir t. t., tai *turėjimu* žmogus įgyja valdžią, jėgą, bet jam to nė nepastebint, jis pats tampa vergu to, ką visai neseniai užvaldė, kam primetė savo viršenybę. Valdžia žmogų daro viešpačiu ir šeimininku, tačiau tai yra ne laisvės, o susvetimėjimo, netgi vienišumo ženklai. Toks žmogus yra turėjimo-pasaulio kalinys. Po valdžia, jėga, galia slypi ir profanacija, ir atkritimas nuo savo šaknų. Mokslas, technologijos, įvairios organizacijos stojasi į savo stabo – *turėjimo* – tarnybą, ir dėl šios priežasties vyksta dehumanizacija. Vis dėlto, tikras žmogus ne *turi*, bet *esti, būva*. (Zuidema 1972a: 271) Iš turėjimo kyla rigoristinis moralinis formalizmas, stengimasis visus žmogiškuosius veiksmus paaiškinti bendromis taisyklėmis ir priežastimis. Bet juk nėra dviejų identiškų žmonių, dviejų vienodų situacijų. Suvokti šį faktą, reiškia išgyventi krizę savo gyvenime, t. y. spręsti sunkiausias problemas savo paties būdais. (Marcel s.a.: 25)

Drauge su Marceliu regime ir tų dviejų „pasaulių“ padarinius. Vienoje pusėje – „žemesnysis pasaulis“ – laikinų ir mirtingų būtybių vieta; kitoje pusėje – „aukštesnysis“ – nenuginčijama, nežūstanti, amžina realybė. „Žemesniajame pasaulyje“ žmogiškajai būčiai nuolat gresia pavojus, kankina abejonės, nežinia, sunkiausi klausimai. Mirties praraja čia ištaria paskutinį savo žodį. O „aukštesniajame pasaulyje“ gyvena toks pats problematiškas žmogus, tik iš pozityvios pusės: jis pats save postuluoja kaip problematišką būtybę, kuri ir abejoja, ir nusivilia, tačiau visuomet susitvardo teigdama būti, atsakymo ieško Dieve, bet pati netampa svarbiausiu savęs paties klausimu. (Zuidema 1972a: 267)

Šis išsišakojimas davė savų rezultatų. *Buvimo* ir *turėjimo* kontekste Marcelis prabyla ir apie žmonių tarpusavio santykius. Jis sako, kad tikrasis dviejų žmonių susitikimas yra slėpinys. Tai nėra netikėtas dviejų sąmonių susidūrimas arba vienas kito traktavimas kaip objektų. Aš sutinku kitą žmogų ir jis man yra *tu*. Intensyviame *aš-tu* santykiyje ribos tarp manęs ir tavęs yra išskydusios. Šio ryšio pagrindu Marcelis vadina meilę, t. y. transcendentinis santykis, perkeliantis mus anapus mano ir tavo patirties. Komunikacijos akte mes *esame* betarpiškai. Kalbėdamas apie žmonių ryšius, Marcelis akcentuoja pozityviąją pusę – meilę, draugystę, tikėjamą kitais, lojalumą ir t. t. Tačiau jis

retai kalba apie socialinius ryšius, kuomet yra įtraukiami daugiau negu du santykio dalyviai. Galime daryti išvadą, kad filosofas fundamentalius žmonių santykius suvokia tik kaip dviejų žmonių susitikimą, atkartojantį mūsų santykį su Dievu. Toks ryšys yra tarsi saugomas nuo bet kokios laukinės kolektyvybės. Be abejo, būtų galima įsivaizduoti žmonių bendruomenę, sudarytą iš daugybės *aš-tu* santykių, bet ta bendruomenė turėtų būti ganėtinai maža, kad visi nariai galėtų vienas su kitu nuolat bendrauti veidas į veidą. Kolektyvybės – tai politinės partijos, organizacijos, institucijos ir t. t. Čia Marcelis išvelgia dehumanizaciją, blogio fenomeną, pasireiškiantį per biurokratiją ir masių konformizmą. Tokia kolektyvė tampa individo tikėjimo išbaidymo arena. Mes privalome išsaugoti vidinį grynumą, kad galėtume pasipriešinti smurtui prieš kitą. Pesimizmas ir neviltis – štai kas šiandien dominuoja mūsų visuomenėje. Tai mūsų išbandymas, kuriam pasipriešinti galime tik viltimi ir tikėjimu. (Kruks 1990: 38-42)

Kadangi Marcelis akcentuoja ne masės, bet dviejų žmonių santykius, jis neišvengiamai paliečia ir pažado, priesaikos, įžado temą. Tad dabar ją trumpai ir aptarsime, o vėliau sugrįšime ir apmąstysime dar ir tikėjimo kaip dovanos kontekste.

Taigi, „Metafiziniame dienoraštyje“ Marcelisis rašo jaučiąs, jog egzistuoja kažkokia pradžia, esanti aukščiau žmogiškosios prigimties, kažkoks pažadas, kurį mes priimame slaptai, mums paties to net nežinant. Keista ir drauge labai aišku, kad tikėti įmanoma tik su sąlyga, jog bus vykdomi įsipareigojimai. (Марсель 1994: 14) Negana to, kad pats tikėjimas yra pažadas, vis dėlto mums rūpi ir tarpasmeninės priesaikos. Čia kyla klausimas, kaip aš galiu duoti pažadą ateičiai. Tai metafizinė problema. Juk aš esu kintantis žmogus, tad kaip aš galiu žadėti, kad ir rytoj jausiuosi, elgsiuosi ir galvosiu taip pat, kaip šiandien? Būtų naivu ir kvaila taip manyti. Jeigu aš esu tokia nepastovi būtybė, ar tai nereiškia, kad rytoj savo priesaiką galiu interpretuoti visai kitaip, galbūt net visai ją paneigti? Gal jau rytoj, t. y. tuo metu, kai aš privalėsiu išpildyti savo pasižadėjimą, aš nebenorėsiu, kad ta priesaika apskritai egzistuotų. Gal rytoj aš trokšiu visai kitų dalykų, kurie man šiandien nė į galvą neatėjo. Labai galimas daiktas, kad dėsiu visas pastangas savo įžadą „persiūti“ naujai, pagal save, pagal tai, kaip man dabar būtų patogiau. Remiantis tokiu požiūriu, regime, kaip nesunkiai gražiausią pasižadėjimą galime pakeisti melu, tuo pačiu savo realybę pastatydami į pavojų. Taigi, iš vienos pusės, aš negaliu garantuoti, kad mano nuomonė niekada nesikeis; iš kitos pusės, būtų absurdiška vien sau prisiimti pažado įvykdymą. Juk ateityje gali pasikeisti ne tik mano noras tesėti tai, ką prisiekiau, bet ir mano simpatija tam, kuriam tai pažadėjau gali virsti antipatija. Marcelis čia iškelia fundamentalią problemą – koks tada yra ištikimybės pažado tikslas. Duodant pažadą, pernelyg dažnai yra pamirštama valia. Kuo labiau ji yra ne asmeninė, o abstrakti, tuo sunkiau tą pažadą įgyvendinti. Dėl to čia itin reikalinga mano refleksija. Taigi, išbaidymo metu, šis klausimas tampa kur kas svarbesnis, nei tą dieną, kai iškilmingai ir džiugiai prisiekiu (pvz.,

santuoka, kunigystė, vienuolio įžadai, ir t. t.). Problemos sprendimas yra toks, kad bet koku atveju, aš turiu laikytis savo žodžio. Valia aš priimu šitą įsipareigojimą, kartu tam suteikiu ir priežastį, o tai mane sustiprina. Kai galbūt rytoj aš nebeturėsiu jokio noro laikytis duoto žodžio, aš vis dar puikiai žinosiu, kad jis mane saisto. Pažado laikymosi neišvengiamumas įgauna naują apsektą, jei, pasak Marcelio, prisimename, kad ištikimybė niekada nėra ištikimybė pati sau, bet esti ištikimybė tam, prieš kurį buvo pasižadėta, su kuriuo mane riša pažado ryšys. (Марсель 1994: 37-40) Filosofas klausia, argi ne tiesa, kad labiausiai tikinčios širdys paprastai ir yra labiausiai nusižeminusios. Ištikimybė negali būti atskirta nuo priesaikos idėjos. Sąmonė tai suvokia kaip kažką, kas yra pašventintas, sakralus. Tai man yra duota tam, kad sugebėčiau išlaikyti tikėjimą. Priesaika savo esmėje yra aktas, o labiau gilinantis, *todėl*, kad tai yra mano paties aktas, jis tapo tvirčiausia kliūtimi ten, kur galimas daiktas, aš turiu tendenciją nusilpti ar net išnykti (mirti). (Marcel 1962: 132-133)

Kai tikintysis teigia Dievo realybę, jis neišeina iš savo pažado arba iš tikėjimo į išorinį savo pažado garantą. Jis greičiau apeliuoja į didžiausią jėgą, kuri iš vidaus jam gali suteikti jėgų, kad būtų išpildytas pažadas, jėgų, kurių jis žino pats iš savęs neturįs. Šioje būsenoje ištikimybė Dievui gali būti paprasčiausiai pavadinta tikėjimu. Tai glūdi ne išorėje ir ne viduje. Tai gyva bandymo būti ištikimu patirtis. Tik kaip mano asmeninė dovana yra laisvai ištiesta į konkretų asmenį arba atšaukta, ji gali būti to žmogaus patvirtinta arba atmesta, taip ir mano dovana Dievui per tikėjimą gali būti arba patvirtinta, arba atmesta. Aš galiu Dievo šauktis arba atsisakyti tai daryti. Tikėjimas yra kaip draugystė ir realus tik tada, kai ribos tarp *aš* ir *tu* tam tikra prasme, tam tikrame lygmenyje yra panaikintos. (Pax 1972: 60) Prisieikdamas ištikimybę, darydamas įžadus, aš negaliu užmiršti savo santykių su Dievu, o per transcenduojantį aktą, peržengiantį mano paties būtį, įvyksta Dievo ir mano susivienijimas. Tai yra įmanoma tik per laisvę. Slėpingas ryšys tarp malonės ir tikėjimo užsimezga ten, kur esti ištikimybė. Marcelis tvirtina nesutinkąs su filosofais, teigiančiais, kad ištikimybė remiasi žmogaus orumu ir prisirišimu prie savęs paties – juk tokiu būdu filosofai paneigia žmonių išgyventas „aukštesnes“ patirtis, ištikimybę paversdami vaiduokliu.

2. S. Kierkegardas: estetika, etika, religija

Na, o dabar pažvelkime, ką apie tai mano Kierkegardas.

Kuomet individas kreipiasi į Dievą, jis suvokia, kad šis jo kreipinys jam esti tiesa, tuo pačiu ir subjektyvumas yra tiesa. Santykiyje su Dievu žmogus apmąsto ir save patį. Tačiau akivaizdu, kad bandydami savo jėgomis pasiekti Dievą, mes nuo jo tik dar labiau nutolstame, užsižaidžiame patys savimi. Kaip vėliau pamatysime, tai būdinga estetinei stadijai, kuriai būdingas mėgavimasis savimi pačiu. „Asmens pagrindas yra Dieve. Tikėdamas žmogus pripažįsta tą Dievo

nuostata, arba gali neigti savo ryšį su Dievu – tuomet jis praranda savo egzistenciją. Be ryšio su Dievu egzistavimas anksčiau ar vėliau tampa beprasmis.“ (Fürst et al. 1995: 166) Iki Kierkegaardo dažnas filosofas bandė pateikti Dievo buvimo įrodymų, ar bent jau suvokti jį protu. Tačiau jeigu susitaikai su tokiais Dievo buvimo įrodymais arba išprotautais argumentais, prarandi patį tikėjimą. Tad svarbiausia ne tai, ar apskritai krikščionybė yra tiesa – kur kas svarbiau, ar šitai yra tiesa man. Viduramžiais ta mintis skambėjo formule „Credo quia absurdum“, kas reiškė tikėjimą dėl to, kad tai prieštarauja protui. Jeigu krikščionybė apeliuotų vien tik į protą, tuomet tai jau nebebūtų tikėjimo klausimas. „Kierkegaardiškasis protas, kitaip negu hėgeliškasis protas su jo visuotinančiomis tendencijomis, žengia tokį žingsnį: apie krikščionybės tiesą iš esmės nieko negalima pasakyti, galima tik gyventi atskira egzistencija, apsisprendžiant sau pačiai, radikaloje tikėjimo šuolio vienatvėje.“ (Jacopozzi 1992: 52). Mąstydamas apie tai, kaip žmogus traktuoja savo santykį su savimi pačiu, aplinkiniais žmonėmis bei Dievu, Kierkegaardas skiria tris egzistencines stadijas, tarsi sielos piligrimystės pakopas – estetinę, etinę ir religinę stadijas. Vartodamas žodį „stadijos“, jis norėjo pabrėžti, kad galima gyventi dviejuose žemesnėse stadijose, o vėliau tarsi „peršokti“ į aukštesniąją. Vis dėlto daugybė žmonių visą gyvenimą lieka gyventi toje pačioje plotmėje. Be to, „stadijos“ čia reiškia ne tiek „kelio etapus“, kiek greičiau tam tikrus santykio su tikrove tipus, dalyvavimo tikrovėje laipsnius.“ (Sodeika 1995: 42)

Estetinėje stadijoje žmogus nepaliaujamai siekia pasitenkinimo. Gėris jam yra tai, kas gražu arba malonu. Toks žmogus pasinėres į jutiminį pasaulį. Estetas tampa savo aistrų ir nuotaikų tarnu. Negatyvu jam esti tai, kas nuobodu, neįdomu ir t. t. Šioje stadijoje žmogų sąlygoja jo prigimtis. Jis neaktyvus, jo gyvenimas – tai pasyvus susitaikymas su viskuo, kas benutiktų. Ontologiniu požiūriu šiai stadijai būdinga tai, kad individas šioje egzistencijos pakopoje esti tik grynųjų galimybių srityje, bet nedalyvauja tikrovėje.

Egzistencinės krizės metu patirta baimė Kierkegaardo akimis esti beveik pozityvus dalykas, mat tai liudija, kad su žmogumi kažkas vyksta, kas galbūt jį paskatins peršokti į aukštesniąją stadiją. Tai arba įvyksta, arba ne. Yra tik dvi galimybės: arba – arba. Tačiau niekas to negali padaryti, tik pats žmogus. O ir pasirinkti gali tik jis pats. Kalbėdamas apie apsisprendimo kategoriją, Kierkegaardas truputį primena Sokratą, kuris pabrėžė, jog tikrasis pažinimas kyla iš vidaus. Taip pat ir pasirinkimas, kuris nulemia tai, kad žmogus iš estetinės egzistavimo plotmės peršoka į etinę arba religinę, turi kilti iš vidaus. Puikiausiu to pavyzdžiu gali būti kad ir Dostojevskio Raskolnikovas. Jis parodė, kad egzistencinis pasirinkimas kyla iš vidinio poreikio ir nusivylimo. Be to, etinė stadija šiek tiek primena Kanto pareigos etiką. Bandoma gyventi pagal moralės dėsnį. Kaip ir Kantas, daugiausia dėmesio Kierkegaardas skiria žmogaus nuostatai. Jam svarbiausia, jog žmogus nusprendžia išreikšti savo požiūrį į tai, kas teisinga arba klaidinga. Gi

estetui rūpėjo tik tai, kas įdomu, smagu ir malonu. „Etikos srityje negali būti kompromisų. Bet juo labiau žmogus gilinasi į save patį, tuo sąmoningiau išgyvena savojo „aš“ baigtinumą ir ribotumą.“ (Fürst et al. 1995: 167) Vis dėlto ši pakopa negali būti baigtinė, nes akivaizdžiai matoma kaltės realybė neleidžia etikui gyventi tobulo ir idealaus gyvenimo. Be abejo, išeiti iš estetikos ir savarankiškai pereiti į etikos stadiją žmogus negali; lygiai taip pat ir pereiti į aukštesnę pakopą jam pačiam yra neįmanoma. Būtina sąlyga – jo egzistencijos šaknys Dieve. Būtent Dievas pareikalauja, kad etinėje stadijoje atliktume apsisprendimą, bet tuo pat metu ir suprastume, jog be tikėjimo ir malonės, iš kurios kyla ir pats tikėjimas, mes negalime nieko savo jėgomis.

Ontologiniu požiūriu ši stadija individą priverčia besąlygiškai išsipareigoti, idant jis taptų pilnateisiu tikrovės dalyviu. Tikrovė čia esti apibrėžta. Etinė tikrovė – „visuotino privalejimo principų susaistytas atsakingas individo gyvenimas. Gyvenimo tikroviškumo „matas“ yra jo atitikimas visuotiniams principams.“ (Sodeika 1995: 44)

Kitas žingsnis, tiksliau – šuolis, veda į religinę stadiją. Tai rizikingas judesys žmogaus gyvenime. Šis šuolis pareikalauja atmesti estetinį pasitenkinimą ir proto įstatymus, o rinktis gryną, nuogą tikėjimą. Ir net jei yra be galo baisu šokti ir nukristi į gyvojo Dievo rankas, vis dėlto tik taip žmogus gali rasti nusiramimą ir susitaikymą. „Religinėje stadijoje žmogus tampa absoliučiu individu, t. y. individu, stovinčiu tiesioginiame santykiyje su Dievu, kai nebelieka jokių šiam santykiui tarpininkaujančių bendrų principų.“ (Sodeika 1995: 45)

„Išvysti tikrąjį savo veidą gali tik atsigręžęs į kitą veidą, Dievo veidą. Ta prasme tik tikėjimas parodo mums save, nes tuomet mes perregimai grindžiame save Dieve, t. y., už jo, per jį atsispindime.“ (Adomėnienė 1997: 27-28) Krikščionybės požiūriu pats žmogus yra nepajėgus save išgelbėti, juo labiau, kad jis nepertraukiamai yra valdomas nuodėmės. Tik religinėje pakopoje tikintysis pilnai save suvokia kaip nusidėjėlį, suvokia kaip labai jam reikia Dievo, kuris jį išgelbėtų. Tikėjimo akto dėka žmogus įsitvirtina Dieve.

Perėjimas nuo vienos stadijos prie kitos, deja, nėra tolygus, bet gali būti atliekamas su peršokiais, mat turi būti įveiktos kitų stadijų prieštaros. Kiekvienam tokiam šuoliui be galo yra svarbus apsisprendimas. Rizika neišvengiama. Tam, kad būtum savim, ir kad būtum su Dievu, reikia ryžto. Kierkegaardas sako: „Jeigu mano apsisprendimas buvo ne toks, koks turėjo būti, tiek to, - pats gyvenimas padės man mane nubausdamas. Bet jeigu aš apskritai nepasiryžau – kas man tuomet padės?“ (Fürst et al. 1995: 168)

Trumpam stabtelėkime. Nagrinėdami šias tris Kierkegaardas sielos stadijas, turėjome pastebėti panašumų su Marcelio aptartais dviem „pasauliais.“ Iš pamatinių Marcelio nuostatų *turėti* ir *būti* kyla „žemesnysis“ ir „aukštesnysis pasauliai.“ *Turėjimas* skatina savanaudišką žmogaus laikyseną, kuri gimdo „žemesnį pasaulį“ – ne tik malonumais, bet ir mirtingumu pagrįstą

gyvenimą. Ši būseną yra pakankamai panaši į Kierkegaardą estetinę ir, iš dalies, etinę pakopą. Tuo tarpu Marcelio *buvimo* nuostata veda į savo paties, savo artimo ir Dievo realybės išgyvenimą ir *dalyvavimą* jame. „Dievo būti jam leidžia patirti vidinis, būčiai atsiduodantis „pamaldumas“. Dalyvavimas būtyje įkūnijamas meile, kuri besąlygiškai atsiveria Kitam, o per tai nurodo ir į Dievą kaip į absoliutą Tu.“ (Kunzmann 1998: 205) Būtent kierkegaardiškoji religinė stadija primena šį „aukštesnįjį“ Marcelio „pasaulį“. Per meilę, per Dievui sakymą Tu, mes ir įžengiame į religijos plotmę. Išsiaiškinę šiuos panašumus, eikime toliau.

III. SKIRTINGAI IŠGYVENAMA VIENATVĖ KAIP PAGRINDAS SKIRTINGAM SANTYKIUI SU DIEVU IR SAVIMI

1. G. Marcelis: tikėjimo naktis – viltis kaip santykis su mirtimi

Kuomet mane ištinka išbandymų laikas, imu ilgėtis išgelbėjimo, kuris padarytų galą mano kentėjimams. „*Aš tikiu*“ iš visų jėgų yra nukreiptas į išgelbėjimą. Tai yra mano išėjimo iš tamsos, kurion dabar esu įkritis, klausimas. Tamsa gali būti ir liga, ir atskyrimas, ir tremtis, ir vergovė, ir t. t. Tokiais atvejais neįmanoma atskirti „*Aš tikiu*“ nuo konkrečios situacijos, kuri yra gyvenimo dalis. Viltis esti paties išbandymo ribose, ir yra tikrasis mūsų būties atsakas. Marcelis vartoja metaforinį tamsos terminą ir tai nėra atsitiktinumas. Taip esti dėl to, kad per tam tikrą išmėginimą neribotą laiką aš išgyvenu būtent šviesos, kurios ilgiuosi, trūkumą. (Marcel 1962: 30) Šia prasme kiekvienas išbandymas gali būti traktuojamas kaip nelaisvė. Galime sakyti, kad nelaisvė dalyvauja susvetimėjimo, atstūmimo prigimtyje.

Žmogaus kentėjimas turi būti atpažintas ir laisva valia priimtas kaip išbandymas. Jis į save taip pat įtraukia ir viltį, ir visada rodo anapus gyvenimo.

Štai čia pamėginkime į turbūt ekstremaliausią žmogišką situaciją, kai esame atsigręžę į mirtį, būdami atviri amžinybei kiekvienu momentu. Tokioje būsenoje matome tipiškas žmonių intencijas ir judesius – ištikimybę, tikėjimą, viltį. Jų pagrindas yra ontologinis. Manyje esti besipriešinantis elementas, kuris tampa atsidavimu, meile, ir tuo būdu peržengia (transcenduoja) mirtį. Transcendencijos aktas yra intencionalus, nukreiptas į kitą realybę, kuri pranoksta ir apgaubia mane, kurioje aš konkrečiai dalyvauju. Tai Absoliutus Šaltinis, į kurį aš kreipiuosi. Klausimas „Kas aš esu?“ daugiau nebėra žmogaus problemos klausimas, bet šitas klausimas yra užduodamas kaip mano buvimo pilnatvė, ir reiškia: „Kas aš esu *priešais Tave?*“ Šitokią situaciją Marcelis vadina pagrindine, ir čia filosofas atpažįsta, ar jis yra autentiškas filosofas. (Cain 1995: 97-98)

Marcelis teigia, jog „mylėti žmogų, <...> tai sakyti tau, kad tu, būtent tu, niekada nemirsi.“ (Išversta mano – V. U. “To love being, <...> is to say you, you in particular, will never die.”) (Marcel 1962: 147) Kitu atveju lieka tik galimybė pasiduoti priešais mylimojo mirtį, tapti tyliu ir nematomu, užsidaryti savo kančioje ir vegetuoti. Bet tai nebus krikščionio gyvenimas.

Kalbant apie mirtį, ji mums nesvarbi kaip mirtis apskritai; svarbi yra mirtis tų, kuriuos myliu, sako Marcelis. (Marcel 1962: 147) Mus įtraukia realūs santykiai, o ne įsivaizdavimas ar šešėlio prisiminimas, bet vis dar „egzistuojančio“ to, kas daugiau jau „nebeegzistuoja“. Tai yra atsakas į ištikimybę, kuri peržengia kūną per išbandymus nakties tamsoje ir eilinėse kasdienybės patirtyse. Tokiu būdu vertė peržengia mirtingumą ir tampa nemirtinga. Tokiu atveju turime reikalą su amžinybe. Kitu atveju mirtis yra visa apimanti, vertė tampa beverte, realybė esti tuščia, žmonių dragystė yra sudaužoma nuo pat šaknų. Matome vertę, kuri mus nukreipia nuo šio skandalų ir absurdo pasaulio į kitą pasaulį, kuris yra lyg veidrodis, o jame matysime savo tikrąją paskirtį, anapus kurio kasdienė patirtis mums atvers kelią arba jį uždarys. (Cain 1995: 100)

Natūraliai kyla klausimas, ką tada reiškia *mirti už*. Jeigu vertė yra paversta paprasčiausia abstrakcija, tuomet mes atkrentame į melagystę. Tiesa yra ta, kad mes jokių būdu nesutiktume mirti už grožį arba laisvę apskritai – visa tai nieko nereiškia. Bet mes sutinkame mirtį tam, kad išgelbėtume savo šalį, arba dar tiksliau, kad išlaisvintume mūsų pavergtus brolius. Tad mirtis privalo būti aktas, turi būti išgyventas kaip pozityvus būdas. Tad būtų absurdiška sakyti, kad kažkas mirė dėl idėjos, kadangi idėjai nereikia tokios mirties, ji net negali apie tai žinoti, ji pati sau pakankama. Kita vertus, aš esu reikalingas savo broliams, ir galbūt negaliu niekaip kitaip jiems atsakyti į jų šauksmą, kaip tik sutikdamas mirti. (Marcel 1962: 143-144)

Šioje vietoje turėtume atidžiau peržvelgti dar ir į savo patirtį „Aš tikiuosi (viliuosi)“. Iš pradžių reiktų pažvelgti į tai iš „silpnosios“ pusės. Tarkime, kad aš tikiuosi, jog mano draugas ateis pas mane anksčiau ir mes abu galėsime šiek tiek laiko praleisti dviese prieš pietus – aš noriu, kad taip būtų ir aš tikiu, kad tai yra įmanoma. Bet tai nėra mano būties centras: aš neimsiu to giliai į širdį ir mano pasaulis nesuduš, jeigu jis neateis anksčiau. Iš kitos pusės mes kryptame į šią patirtį iš jos „stipriosios“ pusės. Čia randame atsaką į žmogaus išbandymus, pvz., ligą, atsiskyrimą, tremtį, vergystę. Tai yra kaip išsilaisvinimas iš tamsos vergovės. Viltis kyla iš gundymo nevilčiai, kad nupultume, prarastume save, pvz., kentėjimais, kuriuos sukelia kokia nors labai sunki liga. Stoicizmas rekomenduoja neišvengiamo priėmimą, o tai sukelia ryžtą išlikti bet kuria kaina. Taip peržengiamas likimo įstatymas. Šitai yra savęs uždarymas, sako Marcelis. Aš stiprinu save iš vidaus, bet palieku be dėmesio, be pagarbos savo artimą, o tai yra grynas egoizmas. (Cain 1995: 112) Vėlgi, tai ne krikščionio kelias.

Kartais išbandymų ištikti esame linkę daug samprotauti, visai kaip darė Kierkegaardas, tačiau Marcelis mums sako, kad būtent ta gausybė apmąstymų neatveria vilčiai kelio, greičiau priešingai, palieka mus dideliame skausme, be išgelbėjimo, padaro mus situacijos, kuri pravirkdo mūsų širdis, kaliniais, o „faktas“ ir „atmintis“ vienas kitam be pabaigos prieštarauja. Svarstymai tik dar labiau pabrėžia esminės situacijos ryškumą, ir tik viltis yra tikrasis atsakas į sielvartą. Tik

nedaugelyje situacijų nėra tragiškojo elemento. Štai moteris, kuri tikisi kūdikio, gyvena viltimi. Siela visada linksta į šviesą, nors jos dar nesuvokia, nors ji dar tik gimsta. Viltis atsiranda iš dabarties tamsos, iš laukimo tamsos. (Marcel 1962: 31)

Šioje vietoje galime pastebėti dar vieną tašką, kur vėl susitinka G. Marcelis ir S. Kierkegardas. Tai tylos momentas tikėjimo tamsoje. Jiems abiemis tyla reiškia laukimą ir skirtojo išmėginimo priėmimą. „Vienatvės poreikis rodo, kad žmoguje vis dėlto esama dvasios, ir šis poreikis yra matas tam, kokia ta dvasia. Grynai paviršutiniškai nežmogiai ir bandažmogiai taip nejaučia jokie poreikio vienatvei, kad jie kaip tos papūgėlės – jei tik bent akimirksniui pasilieka vieni, išsyk miršta.“ (Kierkegaard 1997: 104) Vienatvė yra ir žmogaus brandumo požymis. Tačiau žvelgdami toliau mes regime, kad Marcelio tyla pilna vilties, o Kierkegaardas – nevilties. Trumpam paliekame Kierkegaardą, žengiantį į klaikią tuštumą ir dar šiek tiek atsigrežiame į Marcelį.

Išbandymų apgultis, sukelianti krikščionio sieloje tamsą, paskatina trumpai aptarti ir gemės metaforą. Pagal Marcelį, gelmės įvaizdis neturi erdvinio atramos taško. Kai mes svarstome gylio idėją, tai yra labai panašu, lyg mėgintume pasiekti kita kraštą ranka; ta riba tokia tolima, kad net akis jos neužmato. Toks jausmas, jog pažadas buvo skirtas mums, bet mes negalime pasiekti daugiau trumpalaikio blykstelėjimo. Distancija tarp manęs ir gelmės nėra jaučiama, bet kita vertus, aš jaučiu jos intymų, labai artimą buvimą greta; tai panašu į toli esančios gimtos šalies nostalgiją, kai net saitai negali būti sutraukti. Panašu į tai, kad ta nostalgija yra mūsų pačių kraujyje. (Marcel 1969: 267) Gelmės metafora yra nepakeičiama autentiškam metafiziniam tyrinėjimui, kadangi gelmė sužadina jausmą kažko, esančio labai arti (*fascians*) ir tuo pačiu kažko labai tolumo (*tremendum*). (McCown 1978: 56-57) Paradoksas, kuriuo stebėtis gali tik labai paviršutiniškas mąstytojas, yra tas, kad kuo trumpiau gyvenimas yra patirtas kaip nelaisvė, tuo mažiau siela pajėgia tą slėpiną žėrinčią šviesą, kuri šviečia iš paties vilties centro. (Marcel 1962: 32) Tokiu būdu matome, kad Marceliui išbandymai, tamsa, naktis, gelmė, tyla, mirtis yra pagrindas gimti vilčiai.

2. S. Kierkegardas: vienatvės naktis – transcendencija kaip pagrindas nevilčiai

Nė vienas negali pažinti Dievo be savo paties tapimo nusidėjėliu, teigia Kierkegardas. Jis pabrėžia du dalykus: kad tuo momentu, kai aš įžengiu Dievo akivaizdon, iš karto tampa nusidėjėliu neviltyje, ir kad aš savęs realiai nepažįstu kaip nusidėjėlio, išskyrus Dievo akivaizdoje. Iš to kyla žmogaus privalėjimas įeiti į vienatvę, tylą ir eiti į akivaizdą to, kas vadinama sustojimu, pauze, kadangi jis yra pačiame bedugnės pakraštyje, žyminčios pabaigą kaip mirtis. Ir šitas momentas yra pripildytas baimės ir drebėjimo. Kai žmogus stojasi akivaizdon Kažko Amžino bet kokioje religinėje patirtyje, jis yra apimtas gilios būklės, vienatvės, buvimo apleistu, izoliuotu. Kaip

„Baimės ir drebėjimo“ tikėjimo riteris susiduria su priežasties nuosprendžiu ir pasaulio nuomone, jo ideali meilė yra neįmanoma. Tada jis siekia tą meilę pakeisti į meilę Amžinajam ir prisiimti religinį charakterį. (Come 1997: 250-251) Tuo momentu jis tampa labai tylus, atmeta kitų nuomones, tampa atsiskyres ir vienišas. Jis yra vienas toje būklėje, apleistas jo patikimų nuolatinių tiesos šaltinių – tai įvairios priežastys, sensacijos. Viena jam beliko – tai padaryti sprendimą pačiam. Jam reikia įsivelti į avantiūrą, rizikuoti viskuo, kadangi jis stovi atsivėrusios prieš jį bedugnės akivaizdoje, kuri yra tarsi begalinė kančia. Tai praraja, kurios priežasties negalima pereiti nė iš vienos pusės. Šitas trūkčiojimas, konvulsijos prieš bedugnę, pripildo žmogų baimės ir drebėjimo. Tą būseną būtų galima palyginti su žuvimi, ištraukta iš vandens, kuriai liepiama nuo dabar kvėpuoti sausumos oru. Drebulys yra naujas ir baisus elementas, kadangi priklauso sustojimui ir jo galia yra beribė. Stovėjimas priešais begalybę yra lyg mirimas

Kierkegaardas, prisidengęs Anti Climacus vardu, kalba apie paties Kristaus kentėjimus ir kad tie kentėjimai privalo būti laukiami tiems, kurie juo seka. Jis vadina tuos kentėjimus vidiniais, dvasinės pusės kentėjimais. Kaip kontrastą jis palieka išorinius ir matomus kentėjimus – būti išjuoktam ir nukryžiuotam. Kristus turi pasipriešinti gundymams, rodydamas savo pasekėjams išorinį ir atpažįstamą kelią, teigdamas, kad jis yra tiesa. Per skausmingą, kankinančią meilę jis privalo anuliuoti bet kokią grynai žmogišką užuojautą, gailestį, žmogišką vienatvę, jos nedemonstruoti. Tai jis daro su meile ir viltimi. Kristus tai rodo savo pasekėjams, vesdamas juos per atstumą, tam, kad paliktų jiems tuščios vietos, kur jie galėtų įsisavinti tiesą ir taip, galima manyti, ateitų tikėjimas. Tas erdvės palikimas yra galimybės suteikimas tikėjimo atėjimui, kuris reikalauja netiesioginio bendravimo ir atmeta tiesioginį bendravimą. Atmesti tiesioginę komunikaciją, pagal Kierkegaardą, yra pripažinti tikėjimą. (Come 1997: 252)

Kierkegaardo Dievas iš žmogaus reikalauja didžiausio įmanomo sprendimo. „Arba – arba – reikalavimas; juk taip ir mylimieji reikalauja meilės, vienas kitam sakydami Arba – arba. Bet Dievas tau nėra koks mylimasis, nei tu jam. Ryšys čia visiškai kitoks – kaip kūrinio su kūrėju. Tad ko jis šiuo Arba – arba reikalauja? Klusnumo, visiško klusnumo. (Kierkegaard 1997: 32) Priimti išbandymą – tai irgi klusnumas. „Tiktai besąlygišku klusnumu tiksliai pataikysi tą „vietą“, kur turi būti, o besąlygiškai pataikęs, suprasi, juk tai vis vien – nors toji vieta ir mėšlynas.“ (Kierkegaard 1997: 37)

Norėdami suprasti Kierkegaardo Dievo ir žmogaus santykį, turime pažvelgti į tai, kaip autorius kenozės teoriją plėtoja analogijos būdu. Jis sako: „Tarkime, kad karalius myli mergaitę iš prastuomenės...“ (Kierkegaard 2000: 48) Tokiu atveju akivaizdu, jog santykiuose nėra lygybės. Jei vienas iš partnerių bus kito pavaldinys, jų santykiai bus nelaimingi. Jei ir įvyktų santuoka tarp karaliaus ir tos mergaitės iš prastuomenės, karalius privalėtų nustatyti lygybę tarp jos ir savęs. Tai

galima atlikti tik dviem būdais: arba lygybės matu turi būti karalius, arba mergaitė iš prastuomenės. Pirmuoju atveju, karalius turėtų mergaitę pakelti iki savo lygio, arba priversti ją pamiršti jos žemą kilmę. Antruoju atveju, karalius galėtų pats nusileisti iki mergaitės lygmens – vietoje to, kad išpuoštą ją kaip karalienę, jis galėtų apsirengti kaip prasčiokas valstietis, taip kaip ji pratusi. Tokiu būdu mergaitė yra apsaugota nuo karaliaus garbės ir šlovės, todėl ji gali atsiliepti jam, o ne jo garbei. Kierkegaardas mano, jog įsikūnydamas Dievas vadovavosi tais pačiais principais, kaip ir karalius prieš neturtingą mergaitę. Be abejo, čia labiau galioja antrasis būdas. Dievas neiškelia žmogaus, bet pakeičia pačią meilę. Dievas neateina spindėdamas garbe. Jis gerbia žmogaus trapumą ir autonomiją, todėl atskleidžia save žmogiška forma, prisiima tarno išvaizdą. Įsikūnydamas Dievas kreipiasi į visą žmoniją. (Law 1993: 184-187) „Koks gyvenimas, gryna meilė ir grynas sielvartas: norėti išreikšti meilės vienovę ir nebūti suprastam; turėti baimintis kiekvieno žmogaus prakeikimo ir vis dėlto tik taip iš tiesų galėti išganyti vienintelį. <...> Taip stovi Dievas ant žemės, per savo visagalę meilę lygus pačiam menkiausiam. <...> Todėl Dievas turėjo viską iškentėti, viską pakesti, viską išbandyti, alkėti dykumoje, trokšti kančiose, būti apleistam mirtyje, visiškai lygiam pačiam menkiausiam – štai žmogus; mat ne mirties kančia yra jo kančia, bet visas šis gyvenimas yra kančios istorija, tai meilė kenčia, meilė duoda viską, meilei pačiai stinga.“ (Kierkegaard 2000: 56)

Kierkegaardiškojo Dievo akivaizdoje žmogus yra mažas, trapus, menkutis kūrinėlis. Jo kančia – didžiulė. Bet šio Dievo akyse – tai menkniekis. „Jeigu tai, ką iškentėjai šiam pasauly, taip skausminga, kad to dar niekas nėra patyręs – reikia paukštį ir leliją pripažinti savo mokytojais ir nesidėti svarbesniu už paukštį ar leliją su tais savo sielvartėliais.“ (Kierkegaard 1997: 24) Bet juk išbandymas nėra šiaip koks tyrimas. Ne. Tik išmėginimo metu stojasi didžiausia įmanoma tylą. „Bet ką gi reiškia ta tylą? Ji reiškia pagarbumą Dievui, reiškia, kad jis čia viešpatauja, jam vienam protas ir išmintis pritinka. <...> Nors jis ir nekalba, viskam iš pagarbos tylint, vis dėlto rodosi lyg jis kalbėtų.“ (Kierkegaard 1997: 23)

Siunčiama kančia yra tokia pragariška, o kenčiantysis yra paliekamas vienas, pats su savimi. Kierkegaardas tokį sunkumą ištikėtąjį prilygina besikankinančiam paukščiui. „Paukštis kenčia ir tyli. Kad ir koks didelis jo širdies skausmas būtų, tyli. Net vienumos ar tyrumos sunkiamintis raudotojas tyli. Atsidūsęs trissyk – ir nutyla, vėl atsidūsta trissyk – bet vis dėlto tyli. Nes kas jam yra – nesako, nesiskundžia, nekaltina nieko, tik atsidūsta, kad vėlei nutiltų. Mat jo vidų drasko tylą, ir turi jis atsidusti – kad vėl galėtų tylėti. Nuo kentėjimo jis neatleistas, tačiau tylusis paukštis save yra atleidęs nuo to, kas kančią didina – nuo kitų neprasmingos atjautos, kas kančią ilgina – nuo daug kalbų apie kentėjimą, kas daro kančią blogesniu dalyku nei pati kančia – sielvarto ir neištvermės nuodėmė. (Kierkegaard 1997: 21) Šita tylą Dievo akivaizdoje yra desperatiška, negimdanti nė menkiausios vilties, priešinga Marcelio tikėjimo nakties iššauktam „Aš viliuosi“.

Toje kančioje Dievo nėra. Esi vienas ir apleistas. Jis tik žiūri, kaip tu su tuo susidorosi. Tai ir yra jo rūpestis. „Dievui Kristuje gyvena tik individualūs žmonės (nusidėjėliai) ir vis dėlto Dievas gali aprėpt viską, negana to, jis dar gali rūpintis žvirbliais.“ (Kierkegaard 1997: 176) Tokiu būdu žmogaus meilė Dievui tampa fantazija. Ji beprasmiška. „Nelaimė yra ne ta, kad mylimieji negali vienas kito turėti, bet kad jie negali vienas kito suprasti. <...> Ši nelaimė taikosi į meilės širdį ir sužeidžia amžinybei.“ (Kierkegaard 2000: 48)

Dievas ir žmogus yra visiškos skirtybės. „Ši meilė iš pamatų nelaiminga; mat jie tokie nelygūs, ir tai, kas atrodo taip lengva, – kad Dievas turi sugebėti padaryti save suprantamą, nėra taip lengva, jeigu jis turi nesunaikinti to, kas skirtinga.“ (Kierkegaard 2000: 48) Dar daugiau. „Žmogus kaip nusidėjėlis Dievo atskirtas yra žiojinčia kokybine praraja. Žinoma, ir Dievas savo ruožtu atskirtas nuo žmogaus ta pačia žiojinčia kokybine praraja, – kai jis atleidžia nuodėmes.“ (Kierkegaard 1997: 177)

Tokios milžiniškos kančios mėginime Dievas neskuba į pagalbą. Be to, Kierkegaardo požiūriu, krikščionybė yra visiška nesąmonė – ji nebijo kentėjimų, ji jų trokšta, ji jų tikisi. Šventoji Dvasia – Dvasia Gaivintoja ir Guodėja kaip dovana ateina tik po mirties. Bet tik toks kontekstas parodo tikrąjį krikščionybės veidą. (Kierkegaard 1991: 80-81)

IV. TYLA – KALBA - POKALBIS

1. S. Kierkegardas: komunikacijos negalimybė – monologas kaip tylėjimo išraiška

„Mūsų amžius vadinamas įvairiai: susvetimėjimo, šizofrenijos, technologiniu, postindustriniu amžiumi ir t.t. Regis, šis sąrašas galėtų būti papildytas ir kitais pavadinimais – susitikimo bei dialogo amžius. Laisvas keitimasis pažiūromis, marksizmo-krikščionybės dialogas, katalikų ir protestantų dialogas, krikščionių ir žydų, gamtos ir humanitarinių mokslų. <...> Dialogo procesas – vienas svarbiausių mūsų laikų įvykių.“ (Mickūnas 1999: 224) Nors Kierkegardas ir nėra dialogo filosofijos atstovas, vis dėlto pamėginkime jo mąstyme paieškoti dialogo apraiškų. Kodėl mums tai yra svarbu? Todėl, kad pamatytume, į kokią situaciją filosofas pastato išbandymų spaudžiamą žmogų.

Kierkegaardas filosofijoje Dievas yra kokybiškai *kitas*. Tačiau ar tikintysis kreipiasi į Dievą, ar šaukiasi jo, ar vadina jį *Tu*? Sunku pasakyti, mat Kierkegaardas supratimu, kur kas svarbesnis yra ne pokalbis, bet tylą.

Tad dar kartą sugrįžkime prie tylos pokalbio kontekste ir pasvarstykime, kodėl ji jam tokia svarbi?

Atsakydamas Kierkegardas kviečia mokytis tylos iš lelijos ir paukščio. „Nutilti tiesiog prieš Dievą – tai Dievo baimės pradžia. Dievo baimė – išminties pradžia. <...> Šiame tylėjime su Dievo baime nuščiūva norų ir geidimų mintys, šiame tylėjime su Dievo baime nuščiūva ir dėkojimo gausūs žodžiai.“ (Kierkegaard 1997: 16) Jeigu klaustume filosofo, kodėl išminties mokomasi tyloje, jis atsakytų, jog tada, kai žmogus liaujasi klausęsis „tradicinės išminties“ (t. y. argumentų ir pjūčių), jis ima girdėti kito balsą – Dievo balsą. Tik su baime ir drebėjimu jis gali klausytis Dievo balso. Tokia tylą yra vienišojo tylą. Tokia tylą yra pirmoji klusnumo sąlyga. (Come 1997: 252-253) Tikrojo dialogo pamatas yra meilė. Jei Kierkegardas ir kalba apie meilę, tai ji be protiškai sudėtinga, šalta, bejausmė, beveik neįmanoma. „Bendravimas su Dievu – besąlygiškai ir giliausiaja prasme nedraugijiskas. Imkime du mylinčius – ryšį taip pat nedraugijiską, nes nuoširdų, – jiems ir jų santykiui galioja: arba būti prie kito prisirišus, arba viens kitą nieku versti. <...> Šiaip ar taip nieko, prie ko, neversdamas Dievo nieku, galėtum prisirišti; nes tenai, būtent toje tyloje, aišku, koks artimas tau Dievas.“ (Kierkegaard 1997: 31) Žmogus pereina išdavystės, kankinimų arba mirties

kančias, sunkiausių išbandymus. Dievas pareikalauja tikėjimo ir atmeta tiesioginę komunikaciją tam, kad tas tikėjimas būtų patikrintas. Dviejų žmonių santykiuose kiekvienas yra įsitikinęs kito patikimumu, ir jis tuo tiki. Tačiau kitas žmogus labai nesunkiai gali tapti stabu. Tik Dievas gali būti tikėjimo objektu, teigia Kierkegaardas. Dėl to ir atmetama tiesioginė komunikacija – tam, kad paaiškėtų, koks yra tikėjimas. (Pattison 1999: 91)

Be abejo, pokalbio užmezgimas dar nereiškia dialogo išsipildymo. Mat „tikrasis „kalbėjimas su...“ yra ne kas kita, kaip tik grynas kreipinys, kuriame nėra jokio „kalbėjimo apie...“, t. y. nėra jokio turinio. Matyt, mes pabūgę kaip tik šio neturiningumo, šios tuštumos, kuri mums, Platono olos gyventojams, atrodo kaip tikra beprasmybės bedugnė, mes ir griebiamės „kalbėjimo apie...“. Bet tą pačią akimirką <...> tampame amžiniais Platono olos kaliniiais, pasmerktais sizifiškam teksto gaminimui ir atgaminimui. <...> Žodžių srauto įvairovė virsta vien ženklų žaismu. Tiesa, tame žaisme gausu netrivialių, nebanalių, nekasdieniškų turinių, tačiau tikros tikrovės jame nėra.“ (Sodeika 1999: 31)

Idant labiau išryškėtų kierkegaardiškoji dialogo neįmanomybė, trumpai peržvelkime dialogo filosofijos poziciją šiuo klausimu. Štai Marcelis sako, kad pats santykis per kalbą pasiekia transcendenciją. Be to, Marcelio požiūriu, kalba yra neadekvati vidinio gyvenimo tiesai, kuriame *aš-tu* gyvena betarpišką gyvenimą kartu. Tačiau jo manymu, šitas betarpiškas ryšys yra ankstesnis už žodžių lygmenį, ankstesnis net už dialogą, todėl jis yra įmanomas. (Levinas 1994: 25) Žinojimas apie objektą yra neįmanomas be idealizavimo. Bet tokiu būdu mes nežinome apie jo egzistencinę būseną. Tai padaro galą asmeninei pilnatvei, pasiekiamai santykyje, susitikime, ryšyje, kuris yra įsipareigojimas tarp individų. Įsipareigojimas, kuris esti išimtinai tikras *aš* santykis su *Absoliučiu Tu*, santykis *su* gryna transcendencija. Nuostaba kaip sąjunga tarp vienaskaitos *aš* ir *Absoliutaus Tu* yra įmanoma, pasak dialogo filosofijos tėvo Buberio, yra pamirštas. Fundamentalioji Buberio tezė „Pradžioje buvo santykis“ veda į tai, kad šis santykis pirmiausia yra atliktas kalba, nes taip pasiekiamas dieviškumo apribojimas. Čia dialogas nėra metafora. Pagal Buberį šis judesys yra būdingas pasaulyje, kuris negali prisitaikyti, apsigyventi kartu su kalbančiuoju, ir yra matuojamas pagal klausytoją, kuris paskui transformuojamas į tą, kuris atsako, nors gal tuo metu jis / ji yra tylus. Žodis *tarp* yra par excellence. Dialogas yra gyvas santykis. (Levinas 1994: 24)

Jeigu mes manytume, kad Kierkegaardo tikėjimo riteris tyloje išgyveno gilų dialogą su Dievu, mes klystume. Čia nėra jokio dialogo. Kierkegaardo siūloma tyla yra grynas monologas, grynas užsidarymas, autizmas. Daugelyje tekstų jis kalba vienaskaitos trečiuoju asmeniu, arba vienaskaitos pirmuoju, bet prisidengdamas pseudonimais. Tarsi egzistuoja du autoriai: vienas yra pats Kierkegaardas, kitas yra bet kuris kitas iš jo gausybės pseudonimų.

„Tiesioginė patirtis <...> paskelbiama beprasme ir siūloma jos alternatyva – filosofinio teksto gaminimas ir atgaminimas.“ (Sodeika 1999: 11) Prasmė būtent ir yra patiriama pačioje konkretybėje, pačiame gyvenimo veiksmo ir kęsmo. Tai neredukuotas akimirkos akimirksnis. Atsiverti konkrečiam, kas akimirką atsinaujinančiam, į kategorinius rėmus netelpančiam ir jokių tekstu nepavarduojamam gyvenimui, tai išgyventi jį ne kaip „empirinę medžiagą“, kurią, kaip tekstą gaminantys ir patys tame tekste „gyvenantys“ filosofiniai subjektai, galėtume apdoroti refleksijos aktais. Ne. Slėpinio spontaniškumas bet kokia metodine teksto gaminimo refleksija yra pažeidžiamas, dėl to galutinės prasmės patyrimo sąlyga yra ta, kad žmogus be jokių išlygų privalo stotis tikrovės akivaizdoje ir atsakyti jai savo paties gyvenimu. (Sodeika 1999: 20) „Dalyvavimas tikrovėje, t. y. ne atsietas tikrovės stebėjimas, bet betarpiškas, visą esybę apimantis buvimas tikrovės vyksme, reiškia tokį egzistencijos pavidalą, kurį dera įvardinti buvimo-santykių kategorija. <...> Būtis nėra tai, kas būtų šalia žmogaus ar kas būtų pačiame žmoguje, bet ji slypi visą žmogaus esmę apimančiame veikime.“ (Zabielaitė 1999: 115)

Reiktų atkreipti dėmesį dar ir į tai, Kierkegaardas tekstai yra arba didelės apimties, arba vos ne vienu metu publikuojamos kelios jo knygos. Šitai rodo, kad autorius tarsi apsigyvena tame tekste. Mat norint pagaminti tokį puslapių kiekį, neužtenka prisėsti minutėlei, reikia ilgo ir dažno palinkimo su plunksna ties popieriumi. Kad geriau suprastume, galime palyginti teologinių sumų tomus ir trumpučius dykumos tėvų anekdotus. Kas juos sieja? Tai tekstas. Tačiau palyginimo esmė gludi jų apimtyse. Tam, kad parašytume (arba perskaitytume) bent vieną teologinių sumų tomą, privalome tam skirti gerokai daugiau laiko, nei anekdoto užrašymui (arba perkaitymui). Didelės apimties tekstas mane verčia gyventi jame, apsigyventi virtualybėje. Vieninteliai realūs mano gyvenimo potyriai susideda iš trumpų kavos gėrimo pertraukėlių, nuėjimo į darbą, į parduotuvę ir pan. Tačiau visą likusį laiką užima teksto pagaminta realybė. O nedidelės apimties tekstas neleidžia į jį pasinerti ilgam – perskaitai ir vėl esi sugražinamas į tikrovę. Puikiu to pavyzdžiu mums gali būti ir Marcelio raštai. Jie dažnai yra užrašų, dienoraščio formos, neištęsti, fragmentiški, momentiniai. Skaitytojas yra paskatinamas mąstyti, bet iš karto siunčiamas atgal į realybę. Kierkegaardas tekstai pagauna ir įvilioja, skaitytojas lengvai nepaleidžiamas, jam pateikiamos gausios „žodžių vaisės.“ Tačiau tie žodžiai neturi dialoginio pagrindo, jie nuolat kalba „apie“.

Panašu, kad Kierkegaardas filosofinį įprasminimą ir teksto gaminimą suvokia kaip vieną ir tą patį reiškinį. Be to, regime dar ir itin intensyvią jo refleksiją. Kierkegaardas ant vieno tekstų stato kitus tekstus, o ant jų dar kitus. Tekstai ima kalbėtis tarpusavyje, ginčytis, replikuoti. Iš tos tekstų gausybės susiformuoja savotiška sistema. „Šis kalbėjimas niekad nesibaigia, nes prie to, kas pasakyta, visuomet galima dar šį tą pridurti, o po to – dar, ir taip iki begalybės.“ (Sodeika 1999: 31) Kierkegaardas turėtų atsiskirti atgal ir pasakyti: „Stop, gana. Taip, tikrai aš stokoju tikėjimo.“ Jis

turėtų sustabdyti tą išibėgėjusį ir niekaip nesibaigiantį refleksijos judesį. Tačiau jis nesustoja. Savo daugiasluoksniais tekstais problema tik dar labiau pagilėja. Negana to, „monologiškai būnantis pasaulyje žmogus analitinio ar sintetinio mąstymo judesiais atsieja jo paties su-objektintą pasaulį nuo pirmapradžio pamato ir tuo būdu naikina kosminės vienybės jausmą.“ (Zabielaitė 1999: 114-115)

Be abejo, tiesioginė, „išorinė“ komunikacija tarp dviejų individų neišsamų, neišbaigtą vidinį dialogą transformuoja į išvadas ir rezultatus. Kalba nesunkiai pagamina reikšmes, tačiau ją ištinka nesėkmė perteikiant egzistencijos procesus, išgyvenimus arba vidinius jausmus. Tiesioginis bendravimas teikia tik rezultatus ir tie rezultatai yra grynai niekai. Tam, kad egzistencinė komunikacija būtų efektyvi, ji turi būti netiesioginė, o tai yra tarsi dar viena kalbos rūšis. Pati kalba yra abstrakti. (Garelick 1965: 10-11)

Kierkegaardas teigia, kad ir Dievas skiriasi nuo žmogaus, ir žmogus skiriasi nuo Dievo. Tačiau koks tas skirtingumas? Atsakymas paprastas: „Koks kitas, jei ne nuodėmė, kadangi dėl skirtumo, absoliutaus skirtumo, turi būti kaltas pats žmogus.“ (Kierkegaard 2000: 73) Be to, negalime pamiršti ir kito Kierkegaardo teiginio, kad „krikščionybė prasideda kiekvieną žmogų darydama individu, individualiu nusidėjėliu.“ (Kierkegaard 1997: 178) Tokiu atveju, tikintysis prieš Dievą yra dar ir kompleksuotas nelaimėlis, kuriam nuolat kartojama, kad štai jis yra toks netikęs. Marcelis pasakytų, kad iš tokios padėties išgelbėti tegali meilė. Tačiau toji meilė turėtų būti kitokia nei ją supranta Kierkegaardas. Jis ir pats užsimena, kad tokioje būsenoje, kur neegzistuoja joks dialogas, „absoliučiai užsidariusiajam [gresia] pavojus – savižudybė. Tačiau jei jis nors į vieną prabilis, atsivers nors vienam vieninteliui žmogui, tai greičiausiai <...> jo įtampa taip atslūgs, kad uždarumas savižudybe nesibaigs. Toks uždarumas su vienu patikėtiniu yra visu tonu švelnesnis už absoliutųjį.“ (Kierkegaard 1997: 107) Išbandymo krečiamas žmogus, pagal kierkegaardiškąjį mąstymą, ne tik nesikreipia į Dievą, bet ir per didžiausius vargus vos pralemena prieš kitą žmogų. Tai yra visiškas užsidarymas ir pasirinkimas kęsti skirtą kančią vienatvėje. O pasak Marcelio, dvasia, nukreipta į Dievą kaip *Tu*, yra įvykis, kuris pats savaime yra manifestas. Tai yra faktas žmogaus savęs atsiskleidime. Sakymas Dievui *Tu*, nepabrėžia transcendencijos, bet yra atskleidimo modalumas ir absoliuto tiesa. Kaip dažnai pasitaikantis mąstymo šaltinis – meilės slėpinys – pažymi pastovią savybę – manęs paties Dievui ir Dievo man. Tas nesąlygojamas, absoliutus susitikimo įvykis peržengia mintis ir būtį. Tai yra grynas dialogas, grynas įsipareigojimas, ir aš esu nulemtas kitam ne dėl ankstesnio mūsų artimumo ar substancinės mūsų sąjungos, tačiau todėl, kad *tu* yra absoliučiai kitas. (Levinas 1994: 28-29) Kierkegaardas ilgisi meilės santykio, tačiau taip, kaip ir tikėjimo atveju, jis manosi galįs jį pats pasigaminti.

2. G. Marcelis: bendruomeniškumas yra komunikacijos pagrindas – kalbėjimas legitimuojamas tik kaip *kalbėjimas su*

Akivaizdžiai ne dialogiškos Kierkegaardro filosofijos kontekste, dar labiau išryškėja marceliškoji dialogo filosofijos koncepcija. Sekdami Gabrielio Marcelio dialogo filosofijos pėdomis, turėtume „pasikviesti“ ir Martiną Buberį, kuris esti dialogo filosofijos pradininkas.

Marcelio susidūrimas su Buberio knyga „Aš ir tu“, išleista 1923 metais, gana įtikinamai nurodo į dvasinę realybę, nepriklausomą nuo atsitiktinumų. Kai Marcelis rašė „Metafizinių dienoraštį“, jis dar nieko nežinojo apie Martiną Buberį. Marcelis atėjo iš tokios intelektualinės tradicijos, kuri tuo metu buvo gerokai nutolusi nuo Vokietijos akademinės atmosferos. (Levinas 1994: 20)

Pagrindinis Gabrielio Marcelio ir Martino Buberio bruožas – tai *aš-tu* santykio analizė. *Tu* kreipiasi į Dievą, kurį Buberis vadina *Amžinuoju Tu*, ir kaip Marcelis nurodo, daugelis vadina trečiuoju vienaskaitos asmeniu – *Jis*. Maldavimas, kreipimasis į Dievą – *Amžinąjį Tu* atveria svarbų aspektą, kuris yra prielaida žmogaus *tu* susitikimui, net jei žmogus ir gali leistis būti traktuojamas kaip objektas. Per *aš-tu* santykį pasirodo tikrieji visuomeniniai ryšiai, o taip pat ir religijos pamatai. Šie esminiai dalykai pasirodo artimi žydų ir krikščionių filosofams. Tas santykis glūdi žmonių religingume, dvasingume ir visame tame yra žmonių artumo faktas, kurie nei yra pasiklydę masėse, nei apleisti vienvėje. (Levinas 1994: 21) *Aš-tu* santykis yra fundamentaliai kitoks, negu kad suvokimas apie kitą jo / jos prigimtyje, esmėje, nes pastarasis santykis veda į tiesas, nuomones, išreikštas išorėje ir jis nėra joks patirties objektas. Taigi, panašu, jog šiame, kitokiame santykyje yra pirminė statuso lygybė tarp besikreipiančiojo (adresanto) ir atsiliepančiojo (adresato). Marcelis rašo, kad šiose situacijose susitikimas neužima jokios vietos jausmuose, nei viename, nei kitame santykio dalyvyje. (Levinas 1994: 22) Itin svarbus aktas yra viltis. Sunkioje situacijoje pirmiausia jaučiama tamsa ir užgrobimas, nelaisvė. Bet tik iš čia gali kilti viltis. Išbandymai gali atrodyti kaip bazinė egzistencinė būseną, būdinga bet kokiam vilties supratimui. Kantriame kenčiančiojo santykyje mes galime pamatyti vilties užuomazgas. Viltis yra bendravimas. Prieš transcendentinį *Tu* yra sakoma: „Aš viliosiu *Tavimi* dėl *mūsų*.“ Tad matome, jog viltis yra kreipinys *Tu*. Tai gyvas, mylintis, pasitikintis ir suteikiantis „kreditą“ santykis, o ne objektyvus teisėjavimas, kuris teigia: „Viliosiu, kad bus taip ir taip.“ Viltis gi yra gyvenimas-su ir buvimas-su – t. y. bendravimas. (Cain

1995: 174-175) Naudodami muzikinę metaforą, galime sakyti, jog mes jau daugiau nebesame „solistai“, bet „orkestro“ nariai, kuriantys „simfoniją“, kurios gilus ir aiškus vienijimasis kyla iš Dievo. Į šį „orkestrą“ galime būti pakviesti per savo išbandymus bei individualų pašaukimą. (Cain 1995: 159) Apskritai, kalbant apie Marcelio aptariamą religinę patirtį, raktinis žodis yra *dalyvavimas*. Žmogus pasirenka sprendimą par excellence: jis nusprendžia ar būti-su-kitais, ar nebūti-su-kitais; ar įeiti į bendruomenę, ar atkristi į vienatvę; ar duoti meilės, pasitikėjimo, ištikimybės kreditą, ar likti atsiskyrusiojo pozicijoje nuo kitų realybės. (Cain 1995: 163)

Čia vertėtų prisiminti, jog tais pačiais metais, kai pirmą kartą buvo publikuojamas Marcelio „Metafizinis dienoraštis“, taip pat pasirodė ir Heideggerio „Sein und Zeit.“ Akivaizdu, jog Marcelis perskaitė Heideggerio veikalą, nes pakartotiniame „Metafizinio dienoraščio“ leidime buvo įterpta bendruomenės sąvoka. Bendruomenė, pagal Marcelį, reiškia tą patį, ką ir *Mitsein*, t. y. buvimas-su arba su-buvimas. Ir nors niekur nerasime konkretaus apibrėžimo, vis dėlto galime atsekti, kad Marcelis sąvoką pasiskolina iš krikščioniškosios tradicijos: sakramento šventimas jam atrodo esanti pagrindinė bendruomenės modelio funkcija. Bendruomeniškumas turi radikalų ir sunkiai suvokiamą charakterį tam, kuris nėra tos bendruomenės narys, kuris nedalyvauja sakramento šventime. Bendruomenė yra *Mistein*. Daiktai, kuriuos mes naudojame, gali būti *šalia* vienas kito, *prie*, *ties*, bet ne vienas *su* kitu, kaip kad gali būti asmenys. Prielinksnis „*su*“ gali išreikšti skirtingus intymumo intensyvumo laipsnius. Pavyzdžiui, automobilių stovėjimo aikštelėje esančios mašinos stovi viena prie kitos, tačiau tarp jų nėra jokio intymumo, o mes galime išlikti artimi su draugais, būti labai intymiamie santykiuose, nors nesame matę jų keletą metų. (McCown 1978: 39-40)

Marcelis religiją mato kaip žmogaus santykį jo esmėje su tuo, kas jam yra realybė. Ir tas santykis, pagal Marcelį, yra dalyvavimas, kaip ontologinis įėjimas *į*, atsivėrimas tai pirminei realybei, įtraukiant ir įsikūnijimo slėpinį. Religija yra dialoginis bendravimas tarp *aš* ir *tu*. (Cain 1995: 161) Taip pat ir mano gyvenimas nebėra vien tik mano. Į jį yra įtraukti ir kitų gyvenimai. Tad ir mano gyvenimas, mano istorija negali būti suprasti vien tik kaip *mano*, tačiau gali būti suvokiamas tik gyvenimo-su kontekste. (Cain 1995: 172)

Žmonės netematizuoja savo patirties, tačiau kreipiasi vienas į kitą *tu*. Santykio *aš-tu* charakteryje yra jau mūsų aptartas terminas *buvimas*. Tačiau į jį pažvelkime iš kitos pusės. Tai *buvimas tarp*. Ontologinis modalumas – tai veiksmoždzio *būti* modalumas. Viena gražiausių Marcelio spekuliatyvių konstrukcijų: apie šitą kūną negaliu pasakyti, kad jis yra *aš*, nei kad jis nėra *aš*, nei kad jis yra man kaip objektas. Čia nėra karteziško atskyrimo tarp manęs ir mano kūno, bet ir nėra sintezės. Egzistuoja gyvas neobjektinis dalyvavimas. Kūnas esmiškai yra mediatorius. Pagal Marcelį, kiekvienas dvasinis gyvenimas esmiškai yra dialogas.

Žvelkime dar giliau. Pasak Marcelio, dalyvavimas, nors jis ir būtinas dialogo vystymuisi, vis dėlto dar nėra dialogas. Marceliui dialogas yra tarp-asmeninis inter-subjektyvus ryšys, kuris yra gilesnis už kalbą, kuri atplėšia nuo grynos komunikacijos. Jis kalbą supranta kaip susitikimo elementą. Pats terminas *santykis* yra susitikimas ir įtampa. Konkretus gyvenimas tarsi užlieja ir veda žmogų į pačią jo buvimo širdį, kur pagrindinis ryšys (t.y. meilė) yra šuolis. Dieviškas asmuo, kuriuo mes nesame, tas *Absolutus Tu*, kurį mes sutinkame kaip transcendenciją, yra ta būtis, kuri mus paremia ir myli. (Levinas 1994: 26)

Marcelio teigimu, religinė patirtis niekada nėra tik privatus interviu tarp religingos sielos ir galutinės realybės. Greičiau tai buvimas-su-kitais. Tad netgi atskiros, pavienės maldos aktas esti kolektyvinis bendravimas. Marcelis interpretuoja religinio akto intenciją, norėdamas pasakyti, kad mes nesame vieni tikėjime – nei horizontaliai, nei vertikalčiai. Religinis aktas yra viską apimantis. (Cain 1995: 162) Malda yra įmanoma tik ten, kur ji yra intersubjektyviai atpažinta, kur ji yra aktyvi. Žvelgiant į maldą, atrodo, kad ji yra girdima pagal jos intenciją, manant, kad tai priklauso nuo slėpiningos valios, nesuvokiamos jėgos. Tačiau mes negalime sutalpinti maldos į jos atsakymą. Besimeldžiantis žmogus dažniausiai yra abejojantis, bet visada turi viltį. Marcelis sako, kad gryna malda negali būti mąstoma kaip neatsakyta arba kaip neįvykusi, ką, deja, galime pasakyti apie „gyvą“ santykį su Dievu – šis santykis gali būti neįvykęs. Malda neabejotinai yra kuklus ir aistringas kelias, jungiantis savęs patį su tuo, kas visiškai mane transcenduoja. Gryna malda, jos tikslas ir kulminacija yra buvimas *su*. Malda nėra mano charakterio reikalas, ar išorinių santykių tarp besimeldžiančiojo ir jam reikiamos išeities, išsigelbėjimo. Įėjimas į tokį intersubjektyvumą yra kuriantis aktas, kurio sritis yra laisvė ir malonė, kurios yra keistai susijungusios. Aš esu laisvas priimti arba paneigti intersubjektyvumą. Tai yra mano valios reikalas, ir yra daroma su mano paties buvimu, sutikimu, kūrimu ir savęs dovanojimu, nes aš esu laisvas tai daryti. Malonė yra dovana, ir padaryti jos kokybinę analizę tiesiog yra neįmanoma. (Marcel 1968: 114-115)

Taigi, artimo (*kito tu*) susitikimas suponuoja dalijimąsi bendra istorija ar panašiu likimu ir besąlygišką suartėjimą. Etika prasideda išorinėje kito pusėje, prieš kitą žmogų, ir Levinas prideda, prieš kito veidą, kuris patraukia mano atsakomybę už tą žmogų ir tada etika yra mano atsakomybės išraiška. Tai negali būti keičiama, tai negali būti paralyžiuojama, nes visada yra distancija. (Levinas 1994: 35)

„Metafizinio dienoraščio“ autorius antrina magistrui Kierkegaardui, jog yra svarbu suvokti, kaip galvojimo faktas apie ką nors iš esmės, savimi uždengia begalybę. Marcelis sako, kad mes visada pereiname nuo „galvojimo“ prie „galvojimo apie...“ Aišku, depersonalizacija neįmanoma „galvojimo apie...“ atveju, kadangi tas, kuris galvoja, visada yra „kažkas“. Jei kalbame ne tik apie tarpžmogiškus santykius, bet ir apie Dievo ir žmogaus ryšį, tada negalime ignoruoti ir

Marcelio pastebėjimo, jog vienintelis būdas galvoti apie Dievą yra malda. Kuomet aš galvoju apie kokią nors laikiną (mirtingą) būtį, tarp mūsų abiejų aš sukuriu tam tikrą bendrumą, artimumą, tačiau visa tai gali labai greitai nutrūkti. Klausiti, kaip tada aš galiu galvoti apie Dievą, reikštų klausti, kaip aš galiu su juo būti. Akivaizdu, kad tarp manęs ir Dievo negali būti tokio ryšio, koks kad esti tarp žmonių. Juk „mąstyme apie...“ neišvengiamai gimsta ir ganėtinai materialus bei iliuzinis „ryšys“. (Марсель 1994: 28-29)

Pagrindiniai religiniai aktai ir situacijos yra interpretuojamos ontologinio dialogo terminais. Tai malda, išmalda, viltis, meilė, tikėjimas ir pan. Tai pat ir pamaldumas yra buvimo-sukitais aktas, atsidavimas. (Cain 1995: 165) Viltis irgi laukia santykio *į* ir malonės veikimo. Tačiau pernelyg dažnai toks santykis yra sumenkinamas iki sutarties, reikalavimo, pretenzijos, ieškinio, nors čia nėra jokio ryšio su savo paties „linksminimu“, bet kaip tik yra bendrystė su kitais. Matome, kad tuo tarpu, kai neviltis ir vienatvė eina kartu, tai viltis visada pašoka *į* viršų su bendravimu ir meile. (Cain 1995: 116)

V. TIKINČIOJO SANTYKIS SU JO TIKĖJIMU

1. S. Kierkegaardas: tikėjimas kaip primesta pareiga

Na, o dabar sugrįžkime prie Kierkegaardo ir patyrinėkime tikėjimą jo filosofijos šviesoje.

Kierkegaardo manymu, „tikėjimo turinys yra paradoksas, kad amžinybė įsikūnijo laike, t. y. kad Dievas tapo žmogumi.“ (Kunzmann et at. 1998: 163) Taip yra dėl dviejų dalykų. Pirma tai, kad per tikėjimą Dievas padaro įmanomu neįmanomą. „Tikėjimo riteris“ tiki, kad Dievas sugrąžins jam tai, ką jis prarado. „Absurdo dėka tikėti, jog Dievui viskas įmanoma.“ Toks absurdiškas Dievo veikimas yra atsakas į tikėjimą neįmanomu. Antra, tikėjimas yra paradoksas dar ir dėl to, kad mes negalime racionaliai jo paaiškinti. Tikėjimas prasideda ten, kur baigiasi mąstymas. (Law 1993: 139)

Kierkegaardišką tikėjimo slėpinį mums dar labiau paaiškins unikalasis Abraomo atvejis. Iš čia kyla suvokimas, kad tikėjimas negali būti išverstas į visuotinai suprantamą kalbą. Mat tikėjimo riteris negali komunikuoti. Jis negali būti kam nors suprantamas. Taip nutinka dėl to, kad informacija turi būti dalijamasi, ji turi būti perduodama, idant komunikatorius ir informacijos gavėjas būtų sujungti bendravimu. O Abraomo problema yra ta, kad jis iš viso tyli. Jo intencija paaukoti Izaoką yra tokia svetima žmonių mąstymo kategorijoms, kad tiesiog tampa neįmanoma ją paaiškinti savo artimiesiems. (Law 1993: 141) Be to, religingas asmuo ne taip jau ir lengvai iš šono atpažįstamas. Jo rėmimasis absurdu paprastai nėra apčiuopiamas. Negalime pamiršti ir to, kad religingas žmogus niekada nepasiekia rezultato. To priežastis – neįmanoma įgyti užbaigto ir pilno santykio su Dievu. Jei tik žmogus pamanytų, kad jau išpildė ir užbaigė šį santykį, jis iš karto jo netektų. Asmuo niekada *nėra* religingas iki galo, tačiau yra kelyje tokiu tapti. Kita vertus, tikėjimo riteris mums yra pavyzdys, tad norint juo sekti, reikia bent kiek jį suprasti. Tad tikėjimo riteriu gali tapti kiekvienas ir nė vienas. Bet kuriuo atveju, mes negalime būti tikri, ar jau sutikome tikėjimo riterį. Kierkegaardo supratimu, tai religinis *incognito*.

Taigi, tikėjimo šuolis – tai kokybinis perėjimas iš netikėjimo į tikėjimą. Tai reiškia, kad žmogus priima istorinę krikščionybės įvykio realybę, nepaisant jos paradoksalumo, stato ant jos savo gyvenimą ir amžinąją laimę.

Šioje vietoje svarbu paminėti, kad Kierkegardas laikosi nuomonės, jog tikėjimas (religine prasme) ir įsitikinimas yra kokybiškai skirtingi dalykai. Tikėjimas nėra žinojimo forma. Tikėjimas transcenduoja žinojimą ir negali būti išreikštas epistemologiniais terminais. Pats tikėjimo objektas nėra kažkas, kas yra žinoma. Tai paradoksali amžinybės ir istorijos kombinacija, kuri atitraukia nuo žinojimo sferos. Be to, tikėjimas nėra pažinimo, epistemologinis arba intelektualinis atsakas, tačiau tai yra grynas egzistencinis atsiliepimas į absoliutų paradoksą. Pasak Kierkegaardo, krikščionybė yra ne doktrina, bet egzistencinė komunikacija. (Law 1993: 153-154) Reaguodamas į šią komunikaciją, žmogus turi atsilipti ne intelektualinėmis pastangomis, bet savimi pačiu. Dar mums reiktų suprasti ir tai, kad jeigu įsitikinimas priklauso nuo mano valios, tai kierkegardiškas tikėjimas nėra valios aktas (nors kai kurie Kierkegaardo kritikai nurodo, kad filosofas skirtinguose darbuose skirtingai laikosi šios savo nuostatos).

Dar vienas mums itin rūpintis klausimas – Kierkegaardo Dievas. Štai čia stabtelėkime ilgėliau.

Kierkegardas prisilaiko tradicinio Dievo supratimo vaizdavimo: Dievas yra visažinis, visagalis, visur esantis. Be to, jis dar esti begalinis ir amžinas kaip meilė ir tiesa. Dievas taip pat yra žmogaus išbandymo iniciatorius ir egzaminuotojas ar teisėjas. Vis dėlto turbūt ryškiausiai Kierkegaardo Dievą galima įžiūrėti aiškinime apie transcendenciją. Žinoma, ne šis filosofas yra termino pradininkas, tačiau jis suteikia unikaliai stiprų ir intensyvų formulavimą. Pagal Kierkegaardą, Dievas yra visiškai Kitas, tarp kurio ir žmogaus esti skirtingų kokybių praraja. Dievas ir žmogus priklauso skirtingoms sferoms – laikinumo ir amžinumo. Dievas yra visiškai nepriklausomas nuo žmogaus, jam nereikalingos žmogiškosios projekcijos. Tai, kad Dievas sukūrė žmoniją, dar nerodo, kad jam tų žmonių reikia. Dievui nieko nėra neįmanomo, tad jis galėtų sukurti begalę genijų, kurie tobulai įvykdytų jo įsakymus. O štai žmogus tėra paprasčiausias nusidėjėlis, ir dėl jo kaltės yra atsivėrusi tokia baisi bedugnė tarp jo ir Dievo. (Law 1993: 165-167) „Dievas – danguj, o žmogus – žemėj, todėl jiems ne taip paprasta kalbėtis. Dievas – visažinumas, ką žino žmogus – tuščia šneka, todėl jiems ne taip paprasta kalbėtis. Dievas – meilė, žmogus net kai savimi rūpinasi, kaip pasakoma apie vaiką, - kvailutis, todėl jiems ne taip paprasta kalbėtis. Tik didžioji baimė ir drebėdamas gali su Dievu žmogus kalbėtis.“ (Kierkegaard 1997: 17) Čia mums labiau rūpi ne mūsų jau aptarta komunikacijos nebuvimo tema, bet pats tas Dievo ir žmogaus skirtingumas, nulemiantis monologiškąjį būvį.

Jeigu Dievas yra nepažinus per tiesioginį apsiareiškimą konkrečiam žmogui arba per savo paties apraiškas, manifestacijas istoriniame procese, tai kaip tada žmogui įgyti žinojimą apie Dievą? Kierkegaardo manymu, Dievas iš tiesų žmogui save atskleidžia netiesiogiai arba sunkiai suvokiamu būdu, todėl žmogus negali to atsiskleidimo pasisavinti arba įgyti objektyvų žinojimą. Dievas

atskleidžia save tokiu būdu, kad jis gali būti suprantamas tik tada, kai individas atsiliepia į tą atsiskleidimą. Taigi, Dievo apraiškos šioje žemėje esti trejopos. Pirmiausia, jis atskleidžia save, sukurdamas žmogų kaip laisvą būtybę. Antra, Dievas apsireiškia per individo savęs paties tobulinimą. Trečia, Dievas atsiskleidžia žmogui etikos dėka. (Law 1993: 177-178)

Vėl sugrįžkime prie to, kad Kierkegaardas Dievas žmogui yra nepažinus. Taip yra dėl to, kadangi individui trūksta žinojimo, jis iš principo nepajėgus sugauti to žinojimo. Dievas gi yra pasaulio kūrėjas, jis yra tas, kuris nulėmė įstatymus ir gyvenimo principus, o taip pat ir tą žmogiškąją žinojimo stoką. Dievas yra virš visų įstatymų ir todėl individui yra toks nesuprantamas. Kierkegaardas Dievas ateina iki pat šios skiriančios ribos krašto, tačiau niekada jos neperžengia. Kadangi tokio Dievo neįmanoma sugauti, jis tampa Nežinomuoju. Dėl šios priežasties, jis tampa be galo panašus į negatyviosios teologijos paslėptąjį Dievą. Antroji šios problemos dalis – žmogus. Pagal Kierkegaardą, individas, patiriantis Dievo ryšį su juo, nereikalingas Dievo apibrėžimo. Kierkegaardas nesako, kad ši definicija nereikalinga; jis tik mano, kad išgyvenamas su Dievu santykis pats savaime transcendoja mūsų susikurtą sampratą. Bandytas apibrėžti Dievą, reiškia jo pastatymą per distanciją, mūsų pačių stovėjimą anapus santykio ir Dievo traktavimą ne kaip santykių partnerio, bet kaip išorinio objekto. Kierkegaardas laikosi nuomonės, kad tikėjimas (religine prasme) ir įsitikinimas yra kokybiškai skirtingi dalykai. Tikėjimas nėra žinojimo forma. Tikėjimas transcendoja žinojimą ir negali būti išreikštas epistemologiniais terminais. Pats tikėjimo objektas nėra kažkas, kas yra žinoma. Tai paradoksali amžinybės ir istorijos kombinacija, kuri atitraukia nuo žinojimo sferos. Be to, tikėjimas nėra pažinimo, epistemologijos arba intelektualinis atsakas, tačiau tai yra grynas egzistencinis atsiliepimas į absoliutų paradoksą. Pasak Kierkegaardas, krikščionybė yra ne doktrina, bet egzistencinė komunikacija. Reaguodamas į šią komunikaciją, žmogus turi atsiliepti ne intelektualinėmis pastangomis, bet savimi pačiu. Dar mums reiktų suprasti ir tai, kad jeigu įsitikinimas priklauso nuo mano valios, tai kierkegaardiškas tikėjimas nėra valios aktas (nors kai kurie Kierkegaardas kritikai nurodo, kad filosofas skirtinguose darbuose skirtingai laikosi šios savo nuostatos). (Law 1993: 163)

Dievas visada yra *dabar esantysis*, o jei jis esti ir dabar, tada jis žvelgia į tave, (Kierkegaard 1995b: 383) – tokiais šiuorpiais žodžiais Kierkegaardas vėl mus sugrąžina į visa reginčiojo Dievo akivaizdą. Jo akyse mes visada esame nusidėjėliai. „Nuodėmė baidi todėl, kad ji yra Dievo akivaizdoje.“ (Kierkegaard 1997: 121) Jei kiekviena nuodėmė yra Dievo akivaizdoje, o tiksliau sakant, tai, kas tą žmogiškąją kaltę iš tiesų padaro nuodėme, yra tai, kad kaltasis buvo įsisąmoninęs esąs Dievo akivaizdoje. Tačiau susidaro įspūdis, kad nuodėmės faktorius galioja tik krikščioniui, nes tik jis suvokia esąs nuodėmingas prieš Dievą. Netikinčiojo tai nesaisto.

Kierkegaardas sako: „Pagonybės nuodėmė iš tiesų buvo tas nusivylęs nežinojimas apie Dievą, apie buvimą Dievo akivaizdoje; jos nuodėmė – „būti be Dievo pasaulyje.“ (Kierkegaard 1997: 122)

Tačiau tai nereiškia, kad išbandymai ištinka tik krikščionis. Ne. Tai bendražmogiška dalia. Bet turėtų būti akivaizdu, jog šiuo atveju mus labiau domina būtent tikėjimo išmėginimo problema. Vis dėlto ne krikščionio išmėginimas mums yra svarbus tuo, kad sunkios akimirkos metu, žmogus gali kentėjimą staiga pripažinti kaip religinį išbandymą, stengtis pasitikėti Dievu, laukti ir viltis pagalbos; arba žmogus gali atkristi į neviltį, prakeikti Dievą (kaip Kierkegaardo tėvas), užsidaryti savyje ir pan.

Pažvelkime į tą skausmo nukamuotą kierkegaardiškąjį žmogų. „Ligos mirčiai“ autorius sako: „Kenčiantysis žino vieną arba kelis būdus, kuriais jis norėtų, kad jam būtų padėta. Jei kam padedama tais būdais, tai jis noriai priima pagalbą. Tačiau kai sulaukti pagalbos tampa rimtas dalykas gilesne prasme, ypač kai padėti turi aukštesnysis arba aukščiausiasis, tada šis pažeminimas – privalėti priimti pagalbą, besąlygiškai, bet kokiu būdu, tarytum tapti nieku „gelbėtojo“, kuriam viskas įmanoma, rankose <...> – ak, bet neabejotinai esama ir didelės, netgi ilgalaikės bei agoniškos kančios.“ (Kierkegaard 1997: 113) Ir priduria, jog „dabar net jei Dievas danguje ir visi angelai siūlytų pagelbėti iš to skausmo išeiti – ne, dabar jis to nebenori, dabar jau per vėlu, kitados jis mielai būtų atidavęs viską, kad tik išsivaduočiau iš tos agonijos, bet jam teko laukti, dabar jau po viskam, dabar, dabar jis verčiau nirš prieš viską, bus tuo, su kuriuo visas pasaulis, visa būtis pasielgė neteislingiausiai, kuriam labai svarbu būti tikram, kad turi savo kančią po ranka, kad niekas jos iš jo neišplėš.“ (Kierkegaard 1997: 114)

Be abejo, ir pats Kierkegaardas pastebi, kad žmogaus sieloje įsigalinti neviltis, galiausiai tapdama demonišku. „Demoniška neviltis yra stipriausia neviltis, beviltiškai norinti būti savimi. Ta neviltis <...> nori būti savimi neapykantoje būčiai, nori būti savimi pagal savo menkystę.“ (Kierkegaard 1997: 116) Bet ar gali kitaip mąstyti žmogus, kuriam į pakaušį nuolat įsmeigtas visa reginčio Dievo žvilgsnis. Žmogus bijo. O baimė varo į neviltį, nes jis nemato jokio išsigelbėjimo. Tad „užuot ryžtingai atsiplėšęs nuo nevilties – tikėjimo link, nusižeminęs prieš Dievą dėl savo silpnumo, jis gramzdina save giliau į neviltį ir nusivilia dėl savo silpnumo.“ (Kierkegaard 1997: 101)

Niekuo negali pagelbėti ir Kierkegaardo bandymas visa paaiškinti pareigos pamiršimu: „Apskritai neįtikėtina, kiek sumaišties religijos sferoje atsirado tada, kai iš žmogaus santykio su Dievu buvo išstumtas „Tu privalai.“ <...> „Tu privalai tikėti“, – senais laikais buvo sakoma taip trumpai drūtai ir taip blaiviai, kaip tik įmanoma. <...> „Tu privalai tikėti nuodėmių atleidimu“, tokie buvo sakomi žodžiai.“ (Kierkegaard 1997: 168)

Taigi, matome baimę ir drebėjimą, pilną nevilties ir Dievo despotizmo. Bet tada čia jau nėra jokios kalbos apie Dievo meilę, apie tikėjimą, kuris yra mano laisvas atsakas į pašaukimą. Tikėjimas, paremtas pareiga, yra primestas ir niekada neišgyvenamas kaip gyvas, lankstus, ištikimas santykis, kuris gali kilti tik iš laisvės ir besąlygiškos meilės.

Net ir pačiam filosofui „tikėjimo laisvė buvo neįmanoma, nes negalėjimas pamiršti kaltę liudija, jog Kierkegaardas ne iki galo tikėjo savo ir savo tėvo nuodėmių atleidimu, mat negalėjo pats sau jų „atleisti“, negalėjo pamiršti, tarytum turėtų teisę pats sau jų neatleisti, nors Dievas ir būtų atleidęs.“ (Adomėnienė 1997: 15) O „gal dyglis kūne yra tai, dėl ko jis turi nusižeminti, idant pasiektų tai, kas bendražmogiška?“ (Kierkegaard 1997: 119)

2. G. Marcelis: tikėjimas ir viltis yra laisvės dovana

Šioje vietoje derėtų apmąstyti, koks tad yra Gabrielio Marcelio tikėjimas. Viena vertus, mes negalime aiškiai suprasti ir apibrėžti, kas tai yra, kaip veikia ir kur veda. Kita vertus, privalome bent apgraibomis pamėginti tai padaryti.

1928 metų kovo 5-sios dienos įrašas Marcelio dienoraštyje kalba apie jo krikštą ir tapimą kataliku. Tą dieną jis vadina malonės diena (la grace), tačiau čia pat šūkteli, jog žodžiai iš esmės yra bjaurūs ir atstumiantys. Apie šią dieną, kuri jam įsimena visam gyvenimui, jo „nuskendimo“ krikščionybėje ir pirmųjų žingsnių tikėjime dieną, dieną, kuri jam tapo nauju gimimu, kuomet visa pasidarė *kitaip* – šios dienos Marcelis nenarplioja, neanalizuoja, nenarsto po kaulėlių, tačiau tik trumpai mesteli: nenoriu daugiau rašyti. (Марсель 1994:14) Tokia yra žmogaus, stovinčio tikėjimo didingumo akivaizdoje pozicija, tačiau priešingai nei Kierkegaardas, jis nesiima smulkios šio įvykio analizės, neaprašinėja dienos eigos, savo minčių ir įžvalgų. Vis dėlto, tos kelios eilutės dienoraštyje pasako kur kas daugiau, nei ilgiausias Kierkegaardo nevilties sklidinąs brūkšnys dienoraščio puslapiuose, jam sugrįžus iš vakarėlio su draugais. Pastarasis save analizuoja kiekvieną minutę, tarsi klausdamas: „O kodėl aš taip galvoju? O kas čia yra? O kodėl taip yra? O kaip?“ ir t. t. Kaip jau pastebėjome, tokiu būdu Kierkegaardas apaugina refleksiją aukštais, kylančiais viršun lyg Babelio bokštas.

Pagal Marcelį, tikėjimas yra intensyvi asmeninė drama, kreipianti gyvenimą aiškiu keliu ir pagaunanti jį nuo pat jo egzistencijos centro. Aš negaliu užimti kito žmogaus vietos jo tikėjime, netapdamas kuo jis yra, nes jis nėra atskiras nuo savo tikėjimo. (McCown 1978: 55) Krikščionybė neišvengiamai tampa skandalo objektu tam, kuris dar nėra atsivertęs. (Marcel 1968: 149)

Čia galime stabtelėti ir iš naujo pažvelgti į vieną ypatingą dovana, kuri Marcelio manymu kyla iš laisvės ir tikėjimo – tai besąlygiškas pažadas. Konkretaus žmogaus ištikimybė būna absoliuti

ir neabsoliuti. Absoliuti, kadangi individualus žmogus visada yra dabarties dalyvis. Neabsoliuti, kadangi žmogus yra sudarytas ir dėl to yra sąlygiškas dalyvis buvime. Visiška šios ištikimybės patirtis yra padarymas savęs visiškai galiojančio, laisvo, pasiekiamo aukštesniems motyvams, aukštesnėms priežastims: per savanorišką savo gyvenimo paaukojimą, kuris gali įvykti netikėtai arba išsiskleisti per daugelį metų. Tokia auka negali būti dovana, davimas, nebent tai yra ištikimybė kažkam, kas peržengia laiko ir erdvės ribas, įsakymus ir kas man yra duota kaip besąlygiškas garantas mano pažado. Tai nereiškia, kad mes nuneigiame ar sumenkiname aukojimo faktą, kuris yra daromas kažkam arba už kažką konkrečiai, pvz., už savo šeimą arba savo šalį. Aukojimas negali būti dovana, išskyrus tai, kad pačioje struktūroje davimo faktas pats savaime yra reikšmingas. Būtinybė apsvarstyti liudytojo laikyseną atskleidžia panašų poreikį tvirtinti realybę mano dalyvavimo anapus manęs. Kodėl aš esu įpareigotas duoti parodymus? Pvz., teisme. Tarkime, aš nesu įsipareigojęs toms pasekmėms, kurios svarstomos teisme? Kodėl aš turiu duoti parodymus? Net jei aš laikau neabejotiną šviesos dalelytę, kuri kitu atveju liktų paslėpta, niekam nematoma. Tad aš privalau atiduoti save, arba būti kaltu už tiesos išdavystę. Tiesos išdavimo galimybė atskleidžia, kad parodymai visuomet yra duodami prieš transcendenciją. Duoti parodymus sau nieko nereiškia, kadangi parodymai nėra dovana, kol aš aiškiai parodau tiesą, kuri pati yra dovana. Ir kuomet mano parodymai man kainuos mano gyvenimą arba pastatys į didelį pavojų tuos, kuriuos aš myliu labiau už savo gyvenimą. Tik tada mano parodymai bus duoti prieš transcendentinę tiesą, suprantant ją kaip absoliučią vertę. Pavyzdžiui, santuokinė ištikimybė laikosi ant tokio buvimo, kuris peržengia žmonių buvimą. Meilė tarp vyro ir moters laikosi ant besąlygiškumo. Tada, kuomet santuoka suvokiama tik kaip kontraktas tarp dviejų žmonių, ar tai netampa tragišku santykiu tarp tų žmonių ir tarp tų įvykių, kurie netikėtai iškils ir su kuriais teks susidurti? Santuoka, suvokiama kaip dialogas, sudaro naują realybę – *Mus*. Tokia santuoka reikalauja būti besąlygiška. Antruoju būdu suvokta santuoka gyvena su visišku supratimu, kad ir kas benutiktų, tai nepanaikins mūsų meilės, nes net mirtis nėra reali santuokos būklė. Kaip santuoka yra išgyvenama daugybės porų, mirtis neatneša tos santuokos pabaigos, bet funkcionuoja kaip didžiausias meilės išbandymas. Tai yra gebėjimas santuokoje transcendentuoti, peržengti šią galutinę kliūtį. Tuomet besąlygiška meilė tampa manifestu. Empiriniu požiūriu santuoka pasibaigia mirtimi. Tačiau ar tokiu verdiktu nenuteisiame tų žmonių patirčių, kurie peržengė, kurie išlaikė šį išbandymą? Ši diskusija galėtų duoti du rimtus prieštaravimus. Iš vienos pusės, žmonės duoda įžadus, pažadus, besąlygiškai patys sau, ant laikinų pamatų, todėl tai negali būti argumentas. Kita vertus, galima sakyti, kad galimybė tvirtinti realybę transcendentiniu asmeniu nesukuria būtinybės tokiai būtybei egzistuoti. Jei šie prieštaravimai nuvestų prie noro parodyti, kad ši analizė neįrodo Dievo egzistavimo, Marcelis, greičiausiai, būtų linkęs sutikti. Jeigu pažadas kaip laisvai atliktas veiksmas būtų žiūrimas objektyviu būdu, tai jis

visada pasirodys kaip atsitiktinis ir labai trapus. Nėra objektyvios būtinybės ryšiui tarp laisvo veiksmo ir galutinės stotelės, į kurią jis yra nukreiptas. Šitas ryšys yra žinomas per laisvą veiksmą ir tai, kad jis gali būti laisvai sulaužytas. Problema, kuri reikalauja paaiškinimo, kad būtų suprstas laisvas veiksmas, yra ta, kad čia svarbu ne tai, kad gali nepavykti, o tai, kad tas veiksmas gali pavykti tik įkuriant tvirtą ir patvarų ryšį su jo „objektu.“ (Pax 1972: 58-59)

Mąstydami apie tikėjimą kaip laisvės dovaną, negalime apeiti vienos svarbiausių Marcelio filosofijos temų – *vilties*. Nors apie ją jau kalbėjome iš tikėjimo nakties perspektyvos, vis dėlto derėtų dar kartą grįžti ir panagrinėti ją nauju rakursu. Ši tema mums atskleis, kad tik iš laisvo tikėjimo yra įmanoma nenuskęsti nusivylime, bet visa pakelti viltyje.

Tikėjimo išbandymuose būtent iš vilties kyla ramumas ir lankstumas, visai kaip plaukiko arba slidininko, kurio pagrindinis bruožas yra kantrybė ir ištvermė, kontrastuojančios su nekantrumu, kietumu ir savęs susireikšminimu. Kantrybė ir ištvermė yra gryna laikinumo nuostata, kuri yra nukreipta į galimybę pakeisti realybę. Tavo asmeninis laikas, tavo asmeninis ritmas, tavo kelias – nedeformuok jo per savo nekantrų skubėjimą. Viltis tai galia, nešanti tai, kas nėra mano galioje. Marcelis pateikia pavyzdį, kuomet yra laukiama nesančiojo. Tarkime, tai sūnus, kuris yra išvykęs į tolimas misijas, o jo laiškų laukiame tol, kol prarandame visą viltį ir galiausiai nujaučiame pabaigą. Tai bent vieno žodžio, kuris niekada nebeateis, laukimo pragaras. (Cain 1995: 113) Tačiau tėvas atkakliai laukia ir viliasi. Nusivilti, reikštų pasakyti, jog niekuomet nebūsiu kas nors kitas, kaip tik sužeista, suluošinta būtybė, koks kad esu šiandien. Vienintelė mirtis gali išvaduoti mane iš mano bėdų, ir ji tai gali padaryti pribaidama mane patį. Likimas yra gydytojas, kuris išgydo visas ligas, nužudydamas kenčiančius. „Nevilties kupinas žmogus ne tik apsvarsto ir sustabdo prieš save niūrų pasikartojimą, situacijos įamžinimą, kurioje jis yra sugautas kaip laivas suledėjusioje jūroje. Paradoksalu, ir tai yra sunku suvokti, tačiau jis nujaučia, laukia to pasikartojimo.“ (Išversta mano – V. U. „The despairing man not only contemplates and sets before himself the dismal repetition, the eternalisation of a situation in which he caught like a ship in the sea of ice. By a paradox which is difficult to conceive, he anticipates this repetition.“) (Marcel 1962: 42) Žmogus skaudžiai išgyvena kasdienius išmėginimus, kol visa tai nutrūksta, tačiau šitai nebeveikia lyg vaistai, greičiau kaip didžiausias mirusiojo įžeidimas, kurio gedint galų gale tam tėvui suteikiamas išgyvenimo šešėlis. Neviltis čia pasirodo kaip žavesys ir burtai, kuriais žmogus tarsi apakinamas. Taip pat ir mes suteikiame kelią veikti blogiui (evil). Nevilties burtai turi pražūtingą efektą mūsų gyvenimams.

Vilties ir nevilties neperskiriamas tarpusavio ryšys gyvas išliks iki pat pabaigos. Tai reiškia, kad kol pasaulio, kuriame mes gyvename, struktūra leidžia egzistuoti absoliučiam nusivylimui, tol tame pačiame pasaulyje vis iškils ir neįveikiama viltis. (Marcel 1966: 28)

Čia galėtume prisiminti aukos temą dabar jau vilties šviesoje. Gabrielis Marcelis piktinasi kai kuriais religiniais mąstytojais, auką paaiškinančiais štai tokiu būdu: auka, kuri remiasi viltimi, kad jai bus atmokėta, nėra jokia auka. Tai akivaizdu, tačiau kaip bedieviška ir melaginga manyti, kad tikintis žmogus gali aukotis dėl to, kad jam bus atlyginta. Šiandienos visuomenėje, manančioje, kad ten, kur nėra meilės Dievui, meilės artimui, svarbiausią vaidmenį atlieka meilė sau pačiam. Dėl to dažnai pamirštama šventumo idėja, ir gromuliuojama vien tik aukos idėja ir aukos atlikimo „švarumo“ tema. Klaida prasideda tuomet, kai žmogus pamiršta, kad visa, kas gera, ateina iš Dievo, ir pats sau suteikia teisę tapti kreditoriumi. (Марсель 1994: 77) Bet juk viltis yra ne tik protestas, padiktuotas meilės, tačiau taip pat ir pašaukimas tapti meilės sąjungininku. Besiaukojantis žmogus turi viltį, nukreiptą į transcendenciją, tačiau jo viltis laukia ne atpildo, bet malonės be ribų. Viltis yra grynai krikščioniška tikinčiojo laikysena. Tai nereiškia, kad žmogus nebijo kančios. Išbandymas neturėtų prasmės, jei iš anksto būtų žinoma aukos atlikimo ir atpildo suteikimo technika. Tada viltis tebutų suklastoto stambaus loterijos prizo tikėjimasis, žinant, kad laimėtojas esu aš. Vis dėlto krikščioniška viltis kyla ne iš žinojimo, bet iš tikėjimo.

Aš viliuosi patirtis tuo pačiu yra ir fundamentali tikėjimo patirtis. (Marcel 1962: 29) *Aš viliuosi* negali reikšti: „Aš žinau paslaptį, žinau Dievo ar dievų valią, o jūs esate profaniškieji pašaliečiai.“ Tokia interpretacija yra nesąžininga ir netiksli, kokia tik gali būti. Taip nutinka dėl to, kad pamirštama, jog tikram vilties charakteriui būdingas nuolankumas, drovumas, tyrumas, paprastumas. Žmonės nori perprasti viltį, paaiškinti ją racionaliais būdais. Tačiau reikia suvokti, kad neįmanoma vilties paaiškinti jokiais fizikiniais dėsniais, nes tai tebutų absurdas. Turime būti atsargūs ir manydami, jog suvokėme psichologines prielaidas. Bet ar įmanoma paaiškinti slėpinį? (Marcel 1962: 35-36)

Tiksliau sakant, niekur kitur negali būti vilties, kaip tik ten, kur yra gundymas atkristi į neviltį. Viltis yra aktas, veiksmingai ir pergalingai įveikiantis neviltį. Pergalė gi man nesuteikia pastovios apsaugos nuo išmėginimų. Visada turiu būti pasiruošęs eiti tiek toli, kiek mano jausmai neatitinka vilties gryniausia jos forma. (Marcel 1962: 36) Viltis yra išbandoma gundymu į neviltį, jausmu, kad dalykai negali pasikeisti į gerąją pusę. Laisvė ir teisingumas taip pat yra įtraukti. Pvz., sergantis žmogus sustingsta ties mintimi, kad jis gali išgyti per tam tikrą laiką iki kokios nors konkrečios datos, jei jis nepasiduos nevilčiai. Vis dėlto ne datos yra išgijimo esmė. Nuo to momento, kai jis suvoks ne tik abstrakčiai, bet ir visa savo esybe, kad ne viskas neišvengiamai prarasta, net jei ir nėra vaistų, vidinė laikysena, nukreipta pasveikimo ar ne-pasveikimo link, bus radikaliai pakeista. (Marcel 1962: 40) Teisingumas žmogų išlaisvina, parodydamas, kad vieta vilčiai gali peržengti šią fiksuotą datą. Tai yra „transcendavimo“ metodas. Bet mes galime eiti dar toliau ir duoti sergančiam žmogui gilų suvokimą, kad išgijimas ir išgelbėjimas nėra identiškai, ir kad ne

viskas prarasta, net jei jis ir nėra išgijęs. Tad taip jis atgauna savo laisvę ir pilsis nuo šio gundymo. Tuomet jis vėl esti tikinčiojo pozicijoje, o tai reiškia, kad kliūtis nebėra užfiksuota. Todėl nebėra *angst* – baimės, nerimo ir nevilties. Be kliūčių – tai reiškia, kad mes galime suvokti besąlygišką pasitikėjimą, absoliučią viltį, kuri yra atsiliepimas tai begalinei būčiai, kuri yra mano šaltinis, *Absolutus Tu*, nešantis mane į priekį iš nebūties. *Absolutus Tu* saugo mano būtį, priešindamasis nesaugumui, kurį sukelia „turėjimas“ kartu su visais baigtiniais jo tikslais ir uždaviniais. Taip mes matome ontologinį vilties charakterį ir neviltį, kaip atskyrimą *nuo*. (Cain 1995: 115)

Ką tuomet reiškia netekti vilties? Mes neaprašinėsime simptomų ir ženklų, tačiau pakalbėkime, kas yra esminga puolant į neviltį. Tai kapituliacija prieš kokį nors fatumą, pagrįstą mūsų pačių nuosprendžiais, nuomonėmis. Marcelis pateikia nepagydomos ligos pavyzdį. Sveikatos būklei nė kiek negerėjant, galiu pats sau pasakyti: „Aš negaliu būti išgydytas“ arba gydytojai man nebeprognozuoja jokių palankių perspektyvų. Tada aš nulemiu ir atmetu visus įmanomus prieštaravimus: „Jūs, kurie manote kažką žiną apie mano ligą, sakote, kad mano būklė gali pasitaisyti; bet aš pats, kuris žinau, kaip aš jaučiuosi, kaip išgyvenu visus savo ligos simptomus, aš jums galiu pasakyti, kad jūs klystate, ir kad aš negaliu išgyti.“ Tokiu būdu aš padarau padėtį tiek neigiamą, kiek tik įmanoma. Tačiau ta pati situacija gali būti sutikta visiškai kitaip. Ligos diagnozė gali sukelti ne tik paprasčiausio tvirtumo ir jėgos tai įveikti, bet ir įrodyti, kad šis nepagydomos ligos faktas yra klaidingas. (Marcel 1962: 36-37)

Mes galime atsakyti į tam tikrą mūsų išmėginimą ir gundymą užsidarydami savyje. Taip kaip išbandymas yra susijęs su žmogiškumo išbandymu, taip mūsų kukli bendruomenė yra surišta su bendruomenių bendruomene, iš kurios sklinda viltis. Ir kai aš sakau: „Remiuosi viltimi dėl mūsų“, tai tas *Tu*, kuriuo aš viliuosi, ir yra rišamoji ryšio medžiaga tarp manęs ir kitų. Bendruomenė visada yra gyva, teigia viltį ir atmeta neviltį. Toks atmetimas ateina iš gyvenimo, kuriame yra atsisakoma bent menkiausių „turėjimo“ apraiškų – nevilties objektų, nerimo. „Turėjimas“ yra vilties opozicija. Gyvenimas viltimi – tai laisvas atsivėrimas begalybei, o ne užsifiksavimas ties baigtinumu. Tik nedaugelis atsisako „turėjimo“, valdymo pančių ir tampa dalyviais dieviškoje šviesoje. Didžioji žmonijos dauguma yra įsipainiojusi į „turėjimą“ – saugumo, kasdienio darbo poreikį. Todėl viltis jiems regisi lyg per metalinę tvorą. Tik per viltį mūsų sielos gali kvėpuoti. Tačiau tai taip pat gali būti uždusinta. Kyla klausimas, ar viltis yra natūralus gabumas, ar dorybė? Kita vertus, ar ji nėra mums duodama kaip malonė? Atsakydamas Marcelis teigia, kad nė vienas iš šitų variantų ir visi kartu. Mes priimame dovanos sąvoką ne tik kaip kažką, ką mes gauname pasyviai. Bet tai yra tarsi kvietimas, į kurį privalu atsakyti per savo galimybių aktualizavimą. Tai kooperacija tarp mano valios ir tų iniciatyvų, kurios yra anapus mūsų. (Cain 1995: 117)

Ar galima viltis be gerų ketinimų, bet tam tikrų priešasčių? Tai klausimas apie suskaičiavimą, teoretizavimą išorėje esančiojo, o ne dalyvaujančiojo vilties patirtyje. Taip yra todėl, kad viltyje nėra klausimo apie vilties intenciją. Viltis niekada neskaičiuoja savo galimybių. Marcelis duoda pavyzdį motinos, kuri viliasi, kad jos sūnus sugrįš, nors jo mirtis ir laidotuvės buvo patvirtintos patikimų liudininkų. Tai yra aktas mylinčiojo minčių, kuomet yra atmetamas arba transcenduojamas faktas. Ši moteris, kuri gyvena viltimi, nedaro objektyvių pranašysčių. Ji išitaria tik kreipinį *tu*. Ji sako: „*Tu* sugrįši.“ (Cain 1995: 118)

VI. TIKĖJIMAS: MAŠTYTI AR BŪTI?

1. S. Kierkegaardas – tikėjimo riterio trubadūras

Vystydamas egzistencines idėjas, Kierkegaardas pasinaudoja Sokrato dialektiniu metodu. Pagrindinis šio metodo dialogo technikos principas – Sokrato pokalbiai su kompanionu ir jo bandymas vesti jį į nepriklausomos tiesos atradimą. Taigi, Kierkegaardas imasi šio metodo, tačiau jam suteikia naują formą. Pokalbius jis konstruoja taip, lyg kalbėtusi su skaitytoju. Tiesą sakant, Kierkegaardas neatsisako dialogo formos, tačiau „gamina“ vieną, nepertraukiamą dialogą, sudarytą iš jo darbų, kurių autoriais esti jo pseudonimai. Tokiu būdu skaitytojas neva tampa pokalbio dalyviu. (Law 1993: 63)

„Dėl svarbumo rašytojo asmenybei <...> iškilo įtampa tarp poetinės realybės ir asmeninės realybės, baimė ir rūpestis, kad idealaus knygų turinio nesutapatintų su autoriumi, nepriskirtų jam mokytojo vaidmens, nes dabar labiau nei kada anksčiau jis nori būti mokiniu, užuot žadinęs ir mokęs visą pasaulį (lengva ranka išleidęs savo ką tik parašytas „pamokomąsias“ knygas), trokšta pirma pažadinti save (skaityti pats). Taigi, suvokęs poreikį ir būtinybę pabusti tikėjimui, Kierkegaardas atsisako būti autoriumi – ir tampa savo skaitytoju. Dabar pseudonimiškumas iškyla ne kaip noras pasislėpti ar neprisiimti prieštarų minčių, ne kaip paprastas autoriaus noras nebūti sutapatintam su realiu asmeniu, bet kaip siekinys, sąmoningas nužemintas atsitraukimas.“ (Adomėnienė 1997: 13)

Pseudonimai Kierkegaardas kūryboje nėra atsitiktinis reiškinys. Šie skirtingi vardai atlieka keletą funkcijų. Pirmiausia, Kierkegaardas neatsisako sokratiškos intencijos skaitytoją nuvesti iki to momento, kai jis pats atranda tiesą. Tad prisidengdamas pseudonimu, jis tikisi nukreipti skaitytojo bespoksantį žvilgsnį nuo savęs link problemos. Kierkegaardas pseudonimai yra tarsi teatro scenos užuolaida, dengianti nuo nereikalingo žvilgsnio į užkulius, ir kreipianti tik į scenoje vykstančią

dramą. Kita funkcija – puiki galimybė susikurti poetiško autoriaus personažą – tuo pabrėžiant klausimo svarbą, laikyseną, poziciją ir pan. (Law 1993: 63-64)

Negana to, kad Kierkegaardas dažnai slėpėsi po pseudonimais, jis dar ir padalindavo tekstą į įvadás, pratarmes, interliudijas, prierašus, post scriptum, priedus ir t. t. Vieno teksto autorystę „padalindavo“ skirtingiems „autoriams“ – savo pseudonimams. Būtent pseudonimai buvo tapę jo leidėjais, redaktoriais ir sudarytojais. Kartais pats Kierkegaardas tapdavo savo paties knygu autoriumi, kartais tik asmeniu, atsakingu už knygos leidybą. Tokia maišatis skaitytoją palieka be apčiuopiamos orientacijos. (Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/kierkegaard>)

Skirtingai nuo gyvos kalbos, rašytinis tekstas esti objektyvus ir beasmenis. Tekstą gali skaityti bet kas ir kiekvienas. Kita vertus, tekstas neturi konkretaus adresato, kuriam jis būtų asmeniškai skirtas. Šiuo požiūriu, rašytinis tekstas esti agresyvus, nes imasi skelbti tai, ko gal niekas neklausė, kartu pats nesiklausydamas replikų. Iš kitos pusės, tekstas yra bejėgis, nes kiekvienas su juo gali daryti ką tik nori. Tad galime manyti, kad Kierkegaardo pseudonimai yra lyg sargai, lydintys ir prižiūrintys jiems priskirtus tekstus. Pseudonimai gali tai daryti, nes jie patys yra literatūrinė fikcija, tuo pačiu jie tampa ir skaitymo akto dalyviais, dalyvaujantys neva realiame pokalbyje. Tekstas tampa panašus į dialogą, nes regisi, kad su mumis kalbasi realus pokalbio dalyvis. Reikia pastebėti ir tai, kad visi Kierkegaardo pseudonimai yra savitai charakteringi, suteikiantys ypatingą atspalvį tiems tekstams, virš kurių rašomas jų „vardas.“ Tačiau kad ir kaip teksto forma, nuotaika, tonas keltų realaus pokalbio panašumą, vis tiek jis negali tapti tikrove. Pseudonimas ir tekstas stovi vienas prieš kitą kaip fikcinės būtybės, lyg du, vienas į kitą atsukti veidrodžiai. (Sodeika 2002: xvi – xvii)

Negana to, „per dvylika metų parašyta ir išspausdinta apie 5 tūkstančius spausdintų puslapių, o po mirties publikuotų tekstų (laiškų, užrašų, dienoraščių) – dar beveik dvigubai tiek.“ (Sodeika 2002: xxii) Galime daryti išvadą, kad gamindamas tekstus Kierkegaardas stengėsi išsigelbėti nuo tikrovės. Akivaizdu, jog jis nesistengė tapti mokytoju ir iš savo mokinių nereikalavo išmokti visko, ką jis jiems išdėstė. „Jo kalba netiesioginė, paslėpta po pseudonimais, ironija, dviprasmybėmis, pagaliau – po jo tragišku likimu. Bet kaip tik dėl to jis gali pasakyti apie tikrovę žymiai daugiau, negu tie, kas tariasi esą tikrovės dalyviais ir imasi mokytį.“ (Sodeika 2002: xxii)

Taigi, matome, kad Kierkegaardas, nors ir pasislėpęs po kaukėmis, pseudonimais, tekstų gausybe, vis dėlto mus moko „patirti tai, kas mūsų, šiuolaikinių žmonių gyvenimą persmelkia iki pat pamatų ir ko kaip tik dėl šios priežasties jau nebejaučiame – patirti tą sukrečiantį faktą, jog, patys to nesuvokdami, gyvename ne tikrovėje, o „grynujų galimybių“ – vaizduotės, prisiminimų,

vilčių, technikos bei masinės komunikacijos abstrakcijų pasaulyje. Būtent *patirti*, o vien abstrakčiai apie jį samprotauti.“ (Sodeika 2002: xxii)

Derėtų pastebėti, jog Kierkegaardas asmuo pakankamai artimas jo aptariamam *homo absconditus* (besislepiantis žmogus); toks žmogus pats sau iki galo nesuprantamas, lygiai taip pat, kaip ir kitiems žmonėms. Sau jis yra nuolatinis *futurum contingens*. Tai reiškia, kad jis esti dar tik kelyje į save. Tačiau šiandienos žmogui, įtrauktam į mokslinio ir filosofinio žinojimo sūkurį, išlieka vis tas pats negalėjimas sujungti dabarties ir egzistencijos filosofijos. Egzistencijos idėja yra tolima vidinio gyvenimo neturinčiam žmogui, *homo absconditus*, per gyvenimą einančiam kaip *incognito*. (Zuidema 1972b: 154-155)

Be to, toks žmogus neišvengiamai ir nepertraukiamai stovi Dievo akivaizdoje. Taip, pasaulis ir jo transcendavimas kyla iš dieviškumo, tačiau problema iškyla tik tuomet, kai žmogus ima vystytis kaip krikščionis. Tada Dievas nusisuka, kad būtų niekas kitas, tik „situacija“ egzistenciškai gyvenančiam žmogui. *Coram Deo* (stovėjimas priešais Dievo veidą) – tai egzistenciškai gyvenančio žmogaus būseną, kai jis vėl ir vėl atranda save Kierkegaardas religinėje stadijoje. Tai ką kiti filosofai vadina žmogumi-pasaulyje, Kierkegaardui tai – žmogus-prieš-Dieva. Tokia „situacija“ griežtąja prasme nepriklauso žmogiškajai egzistencijai. Žmogus gi, pašauktas į Dievo akivaizdą, žino, jog jo tikrasis pašaukimas yra ne kas kita kaip „savęs įgijimas“ per laisvę. Stovėdamas prieš Dievą jis vis tiek lieka vienas su savimi. (Zuidema 1972b: 156)

Negana to, kad kierkegaardiškas žmogus nuolat patiria Dievo žvilgsnį, vis dėlto jis dar yra ypač individualistinis. Tai atsispindi ir Kierkegaardas krikščionybės sampratoje. Individas yra izoliuotas, jis yra *vienaskaitinis*. Jo manymu, egzistenciškas žmogus esti vienas pats su savimi. Net šventųjų bendrystė jam tėra individų, tarpusavyje nesujungtų jokiais ryšiais, iškovojusių savo asmenines kovas, sambūris. Tuomet egzistenciškai gyvenančio individo santykis su kitu egzistenciškai gyvenančiu individu yra neįmanomas. Žodžiai negali išreikšti žmogaus egzistencinio slėpinio unikalumo. Tad kiekvienas žmogus per gyvenimą eina kaip *incognito* ir tik per netiesioginę komunikaciją yra įmanomas bendravimas tarp tokių individualybių. Subjektyvumo izoliacija tampa individo vienišumo, apleistumu, ir ne kiekvienas sugeba peržengti tos vienatvės ribas. Egzistenciškas žmogus yra „pilnas“ tylos, o tai reiškia, kad jis tiesiogiai bendrauja tik su savimi. (Zuidema 1972b: 157)

Galime pastebėti, jog šiuolaikinis žmogus pats sau esti kaimynas – niekas kitas jam nėra toks artimas, kaip jis pats. Nemažai filosofų seka Kierkegaardas individualizmo pėdomis. Tačiau Gabrielio Marcelio dėka turime puikų pavyzdį, kad galima sulaužyti individualizmą ir žengti dalinio visuotinum link. Nuo Kierkegaardas juos skiria idėja, jog žmogus egzistuoja kaip Dievo būties dalyvis. Kierkegaardas gi kalba apie atsiskyrusį individą, stovintį Dievo akivaizdoje. Tačiau,

kaip jau pastebėjome, jo Dievą ir žmogų skiria niekada neperžengiama bedugnė, todėl žmogus jokiais būdais negali dalyvauti Dievo būtyje. Stovėjimas prieš Dievo veidą yra ganėtinai skirtinga nuo dalyvavimo Dievo būtyje. Taip kierkegaardiškoji „krikščioniška teologija“ atsiduria tarp ateistinio egzistencijos suvokimo ir perkrautos teistinės Dievo idėjos. (Zuidema 1972b: 158) Kierkegardas krikščionybę padarė sudėtinga, beveik neįmanoma, suvesdamas ją į absurda. Tikėjimas jam tapo nelaimingojo kančia, į kurią nenuleisdamas akių žiūri Dievas-tironas. Šitas Dievas savo meilę žmogui išreiškia savojo kūrinio kankinimą. Tokia krikščionybė greičiau yra prakeikimas, nei meilės religija.

Toks individualistas yra pats savo gyvenimo kalvis, visa ateitis yra jo rankose. Pareiga ir atsakomybė yra jo laisvė veikti, nes visa priklauso nuo jo. Ir taip yra ne kartą visiems laikams, bet vyksta nuolat: kas akimirką jis žengia nuo sprendimo prie sprendimo, nuo šuolio prie šuolio, nuo pasirinkimo prie pasirinkimo, nuo susirūpinimo prie kito rūpesčio, nuo nerimo prie nerimo, nuo baimės prie dar vienos baimės, ir taip be galo. Toks žmogus yra pilnas vidinės aistros, kurios dėka pats save transcenduoja. (Zuidema 1972b: 158-159)

Todėl Kierkegardas lieka Dievo trubadūru, giedančiu dieviškąją didybę ir nuostabumą, bet taip niekada ir neatlikusiu tikėjimo šuolio. Iš visų jėgų jis stengiasi tapti tikėjimo riteriu, tačiau nieko kito nedaro, o tik apie jį mąsto ir kalba. Vis dėlto tikėjimas reikalauja to pasitikinčio žingsnio, po kurio ir prasideda tikrasis krikščionio gyvenimas.

2. G. Marcelis – tikėjimo piligrimas

Grįžkime prie Marcelio. Jo „prigimtinis būties slėpiningumo teigimas rodo, kad žmogaus egzistencija yra nesuprastinama vien tik į erdvinę-laikinę tikrovę. Laikyti save vien fiziniu objektu – reiškia save nužeminti ir falsifikuoti <...> Kai tik žmogus vertina savo veiksmus ar sprendžia apie esamą akimirką, jis išeina anapus savęs, atlieka savi-transcendavimo judesį, kuris nepaaiškinamas esamos situacijos pagrindu. Nors žmogaus santykis su būtimi kaip slėpiniu negali būti diskursyviai ar racionaliai paaiškintas, tačiau jis švysteli tam tikrose intensyviai išgyvenamose situacijose, iš kurių Marceliui svarbiausios yra tikėjimas, viltis, meilė.“ (Mickūnas, Stewart 1994: 101)

Būtent su Marceliu mes įžengiame į metafizinę vilties būseną. Viltis yra opozicija kierkegaardiškajai nevilčiai, baimei ir nelaukimui. Viltis yra pranašiškas skelbimo aktas. Šitai išskyla, kai mes žiūrime į *homo viator*‘ių – keliaujančių žmogų – tamsos ir nelaisvės kontekste besiskleidžiantį vidinį aktyvumą ir intersubjektyvų švytėjimą, tuo pačiu išsaugant gyvą liepsną kitiems ir viltį beprarandančiai savo paties daliai. Pvz., rezistencija, pastangos išgyventi karo nuniokotoje vietovėje. Arba sunkiai sergančio draugo aplankymas. Tai yra ne fiksacija ties kuo

nors, bet atvirumas. Atvirumas gi esti *versus* užsisklendimui (fiksacijai), kuris kyla iš nevilties ir rutinos. Viltis, tikėtis – tai ne viltis, tikėtis *kad*, nes iš to kyla nusivylimas. Viltis gali pasirodyti kaip paties gyvenimo dalis. Gyvenimas – tai dovana, todėl savyje išlaiko ir prisikėlimo pažadą. Tačiau aplink pilna veikslių ir troškimų, kad tas gyvenimas būtų „nukirptas“. (Cain 1995: 157)

Taip, per įvairius išbandymus esu nuolat mėginamas. Visada yra rizika tapti mažų mažiausiai ligų deformuota būtybe, „profesionali“ invalidu, kuris apie save taip ir tegalvoja, kuris įpareigoja kitus atsižvelgti į jo ligas. Tas pats yra su tremtimi, nelaisve bei kiekviena nesėkme. Tačiau kiek aš viliuosi, tiek save sugebu išbandymo metu atplėšti nuo vidinio determinizmo, kuris lyg spazmų priepuolis grėsmingai paverčia mane vienu iš tų degraduojančių, išsigimusių, anomalių ir net užsihipnotizavusių nevilties pagimdytų žmogiškų išraiškų, prisidengusių žavesiu. (Marcel 1962: 41) Viltis ir kelias – tai ne dvi skirtybės. Būtent vilties dėka buvimas kelyje nebereiškia blaškymosi. Marcelis sako, kad *būti – tai būti kelyje*. (Марсель 1995: 186)

Nekreipdamas dėmesio į egzistencializmo taip pamėgtą „pasirodyk žmonėms ir sau, kas esi“ idėją, Marcelis žengia slenksčio link, ties kuriuo kenčiantis žmogus stojasi Dievo akivaizdon ir su viltimi kreipiasi į jį (priešingai nei Kierkegaardas žmogus): „Tik tu vienas žinai, koks aš esu, ir koks aš galėčiau būti, tapęs savimi.“ (Тавризян 1995: 34) Jis teigia, kad *perėjimas* akcentuoja žmogaus gyvenimo normų ir dvasinės veiklos (pvz., meno) transcendentinį charakterį, nes čia pagrindas yra realus „anapus“, o ne abstraktus kanonas. „Anapus“ nėra paprasčiausiai įsivaizdavimo erdvė, bet tai taip pat yra laikinumas. Kai mes žiūrime atgal, praeitis mums regisi kaip kelias į nuokalnę. Tai kelias, kuriuo mums teko keliauti; be to mes prisimename tuos keliautojus-kartu, su kuriais nuėjome kelio galą. Bet ką mes turime „eksploduoti“? Tiesti takelius anapus dabarties faktų ir aplinkybių? Viltis mums suteikia šią teisę, sako Marcelis. Agapės meilė suteikia maisto sielai piligrimei. Šita sielos kelionė yra *jos* kelionė, ir tai yra *jos vienos* kelionė, kuri yra be galo tikra. Bet kuriuo atveju tai nėra vienišos, atsiskyrusios kelionė, nors ir yra savo ego nukirpimas, tačiau visada yra mes-bendruomenė. Šeimos santykiai yra šventi ne dėl jų pačių, bet dėl to, kad jie remiasi į antžmogišką įsakymą, kurio šaltinis yra amžinai gyvenantis, kuris yra tarsi manifestas per viltį, kuris mus apgaubs mūsų egzistencijos pabaigoje ir bus visiškai mums duotas tik kelionės pabaigoje. Pati vertė yra įsikūnijusi ir esanti. Ji eina per visą gyvenimą ir nesibaigia anapus gyvenimo. Ji suteikia laikinumui „konsekraciją“ (t. y. pašventina). O tai reiškia, kad peržengia laiką. Tai išaukština mus virš mūsų limitų, virš mūsų situacijų, virš mirties per „absoliutų paaukojimą“. Šiuo atžvilgiu mirtis tampa pozityviu aktu, kaip mirtis dėl kitų, dėl konkrečios istorinės realybės, o ne dėl abstrakcijos. Visada tai yra daroma prieš Kitą, prieš transcendenciją. (Cain 1995: 99)

Taigi, būti krikščioniu reiškia turėti drąsos žengti (pasi)tikėjimo žingsnį, gyventi viltimi ir meile, ir nuolatos būti kelyje dievop. Be malonės mes iš savęs nieko negalime. Gabrielis Marcelis mums padėjo suprasti, kad krikščionybės sampratoje Dievo meilė nėra naikinanti jėga, nors ji ir veda į kankinystę, bet greičiau kuriančioji, teikiančioji tikėjimą, viltį ir meilę. Išbandymai tėra tik tikėjimo piligrimo kelio etapai ir juos įveikti būtina.

Tebūna sustiprintos mūsų širdys ir protai, kreipiant savo žingsnius į dangiškąją Jeruzalę: „O pasikeitimo dvasia! Kai mes stengiamės ištrinti debesų ribas, kurios skiria mus nuo kito pasaulio, vadovauk mūsų nepatyrusiems judesiams! Ir kai išmuš duota valanda, pažadink mus, nekantraujančius kaip tas keleivis, besidedantis savo kuprinę, nors anapus aprasojusio lango stiklo dar tik pasirodo pirmieji spinduliai!” (Išversta mano – V. U. „Oh, spirit of metamorphosis! When we try to obliterate the frontier of clouds which separates us from the other world guide our unpractised movements! And, when the given hour shall strike, arouse us, eager as the traveler who straps on his rucksack while beyond the misty window-pane the earliest rays of dawn are faintly visible!”) (Marcel 1962: 268)

IŠVADOS

Darbe aptartos skirtingos išbandymo kaip tikėjimo akto perspektyvos.

Nagrinėjant skirtingai išgyvenamos aukos funkcijas tikėjime, du skirtingi autoriai šią temą ima gvildinti nuo nusistatymo, jog tikėjimas privalo būti išmėgintas. Kierkekegaardo manymu, tik taip gali būti nustatyta tikėjimo kokybė, todėl jam labai svarbus išrinktumo klausimas, mat išlaikytas išbandymas laiduotų tave esant tikėjimo riteriu. O štai Marceliui pats gyvenimas esti pakankamu išbandymu, gi išrinktuuju esti kiekvienas žmogus. Ir Kierkegaardui, ir Marceliui auka yra tobuliausia meilės dovana.

Siekiant aptarti žmogaus sąmoningumo ir jo tikėjimo stadijas, pasitelkiamos pamatinės Marcelio nuostatos *turėti* ir *būti*, iš kurių kyla „žemesnysis“ ir „aukštesnysis pasauliai.“ Greta jų dar aiškiau atsiskleidžia trys Kierkegaardo sielos stadijos: etinė, estetinė ir religinė. Marcelio „žemesnysis pasaulis“ atitinka Kierkegaardo estetinę ir etinę stadijas, o „aukštesnysis“ – religinę.

Mėginant atskleisti kaip skirtingai išgyvenama vienvė įtakoja skirtingą santykį su Dievu ir savimi, matome dvi skirtingas tikėjimo naktis: Marcelio pilna vilties, o Kierkegaardo – nevilties ir nepakeliamai spengiančios tylos.

Stengiantis atskirti vieną nuo kito tylą, kalbą ir pokalbį, pastebime jog ir čia autorių nuomonės išsiskiria: Kierkegaardo siūloma tyla yra grynas monologas, užsidarymas, autizmas; o Marcelis veda į dialogą, norėdamas pasakyti, kad mes nesame vieni tikėjime – nei horizontaliai, nei vertikalčiai. Jam religinė patirtis yra buvimas-su-kitais, todėl netgi atskiros, pavienės maldos aktas esti kolektyvinis bendravimas. Tuo tarpu kierkegaardiškasis tikėjimo riteris yra visiškai vienas ir atskiras.

Tikinčiojo santykis su jo tikėjimu atskleidžia dvi skirtingas pozicijas: vienas yra paremtas pareiga, primestas ir niekada neišgyvenamas kaip gyvas, lankstus, ištikimas santykis, galintis kilti tik iš laisvės ir besąlygiškos meilės; kitas nurodo į tikėjimą kaip asmeninę dramą, kreipiančią gyvenimą aiškiu keliu ir pagaunančią nuo pat egzistencijos centro. Kierkegaardo tikėjimas remiasi Dievu, tarp kurio ir žmogaus esti skirtingų kokybių praraja. Čia neišvengiamai įsitvirtina neviltis. O Marcelis tikėjimą ir viltį suvokia kaip laisvės dovaną.

Akivaizdu, kad Kierkegardas pasilieka Dievo trubadūru, taip niekada ir neatlikusiu tikėjimo šuolio. Pastangos tapti tikėjimo riteriu jį uždarė mąstyme ir tekstų produkavime, prisidengus gausybe netikrų vardų. Marcelis gi mums patvirtino, kad išbandymai yra piligrimo kelio etapai, o juos įveikti įmanoma tik per besąlygišką meilę, viltį ir (pasi)tikėjimą. Krikščionis visada yra kelyje dievop.

LITERATŪROS SARAŠAS

1. „Gabriel (-Honoré) Marcel“, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/marcel>>, žiūrėta 2005 10 08
2. „Søren Kierkegaard“, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/kierkegaard>>, žiūrėta 2005 10 08
3. Adomėnienė J. 1997. „Įvadas“, in S. Kierkegaard. *Liga mirčiai*. Vilnius: Aidai
4. Buber M. 1957. *Eclipse of God*. New York: Harper Torchbooks
5. Cain S. 1995. *Gabriel Marcel's Theory of Religious Experience*. New York: Peter Lang
6. Cantalamessa R. 1999. *Velykų slėpinys*. Kaunas: Gyvieji akmenėliai
7. Come A. B. 1997. *Kierkegaard as Theologian. Recovering my self*. London: McGill-Queen's University Press
8. Fürst M., Trinkas J. 1995. *Filosofija*. Vilnius: Lumen
9. Gabriel M. 1966. *The Philosophy of Existentialism*. New York: The Citadel Press
10. Garelick H. M. 1965. *The Anti-Christianity of Kierkegaard*. The Hague: Martinus Nijhoff
11. Jacopozzi A. 1992. *Religijos filosofija*. Vilnius: Aidai
12. Kierkegaard S. 1991. *For Self-examination. Judge for Yourself!* New Jersey: Princeton University Press
13. Kierkegaard S. 1995a. *Works of Love*. New Jersey: Princeton University Press
14. Kierkegaard S. 1995b. *Baimė ir drebėjimas*. Vilnius: Aidai
15. Kierkegaard S. 1997. *Laukų lelija ir padangių paukštis*. Vilnius: Vaga

16. Kierkegaard S. 1997. *Liga mirčiai*. Vilnius: Aidai
17. Kierkegaard S. 2000. *Filosofiniai trupiniai, arba Truputis filosofijos*. Vilnius: Aidai
18. Kruks S. 1990. *Situation and Human Existence: Freedom, Subjectivity and Society*. London: Uniwin Hyman
19. Kunzmann P., Burkard F. P., Wiedmann F. 1998. *Filosofijos atlasas*. Alma Littera: Vilnius
20. Law D. R. 1993. *Kierkegaard as Negative Theologian*. Oxford: Clarendon Press
21. Levinas E. 1994. *Outside The Subject* California: Stanford University Press
22. Marcel G. 1954. *The Decline of Wisdom*. London: The Harvill Press
23. Marcel G. 1962. *Homo viator*. New York: Harper & Brothers
24. Marcel G. 1968. *Mystery of Being. Faith & Reality* II vol. Illinois: Gateway edition
25. Marcel G. 1969. *The Mystery of Being. Reflection & Mystery*. I vol. Illinois: Gateway edition
26. Marcel G. s.a. *Man Against Mass Society*. Indiana: Gateway Editions
27. McCown J. 1978. *Availability: Gabriel Marcel and the Phenomenology of Human Openness*. Number 14. Montana: Scholars Press
28. Mickūnas A. 1999. „Dialogo sritis“, in *Baltos lankos. Tekstai ir interpretacijos*, ed. S.Žukas. Nr. 11. Vilnius: Baltos lankos
29. Mickūnas A., Stewart D. 1994. *Fenomenologinė filosofija*. Vilnius: Baltos lankos
30. Pattison G. 1999. Kierkegaard. *The Aesthetic and the Religious*. s. l.: SCM Press
31. Pax C. 1972. *An Existential Approach To God: A Study Of Gabriel Marcel*. The Hague: Martinus Nijhoff
32. Pojman L. P. 1984. *The Logic of Subjectivity. Kierkegaard's Philosophy of Religion*. Alabama: The University of Alabama Press
33. Sodeika T. 1995. „Ivadas“, in Kierkegaard S. *Baimė ir drebėjimas*. Vilnius: Aidai
34. Sodeika T. 1999. „Dialogas ir tekstas: pastabos Martino Buberio dialoginių tekstų parašėse“, in *Baltos lankos. Tekstai ir interpretacijos*, ed. S.Žukas. Nr. 11. Vilnius: Baltos lankos
35. Sodeika T. 2002. „Apie Søreną Kierkegaardą, jo baimę ir drebėjimą“, in S. Kierkegaard S. *Baimė ir drebėjimas*. Vilnius: Aidai
36. *Šventasis Raštas. Senasis ir Naujasis Testamentas*. 1998. Vilnius: Katalikų pasaulis.
37. Zabelaitė D. 1999. „Apie filosofinį mąstymą, kylantį iš buvimo tikrovės gėryje“, in *Baltos lankos. Tekstai ir interpretacijos*, ed. S.Žukas. Nr. 11. Vilnius: Baltos lankos
38. Zuidema S.U. 1972a. „Gabriel Marcel“, in *Communication and Confrontation*. The Netherlands: Royal Van Gorcun Ltd.

39. Zuidema S.U. 1972b. „Søren Kierkegaard“, in *Communication and Confrontation*. The Netherlands: Royal Van Gorcum Ltd.
40. Марсель Г. 1994. *Быть и Иметь*. s.l.: Сагуна
41. Марсель Г. 1995. *Трагическая мудрость философии*. Москва: Издательство гуманитарной литературы
42. Тавризян Г. М. 1995. „Габриэль Марсель: философский опыт о человеческом достоинстве“, in Марсель Г. *Трагическая мудрость философии*. Москва: Издательство гуманитарной литературы

SUMMARY

Faith is the gift and the miracle, but at the same time it is rather a big problem. The everlasting question coexists: if God ordered to love him with whole heart, whole spirit, whole mind then in what way the human has to perform the act of love and fulfill it completely. Faith and hope may reveal that love. As a matter of fact the problem exists in trials which are met by believer as well. Subconscious believer tries to escape and hide from them. Nevertheless faith must be (proved) tried out, tested, purified in Christian conception, so that individual trusting in God could develop and seek perfection but not create his own holiness.

Works of Søren Kierkegaard and Gabriel Marcel will be invoked to reveal the problem of faith trial in more subtle and miscellaneous way. They both are classics of existentialism; they both highlight the question of faith, sacrifice and trial. While comparing the both authors we find out that their attitude towards the question is completely different. Phenomenon of faith is lightened up anew by collating Søren Kierkegaard and Gabriel Marcel. Discussion of the problem, analysis of their works let us detect that there are some common points of view between them. It is because of experience.

At the very end we can realize that Kierkegaard is God's troubadour and never makes a great jump in faith. His efforts to become a knight of faith enclosed him in intellection and production of texts, hiding himself under lots of pseudo names. Marcel proved that trial is a kind of stages in a pilgrim journey. It is possible to overcome them with unconditional love, hope and faith. Christian is always on his way to God.

