

TEODICĖJINIAI MOTYVAI LIETUVIŲ LITERATŪROJE: UNIVERSALUMAS IR SPECIFIKA

Dalia Čiočytė

Vilniaus universiteto

Lietuvių literatūros katedros docentė

Tyrimą finansuoja Lietuvos mokslo taryba (sutarties Nr. LIT-4-12).

This research is funded by a grant (Nr. LIT-4-12) from the Research Council of Lithuania.

Straipsnis sutelktas ties komplikuoju teodicėjos terminu ir aktualizuoja jį literatūros kontekstuose. Kaip literatūrinės teodicėjos aukštumos analizuojami Fiodoro Dostojevskio ir Alberto Camus kūriniai. Skiriamos trys lietuvių literatūros teodicėjinio mąstymo kryptys: laisvos valios interpretacija (Kristijonas Donelaitis, Vincas Krėvė ir kt.), tautos kentėjimų (okupacijos, tremties) apmąstymas dvasinio tobulėjimo idėjos erdvėje (Antanas Baranauskas), Dievo slėpiningumo refleksija (Šatrijos Ragana, Bernardas Brazdžionis, Antanas Škėma).

1. Teodicėjos sąvokos sklaida

Teodicėja – filosofinė ir teologinė pastanga derinti mylinčio, visagalio ir visažinio Dievo sampratą su blogio (nelaimės, kančios, kaltės, mirties...) egzistavimo žmogaus ir gamtos pasaulyje patirtimi. Etimologinė termino reikšmė ir yra „Dievo pateisinimas“ (gr. *theos*, dievas, ir *dikē*, *dikaia* – teisė, teisingumas).

Prieštaravimas tarp Dievo visagalybės ir blogio egzistavimo pasaulyje yra pagrindinis filosofinės Dievo refleksijos klausimas. Filosofškai svarstant Dievo buvimo galimybę, esminis keblumas yra ne gamtamokslinio pasaulėvaizdžio duomenys (gamtamokslinis pasaulėvaizdis gali būti interpretuojamas ir ateizmo, ir teizmo filosofinėje perspektyvoje), – o blogio, nekalotos kančios egzistavimas. Graikų filosofas Epikūras (341–270) yra formulavęs: jei

egzistuoja visagalis ir tobulai geras Dievas, tai neegzistuoja blogis; tačiau blogis egzistuoja pasaulyje; vadinasi, visagalis ir tobulai geras Dievas neegzistuoja¹. Panašus Davido Hume'o, XVIII a. škotų empiristo, silogizmas: mylinti dievybė neleistų reikštis blogiui; visažinė, visagalė dievybė galėtų apsaugoti pasaulį nuo blogio; blogis egzistuoja pasaulyje, – vadinasi, Dievas nėra mylintis arba jis nėra nei visažinis, nei visagalis². Filosofo egzistencialisto Nikolajaus Berdiajevo (1874–1948) žodžiais tariant, „blogio egzistavimas yra didžiausias

¹ Liucijus Cecilijus Firmianas Laktancijus (III–IV a.), krikščionių rašytojas, traktate *De ira Dei* („Apie Dievo pyktį“) pristato ir kritikuoja šį Epikūro argumentą, vadinamą Epikūro paradoksu, Epikūro mįsle. Epikūras, kaip žinoma iš Laktancijaus veikalo, savuoju argumentu grindė dievų abejingumo žmogui idėją.

² David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion, in God and Evil* / Edited by Nelson Pike, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1964.

buvojiimo pasaulyje slėpinys, gluminantis teologinę doktriną³. Protestantų filosofas ir teologas Ronaldas Nashas (1936–2006) yra radikalčiai formulavęs: „Blogio problema buvo, yra ir bus rimčiausias iššūkis teizmui.“⁴ Blogio ir kančios egzistavimas netgi vadinamas ateizmo įrodymu (David Elton Trueblood)⁵. Todėl teodicėjos terminas turi ir platesnę reikšmę: nurodo filosofinę teologijos prieigą, filosofinį Dievo pažinimo, egzistavimo, jo savybių ir santykio su pasauliu apmąstymą. Krikščionybėje teodicėjiniai svarstymai glaudžiai susiję su tomistine natūraliaja teologija (*theologia naturalis*) – filosofiniais Dievo buvimo ir savybių įrodymais.

Teodicėjos terminą bene pirmasis pavartojo vokiečių filosofas Gottfriedas Leibnizas prancūzų kalba parašytame veikalė Teodicėjinės esė apie Dievo gerumą, žmogaus laisvę ir blogio kilmę (*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710), oponuodamas protestantų filosofo skeptiko Pierre'o Bayle'o Istorijos ir kritikos žodyno (*Dictionnaire Historique et Critique*, 1695) mintims apie tai, jog neįmanoma racionaliai paaiškinti blogio ir Dievo koegzistencijos. Leibnizas Dievo teisingumą aiškino teorija apie optimalų (geriausią iš visų įmanomų) gėrio ir blogio elementų derinį žmogaus patiriamame pasaulyje⁶.

³ Nicolas Berdyaev, *The Divine and the Human*, London: Geoffrey Bles, 1949, 86.

⁴ Ronald Nash, *Faith and Reason*, Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1988, 177 („The most serious challenge to theism was, is, and will continue to be the problem of evil“).

⁵ David Elton Trueblood, *Philosophy of Religion*, New York: Harpers and Brothers, 1957, 231.

⁶ Šią teodicėjinę Leibnizo teoriją ironizavo

Terminas prigijo, ir vėliau ne vienas filosofinis traktatas, skirtas Dievo sampratai blogio kontekste, vadintas teodicėjinis. Filosofinės minties istorijoje teodicėjiniai klausimai, – itin gilios ir sudėtingos blogio problemos aspektas, – ne kartą įvairiai interpretuoti, teigiant ir kvestionuojant mylinčio Dievo egzistavimo galimybę.

Nors teodicėjos terminas pradėtas vartoti tik XVIII a., kančios ir blogio santykis su dievybe rūpėjo įvairioms filosofinėms ir religinėms tradicijoms nuo seniausių laikų. Klausimas, kodėl Dievas leidžia savo kūriniams kentėti, reflektuojamas mitologiniuose siužetuose apie dievybės kovą su chaosu, senovės Egipto sarkofagų epitafijose (motyvai apie kūrinių maištą prieš dievybę kaip jos atsitolinimo nuo pasaulio priežastį), antikinės filosofijos tekstuose, judaizmo raštuose⁷, Senajame ir Naujajame Testamentuose. Nekaltos kančios problemą artikuliuoja Jobo knyga – vienas populiariausių Vakarų kultūros tekstų apie blogio egzistavimo slėpinį. Koheleto knygoje kančia traktuojama kaip neįmanoma suvokti žmogiškojo proto galiomis. Biblinis teisėjas Gideonas tiksliai formuluoja teodicėjinį klausimą: „Jei Viešpats su mumis, tai kodėl mus visa tai ištiko? (Tis 6, 13). Pranašas Habakukas išryškina egzistencinę tylinčio Dievo problemą, užymį įtampą tarp biblinės Dievo sampratos ir

Voltaire'o filosofinė apysaka *Kandidas, arba Optimizmas (Candide, ou l'Optimisme)*, 1759).

⁷ Žr. Jan Assmann, *The Search of God in Ancient Egypt*, Translated by David Lorton, Ithaca: Cornell University Press, 2001; Antti Laato, Johannes C. De Moor (editors), *Theodicy in the World of the Bible*, Leiden: Brill Academic Pub, 2003; James L. Crenshaw, *Defending God: Biblical Responses to the Problem of Evil*, New York: Oxford University Press, 2005.

egzistencinės neteisingumo patirties, kuria savitą *žvilgsnio* šventumo, žiūrėjimo į blogį dieviškuoju žvilgsniu metonimiją:

Tavo akys per šventos
žvelgti į pikta,
tu negali žiūrėti į nusikaltimus.
Tad kodėl žiūri į klastūnus ir tyli,
kai nedorėliai ryja teisesnius už save? (*Hab*
1, 13)

Krikščionybės kontekste nekaltos kančios problema itin aktuali. Krikščionybė transcendencijos apsisireikimo plotme laiko ne gamtą (kaip, pavyzdžiui, biblinėje Nojaus situacijoje), ne tautos istoriją (Biblijoje per izraelitų tautos istoriją Dievas žmogui reiškiasi iki Jėzaus Kristaus įsikūnijimo), o dievažmogišką Jėzaus Kristaus asmenį⁸. Krikščioniškoji religijos samprata akcentuoja tarpasmeninį dialogą tarp Dievo ir žmogaus, todėl krikščioniui, kaip religinio *aš* – *Tu* santykio dalyviui, galimybė pasitikėti dieviškuoju *Tu* yra nepalyginti reikšmingesnė negu abstraktūs, racionalūs Dievo egzistavimo įrodymai.

Krikščioniškosios teodicijos mintis krypsta šiomis linkmėmis:

1. Reflektuojamas transcendencijos slėpiningumas. Išryškinamas skirtumas tarp sukurtosios būtybės ribotumo, baigtinumo ir dieviškosios begalybės pripažįstant, kad Dievas yra begalinė paslaptis visais atžvilgiais, įskaitant ir blogio problemą.

⁸ „Krikščionybė jau pačiu savo buvimu yra nuostabus pasaulio sekuliarizacijos veiksnys. Juo labiau ji sklinda pasaulyje, juo labiau ji jį nusakralina arba supasaulina, nes Evangelijos dėsnis, kad Kristus yra vienintelis, per kurį Dievas reiškiasi ir kalba, nepakenčia šalia savęs jokios kitos Dievo apsisireikimo vietos“; krikščionybėje Dievas ir žmogus susitinka nepranokstamoje „asmeninėje vienybėje“ (Antanas Maceina, *Didieji dabarties klausimai*, Chicago: Krikščionis gyvenime, 1971, 81, 78).

2. Mąstoma apie blogio vaidmenį sielos tobulėjimo procese. Plėtojamos Ireniejaus Lioniečio (II a.) idėjos apie moralinį tobulėjimą per išbandymų patirtį⁹. Ireniejiskąją teodiciją protestantų filosofas ir teologas John Hick (1922–2012) praminė „sielos kūrimo“ teodicėja (*soul-making defense*): Dievas sukuria episteminių atstumą (kai neįmanoma Dievo pažinti tiesiogiai), kad žmogus siektų jį pažinti ir per tai taptų išties moralus. Kūrėjas leidžia kančią todėl, kad žmonių sielos galėtų augti ir tobulėti, tad kančia yra ne tik blogis, bet ir dvasinio tobulėjimo sąlyga: per kančią žmogus tampa moraliniu subjektu¹⁰.

3. Pabrėžiamas pasirinkimo laisvės reikšmingumas: negalėdamas pasirinkti blogio, žmogus negalėtų pasirinkti ir gėrio, neturėtų laisvos valios, – o be laisvės nebūtų įmanoma meilė. Atsiremama į Aurelijaus Augustino (354–430) teodiciją: blogis suvokiamas kaip nuokrypis nuo gėrio, žmonijos nuopuolio pasekmė. Pasak Augustino, „Jeigu žmogus yra kažkoks gėris ir jeigu jis gali teisingai elgtis tik tada, kai pats nori, – jis nusipelnė turėti laisvą valią, be kurios negalėtų teisingai elgtis. Juk reikia tikėti, kad Dievas ją davė ne tam, kad nusidėtume. Tad pakankama priežastis, dėl kurios privalėjo ją duoti, – kadangi be jos žmogus negali teisingai gyventi“. Laisvą valią privalu „pripažinti ir gera, ir Dievo duota, ir [...] veikiau reikia smerkti blogus šios gėrybės naudotojus, negu kal-

⁹ Žr. Šv. Ireniejus Leonietis, „Prieš erezijas“, *Darius Alekna, Vytautas Ališauskas (sud.), Bažnyčios tėvai*, Vilnius: Aidai, 2003, 258–259.

¹⁰ Stephen T. Davis (ed.), *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001, 38–72.

tinti jos davėją, esą šis neturėjęs duoti“¹¹. Šią Augustino koncepciją plėtojo Tomas Akvinietis (1225–1274), mokydamas apie fizinį, metafizinį ir moralinį (kylantį iš piktnaudžiavimo laisva valia) blogį kaip gėrio stoką, neturinčią pozityvaus šaltinio: „Dorinis gerumas ar blogumas pirmiau atsiranda valioje“; „Kiekvienas valingas veiksmas yra blogas dėl to, kad nutolsta nuo proto ir amžinojo įstatymo tvarkos, o kiekvienas geras veiksmas derinasi su protu ir amžinuoju įstatymu“; „Nuodėmė ir blogis visada atsiranda dėl nukrypimo nuo proto nurodytos krypties aukščiausiojo žmogaus gyvenimo tikslo link.“¹² Laisvos valios teodicėją matome Immanuelio Kanto *Praktinio proto kritikoje* (1781): jei, pasak veikalo autoriaus, galėtume visiškai įrodyti Dievo egzistavimą, moralės dėsnių pažeidimų nebūtų; tačiau „dauguma dėsnių atitinkančių poelgių būtų atlikti iš baimės, tik nedaugelis – puoselėjant viltį ir nė vienas – iš pareigos, o poelgių moralinės vertės, kuri tik viena lemia asmens vertę ir netgi pasaulio vertę aukščiausios išminties akyse, visai neliktų“¹³. Amerikiečių ana-

litinis filosofas Alvinas Carlas Plantinga (g. 1932), akcentuodamas laisvos valios sąvoką ir pasitelkdamas silogistinę logiką, parodo, jog blogio egzistavimas logiškai dera su visagalio, visažinio ir mylinčio Kūrėjo samprata: blogis privalo egzistuoti tam, kad žmogus turėtų laisvą valią; blogio pašalinti iš pasaulio neįmanoma nepašalinant laisvos valios. Nelogiška manyti, kad žmogiškosios būtybės, turinčios moralinę laisvę, visada pasirinktų tik gėrį; logiška, jog moralinės laisvės egzistavimas yra svarbesnis negu jos reikšimosi pasekmė – blogis¹⁴. Richardas Swinburne (g. 1934), Oksfordo universiteto filosofijos profesorius emeritas, teigia, kad jei Dievas nori, jog žmogus patsai spręstų, kas jam ir kitiems gera ir kas bloga, patsai pasirinktų būdą, kaip formuoti savo charakterį ir būti naudingam kitiems, – tai žemiškajame žmogaus gyvenime neišvengiamai egzistuotų kančia¹⁵. Dievas negali sau prieštarauti: jei jis sukurtajai būtybei suteikia laisvą valią, tai turi leisti egzistuoti blogiui, kylančiam iš sukurtosios būtybės pasirinkimų¹⁶.

4. Akcentuojama pasaulio raida ir pasaulio tobulėjimo galimybė, žmogui šalinant kančios priežastis.

5. Aiškinama, kad žmogus, kaip nemirtinga būtybė, negali tikėtis tobulo egzistavimo žemiškojoje erdvėlaikio tikrovėje.

¹¹ Aurelijus Augustinas, *Dialogai: Apie laisvąją sprendimą* / Vertė Ona Daukšienė, Vilnius: Katalikų pasaulis, 2001, 235, 117.

¹² Tomas Akvinietis, *Teologijos suma I–II, 18–21 klausimai*, Vilnius: Logos, 1998, 127, 161, 167.

¹³ Immanuelis Kantas pateikia išlygą: „Jei kartu nepakistų visa mūsų prigimtis“; „kol žmonių prigimtis išliktų tokia pati, kokia yra dabar“ (Immanuel Kant, *Praktinio proto kritika*, Vilnius: Mintis, 1987, 172–173). Krikščioniškoji teodicėja žmogaus prigimtį suvokia kaip gimtosios nuodėmės pažeistą dėl laisvos valios reikšimosi. Esė *Ober das Mifilingen aller philosophischen Yersuche in der Theodizee* (1791) Kantas teigė, kad blogis – asmeninis iššūkis žmogui, galimas įveikti tik tikėjimu, ir kad turime suvokti savo galimybių ribotumą reflektuojant dalykus, esančius už žmogiškojo patyrimo ribų (Immanuel Kant, „O niepowodzeniu wszelkich prób filozoficznych w przedmiocie teodycei“,

tlum. Irena Krońska, *Tadeusz Kroński, Kant*, Warszawa: Wiedza powszechna, 1966, 194–214).

¹⁴ Žr. Alvin C. Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1978.

¹⁵ Richard G. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, New York: Oxford University Press, 1998.

¹⁶ Richard G. Swinburne, „The Vocation of a Natural Theologian“, *Philosophers Who Believe*, Kelly James Clark (ed.), Downers Grove: InterVarsity Press, 1993, 179–202.

6. Virš visų teodicėjinių argumentų teologija iškelia viltį, kad Dievo įsikūnijimo ir Jėzaus Kristaus prisikėlimo slėpiniai yra blogio pasaulyje įveika.

Teodicėjiniai svarstymai pagrįsti augustiniškuoju *Credo ut intelligam* („Tikiu, kad suprasčiau“) principu ir yra gairės egzistencinę patirtį ir tikėjimą derinančiai minčiai, o ne negalimi kontrargumentuoti įrodymai. Vakarų filosofijos istorijoje teodicėjai ne kartą svariai prieštarauta – ir loginėje plotmėje, ir (labiausiai) – reflektuojant XX a. vykusį tautų genocidą. Šmaikšti britų filosofo, analitinės filosofijos steigėjo Bertrando Russello (1872–1970) ironija žemiškąjį gyvenimą traktuoja kaip visumos mėginį ir teigia, kad racionaliai mąstant neteisinga pasikliauti pomirtine žemiškųjų kentėjimų atasvara: „Tarkime, jūs gavote apelsinų dėžę, kurią atidarius paaiškėjo, kad visi viršutiniojo sluoksnio apelsinai sugedę. Tokiu atveju juk nepasakytumėte: ‚Giliau esantys apelsinai tikriausiai geri, kad būtų atkurta pusiausvyra‘. Jūs pasakytumėte: ‚Tikriausiai visa ši siunta yra bloga‘, – ir iš esmės tai moksliskai mąstantis asmuo turėtų pasakyti apie visatą.“¹⁷ Tai yra, Russello žodžiais, moralinis argumentas prieš dievybę: šiame pasaulyje matomas neteisingumas skatina daryti prielaidą, kad pasaulis nėra valdomas teisingumo (esė „Kodėl aš nesu krikščionis“, 1927). Min-

¹⁷ Bertrand Russell, *Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*, London: Rationalist Press Association, 1983, 6 („Supposing you got a crate of oranges that you opened, and you found all the top layer of oranges bad, you would not argue: ‘The underneath ones must be good, so as to redress the balance’. You would say: ‘Probably the whole lot is a bad consignment’; and that is really what a scientific person would argue about the universe“).

tis, jog blogio pasaulyje perversyvumas yra iššūkis krikščioniškai Dievo sampratai, intensyviai varijuota XX a. masinių žudynių kontekstuose (pvz., Auschwitzo patirties refleksija Theodoro Adorno, Emmanuelio Lévino ir kt. raštuose¹⁸), akcentuojant žmogaus žmogui daromą skriaudą (plg. Carlo Gustavo Jungo repliką, jog „pagrindinė ir iš esmės vienintelė blogybė pasaulyje yra žmogus“¹⁹).

Karlo Rahnerio teigimu, teodicėjos atmetimas neišsprendžia egzistencijos mįslės: pateikiamas ne mįslės įminimas, o antiatsakymas, skelbiant, kad tikroji gyvenimo prasmė yra absoliuti beprasmybė. Tačiau „žmogus savo atvirybėje patiria pernelyg daug šviesos, kad galėtų daryti prielaidą, jog absoliuti tamsa yra tikroji ir pirmapradė jo gyvenimo prasmė“²⁰. Atmetant teodicėją neišvengiamai priartėjama prie dar keblensnio *antropodicėjos* klausimo. Antropodicėja – pastanga pagrįsti žmogaus prigimties pamatinio gerumo galimybę žmogaus vykdomo blogio akivaizdoje, pateisinti tikėjimą žmonija kaip istorijos subjektu istoriją persmelkiančių kentėjimų kontekste²¹.

¹⁸ Žr. Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, Translated by E. B. Ashton, New York: Continuum Publishing Group, 1983; Emmanuel Lévinas, „Useless Suffering“, *Emmanuel Levinas, Entre Nous: Thinking-of-the-Other*, Translated by Michael B. Smith and Barbara Harshav, New York: Columbia University Press, 1998, 78–87.

¹⁹ Carl Gustav Jung, „After the Catastrophe“, *Collected Works* 10, Princeton, N. J.: Bollingen, 1970, 216 („The principal and indeed the only thing that is wrong with the world is man“).

²⁰ Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax, 1987, 466.

²¹ Plg. *kosmodicėją*, Friedricho Nietzsche filosofijos temą, – pastanga pateisinti pamatinio visatos gėrio galimybę blogio akivaizdoje.

Gilioji teodicėjinių argumentų reikšmė yra ne tik blogio problemos aiškinimas (jos galutinai neišsprendžiant), bet ir blogio, nekaltos kančios problemos *iškėlimas į dėmesio centrą, apsaugojimas nuo supaprastinimo*²².

2. Literatūrinės teodicėjos aukštumos: Fiodoras Dostojevskis, Albert Camus

Literatūrinė teodicėja yra egzistencinės dievoieškos forma: literatūrinis mąstymas apie filosofinę Dievo egzistavimo ir tikėjimo (ne)galimybę, Dievo meilės / visagalybės ir egzistencinio blogio paradoksą, Dievo pateisinimą nekaltos kančios aki-vaizdoje.

Išskirtinę teodicėjinio klausimo reikšmę religiniam tikėjimui įtaigiai išryškina katalikų rašytojas, hagiografinių romanų autorius **Louis de Wohlis** (1903–1961) kūrinyje apie šventąjį Tomą Akvinietį *Ramioji šviesa* (*The Quiet Light*, 1950). Romano personažas Pirsas Rudis, anglų riteris, pasakoja šventajam Tomui apie regėtus kentėjimus ir skundžiasi suabejojęs gyvenimo prasme ir Dievo buvimu. Atsakydamas Pirsui, šventasis Tomas pateikia Dievo buvimo įrodymą, autoriui darant aliuzijų į Anzelmo Kenterberiečio ontologinį argumentą²³. Pirsas priima įrodymą

²² Žr. Joseph A. Komonchak, Mary Collins, Dermot A. Lane (ed.), *The New Dictionary of Theology*, Wilmington: Michael Glazier, 1987, 1009; Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax, 1987, 465–466.

²³ Ontologinį Dievo buvimo įrodymo argumentą suformulavo Anzelmas Kenterberietis (1033–1109), remdamasis Aurelijaus Augustino idėja, jog mąstymas per prisiminimą (anamnezę) susijęs su Absoliutu, ir teigdamas, kad Dievo sąvoka – *aliquid quo nihil maius*

suvokdamas esminį savąjį klausimą: iš esmės jam rūpi ne racionali filosofinė Dievo egzistavimo logika, o Dievo pateisinimo kančios kontekstuose problema:

– Man nebūtina egzistuoti, – ramiai atsakė Tomas. – Tau nebūtina egzistuoti. Tačiau Dievas privalo egzistuoti, nes kitaip niekas kitas egzistuoti negalėtų. Vargu ar galėtum abejoti savo paties egzistavimu, nes to neleistų prieštaravimo dėsnis: jei tu pats neegzistuoji, tai kas yra tasai, kuris tavo egzistavimu abejoja?

Tad tu egzistuoji, tačiau ne savo paties dėka. Buvimą esi gavęs iš tėvų ir protėvių, iš oro, kuriuo kvėpuoji, iš maisto, kurį valgai. Buvimą yra gavę kalnai ir upė, ir visa kas ne tik žemėje, bet ir visoje visatoje. Tačiau jei visata yra gavėjų sistema, tai turi būti ir davėjas. Ir jei davėjas yra gavęs savąjį buvimą, tai jis visai nėra davėjas. Tad galutinis davėjas turi egzistuoti savo paties dėka, jis turi būti būtis, ir šį Davėją mes vadiname Dievu. Ar gali tam paprieštarauti?

– Negaliu, – atsiliepė Pirsas, – tačiau tai manęs netenkina. Ir tai netenkintų nė vieno kenčiančiojo. [...] Kodėl Dievas leidžia kančios priežastį? ²⁴

Atsakydamas šventojo Tomo personažas plėtoja archetipinę kančios sampratą: „Visa žmogiškoji kančia [...] susijusi su žmogaus atskyrimu nuo Dievo. [...] Ar pameni žalčio žodžius: ‘Valgykite, ir būsite kaip dievai’? Mes valgėme ir šiuo maišto aktu atskyrėme save nuo Dievo. Nutraukėme ryšį tarp gamtos ir antgamtės. Tai toks buvo atskyrimas.“²⁵ Pirsas priekaištingai klausia, ar kančia yra Dievo baismė, – „ar

cogitari possit („už ką nieko didesnio negalima sugalvoti“) – negali egzistuoti vien tik mąstyme („egzistuoja ir prote, ir iš tikrųjų“; žr. Arno Anzenbacher, *Filosofijos įvadas*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1992, 320–323).

²⁴ Louis de Wohl, *The Quiet Light*, San Francisco: Ignatius Press, 1996, 274–276.

²⁵ *Ibidem*.

Dievo atsakas buvo žmogaus išvarymas iš Rojaus, pasmerkimas kentėti ir mirti“. Kurdamas šventojo Tomo komentarą, autorius interpretuoja teologinį Dievo įsikūnijimo slėpinį: kančia – ne baismė, ne „Dievo atsakas“, o „neišvengiama mūsų pačių veiksmo pasekmė. Tačiau Dievas suteikė atsaką, ir tasai atsakas buvo Kristus. [...] Mūsų Viešpats patsai prisiėmė visą to atskyrimo skausmą. Žmogaus ir Dievo susijungimas yra kryžius. [...] Per Kristų buvo atkurtas žmogui amžinasis gyvenimas“²⁶.

Krikščioniškajai literatūrai svarstant blogio / kančios problemą, teodicėjos semantinė skalė plati: nuo didaktinio pirmosios / gimtosios nuodėmės akcento iki egzistencinės Kristaus ir žmogaus sąjungos reflektavimo. Paradoksalu, bet meniniu požiūriu įtaigiausius teodicėjinius atsakymus matome tuose Vakarų literatūros kūriniuose, kurių dėmesio centras – priekaištas transcendencijai, to priekaišto gelmė ir beatodairiška drąsa.

Vienas iš reikšmingiausių literatūrinės teodicėjos kūrinių yra **Fiodoro Dostojevskio** (1821–1881) filosofinis romanas *Broliai Karamazovai* (1880). Dostojevskis, egzistencinėje tikrovėje patyręs ir susižavėjęmą bei nusivylimą socializmo idėjomis, ir nuteistojo mirti bei Sibiro katorgininko dalią, intensyviai svarstė Dievo buvimo klausimą, tikėjo Dievą giliai apmąstydamas savąjį tikėjimą, nevengdamas religinių abejonių nei iššūkių. Dostojevskio užrašuose išpažįstama: „Aš juk ne kaip berniukštis tikiu Kristų ir Jį išpažįstu:

manoji *osana*²⁷ atėjo per didelį abejonių *žaiždra*“²⁸ Ivano Karamazovo maištavimą prieš Dievą Dostojevskis gretino su Johanno Wolfgango Goethe's Faustu, Voltaire'o Kandidu, o ivaniškojo maištavimo gelmę ir įtaigą romano autorius laikė neprilygtama: „Europoje tokios galingos ateizmo raiškos nėra ir nebuvo.“²⁹ Pasak autoriaus, jis niekada nesutikęs tokio stipraus tikėjimo oponento, kokį patsai sukūrė Ivano Karamazovo paveikslu.

Dostojevskio sukurta Ivano Karamazovo literatūrinė savimonė ateistinius (tiksliau, antiteistinius³⁰) argumentus plėtoja dialoguodama su nuoširdžiai religingu jauniausiu broliu Aleksejumi Karamazovu (Alioša). Dialogo vieta yra smuklė („Sostinės“ traktierius), mitologinė gundymo, demoniškų galių reiškimosi erdvė. Aliošos, siekiančio tapti stačiatikių vienuoliu, tikėjimas šiame dialoge patiria ypatingą išbandymą.

Esminis kaltinimas, kurį Ivanas pareiškia Dievui, yra nekaltos kančios egzistavimas. Ivano balsu kuriamas nekaltos kančios vaizdas yra itin ekspresyvus: me-

²⁷ *Osana* – krikščionių liturgijoje vartojamas hebrajiškas Dievo garbinimo šūkis, etimologiškai susijęs su Jėzaus vardu.

²⁸ „Не как мальчик же я верую во Христа и Его исповедую, а через большое *горнило* сомнений моя *осанна* прошла“; cit. iš: Сергей Николаевич Булгаков, ИВАН КАРАМАЗОВ (в романе Достоевского *Братья Карамазовы*) как философский тип, <http://www.vehi.net/bulgakov/karamaz.html>.

²⁹ „В Европе такой силы атеистических *выражений* нет и не было“; cit. iš: Сергей Николаевич Булгаков, ИВАН КАРАМАЗОВ (в романе Достоевского *Братья Карамазовы*) как философский тип, <http://www.vehi.net/bulgakov/karamaz.html>.

³⁰ *Ateizmo* sąvoka bendrąja prasme nurodo transcendencijos neigimą; kalbant apie kovojimą su Dievu neneigiant jo buvimo, tikslesnė būtų *antiteizmo* sąvoka.

²⁶ Louis de Wohl, *The Quiet Light*, San Francisco: Ignatius Press, 1996, 274–276.

toniminis mąstymas (kuris romano tekste metanaratyviai įvardijamas kaip mažinantis „argumentacijos apimtį“, „tyčia susiaurinantis [...] temą“, bet išryškinantis esmę³¹) daugelio kentėjimus atskleidžia per konkrečias, individualias skausmo ir praradimų istorijas (o individuali drama visada nepalyginti įtaigesnė nei abstrahuoti kenčiančiųjų vaizdai) ir išryškina pačią nekalčiausią – vaiko kančią. Vaikai, sako Ivanas, „kol kas dar niekuo nenusikalto“; jei jie Dievo baudžiami, tai nebent „už savo tėvus“; tačiau tai „žmogaus širdžiai nesuprantama“: „Negalima nekaltam kentėti už kitą, ir dar *tokiam* [paryškinta – D. Č.] nekaltam!“ (t. 1, p. 253). Ivanas teigia, kad jei kančia yra laisvos valios, gėrio ir blogio pažinimo kaina, tai ši kaina kategoriškai per didelė: „Kam gi reikia pažinti šitą velnišką gėrį ir blogį, jeigu jis tiek atsieina? Bet juk visas pasaulio pažinimas nevertas tų kūdikėlio ašarų, skirtų *Dievuliui*.“ (t. 1, p. 258)

Alioša, vieną po kitos girdėdamas Ivano suregistruotas kūdikių, vaikų kankinimo istorijas, sukrėstas („su baisia širdgėla“) klausia: „Kam tu mane bandai?“ Ivanas atsako, jog nenori Aliošos netekti, nenori, kad Alioša taptų vienuoliu: „neatiduosiu tavęs tavo Zosimai“ (t. 1, p. 259; Zosima – vienuolyno vyresnysis). Tačiau Ivano kalbėjimas turi ir gilesnį motyvą nei tik paklibinti, susilpninti Aliošos tikėjimą. Šį motyvą pokalbio pradžioje Ivanas įvardija kaip norą susipažinti su broliu – liki-

miškai, išsiskyrimo situacijoje: „Aš noriu su tavimi visam laikui susipažinti ir tave su savimi supažindinti, o tada ir atsiveikinti. Mano manymu, geriausia susipažinti prieš išsiskiriant“ (t. 1, p. 244; frazėje „Mano manymu, geriausia susipažinti prieš išsiskiriant“ girdėti ir Ivano balsui būdinga ironija, žr. personažo repliką, jog „artimo [...] negalima mylėti, nebent jau tolimą.“ t. 1, p. 252, – plg. garsiąją Jeano-Paulio Sartre'o ištarą „Pragaras – tai *kiti*“³²). Autorius suponuoja mintį, kad tikrasis susipažinimas gali būti neįvykęs net tarp labai artimais giminystės saitais susietų asmenų: Ivanas ir Alioša biologiniu požiūriu yra artimiausi tarp visų keturių romano brolių, tų pačių tėvo ir motinos sūnūs (Dmitrijus yra tėvo Fiodoro Karamazovo sūnus iš kitos santuokos, Pavelas Smerdiakovas – pavainikis sūnus). Ivano balsu autorius pateikia tikrojo susipažinimo sampratą: supažindinti kitą su savimi – tai kitam paaiškinti save, atskleisti savo esmę („Uždavinys toks: aš turiu [...] išaiškinti tau savo esmę, tai yra pasakyti, kas per žmogus aš esu ir į ką dedu viltis“, t. 1, p. 250), – o Ivano ir Aliošos dialogo visuma teigia, kad paaiškinti kitam savo esmę – tai paaiškinti kitam savo poziciją Dievo klausimu. Ivanas apibendrina: „Ne apie Dievą tau reikėjo, o tik reikėjo tau sužinoti, kuo gyvena tavo mylimas brolis. Aš ir pasakiau.“ (t. 1, p. 251) Antiteodicėjiniai ir antiteistiniai samprotavimai, išsakomi dialogiškai atveriant kitam savastį, yra nepalyginti įtaigesni negu tiesioginiai įtikinėjimai Dievo

³¹ Fiodoras Dostojevskis, *Broliai Karamazovai 1*, Iš rusų kalbos vertė Motiejus Miškinis, Vilnius: Vaga, 1986, 253, 259. Toliau cituojant iš šio leidinio, tekste nurodomas tomas ir puslapis.

³² Jean-Paul Sartre, „Užsklęstos durys“, *Karalius miršta: prancūzų pjesės*, Vilnius: Amžius, 1993, 49.

neteisingumu. Ivano Karamazovo išpažįstamas metafizinis apmaudas yra ryškus, efektingas, žaižaruojantis įvaizdžių („faktų“) konkretumu, sklindinas intymaus atsiėvėrimo įtaigos.

Žvelgiant į Ivano Karamazovo paveikslą iš teologinės perspektyvos ypač reikšminga tai, kad personažo tekstai apie Dievo tvarkos atmetimą pabrėžia valios aktą. Travestiškai perfrazuodamas teodicėjinius teiginius apie amžinąją laimę kaip atlygį už žemiškuosius kentėjimus (ironiškai kartodamas kančiomis „patręštos“ būsimosios harmonijos motyvą), Ivanas pareiškia, kad jei dėl kokių nors ligšiol nežinomų priežasčių amžinoji harmonija taptų įmanoma („bus apvainikuotas mūsų pažinimas ir viskas bus aišku“; ironiškas sakinio tonas priekaištauja tikintiesiems dėl simplistinių eschatologijos sampratų), jei aukos susitaikytų su savo kankintojais ir pripažintų Dievo teisumą, – tai jis, Ivanas, net ir tokiu atveju Dievo teisumą pripažinti atsisakąs (t. 1, p. 260). Ivanas iš anksto atsisako amžinosios harmonijos, nes nepripažįsta jokios galimybės jai atkurti: kūdikio ašarų neįmanoma atpirkti (ironija perauga į sarkazmą: „Per daug jau brangiai įvertinta harmonija, mūsų kišenė neišneša tiek mokėti už įėjimą“, t. 1, p. 261). Ivanas net jaučia baimę po mirties apsvaigti kažkokioje visuotinėje euforijoje ir brėžia skirtumą tarp tokio nesąmoningo Dievo tvarkos pripažinimo ir jos (ne)pripažinimo laisva valia: „Matai, Alioša, juk gal iš tikrųjų taip bus, kad jeigu aš sulauksiu to momento arba prisikelsiu iš numirusių, kad jį pamatyčiau, tai ir aš, ko gero, sušuksiu su visais, žiūrėdamas į motiną,

apsikabinusią su jos kūdikio kankintoju: „Teisus esi, Viešpatie!“ – bet aš *nenoriu* tada sušukti. Kol dar ne vėlu, aš skubu *apsidrausti*, todėl nuo aukščiausios harmonijos visai *atsisakau* [paryškinta – D. Č.]“ (t. 1, p. 260). Šią romano vietą yra komentavęs popiežius Benediktas XVI enciklikoje apie krikščioniškąją viltį *Spe Salvi* (2007), 44 skiltyje: „Malonė teisingumo nepanaikina. Neteisybės ji nepaverčia teise. Ji nėra kempinė, kuria viskas nuvaloma taip, kad visa, kas padaroma žemėje, galiausiai praranda bet kokią vertę. Prieš tokį dangų ir tokią malonę, pavyzdžiui, savo *Broliuose Karamazovuose* pagrįstai protestavo Dostojevskis. Amžinajame pokylyje piktadariai galiausiai nesėdės greta aukų be jokio skirtumo, tarsi nieko nebuvo įvykę.“³³ Benediktas XVI argumentuoja pasitelkdamas teologines pragaro ir skaisytyklos būsenų sampratas, jas korektiškai komentuoją saugodamas nuo supaprastintos traktuotės. Tačiau Dostojevskio Ivanas vargu ar priimtų tokį komentarą apie pragarą, Ivano pozicija kitokia: „Kam man pragaras kankintojams, ką čia gali atitaisyti pragaras, jeigu anie jau nukankinti? Ir kokia gi harmonija, jei pragaras...“ (t. 1, p. 261). Ivano paveikslu akcentuojamas *valios (noro)* momentas nurodo giliają teistinės / antiteistinės laikysenos esmę: Ivanas taip sukūrėtas nekaltos kančios apraiškų, kad atsisako priimti transcendencijos pa(si)aiškinimus, *net jei tokie ir būtų*. Nenori priimti, apsisprendžia nepriimti. Būtent po šių brolio žodžių Alioša ištaria reikšmingą

³³ Popiežius Benediktas XVI, *Spe Salvi* (2007), <http://www.katalikai.lt/index.php?id=6&nid=5021>.

frazę „Tai maištas“ (t. 1, p. 261). Teologiniu požiūriu *maištas kaip nusigręžimas nuo Dievo* ir yra valios sprendimas, o ne skundimasis dėl kitų ir savo kančios. Archetipinė *maišto kaip religinio skundo* figūra yra biblinis Jobas, kurio priekaištingą maldą toje pačioje knygoje Dievas kaip tik išaukština, laikydamas atviros, autentiškos maldos pavyzdžiu „mandagiai“ apie jį kalbėjusiems Jobo draugams: „nekalbėjote apie mane teisingai, kaip darė mano tarnas Jobas“ (*Job 42, 7*). Ivanas Karamazovas ir skundžiasi dėl nekaltos kančios, ir valingai nuo Dievo nusigręžia. Romano autorius nepitaria Ivano Karamazovo ateizmui / antiteizmui, tačiau religinio skundo akordai neatsiejami nuo gilosios Dostojevskio kūrinų prasmės. „Po pirmos dukrelės Sonečkos mirties (1868 pavasaris) [...] į visus Dostojevskio tekstus įsiveržia kenčiančio Jobo aimana“³⁴.

Romano autoriaus teodicėją (autoriaus pateikiamą ivaniškojo antiteizmo traktuotę) matome trijuose pokalbį smuklėje sekančiuose romano struktūros epizoduose: tai Ivano Karamazovo pasakojama legenda „Didysis inkvizitorius“ (II dalis, 5 knyga, 5 skyrius), senuolio Zosimos gyvenimo ir pamokymų aprašymas (II dalis, 6 knyga, 2 ir 3 skyriai) ir Zosimos šermenų epizodai (III dalis, 7 knyga, 1 ir 4 skyriai).

Mįslingoji daugiaprasmė „Didžiojo inkvizitoriaus“ legenda religijos filosofijos ir teologijos perspektyvoje yra talentingai interpretuota Vladimiro Šilkarskio, Roma-

no Guardini, Antano Maceinos³⁵. Daugiaprasmiškas legendos tekstas greta Katalikų Bažnyčios istorijos kritikos, greta bolševikinio / komunistinio režimo literatūrinės pranašystės turi ryškią teodicėjinę mintį: tai laisvės / laimės dilema. Laimės „porcijų“, kurias žmonėms dalija kūrinių inkvizitorius, kaina yra laisvos valios praradimas, ir visi inkvizitoriaus kaltinimai Kristui „yra atremti į Kristaus pagarbą žmogaus laisvei, kurią inkvizitorius kaip tik norėtų sumažinti“³⁶. Laisvės vertinimas giliajame „Didžiojo inkvizitoriaus“ semantikos plane yra netiesioginis, laipsniškai išryškėjantis kaip inkvizitoriaus propaguojamos „palaimingos“ nelaisvės negatyvas. Pasak Antano Maceinos, legenda, kaip meno kūrinys, pranoko Ivano, kaip autoriaus, intenciją: „Sąmoningai jis norėjo Aliošai parodyti, kad išsivystydama Kristaus tvarka prieina savo priešingybę [nes ji, anot Ivano, esanti nesuderinama su žmogaus prigimtimi, – *D. Č.*]. Tačiau, pasirinkęs poetinio simbolių kelią, jis pats priėjo savo noro priešingybę: jo kritika virto apologija“, ir legendos Kristaus vaizdas yra toks, kokį matome krikščionybėje (Maceinos žodžiais, „kokį jį mums yra palikęs Apreiškimas“)³⁷. Remdamiesi Michailo Bachtino daugiabalsio žodžio samprata³⁸ sakytume, kad

³⁴ Dagnė Beržaitė, „Apie kai kuriuos dar vieno dialogo su Dostojevskiu ypatumus“, *Respectus Philologus* 9 (14), 2006, 56.

³⁵ Žr. Žr. Vladimiras Šilkarskis, „Solovjovas ir Dostojevskis“, *Aidai* 7, 1950, 289–296; Romano Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*, Munich: Kösel, 1964; Antanas Maceina, „Didysis inkvizitorius“, *Antanas Maceina, Raštai* 3, Vilnius: Mintis, 1990, 29–205.

³⁶ Antanas Maceina, *Raštai* 3, Vilnius: Mintis, 1990, 109.

³⁷ *Ten pat*, 53, 204.

³⁸ Žr. Michail Bachtin, *Dostojevskio poetikos problemos*, Vilnius: Baltos lankos, 1996.

Ivano sukurta ir pasakojama legenda yra dvikryptis kalbėjimas, kuriame girdėti ir personažo siekis kvestionuoti krikščionybės mokymą, ir romano autoriaus į tekstą įausta krikščionybės apologetika.

Brolių Karamazovų rašymo kontekste Fiodoras Dostojevskis, gedėdamas 1898 m. mirusio trejų metų sūnelio Aliošos, lankėsi Optina Pustynj vienuolyne (religijos filosofo Vladimiro Solovjovo (1853–1900) lydimas³⁹). Šiame vienuolyne rašytojas atrado tekstą apie vienuolio Leonido gyvenimą, kurį įpynė į senuolio Zosimos gyvenimo aprašymą romane⁴⁰. Teodicėjinis šio teksto leitmotyvas yra gimtosios nuodėmės dogmos interpretacija: *visų kaltė dėl visų ir dėl visko*. Kartojami Zosimos žodžiai: „Kiekvienas iš mūsų visiems dėl visų yra kaltas, tik žmonės to nesupranta, o jei suprastų – tuojau būtų rojus“; „...iš tikrųjų galbūt aš visiems esu kaltas, galbūt labiau nei kiti, gal aš esu pats blogiausias žmogus“; „...jei aš pats būčiau teišus, tai gal ir nusikaltėlio, stovinčio prieš mane, visai nebūtų“ (t. 1, p. 316, 339). Panašiai Grigalius Narekietis (*Gregorius Narecensis*, 951–1003), armėnų poetas, filosofas, mistikas, šventasis, – religinės poezijos šedevre *Sielvartingų giedojimų knygos* kreipiasi į Dievą iš sunkiausių nusidėjimų gelmių. Mistinės žmonių bendrystės refleksija suponuoja meilės nusidėjėliui, neteisimo prasmes. Zosimos minčių apie visų kaltumą denotacija yra ne pažodinė prasmė (plg. ivaniškąjį vaiko nekaltumo

akcentą: tik suaugusieji yra „suvalgę obuolį“, t. 1, p. 253, – ir netiesioginį Zosimos pritarimą, evangelinių tekstų parafrazę: „Vaikučius mylėkite labiausiai, nes ir jie, kaip angelai, yra be nuodėmės“; „Vargas tam, kas nuskriaudė kūdikį“, t. 1, p. 337), – o intersubjektyvumas. Intersubjektyvumas šiame tekste motyvuoja krikščioniškosios meilės sampratą: žmogus, kaip artimas, yra mylėtinas ir jam atleistina, nes žmonės susiję glaudžiais žemiškais ir metafiziniais saitais. Netiesiogiai dialoguojant su Ivanu, implikuojama egzistencialistinė mintis, jog mylėti „artimą artimą“ yra nelengva užduotis (ir pokalbyje su Ivanu Alioša cituoja Zosimą: „Žmogaus veidas daugeliui dar neprityrusių meilėje dažnai trukdo mylėti“, t. 1, p. 252). Dostojevskis Zosimos balsu skelbia, kad neapykanta negali nugaltinti neapykantos, o „nuolanki meilė – baisi jėga, pati galingiausia, kitos tokios nė būti nėra“ (t. 1, p. 338). Krikščioniškojo dvasingumo gaires ryškinantis Zosimos balsas moduluojamas tolygiomis išminties intonacijomis, tačiau į sklandžių formuluočių kartojimo struktūras įterpta reikšminga Zosimos personažo replika: „Gailiuosi, mano broliai ir draugai, kad nemoku to pasakyti aiškiai“ (t. 1, p. 342). Signalas implikuotam skaitytojui, kad tai, ką iš tiesų norima pasakyti, yra gilūs dvasinės tikrovės slėpiniai, nesileidžiantys galutinai suformuluojami. Zosimos tariami sakiniai yra nuolanki išgyvenimo refleksija, krikščionybės tiesų aiškinimas; jie yra teisingi, tačiau jie tėra netobulas norimos nurodyti metafizinės prasmės ženklas.

Trečioje romano teodicėjos dalyje, Zosimos šermenų kontekste, įkomponuotas

³⁹ Antanas Maceina, *Raštai* 3, Vilnius: Mintis, 1990, 42.

⁴⁰ Orlando Figes, *Natasha's Dance, A Cultural History of Russia*. New York: Picador, 2002, 325.

efektingas akibrokštas. Sudrumstas pokalbio su Ivanu ir išgyvendamas dėl senuolio Zosimos (kurį laiko šventuoju) mirties, Alioša prašo Dievą ženklą – prašo stebuklo šventojo palaikų artumoje, kaip būdinga hagiografiniams siužetams. Jei toks stebuklas įvyktų, abejojusieji Zosimos teisumu suvoktų klydę („Mat nors velionis senolis daugelį patraukė į save, ir ne tiek stebuklais, kiek meile, ir sukūrė aplink save tartum ištisą jį mylinčiųjų pasaulį, vis dėlto, ir net kaip tik dėl to įsigijo ir pavyduolių, o po to ir įnirtingų priešų, ir viešų, ir slaptų, ir ne tik vienuolių, bet ir pasauliečių tarpe“⁴¹), o Alioša atgautų dvasios ramybę. Tačiau įvyksta priešingai: ne tik stebuklą nepatiria šermenų dalyviai, bet palaikai ima skleisti itin nemalonų ir itin stiprų kvapą.

Atrodytų, tai turėtų būti antras stiprus sukretimas Aliošos tikėjimui. Iš dalies taip ir yra, nes personažas ima maištingai priekaištauti: „Kurgi Apvaizda ir jos pirštas? Kodėl ji neparodė savo piršto ‚reikalingiausią akimirką‘ (galvojo Alioša) ir tartum pati panoro nusilenkti akliems, nebyliems, negailestingiems gamtos dėsniams?“ (t. 2, p. 20) – ir net pritariamai cituoja Ivano žodžius: „Aš prieš Dievą maišto nekeliu, aš tik ‚jo pasaulio nepripažįstu‘“ (t. 2, p. 22). Tačiau būtent šis laukto stebuklo neįvykimas išryškina laisvos valios ir tikėjimo laisvės akcentą. Reikšmingas tiesioginis pasakotojo komentaras: pagreitinto palaikų irimo epizodas tekste nebūtų nė paminėtas,

⁴¹ Fiodoras Dostojevskis, *Broliai Karamazovai II*, Iš rusų kalbos vertė Motiejus Miškinis, Vilnius: Vaga, 1986, 11. Toliau cituojant tekste nurodomas tomas ir puslapis.

jeigu jis nebūtų itin paveikęs „svarbiausiojo, nors ir būsimojo, mano apysakos herojaus, Aliošos, sielos ir širdies, nebūtų padaręs jo sieloje tartum lūžio ir perversmo, nebūtų sukrėtęs, o drauge galutinai sutvirtinęs jo proto visam jo gyvenimui...“ (t. 2, p. 9). Pasitikėjimą Dievu „galutinai sutvirtina“ ne Dievo meilės ir galios įrodymai, o priešingai, pabrėžtinis metafizinio ženklų nebuvimas, – suponuojantis religinio apsisprendimo laisvės vaizdą. Alioša jaučiasi prarandęs tikėjimą panašiai kaip Ivanas, tačiau abejonių ir maišto kontekste jo valia krypta priešinga kryptimi nei Ivano valia. Alioša grįžta į vienuolyną, ir tai simbolinio grįžimo veiksmas, kurį netiesiogiai pabrėžia ironiškas Rakitino balsas: „Eik vienas, štai tavo kelias!“ (t. 2, p. 40).

Noras tikėti yra suabejojusio Aliošos tikėjimo forma. Kartu tai yra teologinė tikėjimo malonės sąlyga: teologiškai suprantamas tikėjimas yra malonė, Dievo dovana, teikiama tik jos prašančiam žmogui. Grįžęs į vienuolyną, suklypęs melstis prie mirusiojo karsto ir klausydamasis Naujojo Testamento skaitinio apie vestuves Galilėjos Kanoje, Alioša patiria malonę. Sapno forma jis regi metafizinės puotos viziją, kurioje Zosima apibūdina Kristų: „Baisus savo didybe prieš mus, siaubingas savo aukštybe, bet *gailestingas be galo, iš meilės pasidarė panašus į mus* [paryškinta – D. Č.]...“ (t. 2, p. 43). Egzistencinis Dievo įsikūnijimo atsakas į žmogaus kančią – reikšmingas teodicėjinis argumentas. Nubudęs iš sapno Alioša kartoja Zosimos mintis apie mistinę žmonių bendrystę, taip pat turinčias teodicėjinę prasmę: „Jis norėjo atleisti visiems už viską ir prašyti

atleidimo, o, ne sau, bet už visus ir už viską...“ (t. 2, p. 44). Personažo balsu autorius paryškina malonės vaizdo kontūrus romano laike: „Kažkas aplankė mano sielą tuo metu“, – sakydavo jis [Alioša – D. Č.] vėliau, tvirtai tikėdamas savo žodžiais...“ (t. 2, p. 44).

Tad Fiodoro Dostojevskio literatūrinė teodicėja yra įtaigi laisvės apoteozė, valios sprendimo likiminės reikšmės poetizavimas ir žmonių bendrystės vizija kaip gailingumo nuostatos motyvacija.

Reikšmingas literatūrinės teodicijos tekstas yra **Alberto Camus** (1913–1960), Fiodoro Dostojevskio interpretuotojo⁴², romano *Maras* (*La peste*, 1947), – ypač kad šio kūrinio autorius blogio ir kančios problemą svarsto ne teizmo, o ateistinio egzistencializmo perspektyvoje. Romane matomas blogio / kančios problemos sprendimas yra kilni sekularizuota humanistinė laikysena (kūrinio pasakotojo – daktaro Bernaro Rijė, Žano Taru personažai). Greita to romanas pateikia įdomią krikščioniškosios teodicijos kritiką ir interpretaciją, – atskleidžiamą per kunigo jėzuito Panlu personažą, kūrinyje pasakantį du pamokslus. Pasakotojas apibūdina Panlu kaip intelektualų modernaus mąstymo kunigą: „Karštas gynėjas reikliosios krikščionybės, kuriai svetimas tiek praėjusių amžių obskurantizmas, tiek šiuolaikinė laisvamanybė.“⁴³

Pirmasis Panlu pamokslas, įkomponuotas antroje romano dalyje, yra labai

subtili, rafinuota krikščioniškosios teodicijos parodija. Pamokslo vaizdas primena vieno aktoriaus teatrą: Panlu laikysena impozantiška („Jis buvo nedidelis, bet kresnas. Kai atsirėmė stambiom plaštakom į sakyklos kraštą, matėsi vien storas juodas pavidalas su dviem raudonom dėmėm po plieniniais akiniais“, p. 93), Panlu kalba įsiaudrindamas, net sakyklą sudrebindamas (p. 96), dinamiškas jo balsas skamba tolygiu *crescendo* (kalbėjo „vis labiau ir labiau keldamas balsą“, p. 94), vartojamos iškalbrios pauzės (kelis kartus reikšmingai nutylama), patetika derinama su ramiu, įtaigiu asmenišku kreipimusi. Autorius ironizuoja retorinę bažnytinių pamokslų įtaigą: įsakmaus Panlu tono paveikti, iš pradžių keletas klausytojų, o paskui juos ir visa Bažnyčia suklumpa ant kelių (p. 94).

Pamokslo tezė varijuoja tradicinę Dievo bausmės didaktiką: miestą ištikusiai kančia – tai bausmė už jo gyventojų nuodėmes („Mano broliai, jus ištiko nelaimė, ir pelnytai ištiko, mano broliai“, p. 93), tačiau šioji kančia galinti būti palaiminga, jei ji paskatins žmones atsiversti. Panlu pabrėžia, kad „Dievas nenorėjo šios nelaimės“ (p. 94). Anot pamokslininko, Orano gyventojų nuodėmės perpildė Dievo kantrybės ribas: „Ilgai žiūrėjo Dievas, palenkęs atjautingą veidą, į šio miesto gyventojus, bet, nebesulaukdamas išsipildant savo amžinojo lūkesčio, ką tik nugrėžė savo akį. Ir štai be Dievo šviesos mes ilgam pasmerkti tūnoti maro tamsybėse“ (p. 94). Pamokslo tekste girdėti ironiška užuomina apie Atgailos sakramento praktikos profanavimą, kai darant nuodėmę iš anksto apskaičiuojama, jog už ją bus atleista per išpažintį: „Per il-

⁴² Žr. Ray Davison, *Camus: The Challenge of Dostoevsky*, Exeter: University of Exeter Press, 1997.

⁴³ Albert Camus, *Maras*, Vilnius: Valstybinis leidybės centras, 1994, 91. Toliau cituojant iš šio leidinio tekste nurodomas puslapis.

gai pasaulis darė sandėrius su blogiu, per ilgai pasiklovė dieviškuoju gailestingumu. Užteko atgailos, viskas buvo leista. Ir dėl tos atgailos kiekvienas jautėsi tvirtai. Kada nors, žinoma, ir jai prieis laikas. O iki tol užvis lengviausia gyventi, kaip gyvenasi, kita kuo dieviškasis gailestingumas pasirūpins. Ką gi! Šitai negalėjo ilgai tvirti“ (p. 94). Pamokslas interpretuoja biblinę *pjūties* kaip pasaulio pabaigos alegoriją (žr. *Mt 13, 39* ir kt.), Dievo bausmės metafora – *spragilas, rykštė* – yra groteskiškai retušuota: Dievas „iššaukė milžinišką medinį spragilą, besisukantį viršum miesto: jis daužė, ką užkliudęs, ir vėl kilo visas kraujotas, ir taškė kraują bei žmonių skausmą“ (p. 95). Antroje pamokslo dalyje plėtojama krikščioniškoji kančios išganomosios prasmės samprata: „Rykštė, kuri jus plaka, [...] rodo jums kelią“ (p. 97). Kiekvienos kančios gilumoje rusenanti „tobula amžinybės šviesa“, kuri „nušviečia dumsius kelius į išsivadavimą. Apreiškia dieviškąją valią, kuri nuosekliai blogį paverčia gėriu. Ir šiandien ji veda mus pro mirtį, baisų nerimą ir šauksmus į esminę tylą, į viso gyvenimo pagrindą“ (p. 97).

Silpniausia pamokslo vieta yra tai, kad klausytojų auditorija nesijaučia nusipelnusi išskirtinės Dievo bausmės. Panlu Oraną gretina su bibliniais ypatingo amoralumo miestais Sodoma ir Gomora, tačiau Orano gyventojams jis tegali papriekiaštauti dėl tokių kvestionuotinių „nuodėmių“ kaip nepakankamas religinis uolumas: „Manėt, užteks sekmadieniais aplankyti Dievą, idant nebūtumėt varžomi savo dienų. Manėt, kad priklaupimai bus jam pakankamas atpildas už jūsų nusikalstamą ne-

rūpestingumą. Bet Dievas nėra drungnas. Tų retų aplankymų neužtenka jo godžiai meilei. Jis nori ilgiau jus matyti, šitoks yra jo būdas jus mylėti, ir, teisybę sakant, vienintelis. Štai kodėl, jūsų nebesulaukdamas, jis užleido rykštę ant jūsų, kaip buvo užleidęs ant visų nuodėmės miestų, kiek siekia žmonijos istorija“ (p. 96). Todėl ir auditorija, nors pamokslo metu paveikta jo įtaigos ir suklupusi, vėliau pamokslą interpretuoja priešingai nei norėjo adresatas: pamokslo klausytojai mąsto ne apie kančią kaip Dievo raginimą drungną tikėjimą paversti gyvu, o apie kančią kaip absurdiškai nepelnytą bausmę („Kai kuriems pamokslas tiesiog išryškino mintį, iki tol miglotą, kad nežinia už ką jie pasmerkti neapsakomam įkalinimui“, p. 99). Nekaltos kančios problema išnyra visu ryškumu.

Ironišką romano autoriaus požiūrį į pirmojo pamokslo teodiciją (į aiškinimą, jog kančia naudinga sielos tobulėjimui) artikuliuoja Rijė ir Taru pokalbis apie pamokslą. Daktaras Rijė pamokslininko plėtotai kančios sampratai prisega politizuotą „kolektyvinės bausmės“ etiketę („Man, tiek metų praleidusiam ligoninėse, kolektyvinės bausmės idėja nepriimtina“, p. 124). Rijė pabrėžia kančios konkretumą, kurio akivaizdoje, pasak personažo ir autoriaus, ironiška samprotauti apie galimą abstrakčią kančios prasmę: „Panlu – mokslo vyras. Mirštančių mažai matė, užtat ir postringauja kažkokios tiesos vardu. Tačiau kiekvienas kaimo kunigėlis, ganantis savo parapijiečius ir girdėjęs mirštančiojo atodūsi, galvoja lygiai kaip aš. Jis kuo galėdamas padės bėdoje, o ne įrodinės, ką gero ji duoda žmogui“ (p. 125).

Orano epidemijai išsisiautėjus, „mirštančių mažai matęs“ kunigas Panlu įstoja į maro aukų gelbėjimo gretas ir darbuojasi daug laiko praleisdamas ligoninėse. Jis patiria gilų sukrėtimą stebėdamas šturpią merdinčio vaiko agoniją. Šioje ketvirtos romano dalies scenoje Panlu jau nebegalvoja apie kančios naudą siekiant šventumo, – jis meldžiasi prašydamas Dievą pagydyti vaiką (p. 211). Vaikas miršta, ir daktaras Rijė primena kunigui jo pamokslo tezę su skaudžiu ir piktu priekaištu: „Ak, jūs gerai žinot, kad šitas bent jau buvo nekaltas“ (p. 212). Kalbėdamas su Panlu, Rijė intertekstualiai dialoguoja ir su Ivanu Karamzovu: „Iki grabo lentos atsisakau mylėt šitą kūrinių, kur kankinami vaikai“ (p. 213).

Tolesnis romano epizodas yra antrasis kunigo Panlu pamokslas. Šis pamokslas jau aprašymo pradžioje apibūdinamas kaip kontrastingas pirmajam: pamokslininko balsas ne kategoriškas, o švelnesnis, mažesnis, netgi neryžtingas; reikšmingas skirtumas (pamaldų dalyvių iškart pastebėtas) – solidarumo su klausytojais tonas: užuot kreipęsis iš aukšto sakydamas „jūs“ (kaip pirmajame pamoksle), Panlu pradėjo kreiptis pirmuoju asmeniu „mes“ (p. 217). Pakito ir klausytojų reakcija: jie kaip pokalbio dalyviai „kiek įmanoma patogiausiai įsitaisė tarp savo suolo alkūnramsčių“ (p. 218).

Pamokslo pradžioje Panlu pareiškė laikantis pirmojo pamokslo mintis teisingomis, tačiau pripažino, kad pirmojo pamokslo metu jis galbūt „galvojo ir kalbėjo be gailestingumo“ (p. 218). Centrinis antrojo pamokslo įvaizdis yra nekaltai kenčiantis vaikas, suvokiamas kaip *Dievo*

atžvilgiu neįmanomų paaiškinti kentėjimų kvintesencija. Antrojo pamokslo teodicėja grindžia transcendencijos slėpiningumo idėja: „Vienus dalykus Dievo atžvilgiu galima paaiškinti, o kitų dalykų – negalima. Gėris ir blogis tikrai yra, ir bendrais bruožais lengvai galim išsiaiškinti, kuo jie skiriasi. Bet sunkumas prasideda blogio viduj. Pavyzdžiui, yra blogis, pažiūrėti būtinas, ir blogis, pažiūrėti nereikalingas. Yra Don Žuanas, įmestas į pragarus, ir vaiko mirtis. Nes jei teisinga, kad paleistuvį nutrenktų perkūnas, tai visai nesuprantama, kam turi kentėti vaikas. O iš tiesų nieko nėra svarbiau žemėje už vaiko kentėjimą ir siaubą, kurį tas kentėjimas velka su savim, ir už kentėjimo motyvus, kuriuos reikia rasti. Visa kita gyvenime Dievas mums palengvina, ir iki to punkto religija neturi nuopelnų. Čia, priešingai, Dievas mus priremia prie sienos“ (p. 218). Vadovaujantis pamokslo logika, iki sandūros su vaiko kančia (su Dievo atžvilgiu neįmanomu pateisinti blogiu) Dievą suprasti ir tikėti lengva, todėl nei asmens tikėjimas, nei jo religija (kaip santykis su Dievu) nepatiria išbandymų. Tikėjimo tvirtumas atsiskleidžia tik per kenčiančio vaiko patirtį, tai yra tik tuomet, kai Dievo, leidusio blogį, suprasti neįmanoma ir todėl tikėti sunku. Išskirtinę maro patirtį Panlu suvokia kaip maloną: kaip šansą gyventi tikroju tikėjimu (kai *tik* tikima, kad Dievas žmogui nesuprantamu būdu yra mylintis ir visagalis; kai tikima, kad laikų pabaigoje „protariamą neteisingumą prasimuš šviesa“, p. 223) ir tikrai mylėti artimą, drąsiai iki galo neapleidžiant jo kančioje („būti tuo, kuris lieka“, p. 221). Pastarąjį pamokslo

idėją tiksliai perfrazuoja Taru: „Kai nekaltybei yra išduotas akys, krikščionis turi arba prarasti tikėjimą, arba sutikti, kad ir jam būtų išduotas akys“ (p. 224). Pasakotojas netiesiogine menamąja kalba atkreipia dėmesį į trafaretinių teodicėjinių formulų nebuvimą antrojo Panlu pamokslo tekste: „Jam būtų buvę pigu pasakyti, jog vaiko laukianti amžina palaima gali atlyginti jo kentėjimą, bet, atvirai sakant, jis nieko apie tai nežinojo. Išties kas gali tvirtinti, kad amžinas džiaugsmas gali atlyginti vieną žmogaus skausmo valandą? Tik jau ne krikščionis, kurio Mokytojas patyrė skausmą savo kūno sąnariais ir siela“ (p. 219). Frazėje „krikščionis, kurio Mokytojas patyrė skausmą savo kūno sąnariais ir siela“ matyti subtili dviprasmybė: tyli ironiška užuomina, kad jei dėl amžinojo atlygio vilties nureikšmintume kančią, tai ir Dievo kančią turėtume nureikšminti; kita į šį pasakymą įpinta mintis yra teodicėjinė refleksija: kaip žmogus gali neapleisti artimo jo kančioje, taip ir Dievas žmogaus kančioje neapleidžia žmogaus, kartu su juo kentėdamas ir pasilikdamas iki pabaigos.

Stojiško („žiauraus žmonių akyse, lemiama Dievo akyse“, p. 222–223) tikėjimo ir „sunkios“ (p. 222) Dievo meilės poetinė vizija įtaigiai aktualizuoja teodicėjinius Dievo slėpiningumo ir įsikūnijusio Dievo solidarumo su žmogaus kančia argumentus.

Panlu pamokslo dilemos *viskas arba nieko* (mylėti Dievą arba jo neapkęsti) filosofinę prasmę yra giliai interpretavęs teologas ir rašytojas Vytautas Bagdanavičius MIC (1908–2000): „Panlu atsakymas yra būties atsakymas. Panlu atsakymas yra

tas, kad norėdami atmesti mirtį, mes turime atmesti ir buvimą. Arba turime priimti mirtį kaip trūkumą, arba turime atmesti viską. [...] Priimdamas viską, žmogus mirties apraiškoje priima tik būties trūkumą, o ne savaiminę realybę. Mes mirštame tik dėl to, kad esame ir suprantame buvimą. Jei nebūtume ir nesuprastume, mirties kaip tragedijos nebūtų. [...] Mirtis yra tik parašėtės reiškinys žmogaus buvimui.“⁴⁴ Egzistencialistiškai perfrazuotume, kad išdidi, ori laikysena arba priima buvimo dovaną nepriekaištaudama dėl jos savybių (kad žemiškasis gyvenimas turi ribą), arba tos dovanos nepriima apskritai.

Nei Fiodoro Dostojevskio *Broliai Karamazovai*, nei Alberto Camus *Maras* nekaltos kančios problemos neišsprendžia ir galutinio teodicėjinio atsakymo neformuluoja. Tačiau kai priekaištas transcendencijai formuluojamas su tokia menine įtaiga, taip intencionaliai kaip Dostojevskio ir Camus kūrinuose, tai paties klausimo artikuliacijos fone išryškėja ypatinga semantinė įtampa tarp atsakymo nesaties ir atsakymo galimybės, ir šios įtampos erdvėje matyti įtaigiausi teodicėjiniai argumentai.

3. Teodicėjiniai laisvos valios motyvai lietuvių literatūroje

Ne vienas lietuvių literatūros kūrinys, interpretuodamas kančios priežastį, išryškina teologinę laisvos valios sampratą.

Kristijonas Donelaitis (1714–1780) poemoje *Metai* (1765–1775), dalyje „Pavasario linksmybės“ interpretuoja tradicinį

⁴⁴ Vytautas Bagdanavičius MIC, „Būties problema Alberto Camus veikalė *La peste*“, *rankraštis, autorės asmeninis archyvas*, 3.

krikščionybės mokymą apie pirmąją nuodėmę, įvykdytą žmogaus valia, sudrumstusią visą žmogaus prigimtį ir atvėrusią žmogų kančios, kaip nuodėmės pasekmės, patirčiai. Tėviško pamokslininko intonacijomis Donelaitis aiškina germanizacijos ir baudžiamos slegiamam būriškajam adresatui, kodėl „[mums] reik vargt“, kurdamas keliabalsį (pirmiausia Pričkaus personažo, bet ir pasakotojo, ir implikuotų klausytojų) pokalbį su bibliiniu pirmuoju žmogumi – Adomu⁴⁵. Adomui priekaištaujama dėl pirmosios (tapusios gimtąja) nuodėmės: dėl Adomo kaltės žmogus yra „išdykusio svieto“ žmogus („išdykusio svieto“ įvaizdis greta pagrindinės *nuodėmingumo* prasmės turi ir karnavalinę *išdykavimo, pokštavimo* konotaciją, darniai rezonuojančią su „Pavasario linksmybių“ nuotaikos giedrumu). Donelaitis į Adomą žvelgia ne tik kaip į poemos personažų ir adresatų vargo kaltininką, bet ir skatina gerbti Adomą kaip šventąjį („Tau, tėtat garbingis!“), o ypač – jį atjausti: prasmės intensyvinimo paralelizmas „Sau ir mums nabagėliams daug padarei vargelių“; „Sau ir mums padarei vargus ir didelę bėdą“ kartojamas įgauna ir atvirkščią konotaciją: ne tik mums, bet ir *sau*. Aktualizuojama biblinė Adomo ir visų žmonių bendrystės idėja (leitmotyvas „žinom juk ir mes“; „kaip mūsų žiopliai [vaikai, – D. Č.]“; „mes, kaip tu“), turinti ir švietėjišką prigimtines žmonių lygybės temą.

Meniniu požiūriu įtaigiausias Donelaitis teodicijos aspektas yra ne Adomo kaip atpirkimo ožio figūra, ne liuteroniškojo

pietizmo didaktika, skatinanti būti kantriems ir doriems, – o kvietimas vargams atlėgus sugebėti džiaugtis, „širdingai vėl pasidžiaugti“ (p. 113). Artimasis literatūrinis kontekstas, kuriame įkomponuotas Pričkaus pokalbis su bibliiniu Adomu, yra pasakotojo stebėjimasis džiaugsmo apraiškomis gamtoje:

Ale kokie dyvai [paryškinta – D. Č.], nei viens iš didelio pulko
Verkdams ar dūsaudams mus lankyt nesugrįžo;
Ne, ne verkt, bet linksmintis visi susirinko...
[...]
O štai ir taip parvargęs nieks nedejavo,
Bet visi visur sumišai šokinėdami džiaugės.
[...]
Viens storai, kits labai dainuoti mokėdams
Ir linksmi lakstydamas ik debesų kopinėjo,
O kits ant šakų kopinėdams garbino Dievą
(p. 93–94).

Nuostaba, filosofinio ir poetinio mąstymo šaltinis, yra dominuojanti *Metų* nuotaika. Nuostaba yra žvilgsnio defamiliarizacija: daugiaprasmiškas „dyvų“ leitmotyvas kviečia skaitytoją neautomatizuotu, budriu žvilgsniu išvysti kūrinio tikrovę. Adresatas kviečiamas stebėtis gamta ir gamtos ženklina Kūrėjo išmintimi: „Dievo didė galybė / Ir paukštelių balsuos yr didei stebuklinga“; „Ak šlovings Dieve, kaip dyvins Tavo sutaikymai!“ (p. 95); „Juk visur, kur žiūrim tikt, dyvai pasirodo. / Pulką šį Sutvertojis į vandenį siuntė, / O anam ant orų plaukt sparnus dovanajo...“ (p. 101). Krikščioniškajai pasaulėvokai būdinga per kūrinių stengtis pažinti jos autorių – Dievą (Plg. *Rom 1, 20*: „Jo neregimosios ypatybės – jo amžinoji galybė ir dievytė – nuo pat pasaulio sukūrimo aiškiai suvokiamos protu iš jo kūrinių“).

⁴⁵ Kristijonas Donelaitis, *Raštai*, Vilnius: Vaga, 1977, 111–113. Toliau cituojant iš šio leidinio tekste nurodomas puslapis.

Tačiau stebėtis tuo, kad pavasarį gamta sudaro džiaugsmo įspūdį, yra tarsi absurdas: juk natūralu, kad gyvastinga bundanti gamta žmogui atrodo linksma. *Metų* adresantas pasitelkia šį tarsi absurdą ne tik tam, kad antropomorfiziuodamas gamtos būtybių vargus (plg. pagadintus gandro *namus, trobą*) kvieštų žmogų džiaugtis gyvenimu nepaisant žmogiškųjų vargų, – bet ir, svarbiausia, tam, kad formuotų mintį, jog gyvenimo džiaugsmas yra moralinė užduotis, reikalinga ypatingų pastangų. Išryškinama opozicija: pabrėžtinai keista („dyvai“ ypatingi: „Ale kokie dyvai...“), kad niekas pavasarį nesugrįžo „verkdams ar dūsaudams“, kad visi susirinko iš tiesų „ne, ne verkt“ (patikinamai kartojant dalelytę *ne*), kad „nieks *nedejavo, / Bet* [paryškinta – D. Č.] visi [...] džiaugės“. Vadinasi, nusiiminimas nestebintų, stebina, kad jo nėra. Nusiminti lengva, džiaugtis sunku. Šviesos ir optimizmo sklidiname *Metų* pasaulyje džiaugsmas suvokiamas kaip nelengva, *stebėtina* dorybė, – „dyvas“, stebuklas. Džiaugsmas, kuriuo stebisi Donelaitis, yra Dievo garbinimo ekvivalentas: prieš tai cituojamo fragmento eilučių pabaigos kuria vertikalios semantines sąsajas tarp *susirinkimo*⁴⁶, *džiaugsmo* ir *garbinimo* motyvų

⁴⁶ Galima matyti tolimą kontekstinę sąsają tarp Dievą garbinančios kūrinių *susirinkimo* vaizdo „Pavasario linksmybėse“ ir Mažosios Lietuvos surinkimininkų (Dievo *surinktuju*) sąjūdžio, svarbaus Kristijono Donelaičio kūrybos konteksto. *Metų* rašymo laikotarpiu tarp Mažosios Lietuvos lietuvių, evangelikų liuteronų, buvo paplitę *evangeliški surinkimai*, – asketinio pobūdžio maldos draugijėlės su Dievo žodžiu gimtąja kalba, formavusios psichologinį lietuvių tipą: „maldingas, nuolankus, savyje užsidaręs, doras, garbingas ir kilnus žmogus, įsitikinęs, jog be Dievo valios nė vienas plaukas nuo galvos nenukrintas“. Surinkimų vadovai – *žodžio sakytojai* – kreipdavosi į *surinktuosius* „kaip tėvas į savo vaikus“ (žr. Petronėlė Žostautaitė, „Evangeliški

„susirinko“ – „džiaugės“ – „garbino Dievą“). „Pavasario linksmybių“ kūriniuose matomas džiaugsmas, dėkojimas Dievui už gyvenimo dovaną, autoriaus interpretuojamas kaip religinės ištikimybės raiška: „[poemos gandrai] Dievui iš širdies visos *viernai dėkavojo* [paryškinta – D. Č.]“ (p. 94). *Garbinimo* ir *dėkojimo* motyvai siejami ir „Vasaros darbų“ dalyje: „Argi dabar tau nereikės aukštyn pažiūrėti / Ir kasdien daug syk tą šlovint irgi pagarbint, / Kurs taip daugel vėl iš naujo tau dovanojo?“ (p. 167–168).

Kai religinio dėkingumo ir garbinimo raiška – džiaugsmas traktuojamas kaip stebėtina dorybė, tai kvietimas tikėti, jog Kūrėjas myli pasaulį ir rūpestingai apgalvoja kiekvieno žmogaus likimą („sudavadija kiekvieną reikalą mūsų“, p. 257, – plg. protestantišką lemties, predestinacijos, teologiją), – apsaugomas nuo primityvaus pamokslavimo. Didaktinė mintis komplikuojama ir gilėja jos prasmė.

Laisvos valios sampratą šmaikščiai (ambivalentiškai: ironiškai ir kartu teodicėjiškai) yra interpretavęs **Vincas Kudirka** (1858–1899). Eseistinėje improvizacijoje Dievo valios tema 1890 m. *Varpe* Nr. 3 Kudirka pabrėžė pasaulietinės veiklos autonomiją ir teigė, kad viską aiškindami vien tik Dievo valia liudijame ne ištikimybę Dievui, o formuluojame jam nepelnytų priekaištų: „Žmogus, nuolat girdėdamas aiškinimus priepuolių, ypač

surinkimai Mažojoje Lietuvoje“, *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis* 11, Vilnius: LKMA, 1997, 47–58). Surinkimininkų nuotaikos galėjo turėti įtakos *Metų* askezei, adresanto balso tėviškumui, poemoje matomai Dievo sampratai.

nelaimingų, *tokia valia Dievo*, galėtų kar-
tais rūgoti ant Dievo. Juk tas pats tikėjimas
duoda žmogui liuosą valią ir liepia
pusėtiną nelaimių našta priimti ant dalies
aiškinimo *tokia valia žmogaus*, o neversti
arčiausių priešasčių nelaimėse vien tik *ant
valios Dievo*⁴⁷. Įdomi teologinė skirtis
tarp *arčiausių* (dažnai nuo žmogaus valios
priklausančių) ir (pagal implikaciją) *gilių-
jų* (susijusių su dieviškąja kūryba) priešas-
čių. Interpretuojant laisvos valios dogmą,
subtiliai ir teologiniu požiūriu taisyklingai
nužymima dalinė žmogiškosios laisvės ir
veiklos autonomija, išryškinant mokslo ir
švietimo vertę, erdvę ir ribas.

Gabrielė Petkevičaitė-Bitė (1861–
1943) apsakyme „Beždžionaitė“ (1910)
užmena teodicėjinę mintį, ironizuodama
žmogaus piktnaudžiavimą savąja laisve:
„didelis, protingas ir darbštus žmogus“ tie-
sia kelius savo „galingiausiam viešpačiui
Vargui.“⁴⁸

Apsakyme „Dievui atkišus“ (1905) ra-
šytoja formuoja žmogaus valios efektyvu-
mo prasmę. Kūrinio siužetas, atvirksčiai,
daugiausia lemiamas aplinkybių (Magdės
ir jos kūdikio likimą lemia socialinis vargas
ir kultūrinis vyro dominavimas). Pagrindi-
nei kūrinio veikėjai Marcelei išgyvenant
dėl nuskriaustųjų likimo („...Kiekvienas
tavo nusišypsojimas yra nuoskauda [as-
meniškas skausmas ir skriauda vargstan-
čiajam, – D. Č.], kol tiek ašarų, niekieno
nešluostomų, sruvena... Ir kiekvienas tavo

poilsis yra nuoskauda... kol milijonai ran-
kų poilsio nežino!.. Ir tavo pasigėrėjimas
daile... Ir tavo mokslo, prakilnumo troš-
kimas yra nuoskauda!.. Ir tavo dvasios
skrajojimai, idealus pasiekiantieji, yra
nuoskauda, kol milijonai akių teisybės ne-
regėjo!“ (p. 66), socialinis ir psichologinis
kovos už būvį kontekstas atrodo kone visa-
valdis. Estetizuotas Marcelės žvilgsnis ti-
kisi „nusiramino prigimties grožybėje“. Tačią
ir gamtoje Marcelė mato „mažesnę
medį, didesnio stelbiamą“, „menkesnę žo-
lelę, stambesnės apgožtą...“, – ir supranta,
kad įdėmiau išžiūrėjus į gamtą aptinkama
vis ta pati kova dėl išlikimo. Darvinisti-
nis silpnųjų pralaimėjimo fonas kontrasto
principu artikuluoja kūrinio prasmę, kuri
nėra filosofinis determinizmas. Ne visa
yra determinuota, aplinkybių nulemta;
egzistuoja nepaaiškinama laisvos valios
liekana: „Vienas tik dalykas čia priešta-
ravo prigimties įstatymams ir viso pasau-
lio tvarkai: buvo tatau gili svetimumo
užuojauta, užverta jos pačios krūtinėje...“
(p. 67). Empatija, matoma Bitės tekstuose,
iš dalies yra dvasinė patirtis: daugiau negu
natūrali emocija ar sentimentas, – plg. Al-
berto Camus *Maro* daktarą Bernarą Riję⁴⁹.
Ribinėje situacijoje, „Karo metų dienoraš-
tyje“ Bitė įrašė: „Mano Dievas, jei jis yra...

⁴⁷ Vincas Kudirka. *Raštai 2*. Vilnius: Vaga, 1989, 433.

⁴⁸ Gabrielė Petkevičaitė-Bitė, *Iš gyvenimo verpetų*, Kaunas: „Šviesa“, 1990, 80. Toliau tekste nurodomas puslapis.

⁴⁹ Intertekstualių sąsajų tarp Bitės vertybinių nuos-
tatų ir Camus personažo Riję matyti ir 1900 m. sukur-
tame apsakyme „Žemaitė“ (žodžių žaismas *išganymas /
išgydymas*), ir „Karo metų dienoraštyje“: rašytojos tėvas
Jonas Leonas Petkevičius, – gydytojas, keturiasdešimt
septynerius metus dirbęs Puziniškyje ir Joniškėlyje,
gyvu pavyzdžiu liudijęs šviesuolio atsidavimą papras-
tiems žmonėms, – apibūdinamas kaip „Vienintelis žmo-
gus, apie kurį galiu pasakyti, kad artimo meilės niekuo-
met neturėjo lūpose, bet kasdien ją vykdė savo darbe“
(1916 10 13, p. 238; plg. Vinco Kudirkos maksimą *elg-
tis tyloms pagal Dievo būdą* eilėraštyje).

Jis būtina turi būti!.. nors mano protas per menkas jį apimti... Mano Dievas turi būti didžiausioji Meilė ir Teisybė... Kitaip aš jojo ne tik nesuprasčiau, bet ir atstumčiau nuo savęs...“ (1915 08 27, p. 216). Vargo ir kančios („gyvenimo bedugnės“) patirtis suvokiama ne kaip tolinanti nuo Dievo, o artinanti prie jo: „Bet žinau gerai, jog prie tokio nusistatymo neprieina nei vaikai, nei jaunuomenė: jiems gyvenimo bedugnė dar visai uždengta, arba dar jaunatvės sparnai juos praneša pro tą bedugnę“; empatija siejama su religiniu išipareigojimu: veikti taip, kad būtų galima jaustis „Didžiosios pasaulį valdančios Meilės nors smulkių smulkiausiu krisleliu“ (p. 244).

Vinčą Kudirką ir Gabrielę Petkevičaitę-Bitę sieja ypatingas reiklumas asmeninei žmogaus, pirmiausia savo paties, atsakomybei už pasaulyje tvyrantį blogį. Šis reiklumas yra paveikęs abiejų autorių teodicėjinę mintį.

Vincas Krėvė (1882–1954) epopėjinio masto biblinėje apysakoje *Dangaus ir žemės sūnūs* (1949; kūrinys pradėtas apie 1907 m. ir rašytas iki gyvenimo pabaigos) plėtoja gilią būties esmės ir žmogaus gyvenimo prasmės refleksiją. Kurdamas panoraminį Kristaus laikų istorijos vaizdą, perfrazuodamas krikščionybės ir jos radimosi konteksto filosofinius, religinius mokymus, stilizuodamas biblinę etiką, autorius artikuluoja savosios pasaulėvokinės koncepcijos paiešką. Panašiai Thomaso Manno tetralogijoje Juozapas ir jo broliai (*Joseph und seine Brüder*, 1927–1943) tarsi kartojami, varijuojami Senojo Testamento epizodai, – o iš tiesų atskleidžiamas XX a. intelektualo dievoieškos dramatismas, in-

terpretuojama žmonijos istorijos drama (plg. sudėtingą *šulinio* metaforiką Manno romane).

Dangaus ir žemės sūnūs atskleidžia ne vieningą Dievo sampratą, o nenutrūkstamą pastangą suvokti Dievą. Ilgus dešimtmečius kurtas kūrinys įgavęs būtiną nebaigtumo žymę: maksimalia suvokimo pastanga autorius laiko patį klausimų formulavimą, vengdamas absoliutinti kurį vieną atsakymą. Per visą apysaką plėtojama įtampa tarp pasitikėjimo Dievo meile (teigiant, kad „Viena yra nuodėmė [...] – netikėti Jo gerumu ir atlaidumu“⁵⁰) ir minties, jog galbūt transcendentinis žmogaus valdovas yra abejingas ar netgi žiaurus, ar galbūt jo apskritai nėra (žydų karaliaus Erodo, apaštalo Judo – Jehudos iš Kerio, Jehudos iš Hamalos religinės abejonės). Kontekstiniuose autoriaus užrašuose implikuojama antropodicėjos problemika: formuluojama mintis apie rūsčios transcendencijos įvaizdį kaip žmogiškumo projekciją: „Tu savo dievą sukūrei, kuris panašus į tave: keršto, neapykantos ir pavydo. Kitokio dievo tavo siela nesugeba suprasti“ (p. 416).

Savitas teodicėjinis Krėvės sprendimas yra *sielų preegzistencijos* idėjos interpretavimas. Teologinė preegzistencijos (išankstinio egzistavimo) doktrina teigia, kad žmonių sielos sukurtos anksčiau nei jų žemiškasis gyvenimas: arba iš anksto žemiškajam gyvenimui skirtos, arba tapusios žmonėmis dėl metafizinėje plotmėje įvykdytų nuodėmių (pastaruju atveju kūniškoji būtis yra bausmė už nuodėmes, kūnas –

⁵⁰ Vincas Krėvė, *Raštai* 6, Boston: Lietuvių enciklopedijos leidykla, 1961, 303. Toliau cituojant iš šio tomo tekste nurodomas puslapis.

nuodėmingumo manifestacija, dvasiai nužengiant į žemesnę plotmę). Bažnyčia preegzistencijos doktriną laiko klaidinga, pabrėždama žmogiškosios būtybės sielos ir kūno vienovę, materialiosios tikrovės vertingumą ir likiminę laisvos valios žmogaus vienkartinio gyvenimo žemėje reikšmę⁵¹. Krėvė preegzistencijos sampratą įkomponuoja prologiniame apysakos skyriuje.

Misterinis *Dangaus ir žemės sūnų* prologas „Anksčiau, negu amžiai gimė“ kuria perspektyvą, leidžiančią aprėpti erdvėlaikį metafiziniu žvilgsniu. Vaizduojamas Dievo vidinis polilogas apie sukurtųjų būtybių išganymo galimybes; šio polilogo figūros – dieviškųjų savybių personifikacijos: Teisingasis, Gailestingasis, Rūstusis, Narsusis, Išmintingasis. Pagrindinė prologo veiksmo intriga yra būtinybė sukurtosioms dvasioms apsispręsti už ar prieš Dievą (už meilę ar egoizmą). Tačiau ne visos dvasios apsisprendžia, randasi abejojančiųjų: „Tavo tiesa mums jau neatrodo tiesa [...]. Skaudi abejojimo kančia kankina mūsų širdis...“ (p. 13). Autorius savitai interpretuoja preegzistencijos idėją: Dievas, užuot abejojančiuosius pasmerkęs (kaip siekia Rūstusis ir Narsusis), Gailestingąjo prašomas suteikia jiems dar vieną galimybę apsispręsti: jie tampa žmonėmis ir gimsta žemėje. Vaizduojamas Dievo (I Balsas) ir šėtono (II Balsas) ginčas dėl žmogaus apsisprendimo. Tad žemės gyvenimas interpretuojamas kaip dieviškojo gailestingumo duota papildomo šanso dovana, o žemėje patiriamos kančios – tai

sąlygos ir paskatos apsispręsti: „Patirsite sielvarto ir skausmo, išgersite iki dugno kartybės taure“, – „todėl“, kad yra abejojama, ir tol, „kol“ bus pasirinkta (p. 13). Archetipinė šios kūrinio dalies atrama yra biblinės *Jobo knygos* prologas, kuriame šėtonas prašo Dievą leisti išbandyti Jobo tikėjimą (*Job 1, 6–12*). Reikšminga literatūrinė variacija *Jobo knygos* prologo tema yra Johanno Wolfgango Goethe's *Fausto* (1 d. 1797–1806; 2 d. 1824–1831) „Prologas danguje“: Mefistofelis prašo Dievą leidimo gundyti Faustą. Visi šie trys prologai interpretuoja Dievo santykį su žmogaus kančia (demoniškumo / blogio patirtimi). *Jobo knygoje* ir *Fauste* Dievas leidžia gundyti žmogų jį išbandydamas. *Jobo knygoje* išbandomas Dievui ištikimo žmogaus tikėjimas (ir Krėvės apysakoje Jobo situacija interpretuojama kaip teišiojo išbandymas: Hannahas, vyriausiasis žydų kunigas, sako karaliui Erodiui: „Amžinasis dažnai skausmais ir nelaimėmis bando ištikimuosius. Prisimink, meleche, Hiobą, kuris buvo Amžinojo mylimas“, p. 126, 274). Faustą Mefistofelis nori atitraukti nuo aukštų siekių, ir kūrinio Dievas leidžia išbandyti Fausto idealizmą: „Tauri žmogaus dvasia pati savaime / Vis vien tiesos ir gėrio sieks“⁵². Krėvė, varijuodamas preegzistencijos idėją, Dievo leisto išbandymo sampratai suteikia teodicėjinės prasmės: išbandymas apysakoje yra patsai žemiškasis gyvenimas, ir Dievas išbando būtent abejojančiuosius, kad iki galo būtų išnaudota laisvo apsisprendimo

⁵¹ Žr. Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax, 1987, 361–362.

⁵² Johann Wolfgang Goethe, *Faustas* / Vertė Aleksys Churginas, Vilnius: Vaga, 1978, 16.

galimybė; jei abejojantieji apsispręstų už Dievą, išvengtų amžinosios pražūties. Šiame kontekste Krėvė interpretuoja Įsikūnijimo dogmą: Gailestingasis, krikščionybės Kristaus metafora, leidžiasi į žemę padėti žmonėms, ginti juos nuo šėtono ir atpirkti jų kaltę (derindamas krikščionybę su Rytų dvasiniais mokymais, autorius dualistiškai retušuoja Kristaus ir šėtono kovos vaizdą). Palyginkime Dievo sampratą Johno Miltono teologinėje poemoje *Prarastas Rojus* (*Paradise Lost*, 1667): Dievas Tėvas žmogaus laisvę vertina net savo Sūnaus kančios ir mirties kaina, kreipdamasis į Kristų: „O Tu, kurs duodi dangui ir žemei liuosybę, / Tu, kurs žadi nukentėt už žmogaus kaltybę...“; žmogaus laisvę prarandama per nuodėmę ir atgaunama kaip dieviškojo atpirkimo tikslas: „Apsūdys ir užmuš, ir numirti turėsi, / Bet už tai brolius savo gelbėtus regėsi. / O liuosais palikę per kraujo praliejimą [paryškinta – D. Č.], / Paveiks smertį, sulauks iš mirusių kėlimą“ (vertė Laurynas Ivinskis)⁵³.

Krėviškoji preegzistencijos traktuotė implikuoja filosofinę žmogaus sampratą: žmogus yra abejojantysis – ieškantysis atsakymų į giliuosius metafizinius klausimus. Pasaulėvokinė abejonė kūrinyje vertinama kaip žmogaus gyvenimo dalia ir prasmė, kaip būdas patirti laisvą ir asmenišką *tikro kelio* (p. 185) paiešką (apysakoje plėtojamas archetipinis *kelio, keleivio, klaidžiojimo, pasiklydimo* leitmotyvas, abejonės ekvivalentas). Autoriaus pozicijai artimi graiko Nikalojaus žodžiai,

ženklinantys antikinę išmintį: „Siauras ir bukas protas visados mano, kad jis viską žino, ir nepakenčia, kad tuo kas abejotų...“ (p. 133). Abejonės principas grindžia viso *Dangaus ir žemės sūnų* veikalo vidaus struktūrą.

Zinaida Nagytė-Katiliškienė – Liūnė Sutema (g. 1927) moderniai perkuria tradicines moteriškąsias saugojimo, globojimo reikšmes. Karų, okupacijų ir lemtingų asmeniškų netekčių kontekstuose Liūnės Sutemos eilės siekia atsispirti desperacijai, sudužusių vilčių pasaulyje atrasti naujų viltungumo galimybių. Viltis ir tikėjimas interpretuojami kaip gintini per žūtbūtinę kovą. Liūnės Sutemos moteris grumiasi metafizinėje koliziejiškoje arenoje ir demoniškojo *Žvėries* akivaizdoje ir išpažįta tikėjimą. Tai antropodicėjinis tikėjimas „Žmogumi ir Gyvenimu“⁵⁴. Blogis suvokiamas kaip turintis demoniškąsias ištakas (apokaliptinio *Žvėries* įvaizdis) ir kartu esantis asmeniškos valios padarinys: „Jie žinojo ką darė [...] žinau ką darau...“ (eil. „Vendeta“, p. 145). Transformuojamas maldos žanras, kuriama savita *antimalda* („Nenoriu būt atpirkta“, „Viešpatie, neatleisk“, p. 85, 145): egzistencialistiškai teigiama absoliuti pasirinkimo laisvės galimybė ir absoliuti asmeniška atsakomybė.

Viltis Liūnės Sutemos pasaulyje egzistuoja kaip siekiamybė, kaip teksto nesatis. Tai saugojimas žinant, kad „neišsaugosiu juk“ (eil. „Paskutinė vasaros naktis“, p. 11), kad neįmanoma pasaulio „uždaryti degtukų dėžutėje / ir saugiai paslėpti – /

⁵³ John Milton, „Rojus pragaišintas“, *Laurynas Ivinskis, Raštai*, Vilnius: Vaga, 1995, 150–151.

⁵⁴ Liūnė Sutema. *Poezijos rinktinė*, Vilnius: Vaga, 1992, 72.

kaip vaikystėje“ (eil. „Bijau“, p. 156). Poetinėje moderniojo pasaulio interpretacijoje saugojimo užduoties neatlieka net angelas sargas („Nesaugojo jis manęs...“, eil. „Angelas sargas“); eilėraščio moteris keičiasi vaidmenimis, pati saugo angelą – „atsargų [...] sargą“ (p. 61). Tai Liūnės Sutemos teodicėjinio priekaišto tonas: nuslopintas, nutildytas skaudus ironiškas prasitarimas. Pasaulyje, kuris atrodo Dievo apleistas, Liūnės Sutemos poetinis „aš“ imasi užpildyti meilės spragas.

Liūnės Sutemos eilės saugančiosios laikyseną interpretuoja archetipinių situacijų kontekste, individualiai patirčiai suteikdamos visuotinumą dimensiją. Kuriamos sąsajos tarp eilėraščių moters ir mitologinės laumės („gerosios laumės veidas / seka ir saugo tave“, „gerosios laumės plaukai / nuo vėjo ir paukščių dengia tave“, p. 139), Antigonės („laidoju ir laidoju artimiausius savus...“, eil. „Mirtis neateina, ji čia“, p. 152). Liūnės Sutemos subjekto laikysenai tvirtybės, – gebėjimo būti atrama kitam, teikti ramybės, vaduoti iš egzistencinės baimės („nebijok“, „nekrūpčiok“, p. 124), – suteikia intensyvus savasties ribų praplėtimas (eil. „Nebėra nieko svetimo“, p. 35), dėmesio sutelkimas ne į savo, o kito kančią, krikščioniškas savęs užmiršimas. Greta šio dėmesingumo kitam Liūnės Sutemos moteris pasilieka itin laisvūniška, atskira, „šiauriausia iš lietuvių poečių, šiauriųjų baltų genčių palikuonė“⁵⁵.

⁵⁵ Žr. Viktorija Daujotytė, „Liūnė Sutema“, *Viktorija Daujotytė, Parašyta moterų*, Vilnius: Alma littera, 2001, 465–485.

4. Tautos kentėjimai dvasinio tobulėjimo idėjos erdvėje: Antanas Baranauskas

Antanas Baranauskas (1835–1902) teodicėjinį klausimą implikuoja Lietuvos istorijos kontekstuose: kaip galima suprasti, pateisinti Dievą tautos istorijos dramų aki-vaizdoje?

Struktūruodamas ir aiškindamas Lietuvos istoriją, Baranauskas pasitelkia apreiškimo šaltiniuose (Šventajame Rašte ir Bažnyčios Tradicijoje) glūdinčius mąstymo apie istoriją modelius. Pasaulio istorija (*Weltgeschichte*) siejama su šventąja istorija (*Heilsgeschichte*): su laike besiskleidžiančiu išganomuoju Dievo veikimu. Tautos istorijos įvykių slinktyje išvelgiamas apvaizdos inicijuojamas krypsmas.

Poema *Kelionė Petaburkan* (Peterburgas, 1858–1859), sukurta žanriniuose literatūrinio laiško rėmuose, turi kelioninės meditacijos ir mąstomosios maldos elementų (metanaratyviškai įvardijamų kaip „dūmojimai“, malda): keliautojo patirtis Baranauskui įkvepia tautos istorijos refleksiją ir gilina tautinę savimonę.

Kelią iš Lietuvos į Rusiją poemos „aš“ suvokia kaip turintį tremties konotacijų. Pasakotojas vyksta į Peterburgą aukštųjų teologijos studijų, tačiau kūrinio dabartyje kelias į Peterburgą yra kelias į Lietuvą okupavusios imperijos sostinę. Tremtį nurodo *Žieminių Gudų, Cibirijos* įvaizdžiai. Poema iš tiesų pasakoja ne tiek apie kelionę į Peterburgą, kiek apie iškeliavimą iš Lietuvos. Uždelsta naracija Utenos bei Zarasų epizoduose efektingai paryškina atsisveikinimo dramatiškumą ir emocinę subjekto reakciją į išvykimą. Kartojamas likiminio

atsisveikinimo su tėvyne motyvas: „Sudiev, Lietuva, man linksma buvo / Savo gyvent šalelėj, / Širdį man *skaudžia, skaudžia ir griaudžia* / Svetimojon važiuojant [paryškintas intertekstualus epizodas: poetinę emociją aštrina kontrastingas *Anykščių šilelio* motyvas „širdis neskaudžia, / È tik [...] labai ramiai griaudžia“, – D. Č⁶], „Nu, Lietuva, nu, Dauguva, pasilikit sveikos.“⁵⁶ Kelio ženklai (pravažiuojamos vietovės, sutinkami žmonės...) perskaitomi kaip Lietuvos istorijos skriaudų nuorodos. Politinę Lietuvos pavergtį interpretuoja tradicinė krašto metonimija – upė (teka „plati Neva didžioja“ ir teka į ją „mūsų verksmo, prakaito ir kraujo“ vanduo, p. 48), opozicija *svetimas spindesys / savas kuklumas* (p. 48), tautosakinis kelio, kuriuo važiuojama, „vargų“ paralelizmas (p. 52).

Gretindamas šventąją ir tautos istorijas, Rusiją implikuotas autorius traktuoja kaip dieviškąjį „botagą“: „Kad už griekus mumus Maskva pakorotų / Ir kad Dievo labiau žmonelės bijotų“ (p. 60); Dievo baimė šiame kontekste nurodo klusnumą moralės įstatymui (Dekalogui). Tautos istorijos dramų akivaizdoje Dievas suvokiamas kaip tėviška išmintis: jis leidęs Lietuvą pavergti ją „auklėdamas“ ir ateityje įgyvendinsiąs teisingumą.

Didžiausia įmanoma grėsme Lietuvai poemos autorius mano esant nutolimą nuo Dievo. Nutolimu nuo Dievo kūrinyje lai-

⁵⁶ Nors *Kelionė Petaburkan* yra mažiausiai publikuotas Antano Baranausko kūrinys (ištraukos skelbtos XIX a. periodikoje, pagrindinės publikacijos – 1912, 1921 ir 1924 m. kupiūruotos, ir pilnas tekstas pirmąkart spausdintas tik 1989 m.), tačiau poema buvo plačiai paplitusi rankraščiais, ir jos tekstai tapo įvairių Sibiro tremtinių kartų giesmėmis.

koma ir stačiatikystė. Gretindamas Katalikų Bažnyčios ir tautos istorijas, Lietuvą (išpažįstančią katalikų tikėjimą) poemos autorius alegoriškai regi plaukiančią „eldijoj Petro“, o Rusiją – tik „atskaloj“. Katalikų tikėjimas suvokiamas kaip tikrasis; Lietuva tikinti „tikrą Dievą“ (p. 60), todėl jos viešpatavimas kaimyninėse žemėse (ypač Bresto bažnytinė unija) buvęs pastarosioms palaimingas („Visi gudai ūmai po jos sparnais glaudės, / Kas atliko skyrium, tas nemažai griaudės“, p. 57; „Mūsų laisve visi draug su mum laimėjo“, p. 58). Stačiatikių rusų („maskolių“) valdžia, atvirksčiai, reiškianti „vieros pražuvimą“. Baranauskiškoji miško poetika varijuoja evangelinį palyginimą apie *vynmedį ir šakas* („Aš esu vynmedis, o jūs šakelės. / Kas pasilieka manyje ir aš jame, / tas duoda daug vaisių; / nuo manęs atsiskyrę, / jūs negalite nieko nuveikti“, *Jn 15, 5*; čia vynmedis simbolizuoja dieviškąją malonę). Baranausko interpretacijoje medis – Katalikų Bažnyčia, šakos – kitos krikščionybės denominacijos: „Nuo Bažnyčios Šventos visi draug atskilo / Ir, lyg medžio šaka nuo liemenio kiršta, / Kabaldžiuoja žemyn, svyra, puola, virsta / Ir, nupuolus žemyn, žagaran sudžiūsta, / Ir sudžiūvus paskui trainelės’ supūsta, / Nebeturi sulos, kai kelmo neturi, / Nebesprogsta daugiau ir dangun nebžiūri“ (p. 59). Poetas kviečia melstis, kad „prašvistų dėl Maskvos giedri vieros diena“ (p. 65). Ištikimybė katalikų tikėjimui laikoma pagrindiniu tautos išlikimo garantu; jį paryškina grasi kontrastinga vizija, kurioje lietuviai eina „blūdų keliūtėm su bedieviais“ ir išnyksta iš pasaulio (p. 63). Tokia stačiatikybės traktuotė prieš-

tarautų ekumenizmo (krikščionių vienybės) nuostatomis, jei ją atsietume nuo poemos konteksto: katalikiška Lietuva, patirianti stačiatikiškos Rusijos agresiją. Katalikų tikėjimas pasakotojui yra toje pačioje paradigmoje kaip ir didinga „senobė“, tėvų kalba ir papročiai. Tai nėra korektiška tikėjimo samprata, žvelgiant iš teologinės perspektyvos: tikrasis tikėjimas yra galutinis tikslas, jis negali būti laikomas priemone jokiam kitam tikslui siekti, net jei tas kitas tikslas toksai kilnus kaip tautos išlikimas ir laisvė. Tačiau sociopolitiniame XIX a. Lietuvos kontekste instrumentinė tikėjimo traktuotė buvo labai svarbi tautinei savimonei: priklausydama Rusijai politine prasme, bažnytinės struktūros požiūriu Lietuva priklausė Romai (Baranauskas pabrėžia: „Ir visur mes nepamesma vieros šventos Rymo“, p. 51; panašiai sovietinės okupacijos laikotarpiu tautinei savimonei buvo svarbi skirtis katalikybės ir ateizmo kaip svetimos „religijos“).

Poema *Dievo rykštė ir malonė* (Anykščiai, 1859), sumanyta kaip proginis kūrinys, apdainuojantis vyskupo Motiejaus Valančiaus blaivybės draugijų plitimą, pradinę intenciją yra plačiai pranokusi. Du epigrafai, dvi Senojo Testamento citatos, abi iš *Pakartoto Įstatymo* knygos, nurodo puolimo ir pakilimo taškus biblinėje izraelitų istorijoje ir koduoja poemos pasakojimo struktūrą: imituodamas Senojo Testamento istorijos sampratą, puolimą – pakilimų kreivėje autorius išdėsto Lietuvos praeities įvykius. Teologiniu žvilgsniu žydų tautos istorija laikotarpiu nuo gamtinės Nojaus religijos iki asmeninės Kristaus religijos yra Dievo apsireiškimo plotmė, Dievo

atsiskleidimo žmogui gramatika, – todėl bibliinių izraelitų ištikimybė sandorai su Dievu lemia jų žemiškąją gerovę, o sandoros laužymas – vergystę, kančias. *Dievo rykštės ir malonės* autorius šią dieviško „už rankos vedžiojimo“ privilegiją suteikia ir lietuvių tautos istorijai. Lietuvių vargai (karai su kryžiuočiais, valstybės vidaus vaidai, turkų, totorių, švedų antpuoliai ir kt.) interpretuojami kaip Dievo bausmė, nurodoma ekspresyviu *Dievo rykštės* įvaizdžiu: tai rūstybės *šluota*, pasirodanti „par visą dangų“ ir pranašaujanti neatšaukiamą, išskirtinę nelaimę: „bėdą paskutinę“, „bėdą [...] pirma rako“ (pirma Dievo planuose numatyto laiko). Girtuoklystė šioje struktūroje – vienas tautos nuopuolio taškų. Groteskinis tradicinės moralės smukimo vaizdas („Ir jaunos mergiotės pametė sarmatą, / Už smarvės čerkelę vainiką ir cnatą / Dažnai su žaunieriais karčemoj pragėrė“) aiškina Abiejų Tautų Respublikos nuosmukį („Seiman suvažiavę šlėktos girtuokliavo“).

Politinė Lietuvos nelaisvė interpretuojama kaip dieviškoji pedagogika – „stojokas“, įtvaras vaikui stovėti – priemonė brandinti tautą jos pačios laisvei:

Vaikeliai išaugus nereikia stojoko: –
 Jei išsižadėję papročio ledoko,
 Sudužėsma Dievo malonėj ir baimėj:
 Ir mum iš stojoko ištrauks Ponas Dievas,
 Išželdys mum laiksę lyg vasara pievas
 Ir kaip taukuos inkstus laikys mumus laimėj.

Kaip tik išvys meilę kožnam mūsų darbe,
 Sugrąžins mum lengvai senobinę garbę,
 Kurią mum ištraukė darbai mūsų blogi.
 Iškels mum galybėn, sutrupinęs jungą,
 Ir patsai mum sergės nuo velnio žabangų,
 Ir bus mūsų butis rami ir patogi (p. 105).

Baranauskui reflektuojant tautos kentėjimus, jo mintis skleidžiasi biblinės išminties „Dievas griežtai auklėja, ką myli“ (*Žyd 12, 6*) erdvėje. Poetas ieško lietuviškų kančios problemos formuluočių, interpretuoja etnografinį *lino kančios* motyvą, kurdamas alegorinį paralelizmą:

Žmonės linus mirkia ir žemėn pakloja,
Bet, pluoštą pametę, gražiai sudoroja,
Ir drobę išaudę patiesia ant stalo,
Ė išmesti spaliai ant šelmenio pūsta
Arba kur peludėn suversti sudžiūsta,
Jaujos pečiun kemšas – sudėga ant galo.

Ir mum Dievas mirkė po ašaras, kraują;
Išklojo po vargus, davė pluoštą naują:
Meskim seną spalį – išties mum ant stalo...
(p. 105)

Reikšmingoji Antano Baranausko teodicėjinio mąstymo žymė yra tautinio orumo, savigarbos, savarankiškumo idėja. Tobulėjimo per kančią motyvai formuoja poetinę mintį apie vadavimąsi iš politinės pavergties per moralinį ir dvasinį augimą, vidinės laisvės saviugdą. Panašią tautos nelaisvės traktuotę matome ir Jono Mačiulio-Maironio (1862–1932) kūryboje: Lietuva taps laisva tuomet, kai ji pati „atbus“; „atbus“ todėl, kad „tiek iškentėjo“ ir kad „Kryžius gyvatą žadėjo“ (Jaunoji Lietuva, 1907)⁵⁷. Nekrypstama į nacionalcentristinę tautos kentėjimų interpretaciją, į lenkų romantizmui būdingą mesianizmą (Lenkija kaip nekalta auka, kenčianti už žmonijos nuodėmes, – plg. mesianistinę kunigo Petro viziją trečiojoje Adomo Mickevičiaus *Vėlinių* dalyje, Augusto Cieszkowskio, 1814–1894, Bronisławo Trentowskio, 1808–1896, filosofinę prozą).

⁵⁷ Maironis, *Raštai 2*, Vilnius: Vaga, 1988, 6–7.

5. Teodicėjinė Dievo slėpiningumo refleksija: Šatrijos Ragana, Bernardas Brazdžionis, Antanas Škėma

Marija Pečkauskaitė – Šatrijos Ragana (1877–1930) neoromantinėje apysakoje *Sename dvare* (1922) interpretuoja biblinį prarasto Rojaus archetipą. Rašytojos sukurtame dvare buvojama ir bendraujama palaimingai, poetinė intuicija siekia gelminį *buvimo namie* semantikos klodą (*būti namie* – būti tarpusavio meilės erdvėje), – tačiau pasakotojos dabartyje dvaro („išsigiedojusio, iškivepėjusio, išsivajojusio sodno“, „seno dvaro medinio rūmo“⁵⁸) nebėra, jis – prarastas („Praėjo, pražuvo, išsiblaškę be pėdsako“, p. 351), o jo gyventojai matomi retrospektyviai, jie yra mirusieji ir biografinėje autorės plotmėje turi jos mirusių artimųjų prototipus.

Sename dvare – idilė mirties rėmuose. Tai prarastų laimės namų paieška: literatūrinė anamnezė – sugrįžimo į juos forma. Senojo dvaro gyvenimas išnyra iš pasakotojos praeities lyg tolimesnė pasakiška vizija („už miškų, už upių...“, p. 233), lyg rožių žvilgsnių audžiamas „senas senas aukso sapnas“ (p. 233)⁵⁹. Ypatingas šios idilės grožis kalba apie praradimų sielvartą įtaigiau nei kalbėtų tiesioginiai netekčių apmąstymai.

Kodėl Dievas leidžia pernelyg ankstyvas mylimiausių žmonių mirtis? Į šį klausimą

⁵⁸ Šatrijos Ragana, *Sename dvare*: Apysakos, Vilnius: Vaga, 1969, 233. Toliau cituojant apysaką, tekste nurodomas puslapis.

⁵⁹ Plačiau žr. Dalia Čiočytė, „Dosnūs literatūros ir teologijos paribiai“, *Aistė Birgerė, Dalia Čiočytė (sud.), Sambalsiai: studijos, esė, pokalbis / Skiriama profesorės Viktorijos Daujotytės-Pakerienės 60-mečiui*, Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 2005, 407–411.

simą Šatrijos Ragana atsako interpretuodama krikščionybės tikėjimo aspektus, su drąsia poetine laisve nušviesdama giliuosius jų prasmės klodus.

Sename dvare autorė moderniai komplikuoja tikrovės sampratą klausdama, kas yra *tikroji* tikrovė. Irus materialumas tikrąją tikrovę nelaikomas: tai „tik irios formos“, platoniškai įvardijami „nykstantieji [būties] šešėliai“ (p. 365), tiktai blėstantis *tikros* tikrovės atvaizdas, „silpnas, netikras“ jos atbalsis (p. 258). Praeinami dalykai suvokiami kaip nevertingi, – pagal klasikinę sampratą, jog laimė yra visų gėrybių turėjimas kartu ir tobulai, t. y. neprarandamai: „Kad žmonija, žengdama pirmyn, taip išstobulintų visas gyvenimo sąlygas ir žmonių santykius, kad žemėje rastųsi rojus – kas iš to, jei pasiliktų mirtis? Kas iš to rojaus, jei kiekvieną valandėlę galiu nustoti mylimųjų asmenų?“ (p. 362). Šatrijos Ragana su romantikės pasijos įtaiga atsisako praeinamybės ir ilgisi to, kas amžina. Apysaka užsklendžiama poetiniu intarpu, kurio centre – *naujų namų*, archetipinio *naujo lizdo* motyvas: „Dabar jūs vėl visi drauge – lizdelį / susisukę ten, kame jau nieks neirsta“ (p. 422). *Ten* – ne vieta, bet antgamtinė palaimos būsena, kurią Biblijoje nurodo prarasto Rojaus antitipas *naujas Dangus*. Antgamtė suvokiama kaip tikrieji namai, tikroji tėvynė ne tik realumo prasme („pasimatysime nebe sapne, nebe šio gyvenimo pussapnyje, bet *tikrai* [paryškinta – D.Č.], budėdami...“ – p. 364), bet ir teologine žmogaus kilmės bei pašauktumo prasme (grįžtama „atgal“: „atgal mėlynojon, beribėn tėvynėn“, p. 258; *mėlynumas* čia – nematerialumo, dieviškumo

simbolis; krikščionių tapyboje *mėlynumas* yra dangaus, Marijos spalva, – plg. apsaikymo „Mėlynoji mergelė“ Miriam).

Tikra tikrovė yra ir artimųjų tarpusavio meilė, ji suvokiama kaip nepavaldi praeinamybei. Romantiškai vertinama širdies logika: širdis regi dvasinės būties slėpinius („O širdis išvelgia į tą nežvelgiamąją šalį, o širdis žino, kodėl ir kaip“) ir „žino [...], kad meilės ryšiai netrūksta mirus“. Interpretuojama gyvųjų ir mirusiųjų bendravimo idėja: „Siela, iš erdvės ir laiko dėsnių išsivadavusi, nuregi dabartį ir ateitį, – ir kai materija apmiršta, o sielos galios nesąmoningai veikia jos gelmėse, – nusileidžia iš antžemiškų sričių, mylinti ir rūpestinga“ (p. 364). Šventųjų bendravimo dogmos interpretacija yra kūrinio teodicėjinės minties aspektas: Dievo leista mirtis mylinčiųjų neišskiria.

Ir vis dėlto mirtis yra mirtis, pagrindinis egzistencijos priešas. Kūrinio Mamatės mistinis sapnas (poetinė amžinojo gyvenimo suteikimo mirusiųjų sieloms alegorija, p. 349–351) interpretuoja krikščioniškąją išganymo sampratą: išganymas kaip apsaugojimas nuo (amžinosios) mirties, išgelbėjimas iš mirties. Išganomoji Kristaus misija populiariai vadinama išgelbėjimu iš *nuodėmės*, tačiau teologiniu požiūriu *nuodėmė* ir *mirtis* yra ekvivalentės sąvokos. Visa Biblija sutelkta ties mirties viešpatavimo žmogaus pasaulyje įveika, visas Biblijos knygas vienija pamatinė naratyvinė linija, nuo *gyvybės medžio* praradimo pirmojoje (*Pradžios*) knygoje iki *naujo gyvybės medžio* atgavimo paskutiniojoje (*Apraiškimo Jonui*) knygoje plėtojant intrigą: kaip, nepažeidžiant žmogaus laisvos

valios, išspręsti jo marumo problemą, grąžinti jam amžinojo gyvenimo galimybę. Apaštalo Pauliaus laišakai skelbia: „Kaip paskutinis priešas bus sunaikinta mirtis“ (*1 Kor 15, 26*), „Mirtis jam [Kristui) nebeturi galios“ (*Rom 6, 9*). *Sename dvare* autorė kartoją žemaitišku knygnešio Levanardos balsu: „Ir toumet ateis viešpats Jėzus Kristus ir, visus prikielįs, sunaikins paskutinį vargą – smertį“ (p. 357). Šios apaštalo Pauliaus frazės yra intensyviai provokavusios literatūrinę mintį. 1933 m. Dylan Thomas (1914–1953) parašė stiprios įtaigos eilėraščių „Ir mirtis nebeturės galios“ (*And death shall have no dominion*); eilėraščių yra vertęs Tomas Venclova („Ir nebus mirties karalijos“⁶⁰). Algimanto Mackaus (1932–1964) lyrikos rinkinys *Chapel B* (išl. 1965) tragišką mirtį interpretuoja kaip katastrofiškos egzistencijos metonimiją; poetas kuria intertekstualų dialogą su bibliiniu mirties įveikos skelbimu, su Dylano Thomaso interpretacija ir formuoja iššūkį krikščionybės vilčiam: „Ir mirtis nebus nugalėta“ (rink. *Chapel B*, „Triumfališkoji“)⁶¹. Metafizinį skundą dėl egzistencijos pamatinio apleistumo ir nužeminimo Mackus drastiškai artikuliuoja avarijos sutraiškyto kūno įvaizdžiu ir mirties *omnipotencijos* vaizdu. Mackaus frazė „mirtis nebus nugalėta“ yra metafizinė provokacija, motyvuojama maksimaliai atviro religinio dialogo.

Šatrijos Raganos pasaulėvoka yra gilus krikščionės tikėjimas, tampantis beveik ži-

nojimu („žino širdis“). Tačiau net beveik žinojimas nėra žinojimas. Tikėjimo / žinojimo skirtį reflektuoja *Sename dvare* pasakotoja: viliasi, kad amžinybėje įsitikins tikėjimo teisingumu: „kaip Tomas Viešpaties žaizdas kai palytėjo, / sušuksiu, laimėj skęsdama: Mamate mano!“ (p. 423; plg. *Jn 20, 19–29*). *Sename dvare* teodicėja yra viltis, kad erdvėlaikis, kaip nykimas ir praradimas, – tai dar ne viskas, o „tik momentas“ (p. 363), amžinybės kontekste turintis slėpiningą prasmę.

Apsakyme „Ant Uetlibergo“ (1914) Šatrijos Ragana cituoja Julijų Slovackį (1809–1849): žemiškojoje būtyje žmonės „siuva kilimą, iš blogosios pusės į jį žiūrėdami“⁶². Slovackio mistinis kilimas, egzistencijos ir transcendencijos ribos alegorija varijuoja barokinę metafizinės teatro uždangos metaforą ir plėtoja mintį, kad žmonijos istorija regi blogąją kilimo pusę, kurioje siūlai netvarkingai išsidraikę. Tačiau kitoje pusėje visa susiklosto į harmoningą raštą: Dievas „pagal vienintelį Kristaus pavyzdį / visa žemėje riša ir rašo“; originalo tekste esama reikšmingos dviprasmybės: daiktavardis *wzór* nurodo ir pavyzdį, ir raštą, – tad Kristus yra pavyzdys ir raštas⁶³. Šatrijos Ragana kontrastą tarp kalno viršūnės ir nuo jos matomų žemumų interpretuoja kaip dvipusio kilimo ekvivalentą: „O aš čia, tose aukštybėse, jau taip arti ‚gerosios pusės‘. Vaidinas jau man gražių gražiausias kilimo raštas, au-

⁶⁰ Žr. Tomas Venclova, *Balsai / Vertimai iš pasaulinės poezijos*, Southfield, Mich.: Ateities literatūros fondas, 1979.

⁶¹ Algimantas Mackus, *Ir mirtis nebus nugalėta*, Vilnius, 1994, 164.

⁶² Šatrijos Ragana, *Irkos tragedija*: Novelės. Vaizdeliai. Drama *Pančiai*, Vilnius: Vaga, 1969, 301.

⁶³ „Podług jednego Chrystusa wzoru / Wszystko na ziemi wiąże i pisze“, – eil. „O Lenkija mano! Tu pirmoji pasauliui...“ („O Polsko moja! Tyś pierwsza światu...“).

sys jau gauda stebuklingą simfoniją, dangaus spalvų dainuojamą. Matau jau, kad kiekvienas tų tolimųjų pakalnių skausmas pražysta kilime puikiausia purpurine rože, suskamba simfonijoje stebuklingiausiu akordu.“ Gyvenimo – audeklo alegorija Šatrijos Raganai yra kančios refleksijos atrama. Gyvenimo pabaigoje, 1929 m. balandžio 13 d., ji rašė laiške Janinai Tumėnienei: „Mes, menki padarėliai, matome šioje žemėje tik vieną, blogąją gyvenimo audeklo pusę. Rodos, visi tie siūlai taip be prasmės ir be tikslo painiojas. Čia skaudūs raudoni, čia malonūs mėlyni, čia vėl nuobodūs pilki... čia laimingi auksiniai... Bet pamatysime gerąją pusę anoje pusėje atsistoję, visą rašto tikslumą, prasmę ir grožį.“⁶⁴ Kaip biblinėse Išminties knygoje, atpažįstama apvaizda, mylintis Dievas, prisidengęs anoniminės įvykių slinkties kauke. Tikima, kad gyvenimas tik atrodo esąs „be prasmės ir be tikslo“.

Dėmesingumas Slovakio mistinio kilimo alegorijai yra Šatrijos Raganos ir Czesławo Miłoszo (1911–2004) tekstų susitikimo erdvė. Miłoszo poezijoje matome modernų Slovakio alegorijos variantą: beprasmį žmonijos knibždėjimą metaforizuoja judraus oro uosto koridoriaus vaizdas; jo fone reflektuojama teologinė prasmės dimensija: „Grubi i chudzi, starzy i młodzi, oni i one / Niosąc swoje torby i saki defilują korytarzem lotniska. / I nagle czuję, że to niemożliwe, / Że to tyłko zła strona jakiegoś gobelinu / I że za nią jest druga, wyjaśniająca wszystko“ („Stori ir ploni, seni ir jauni,

jie ir jos / Nešdami savo krepšius ir rankines defiliuoja oro uosto koridoriumi. / Ir staiga imu jausti, kad tai neįmanoma, / Kad tai tik blogoji pusė kažkokio gobeleno, / Ir kad esama kitos, kuri paaiškina viską“, – eil. „Suvokimas“).⁶⁵ Vėlyvoji Miłoszo lyrika *gerosios gobeleno pusės* įvaizdį transformuoja į *pamušalą*: po paviršiniu audeklu slypintį gilesnįjį sluoksnį, transcendentinės sferos metaforą: „Kai numirsiu, išvysiu pasaulio pamušalą. / Išvirksčiąją pusę, esančią už paukščio skrydžio, kalno ir saulėlydžio, / Kviečiančią perskaityti tikrąją prasmę. / Kas nesutapo – sutaps. / Kas buvo nesuprantama – bus įminta.“ Pasitikėjimas būties prasmingumu išbandomas jį provokuojančia abejojone: „– O jei nėra pasaulio pamušalo? / Jei strazdas ant šakos visai ne ženklas, / Tik strazdas ant šakos, jei diena ir naktis / Keičia viena kitą, nesirūpindamos prasme, / Ir nėra nieko žemėje, tik ši žemė?“ (eil. „Prasmė“).⁶⁶

Pasaulį, kuris neturėtų „pamušalo“, Šatrijos Ragana kategoriškai atmestų: „Kaip gyventi su tokiu tikėjimu? Nes juk tai taip pat tikėjimas, tik atvirksčias. Kadangi mūsų pojūčiai neduoda įrodymų, jog dvasia egzistuoja be kūno, tai tikime ją žūvant drauge su juo. Kas per košmaras toks gyvenimas! Žinoti, kad kiekvienas tavo širdies plakterėjimas – tai žingsnis į tą niekybę ir puvėsius, kuriuose žus tavo intelektas, tavo valia, tavo jausmai. Ir nėra pasaulyje galios tiems žingsniams

⁶⁵ Czesław Miłosz, *Nieobjęta ziemia*, Paryž: Instytut Literacki, 1984, 73.

⁶⁶ Czesławas Miłoszas, „Prasmė“ / Vertė Danuta Balašaitienė, *Literatūra ir menas* 3318, 2011 02 11, http://www.culture.lt/lmenas/?st_id=17686.

⁶⁴ Šatrijos Ragana, *Laiškai*, Vilnius: Vaga, 1986, 476.

sustabdyti. Jei taip, tai geriau sako tie be galo kaktūs man žodžiai, kad geriau būti gyvu šunimi, negu padvėsusiu liūtu. Kaip man gaila, kaip gaila taip tikinčių žmonių! Nėra pasaulyje nelaimingesnių už juos. Nes nors ir nelaimių kalnai prislėgtų žmogų, jei jis tiki, kad visos jos atsvers kažin kame kažkokią svarstyklių lėkštę ir kad tas jo žemės gyvenimas tėra jo būvio vienas momentas, – tai juk jis negali būti galutinai, be vilties, nelaimingas. Viena žinau: kad aš netikėčiau, jog tai tiktai momentas, niekad nesutikčiau taip merdėti kas valandą per ilgus metus, taip tekina bėgti į niekybę, bet tuojau nutraukčiau to beprasmių gyvenimo siūlą“ (p. 362–363). Miłoszas eilėraštyje „Prasmė“ ateizmą traktuoja panašiai: iškalbia dalelyte *jei* implikuoja ateistinio *tikėjimo* sampratą: „jei ir taip būtų“, – niekas iš gyvųjų negali žinoti, kaip *yra*. Tačiau Miłoszo subjekto reakcija į būties be Dievo galimybę yra ne desperacija, o tikėjimas poetinio žodžio galia: „Jei ir taip būtų, tai vis tiek išliks / Nedrašių lūpų kartą pažadintas žodis – / Nepavargstantis pasiuntinys, kuris bėga ir bėga / Į žvaigždynų lankas, į galaktikų sūkurius / Ir priešinasi, kviečia, šaukia.“⁶⁷ *Žvaigždynai* Vakarų literatūroje – archetipinė dieviškumo plotmė. Poetinis žodis, nenuilstamai ieškantis prasmės, siunčiamas / adresuojamas pliuso ar minuso ženklų pažymėtai transcendencijai, yra metafizinis iššūkis, protestas prieš beprasmybę. Trapaus žmogiškumo ir transcendencijos jungtis persmelkia visą Šatrijos Raganos kūrybos tikrovę: „Iš kur manyje, pelene ir dulkėje

tarp pelenų ir dulkių, tas amžinybės jausmas?“ (p. 365).

Bernardo Brazdžionio (1907–2002) poezija, plėtodama individualios, asmeniškos dievoieškos motyvus, aktualizuoja teologinį žmogiškosios kančios dalyvavimo išganingoje Kristaus kančioje slėpinį (plg. *Kol 1, 24*: „Savo kūne papildau, ko dar trūksta Kristaus vargams dėl jo Kūno, kuris yra Bažnyčia“):

Ir vieną maldą betaria sustingę lūpos:
– Ave Crux!...⁶⁸

Lietuvių tautos kentėjimai, patirti karo ir okupacijos metais, Brazdžionio įvardijami kaip nekalta kančia, implikuojant geopolitinę prasmę: „Nuimk šią lemtį rūsčią / Ir mūs mažų už svetimas didžių kaltes nebausk...“ (eil. „Tremtinio malda“, p. 211). Sovietinio tautos genocido („komunizmo diktatūros“, p. 509) kontekstuose teodi-cėjiniai klausimai formuluojami atvirai ir konkrečiai. „Nuoskaudų psalmės“ (rink. *Vaidila Valiūnas*, 1982) strofos komponuojamos kontrasto principu. Kiekvienos strofos pradžioje metaforiškai įvardijamas Dievo savybių aspektas, varijuojant bibliinių psalmių poetiką („tau nėra užtvankų cemento ir plieno, kurių tu neperžengtum“, „tu neleidi, kad be tavo žinios nukristų nenuvytęs putino žiedas“, „tu apgaubi teisųjį malone“...). Šiai Dievo visagalybės, visai žinystės ir meilės temai oponuoja tautos nekaltų kentėjimų tema. Ji artikuliuojama Sibiro tremtinių ir kankinių, laisvės kovotojų balsais:

⁶⁷ Czesławas Miłoszas, „Prasmė“ / Vertė Danuta Balašaitienė, *Literatūra ir menas* 3318, 2011 02 11, http://www.culture.lt/lmenas/?st_id=17686.

⁶⁸ Bernardas Brazdžionis, *Poezijos pilnatis*, Vilnius: Sietynas, 1989, p. 245. Toliau cituojant iš šio leidinio, tekste nurodomas puslapis.

Bet kur tu buvai, Dieve, kai mirties lava užliejo Lietuvos vieškelius ir takus, kaip raukšles ant motinos veido?

[...]

Bet kur tu buvai, Dieve, kai kalėjimus užpildė tavo ištikimais ir tave tikinčiaisiais?

[...]

Bet kur tu buvai, Dieve, kad neužkopei ant Šatrijos kalno, kad neperplaukei Nemuno, Neris, Nevėžio, kai tavęs šaukiausi, mane imant nuo žagrės?

[...]

Bet kur tu buvai, Dieve, kad mūsų pasėlį sutrypė tankai svetimųjų?

[...]

Bet kur tu buvai, Dieve, kad mūsų nekaltas šeimas, motinas ir kūdikius pravirkdė aną naktį siaubingą?

[...]

Bet kur tu buvai, Dieve, kad šaukdamies tavo vardo sprogdinamuos bunkeriuos mirė laisvės kovų partizanai?

[...]

Bet kur tu buvai, Dieve, kai jie mus persekiojo, gaudė, teisė, kankino ir į mirties nasrus trėmė tuos, kurie tavo vardą ant lūpų nešiojo?

[...]

Bet kur tu buvai, Dieve, kai tavo tarnus kunigus persekiojo, kai suėmė vyskopus Teofilį Matulionį, Bučį, Ramanauską...

Psalmės pabaigoje visi balsai sujungiami į Dievo garbinimo ir pagalbos prašymo chorą. Anaforiškai išryškintasis skundas „Bet kur tu buvai, Dieve..?“ transformuojamas į tikėjimo išpažinimą: „Tu esi, kurs esi, dangaus Dieve, tu buvai, kurs buvai, žmogaus Dieve, tu būsi, kurs būsi, Visatos Dieve...“ (p. 525–527). Tarp abiejų frazių („Bet kur tu buvai“ ir „Tu esi“) kūrinys žioji elipsė, ir šio semantinio šuolio erdvėje kuriamas teodicėjinis atsakymas: tikėjimas yra būtent tikėjimas, tikima ne suradus teologinius tautos kentėjimų paaiškinimus, o nepaisant paaiškinimų neradimo. Eilė-

raštyje „Tikėjimas“ (rink. *Po aukštaisiais skliautais*, 1989) per nelaimėse ir kančiose išpažįstamą (pasi)tikėjimą Dievo valios teisingumu nurodoma tikėjimo esmė (tikėti – tai tikėti išbandymuose ir nepaisant išbandymų):

Ir kai žemę dengia debesis, kai mirtimi
Žiezula žiema visas gėles apsninga, –
Tikim tėviškės dienų ateitimi,
Tikim Viešpaties valia teisinga (p. 597).

Dievo valia suvokiama kaip persmelkianti pasaulyje tvyrantį blogį ir pasaulio istoriją kreipianti gėrio linkme. Šioji vizija neoromantinio poeto – pranašo regima pro ją neigiančius pasaulio istorijos ženklus, pro archetipinę metafizinę *uždangą*, kurios prasmė intensyvinama iki *užtvaros*:

Ir pro užtvarą zenitinių patrankų
Aš regiu Jo Taikai tiesiančią Jo ranką,
Jo palaimai kad suklyptų visos šalys,
Kad ateitų jo lėmimas visagalis!.. (rink. *Iš sudužusio laivo*, 1943, eil. „Griūva sostai“, p. 176)

Neotomistinis Brazdžionio mąstymas turi ir agnosticizmo bruožų: ryški Dievo kaip neišsemiamo slėpinio, gelmės samprata. Dievą metaforizuoja „nežinomos sielos“ įvaizdis (eil. „Nežinoma siela“, rink. *Krintančios žvaigždės*, p. 100): daroma aliuzija į biblinį apaštalų laikų kontekstą, kai Atėnų auditorijai Kristus skelbtas kaip „nežinomas Dievas“ (*Apd 17, 22–24*), – formuojant užuominą, kad moderniam žmogui krikščionybės Dievas yra nemažiau „nežinomas“. Religinio kontakto nepavyksta verifikuoti, religinė savivoka gali būti klaidinga, o malda – klaidžiojanti šalia Dievo: „Gal kalbinu kažin ką nepažįstamą, ne Kristų?..“ (eil. „Numesiu paskutinę

nuodėmė“, p. 66). Implikuotas autorius suklūsta ties tikėjimo / žinojimo skirtimi, nurodydamas tikėjimo sampratoje glūdinčią subtilią neperžengiamą ribą tarp klausimo ir galimo atsakymo.

Antano Škėmos (1911–1961) kūryboje Dievo samprata rekonstruojama iš egzistencinės patirties duomenų, ryškėjant modernizmo pasaulėvokos dominantei – gnoseologijai: ką galime suvokti apie Dievą, patirdami tokią, o ne kitokią egzistencinę tikrovę?

Škėmos kūriniai egzistencinę tikrovę interpretuoja filosofinėje moderniojo pesimizmo perspektyvoje. Klasikinis triaukštis pasaulėvaizdis – pragaras, žemiškoji būtis ir dangus – Škėmos kūriniuose teturi vieną aukštą, abiejų žemutinių aukštų (pragaro ir egzistencinės tikrovės) junginį. Varijuojama egzistencinio pragaro samprata: tarp metafizinės tikrovės ir šiapusybės nėra aiškios ribos („Apokaliptinės variacijos“, rink. *Šventoji Inga*, 1952). Pragaro sampratą konkretina reinkarnacijos leitmotyvas, – *reinkarnaciniai ratai* naratyvo struktūroje, ironiška *reinkarnacinės amebos* metafora (*Izaokas*, 1961, ir kt.). Reinkarnacija Škėmos kūriniuose neturi viltingos „gyvenimo po gyvenimo“ prasmės: atvirkščiai, ji plėtoja metafizinės nevilties temą. Škėmos teologijos kontekste metafizinę nevilį paradoksaliai sudaro mirties kaip nebūties nebuvimas: negalimybė numirti ir liautis egzistavus. Egzistenciją patiriant kaip pragarą, mirtis atrodo kaip išsivadavimas iš pragaro kančios, tačiau mirties „nėra“, tad nėra išėjimo iš pragaro. Metafizinė viltis Škėmos personažų paradoksaliai suvokiama ne kaip amžinojo gyvenimo, o kaip

mirties (visiško išnykimo, grįžimo į nebūtį) viltis. Ši mirties viltis laikoma Dievo pažadėta ir netesėta: „metafizinis melas“, kaip priekaištingai teigiama apysakoje *Izaokas*⁶⁹. Keliaprasmiš mirties negalimybės leitmotyvas pirmiausia yra ne pasaulėvaizdžio lygmenų, o egzistencinės patirties komentaras, potekstėje formuojantis retorinį klausimą: kokia yra toji patirtis, jei jos kontekste galutinė mirtis atrodo kaip geidžiamybė. Gyvenamąją epochą Škėma yra apibūdinęs kaip „košmarišką“, kuri pasireiškia „per galutinį žmogaus nuvertinimą, ir šios epochos būdingiausioji apraiška – rusiškasis komunizmas“⁷⁰.

Svyruojant tradicinio pasaulėvaizdžio kontūrams, abejojama metafizine harmonijos atkūrimo galimybe („Kokiomis siūlėmis bus susiūtos visos skylės“, – *Izaokas*, t. 1, p. 457; plg. Ivano Karamazovo teodicėjinius priekaištus) ir radikaliai tikrinama tradicinė Dievo samprata. Novelės „Nakties tyla“ (rink. *Nuodėguliai ir kibirkštys*, 1947) pasakotojas spėja: gal būties lėmėjas yra „Tas, kuris prakeikia“ (ir drastiškai žuvusieji klaidžioja nakties vaiduokliais, „neramūs ir po mirties“, „prakeikti ir patys nežino už ką“). Prakeikia tasai, kuris „mėgsta kančią“, – ironiškai apverčiamas Kristaus kančios motyvas, travestija kuria ne kenčiančiojo, o kankinančiojo Dievo konotaciją. Gal pasaulį valdo Rytų dualizmo tamsusis dievas, keršijantis žmogui, kaip šviesiojo atspindžiui. Dievas „sėdi aukštai,

⁶⁹ Antanas Škėma, *Rinktiniai raštai* 1, Vilnius: Vaga, 1994, 457. Toliau cituojant iš šio leidinio, tekste nurodomas tomas ir puslapis.

⁷⁰ Antanas Škėma, *Rinktiniai raštai* 2, Vilnius: Vaga, 1994, 477.

aukštai, aukščiau už blankias žvaigždes“, jis „didelis ir galingas“, tačiau jis netgi nėra abejingas žmogui, kaip deistinis demiurgas: Škėmos kūrinio Dievas neabejingai pašaipiai stebi žmogaus kentėjimus ir jais mėgaujasi. Virtinė motyvų artikuliuoja okupuotos šalies žmonių kančią: nekaltai kenčia vaikas (atskiriamas nuo motinos per bombardavimą), Sibiro tremtinys (netenka rankų „tolimoje šiaurėje“), partizanas (merdi „tavo šalies miške“ po „liekna kaip septyniolikmetė eglė“). Universali teodicėjinė nekaltos kančios problemika novelėje įgauna konkretų politinį aspektą (t. 1, p. 30–33).

Metafizinės valios tikrovė Škėmos personažų suvokiama kaip demoniška politinė diktatūra su lakoniškais nemotyvuotais ir neaiškinamais nuosprendžiais, su tvarkingais, nepriekaištingos elegantiškos išvaizdos parankiniais. Viena velnio traktuotės formų Vakarų folklore ir literatūroje yra *džentelmeniško* velnio figūra, ironizuojanti nuodėmės patrauklumo vaizdinį⁷¹, ir šiai velnio sampratos paradigmai priklauso skrybėliuotas vakaruškų šokėjas lietuvių liaudies pasakose. Démonišųjų Škėmos personažų nuglaistyta elegancija šmaikščiai varijuoja džentelmeniško velnio archetipą (skrybėlėtas *Vyras, kuris ilgai tyli pjesėje „Šventoji Inga“*; „džentelmeniški“ ir „inteligentiški“ beprotnamio prižiūrėtojai apysakoje *Izaokas*: „Trys sagos, siauros kelnės ir kaklaraiščiai, batų smaigaliai, trumpa šukuosena, odiniai laikrodžių dirželiai“, t. 1, p. 486). Kurdamas piktavali

valdovą bei tvarkingai kostiumuotus jo tarnus, autorius kuria egzistencinį „galutinio žmogaus nuvertinimo“ komentarą: žmogus nuvertintas taip, tarsi juo manipuluotų metafizinis totalitaristas.

Novelių triptikas „Olofernas“ (1950–1951) interpretuoja biblinį pasakojimą apie senovės žydų drąsuolę Juditą, kuri, asirams apgulus Betuliją, sudrausmina tautiečių paniką, nueina į asirų stovyklą ir jų vado Oloferno (arba Holoferno) akivaizdoje apsimeta norinti padėti asirams greičiau įveikti žydus; vėliau, asirams puotaujant, Judita lieka viena su nusigėrusiu Olofernu ir nukerta priešui galvą. Juditos paveikslas ne kartą interpretuotas mene: tapyboje (Alessandro Botticelli, 1470; Giorgione, 1504; Titian, 1515; Vincenzo Catena, 1520; Lucas Cranach, 1530; Caravaggio, 1599; Cristofano Allori, 1613, ir kt.), architektūroje (Chartres katedros fasadas), muzikoje (Wolfgang Amadeus Mozart, Ludwig van Beethoven), literatūroje (Dante, Geoffrey Chaucer ir kt.).

Škėmą domina ne herojiškoji Judita, o neigiamas personažas Olofernas. Moderniosioms bibliinių antagonistų interpretacijoms būdinga pabrėžti tradiciškai neigiamo personažo nevienprasmiškumą, kvestionuoti biblinę gėrio / blogio perskyrą⁷². Archetipinis Olofernas yra triptiko autoriaus identifikacija. Išryškindamas beviltiškus Oloferno siekius užkariauti svetimą šalį, bėglį nuo sovietų agresijos Škėma su skaudžia autoironija traktuoja kaip emigrantą, besikėsinantį į svetimą

⁷¹ Žr. J. C. Hallman ir kt. tyrimus (J. C. Hallman, *The Devil is a Gentleman: Exploring America's Religious Fringe*, New York: Random House, 2006).

⁷² Plg. Vinco Krėvės dėmesingumą Erodo, Judo personažams apysakoje „Dangaus ir žemės sūnūs“.

žemę (groteskinė bežemio savimonės variacija). Autoriui utriruojant *žingsnių* leitmotyvą (novelės „Žingsniai ir laiptai“, „Pasivaikščiojimas“), išeivio iš tėvynės figūra įgauna platesnę metoniminę žemiškosios egzistencijos (*homo viator*) prasmę. Reikšminga Vytauto Kavolio įžvalga, kad modernioje civilizacijoje politinė tremtis simboliškai sutelkia, išryškina bendrąjį, kone universalųjį žmogaus „nužeminimą“, todėl konkreti tremties patirtis bendresne prasme yra svarbi kiekvienam⁷³. Pastebėjime, kad anglų kalba *embasement* – „nužeminimas“ – dviprasmiškai reiškia ir nužeminimą kaip paniekinimą, ir atplėštumą nuo žemės, prigimties, t. y. nužeminimą kaip tremtį.

Olofernas – personažas, kurio tyko mirtis. Triptiko novelėje „Nostalgija“ kurdamas mirties vaizdą, Škėma į pirmąjį planą iškelia klastos aspektą. *Dožo žudiko* personažas (Juditos figūros ekvivalentas) slepia veidą po kauke. Filosofiniame susvetimėjimo / vienišumo kontekste kaukė metaforizuoja klastą. Originali Škėmos variacija: toji kaukė yra *domino*. Kūrinio „aš“ į žudiko personažą kreipiasi metonimiškai sakydamas „Domino“, o šis kreipinys, atsidūręs greta biblinio vardo („Esu pats tikriausias Olofernas, Domino!“), įgauna religinio kreipinio *Domine* (lot. „Viešpatie“) konotaciją. Tad Dievo įvaizdis travestinamas iki žudiko personažui ekvivalentinio įvaizdžio. Novelės žmogaus tyko ne tik veidmainiška Judita („Nuplėšk vienintelį kartą savo kaukę, mano Judit...“), ne tik

kaukėtas žudikas, bet ir metafizinis valdovas, pasislėpęs po klastinga kauke ir asocijuojamas su mirtimi („Pabučiuok ir sunaikink mane, Domino!“). Apie mirtį kūrinyje kalbama atsainiai, šlagerio stiliumi, vėlgi su ironija, varijuojant žmogaus gyvenimo ir mirties nuvertinimo temą; nuvertintojo savimonei transcendencija atrodo klastingai rezganti pikta (t. 1, p. 247, 250).

Krikščioniškoji Dievo apvaizdos idėja Škėmos apibūdinama kaip „Geometrinis fokusas. Apskritimas trikampy. Neišsprendžiamas uždavinys“ („Alter Postweg Nr. 16“, t. 1, p. 213). Teodicėjinis klausimas žaismingai improvizuojamas: trikampį (dieviškosios treybės simboli) ir trikampės akies apskritą vyzdį (trikampė akis simbolizuoja apvaizdą, apskritimas – ikonografinė tobulumo nuoroda) Škėma interpretuoja kaip metaforinį neišsprendžiamą galvosūkį, teigdamas, kad mylinčio ir globojančio Dievo sampratos niekaip neįmanoma „išspręsti“, t. y. suderinti su egzistencine patirtimi.

Apvaizdos rebuso metafora Škėmos literatūrinio mąstymo plotmėje greta ironiškosios turi ir tiesioginę, pažodinę (literatūros kritikai visada aktualią) prasmę: Dievo samprata – išties galvosūkis: ji sudėtinga ir todėl vengtina jos simplistinio redukavimo pavojaus. Apysakos *Izaokas* fragmentas gretina dvejetą religinės prasmės vaizdų: televizijos laidą apie biblines giesmes ir virš televizoriaus ekrano kabančią litografiją, kurią personažas interpretuoja kaip vilko malda, – ir intertekstualiai komentuoja supaprastintą religinį mąstymą:

Aš labai mėgstu televiziją. Man visai nesvarbu, kas rodoma ir kaip rodoma. Svarbu – ga-

⁷³ Vytautas Kavolis, *Žmogus istorijoje*, Vilnius: Vaga, 1994, p. 70.

liu ramiai kvėpuoti į litografiją, kuri kybo virš juodo aparato. Ten juodas vilkas kaukia, žiūrėdamas į baltą delčią, dryžuotomis kojomis pasiglemžęs baltą, švarutėlį kaulą. Jis kaukia delčiai, Dangiškajam Kaului, Visų Vilkų Simboliui. Jis kaukia: tik tas yra Šventasis Kaulas, kurio negrauziau, kurio niekad negrausiu!

Šį rytą gulėjau studijoje kurį laiką, gal apie pusvalandį, negatyviniame galvoje ir stengiausi suprasti, kad antimaterija priešpastatyta materijai, kad antipodai tėra skirtingais + – ženklais paženklinti. Šį svarstymą iššaukė riebi, negraži, nebejauna, švarutėlė gerkle negrė ir švarutėlės išvaizdos bebalsis pastorius, kuris aiškino biblijinių giesmių reikšmę negrės interpretacijoje. Man buvo aišku: šie antimateriniai pastoriaus pasirodymai tebuvo reikalingi dainininkės poilsui. Ir aš nukreipiau akis į vilko litografiją ant sienos ir, kol pastorius aiškino, kas buvo tobulai giesmininkės neišaiškinta, klausiausi aiškiai negirdimo, tobulai nupaišyto vilko kaukimo į Dangiškąjį Kaulą: neapleisk mus, Viešpatie, priglausk! (t. 1, p. 455).

Negatyvo metaforos plėtotė (juodas aparatas, juodas vilkas, balta delčia, baltas kaulas...) artikuliuoja *negatyvino galvojimo* vaizdą (žodžių žaismas kuria prasmės netikėtumą: negatyvinis galvojimas – ne nihilistinis, o supaprastintas). Ironizuojamas polinkis mąstyti kategoriškai, absoliutiniais dydžiais: pliusas – minusas, materija – antimaterija, – autoriui netiesiogiai įspėjant, jog nebėra aiškiai juodos nei baltos spalvos. Ironiškai kartojamas *tobulumo* motyvas (Škėmai būdinga glotnių paviršių, elegantiškos išvaizdos, prieveiksmio *labai*, aukščiausiojo laipsnio būdvardžių ir būdo prieveiksmių travestinė traktuotė): tobulas (ne)išaiškinimas, tobulas nupaišymas suponuoja mintį, kad teologinių slėpinių neįmanoma nei išaiškinti, nei atvaizduoti.

Ir kitur apysakoje *Izaokas* nurodomas Dievo sampratos išsprūstamumas. Grotes-

kiškai varijuojamas evangelinis pasakojimas apie apaštalą Tomą, norėjusį empiriškai įsitikinti prisikėlusiojo Kristaus egzistavimu (anot Škėmos personažo, „įkišti ranką“ į Viešpaties „didžiulę žaizdą“ ir tuomet jį tikėti, vadinti „Tėvu ir Valdo-
vu“, t. 1, p. 468). Netikėta Kristaus vardo daugiskaita ironizuoja tiražuojamą religinį kičą kaip žmogiškumo projekciją: „ne tai šventieji, ne tai Kristūs, baisiai žmogiški...“ (t. 1, p. 459). Autorius netiesiogiai dėsto reikšmingus teologinius akcentus: siekdamas Dievą apčiuopiamai išivaizduoti, žmogus tolsta nuo Dievo ir susiduria su stabu. Apysakoje matyti negatyviosios literatūrinės teologijos apraiškų: vengiama kalbėti apie Dievą tokiais žodžiais, kurie siektų nusakyti jo esmę. Škėmos ironija atitolina metafizinį slėpinį, apsaugo nuo redukavimo, nuo konkretaus sąvokinio apibūdinimo, paryškindama tarpą tarp subjekto ir patiriamąjo slėpinio.

Izaoko autorius implikuoja modernios religinės askezės ir žmogaus, kaip religinio santykio dalyvio, *orumo* prasmes. Ambivalentinė Andriaus Gluosnio frazė „Kadaiš aš žinojau [...] gerąjį Dievulį visuose pavidaluose ir visais atvejais“ (t. 1, p. 454) ne tik užmena nusivylimą tradicine krikščionybės Dievo samprata, ironizuodama tautos tradicinio tikėjimo vaizdinius, – bet ir (auto)ironiškai traktuoja instrumentinį religingumą, kai iš Dievo „visais atvejais“ tikimasi tarsi kokios „greitosios pagalbos“. Groteskinis tokio prašytojiško religingumo šaržas yra litografijos vilko malda.

Škėmos kūrinių radimosi metu tradicinio religingumo kvestionavimas šokiravo daugelį skaitytojų. Žvelgiant iš literatūros

teologijos perspektyvos, skvarbi egzistencinė introspekcija yra reikšminga literatūrinės dievoieškos forma.

Pasaulio neteisingumo įspūdį interpretuojantys literatūros kūriniai nepateikia pakankamo teodicėjinio paaiškinimo. Jo nėra ir teologijoje. Tačiau esama įvairių filosofinių ir teologinių aiškinimų, kurie jei ir nesuderina galutinai Kūrėjo meilės, teisingumo, visagalybės su egzistencine pasaulio patirtimi, – tai bent jau išryškina tą aplinkybę, kad ne tik teodicėja, bet ir antiteodicėja yra gilioji tikėjimo akto apraiška. Arba „atmesti viską“ (perfrazuojant Camus personažo žodžius), arba tikėti, kad prieštaringi pasaulio (ne)tvarkos aspektai tokie tik atrodo, stingant duomenų suvok-

ti visumą ir jos teleologinį sąryšingumą. Literatūros teologija, pasaulėvokinius iššūkius reflektuodama egzistencinės patirties perspektyvoje, išryškina dievoieškos dramatiškumą ir pasirinkimo laisvės svarumą. Lietuvių literatūros teologija, universaliuosius teodicėjinius laisvos valios ir Dievo slėpiningumo apmąstymus derindama su istorine tautinės bendruomenės patirtimi, Lietuvos okupacijų ir tautos genocido kontekstuose pabrėžia individo ir tautos vidinės (moralinės ir dvasinės) srities primatą. Išorinė tautos kentėjimų priežastis (užsienio valstybių agresija) įvardijama kaip akivaizdi, tačiau ieškoma Gilesniųjų laisvės praradimo priežasčių (baranauskiškasis „stojokas“) ir brandesnių religingumo formų.

THEODIC MOTIFS IN LITHUANIAN LITERATURE: THE UNIVERSAL AND THE SPECIFIC

Dalia Čiočytė

S u m m a r y

Theodicy is a philosophical and theological attempt to reconcile the traditional divine characteristics of omnibenevolence, omnipotence, and omniscience with the occurrence of evil and suffering in the human and natural world. The contradiction between the omnipotence of God and the evil that exists in the world is the main question of the philosophical reflection of God. The article concentrates upon the complicated term of theodicy and actualizes it in the contexts of literature. Literary theodicy is a form of existential search for God: it is literary thinking about the philosophical possibility and impossibility

of God's existence, about the paradox of God's love and existential evil, about the justification of God in the face of innocent suffering. The works of Fyodor Dostoyevsky and Albert Camus are analyzed as the highlands of literary theodicy. In the theodic thought of Lithuanian literature, three main directions are distinguished. They are (1) interpretation of free will (Kristijonas Donelaitis, Vincas Krėvė and others), (2) linking the nation's sufferings (occupation, exile) with the idea of spiritual growth, and (3) the reflection of the mystery of God (Šatrijos Ragana, Bernardas Brazdžionis, Antanas Škėma).

Gauta: 2012 07 19

Priimta publikuoti: 2012 09 28

Autorės adresas:

Vilniaus universiteto

Lietuvių literatūros katedra

Universiteto g. 5, LT-01513 Vilnius

El. paštas: dalia.dal13@takas.lt