

Vilniaus universitetas
TARPTAUTINIŲ SANTYKIŲ IR POLITIKOS MOKSLŲ INSTITUTAS

Politikos mokslų bakalauro programa
Bakalaurinis darbas

LUKAS IVANAUSKAS
IV kurso, 3 grupės studentas

PRAGARAS POLITINĖJE TEORIJOJE

Darbo vadovas: prof. Alvydas Jokubaitis

Vilnius, 2019

PATVIRTINIMAS APIE ATLIKTO DARBO SAVARANKIŠKUMĄ

Patvirtinu, kad įteikiamas darbas *Pragaras politinėje teorijoje* yra:

1. Atliktas mano paties ir nėra pateiktas kitam kursui šiame ar ankstesniuose semestruose;
2. Nebuvo naudotas kitame Institute/Universitete Lietuvoje ir užsienyje;
3. Nenaudoja šaltinių, kurie nėra nurodyti darbe, ir pateikia visą panaudotos literatūros sąrašą.

Vardas, pavardė

(parašas)

BIBLIOGRAFINIS APRAŠAS

Ivanauskas L. *Pragaras politinėje teorijoje*, Politikos mokslų specialybė, bakalauro darbas/ VU Tarptautinių santykių ir politikos mokslų institutas, darbo vadovas A. Jokubaitis, 2019, 48 psl.

Raktiniai žodžiai: politinė filosofija, teologija, pragaras, politinė teologija, Apreikšimas, mirties bausmė, politinė teorija, viduramžiai.

Šiame darbe nagrinėjama pragaro politinė reikšmė viduramžių krikščioniškojoje tradicijoje ir pragaro prarastis ankstyvojoje modernybėje taikant Carl Schmitt ir Leo Strauss politinę teologijos perspektyvas. Šiame darbe siekiama parodyti, ne tik pragaro reikšmę viduramžių tradicijoje, bet ir ankstyvosios modernybės politinės minties polemiką su Bažnyčios pragaro samprata.

Nagrinėjamas politinės filosofijos ir teologijos santykis; nagrinėjamos politinės sekuliarizacijos pasekmės, tikrinimas sąvokų sociologijos prielaidos; analizuojama kaip modernio politinę teoriją buvo formuojama ginčo su viduramžių teologija; analizuojama viduramžių teologijos įtaka modernio laikų politiniam mąstymui; analizuojama teologijos įtaka politikai.

Turiny

Įvadas	6
Pragaro vieta politinėje teorijoje	8
Pragaras politinės filosofijos požiūriu	8
Pragaras teologiniu požiūriu	11
Pragaras kaip politinės teologijos sąvoka	14
Pragaras viduramžių krikščioniškoje tradicijoje	17
Pragaro teologinė prasmė viduramžiuose	17
Pragaro egzistavimui būtinos sąlygos	20
Pragaro vieta politiniame krikščionybės mokyme	23
Baudžiantis valdovas	29
Pragaro prarastis ankstyvojoje modernybėje	32
Pragaro prarastis teologijoje	32
Mirties bausmės dilemos modernioje politinėje mintyje	39
Išvados	44
Literatūros sąrašas	47

Įvadas

Tyrimo aktualumas: Anapusinio pasaulio tema ir tai, ką įprastai esame vadiname pragaru, jau nuo antikos laikų jaudino tiek paprastų žmonių, tiek menininkų, tiek ir teologų mąstymą ir vaizduotę. Tačiau retas šiuolaikinis politikos filosofas ar politikos teorijų tyrinėtojas pragarą yra pavertęs savo politinių apmąstymų ar analizės centru, kai tuo tarpu kitose žmogiškojo patyrimo srityse (religija, menas, literatūra, viešasis¹ ir privatus diskursas) galime rasti daug tokių pavyzdžių. Iš dalies tai gali paaikškinti sekuliarizacijos procesai, Philippe Ariès analizuodamas, kaip mirties suvokimas vystėsi Vakarų kultūroje, pastebi, kad sekuliarizacija paveikė tikėjimą anapusiniu gyvenimu labiau nei tikėjimą Dievu krikščioniškose visuomenėse. Tikėjimas pragaru ir jo sąsaja su nuodėme ir mirtimi pradėjo nykti Vakarų kultūroje 18 a. (Anglijoje jau 17a. sic!), o 19 a. debatams tarp katalikų ir puritonų kultūrų nurimus, tikėjimas amžinu pasmerkimu buvo galutinai pakirstas². Jei dėl Vakarų visuomenės sekuliarizacijos procesų šiuolaikinių politikos filosofų pragaros temos ignoravimas nekelia didelės nuostabos, tačiau keista, kad ir politinės teorijos tyrinėjimų nėra gausu, nes Vakarų politinė filosofijos tradicijos ištakose Platonas savo politinį veikalą „Valstybė“ užbaigia pragarą vaizduojančiu Ero mitu, o visa krikščioniškoji viduramžių mąstymo tradicija buvo persmelkta svarstymo apie išganyką.

Atliktų tyrimų apžvalga: Sebastian de Grazia buvo vienas iš nedaugelio politikos teorijos tyrinėtojų, nagrinėjusių politinę pragaros prasmę, tačiau ne viduramžių politinio mąstymo tradicijoje, bet ankstyvosios modernybės. Viena vertus, teoretikas biografinėje studijoje „Machiavelli pragarą“ atkleidžia, kad Niccolò Machiavelli pragaros reforma, kurią galime aptikti satyriniuose ir komiškuose Renesanso epochos politikos teoretiko darbuose, perkelta į politikos sritį gali kelti tiesioginę grėsmę keturiems politinio gyvenimo stulpams – valstybei, religijai, teisei ir kariuomenei, bei gyvenimą šiapusybėje paversti tikru pragaru. Kita vertus, reformuotas pragaras suteikia politikos mąstytojams daugiau laisvės svarstyti apie politiką, o politikos dalyviams – erdvės daryti blogį ir net rizikuoti patekti į pragarą dėl savo tėvynės ir bendrojo gėrio, kai tuo tarpu kritikuojama krikščionybė, kuri akcentavo ne aktyvų įsitraukimą į politinius ir visuomeninius reikalus, o kontempliatyvų gyvenimo būdą (šventųjų ir kankinių kultas vs. heroizmas)³. Tačiau S. de Grazia nekelia fundamentalaus klausimo iš politinės teorijos perspektyvos, koks yra klasikinio pragaros santykis su Bažnyčios politine teologija, su kuria tiesiogiai polemizuoja Machiavelli, kai tiek Machiavelli, tiek viduramžių scholastai sutiko, kad valstybės tikslas yra bendrasis gėris, o politikas, vedantis į šį tikslą, apdovanojamas

¹ BBC, „Brexit: EU's Donald Tusk on 'special place in hell'“ <<https://www.bbc.com/news/av/uk-politics-47144819/brexit-eu-s-donald-tusk-on-special-place-in-hell>> [Žiūrėta 2019 05 15].

² Philippe Ariès, *The hour of our death: The Classic History of Western Attitudes Toward Death over the Last One Thousand Years*. Vintage, 2008, 540-541.

³ Sebastian de Grazia, *Machiavelli in hell*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989, 318-340, 376-378.

palaima. Be to, klasikinio pragaro reformos galimos pasekmės politikai šio autoriaus nebuvo sistemingai nagrinėtos.

Hannah Arendt yra kita politikos teoretikė, atkreipusią dėmesį į vieną iš sekuliarizacijos aspektų - pragaro išstūmimą iš viešojo gyvenimo. Analizuodama autoriteto, tradicijos ir religijos vaidmenį šiuolaikinėje visuomenėje politikos teoretikė teigia, kad vienintelio krikščionybės religijos politinio elemento – pragaro dogmos, skirtos išsaugoti moralinę ir politinę daugumos kontrolę, - pašalinimas iš viešojo gyvenimo, sutapęs su religijos pašalinimu iš politikos, yra pats svarbiausias politinis sekuliarizacijos padarinys. Politinio pobūdžio tikėjimo į būsimąjį amžinąjį gyvenimą praradimas lėmė, kad „viešasis gyvenimas pasmerktas prarasti transcendentinio autoriteto religinę sankciją“, kurio vienu iš rezultatų laikomas 20 a. totalitarizmų sukelta smurto banga, nes pragaro panaikinimas politinėje sferoje reiškė gyvenimą be autoriteto ir be socialinių normų⁴. Nors H. Arendt autentiškai permąsto sekuliarizacijos ir pragaro politinę prasmę ir teisingai identifikuoja pragaro sąsają su gyvenimu šiapusybėje, tačiau pragaro pašalinimą iš politikos suvokia labiau politikos tikrovės, o ne kaip teorinę problemą modernioje politinėje mintyje.

Problema: Nors abu politikos teoretikai teigia, kad pragaro bausmės, kaip ją suprato Bažnyčia viduramžiais, prarastis modernybėje turėjo reikšmingų politinių padarinių, tačiau tik Sebastian de Grazia bando politikos teorijų kontekste analizuoti, koks pragaro santykis su N. Machiavelli politine teorija, bet jo darbe stinga sistemiškumo ir struktūrinio palyginimo tarp N. Machiavelli reformuoto pragaro ir jo politinės teorijos bei Bažnyčios mokymo apie pragarą. Kitaip tariant, nei vienas iš šių politikos teoretikų nepaklausė, kokia yra pragaro reikšmė Bažnyčios politiniame mokyme bei kaip tokio pragaro išnykimas iš ankstyvosios modernybės mąstymo paveikė šios epochos politikos teoriją.

Darbo tikslas: permąstyti politinę pragaro reikšmę viduramžių krikščioniškoje tradicijoje ir atskleisti, kaip pragaro prarastis ankstyvosios modernybės teologijoje pakeitė šios epochos politinę teoriją.

Uždaviniai:

- nustatyti, kokios politikos teorijos srities – politikos filosofijos ar politikos teologijos – objektas yra pragaras;
- išanalizuoti pragaro teologinę reikšmę viduramžių krikščioniškoje tradicijoje;
- nustatyti, kas yra pragaras ir kokios būtinos sąlygos pragarui egzistuoti viduramžių krikščioniškoje tradicijoje;
- išanalizuoti, kokią vietą pragaras užima politiniame viduramžių mokyme;

⁴ Hannah Arendt, *Tarp praeities ir ateities*. Vilnius: Aidai, 1995, 150-154, 161.

- nustatyti, kokia prasme pragarų sąvokai gali būti taikoma Carl Schmitt sąvokos sociologijos metodas ir kokios šio metodo taikymo ribos;
- parodyti, kodėl ir kaip pragaras buvo išstumtas iš ankstyvosios modernybės teologijos;
- remiantis Carl Schmitt sąvokos sociologija, išanalizuoti, kaip pragarų sąvokos išstūmimas iš ankstyvosios modernybės teologijos pakeitė šios epochos politinę teoriją.

Tezė: tarp daugelio kitų veiksnių modernioji politinė mintis yra grindžiama tiesiogine polemika su krikščioniška pragarų samprata.

Pragarų vieta politinėje teorijoje

Pragaras politinės filosofijos požiūriu

Vakarų politinės filosofijos tradicija prasidėjo su Platonu, kurio veikalo „Valstybė“ paskutinis skyrius užbaigiamas pomirtinio gyvenimo aprašymu, kuriame svarbiausią vietą užima savitas fizinių kančių pripildyto pragarų vaizdinys. Dešimtoje Platono knygoje pristatomu Ero mitu visų prima siekiama parodyti gėrio ir teisingumo tapatybę, kai tuo tarpu geri ir blogi darbai visada susilaukia atitinkamo atpildo. Daugiausiai dėmesio filosofas teikia būtent bausmių aprašymams: „Tai net jei daugumai iš jų jaunystėje ir pasiseka nusišvęsti, kokie jie yra, tai bėgimo pabaigoje jie vis tiek pagaunami, tampa pajuokos objektu, o pasenę ir nelaimingi jie dar įžeidinėjami ir svetimšalių, ir savų piliečių, juos plaka botagais, skiria bausmes, kurias tu pavadinai žiauriomis. <...> Šis atpildas <...> ir kiekio, ir dydžio atžvilgiu yra niekis, palyginti su tuo, kas vieno ar kito žmogaus laukia po mirties.“⁵ Platonas didžiausias kančias už didžiausius nusikaltimus priskiria būtent politikams-tironams (šioje vietoje tironai yra politikai, o ne apskritai tironiškas gyvenimo būdas), kurie sudaro pasmerktųjų Tartaro kančioms daugumą, kai tuo tarpu ten „tik vienas kitas paprastas žmogus, padaręs baisius nusikaltimus“⁶. Be to, Platonas pabrėžia paties asmens atsakomybę už savo veiksmus, nes „dorybė nėra kieno nors nuosavybė“ ir „dievas čia nekaltas“. Tačiau filosofija – gyvenimas, vadovaujantis protu, suteikia „galimybę ir mokėjimą skirti gerą gyvenimą nuo blogo ir iš visų galimų gyvenimų visada išsirinkti geriausią“, kai blogas gyvenimas siejamas su nedorybe, neteisingumu nelaime, o geras – su dorybe, laime ir teisingumu, žyminčiu gyvenimą pagal protingąją prigimtį⁷. Platonas buvo vienintelis bent dviem aspektais – autentiškai apmąstė pragarų prasmę politikoje ir pragarui suteikė išskirtinai politinę prasmę.

⁵ Platonas, Valstybė. Vilnius: Margi raštai, 2014, 402.

⁶ Ten pat, 403-405.

⁷ Ten pat, 406-407.

Visgi akivaizdu, kad Platono pristatyta fizinių kančių pripildyta pragarų koncepcija sunkiai dera su spiritualistine filosofo antropologija, tačiau atitinka bendrą Platono filosofijos tikslą-kreipti žmones į išmintį ir nemirtingumą, kuris pasiekiamas sielos pakilimu⁸. Tokį, atrodytų, egzistuojantį prieštaravimą politikos teoretikė Hannah Arendt aiškina išskirtinai politiniais motyvais. Anot teoretikės, Platono pragarų vaizdavimas paskutiniuose „Valstybės“ bei kitų „Faidono“ ir „Gorgijo“ veikalų dalyse turi labiau politinę nei filosofinę prasmę. Platono pragarų politiškumą ir sąsają su „liaudies tikėjimais“, o ne filosofija teoretikė mato pačioje atpasakoto (sic!) mito (sic!) pateikimo formoje, o akivaizdus nenuoseklumas tarp Platono spiritualizmo ir išskirtinai fizinių bausmių vaizdavimas yra vertinamas kaip būdas ne-filosofams padėti suvokti sielos bemirtį gyvenimą, panaudojant fizinės kančios įvaizdžius⁹. Atsižvelgiant į Platono politinę teoriją, kurioje tik filosofai gali politines problemas spręsti racionaliu įrodinėjimu, pragaras iškyla kaip politinė priemonė kontroliuoti daugumą, kai tiesa diegiama įtikinėjimu atsižvelgiant į vidutinio žmogaus polinkį prietarams¹⁰. Šią sąsają tarp pomirtinės bausmės ir dabartinio gyvenimo rodo ir tai, kad Ero stebėtos pragarų vizija turi būti paskelbta gyviesiems: „teisėjai pasakė, kad jis turėsias būti pasiuntiniu žmonėms ir pranešti jiems visa, ką čia matė“¹¹. Taigi, Platono pragarų bausmių vaizdinys yra skirtas kontroliuoti daugumai (čia dauguma ir mažuma yra suprantama ne kaip valstybės valdomieji ir valdantieji, bet žmogaus prigimties atskleidimo prasme), o ypač politikams atgrasyti nuo tironiško valdymo.

Nors H. Arendt glaudžiai sieja Platono ir Bažnyčios pragarų sampratas bei tvirtina, kad Platonas buvo pirmasis filosofas, įtvirtinęs amžino gyvenimo ir amžinos mirties sampratas¹², tačiau Platono pragarų koncepcija iš principo negali būti tapatinama su krikščioniškąja. Egzistuoja skirtis tarp antikinio graikų pasaulio, besiremiančio amžinąją kartotę ir cikliškumu (įskaitant ir Platoną), nuo krikščioniškojo, paremto eschatologija ir linijiniu laiko suvokimu, nors galima aptikti ir kartotės elementų (pavyzdžiui, Bažnytinis švenčių kalendorius)¹³. Krikščioniui pasirinkimas tarp rojaus ir pragarų iškyla kaip vienintelis ir galutinis, o tikroji palaima ir amžinoji mirtis laukia tik po Paskutiniojo teismo. Tuo tarpu apmąstant platoniškąją pomirtinio gyvenimo versiją, pragaras nenurodo į transcendentinį būvį, kiek į tarpinę būklę, kai sielos nuolat juda iš vieno gyvenimo į kitą, ir patiria bausmę už praeitą gyvenimą¹⁴. Be to, H. Arendt pastebi, kad, žiūrint iš filosofinio taško, pragaras yra gyvenimas žemėje¹⁵. Platono Ero mite sielos pasirinkdamos savo gyvenimo būdą iš

⁸ Algis Uždavinsys, *Filosofija ir teurgija vėlyvojoje antikoje*, Vilnius: Sophia, 2016, 189.

⁹ Arendt, 148-149.

¹⁰ Ten pat, 150.

¹¹ Platonas, 403.

¹² Arendt, 148, 151.

¹³ Mircea Eliade. *Amžinojo sugrįžimo mitas. Archetipai ir kartotė*. Vilnius: Mintis, 1997, 112-114, 128-131 ir Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1949, 1 – 19.

¹⁴ Platonas, 408-409.

¹⁵ Arendt, 148.

tikrųjų pasirenka ir atitinkamą bausmę, kuri glūdi šiapusybėje: „nedori gyvūnai rinkęsi laukinių gyvenimus, o teisingi - romių“¹⁶. Apie sielą, pasirinkusią didžiausio tirono gyvenimą (pastarieji sudaro Tartaro daugumą), teigiama, kad „tai buvęs neprotingas, gobšumo padiktuotas, visiškai neapgalvotas sprendimas“, todėl „jam buvo lemta ryti savo paties vaikus ir kitokie baisūs dalykai“¹⁷. Kitaip tariant, pats gyvenimo būdas ir yra bausmė, tad tironiškas gyvenimas pagal mirtingą kūną, o ne pagal nemirtingą sielą, yra pati pragaro bausmė savaime. Atkreiptinas dėmesys, kad Platono požiūriu žmogaus kančios priežastimi yra būtent nuoseklaus svarstymo trūkumas, neatitinkantis žmogaus prigimties, kai turėtų vadovauti protas: „Vėliau, ką ramiai viską apsvaistęs, jis ėmė verksti ir muštis į krūtinę, kam pasirinko nepaklausęs pranašo.“¹⁸ Nors Platonas tvirtina, jog kiekvienas nusižengimas užtrauks dešimteriopas kančias už nusikaltimą, tačiau vienintelė nuoroda į kančios amžinumą (pragaras krikščioniška prasme) nurodoma, kai kalbama apie tironą, kuris „neatėjo ir neateis“, tačiau tai pateikiamas tik kaip svetimo pokalbio atpasakojimas, o ne tiesa¹⁹. Taigi filosofiskai tyrinėjant Platono pragarą, jis iškyla ne tiek kaip transcendentinis amžinas kentėjimas už bausmę, o labiau kaip žmogaus pasirinktas nedoras, nelaimingas ir neteisingas gyvenimas *per se*.

Leo Strauss nagrinėdamas politikos filosofijos ir prigimtinių teisės tapatybę pastebėjo, kad „negali būti tikrojo teisingumo, jeigu nėra dieviškojo valdymo arba apvaizdos“. Taip nutinka dėl to, kad atskiromis autarkiškais pilietinėmis visuomenėmis besiremianti politika suponuoja tarpusavio karo galimybę, todėl iškyla tai, ką galima pavadinti Polemarcho dilema (teisingumas kaip gėris savo draugui ir blogis priešui, tačiau teisingas žmogus negali daryti blogio, nes teisinga yra tai, kas iš prigimties gera), kurią gali išspręsti pasaulinė valstybė, kuri galiausia turėtų tapti Dievo valdomu kosmosu, nes patys žmonės dėl savo ribotumo „negalėtų teisingai valdyti visos žmonijos“²⁰. Remdamiesi L. Strauss nurodyta politinę filosofiją pradėjusia tapatybe, jog teisinga yra tai, kas iš prigimties yra gera, tarsi galėtume teigti, kad Platono filosofijoje pragaro galimybę galėtume išvesti iš jo filosofijos prielaidų, o ne iš politinių paskatų, kaip teigia H. Arendt. Kadangi Platono atveju tikram teisingumui reikia Dievo, o teisinga santvarka tėra idealas, todėl tokiai politinei filosofijai reikalinga aukščiausia Dievo bausmė – pragaras, kuris tarsi *deus ex machina*²¹ principu užtikrina visuotiną ir būtiną teisingumo ir gėrio viršenybę.

Taigi remiantis tokiu L. Strauss samprotavimu pragarą Platono filosofijoje galėtume laikyti bandymu išspręsti L. Strauss pastebėtą Polemarcho dilemą. Bet pragaro įtraukimas į politinę filosofiją atveria

¹⁶ Platonas, 410.

¹⁷ Ten pat, 408.

¹⁸ Ten pat, 408.

¹⁹ Ten pat, 404.

²⁰ Leo Strauss, *Prigimtinė teisė ir istorija*. Vilnius: Tyto alba, 2017, 170-173.

²¹ Frydrich Nietzsche yra pastebėjęs *deus ex machina* principo sąsają su Sokratiškojo optimizmo elementu, kai sutapatinamas žinojimas, dorybė ir laimė. Frydrich Nietzsche, *Tragedijos gimimas, arba Helenizmas ir pesimizmas*, Vilnius: ALK Pradai, 1997, 106-107.

gausybę prieštarių. Anot Leo Strauss, pati filosofija, įskaitant ir politinę, yra trans-sociali, trans-morali ir trans-religinė, nes filosofijos egzistavimui keliami kriterijai – atskirti apmąstomą ir nekintančią prigimtį (angl. „nature“) nuo nuomonės ir savarankiškai pažinti tą prigimtį protu²². Šiuo atveju amžinos kančios pragare negali būti „atrastos“ prigimtinio protu, nes pragaras nėra natūrali žmogaus būseną. Su tokia pozicija sutinka ne tik toks moderniųjų laiko mąstytojas kaip Thomas Hobbes, tvirtinęs, kad pragaras yra tikėjimo, o ne racionalaus svarstymo produktas, nes „nėra jokio prigimtinio žinojimo apie pomirtinę žmogaus būklę“²³, bet ir Augustinas. Pastarojo samprotavimu, pragarą būseną, kai žmogus kenčia amžinai ir negali numirti, yra labiau neįtikėtina nei gyvenimas palaimingoje būsenoje, nes amžina kūno ir sielos kančia pragarą ugnyje be pabaigos neatitinka dabartinio žmogaus supratimo apie esamą jo prigimtį. Anot Augustino, būtent Dievo visagalybė ir principinis gebėjimas įsikišti ir pakeisti kūrinijos tvarką (stebuklas) padaro pragarą iš principo įmanomu, nes Dievas yra laisvas keisti žmogaus prigimtį ir tai, kas šiandienos akimis atrodo neįmanoma ir nesuvokiama, padaryti įmanomu ir suvokiamu ateityje²⁴. Šis principinė pragarą egzistavimo prielaida, jog prigimtis iš principo gali būti keičiama, netenkina ir pirmojo L. Strauss filosofijai iškelto kriterijaus, nes protas gali pažinti tik tai, kas nekinta ir amžinai būva. Be to, politikos teoretikas tvirtina, kad Apvaizdos ir Apreiškimo galimybė ir filosofinis pastarųjų paneigimo negalimumas savaime kelia iššūkį filosofijai, kuri skelbiasi esanti geriausias žmogaus gyvenimo būdas²⁵. Taip pat L. Strauss matymu, filosofinės tiesos požiūriu pragarą nėra ir todėl, kad filosofai yra aukščiau baimės ir vilties, o filosofinis blogis niekada nebus galutinai nugalėtas, kaip tvirtina Bažnyčia Paskutiniojo teismo dieną²⁶. Taigi pragaras filosofiniu požiūriu yra nepagrindžiamas filosofinės tiesos argumentais, o tai, ką Platonas savo politinės filosofijos veikale iškėlė kaip Ero mitą, galime vertinti veikiau kaip naudingą prietarą palaikyti visuomenės tvarkai ir kontroliuoti žmones, kuriuos liaudies tikėjimai veikia stipriau nei racionalus svarstymas.

Pragaras teologiniu požiūriu

Krikščionis šiame pasaulyje gyvena nukreipdamas savo žvilgsnį į savo išganymą ir žmonijos ateitį²⁷. Toks mąstymas rodo skirtumą nuo modernių laikų politinėje mintyje dominuojančio pradinio išeities

²² Leo Strauss, „Reason and Revelation“, Kn. Heinrich Meier, 1995, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, Harvey Lomox Chicago: Cambridge University Press, 2006, 145-148.

²³ Thomas Hobbes, *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, 2008, 98.

²⁴ Bishop of Hippo Saint Augustine, *The City of God, Volume II*, Edinburgh: T.&T. Clark 38, George Street, 1871 (Project Gutenberg, ebook, released in April 8, 2014), 331-346.

²⁵ Leo Strauss, *Prigimtinė teisė ir istorija*, 92-94.

²⁶ Leo Strauss, „Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization“ Kn. Leo Strauss, An Introduction to Political *Philosophy*. Detroit: Wayne State University Press, 1989, 279-280.

²⁷ Zenonas Norkus, *Istorika: istorinis įvadas*. Vilnius: Taura, 1996. 19,

taško²⁸, nes svarbiausiu tampa galutinė pozicija, kuri priklauso ir nuo individualių žmogaus pastangų, ir nuo Dievo malonės bei sprendimo. Anot Augustino, „nesirūpinu dėl praeities ir nebijau, kad įpulsiu į pražūtingiausią klaidą, pagalvojęs apie juos kitaip, nei iš tiesų buvo <...>. Taigi uoliai turiu vengti suklysti dėl savo ateities ir dėl to, pas kurį būsiu“²⁹. Viena iš Naujame Testamente nurodomų vietų, kur gali atsidurti žmogus, yra pragaras, skiriamas kaip bausmė už nuodėmes po mirties. Evangelijoje pagal Matą pragarą, kaip amžinosios ugnies, aprašymą aptinkame siejant su Paskutiniuoju teismu: „Jo akivaizdoje bus surinkti visų tautų žmonės, ir jis perskirs juos <...> Paskui jis prabilis į stovinčius kairėje: ‘Eikite šalin nuo manęs, prakeiktieji, į amžinąją ugnį, kuri prirengta velniui ir jo angelams! <...> Ir eis šitie į amžiną kentėjimą, o teisieji į amžiną gyvenimą“³⁰. Atėjimo Evangelijoje pagal Morką pragarą kančia apibūdinama ne tik kaip „negęstanti ugnis, bet ir „nemirštantis jų kirminas“³¹. Apreiškime Jonui, arba Apokalipsėje, pragaras yra pristatomas kaip bausmė, skiriama po Antrojo Kristaus atėjimo Paskutiniame teisme, kai „mirusieji buvo teisiami iš užrašų knygoje, pagal jų darbus“, o „antroji mirtis – ugnies ežeras“³². Taigi, pragaras turi pagrindą tiek Krito mokyme, tiek yra sudėtinė Apreiškimo teologijos dalis.

Origenas iš Aleksandrijos buvo vienas žymiausių ankstyvosios krikščionybės teologų, pabandžiusių teologiškai pagrįsti, kad eschatologiniu požiūriu visi galiausiai bus išganyti, todėl pragarą, galutinės pozicijos požiūriu, neliks. Teologas viename iš savo žinomiausių veikalų „Apie pradus“ aiškiai parodo, kad žmogus stovi akivaizdoje dviejų pasirinkimų: „siela, turinti savo būdingą esybę ir gyvybę, iškeliavusi iš šio pasaulio, susilauks atpildo pagal savo nuopelnus ir gaus amžinojo gyvenimo ir palaimos paveldą, jei tai suteiks jos darbai, arba bus atiduota amžinai ugniai ir bausmėms, jei tam ją nusitrauks nusikaltimų kaltė.“³³ Anot Origeno, pasaulio pabaigoje visos esybės, įskaitant Šėtoną, grįš į pradinį vienį, panašų į pradžią³⁴. Universalus išganymas yra pateisinamas esybių laisvos valios, Dievo gerumo ir gailestingumo argumentais³⁵. Tačiau Origeno svarstymai apie grįžimą į vienį ir universalų išganymą, jo paties manymu, nelaikytini neabejotina tiesa, o veikiau hipoteze³⁶. Origeno svarstymo pavyzdys rodo, kad pomirtinis gyvenimas yra viena iš tų Apreiškimo teologijos sričių,

²⁸ Šioje vietoje turima mintyje politinės minties tradiciją, kuri savo atspirties tašką laiko prigimtinė būklė (pvz. Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau) ar John Rawls, kurio vienas svarbiausių indėlių į politinę mintį yra garsioji koncepcija apie pradinę poziciją po nežinojimo uždanga.

²⁹ Aurelijus Augustinas, *Dialogai: Apie laisvąjį sprendimą*, Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai, 2001, 387.

³⁰ *Naujasis Testamentas*. 2-asis Papild. Specialus 1988 M. Leid. / Parengė Vaclovas Aliulis Ir Redakcinė Kolegija. ed. Kaunas]: Lietuvos Vyskupų Konferencija, 1989, 88.

³¹ Ten pat, 124.

³² Ten pat, 601-602.

³³ Origenas, „Apie pradus“, Kn. Darius Alekna ir Vytautas Ališauskas (sud.), *Bažnyčios Tėvai: Nuo Apaštališkųjų Tėvų Iki Nikėjos Susirinkimo : Antologija*. Atviros Lietuvos Knyga : ALK. Vilnius: Aidai, 2003, 391.

³⁴ Ten pat, 428-430.

³⁵ Ten pat, 431.

³⁶ Ten pat, 392.

kurios atviros interpretacijoms. Visgi tokia teoriją-hipotezę Bažnyčia anksti atmetė kaip neigiančią pragarą egzistavimą³⁷, o vieni didžiausių priešininkų buvo ir Augustinas, ir Tomas Akvinietis.

Vienas iš reikšmingiausių krikščionių teologų ir mąstytojų, formavusių ne tik viduramžių scholastinės filosofijos tradiciją, bet ir dabartinį Bažnyčios mokymą apie pragarą ir pomirtinį gyvenimą buvo Augustinas iš Hipono. Nors Augustinas nepaliko stiprių traktatų, skirtų išskirtinai politikai bei tiesiogiai siejančių pragarą su politika, tačiau veikale „Apie Dievo miestą“ Augustinas siekia aprėpti krikščioniškosios eschatologijos vyksmą nuo nuopuolio iki Paskutiniojo teismo. Augustinas šį vyksmą vaizduoja kaip kovą tarp Dievo ir Šėtono, Dievo miesto ir žemiškojo miesto, kuri žmogui galutinai pasibaigs amžinųjų kančių bausme pragare arba amžina palaima. Nepaisant Šv. Rašto, ankstyvo Bažnyčios apsisprendimo pragarą klausimu ir teologinio pagrindo, kurį suteikė Augustinas, Philippe Aries studijoje apie mirties suvokimą Vakarų Europos kultūroje atskleidžia, kad tik nuo 12-13 a. Paskutinyasis teismas buvo pradėtas asocijuoti su pragarą ir rojus dichotomija, o individualaus teismo elementas persmelkė įvairias visuomenės sritis, įskaitant politines institucijas. Iki tol visuomenėse buvo paplitusi origeniška nuostata, kad visi tikintieji Kristų bus išganyti, o Paskutinyasis teismas buvo asocijuojamas su išskirtinai triumfuojančia Bažnyčia³⁸. Pragarą įsitvirtinimas sutapo su taip vadinamu 12 a. vykusiu Renesansu, kuris žymėjo kultūrinius, socialinius, politinius, ekonominius pokyčius viduramžių Europoje.

Vienas iš tokių pokyčių buvo taip vadinamos scholastinės viduramžių filosofijos tradicijos atsiradimas. Vienas iš reikšmingiausių ir įtakingiausių atstovų yra Tomas Akvinietis, kuris savo politiniuose traktatuose tiesiogiai aptarė ir pragarą. H. Arendt teigimu, Tomas Akvinietis šiais savo darbais prisidėjo prie platoniško pragarą įliejimo į krikščioniškąją Bažnyčios mokymą, o šio veiksmo politinės pasekmės buvo ta, kad politinė valdžia buvo pajungta Bažnyčios autoritetui. Kadangi, anot H. Arendt, pragaras nederėjo su gerąja Evangelijos žinia, šio prievartos momento įtraukimas į krikščionybę buvo išskirtinai paremtas politiniais motyvais siekiant suderinti absoliučias normas ir žmoniškųjų santykių reliatyvumą³⁹. Nors galima sutikti, kad pragaras daro įtaką žmogaus gyvenimo pasirinkimams šiaipusybėje, tačiau teiginys, kad pragaras krikščionybėje įsitvirtino tik dėl jo politinės prasmės, ignoruoja tiek judėjišką tradicijos paveldą (Šeolas), tiek paties Kristaus mokymą ir teologinius argumentus, nors reikia pripažinti, kad ankstyvojoje krikščionybėje būta bandymų „atšaukti“ pragarą (Origenas ir jo pasekėjai).

Šveicarų teologas Hans Urs von Balthasar, sulaukęs daug ortodoksų kritikos dėl savo neo-origeniško požiūrio į pragarą, visgi teigia, kad kiekvienas krikščionis gyvena belaukdamas savo teismo. Anot

³⁷ Ratzinger, *Eschatology: Death and Eternal Life*, 215-216.

³⁸ Ariès, 95-110.

³⁹ Arendt, 146-147, 150-152.

teologo, Naujasis Testamentas pristato dvi iš pažiūros skirtingas žinias, kurių nei galima, nei įmanoma susintetinti į nuoseklią sistemą. Naujajame Testamente iki-Velykinėje dalyje aiškiai nurodoma į žmogui atsiveriančią pragaro realybę, kai tuo tarpu po-Velykinė Evangelijos žinia teikia vilties apie visų išgelbėjimą⁴⁰. Kitus teologinius argumentus dėl pragaro prasmės krikščionybėje yra pateikęs Joseph Ratzinger, kuris „Krikščionybės įvade“ pragaro patirtį prilygina Frydricho Nyčės pranašautai Dievo mirčiai, kuri „priklauso krikščioniškos kančios pamaldumo tradicijai“⁴¹. Anot teologo, pragaro esmė yra absoliutus, bet laisvas Dievo atmetimas, kai pati būseną reiškia radikalią vienatvę ir visišką apleistumą, nes žmogui esmiškai reikia kito, todėl „mūsų egzistencijos pagrinde tūno pragaras su savąja neviltimi – žiauria, neišvengiama vienatve“⁴². Po Kristaus nužengimo į pragarus ir prisikėlimo „pragaras yra laisvai pasirinktas užsisklendimas savyje“⁴³. Kitaip tariant, pragaras yra laisvas atsitolinimas nuo žmogaus esmės ir prigimties paneigimas. J. Ratzinger pabrėžia, kad pragaras reiškia besąlygišką Dievo pagarbą žmogaus laisvei sąmoningai atmesti Dievo meilę ir gailestingumą ir pasirinkti pragarą. Tokia absoliuti žmogaus laisvė pragaro akivaizdoje rodo, kad Dievas žmogų vertina kaip absoliučiai atsakingą už savo gyvenimą, tuo tarpu gyvenimas pragaro perspektyvoje įgauna rimtumą ir svorį⁴⁴. Taigi, pragaro ir dangaus realumas konkrečiam žmogui suteikia absoliučią laisvę ir atsakomybę, nes jis už savo kuriamą blogį atsako būdamas pasmerktas amžinai bausmei.

Pragaras prasmingai iškyla kaip teologinis politikos apmąstymų objektas, o ne filosofinis. Nors Platonas buvo pirmasis Vakarų politikos filosofas, autentiškai apmąstęs pragarą ir suteikęs jam politinę prasmę, tačiau pats pragaras pasirodo esantis politiškai naudingas prietaras, arba mitas, kurio, filosofinės tiesos požiūriu, nėra, o iš filosofiją konstituojančių prielaidų negali būti racionaliai išvestas ir prigimtiniu protu atrastas. Skirtingai nuo filosofinio požiūrio, pragaras krikščioniškosios Apreiškimo teologijos kontekste iškyla ne kaip mitas ar prietaras, o žinojimas ir dalis apreikštosios tiesos, kuri turi savo vietą ne tik krikščioniškoje eschatologijoje, bet ir politiniame Bažnyčios mokyje.

Pragaras kaip politinės teologijos sąvoka

Leo Strauss aiškiai skiria dvi politikos apmąstymo būdus – politikos filosofiją ir politikos teologiją. L. Strauss nurodydamas politikos filosofijos kilmę teigia, kad kiekvienas politinis veiksmas implikuoja esant tam tikrą supratimą apie tai, kas gera. Politinė filosofija siekia šį supratimą, arba nuomonę, apie politinių dalykų prigimtį pakeisti žinojimu, kas yra politinis gėris ir kokia yra geriausia

⁴⁰ Hans Urs Von Balthasar, *Dare We Hope*. Ignatius Press, 2014, 5-6, 18-31.

⁴¹ Joseph Ratzinger, *Krikščionybės įvadas*. Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai, 1991, 180.

⁴² Ten pat, 183-184.

⁴³ Ten pat, 185.

⁴⁴ Joseph Ratzinger, *Eschatology: Death and Eternal Life*. Washington DC: The Catholic University of America Press, 1998, 216-217.

valdymo forma⁴⁵. Tačiau iškyla klausimas, ar pats žmogus yra pajėgus atrasti šį pažinimą, atrasti pats, remdamasis tik savo protu, siekdamas atskirti politinių dalykų prigimtį, todėl Dieviškasis apreiškimas iškyla kaip kitas žinojimo šaltinis. Anot L. Strauss, „nėra fundamentalesnės alternatyvos negu šita: žmogiškas vadovavimas ar dieviškas vadovavimas.“⁴⁶ Taigi ir politinei filosofijai esmine alternatyva iškyla politinė teologija. Pastarąją L. Strauss apibūdina kaip „politinius mokymus, paremtus Dieviškuoju apreiškimu“⁴⁷. Kadangi pragaras nėra politikos filosofijos, o politikos teologijos klausimas dėl savo vietos krikščioniškojoje Apreiškimo teologijoje, jis privalo būti nagrinėjamas būtent politikos teologijos kontekste. Dėl šios priežasties viduramžių politinę mintį galime greičiau apibūdinti ne kaip autentišką politinę filosofiją, bet Apreiškimu paremtą politinį mokymą, nes vienas iš pagrindinių viduramžių politinių mąstytojų tikslų buvo ne tiek savarankiškai atrasti politinių dalykų prigimtį, bet suderinti politinį mąstymą pagal Dievo apreikštą tiesą krikščionybės mokyme.

Tokiu atveju pragarų aprašymai, esantys Šv. Rašte, iškyla kaip žinojimas ir tiesa, o ne politinėms manipuliacijoms pritaikomi prietarai, kurie tarsi gali būti lengvai paneigti protu, todėl nenuostabu, kad Thomas Hobbes pragarą klausimą įtraukė į fundamentalų politikos teorijos veiklą „Leviatanas“ siekdamas suderinti Apreiškimo teologiją su jo politine sistema. Toks bandymas nėra netikėtas, nes modernioji filosofija gimė kaip iššūkis viduramžių scholastinei tradicijai, o ne klasikinei filosofijai. Šiai minčiai pritaria tiek L. Strauss, tiek ir Karl Löwith, kurie pabrėžė, kad sekuliarizacija yra visų pirma krikščioniškojo pasaulio ir kultūros fenomenas⁴⁸. Tad į moderniąją politinę mintį turime žiūrėti ne kaip savyje uždara išskirtinai filosofinę paradigmą, o kaip gyvą atsaką į tai, ką galime įvardinti viduramžių scholastine tradicija. Pragaras ankstyvosios modernybės epochoje pirmiausiai iškyla kaip konkretus ginčo tarp Jeruzalės ir Atėnų aspektas, turintis politinių implikacijų, nes krikščioniško pragarų idėja tiesiogiai siejasi su Apreiškimu, o Th. Hobbes pragarą klausimą svarsto būtent Apreiškimo teologijos kontekste.

Nors Carl Schmitt politinės teologijos problematika iš dalies artima Leo Strauss⁴⁹, tačiau skirtingai nei pastarasis, C. Schmitt politinę teologiją apibrėžia ne kaip Apreiškimą, atitinkantį politinį mokymą, o struktūrinį panašumą tarp metafizinio-teologinio epochos paveikslo ir politinės organizacijos formos, kuri ir sudaro sąvokos sociologijos esmę⁵⁰. Toks apibrėžimas nurodo, kad

⁴⁵ Leo Strauss, „What Is Political Philosophy?“ kn. Leo Strauss, *An introduction to political philosophy: Ten essays*. Wayne State University Press, 1989, 3-5.

⁴⁶ Strauss, *Prigimtinė teisė ir istorija*, 92.

⁴⁷ Strauss, „What Is Political Philosophy?“, 7.

⁴⁸ Strauss, „Reason and Revelation.“, 142-143 ir Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1949, 191-203.

⁴⁹ Heinrich Meier knygoje „*Carl Schmitt ir Leo Strauss: Slaptas dialogas*“ teigia, kad tarp šių dviejų 20 a. politikos teoretikų vyko aktyvi ir jų mąstymą keitusi polemika. Kn. Heinrich Meier, 1995, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, Harvey Lomox Chicago: Cambridge University Press, 2006, 3-10.

⁵⁰ „tokios sociologijos prielaida yra radikalus conceptualumas, t.y. nuoseklumas, siekias iki metafizikos ir teologijos. Metafizinis pasaulio paveikslas, kurį sudaro tam tikra epocha, yra tos pačios struktūros kaip ir tas, kuris jai savaime

pragaro sąvoka (aukščiausioji dieviškoji bausmė) teologijoje turėtų turėti savo struktūrišką atitikmenį valstybės teorijoje (aukščiausioji mirties bausmė) taip, kaip C. Schmitt darbuose suvereno sąvoka buvo sistemiškai siejama su teologinėmis visagalio Dievo ir stebuklo sąvokomis. Kitaip tariant, ką Leo Strauss laiko ginču tarp teologijos ir filosofijos, Carl Schmitt prasme šiuolaikiniame pasaulyje turėtų būti vertinama kaip ginčas tarp skirtingų teologijų, kurios daro įtaką politinei teorijai, nes paties L. Strauss teigimu, vienintelis prasmingas būdas pabandyti įveikti Apreiškimo teologiją yra teologiškai įrodyti, kad Apreiškimas (stebuklas) ar pragaras nesuderinamas su Dievu, vadinasi, ir mistinio Dievo samprata⁵¹. Visgi Carl Schmitt politinėje teologijoje galime aptikti vidinių trūkumų, kurie galėtų pasirodyti svarbūs ieškant atsakymo, kodėl tokių pragaro tyrinėjimų praktiškai nėra. Krikščioniškos teologijos požiūriu, politinė teologija (C. Schmitt prasme), kuria ir remiasi sąvokų sociologija, atrodytų, yra negalima dėl Švč. Trejybės dogmos, rodančios žmogui nepasiekiamą Dievo paslaptį, kuri krikščionybę išskiria iš kitų religijų, nes laikantis šios dogmos neįmanoma pagrįsti jokios politinės valdžios vienvaldystės ir teologijos naudojimo politikoje⁵². Bet C. Schmitt sąvokų sociologijos stiprybė yra ta, kad jos prielaidos nesiremia į faktinius politinės valdžios legitimacijos mechanizmus, o tik siekia atskleisti sisteminį panašumą tarp teologinių ir politinių tos pačios epochos paveikslų. Tačiau krikščionybės atveju, toks savotiškas teologijos atspindėjimo politinėje mintyje principas gali būti ne iki galo pagrįstas ir dėl šios religijos transcendentinio pobūdžio. Būtent kalbėdami apie pragarą susiduriame su šia dilema, nes pati pragaro sąvoka, kaip jau buvo pastebėta, yra sudedamoji krikščioniškojo mąstymo apie politiką dalis, skirtingai nei C. Schmitt nagrinėta stebuklo sąvoka, kuri neturi savo dalies Bažnyčios politiniame mokyme.

Taigi šiuolaikinio žmogaus emancipaciją nuo klasikinio pragaro supratimo teorini prasmingiausia svarstyti politikos teologijos (tiek L. Strauss, tiek C. Schmitt prasme) kontekste. Carl Schmitt sąvokų sociologija pasirodo kaip puikus įrankis atskleisti, kaip teisingumą vykdančio ir pragaro bausmę skiriančio Dievo vaizdinys atspindėjo valdovo gebėjime skirti aukščiausią bausmę viduramžių politinėje mintyje ir kaip tokios transcendentinės bausmės prarastis ankstyvojoje modernybėje keitė baudžiančio suvereno vaizdinį. Dėl Carl Schmitt politinės teologijos trūkumų dar reikia atsakyti, kokia prasme pragaro sąvoka gali būti transformuota į Carl Schmitt politinę teologiją, o kuria prasme pragaras, kaip teologinė sąvoka, transcendentuoja pačią politikos sritį viduramžių politinėje teorijoje.

peršasi kaip politinės organizacijos forma.“ “ Carl Schmitt, *Politinė teologija. Politinė teologija II*. Vilnius: Versus Aureus, 2013, 64.

⁵¹ Strauss, „Reason and Revelation.“, 153-155.

⁵² Erik Peterson, „Monotheism as a political problem: a contribution to the history of political theology in the Roman Empire.“ Kn.. Erik Peterson, *Theological Tractates*, Stanford: Stanford University Press, 2011, 68-106 ir Ratzinger, *Krikščionybės įvadas*, 97-99.

Pragaras viduramžių krikščioniškoje tradicijoje

Šiame skyriuje pragaras bus aptariamas trimis aspektais. Pirmiausia bus sistemiškai analizuojama pragaro vieta bendroje Bažnyčios tradicijoje ir būtinos pragaro egzistavimui sąlygos. Taip pat bus aptarta teologinio pragaro įtaka politiniam Bažnyčios mokymui. Galiausiai bus analizuojamas struktūrinis ryšys tarp pragaro bausmę skiriančio Dievo ir valdovo skiriamos aukščiausios bausmės bei kokios šio gretinimo ribos. Šiame skyriuje bus nagrinėjami du didžiausią įtaką viduramžių tiek teologiniam, tiek ir plotiniam mąstymui darę Bažnyčios mokytojai, kurie sistemingai nagrinėję ir formavę Bažnyčios požiūrį pragaro klausimu – Augustinas ir Tomas Akvinietis

Pragaro teologinė prasmė viduramžiuose

Iš gimosios nuodėmės kylanti amžinoji pragaro bausmė žmogui⁵³, kuri, kaip pripažįsta Augustinas, mirtingo žmogaus supratimu galėtų pasirodyti sunkiai suvokiama ir net neteisinga⁵⁴, viduramžių krikščionybėje buvo aiškiai suvokiama, kaip daugumos žmonijos galutinė būklė po mirties ir Paskutiniojo teismo. Augustinas garsiajame veikale „Apie Dievo miestą“ nuolat akcentuoja, kad pragaras yra mažoritarinis ir tik maža dalelė žmonijos bus išgelbėti ir rojuje regės Viešpaties veidą, nes „ne visi, kurie mirė Adome, bus Kristaus dalininkais – didžioji dauguma bus nubausta amžinąja mirtimi“⁵⁵. Tomas Akvinietis taip pat sutinka su šiuo Augustino teigimu, jog amžiną palaimą pasieks tik išrinktoji mažuma atsižvelgiant į palaimos didingumą ir gimosios nuodėmės padarytą žalą žmogaus prigimčiai⁵⁶. Tokiame kontekste pragaras pasirodo esantis net ne reali ir tikra galimybė, bet užtikrintas žinojimas apie galutinį rezultatą, jog amžinos kančios sulauks žmonijos dauguma. Pažymėtina, kad skirtingai nuo amžinosios palaimos, kuriai reikia ne tik žmogaus indėlio, bet ir Dievo malonės, pragaro bausmė yra išskirtinai žmogaus pasirinkimas, jos susilaukiama nepriklausomai, ar asmenys priklauso formaliai Bažnyčiai, kai tuo tarpu vien tik tikėjimo, krikšto ir dalyvavimo Komunijoje nepakanka, kad žmogus būtų išgelbėtas, bet reikia ir Dievo meilės darbų bei žmogaus viso žmogaus gyvenimo pokyčio⁵⁷. Kitaip tariant, Augustino ir Tomo Akviniečio teigimu, išganymui vien tikėjimo nepakanka, tačiau reikia ir darbų.

Kaip pastebi E. Voegelin, Dievo ir Šėtono miestus atitinka ne tokios formalios institucijos kaip Bažnyčiai ir valstybė, o Dievą mylinčių bei jį atmetančių esybių bendruomenės, galiausiai

⁵³ Augustino teigimu, gimtoji nuodėmė užtraukė visai žmonijai pragaro bausmę, kuri gali būti panaikinta tik Dievo malone. Bishop of Hippo Saint Augustine, *The City of God, Volume I*, Edinburgh: T.&T. Clark 38, George Street, 1871 (Project Gutenberg, ebook, released in April 8, 2014), 435-437.

⁵⁴ Saint Augustine, *The City of God, Volume II*, 350.

⁵⁵ Saint Augustine, *The City of God, Volume I*, 450.

⁵⁶ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Christian Classics, 1981, 179-180.

⁵⁷ Saint Augustine, *The City of God, Volume II*, 358-378 ir St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 4015-4017.

atsidursiančios rojuje arba pragare⁵⁸. Taip pat teoretikas Pierre Manent atkreipia dėmesį į mistinį ir nematomą kovos tarp Dievo meilės ir savimeilės miestų pobūdį, nes žmogus negali konkrečiai žinoti, kas priklauso šiems dviem miestams iki Paskutiniojo teismo⁵⁹. Anot Augustino, blogis ir atsakymas, kas yra tikrieji Šėtono miesto nariai, šio pasaulio gyventojų akimis lieka paslaptimi, nes „mes negalime pasakyti, ar net toks žmogus, kuris atrodytų turėtų būti išgelbėtas, patirs nuopuolį, ar tas, kuris atrodytų nupuolęs, vėl atsikels.“⁶⁰ Šioje paradigmoje, atrodytų, žinome du paradoksalius dalykus. Pragaras ne tik, kad nėra tuščias, bet ir jame yra dauguma žmonijos, tačiau niekas, išskyrus viso pasaulio ir kiekvieno žmogaus likimą aprėpiantį Dievą, negali žinoti, nei kas konkrečiai yra Šėtono miesto piliečiai, nei būti užtikrinti dėl savo pačių išganymo.

Pragaro bausmė užtikrina tobulą teisingumą, kai doras ir teisingas gyvenimas visada nurodo į žmogaus laimės realizaciją, o nedoras ir neteisingas – į pragaro kančias. Augustinas teigia, kad, nepaisant to, kad Dievas teisia visą racionaliąją kūriniją tiek kolektyviai, tiek kiekvieną individualiai nuo pat pasaulio sukūrimo tiek šiame gyvenime, tiek po mirties, akcentuodamas bausmes, o ne atlygius, tačiau Paskutiniojo teismo svarba kyla iš to, kad „daugiau neliktų vietos neišmanėlių klausimams, kodėl nedorieji yra laimingi, o teisieji – nelaimingi“⁶¹. Remiantis jo teigimu, kad tik išimtinai maža dalis lieka nenubausta šiame gyvenime⁶². Paskutinysis teismas atsikleidžia kaip įvykis, turėsiąs atskleisti tikrąją žmogaus gyvenimo, jo vargų, kančių ir nelaimių prasmę: „mes tada galėsime pripažinti visų Dievo sprendimų teisingumą“⁶³. Tomas Akvinietis papildė Augustiną teigdamas, kad Paskutiniojo teismo dieną kiekvienas žinos kiekvienam kitam atitekusią bausmę pagal jo atliktus gerus ir blogus nuopelnus⁶⁴. Vadinasi, pragaro bausmė ne tik neišvengiama⁶⁵, bet ir negalėtų būti panaikinta nekvestionuojant paties Dievo teisingumo, kuris už gerą atlygina, o už blogą baudžia: „jeigu nenaudėli, tokį patį piktavalių teik iki bausmės, tiek po bausmės išvystume kylantį amžiną šlovės vietą, į dangų, - kas nesipiktintų.<...> neteisusis, kol tebėra neteisus, negali pasiekti šventųjų nemirtingumo“⁶⁶. Šioje paradigmoje pragaro pomirtinė bausmė galutinai užtikrina tai, ką Augustinas ir Tomas Akvinietis vadina amžinuoju įstatymu, arba racionalių dieviškuoju planu,

⁵⁸ Voegelin, *Modernity without restraint*, 47.

⁵⁹ Pierre Manent, *Metamorphoses of the City*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2013, 274.

⁶⁰ Saint Augustine, *The City of God, Volume II*, 288.

⁶¹ Ten pat, 178.

⁶² Ten pat, 253.

⁶³ Ten pat, 280-281.

⁶⁴ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 3908-3909.

⁶⁵ Teisės teorijoje net ir dabar ne bausmės dydis, o jos neišvengiamumas yra svarbiausia. Šiuo atžvilgiu Paskutinysis teismas garantuoja tobulą bausmės neišvengiamumą.

⁶⁶ Augustinas, *Dialogai: Apie laisvąjį sprendimą*, 317.

vedančiu racionaliąją kūriniją į atitinkamą eschatologinę pabaigą⁶⁷, kuri reikš gėrio triumfą prieš blogį.

Visgi vien tapatybės tarp dorovingo gyvenimo ir amžinos laimės aspekto nepakanka norint aiškiai suvokti, kokią prasmę turi ne šiaip pomirtinė bausmė, kurią pripažino ir Origenas, o amžinai besitęsianti bausmė po mirties. Būtent amžinai besitęsiančios bausmės pobūdis sudaro pragaro esmę, kai tuo tarpu bandymus išstumti šį aspektą pomirtinę bausmei suteikiant fiksuotą pobūdį kritikavo tiek Augustinas, tiek ir Tomas Akvinietis vertindamas tokius bandymus kaip pragaro neigimą, o esminių argumentų laikydami paralelę tarp nedorųjų ir Šėtono bei kitų puolusių angelų⁶⁸. Viena vertus, Augustino manymu, vien pragaro prarastis reikštų bet kokios tikros bausmės rimtumo praradimą: „jei visi būtų išvesti iš tamsos į šviesą, bausmės rimtumas nepasireikštų niekam“⁶⁹. Antra vertus, taip, kaip žmogus gyveno žemėje, apsprendžia savo likimą absoliučiai priimdamas ar atmesdamas Dievą, kuris pats absoliutas ir begalinis. Tomas Akvinietis grįsdamas pragaro bausmės amžinumą nurodo bausmės pobūdį atsižvelgdamas į tai, prieš ką buvo įvykdytas nusikaltimas. Kadangi nuodėmė rodo į žmogaus apsisprendimą Dievo atžvilgiu, todėl pragaro bausmę užtraukianti mirtina nuodėmė visada reiškia sąmoningą amžino Dievo atmetimą, o iš to išvedama, kad bausmė turi būti proporcinga šiam nusikaltimui. o „pats faktas, kad jis [žmogus] įvykdo mirtiną nuodėmę, savo tikslu pasirinkdamas kūriniją, todėl, kol visas jo gyvenimas paskirtas šiam tikslui, iš to seka, kad visas jo gyvenimas paskirtas šiai nuodėmei ir jis viltųsi išlikti šioje nuodėmėje amžinai, jei liktų nenubaustas“⁷⁰. Kitaip tariant, jei žmogus visą savo gyvenimą sąmoningai atmetė Dievą, kuris yra amžinas ir absoliutus, amžinoji pragaro bausmė rodo, kad žmogaus toks valinis apsisprendimas Dievo atžvilgiu yra gerbiamas, jei jis pats nepakeitė šio santykio iki savo mirties. Dėl šios priežasties, galutinė būseną po Paskutiniojo teismo - tiek pragaro kančių amžinumas, tiek palaima - yra suvokiama kaip amžinybė, kurioje nėra vietos pokyčiams. Tomas Akvinietis remdamasis Augustinu teigia, kad taip, kaip jokia racionali būtybė palaimintoje būsenoje nebegali daugiau nusidėti, taip ji nebegali daugiau tobulėti⁷¹. Taigi pragaro bausmės išnykimas reikštų žmogaus laisvės ir valios paneigimą, kai priverstinis mirtiną nuodėmę padariusio žmogaus išganymas rodytų, kad žmogaus atsakymas teik tikėjimu, tiek darbais į amžinybės klausimą neturi jokios transcendentinės prasmės.

Gyvenimas šiapusybėje šiame kontekste iškyla kaip vienintelė scena, kurioje pats žmogus sprendžia amžinybės klausimą, nustatydamas savo santykį su Dievu, todėl „kaltė išlieka amžinai, kol ji negali

⁶⁷ Augustinas, *Dialogai: Apie laisvąjį sprendimą*, 97-99, ir Robert W. Dyson (sud.), *Aquinas: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 83-85, 101-113.

⁶⁸ Saint Augustine, *The City of God, Volume II*, 356-357, 360-362 ir St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 4013-4014.

⁶⁹ Saint Augustine, *The City of God, Volume II*, 350-351.

⁷⁰ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 4011-4012.

⁷¹ Ten pat, 413-415.

būti atleista be malonės, o žmogus negali gauti malonės po mirties, todėl ir bausmė neturėtų nustoti, kol kaltė išlieka.“⁷² Tos pačios pozicijos laikosi ir Augustinas, atsakydamas į klausimą, ar šventieji gali padėti išgelbėti pragaro bausmei pasmerktuosius, teigia, kad malda už priešus gali padėti tik tada, kai yra galimybė vaisingai atgailai, todėl „tai yra priežastis, kodėl ji [Bažnyčia] meldžiasi net už nedoruosius tol, kol jie yra gyvi, bet ji nesimeldžia už mirusius netikinčiuosius ir bedievių“⁷³. Paradoksalu, kad pragaro tikroji prasmė skleidžiasi ne tiek transcendencijoje ir anapusybėje, o santykyje tarp gyvenimo šiame pasaulyje ir amžinybės, nes žmogaus išganymas priklauso nuo jo gyvenimo pasirinkimų.

Pragaro egzistavimui būtinos sąlygos

Nors viduramžių krikščionybės paradigmoje esminė pragaro savybė – amžinai besitęsiančias kančios, - pragaro egzistavimui keliamos dar trys būtinos, bet nepakankamos sąlygos – visagalio ir stebuklus darančio Dievo samprata, nemirtinga siela ir laisva valia. Su visagalio Dievo sampratos būtinybe susiduriame svarstydami ne tik patį mirusiųjų prisikėlimą Paskutiniajam teisme, tačiau pačias amžinąsias pragaro kančias, kurias sudaro amžinoji tiek kūno, tiek sielos kančia⁷⁴. Anot Augustino, būti amžinai kankinam pragaro liepsna ir nenumirti yra daug labiau neįtikėtina nei palaimingas gyvenimas⁷⁵, todėl didelę dalį savo veikalo „Apie Dievo miestą“ XXI skyriaus, skirto būtent pragarui, nagrinėja šį klausimą. Augustino atsakymas apie principinę pragaro amžinosios kančios galimybę remiasi visagalio Dievo, kuris daro stebuklus, samprata. Anot Augustino, stebuklai, kuriuos žmonės patiria žemėje, nėra neįmanomi vien dėl to, kad negali būti paaiškinti ir suprasti žmogaus protu⁷⁶. Augustinas remdamasis būtent iš Dievo visagalybės kylančia stebuklo sąvoka, ją apibrėždamas kaip Dievišką įsikišimą, kurio žmogaus protas nepajėgus racionaliai suprasti, nors tai yra ir tiesa, teigia, kad toks žmogaus prigimties pokytis yra įmanomas⁷⁷. Anot Augustino, tokia žmogaus prigimties transmutacija ne tik galima, bet jau yra kelis kartus įvykusi nuo pasaulio sukūrimo (pavyzdžiui, prigimtinė nuodėmė, žmogų padariusi mirtingą), kai tuo tarpu toks stebuklas negali prieštarauti žmogaus prigimčiai, nes visagalio Dievo neriboja jokie prigimtiniai suvaržymai, nes Jis pats yra visų prigimčių kūrėjas, todėl šie prigimties pokyčiai vyksta ne prieš prigimtį, o tik prieš tai, ką mes dabar suvokiame kaip prigimtį⁷⁸. Tokiu atveju, visagalio ir prigimtį keisti galinčio Dievo samprata yra būtina ne tik kūno iš numirusiųjų prisikėlimo, bet ir amžinosios kančios pragare sąlyga, kai žmogus suvokiamas kaip sielos ir kūno visuma.

⁷² Ten pat, 4012.

⁷³ Ten pat, 362-363.

⁷⁴ Augustine, *The City of God, Volume II*, 314 ir St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 3993-4000.

⁷⁵ Augustine, *The City of God, Volume II*, 331-332.

⁷⁶ Ten pat, 339.

⁷⁷ Ten pat, 341-343.

⁷⁸ Ten pat, 341-346.

Atkreiptinas dėmesys, kad šioje mąstymo paradigmoje prigimtis netapati filosofinei prigimčiai, kuri visada būna, bet niekada netampa, nes „būtina, kad Dievas būtų visa ko, kas egzistuoja, priežastis“ ir „Jis geba daiktams suteikti esatį, arba sukurti juos iš nieko“⁷⁹. Dėl šių priežasčių, Tomo Akviniečio teigimu, būtent po mirusiųjų prisikėlimo ir pasmerktųjų pragaro kančioms kūnai atgims negendantys, kad užtikrintų nekintamumą ir leistų žmogaus kūnui bei sielai kentėti amžiną pragaro ugnį⁸⁰. Nors pragaro amžinoji kančia yra tiesa, tačiau ji tikėjimo tiesa. Augustino teigimu, „ko nepatiriame, negalime pasiekti koku nors žinojimu <...> tad reikia tikėti viskuo, ką dieviškasis autoritetas mums pasakoja apie bet kokius kūrinius“⁸¹. Amžinosios pragaro kančios kiekvienam gyvam žmogui neatsiveria kaip patyrimo būseną ir iki mirties iš principo negali atsiverti, todėl žinojimas apie pragaro bausmę kyla ne iš racionalaus svarstymo, bet Dieviškojo autoriteto. Taip pat Tomas Akvinietis nagrinėdamas klausimą, ar pasaulio sukūrimas yra vien tik tikėjimu pagrįstas faktas, panašiai teigia, kad naujumas negali būti nei atmestas, nei protu įrodytas kaip kiti mokslo ir filosofijos teiginiai, kurie pavaldūs visuotinimui ir būtinumui, bet tik apreikštas tikėjimu, nes naujumo priežastis yra žmogaus protu neprieinama Dievo valia, nepavaldi jokiai kitai būtinybei, išskyrus pačiai sau⁸². Nors šis naujumas taikomas pasaulio sukūrimui, tas pats argumentas galioja visagalio Dievo kūrėjo sampratai, paremtai pragaro idėjai.

Kita būtina sąlyga yra sielos nemirtingumas, nes, Augustino teigimu, „pirmoji mirtis sielą atskiria nuo kūno prieš jos valią, o antroji mirtis laiko sielą kūne prieš jos valią“⁸³. Anot Augustino, po prigimtinės nuodėmės žmogus buvo pasmerktas ne tik pirmajai, bet ir antrajai mirčiai, tačiau Kristaus kančia, mirtis ir prisikėlimas atvėrė malonės galimybę išvengti pragaro kančių⁸⁴. Šiame kontekste pirmoji mirtis reiškia sielos atsiskyrimą nuo kūno, o antroji – viso žmogaus (sielos ir kūno) mirtį po Paskutiniojo teismo, kai tiek kūnas, tiek ir siela bus pasmerkti amžinai besitęsiančiam kentėjimui pragare. Augustino požiūriu, blogas žmogus yra tas, kurio siela dar būdama neatsiskyrusi nuo kūno yra nusigręžusi nuo Dievo, o tai iš tiesų reiškia, kad žmogus gyvena ne pagal sielą, o pagal kūną (tai Augustinas ir vadina sielos mirtimi). Tuo tarpu žmogus, kurio siela buvo nukreipta į Dievo įsakymų laikymąsi, o kūnas gyveno pagal sielą, išgyvens tik pirmąją mirtį. Anot jo, pirmoji mirtis geriesiems atneša gerį, o blogiesiems blogį, kuris yra antroji mirtis⁸⁵. Tačiau Augustinas nepatikslinka, kur iki Paskutiniojo teismo pasmerktųjų sielos kentės bausmės iki kūno prisikėlimo⁸⁶. Kitaip tariant, nėra aišku, ar pragaras egzistuoja iki Paskutiniojo teismo. Tomas Akvinietis įneša aiškumo teigdamas, jog

⁷⁹ Tomas Akvinietis, „Teologijos santrauka.“ iš Kn. Akvinietis, *Filosofinė traktatų rinktinė*, 236-237.

⁸⁰ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 3902-3904.

⁸¹ Augustinas, *Dialogai: Apie laisvąjį sprendimą*, 387.

⁸² St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 322-325.

⁸³ Augustine, *The City of God, Volume II*, 333.

⁸⁴ Augustine, *The City of God, Volume II*, 1.

⁸⁵ Augustine, *The City of God, Volume I*, 426-427.

⁸⁶ Ten pat, 435-436.

mirusių nedorų žmonių sielos iš karto po pirmosios mirties laukia arba pragare iki Paskutiniojo teismo, kur bus kankinamos materialiaja pragaro ugnimi, kuri puikiai atliepia nusigręžimą nuo amžinųjų ir nekintančių dalykų link kintamų ir kūniškų⁸⁷. Žmogaus sielos nemirtingumas šioje paradigmoje atsiskleidžia kaip nors ir nepakankama, bet būtina sąlyga pragaro egzistavimui tiek prieš, tiek po Paskutiniojo teismo, nes žmogaus nesibaigianti kančia negali būti amžina, jei jis nėra amžinas.

Jei visi žmogaus veiksmai yra determinuoti išorinių priežasčių ir būtinybės, žmogus prarastų atsakomybę už savo veiksmus, todėl pragaras ir nuodėmė prarastų savo prasmę išganymo atžvilgiu. Augustinas teigia, kad laisva valia yra toks Dievo duotas gėris, todėl „nebūtų nei nuodėmės, nei teisingų darbų, jei nebūtų daroma per valią.“⁸⁸ Tokioje sampratoje nuodėmės blogio priežastimi yra bloga valia, arba tiksliau. geros valios trūkumas, nes, anot Augustino, „jokia prigimtis nėra bloga, o prigimtis yra niekas kitas, kaip gėrio troškimas“⁸⁹, todėl egzistuoja lygybė tarp valios ir veiksmo: „bloga valia yra blogo veiksmo priežastis, bet niekas nėra pakankama blogos valios priežastimi. <...> ir todėl blogis negali egzistuoti blogoje prigimtyje, išskyrus gerą ir kintamą prigimtį, kurią nuodėmė pažeidžia.“⁹⁰ Visgi tiek Augustinas, tiek Tomas Akvinietis oponavo manicheistams, kurie blogiui suteikia tokį patį ontologinį lygmenį kaip ir gėriui, patį blogį apibrėžė negatyviai. Augustinas teigia, „blogis neturi pozityvios prigimties, o gėrio trūkumas buvo pavadintas blogiu“⁹¹. Tomas Akvinietis išskiria kaltės blogį, kuris nurodo savanorišką veikimą, kai „veikiantysis, kaip savo veikimo valdovas, vertas smerkimo ir bausmės“⁹². Žmogaus laisva valia yra tai, kas sprendžia konfliktą tarp pragaro patiriamo blogio ir Dievo gerumo, nes tokiu atveju tik nuo žmogaus valios trūkumo priklauso amžinos kančios, tad pragaras visada yra laisvas žmogaus pasirinkimas. Remiantis šiais argumentais amžinoji pragaro kančia reiškia ne tik absoliutų gyvenimo rimtumą, bet ir absoliučią laisvę atmesti Dievą absoliučiai.

Kai blogis visada apibrėžiamas negatyviai, išaiškėja, kad iš tiesų pragaro bausmė kaip tikslas iš prigimties negali būti išvedamas, nes visa prigimtis, įskaitant ir laisvą valią, yra sukurta Dievo, todėl yra gera. Kaip pastebi Augustinas, „juk laimingieji, kurie turi būti ir geri – laimingi yra ne dėl to, kad norėjo laimingai gyventi, - šito nori ir blogieji; tačiau todėl, kad [norėjo gyventi] teisingai, ko blogieji nenorėjo.“⁹³ Iš kitos pusės, atsižvelgiant į žmogaus dieviškąją ir gerąją prigimtį siekis panaikinti pragarą yra ne racionalus ir prieštarauja Dievo gerumui. Tiek Augustinas, tiek Tomas Akvinietis pritaria minčiai, kad iš žmogaus panašumo į Dievą galime teigti, kad kiekvienas žmogus, tiek

⁸⁷ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 3766-3768, 3782-3784.

⁸⁸ Augustinas, *Dialogai: Apie laisvąjį sprendimą*, 117.

⁸⁹ Bishop of Hippo Saint Augustine, *The City of God, Volume I*, Edinburgh: T.&T. Clark 38, George Street, 1871 (Project Gutenberg, ebook, released in April 8, 2014), 378-379.

⁹⁰ Augustine, *The City of God, Volume I*, 399.

⁹¹ Augustine, *The City of God, Volume I*, 367.

⁹² Akvinietis, „Teologijos santrauka.“, 290-296. .

⁹³ Augustinas, *Dialogai: Apie laisvąjį sprendimą*, 95.

nusidėjėlis, tiek dorybingai gyvenantis, netrokšta nebūti. Augustinas kalbėdamas apie nusidėjėlius teigia, kad „jei jiems pasiūlytų nemirtingumą, kuriame jų kančia nesibaigtų, ir alternatyvą amžiams sunaikinti jų egzistenciją kartu su jų kančia ir apskritai niekur ir jokiais aplinkybėmis neegzistuoti, jie nedvejodami ir džiaugsmingai, netgi triumfuojančiai pasirinktų, egzistuoti amžinai, netgi tokiomis sąlygomis, negu niekada nebūti.“⁹⁴ Ta patį teigia ir T. Akvinietis kalbėdamas apie pasmerktuosius pragare, nebūtis „jokiu būdu nėra trokštama, kai ji neturi jokio gėrio aspekto, bet yra vien tik gėrio pašalinimas“.⁹⁵ Taigi, troškimas amžinos pragaro bausmės panaikinimo kartu sunaikinat subjektą būtų ne tik pažeistų žmogaus laivę, bet ir būtų neracionalus.

Pragaro vieta politiniame krikščionybės mokyme

Pragaro amžinoji bausmė politikai pirmiausiai nustato ribas ir apibrėžia visuomenės tikslus. Tomas Akvinietis aiškiai nusako tapatybę tarp žmogaus ir visuomenės tikslo: „apie visos visuomenės tikslą reikia manyti tą patį, ką ir apie vieno žmogaus tikslą“⁹⁶. Tomas Akvinietis skiria du žmogaus tikslus – prigimtiniomis pastangomis pasiekiamą laimę, tapatinamą su kardinaliosiomis dorybėmis (teisingumas, išmintis, narsa, santūrumas), ir palaimą, kuri pasiekama tik su Dievo pagalba ir tapatinamą su teologinėmis dorybėmis (tikėjimas, viltis ir meilė)⁹⁷. Kadangi Dievas yra visų dalykų didžiausias tikslas, todėl „galutinis visuomenės tikslas yra ne gyventi laikantis dorybės, bet dorai gyvenant pasiekti gėrėjimąsi Dievu“, o „kas yra kelias į tikrąją laimę ir kas kliuvinys jame, sužinosite iš Dieviškojo įstatymo, kurio mokyti – kunigų pareiga“⁹⁸. Praktiškai tai reiškia, kad bendrojo gėrio siekimas yra apribotas racionalių dieviškuoju įstatymu, kurio pažeisti negalima jokiais aplinkybėmis, o dieviškąjį įstatymą pažeidžiantis žmogaus sukurtas įstatymas būtų neteisingas⁹⁹. Tomas Akvinietis aptardamas klausimą, kokios yra išimtys, kai krikščionis neturi paklusti politinei valdžiai, teigia, kad žmogus ne tik kad gali, bet ir visada privalo nepaklusti, kai įsakoma atlikti nuodėmingą veiksmą, pažeidžiantį dieviškąjį įstatymą¹⁰⁰. Eric Voegelin apibendrindamas Tomo Akviniečio išplėtotą krikščionybės politinį mokymą teigia, politinė valdžia tokioje sampratoje rūpinasi jos pavaldinių materialine ir dvasine būkle, leidžiančia pasiekti sielų išganymą, kuriuo tiesiogiai rūpinasi Bažnyčia¹⁰¹. Kitaip tariant, Tomas Akvinietis, sutapatindamas žmogaus ir visuomenės tikslą, iš tiesų tik nori nubrėžti politinė valdžios teisėtumo ribas pagal dieviškąjį įstatymą taip, kad valdžios nurodymai neprieštarautų sąžinei.

⁹⁴ Augustine, *The City of God, Volume I*, 384-385.

⁹⁵ Augustinas, *Dialogai: Apie laisvąjį sprendimą*, 305-307.

⁹⁶ Akvinietis, „Apie valdžią“, 96, 100.

⁹⁷ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 1133-1143.

⁹⁸ Akvinietis, „Apie valdžią“, 97.

⁹⁹ Dyson, 144.

¹⁰⁰ Ten pat, 72-74.

¹⁰¹ Eric Voegelin, 49.

Politinėje srityje negatyviai išreikštas politinis tikslas reiškia, kad politikai amžinosios pragaro bausmės reali galimybė suteikia net didesnį rimtumą nei pavieniam žmogui, nes nuo santvarkos priklauso ne tik valdovo, bet ir visos visuomenės išganymo ar pasmerkimo klausimas. Viena vertus, Tomo Akviniečio manymu, pozityvi teisė yra svarbi tuo, kad naudodama įstatymo galią padeda formuoti gyvenimo būdą ir įpročius, kurie vėliau žmogaus laisvos valios dėka gali būti priimti, todėl šiuo būdu politinė valdžia prisidėtų prie aukščiausiojo žmogaus tikslo – amžinosios palaimos¹⁰². Kita vertus, tokiu pačiu būdu, kaip formuojami dorybėmis grįsti įpročiai, kurie galėtų prisidėti prie dorovės ir išganymo siekiančio žmogaus ugdymo, pozityvioji teisė iš pagalbininkės galėtų tapti veiksmu, galinčiu prisidėti ne tik prie žmogaus palaimos, bet ir amžinosios kančios, nes kitu atveju nebūtų prasmės kelti tokio tikslo politinei valdžiai, jei nuo jos išganymo klausimas visiškai nepriklausytų.

Tomo Akviniečio teigimu, tironija yra ta valdymo forma, kuri yra linkusi trukdyti žmonių asmeniniam ir dvasiniam tobulėjimui, nes „tironai stengiasi neleisti, kad jų valdiniai taptų dorybingesni ir pasisemtų didžiadvasiškumo dvasios, nes neperneštų jų nederamo viešpatavimo“, o „pagaliau natūralu, kad baimėje gyvenantys žmonės išsigimsta į vergiškai paklusnius ir tampa silpnadvasiai“¹⁰³. Tironiška ir dieviškuosius įstatymus paminanti valdžia tokioje sampratoje iškyla ne tik kaip pavojinga žmogaus gyvybei, bet ir jo amžinybei. Anot Tomo Akviniečio, tironas „ne tik nemėgina pasitaisyti, bet savo įpročiu suteikę įstatymo galią, perteikia palikuonims įžulumą nusidedant“¹⁰⁴. Dėl šios priežasties galime vesti paralelę tarp tironiškos valdžios ir Šėtono. Augustinas pastebi, nepaisant to, kad visada nuodėmė yra laisvas pasirinkimas, tačiau Šėtonas nusidėjo labiau įkalbėjęs kitą nusidėti, todėl nebuvo atpirktas Kristaus: „kaip ir pats mąstydamas nenorom, taip ir pritardamas blogam patarėjui pritaria ne kitaip kaip tik savo valia“, bet „pavydu bei klaida įtikinti kitą, jog reikia nusidėti – jau sunkesnė nuodėmė, negu kad būti patrauktam į nuodėmę kitam įtikinėjant“¹⁰⁵. Be to, Augustinas kalbėdamas apie amžinosios kančios bausmės diferenciaciją pagal kalčių sunkumą neatmeta galimybės, kad kančios laipsnis priklausys nuo nuodėmių masto¹⁰⁶, o Tomas Akvinietis teigia, kad bausmė bus paskirta pagal kaltės laipsnį, kai įkalbėti kitą nusidėti yra sunkesnė nuodėmė¹⁰⁷. Todėl nuosekliai iš šio mokymo apie nuodėmę daroma išvada apie tironų išskirtinę vietą pragare. Anot Tomo Akviniečio, Dievas amžinos pragaro kančiomis labiau baudžia tuos, kurie turėjo didesnę atsakomybę, todėl „negana to, kad tironas netenka nuostabiausios laimės, kuria karaliai apdovanojami, ir, o tai dar blogiau, nusipelno, didžiausią kančios bausmę“, nes „tironas, kuris grobia iš visur, kėsina į bendrąją visų laisvę ir apimtas įgeidžio nužudo, užsitarnauja didesnių

¹⁰² Dyson, 126-129

¹⁰³ Akvinietis, „Apie valdžią“, 62-63.

¹⁰⁴ Ten pat, 90.

¹⁰⁵ Augustinas, *Dialogai: Apie laisvąjį sprendimą*, 319-325.

¹⁰⁶ Augustine, *The City of God, Volume II*, 356.

¹⁰⁷ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 2491-2492, 3923-3924,

kančių.“¹⁰⁸. Taip politinė valdžia potencialiai turi galimybę virsti savotišku žemiškuoju Šėtonu žemėje, kuris, kaip teigia Tomas Akvinietis, nuolat siekia žmogų sužeisti viliodamas jį į nuodėmę¹⁰⁹. Nors skirtingai nuo Šėtono, kuris nuolat veikia, politikos sritis įgauna atitinkamą rimtumą dėl potencialios galios ne tik politikos dalyviams patiems užsitraukti nuodėmę ir amžinąją kančią pragare, bet ir kitus pastūmėti į pragarą.

Pragaro bausmės rimtumas suteikia absoliučią laisvę žmogui prisiimti absoliučią atsakomybę už savo veiksmus bei jų pasekmes, o ypač priimant politinius sprendimus dėl jų įtakos ir reikšmės žmogaus ir visuomenės tikslui – išganymui. Skirtingai nei pragaro bausmė, kuri nukreipta ne tik į blogus veiksmus, bet pirmiausiai į nuodėmės šerdį – blogą valią, anot Augustino, „įstatymas, skiriamas valstybėms tvarkyti, dovanoja ir palieka nenubausta daug ką, kas vis dėlto draudžiama dieviškosios apvaizdos“¹¹⁰. Tomas Akvinietis taip pat sutinka, kad dieviškasis įstatymas ir pragaro bausmė užtikrina tai, ko iš principo negali politinė valdžia, kuri kovoja tik su blogais veiksmais, kuriais kėsinamasi į visuomenės gerį, bet negali pasiekti ir paveikti ir atsižvelgti į jo valią¹¹¹. Be to, būtent pragaro ugnies materialumo įrodymą Tomas Akvinietis laiko kova su nuodėme, kuri kyla dėl to, kad žmogus gyvena ne pagal dievišką sielą, o pagal kūną, todėl teigiama, kad „pasaulis nekovotų prieš neišmanėlius, jei jie būtų baudžiami dvasine, o ne kūniška bausme“, kuri vienintelė galėtų atgrasyti daugumą žmonių nenusidėti, kai erezijos nuodėmė laikoma labiau išimtimi¹¹². Tad pragaras yra ir viena iš priemonių paveikti žmonių pasirinkimus šiaipusybėje, kuri nukreipta ne į pasekmes, o į blogio priežastį – laisvą valią, kartu išsaugant žmogaus laisvę pasirinkti. Tai galioja tiek politikams, tiek patiems visuomenės nariams.

Leo Strauss teigimu, Biblijos mokymas, kuriame pagrindinę vietą užima dieviškasis pažadas, paremtas aukščiausia bausme ir viltimi, yra daug galingesnis užtikrinant moralės laikymąsi nei tai, ką atrado senovės graikų filosofinė tradicija, nes, skirtingai nei klasikinėje politinėje filosofijoje, kurioje žmogus siekia protu iš daugybės dieviškųjų įstatymų atrasti teisingąjį, Biblija žmogui duoda vieną dieviškąjį įstatymą, kuriam belieka tik paklusti¹¹³. Maža to, L. Strauss pastebi, kad filosofas, įskaitant ir politinės filosofijos atstovą, suspenduoja savo sprendimą, kol nepasiekia tiesos pažinimo, tačiau sprendimo suspendavimas politinėje sferoje, kur sprendžiamas gyvybės ir mirties klausimas, negalimas¹¹⁴. Šiuo atveju krikščionybės politinė teorija negalėdama būti pilnaverte politine filosofija (nes geriausios santvarkos nebereikia atradinėti, bet ją reikia įgyvendinti, todėl suspendavimas

¹⁰⁸ Akvinietis, „Apie valdžią“, 89-90.

¹⁰⁹ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 742.

¹¹⁰ Augustinas, *Dialogai: Apie laisvąjį sprendimą*, 47.

¹¹¹ Dyson, 89-90.

¹¹² St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 3Š997-3999.

¹¹³ Leo Strauss, „Progress, or Return.“ Kn. Leo Strauss, *An Introduction to Political Philosophy*. Detroit: Wayne State University Press, 1989, 279-280, 286-289.

¹¹⁴ Strauss, „Reason and Revelation.“, 146-148.

netenka prasmės) pasirodo, kaip stipresnė įgyvendinant dieviškąją valią žemėje ir politikoje būtent dėl visagalio Dievo, kurio rankose tiek didžiausia žmogaus laimė, tiek pasmerkimas.

Visgi pragaro bausmė šioje sampratoje iškyla ne tik kaip priemonė užtikrinti ir suvaldyti tironišką politinį valdymą („prie jų neatgailos prisideda dar ir tai, kad mano, esą jiems leista viskas“¹¹⁵), bet ir kaip būdas iškęsti ir susitaikyti su tironišku valdymu ir iš dalies net užtikrina politinį stabilumą, nes, kai nėra galimybės sukilti, pavaldinys, žinodamas, kad tirono lauks pragaro bausmė, galėtų iškęsti tokį jo valdymą. Tomas Akvinietis analizuodamas būdus, kaip galima atsikratyti tironiško valdymo, teigia, kad, „jei apskritai negalima gauti žmogiškosios pagalbos prieš tironą, reikia kreiptis į Dievą“¹¹⁶. Be to, tiek Tomas Akvinietis, tiek Augustinas pažymi, kad dauguma žmonijos priklauso Šėtono miestui, o gyvenimas šiame pasaulyje yra laikomas „tuštybių tuštybe“, nes dažnai dorybingieji žmonės šiame pasaulyje kenčia, o nedoreliai – laimingi, kai tuo tarpu dieviškoji Apvaizda lemia, kad šiame pasaulyje laikinųjų gėrybių prasme vienodai tenka tiek geriesiems, tiek blogiesiems¹¹⁷. Dar daugiau, T. Akviniečio teigimu, „Dieviškasis teisingumas ir pačių išsigelbėjimas bus tiesioginė palaimintųjų džiaugsmo priežastis, kai tuo tarpu pasmerktųjų bausmė – netiesioginė.“¹¹⁸ Dėl šių priežasčių Paskutiniojo teismo bausmė ir pragaro kančia tironams iškyla kaip savotiškas pasitenkinimas, jog, nepaisant vargų ir patiriamų nuoskriaudų, dieviškasis teisingumas galiausiai triumfuos, o rojaus piliečiai džiaugsis: „Kada gi atlygins tiems, kuriuos engė ir vienaip ar kitaip neteisingai kenkė?“¹¹⁹. Taip pat dieviškasis įstatymas ir iš jo kylanti bausmė reikalinga dėl žmogaus ribotumo ir jo sprendimų neapibrėžtumo, todėl reikia vieno dieviškojo standarto – įstatymo, kuris būtų galutinis, o dieviškieji sprendimai įtvirtintų tobulą teisingumą, kai nei vienas nusikaltimas neliktų nenubaustas¹²⁰. Taigi pragaro bausmės reiškia teisingumo ir gėrio tobulą tapatybę, leidžiančią žmogui tikėtis, kad niekas neliks nenubaustas.

Žvelgiant iš galutinės pozicijos perspektyvos, kai pagrindinis žmogaus tikslas yra individuali dieviškoji palaima, kankinystė iškyla tarsi vienintelis prasmingas santykis su laikinuoju gėriu besirūpinančia politine valdžia, kuri pažeidinėja dieviškąjį įstatymą. P. Manent pastebi, kad tokia pasyvumą sekuliaruose reikaluose pabrėžė tokie modernybės politikos teoretikai kaip N. Machiavelli¹²¹. Atrodytų, kad ši kritika buvo iš dalies teisinga ir turi atramą viduramžių politinėje teorijoje. Tomo Akviniečio teigimu, žmogus, kuriam politinė valdžia įsako prieš dieviškąjį įstatymą, „ne tik gali nepaklusti, bet ir privalo nepaklusti jam taip, kaip šventieji kankiniai, kurie pasirinko

¹¹⁵ Akvinietis, „Apie valdžią“, 90.

¹¹⁶ Ten pat, 71.

¹¹⁷ Augustine, *The City of God, Volume II*, 277-280 ir Manent, 235-236.

¹¹⁸ Ten pat, 3963.

¹¹⁹ Akvinietis „Apie valdžią“, 90.

¹²⁰ Dyson, 89-90.

¹²¹ Manent, 236-238.

verčiau kentėti mirtį nei paklusti bedieviškiems tironų įsakymams“¹²². Kitaip tariant, žmogaus išganymo kontekste norėdamas išvengti pragaro kančių gali veikti negatyviai – nepaklusti įstatymams ir įsakymams, kurie prieštarauja Dievo valiai.

Anot Augustino, kai persekiojamiems dėl tikėjimo iškyla klausimas, ką pasirinkti, ar apostazę ar mirtį: „jei jie nebūtų nusidėję, jie būtų mirę, bet kankiniai nusidėtų, jei nebūtų mirę.<....> Ne mirtis, kuri buvo kažkas bloga, tapo kažkuo gera, bet Dievas davė tikėjimo malonę, jog mirtis, kuri pripažįstama priešinga gyvenimui, turėtų tapti instrumentu, kuriuo pasiekiamas amžinas gyvenimas.“¹²³. Kitaip tariant, po Kristaus mirties ir prisikėlimo, žmogui pirmoji – kūno mirtis – tampa ne tokia svarbi kaip antroji ir amžinoji mirtis, nes žmogui atsiveria absoliuti laisvė pasirinkti ir apsispręsti šiame gyvenime dėl savo ateities bei racionalų kriterijų įvertinti tironišką valdžią ir jai nepaklusti, todėl racionalu rinktis amžinąjį gyvenimą, o ne pragarą. Kaip pastebi Sebastian de Grazia, tokiu būdu kankinystė savo gyvenimo pavyzdžiu personifikuoja dieviškojo įstatymo gyvybingumą, nes ne tik teisingumas privalo būti vykdomas, bet šis vykdymas privalo pasireikšti¹²⁴. Šiuo atveju kankinystė politine prasme įtvirtina pragaro realybę ir dieviškojo įstatymo rimtumą, prisidėjusį prie to, kad viduramžių politiniame mąstyme visuomenės tikslas kreiptų link palaimos, užtikrindamas žmogaus orumą ir laisvę gyventi visuomenėje taip, kad nebūtų reikalaujama pažeisti dieviškąjį įstatymą. Taigi kankinystė (bet ne jos nebuvimas) leidžia įvertinti politinę valdžią teisingos ir geros santvarkos požiūriu.

Visgi pragaro realybė viduramžių krikščioniškame politiniame mokyme ne tik reikalauja kankinystės, tačiau aktyvaus veikimo siekiant neleisti ir užkirsti kelią situacijai, kai politinė valdžia, būdama tironiška, reikalauja to, kas pažeidžia tiek bendrąjį gėrį, tiek ir dieviškąjį įstatymą. Tomas Akvinietis, teigia, kad „visuomenė turi uoliomis pastangomis rūpintis, kad ji nepatektų į tironiją“, o „galiausiai reikia rūpintis galimybe pasipriešinti“, o kai „tironijos nusižengimai darosi nepakeliami, kai kas ima manyti, jog veiklių vyrų dorybė būsianti pašalinti tironą ir gresiant mirčiai rizikuoti išgelbėti visuomenę“¹²⁵. Be to, nors veikla nukreipta prieš politinę valdžią yra mirtina nuodėmė, tačiau tie, kurie priešinasi politinei valdžiai, siekdami apginti bendrąjį gėrį, neužsitraukia nuodėmės, nes svarstant nuodėmės klausimą svarbiausiu dalyku išlieka veiksmo tikslas¹²⁶. Visgi nėra aišku, koks santykis tarp nuodėmės ir pasyvaus veikimo politikoje.

Pirmiausia reikia atsižvelgti į krikščioniškąją žmogaus sampratą ir jo santykį su visuomene. Tiek Augustinas, tiek Tomas Akvinietis nurodo į prigimtinių žmogaus socialumą, išskiriantį jį iš kitų

¹²² Ten pat, 74.

¹²³ Augustine, *The City of God, Volume I*, 429.

¹²⁴ De Grazia, 330-331.

¹²⁵ Akvinietis, „Apie valdžią.“ 68-69.

¹²⁶ Dyson, 249-250.

gyvybės rūšių žemėje. Anot Augustino, „Dievas sukūrė tik vieną žmogų tikrai ne todėl, kad jis būtų vienišas visoje visuomenėje, bet visuomenės vienybė ir ryšys būtų priemonės, leidžiančios veiksmingai įsakinėti, kai žmonija tarpusavyje surišta ne tik prigimtimi, bet ir šeimos ryšiais“¹²⁷. Tokia Augustino argumentacija rodo, kad dieviškasis planas galėtų būti suprantamas kaip išskirtinai politinis. Būtent asocialumas yra viena iš didžiausių sugedimo apraiškų žmogui ir žmonijai, sukurtai būti bendrystėje, o ne vienetėje, nepaisant to, kad visa žmonija atsirado iš vieno asmens¹²⁸. Kadangi žmogus nusideda nereaguodamas į kito asmens nuodėmių ir neteisingumo daromą žalą¹²⁹, o žmogus yra „visuomeninė ir politinė būtybė“ ir „likęs vienas negali tenkinti gyvenimo reikmių“¹³⁰, todėl tironiška bei dieviškuosius įstatymus paminanti valdžia tokioje sampratoje iškyla ne tik kad pavojinga žmogaus gyvybei („užuot valdęs teisingumu, tironas engia būtent pasitelkęs jėgą“¹³¹), bet ir daugumos visuomenės žmonių dorovei („valdant tironams dorų žmonių būna nedaug“¹³²) ir dangiškai laimei. Tai reiškia, kad žmogaus neveiklumas tironiškos valdžios atžvilgiu gali būti laikomas didesne nuodėme nei paprastai atsižvelgiant į politinio gyvenimo svarbą ir reikšmę.

Vertinant šiame kontekste, kai tiek valdantieji, tiek valdomieji yra saistomi pragaro tikrovės, nenuostabu, kad tironiškas valdymas yra tiesiogiai susijęs su nuodėme: „Juk Dievas leidžia nenaudėlių viešpatavimą kaip bausmę už nuodėmes. <...> Vadinas, kad tironų kirčiai liautųsi, reikia pašalinti nuodėmę.“¹³³ Taigi žmogaus politinis abejingumas, kai jis turi galimybę daryti pokyčius, turėtų būti vertinamas kaip nuodėmingas, nes žmogus savo neveikimu daro žalą ne tik savo išganymui, bet ir prisideda prie politinės valdžios tapimo Šėtono įrankiu žemėje. Dėl šių priežasčių politinės bendruomenės nariai ne tik privalo nepaklusti neteisėtiems įsakymams, bet ir siekti atitinkamomis priemonėmis prisidėti prie politinės bendruomenės tikslo – sudaryti sąlygas žmogui pasiekti sielų išganymą ir išvengti pragaro bausmės, nes žmogaus atsiskyrimas nuo visuomenės negalimas, o tokie bandymai ir pasyvumas prieštarautų žmogaus prigimčiai ir būtų nuodėmė.

Atsižvelgiant į tai, kad pragaro tikrovė nurodo į žmogų, gyvenantį ne dabartimi, o ateitimi, kuris nepaisydamas šio pasaulio vargų ir sunkumų privalo siekti tiesos priešindamasis pasaulio tuštybei¹³⁴, politinėje erdvėje amžinojo gyvenimo ar pasmerkimo perspektyva ne tik suteikia laisvę ir pareigą atsispyrus nuo laikinų gėrybių siekti visuomenės pagrindinio tikslo visiems politikos dalyviams, bet ir politiniam gyvenimui suteikia absoliutų rimtumą, nes atlygis amžinybėje tiesiogiai priklauso nuo

¹²⁷ Augustine, *The City of God, Volume I*, 420-421, šiam požiūriui pritaria ir Tomas Akvinietis, teigiantis, kad Ievos sukūrimas iš Adomo šonkaulio rodo socialiniu ryšius tarp vyro ir moters St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 623.

¹²⁸ Augustine, *The City of God, Volume I*, 425.

¹²⁹ Augustine, *The City of God, Volume II*, 352.

¹³⁰ Akvinietis, „Apie valdžią“, 54-57.

¹³¹ Ten pat, 56-57.

¹³² Ten pat, 63.

¹³³ Ten pat, 72.

¹³⁴ Augustine, *The City of God, Volume I*, 280.

to, kaip žmogus gyveno šiapusybėje, o politika yra ta sritis, kurioje sprendžiamas ne vieno žmogaus, bet ir daugelio išganymo klausimas.

Baudžiantis valdovas

Alexandre Kojève nagrinėdamas autoriteto sąvoką teigia, kad pagal scholastinę teoriją kiekviena valdžia šiame pasaulyje turėtų atitikti dieviškąją esmę ir Absoliutų autoritetą – Dievą, todėl nenuostabu, kad teologijoje galime aptikti visus keturis autoriteto tipus – tėvo, lyderio, teisėjo ir pono, - tačiau scholastams priskiria Dievo kūrėjo (tėvo) tipą¹³⁵. Kalbėdami apie pragarą, susiduriame su Dievo teisėjo autoriteto tipu, iš kurio politinė valdžia gali kildinti savo autoritetą. Toks politinės valdžios autoritetas, susietas su teisingumo vykdymu, turi atramą viduramžių politinėje teorijoje, o Paskutinis teismas yra aukščiausias standartas, nes dieviškasis sprendimas yra tobuliausias, kai kiekvieno individualūs visi - tiek geri, tiek blogi - darbai yra įvertinami, o bausmė paskiriama pagal nuopelnus¹³⁶. Augustinas prilygina valstybę, kurioje nėra teisingumo, plėšikų gaujai¹³⁷. Kitaip tariant, Dievo vykdomas teisingumas iškyla kaip standartas politinei valdžiai žemėje.

Tomas Akvinietis pastebi struktūrišką panašumą tarp karaliaus, valdančio valstybę, ir Dievo: „karalystėje jis [karalius] būtų kaip siela kūne ir kaip Dievas pasaulyje“, o „reikia turėti omenyje du Dievo darbus pasaulyje: pirma – kad pasaulį sukūrė, antra - kad sukurtą pasaulį valdo“¹³⁸. Viena iš tokių sričių, kurioje valdovas turi atkartoti tai, kaip Dievas valdo pasaulį, yra dieviškojo teisingumo užtikrinimas žemėje¹³⁹. Politinė valdžia, iš kurios geriausia forma yra karalystė, dėl panašumo į vieno Dievo valdomą pasaulį, siekdama užtikrinti taikos vienybę susiduria ir su sunkumu išsaugoti viešąjį gerį iš vidaus, todėl „savo įsakymais ir įsakais, bausmėmis ir apdovanojimais suturi jam pavaldžius žmones nuo nederamų dalykų ir veda į dorus darbus, bei skiria bausmes nusižengusiems.“¹⁴⁰ Taigi turime aiškią sisteminių panašumą tarp baudžiančio Dievo, kuriuo valdovas turi sekti, siekdamas išlaikyti bendrąjį gerį.

Tomas Akvinietis argumentuodamas, kodėl reikalingas iš prigimtinio įstatymo kylantis pozityvusis įstatymas visuomenei, kai žmogus iš prigimties linksta link dorybės, teigia, kad „tie, kuriuos sudėtingiau įtikinti argumentais, būtina juos apriboti nuo blogio jėga arba baime“¹⁴¹. Tačiau politinė valdžia nekovoja su visu blogiu ir nuodėme, bet baudžiama ne pati nuodėmė ir valia, skirtingai nei

¹³⁵ Alexandre Kojève, *The Notion of Authority: A Brief Presentation*. London and New York: Verso Books, 2014, 47-50.

¹³⁶ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 3906-3908.

¹³⁷ Augustine, *The City of God, Volume I*, 116-117.

¹³⁸ Akvinietis, „Apie valdžią.“, 92.

¹³⁹ Ten pat, 90.

¹⁴⁰ Ten pat, 101-102.

¹⁴¹ Dyson, 127-128.

pragaro atveju, tik toks blogis, kuriuo kėsinausi, padaryti žalą kitam¹⁴². Ši politinės valdžios funkcija yra svarbi, nes šiapusybėje gimtosios nuodėmės pažeistas ir palaimą galintis pasiekti žmogus tiesiogiai gali būti tik suvaržytas politinės valdžios. Augustinas atkreipia dėmesį į žmogaus pavojingumą: „net liūtai ar drakonai niekada nekariavo tokių karų tarpusavyje, kaip kad žmonės kariauja vieni su kitais“¹⁴³. Tomo Akviniečio teigimu, „nedoras žmogus yra blogesnis nei žvėris ir padaro daugiau žalos“¹⁴⁴. Šis žmogaus išskirtinis pavojingumas paradoksaliai kyla iš jam atsiveriančios galimybės laisva valia teik pasiekti palaimingą gyvenimą, teik patirti amžiną kančią po mirties, nes palaimingą gyvenimą gali pasiekti tik tie, kurie turi galimybę ir žemai pulti¹⁴⁵. Taigi iš pragaro ir rojus dichotomija lemia tai, kad politinė valdžia privalo kovoti su iš žmogaus valios laisvės kylančiu blogiu.

Augustinas svarstydamas laisvojo sprendimo klausimą susiduria su dilema, ar nedaro nuodėmės karys ar teisingumo vykdytojas, vykdydamas įstatymo pareigą, nes „neteisingas įstatymas – man neįstatymas“¹⁴⁶. Remdamasis aukščiau aptartu žmogaus pavojingumu Tomas Akvinietis teigia, kad tik politinė valdžia, bet ne pavieniai individai, turi teisę teisėtai žudyti, remiantis panašumu Dievo vykdomą teisingumą: „jei kuris nors žmogus yra pavojingas bendruomenei bei prisideda prie jos sugedimo dėl nuodėmės, pagirtina ir sveika jį nužudyti išsaugant viešąjį gėrį“¹⁴⁷. Augustinas dar labiau susieja valdžios teisę žudyti su dieviškuoju teisingumu, teikdamas, kad politinė valdžia vykdydama teisingumą ne pati žudo, o tik vykdo dieviškąjį įstatymą, todėl nepažeidžia Dievo įsakymo nežudyti, nes iš tiesų prasikaltusį žudo ne žmogus, o Dievas politinės valdžios rankomis¹⁴⁸. Ši politinei valdžiai patikėta funkcijos galia kyla iš amžinojo įstatymo, kuris teigia, kad Dievo plane dorybingieji galiausiai turi būti laimingi, o nedorieji – nelaimingi. Šis amžinasis dieviškasis įstatymas yra laikinojo, arba pozityvaus įstatymo, šaltinis, kuriuo vadovaudamasi politinė valdžia ne tik gali, bet ir privalo apsaugoti doruosius, kurie laikydamiesi amžinojo įstatymo savaime laikosi ir laikinojo¹⁴⁹. Kitaip tariant, dieviškuoju autoritetu remdamasi politinė valdžia turi teisę skirti aukščiausiąją mirties bausmę atkartodama dieviškąjį teisingumo vykdymą.

Tomas Akvinietis kalbėdamas apie Dievo bausmę tironams sugretina dvi aukščiausias bausmes: „Juk jei kas apiplėšia vieną žmogų arba atima jam laisvę, arba jį nužudo, pelno didžiausią bausmę: žmonių teisme – mirties, o Dievo teisme – amžino pasmerkimo.“¹⁵⁰ Toks sugretinimas tarp šių aukščiausių

¹⁴² Augustinas, *Dialogai: Apie laisvąjį sprendimą*, 103 ir Dyson, 139-141.

¹⁴³ Augustine, *The City of God, Volume I*, 421.

¹⁴⁴ Dyson, 254.

¹⁴⁵ Augustine, *The City of God, Volume I*, 403.

¹⁴⁶ Augustinas, *Dialogai: Apie laisvąjį sprendimą*, 37-47.

¹⁴⁷ Dyson, 153-156.

¹⁴⁸ Augustine, *The City of God, Volume I*, 27-28.

¹⁴⁹ Augustinas, *Dialogai: Apie laisvąjį sprendimą*, 49-55 ir Dyson, 101-114.

¹⁵⁰ Akvinietis, „Apie valdžią“, 89-90.

bausmių nėra atsitiktinumas, bet turi pagrindą tiek Augustino, tiek Tomo Akviniečio darbuose. Augustinas nagrinėdamas pragaro esminę savybę – amžinai besitęsiančias kančias – veda paralelę tarp pragaro bausmės, kai žmogus šiapusybėje laisva valia atsiribojęs nuo Dievo lieka amžinai atribotas nuo šventųjų bendrijos, ir valstybės taikomų bausmių už didžiausius nusikaltimus – tremties ir mirties bausmės, kurie „nėra amžini tik dėl to, kad pats gyvenimas netrunka amžinai“¹⁵¹. Su šia paralele sutinka ir Tomas Akvinietis, kuris pritaria Augustino teiginiui¹⁵², kad „kaip kad esamo miesto įstatymai neleidžia nubaustiems nusikaltėliams grįžti į jį, taip ir jis, kuris pasmerktas antrajai mirčiai, negali būti sugrąžintas į amžiną gyvenimą“¹⁵³. Taigi atsižvelgiant į tai, kad politinė valdžia vykdydama teisingumą savo valdžios legitimacijos šaltiniu laikydama Dievą ir taip, kaip jis valdo pasaulį, galime atrasti struktūrinį panašumą tarp aukščiausios dieviškosios pragaro bausmės, nes abiem atvejais aukščiausia bausmė reiškia asmens, kuris laisva valia padarė nuodėmę, pašalinimą iš bendruomenės – vienu atveju politinės, kitu – šventosios. Kitaip tariant, teologinė Dievo skiriamos aukščiausia pragaro bausmės vaizdinys sutampa su valdovo, skiriančio aukščiausią bausmę žemėje, mirties bausmę, vaizdiniu.

Nors toks Carl Schmitt politinės teologijos ir sąvokos sociologijos pritaikymas viduramžių politinei minčiai parodė, kad teologinė pragaro sąvoka struktūriškai atitinka aukščiausią bausmę, skiriamą politinės valdžios šiapusybėje – mirties bausmę, – o politinė valdžia savo autoritetą ir legitimaciją vykdydama teisingumą įgyja iš panašumo į Dievo valdomą pasaulį, tačiau toks pragaro sąvokos perkėlimas į politinę sritį ne iki galo atskleidžia pragaro reikšmę politinėje teorijoje. Nors toks struktūrinis panašumas tarp teologinės pragaro ir politinės mirties bausmės sąvokų natūraliai išvedamas iš viduramžių politinio mokymo, tačiau ignoruoja pragaro transcendentinę reikšmę ir prasmę. Kitaip tariant, Carl Schmitt tipo politinė teologija nepajėgi pastebėti, koks pačios mirties bausmės ir pragaro santykis, kokiomis aplinkybėmis gali iškilti konfliktas tarp jų bei ką tai reiškia politiškai.

Tiek pragaras, tiek mirties bausmė siekia kovoti su blogiu, tačiau politinė valdžia nekovoja su visu blogiu, bet tik nuodėme, kuri daro žalą kitiems. Visgi pragaro bausmė esmingai skiriasi nuo mirties bausmės ne tik tuo, kad Dievas teisingumą vykdo, skirtingai nuo žmogaus, tobulai ir vertina visas padarytas nuodėmes ir valią, tačiau ir tuo, kad pragaro tikrovė saisto ir pačią dieviškąjį teisingumą vykdančią politinę valdžią, prieš kurios tironišką valdžią pavaldiniai turi teisę sukilti bei pareigą nepaklusti jos įstatymams, jei jie prieštarauja dieviškajam, kurio interpretacija priklauso Bažnyčiai. Taip pat toks sistemiškas mirties bausmės ir amžinosios pragaro bausmės sugretinimas neleidžia pastebėti, kaip pragaras keičia žmogaus santykį su mirtimi, kuri nėra neutrali gėrio ir blogio požiūriu.

¹⁵¹ Augustine, *The City of God, Volume I*, 349.

¹⁵² St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 4011.

¹⁵³ Augustine, *The City of God, Volume I*, 350.

Krikščioniško pragaro tikrovėje mirtis nebėra būtina ir neišvengiama, nes žmogus yra laisvas absoliučiai apsispręsti savo ateities atžvilgiu, o gyvenimui suteikiamas absoliutus rimtumas, nes ateities išganymo perspektyva įpareigoja keisti savo gyvenimą dar šiapusybėje. Dėl šios priežasties didžiausia bausmė šiame pasaulyje – mirtis – nėra apskritai didžiausias blogis, ką žmogus gali patirti, o ją pakeičia mirtina nuodėmė, kuri priklauso nuo kiekvieno žmogaus laisvos valios. Atsižvelgiant į tai, kad mirties bausmė, kuria disponuoja politinė valdžia, nebėra absoliuti, todėl žmogus šios valdžios atžvilgiu visada išlaiko laisvo pasirinkimo galimybę, o neteisingos atžvilgiu ne tik teisę ir pareigą (jei įsakoma daryti nuodėmę) nepaklusti, bet aktyviai rūpintis politiniu gyvenimu dėl jo sąsajos tiek su asmeniniu, tiek su platesnės visuomenės išganymo klausimu.

Pragaro prarastis ankstyvojoje modernybėje

Skirtingai nuo Platono politinės filosofijos, kuriam pragaras buvo naudingas prietaras, ankstyvojoje modernybėje pragaras iškyla ne kaip naudingas, o kaip žalingas prietaras, kuris tiesiogiai kertasi su pamatine ankstyvosios modernybės politikos teorijų prielaida, kad didžiausias blogis yra smurtinė mirtis. Pirmojoje šio skyriaus dalyje aptarsime, kokiais argumentais ir kaip pragaras buvo išstumtas iš teologijos. Antroje dalyje norėdami nustatyti, kokią įtaką kova su pragaru turėjo šios epochos politinei teorijai, pasinaudojant Carl Schmitt sąvokos sociologijos metodu parodysime, kaip pragaro aukščiausios bausmės prarastis teologijoje, pakeitė suvereno gebėjimą taikyti aukščiausią mirties bausmę, bei kokias alternatyvas šios epochos filosofai pasiūlė spręsti dėl piliečių paklusimo politinei valdžiai problemas, kai suverenas neteko neprieštarinai taikyti aukščiausios bausmės vykdant teisingumą. Siekiant suprasti pragaro išstūmimo reikšmę politikos teorijoje Thomas Hobbes ir Baruch Spinoza buvo pasirinkti dėl jų išskirtinio dėmesio mokslui, jo santykiui su teologija ir Apreiškimu, Senojo Testamento politizavimas, o abiejų teorijų pamatinė prielaida yra žmogaus teisė į gyvybę, iš kurios kyla valstybės galia.

Pragaro prarastis teologijoje

E. Jünger nihilizmą Vakaruose pirmiausia sieja su krikščioniškų aukščiausių vertybių hierarchijos panaikinimu¹⁵⁴. Politinėje plotmėje nihilizmas ir jo pabaiga sutampa su pasaulio automatizaciją ir mechanizaciją įkūnijančios modernios politinės formos – valstybės, arba Leviatano, - atsiradimu ir nykimu¹⁵⁵. Tuo metu, kai 17 a. Anglijoje pradėjo vis daugiau kilti abejonių dėl pragaro egzistavimo,

¹⁵⁴ Ernst Jünger, „Across the Line“, Kn. Martin Heidegger, Ernst Jünger. *Correspondence 1949 – 1975*. London, New York: Rowman & Littlefield, 2016, 74.

¹⁵⁵ Ten pat, 93-95.

buvo išvystyta politinio Leviatano idėja. Būtent Thomas Hobbes buvo pirmas politikos filosofas originaliai, nuosekliai, sąmoningai ir radikalai pradėjęs traukti ryšius su klasikine politinės filosofijos tradicija tęsiant Niccolò Machiavelli pradėtą darbą¹⁵⁶. Anot L. Strauss, nustatyti Th. Hobbes politinė teorijos, paremtos smurtinės mirties baime, pamatinės prielaidos, tapo visos moderniosios politinės minties pagrindu ir tolimesnių politinių diskusijų objektu¹⁵⁷. Taigi, neišvengiamai modernios politinės filosofijos ir teorijų kūrėjai susidūrė su dilema, kaip suderinti smurtine mirties baime paremtą politinę teoriją su amžinąja kančia pomirtiniame gyvenime, kuri iki tol savo Apreiškimo ir politinėje teologijoje gynė Bažnyčia, prieš kurios mokymą ir buvo nukreipta modernizacija.

Thomas Hobbes buvo ir tas ankstyvosios modernybės filosofas, kuris savo veikale „Leviatanas, arba Bažnytinės ir Pilietinės Valstybės Materija, Forma ir Valdžia“, pragaro klausimui suteikia išskirtinę reikšmę siekdamas parodyti, jog nėra prieštaravimo tarp jo naujosios politikos filosofijos, prilygintos ir prigimtininei teologijai, ir Apreiškimo paremtos teologijos: „gali būti daug dalykų Dievo žodį aukščiau proto <...> tačiau nėra nieko jam prieštaraujančiam“. ¹⁵⁸ Th. Hobbes pragaro aprašymas, sulaukęs išskirtinai daug kritikos iš savo amžininkų, šiuolaikinių Th. Hobbes tyrinėtojų liko nuvertintas, bet suprantamas dėl tikėjimo pragaru nuosmukio visame Vakarų pasaulyje¹⁵⁹. Šį pragaro aprašymą randame Th. Hobbes „Leviatano“ skyriuje „Bažnytinė valstybė“, kuriame Th. Hobbes savarankiškai permąsto ir pragarą, tačiau, skirtingai nei Origenas, neteigia, kad visi bus išganyti¹⁶⁰. Tačiau jis aiškiai polemizuoja su viduramžių pragaro koncepcija, teikdamas, kad nors priskėlimas iš numirusių bus visuotinis, tačiau pasmerktieji pragarui neatgims negendančiais kūnais, todėl nesulauks amžinai besitęsiančios pragaro kančios, bet po prisikėlimo jie vėl bus sunaikinti, nes amžina kančia jiems būtų amžinas gyvenimas, o Šventajame Rašte negalime rasti nieko apie amžiną gyvenimą nedorėliams: „negalima daryti išvados, kad tas, kuris bus įmestas į ugnį arba kankinamas kančiomis, galės kentėti, priešintis joms taip, kad galėtų būt amžinai deginamas, ir kankinamas, ir niekada nebus nesunaikintas, nei nemirs“¹⁶¹. Nors Th. Hobbes yra teigęs, kad žmogus negalėtų kentėti amžinai dėl Dievo gailestingumo („Dievas, kuris yra gailestingas tėvas, <...> turėtų bausti žmonių

¹⁵⁶ Leo Strauss, „The Three Waves of Modernity.“, Kn. Strauss, *An Introduction to Political Philosophy*, 82-83.

¹⁵⁷ Strauss, „What Is Political Philosophy?“, 48-57.

¹⁵⁸ Thomas Hobbes „Leviatano“ XXXI skyrių „Prigimtinė Dievo karalystė“ skyrė parodyti, kad prigimtinė teologija sutampa su jo prigimtinės teisės sistema, kai Dievo įstatymas yra tas pats Hobbes prigimtinis įstatymas, kuris pažįstamas prigimtinio protu, kai tuo tarpu kitos dvi Th. Hobbes veikalo dalys „Bažnytinė valstybė“ ir „Tamsos karalystė“ skirtos bandymui išspręsti Apreiškimo teologijos keliamus iššūkius jo politinei teorijai, Hobbes, 247

¹⁵⁹ Christopher Scott McClure, „Hell and Anxiety in Hobbes's Leviathan.“ *The Review of Politics* 73, no. 1 (2011): 1-2, 20-21.

¹⁶⁰ Origenizmo pavyzdžių galime aptikti ir ankstyvojoje modernybėje. 17 a. gyvenusi anglų filosofė Anne Conway veikale „Seniausios ir naujausios filosofijos prada“ teigia, kad visai kūrinijai yra būdingas judėjimas į gėrį arba blogį, o „kadangi jokia būtybė negali be galo blogėti ir negali įkristi į visišką tylą bei neveiklumą, arba gryną ir amžiną kančią, tai neišvengiamai seka, kad ji privalo atsiverti į gėrį, o kuo didesnės yra jos kančios tuo greičiau ji atsivers ir atsistatys.“ Anne Conway, *Seniausios ir naujausios filosofijos prada*, Vilnius: Jonas ir Jokūbas, 2018, 175-179.

¹⁶¹ Hobbes, 305.

nusikaltimus neribotą laiką¹⁶²), tačiau pagrindinė priežastis, kodėl Th. Hobbes pateikia tokią pragaro versiją yra noras ją suderinti su prigimtiniu protu: „tekstai, kuriuose minima *amžinoji ugnis, amžinos kančios, niekada nemirštantis kirminas*, neprieštarauja antrai, amžinai besitęsiančiai mirčiai, suvokiamai tinkama ir natūralia mirties prasme“¹⁶³. Kitaip tariant, pragaras yra suvokiamas kaip paprasčiausia mirtis, tik antrą kartą.

Šioje vietoje Th. Hobbes susiduria su ta pačia dilema, kurią aiškiai ir gerai suprato jau Augustinas nagrinėdamas pragaro klausimą, nes amžinas kentėjimas reikalauja stebuklui prilygstančio Dievo įsikišimo, kuris perkeistų žmogaus prigimtį, o tam reikalinga stebuklus darančio Dievo samprata. Th. Hobbes pirmiausia apibrėžia kaip retą bei nepaaiškinamą įvykį, kurį žmogus priskiria Dievo darbui. Visgi pabrėžia, kad tarp protingų žmonių stebuklų pasitaiko retai, nes stebuklas priklauso nuo jų suvokiančiųjų žinių ir patyrimo, todėl stebuklas įmanomas tik žvelgiant tikinčiojo akimis, kai tuo tarpu Th. Hobbes kritikuoja įvairius pavojingus prietarus, o galutinį sprendimą atskirti prietarą nuo stebuklo turi suverenai, siekdamas palaikyti taiką ir ramybę visuomenėje¹⁶⁴. Th. Hobbes taip pat pastebi, kad šiais laikais stebuklai liovėsi, o atsižvelgiant į Th. Hobbes teiginius tarp priklausomybės dėl stebuklo ir išsilavinimo, ši mintis gali būti interpretuojami kaip mokslinio proto įsivyravimo pradžia. Christopher Scott McClure, tyrinėjęs Th. Hobbes sampratą, pragaro versiją būtent susieja su šia pastanga sumokslinti Apreiškimą, tačiau kartu pastebi, kad net suderinus pragarą su moksliniu protu pats pragaro egzistavimas negali būti moksliskai įrodytas¹⁶⁵. Todėl galime teigti, kad bet koks bandymas suderinti kūno iš numirusių prisikėlimą su moksliskumu yra pasmerktas žlugti vidiniuose prieštaravimuose, ypač atsižvelgus į tai, kad pragaras yra pomirtinė būseną, todėl pragaro patyrimo moksliniais metodais iš principo negalima pasiekti, kol gyvename žemėje.

Th. Hobbes galiausiai pateikia tokią pragaro viziją, kai pragaro bausmė apima laiką po prisikėlimo iki šios antrosios mirties ir amžinosios mirties, skirtingai nei viduramžių mąstyme, kai po mirties siela iš karto keliauja į pragarą arba rojų: „nedorieji sutvėrimai, esantys Adomo prigimtinių nuodėmės pažeistos būklės, prisikėlimo metu gyvens kaip gyvenę, ves, tuoksis, turės šiurkščius ir gendančius kūnus, kaip kad žmonija gyvena dabar, ir galiausiai išnyks amžiams po prisikėlimo taip, kaip tai buvo anksčiau.“¹⁶⁶ Šioje vietoje susiduriame su Th. Hobbes materialistine žmogaus samprata, kurioje žmogus ir pasaulis pirmiausiai suvokiami kaip materija¹⁶⁷, todėl pragaras galimas tik su kūnų prisikėlimu (kančia tik tarpas tarp prisikėlimo ir antrosios mirties), o siela Th. Hobbes yra suvokiama

¹⁶² Ten pat, 416.

¹⁶³ Ten pat, 417.

¹⁶⁴ Ten pat, 390-396.

¹⁶⁵ McClure, 16.

¹⁶⁶ Hobbes, 417.

¹⁶⁷ Ten pat, 261.

tiesiog kaip gyvybė, o ne bekūnė substancija¹⁶⁸. Kitaip tariant, pragaro ugnies ir kančių šiuo metu nėra, tačiau jos reikia tikėtis tik ateityje, o Th. Hobbes materializmas nepatenkindamas nemirtingos sielos sąlygos iš principo prieštarauja klasikinei pragaro sampratai.

Struktūriškai Th. Hobbes mokslinis mąstymas yra deterministinis, todėl nenuostabu, kad Th. Hobbes neigia laisvą valią, Augustino ir Tomo Akviniečio prasme, kuri yra ne tik klasikinio pragaro komponentų, bet ir be jos joks paskutinis teismas netektų prasmės. Anot Th. Hobbes, laisvė turėtų būti suprantama mechanškai: „laisvė reiškia pasipriešinimo nebuvimą (pasipriešinimu aš laikau išorines judėjimo kliūtis) ir būdinga ne mažiau iracionaliems bei negyviems kūriniais nei racionaliems.“¹⁶⁹ Todėl laisva valia šioje sampratoje nereiškia žmogaus principinės galimybės laisvai pasirinkti nepaisant išorinių aplinkybių, tačiau labiau kaip laisvę valiai, kai žmogaus valia, troškimas ir polinkis nesulaukia jokio pasipriešinimo¹⁷⁰. Kita vertus, Th. Hobbes teigia, kad laisvė dera su būtinumu, nes „žmogaus laisvė daryti, ko jis nori, yra lydima būtinybės daryti tai, ko Dievas nori“¹⁷¹. Kitaip tariant, žmogus tokioje sampratoje yra savotiška mašina, kuri veikia pagal Dievo, o iš tiesų gamtos dėsnius, nes dieviškasis įstatymas yra tai, ką diktuoja žmogaus prigimtis¹⁷². Netgi pragaro grėsmės atveju krikščionis privalo siekdamas išganymo paklusti dievišakajam įstatymui, kuris nėra niekas kitas, kaip tik prigimtinis įstatymas, įpareigojantis paklusti ir politinei valdžiai¹⁷³. Toks žmogaus gamtiškumas atspindi ir Th. Hobbes blogio ir gėrio suvokime, nes, teoretiko teigimu, blogio ir gėrio sąvokos neturi absoliutaus turinio ir yra sąlyginės, todėl blogio ir gėrio matas yra pats asmuo, kai gyvena prigimtinėje būklėje, o pilietinėje būklėje – valstybė¹⁷⁴. Žmogus tokiu atveju nėra nei iš prigimties geras, nei blogas, o natūralus, nes nuodėmė ir teisingumas yra tapatinamas su valstybe, o prigimtinėje būklėje nėra nei nuodėmės, nei neteisingumo, nes žmogus pavaldus savo prigimčiai ir būtinybei saugoti savo gyvybę bet kokia kaina¹⁷⁵. Taigi Th. Hobbes ne tik esmiškai transformuoja pragarą, siekdamas priderinti prie prigimtinių proto, tačiau sistemingai bando pakirsti tris būtinas pragaro egzistavimui sąlygas – visagalią Dievą, darančio stebuklus, sampratą, sielos nemirtingumo ir laisvos valios.

Christopher Scott McClure hobsiškąjį pragaro vaizdavimą sieja su bandymu performuluoti krikščionybę taip, kad ji tarnautų pagrindiniam tikslui – užtikrinti pilietinį paklusnumą suverenui, bei saugumą ir visuomeninę taiką. Anot tyrinėtojo, kontraversiškas pragaro aprašymas, kuriame panaikinamas amžinai besitęsiančių kančių aspektas, nerimą dėl amžinosios mirties perkelia iš

¹⁶⁸ Ten pat, 410-411.

¹⁶⁹ Ten pat, 139.

¹⁷⁰ Ten pat, 140.

¹⁷¹ Ten pat, 140.

¹⁷² Ten pat, 238.

¹⁷³ Ten pat, 400-402.

¹⁷⁴ Ten pat, 35.

¹⁷⁵ Ten pat, 82-87.

žinojimo į asmeninės nuomonės sritį, nes žmogaus prigimtiniame prote nėra Dievo idėjos, o pats prigimtinis protas negali nieko tvirto pasakyti apie pomirtinį gyvenimą. Tokia strategija galiausiai sudarė sąlygas prie pragaro išnykimo iš viešosios erdvės, nes ten, kur neįmanomas tikras žinojimas, piliečiai galiausiai nustos apie tai galvoti¹⁷⁶. Be to, C. S. McClure taip pat užduoda klausimą, kodėl Th. Hobbes galėdamas paprasčiausiai teigti, kad valstybė skiria pragaro bausmę, ją dar sušvelnina ir padaro labiau priimtina moksliniam protui, nors pats pragaro egzistavimas net suderintas su mokslu požiūriu negali būti moksliskai įrodytas. Anot tyrinėtojo, tai lemia abejonė, kad net įrodžius tokią tapatybę pati pragaro idėja savaime kels grėsmę valstybei išskeldama pasirinkimą tarp paklusimo Dievui ir suverenui¹⁷⁷. Jeigu laikysime, kad Th. Hobbes politinė teorija iššūkis viduramžių politinei minčiai ir žmonėms, tikintiems klasikinį pragarą, tokia pragaro versija yra dar žiauresnė ir baisesnė nei klasikinis pragaras, nes žmogus, turėdamas gerą prigimtį ir sukurtas pagal Dievo paveikslą, gavęs pasirinkimą tarp amžinojo kentėjimo ir nebūties, visada racionaliai pasirinktų amžinąjį kentėjimą. Kitaip tariant, visi bandymai transformuoti klasikinę pragaro bausmę, kad jis atitiktų mokslinį protą, pasmerkti nesėkmei, nes mokslinis pragaras racionaliai bus daug baisnis nei klasikinis iš viduramžių teologijos perspektyvos. Pragaro bausmės sutapatinimas humanistinėmis paskatomis su Dievo gailestingumu ne veltui buvo Th. Hobbes neišplėtotas, nes toks amžinosios kančios aspekto panaikinimas leistų pagrįstai kelti klausimą, ar tokia Dievo samprata dera su Jo gerumu, o galbūt žmogus nėra iš prigimties geras ir sukurtas pagal Dievo paveikslą.

Be to, iškyla ir klausimas, ar pragaro išstūmimas į privačios nuomonės sritį yra pakankamas norint išspręsti problemą, nes žmogaus tikėjimas, įsitikinimai bei nuomonės veikia jo veiksmus. L. Strauss nesutinka su C. S. McClure vertinimu. Nors L. Strauss pripažįsta, kad vienintelis Th. Hobbes teorijos prieštaravimas yra pragaro ir nematomų jėgų baimė, tačiau šis politikos teoretikas suverenui priskiria aktyvią rolę pragaro išstūmimo iš viešojo gyvenimo klausimu. Anot L. Strauss, pragaro baimė turėtų galiausiai būti visiškai įveikta norint, kad hobsiškoji schema veiktų, o tai reikalauja ateizmo kaip politinio ir socialinio problemos sprendimo, kuris galėtų „pakeisti orientaciją tiek radikalčiai, kiek gali leisti pasaulio atkerėjimas, mokslinių žinių skleidimas arba liaudies švietimas“¹⁷⁸. Kitaip tariant, Leo Strauss tvirtina, kad teorinės problemos sprendimo būdas slypi ne teoriniame, o politiniame-praktiniame lygmenyje, tačiau pamiršta, kad Apreiškimo teologijos kontekste teologiniai argumentai yra prasmingiausi¹⁷⁹. Iš vienos pusės, pragaras tiek viduramžių krikščionybės mąstytojų buvo suvokiamas ne kaip filosofinė, o tikėjimo tiesa, todėl Th. Hobbes teisingai pastebi, kad Dievo karalystės bausmės ir apdovanojimai galioja tik tikintiems, bet ne netikintiems, tačiau ignoruoja

¹⁷⁶ McClure, 3-4, 17.

¹⁷⁷ Ten pat, 17-25.

¹⁷⁸ Strauss, *Prigimtinė teisė ir istorija*, 225-226.

¹⁷⁹ Strauss, „Reason and Revelation“, 150-155.

Apreiškimo tiesos universalumą, todėl siekia ne Apreiškimą apie pragarą priderinti prie jo politinės teorijos, bet atvirkščiai – pragarą prie jo teorijos¹⁸⁰. Iš kitos pusės, Th. Hobbes atvejis parodė, kad sumokslinta pragaro versija ne tik visada bus vidujai prieštaringa, bet ir baisesnė iš viduramžių teologijos perspektyvos, todėl vienintelis nuoseklus būdas teoriniame lygmenyje išspręsti dilemą, glūdinčią smurtinės bausmės baime paremtai ankstyvosios modernybės politinei teorijai, yra ne transformuoti pragarą, o įrodyti paties Apreiškimo teologinį negalimumą.

Leo Strauss teigimu, Baruch Spinoza buvo tas modernių laikų filosofas, kurio bandymas parodyti Apreiškimo negalimumą buvo autentiškiausias ir prasmingiausias¹⁸¹. Nors B. Spinoza, kaip ir Th. Hobbes, didelį dėmesį skiria Senajam Testamentui ir ypač Mozei, kuris abiejų laikomas pavyzdžiu¹⁸², kaip suverenas turėtų tiesiogiai bendrauti su Dievu, o pavaldiniai tik tarpininkaujant suverenui¹⁸³, tačiau Baruch Spinozai pragaro problema neiškyla, nors jo politinė teorija remiasi ta pačia prielaida, kaip ir Th. Hobbes, jog žmogus iš prigimties renkasi mažiausią blogybę, o didžiausia blogybė jam yra žmogaus fizinė mirtis, todėl didžiausią galią turi tas, kuris turi didžiausios bausmės baime, kurios „bijo visi be išimčių“¹⁸⁴. Taigi Baruch Spinoza atveju pragaro problema išlieka tokia pat rimta, kaip ir Thomas Hobbes atveju.

Nors Baruch Spinoza neužsimena apie pragarą, tačiau siekia parodyti, kad Apreiškimas nesuderinamas su Dievo sąvoka, o L. Strauss teigimu, toks spinoziškas bandymas įrodyti Apreiškimo negalimumą reiškia ir tai, kad „Dievas negali būti suvokiamas kaip galintis pasmerkti žmones amžinam pasmerkimui“¹⁸⁵. Kitaip tariant, Apreiškimo paneigimas yra pragarą klausimo sprendimas. Anot B. Spinozos, „apreiškimas yra Dievo atskleistas tikras kokio nors dalyko pažinimas“¹⁸⁶, kuris siejamas ne su intelektu ar filosofija, bet vaizduote, kuri be Dievo neturėtų tikrumo, kokį turi aiškios ir ryškios idėjos, todėl „pranašavimas nusileidžia gamtos pažinimui, kuriam netrūksta jokio papildomo ženklų, nes jos iš prigimties garantuoja tikrumą“¹⁸⁷. Šis ženklas ar įrodymas, apibrėžtas „sulig pranašo įsitikinimais ir gebėjimais“¹⁸⁸, yra tai, ką B. Spinoza vadina stebuklu, kuris „nereiškia nieko kito, kaip reiškinių, kurio gamtines priežastis negalime paaiškinti pagal kito, įprasto dalyko pavyzdį, ar bet jau tai, kad jo paaiškinti negali stebuklą aprašantis ar atpasakojantis žmogus“¹⁸⁹. Anot

¹⁸⁰ Hobbes, 236.

¹⁸¹ Strauss, „Reason and Revelation.“,

¹⁸² Anot Eric Voegelin, toks atsigręžimas į Senąjį Testamentą rodo esminę slinktį Vakarų politinėje mintyje nuo transcendentinio krikščionių Dievo link valdovo-Dievo paradigmos, paremtos Senuoju Testamentu įvaizdžiais primenančią Senovės Egipto faraono Echnatono įvestą religiją, Eric Voegelin, 53-58.

¹⁸³ Hobbes, 115-116, 271-277 ir Baruch Spinoza, *Teologinis-politinis traktatas*. Vilnius: Jonas ir Jokūbas, 2017, 512-564.

¹⁸⁴ Spinoza, 287-291.

¹⁸⁵ Strauss, „Reason and Revelation.“, 153.

¹⁸⁶ Spinoza, 47

¹⁸⁷ Ten pat, 77-89.

¹⁸⁸ Ten pat, 89.

¹⁸⁹ Ten pat, 215.

Leo Strauss, stebuklo sąvoka sutampa su Apreiškimo sąvoka, o stebuklo kritika yra ir paties Apreiškimo kritika, nes tikėjimas Apreiškimu yra paremtas mokslinio pažinimo trūkumu, nes tai, ką mes dabar vadiname stebuklu ir Apreiškimu, sukaupus daugiau žinių ir patyrimo nustos tokiu būti¹⁹⁰. Tokioje sampratoje žmogus niekada nesusiduria su stebuklu ir Apreiškimu, o tik savo pažinimo stygiumi, o pragaras iškyla ne kaip tiesa, o veikiau metafora bei epochos dvasią atitinkantis vaizdinys.

Visgi toks argumentavimas nėra pakankamas įveikti Apreiškimą ir stebuklą, nes dar reikia įrodyti, kad visagalio Dievo, galinčio keisti žmogaus prigimtį ir įsikišti į gamtos dėsnius (stebuklas klasikine prasme) samprata yra vidujai prieštaringa. Baruch Spinoza, kaip ir Thomas Hobbes, pasaulyje nemato laisvos valios galimybės: „egzistavimui ir veikimui viskas yra apspręsta determinuotų ir neatšaukiamų priežasčių“¹⁹¹. Šis determinizmas persismilkęs ir jo Dievo sampratą, tapatinamą su gamta: „gamta per savo prigimtį ir tobulumą įtraukia ir išreiškia Dievo sąvoką, ir todėl vis geriau pažindami gamtą, įgauname vis didesnę ir tobulesnę Dievo pažinimą.“¹⁹² Kaip pastebi Anne Conway, tokiu būdu Baruch Spinoza, kaip ir Thomas Hobbes, suplaka Dievą ir kūriniją paneigdami, kad yra koks nors skirtumas tarp jų¹⁹³. Remiantis tokio Dievo samprata nenuostabu, kad Baruch Spinoza stebuklas kaip stebuklas ir Apreiškimas yra nesuderinamas su Dievo samprata, nes priimant prielaidą, kad Dievas gali įsiterpti į tvarką, iškiltų grėsmė pačiam Dievo egzistavimui, todėl „jei gamtoje atsirastų kažkas, kas neatsiranda pagal jo dėsnius, tai turbūt prieštarautų tvarkai, kurią gamtoje Dievas sukūrė pagal gamtos dėsnius.“¹⁹⁴ Dėl šių priežasčių nenuostabu, kad tiek Thomas Hobbes, tiek Baruch Spinozai pragaro bausmė tampa nesuderinama su jų imanentinio Dievo samprata, tačiau tik Spinozai pavyko išlikti nuosekliam. Būtent dėl šio nuoseklumo spinoziškoje teologijoje neatrandame pragaro, kuris visų pirma yra Apreiškimo teologijos sąvoka.

Taigi pragaro pašalinimas iš ankstyvosios modernybės atitinka išvadas, kurias padaro Carl Schmitt savo politinėje teologijoje: „šiuruliškos teisės valstybės idėja įsitvirtina drauge su deizmu, teologija ir metafizika, kuri stebuklą išstremia iš pasaulio ir stebuklo sąvokoje slypintį, tiesioginių įsikišimų išimčių kuriantį gamtos dėsnių sulaužymą atmeta lygiai taip pat, kaip ir tiesioginį suvereno įsikišimą į galiojančią teisėtvarą.“¹⁹⁵ Visgi Leo Strauss teigimu, Baruch Spinoza įvykdyta teologijos reforma yra tik hipotezė, kuri pašalindama mistinio Dievo aspektus priartėjo tik prie to, ką apie Dievą galima pasakyti aiškiai ir ryškiai, tačiau neatspindi visumos, nes ignoruoja prigimtiniu protu nepaaiškinamas dalykus, todėl jam pasisekė parodyti, kad Apreiškimas negali būti suvoktas netikinčio akimis, tačiau nepavyko atmesti Apreiškimo galimybės, nes tikėjimas nei gali būti įrodytas,

¹⁹⁰ Leo Strauss, *Spinoza's critique of religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1996, 134-135.

¹⁹¹ Spinoza, 151.

¹⁹² Ten pat, 157.

¹⁹³ Conway, 247-249.

¹⁹⁴ Spinoza, 209-223.

¹⁹⁵ Schmitt, *Politinė teologija. Politinė teologija II*, 56.

nei gali būti įrodymais atmestas¹⁹⁶. Kitaip tariant, modernio filosofai pakeitė epochos teologijos vaizdinį, kuriame nebeliko vietos pragaro teologijos sąvokai, tačiau jiems nepavyko paneigti, kad pragaro nėra, nes pragaras yra tikėjimo, o ne proto tiesa. Tačiau toks pragaro galimybės neigimas politiškai reiškia, kad tikėjimo argumentai išstūmiami iš politinės srities kaip turintys objektyvų racionalumą, nebent tai neprieštarautų politiniam sutarimui visuomenėje, todėl suverenui skiriama spręsti religijos klausimais: „Juk niekas neprivalėtų paklusti dėl to, ką laikytų savo tikėjimu, ir prietarams, ir todėl visi tuo prisidengdami galėtų gauti visišką laisvę“¹⁹⁷. Visgi pragaras yra tikėjimo tiesa ir negali būti racionaliai atmesta, todėl pragaro tikrovės pašalinimas iš viešosios erdvės automatiškai nereiškia jo pašalinimo iš politinio gyvenimo, todėl, tai, ką Hannah Arendt vadina kaip pragaro pašalinimo iš pasekmės XX a. totalitarizmą akivaizdoje, žvelgiant iš pragaro tikrovės perspektyvos, buvo ne pragaro baimės stygiaus pasekmė, o žmonių laisvo pasirinkimo rezultatas, tiek savo veikimu, tiek ir neveikimu, o kankinių pavyzdys, tikėjimo tikrovė visų pirma save pasauliui apreiškia per konkretaus žmogaus gyvenimą.

Mirties bausmės dilemos modernioje politinėje mintyje

Kaip jau buvo parodyta, aukščiausia pragaro bausmė struktūriškai atitinka aukščiausią bausmę šiame gyvenime – mirties bausmę, kurią vykdo politinė valdžia, reikia išsiaiškinti, kaip aukščiausios bausmės sušvelninimas ar visiškas panaikinimas atsispindėjo modernių laikų teologijoje ir ankstyvos modernybės politinėse formose. Kitaip tariant, šioje dalyje remiantis Carl Schmitt politinės teologijos prielaidomis panagrinėsime, ar aukščiausios pragaro bausmės pašalinimas (klasikine prasme) iš Thomo Hobbes ir Baruch Spinoza teologijos atsispindėjo ir suvereno gebėjime taikyti aukščiausią bausmę ir jų politinėse teorijose.

Thomas Hobbes politikos teorijoje aiškiai teigiama, kad suverenas negalėtų pilnavertiškai egzistuoti, jei neturėtų aukščiausios bausmės vykdymo teisės: „neįmanoma valstybei išlikti, jeigu niekas kitas, o ne suverenas, neturėtų galios duoti didesnio apdovanojimo nei gyvenimas, ir skirti didesnės bausmės nei mirtis“¹⁹⁸. Būtent smurtinės mirties baimė yra tai, kas, anot Th. Hobbes, priverčia palikti prigimtinę būklę, kurioje vykstant visų karui prieš kitus žmogaus gyvenimas yra be kultūros (opozicija natūrai), liūdnas, skurdus, vienišas, bet svarbiausia trumpas, nes nėra nešališko arbitro, kuris galėtų įvesti bendrus įstatymus bei rūpintis, kad būtų laikomasi sutarčių, nes „susitarimai be kardo yra tik žodžiai, kurie neturi galios užtikrinti žmogaus saugumo“¹⁹⁹. Kadangi žmogus pagal prigimtį siekia išsaugoti savo gyvybę, kuris yra racionalus žmogaus tikslas, nes didžiausias blogis

¹⁹⁶ Strauss, 154-155.

¹⁹⁷ Spinoza, 509-511, lygiai tokiai pačiai pozicijai pritarė ir Thomas Hobbes, Hobbes, 295-296.

¹⁹⁸ Hobbes, 297.

¹⁹⁹ Ten pat, 84-86, 111.

tokioje sampratoje yra mirtis, todėl, atrodytų, mirties bausmė yra būtina siekiant užtikrinti taiką ir saugumą šalyje.

Viena vertus, David Heyd teigimu, Th. Hobbes teorijoje mirties bausmė yra grindžiama ne tuo, kad žmogus atsisako savo prigimtines teisės saugotis gyvybę, bet tuo, kad visi piliečiai sutaria, jog nepadės pasmerktajam mirties bausme įgyvendinti šios teisės, nes tai sugriautų pačią valstybę²⁰⁰. Th. Hobbes teigimu, „pavaldiniai neatidavė šios teisės [savigynos] suverenui, tačiau tik nuslopindami savąją, sustiprino jo teisę pasinaudoti savąja“²⁰¹. Kita vertus, Thomas Hobbes vienas pirmųjų prigimtinių teisės teoretikų, kuris žmogaus gyvybę padarė prigimtine teise. Th. Hobbes teigimu, „jei suverenas įsako žmogui (nors ir teisėtai pasmerktam) nusižudyti, žalotis, luošinti save, nesipriešinti užpuolimui, susilaikyti nuo valgymo, oro, vaistų ar kitų dalykų, be kurių žmogus negalėtų gyventi, jis turi teisę nepaklusti.“²⁰² Taip pat jo teigimu, kariai, kurie mūšio lauke pabėgo dėl baimės, neturėtų sulaukti teisinių pasekmių²⁰³. Leo Strauss nuomone, Th. Hobbes šiais teiginiais pripažino, kad egzistuoja neišsprendžiamas konfliktas tarp politinės valdžios ir prigimtine savisauga paremtos teorijos, o hobsiškąją dvasia, bet ne raidę atitinkantis sprendimas yra mirties bausmės panaikinamas²⁰⁴. Tiek nusikaltęs, tiek nenusikaltęs žmogus visada išlaiko ne tik prigimtinę teisę nepaklusti suverenui, tačiau jam visada racionalu tokiam suverenui priešintis, kai iškyla mirties pavojus, kuri yra absoliutus blogis žmogui.

D. Heyd nuomone, mirties bausmės atveju Th. Hobbes teorija susiduria sunkiai išsprendžiamu prieštaravimu, nes individas pritaręs dėl mirties bausmės reikalingumo visada išlaiko absoliučią teisę ginti savo gyvybę nepaisydamas savo kaltumo ar nekaltumo. Tokiu atveju mirties bausmė iš teisinio lauko persikelia į galios, nes santykis tarp pasmerktojo mirties bausmei ir valstybės yra prilyginamas prigimtinei būklei²⁰⁵. Tokia nuostata atspindi bendrąją Th. Hobbes politinės teoriją, kuri laikoma pirmąja galios filosofija²⁰⁶. Visgi toks D. Heyd santykio tarp piliečio, nuteisto mirties bausme, ir valstybės neatitinka paties Th. Hobbes bausmės apibrėžimo, nes bausmės taikomos piliečiui, bet ne priešui²⁰⁷. Taigi toks suverenas, vykdamas mirties bausmę, neturi jokios teisinės legitimacijos to žmogaus, kuriam ji vykdoma, atžvilgiu, išskyrus valstybės galią bei bendrapiliečių pasyvumą. Tačiau Th. Hobbes reikalavimas pasyvumo irgi nėra tvarus, nes iškyla klausimas, kaip priversti kitus

²⁰⁰ David. Heyd, „Hobbes on Capital Punishment.“ *History of Philosophy Quarterly* 8, no. 2, 1991, : 121 ir Hobbes, 145-146.

²⁰¹ Ten pat, 206.

²⁰² Ten pat, 144.

²⁰³ Ten pat, 145.

²⁰⁴ Strauss, *Prigimtinė teisė ir istorija*, 223-224.

²⁰⁵ Heyd, 122-123.

²⁰⁶ Strauss, *Prigimtinė teisė ir istorija*, 221.

²⁰⁷ Hobbes, 207-208.

absoliučiai paklusti suverenui, kai fizinė mirtis yra neišvengiama, nes, bet koku atveju, kiekvienas turės kada nors mirti.

Šis mirties bausmės klausimas dar labiau išaštrėja svarstant santykį tarp piliečio ir valstybės. Anot Th. Hobbes, valstybė yra „dirbtinis žmogus“²⁰⁸ ir „mirtingas Dievas“ (kitai tariant, žmogiškas Dievas, arba dieviškas žmogus), kurio veiksmai tapatūs kiekvieno jį sudarančio individo veiksams, o jo svarbiausioji pareiga apsaugoti nuo vidaus ir išorės priešų²⁰⁹. Dėl šios priežasties esama nepertraukiamo ir glaudaus ryšio tarp piliečio ir suvereno, nes suverenas įkūnija visus ir kiekvieną politinės bendruomenės narį, o valstybės legitimacijos šaltinis nebėra Dievas, o politinė tauta. Th. Hobbes teigimu, kadangi žmogaus veiksmai savo atžvilgiu nelaikomi žala, o valstybės veiksmai tapatūs su piliečio, todėl suvereno veiksmai negali būti teisingai apkaltinti²¹⁰. Taip, kaip žmogus negali racionaliai norėti savo mirties, taip ir mirties bausmės racionaliai negalima norėti, nes toks noras pažeistų pamatinės prigimtinių teisės prielaidas, iš kurių išvedama hobsiškoji valstybė. Skirtingai nei Dievą imituojantis viduramžių karalius, kuris vykdo mirties bausmę kaip Dievo įrankis, Th. Hobbes savo politinės teorijos centru pavertęs žmogaus gyvybės principą, Dievą bei dieviškąjį įstatymą sutapatinęs su prigimtinio, o pačia valstybę priliginęs pačiam žmogui negali be vidinių prieštarų atsakyti, kodėl valstybė turėtų teisę taikyti aukščiausią bausmę.

Kadangi valstybė negali be prieštarų vykdyti aukščiausią bausmę hobsiškojoje schemeje, o mirtis yra neišvengiama, siekiant palaikyti vidinę taiką ir saugumą valstybėje, Th. Hobbes teorijoje galime atrasti kitų instrumentų, kodėl žmogus turėtų paklusti suverenui. Iš vienos pusės, Th. Hobbes suverenui patiki doktrinų kontroliavimo prerogatyvą ir pabrėžia pilietinio ugdymo svarbą siekiant taikos ir saugumo valstybėje²¹¹. Anot Th. Hobbes, žmogaus yra tarsi tuščias lapas laukiantis, kol suverenas ar kas nors kitas jį užpildys, o jo veiksmai yra sąlygojami vyraujančių nuomonių ir įsitikinimų, todėl valstybė kontroliuoti skirtingas doktrinas ir mokymus, įskaitant religiją²¹². Dėl šios priežasties švietimą galime laikyti ne tik būdu pašalinant tikėjimą pragaru, kaip manė L. Strauss, tačiau ir būdu įveikti prieštaras dėl aukščiausios mirties bausmės pakeičiant ją ideologine piliečių kontrole. Iš kitos pusės, svarbus elementas yra santykis su tarp prigimtinių būklės ir kultūros, kuri, Leo Strauss teigimu, yra paremta ne prigimtios kultivavimu (gyvenimas pagal prigimtį), bet prigimtinių būklės neigimu²¹³. Th. Hobbes pilietinė būklė sąlygoja nuosavybės teisę meno, mokslo, ekonomikos, technologijų vystymąsi bei visuomenės atsiradimą²¹⁴. Taigi mes susiduriame su

²⁰⁸ Ten pat, 7.

²⁰⁹ Ten pat, 114.

²¹⁰ Ten pat, 117-118.

²¹¹ Ten pat, 118-119.

²¹² Ten pat, 118-119, 222-235.

²¹³ Leo Strauss, „Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political.“ Kn. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Chicago IL.: University of Chicago Press, 2007, 104-105.

²¹⁴ Hobbes, 84-85.

pažangos idėja, kuri tiesiogiai siejama su hobsiška valstybės samprata, kuri, skirtingai nei gyvenimas prigimtinėje būklėje, suteikia žmogui vilties bei laisvę siekti gėrio pagal savo gėrio supratimą. Tuo tarpu pragaro prilyginimas prigimtinei būklei, nors ir natūraliai peršasi, tačiau nėra teisingas. Smurtinė mirtis prigimtinėje būklėje neturi bausmės aspekto, nes prigimtinėje būklėje nėra nei nuodėmės, nei neteisingumo, todėl tokia mirtis yra tiek teisiškai, tiek moraliai neutrali gėrio ir blogio požiūriu, nes žmogus mirties vengimo klausimu yra pavaldus ne laisvei, o būtinybei.

Mirties bausmės klausimas tampa sudėtingu ir Baruch Spinozai. Iš vienos pusės, Baruch Spinoza pripažįsta mirties bausmės teisėtumą („jeigu koks nors karys palieka savo postą ir viršininkui nežinant užpuola priešą <...> vis tiek teisingai pasmerkiamas myriop“²¹⁵) bei valstybės atsiradimą sieja su prigimtinė žmogaus teise: išsaugoti visų ištikimybę sutarčiai galima tik tuomet, jei kiekvienas turimą galią perleis visuomenei, kuri tuomet vienintelė turės aukščiausiąją prigimtines teisę į viską, t.y. į suverenią valdžią, ir kuriai kiekvienas turės paklusti arba laisvai, arba iš aukščiausios bausmės.“²¹⁶ Tačiau remiantis tuo, kad prigimtinė Baruch Spinoza teisė sutampa su tuo, ką teigia ir Th. Hobbes, jog žmogus iš prigimties vengia didžiausio blogio, kuri yra mirtis, todėl esminės išvados dėl prieštaros tarp žmogaus teisės į gyvybę bei aukščiausios bausmės tinka ir Baruch Spinozai. Mirties bausmės problemą rodo ir Baruch Spinozos svarstymai, jog suverenas negali įgyvendinti visko, vien tik vadovaudamasis baime: „jeigu daugiausiai valdžios turėtų tas, kurio labiausiai bijoma, tai didžiausią valdžią turėtų tironų pavaldiniai, nes patys tironai bijo savo pavaldinių.“²¹⁷ Autentiškas Baruch Spinozos atsakymas (be religijos kontrolės, kurią galime aptikti ir Thomas Hobbes teorijoje²¹⁸), slypi spinoziškoje demokratinės valstybės sampratoje, nes, skirtingai nei Th. Hobbes, valstybę sieja ne tik su aukščiausią bausme, bet ir laisve, kuri yra tikrasis valstybės tikslas: „valstybės aukščiausias yra ne viešpatauti ir bauginti žmones ar pavergti juos kito teisei, bet priešingai – išvaduoti visus nuo baimės“²¹⁹. B. Spinoza teigia, kad šios laisvės kertiniu momentu yra laisvė piliečiui ne tik galvoti, ką nori, bet nebaudžiamai skleisti savo mintis visuomenėje, kai tuo tarpu valstybė turi galią bausti tik už veiksmus: „jie atsisakė tik teisės veikti pagal savo paties sprendimą, tačiau ne patiems mąstyti ir spręsti. Todėl niekas negali sulig suvereno teise elgtis prieš suvereno sprendimą, tačiau kiekvienas gali mąstyti, spręsti, o todėl ir kalbėti viską, jeigu vien kalba ir dėsto vien pagal protą“²²⁰. Taigi Baruch Spinoza, taip pat kaip ir Th. Hobbes, politinėje savo teorijoje susiduria su dilema, kaip suverenas turėtų užtikrinti paklusnumą, kai žmogus pagal prigimtines teises visada išlaiko teisę į savigyną net prieš mirties bausmę vykdančią suvereną. Skirtingai negu Th. Hobbes, kuris akcentavo

²¹⁵ Spinoza, 503.

²¹⁶ Ten pat, 491.

²¹⁷ Ten pat, 513-515.

²¹⁸ Ten pat, 283-609.

²¹⁹ Ten pat, 615.

²²⁰ Ten pat, 611-631.

viešosios erdvės ir doktrinų kontrolę bei ekonominės, kultūrinės, mokslinės pažangos viltį, Baruch Spinoza siūlo laisvos piliečių diskusijos galimybę, kuri valstybėje užtikrintų nuomonių pliuralizmą ir leistų aktyviai dalyvauti demokratinuose procesuose bei politiniame gyvenime.

Apibendrinant galima teigti, kad ankstyvosios modernybėje prasidėjęs aukščiausios Dievo bausmės - pragaro (klasikine prasme) - išstūmimas iš teologinio epochos paveikslo atspindėjo ir politinėse organizacijos formose, kai pagrįsti principinę suvereno galimybę taikyti mirties bausmę pagal absoliučiai žmogaus gyvybę ginančią paradigmą neišvengiant prieštaravimų tapo neįmanoma. Skirtingai nei viduramžių politinės minties tradicijoje, kai aukščiausios bausmės vykdymas buvo pagrįstas dieviškuoju autoritetu bei struktūriniu panašumu su pragaro bausme, ankstyvojoje modernybėje Dievą sutapatinus su gamta, o žmogaus prigimtinių įstatymą, liepiantį saugoti savo fizinę egzistenciją, - su dieviškuoju, tapo labai sudėtinga racionaliai pagrįsti, kodėl valstybė galėtų taikyti mirties bausmę, jei žmogus turi teisę teisingai jai priešintis. Be to, legitimuoti mirties bausmę pagal sutartimi grįsta valstybės sampratą, kurioje nelieta skirtumo tarp piliečio ir valstybės, racionaliai tampo neįmanoma, nes tokiu atveju pilietis pasisakytų už jo prigimčiai prieštaraujantį veiksmą. Atsižvelgdami į šias dilemas ir iššūkius ankstyvosios modernybės politikos filosofai į politinę teoriją iškėlė visuomenės pažangos ir laisve grįstos demokratijos idėjas bei naujus žmonių kontrolės būdus – kontroliuojama religija, švietimas ar ideologinė kontrolė, kurie iš dalies atstojo pragarą teologine prasme, nes siekia paveikti valią, kai tuo tarpu viduramžių politiniame mąstyme politinė valdžia baudavo vien tik už blogus veiksmus.

Išvados

- Pragaras politinėje teorijoje prasmingai išskyla ne kaip politinės filosofijos, bet kaip politinės teologijos apmąstymų objektas, kurio negalima atrasti prigimtiniu protu, todėl pragarą vertinant iš Platono politinės filosofijos perspektyvos jis gali būti suvokiamas tik kaip politiškai naudingas prietaras, bet ne universaliai galiojanti Apreiškimo teise krikščioniškoje teologijoje. Visgi nagrinėjant pragarą ir jo prarasties reikšmę Vakarų politiniame mąstyme susiduriame su Carl Schmitt ir Leo Strauss politinės teologijos, kurios abi leidžia ne tik atskleisti pragarą reikšmę viduramžių krikščioniškoje tradicijoje, bet ir įvertinti, kaip pokyčiai teologijoje atspindi politikos teorijoje.
- Viduramžių krikščioniškoje teologijoje pragaras yra suvokiamas konflikto tarp Šėtono ir Dievo miesto kontekste, kuris galiausiai pasibaigs po Paskutiniojo teismo, kai Šėtono miesto piliečiai, kurių yra dauguma bus pasiųsti į amžinąjį kentėjimą pragare. Pragaras ne tik užtikrina absoliutų teisingumą, bet suteikia žmogui absoliučią laisvę apsispręsti savo gyvenimo atžvilgiu, o pats gyvenimas įgauna absoliutų rimtumą, nes žmogaus sprendimai šiapusybėje lemia jo amžinojo gyvenimo klausimą.
- Pragaras viduramžių teologijoje yra apibrėžiamas kaip amžinai truncančios amžinosios kančios, o būtinos, nors ir nepakankamos sąlygos, pragarą egzistavimui yra visagalio Dievo, darančio stebuklus, samprata, nemirtinga siela bei laisva valia. Tačiau pragarą egzistavimas negali būti įrodytas ar atmestas prigimtiniu protu, nes visagalio Dievo, galinčio keisti žmogaus prigimtį, samprata remiasi Apreiškimu, todėl yra tikėjimo tiesa taip pat kaip ir pasaulio sutvėrimas.
- Politiniame krikščionybės mokyme pragaras ne tik kaip priemonė kovoti su blogiu ir palaikyti politinį stabilumą, bet pati pragarą galimybė pirmiausiai nustato tikslą visuomenei, kai svarbiausiu dalyku tampa sudaryti sąlygas, kad politinė bent netrukdytų išganymui. Kadangi valstybė turi galimybę tapti „žemiškuoju Šėtonu“, kuris potencialiai galėtų pastūmėti į nuodėmę net visą visuomenę, nes politika yra ta sritis, kurioje sprendžiamas ne vieno žmogaus, bet ir daugelio išganymo klausimas. Dėl šios išganyimo sąsajos su politika politinis gyvenimas įgauna rimtumą, nes žmogus negali gyventi be visuomenės ir politikos, todėl žmogus yra įpareigotas ne tik nepaklusti tironiškai valdymui sekant kankinių pavyzdžiu, bet ir aktyviai dalyvauti politiniame gyvenime siekiant išvengti tironiško valdymo, kuris trukdo kitų visuomenės narių išganymui.

- Carl Schmitt politinės teologijos ir sąvokos sociologijos pritaikymas viduramžių politinei minčiai parodė, kad teologinė pragaro sąvoka struktūriškai atitinka aukščiausią bausmę, skiriamą politinės valdžios šiapusybėje – mirties bausmę, – o politinė valdžia savo autoritetą ir legitimaciją vykdydama teisingumą įgyja iš panašumo į Dievą, kuris, kaip ir politinė valdžia, kovoja prieš blogį. Nors tiek pragaras, tiek mirties bausmė siekia kovoti su blogiu, tačiau politinė valdžia nekovoja su visu blogiu, bet tik nuodėme, kuri daro žalą kitiems. Visgi esminis sąvokos teologijos trūkumas yra tai, kad šis metodas neleidžia įvertinti santykio tarp šių aukščiausiųjų bausmių. Kadangi pragaro bausmė yra svarbesnė nei mirties bausmė, valdžios turima mirties bausmės galia nėra absoliuti, todėl žmogus šios valdžios atžvilgiu visada išlaiko laisvo pasirinkimo galimybę, o neteisingos atžvilgiu ne tik teisę ir nepaklusti, bet aktyviai rūpintis politiniu gyvenimu dėl jo sąsajos tiek su asmeniniu, tiek su platesnės visuomenės išganymo klausimu.
- Pragaro bausmė iškyla kaip vienas iš esmingiausių iššūkių moderniai politinei minčiai, paremtai smurtinės mirties baime, todėl tiek Thomas Hobbes, tiek Baruch Spinoza savo teologiniuose svarstymuose polemizavo arba su viduramžių pragaro koncepcija, arba su Apreiškimo teologija. Nors Thomas Hobbes siekia sumokslinti pragarą versiją, tačiau toks bandymas performuluoti pragarą pagal mokslinį protą pasmerktas žlugti, nes pats pragaras negali būti moksliskai įrodytas, o žvelgiant iš viduramžių teologijos taško bandymas sušvelninti pragarą paradoksaliai pragarą baimę sustiprina, nes amžina kančia yra geriau ne nebūti. Baruch Spinoza bandymas teologiškai įrodyti paties Apreiškimo negalimumą yra daug vaisingesnis, nei Thomas Hobbes reformuotas pragaras, nes remiasi prielaida, kad pragaro egzistavimas ir Apreiškimo galimumas leistų abejoti paties Dievo egzistavimu.
- Pritaikius Carl Schmitt sąvokos sociologiją ankstyvosios modernybės mąstytojų Thomas Hobbes ir Baruch Spinoza darbams paaiškėjo, kad aukščiausios Dievo bausmės - pragaras (klasikine prasme) - išstūmimas iš teologinio epochos paveikslo atsispindėjo ir politinėse organizacijos formose, nes pagrįsti principinę suvereno galimybę taikyti mirties bausmę pagal absoliučiai žmogaus gyvybę ginančią paradigmą be prieštaravimų tapo neįmanoma. Siekiant užtikrinti teisingumo vykdymą ir paklusnumą polinei valdžiai, ankstyvosios modernybės politikos filosofai į savo politinę teoriją įvedė visuomenės pažangos ir laisve grįstos demokratijos idėjas bei naujus žmonių kontrolės būdus – kontroliuojama religija, švietimas ar ideologinė kontrolė.

Literatūros sąrašas

1. Akvinietis, Tomas, *Filosofinė traktatų rinktinė*. Vilnius: Margi raštai, 2009.
2. Alekna, Darius, ir Vytautas Ališauskas (sud.), *Bažnyčios Tėvai: Nuo Apaštališkųjų Tėvų Iki Nikėjos Susirinkimo: Antologija*. Vilnius: Aidai, 2003.
3. Aquinas, St. Thomas, *Summa Theologica*, Christian Classics, 1981.
4. Arendt, Hannah, *Tarp praeities ir ateities*. Vilnius: Aidai, 1995.
5. Ariès, Philippe, *The hour of our death: The Classic History of Western Attitudes Toward Death over the Last One Thousand Years*. Vintage, 2008
6. Augustinas, Aurelijus, *Dialogai: Apie laisvąjį sprendimą*, Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai, 2001.
7. Augustine, Bishop of Hippo, Saint, *The City of God, Volume I*, Edinburgh: T.&T. Clark 38, George Street, 1871 (Project Gutenberg, ebook, released in April 8, 2014).
8. Augustine, Bishop of Hippo, Saint, *The City of God, Volume II*, Edinburgh: T.&T. Clark 38, George Street, 1871 (Project Gutenberg, ebook, released in April 8, 2014).
9. Balthasar, Hans Urs Von, *Dare We Hope*. Ignatius Press, 2014.
10. Conway, Anne, *Seniausios ir naujausios filosofijos pradai*, Vilnius: Jonas ir Jokūbas, 2018.
11. De Grazia, Sebastian. *Machiavelli in hell*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.
12. Dyson, Robert W. (sud.), *Aquinas: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
13. Eliade, Mircea. *Amžinojo sugrįžimo mitas. Archetipai ir kartotė*. Vilnius: Mintis, 1997.
14. Heidegger, Martin, Ernst Jünger. *Correspondence 1949 – 1975*. London, New York: Rowman & Littlefield, 2016.
15. Heyd, David, „Hobbes on Capital Punishment.“ *History of Philosophy Quarterly* 8, no. 2, 1991
16. Hobbes, Thomas, *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
17. Löwith, Karl, *Meaning in History*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1949.
18. Manent, Pierre, *Metamorphoses of the City*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2013.
19. McClure, Christopher Scott "Hell and Anxiety in Hobbes's Leviathan." *The Review of Politics* 73, no. 1 (2011).

20. Meier, Heinrich, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, Harvey Lomox Chicago: Cambridge University Press, 2006.
21. *Naujasis Testamentas*. 2-asis Papild. Specialus 1988 M. Leid. / Parengė Vaclovas Aliulis Ir Redakcinė Kolegija. ed. Kaunas]: Lietuvos Vyskupų Konferencija, 1989.
22. Nietzsche, Frydrich, *Tragedijos gimimas, arba Helenizmas ir pesimizmas*, Vilnius: ALK Pradai, 1997.
23. Peterson, Erik, *Theological Tractates*, Stanford: Stanford University Press, 2011.
24. Platonas, Valstybė. Vilnius: Margi raštai, 2014.
25. Ratzinger, Joseph, *Eschatology: Death and Eternal Life*. Washington DC: The Catholic University of America Press, 1998.
26. Ratzinger, Joseph, *Krikščionybės įvadas*. Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai, 1991.
27. Schmitt, Carl, *Politinė teologija. Politinė teologija II*. Vilnius: Versus Aureus, 2013.
28. Schmitt, Carl, *The Concept of the Political*, Chicago IL.: University of Chicago Press, 2007.
29. Spinoza, Baruch, *Teologinis-politinis traktatas*. Vilnius: Jonas ir Jokūbas.
30. Strauss, Leo, *An Introduction to Political Philosophy*. Detroit: Wayne State University Press, 1989.
31. Strauss, Leo, *Prigimtinė teisė ir istorija*. Vilnius: Tyto alba, 2017.
32. Strauss, Leo, *Spinoza's critique of religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1996,
33. Uždavins, Algis, *Filosofija ir teurgija vėlyvojoje antikoje*, Vilnius: Sophia, 2016,
34. Voegelin, Eric, *Modernity without restraint*. Missouri: University of Missouri, 2000.

SUMMARY

Ivanauskas L. Hell in Political Theory, Specialty of Political Science, Bachelor's Thesis / Institute of International Relations and Political Science, Vilnius University, supervisor A. Jokubaitis, 2019, 48p.

Keywords: political philosophy, theology, hell, political theology, revelation, death penalty, political theory, medieval political theory.

This work examines the political significance of hell in medieval Christian tradition and the loss of hell in early modernity through the political perspectives of Carl Schmitt and Leo Strauss. The aim of this work is to show not only the significance of hell in the medieval tradition, but also the polemic of political thought of early modernity with the concept of hell in the Church.

Objectives: Determine what the subject of policy theory - the philosophy of politics or political theology - is hell; analyze the theological significance of hell in the medieval Christian tradition; Identify what is hell and what are the necessary conditions for hell to exist in the medieval Christian tradition; Analyze the place of hell in political medieval education; to determine the meaning of the concept of Carl Schmitt's sociology and the limits of its application; to show why and how hell was displaced from the theology of early modernity; Based on the sociology of the concept of Carl Schmitt, analyze how displacement of the concept of hell from the early modernity theology changed the political theory of this epoch.

Conclusion: Among many other factors, modern political thought is based on direct controversy with the Christian concept of hell.