

Kodėl gnosticizmas? Ką jis turi bendra su senąja baltų tradicija? Na, pirma, gnostiniai mokymai išsirutuliojo keleto didžiųjų antikos tradicijų terpėje, iš kurių dalis yra giminiškos baltiškajai. Jie (žinoma, ne vien tik jie) suėmė tų tradicijų mitologijas ir jas savaip perinterpretavo, tuo kartu pademonstruodami senųjų tradicijų interpretavimo galimybes. Kai kurios iš tokių interpretacijų, beje, visai tiktų ir baltų mitologijai... Antra, gnostinis judėjimas gyvavo apie pusantro tūkstantmečio ir tik ugnimi bei kalaviju XIII a. buvo išnaikintas Bažnyčios (katarai Pietų Prancūzijoje), beveik tuo pat metu, kai imtasi ir baltų (ačių Dievui, ne taip sėkmingai). Per tą pusantro tūkstantmečio gnostiniai mokymai galėjo padaryti žymią įtaką ir liaudies tradicijoms: pavyzdžiui, manoma slavų gnostikus bogomilus padarius įtaką slavų tautosakai. Beje, kai kurie lietuvių tautosakos siužetai ir motyvai, kuriuos mes laikome baltų tradicijos archajiškumo įrodymais, slavų tautosakoje laikomi paplitusiais būtent iš bogomilų ar bent per bogomilus (antai žinoma „dualistinė“ etiologinė saktė apie tai, kad pasaulis Dievo buvo sukurtas kartu su Velniu ar net tiesiog Velnio). Ar slavų gnostikai išties padarė tokią rimtą įtaką liaudies tradicijoms, ar tai tik giminiškų senųjų tradicijų palikimas, jų savaip buvęs perinterpretuotas, – tai dar klausimas, bet ir prie šio klausimo neįmanoma net prisiliesti, nesusipažinus su gnosticizmu. Pagaliau, trečia, naujųjų laikų egzistencializmas, kurį siūlomo straipsnio autorius kai kuriais esminiais atžvilgiais gretina su antikos gnosticizmu, Europoje užgimė kaip tik tuomet, kai pradėta rimčiau, moksliau tyrinėti ir senoji baltų mitologija. Ir tai nėra vien tik sutapimas, nes egzistencializmas – būtent mokslinio santykio su pasauliu, suklestėjusio naujaisiais laikais, dvasinis atgarsis. Galima net būtų tarti, kad pozityvizmas baltų mitologijos tyrinėjimų dirvoje – tai tiesiog viena iš konkrečių, mums itin aktualių egzistencializmo (ar net nihilizmo) taikomųjų apraiškų (prisidėjusi ir prie neigiamos, niekinančios „gamtos garbinimo“ sampratos). Savo ruožtu gnosticizmo kitados užčiuoptų ir egzistencializmo visu aštrumu iškeltų problemų sprendimas galėtų atverti vartus naujam, naujoviškam (nors galbūt tik „labai gerai užmirštam“) požiūriui ir į mūsų senąją tradiciją. O dar didesniame optimistui valia tikėtis, kad ir pati mūsų senoji tradicija galėtų pasiūlyti tam tikrų užuominų šių problemų sprendimui (kad ir per Dievo–Velnio santykius minėtose etiologinėse saktėse), jei tik atsirastų tiek šviesus protas, kad teiktųsi jų čia paieškoti. Ir galiausiai, ketvirta, gnosticizmas, kaip matysime, yra imperinio totalitarizmo, ar globalizmo, „antiideologija“, per įvairius mistinius būrelius buvusi suklestėjusi ir žlugusioje Sovietų Sąjungoje, ir netrukus, matyt, galinti vėl sudygti Europos Sąjungoje. Vos tik ims slysti iš po kojų savas, tikras pasaulis. O jis jau gerokai pačiuožęs...

Vertėjas

Gnosticizmas, egzistencializmas ir nihilizmas

Hans JONAS

Eksperto teisėmis čia aš imuosi palyginti du labai tolimus erdvėje bei laike ir iš pirmo žvilgsnio nepalyginamus judėjimus, arba nuostatas, arba mąstysenas: vieną šiuolaikinę, conceptualią, imantrią ir itin „modernią“ (daugiau nei chronologine prasme); o kitą – iš miglotos praeities, niekuomet taip ir nepripažintą save gerbiančių mūsų filosofinės tradicijos atstovų. Mano įsitikinimu, abi dvi jos turi kažką bendra, ir tas „kažkas“ yra toks, kad, jį išgvildenus, atsižvelgiant tiek į panašumus, tiek į skirtumus, abi sistemos galėtų gerokai viena kitą nušviesti.

Sakydamas „viena kitą“ aš numanau tam tikrą apykaitą. Mano paties patyrimas galėtų pailiuoti, ką turiu omeny. Kai prieš daugelį metų pasukau prie gnosticizmo studijų, aptikau, kad tie požiūriai, kuriuos įgijau Heideggerio mokykloje, tarsi kokie akiniai įgalino ma-

ne įžvelgti tuos gnostinės minties aspektus, kurie anksčiau liko nepastebėti. Ir juo toliau, juo labiau mane stebino, kaip artima iš tikrųjų yra tai, kas iš pradžių atrodė visiškai svetima. Žvelgdamas į praeitį vis labiau imu manyti, kad būtent šito neaiškiai nujaučiamo gimingumo sužadintas jaudulys pirmiausia ir įviliojo mane į gnostinį labirintą. Paskui, po ilgų klajonių po tas tolimas šalis sugrįžęs į savo, šiuolaikinės filosofijos sritį, aptikau, jog tai, ko ten išmokau, padeda dabar man geriau suprasti šį krantą, nuo kurio andai leidaus kelionėn. Atidus dialogas su senovės nihilizmu pasirodė labai naudingas, bent jau man, suvokiant bei apibrėžiant šiuolaikinio nihilizmo prasmę. Kaip kad ir pastarasis man pradžioje padėjo apčiuopti tamsoje jo giminaitį iš praeities. Atsitiko štai kas: egzistencializmas, suteikęs priemones istorinei analizei,

pats tapo įtrauktas į jos rezultatus. Ir jau vien tai, kad jo kategorijos tiko šiam reikalui, verta apmąstymo. Jos tiko taip, tarsi būtų skirtos pasverti: *gal* jos, tiesą sakant, skirtos pasverti? Pradžioje šitas jų tinkamumas man pasirodė pakankama prielaida jų visuotiniam galiojimui, turinčiam pateisinti jų taikymą bet kokios žmogiškos „egzistencijos“ patyrimo interpretacijai. Tačiau paskui man paaiškėjo, jog kategorijų pritaikomumą šiuo atveju lemia veikia pats „egzistencijos“ pobūdis abiejose pusėse – toje, kuri tas kategorijas suteikė, ir toje, kuri taip puikiai joms atliepė.

Aš buvau tarsi adeptas, įsitikinęs turįs raktą, galintį atrakinti kiekvienas duris: taip atsitiko, kad man teko prieiti prie šitų durų, aš pamėginau raktą įkišti į spyną, ir jis tiko! Ir durys plačiai atsivėrė. Taigi raktas įrodė savo vertę. Ir tik vėliau, kai jau išaugau iš tikėjimo visrakčiais, ėmiau klausti, *kodėl* būtent šis raktas taip gerai suveikė būtent šiuo atveju? O gal aš tiesiog pataikiau tinkamu raktu į spyną? O jeigu taip, tai *kas* yra taip bendra tarp egzistencializmo ir gnosticizmo, kad pastarasis atsivėrė nuo pirmojo prisilietimo? Šitaip apsvirtus santykiui, atsakymai, gauti iš antrojo, virto klausimais pirmajam, kurio visagalybę jie pradžioj, regis, kaip tik grindė.

Taigi abiejų susidūrimas, prasidėjęs kaip metodo susidūrimas su medžiaga, atvedė mane prie išvados, kad egzistencializmas, teigiantis atskleidęs žmogaus egzistencijos kaip tokios pamatus, tėra tam tikro atskiro, istoriškai nulemto žmogaus būvio filosofija, ir analogiška (nors daugeliu atžvilgių labai skirtinga) situacija praityje buvo sužadūnusi analogišką reakciją. Tyrimo objektas virto pamoka, atskleidusia nihilistinio patyrimo sąlygiškumą ir būtinybę. Egzistencializmo teiginiai dėl to neprarado savo rimtumo, tik buvo pasiekta derama jų perspektyva – užčiuopta toji egzistencinė situacija, kurią jis atspindi ir kuria ribojasi kai kurių jo įžvalgų galiojimas.

Kitaip sakant, hermeneutinės funkcijos apsvirtė ir tapo grįžtamosios – spyna pavirto raktu, o raktas spyna: „egzistencialistas“, pamėginęs savaip perskaityti gnosticizmą ir padrąsintas savo hermeneutinės sėkmės, nejučia savaime atsivertė į „gnostiką“, savaip mėginantį perskaityti egzistencializmą.

Daugiau nei prieš dvi kartas Nietzsche pasakė, kad „prie durų stovi“ nihilizmas, „fatališkiausias iš visų svečių“. ¹ Per tą laiką svečias jau įžengė ir jau nė nebėra svečias, ir egzistencializmas, kiek tai liečia filosofiją, bando su juo kažkaip sugyventi. Gyventi tokioje kompanijoje – tai gyventi krizės sąlygomis. Šitos krizės pradžia siekia septynioliktąjį amžių, kai pradėjo formuotis modernus žmogus.

Tarp požymių, apibūdinančių šią situaciją, yra vienas, su kuriuo pirmasis akis į akį susidūrė Pascalis, visą jėga išreiškęs jo bauginančias užuominas: „Kai svarstau apie trumpą savo gyvenimo trukmę, panardintą prieš ir po

esančioje amžinybėje, apie truputėlį erdvės, kurią užimu, ir net tą, kurią siekia akys, dingstančią begalinėse erdvių platybėse, apie kurias nežinau ir kurios nežino apie mane, – išsigąstu“. ² „Kurios nežino apie mane“: žmogaus vienišumą – daugiau nei bauginanti kosminių erdvių ir laikų begalybė, daugiau nei kiekybinė disproporcija, žmogaus kaip dydžio nereikšmingumas šiose platybėse – iš esmės lemia „tyla“, šios visatos indiferentiškumas žmogaus siekiams – tai, kad visa, ką žmogus čia beviltiškai stengiasi, lieka jai nežinoma.

Kaip šios visatos, atskiru atveju, gamtos dalis, žmogus tėra tarsi nendrė, bet kurią akimirka galinti būti sutraišyta šitos milžiniškos ir aklos visatos jėgų, kurioje ir jo paties egzistencija tėra aklas atsitiktinumas, ne mažiau aklas, kaip kad ir galima jo atsitiktinė žūtis. Tačiau kaip mąstanti nendrė, žmogus nebėra šitos visatos dalis, nebepriskaito jai, bet yra radikaliam skirtingas, nepalyginamas su ja: nes išorė nemažto, kaip kad mokė Descartes'as, o gamta yra ne kas kita, kaip išorė – kūnas, materija, neaprepiama platybė. Jei gamta ir sutraiško nendrę, ji tai padaro nesąmoningai, tuo tarpu nendrė – žmogus – netgi traiškoma, žino, kad yra traiškoma. ³ Jis vienintelis pasaulyje mąsto, ir ne dėl to, bet nepaisant to, kad yra gamtos dalis. Kaip kad žmogus nebėra gamtos scenarijų dalyvis, nebent tik kūnu yra priverstas paklusti jos mechaniškam determinizmui, taip ir gamta nebėra jo vidinių interesų objektas. Tokiu būdu protas – tai, kuo žmogus pranoksta gamtą ir išsiskiria iš jos, – nebėra laidas didesnei jo integracijai visatoje, bet priešingai – reiškia neperžengiamą prarają tarp jo ir likusių tikrovės. Tapusi svetima visatos bendrabūviui, žmogaus sąmonė pavertė jį prašalaičiu pasaulyje ir kiekvienu pakankamai giliu susimąstymu primena jam šitą jo, prašalaičio, būklę.

Tokia nuo šiol yra žmogiškoji būtis. Nebėra *Kosmoso*, su kurio *logosu* maniškis galėtų jausti giminybę; nebėra visatos tvarkos, kurioje žmogus turėjo savo vietą. Ši vieta dabar atrodo kaip grynas bukas atsitiktinumas. „...Išsigąstu ir stebiuosi, – tęsia Pascalis, – kad esu čia, užuot buvęs kitur, nes nėra priežasties, kodėl čia, o ne kitur, kodėl dabar, o ne kitados“ (§205). Šitam „čia“ visuomet buvo priežastis, kol tik kosmosas buvo laikomas prigimtais žmogaus namais, kitaip tariant, kol pasaulis buvo suvokiamas kaip „kosmosas“. Tačiau Pascalis kalba apie šį „tolimą gamtos kampelį“, kuriame žmogus „težvelgia į save kaip į pasimetusį“ „iš šitos mažos celės, t.y. pasaulio, kuriame jis patalpintas“. ⁴ Visiškas mūsų egzistencijos atsitiktinumas šioje schemoje atima iš jos bet kokią žmogišką prasmę, į kurią mums būtų galima atsiremti, siekiant save suprasti.

Bet šioje situacijoje esama ir kai ko daugiau nei tik benamystė, apleistumas ir šurpo nuotaika. Gamtos indiferentiškumas kartu reiškia ir tai, kad gamta nesikiša

į mūsų tikslus. Iš gamtiško priežastingumo sistemos išmetus teleologiją, gamta, pati savaime betikslė, liaujasi vienaip ar kitaip sankcionavusi galimus žmogaus tikslus. Visata be vidinės hierarchijos, kaip kad Koperniko visata, vertybes palieka ontologiškai nepagrįstas, ir žmogus savo prasmės bei vertės ieškojimuose lieka vienas pats su savimi. Prasmė nuo šiol nebe aptinkama, bet „suteikiama“. Vertybės nuo šiol nebe regimos kaip priklausančios objektyviai tikrovei, bet postuluojamos kaip jos įvertinimo rezultatas. Kaip valios funkcija, tikslai tėra sukurti mano paties. Valia pakeičia regėjimą, ir laikinumas išstumia „gėrio savyje“ amžinumą. Tai ir yra toji situacija, kuriai atstovauja Nietzsche ir kurioje į paviršį prasiveržia europietiškas nihilizmas.

Pasaulis – vartai
 Į nebyliai, žvarbiai plytinčią dykynę.
 Kas kartą jau prarado tai,
 Ką praradai,
 Tas niekur jau nebesustos nurimęs.

Taip kalbėjo Nietzsche, poemą baigdamas žodžiais: „Aiman tam, kas namų neturi!“

Pascalio visata iš tikrųjų dar buvo sukurta Dievo, ir vienišas žmogus, praradęs visas pasaulietiškas atramas, dar galėjo savo širdimi tikėtis šauktis anapusinio Dievo, nors tai jau nepažįstamas Dievas, *agnostos theos*, ir juoba neatpažįstamas savo kūrinyje. Visata savo tvarka nebeatskleidžia Kūrėjo tikslų, nei kūrinių gausa – Jo gerumo, nei jų prisitaikymas – Jo išminties, nei visatos grožis – Jo tobulumo. Tik savo didybe, erdvės ir laiko begalybe dar tebeliudija Jo galią. Nes tįsumas, kiekybinis matmuo bėra vienintelis požymis, likęs pasauliui, todėl jei pasaulis išvis ką beturi pasakyti apie Dievą, jis tai byloja vien šia savo ypatybe – kiek didumas gali byloti apie galią.⁵ Tačiau pasaulis, redukuotas vien į galios apraišką, savo atžvilgiu – kadangi transcendentinis atžvilgis jau atkritęs ir žmogus liko vienas pats su savimi, – irgi tepripažįsta galią, jėgos santykį, t.y. valdymą. Žmogaus, jo būties čia ir dabar atsitikinumas Pascaliui dar tebėra atsitikinumas Dievo valioje, nors toji valia, kuri atbloškė mane į šį „tolimą gamtos kampelį“, jau nebesuvokiama, ir manosios būties „kodėl?“ čia jau tapęs nebeatsakomas taip pat, kaip neatsakomas jis pačiam ateistiškiausiam egzistencializmui. *Deus absconditus*, kurio jokių ypatybių nebegalima įžvelgti, tik valią ir galią, pasitraukdamas nuo scenos po savęs palieka, kaip palikimą, *homo absconditus* – žmogaus sampratą, sudarytą vien iš valios ir galios; iš valios galiai, valios valiai. Tokiai valiai net indiferentiška gamta tėra veikiau proga pasireikšti nei tikras objektas.⁶

Mūsų reikalui svarbiausia yra tai, kad į tą metafizinę situaciją, iš kurios kilo modernusis egzistencializmas su

visa jo nihilistine potekste, iš esmės atvedė pakitęs požiūris į gamtą, t.y. į kosminę žmogaus aplinką. O jeigu taip, jeigu egzistencializmo esmė yra tam tikras dualizmas, susvetimėjimas tarp žmogaus ir pasaulio, praradus giminiško sau Kosmoso sampratą, – trumpai tariant, antropologinis akosmizmas, – tai tokią padėtį gali sukelti nebūtinai tik šiuolaikiniai gamtos mokslai. Kosminis nihilizmas kaip toks, kad ir kokios istorinės aplinkybės jį būtų sukėlusios, kaip tik ir sudarytų sąlygas egzistencializmo požymiams pasireikšti. Ir jeigu taip iš tikrųjų būtų pakankamu mastu nutikę, tai ir įrodytų aptartosios egzistencialistinės nuostatos pagrįstumą.

Būta vienos tokios situacijos, kiek man žinoma Vakarų žmogaus istorija, vienintelės, kurioje – nė iš tolo nekalbant apie ką nors panašaus į šiuolaikinę mokslinę mintį – tokios sąlygos ne tik buvo susidare, bet ir buvo išgyventos visu kataklizmui būdingu smarkumu. Tai didžiai neramūs pirmieji trys krikščioniškosios eros amžiai, helenistinėse Romos imperijos dalyse bei už jos rytinių ribų sudaiginę gnostinį judėjimą, ar bent jau radikaliausius iš daugybės gnostinių judėjimų bei mokymų. Iš jų tad ir galime tikėtis pasimokyti šio to apie mums ramybės neduodantį dalyką – nihilizmą, ir aš ketinu pateikti skaitytojui turimus duomenis taip aiškiai, kaip tik galima padaryti šiame trumpame straipsnyje, ir su visomis tomis išlygomis, kurių reikalauja toks eksperimentinis palyginimas.

*

Tokia giminystė ar analogija tarp skirtingų epochų, kaip kad čia pareikštoji, neturėtų stebinti, prisiminus, kad graikų-romėnų pasaulio pirmaisiais krikščioniškosios eros amžiais kultūrinė situacija ne vienu atžvilgiu atskleidžia plačių paralelių su šiuolaikine situacija. Spengleris netgi išdrįso abi epochas pavadinti „bendraamžėmis“; ta prasme, kad jos atstovauja identiškoms atitinkamų kultūrų raidos fazėms. Šios analogijos prasme mes tad nūdien gyvename pirmųjų cezarių periodu. Šiaip ar taip, iš tikrųjų tai ne vien sutapimas, kad mes daugeliu požymių atpažįstame save veikiau vėlyvojoje poklasikinėje antikoje nei klasikinėje antikoje. Gnosticizmas irgi yra vienas iš tokių požymių, ir jo atpažinimas, kad ir koks nelengvas būtų dėl neįprastos simbolikos, dabar ateina pritrenkdamas savo netikėtumu, ypač tuos, kurie apie gnosticizmą nedaug ką žino, nes jo metafizinė fantazija iš pirmo žvilgsnio sunkiai dera su visais iliuzijomis praradusiu egzistencializmu ir ypač iš pagrindų ateistine, „postkrikščioniška“ jo religine nuostata, pagal kurią Nietzsche apibrėžė modernųjį nihilizmą. Ir vis dėlto toks palyginimas veda prie kai kurių įdomių išvadų.

Gnostinis judėjimas (būtent taip jį derėtų vadinti) minėtais lūžio amžiais buvo labai paplitęs, kaip ir krikščionybė, ir šaknijo būdingoje to meto žmogaus situacijoje,

todėl prasiverždavo daugelyje vietų, daugeliu pavidalų ir reiškėsi daugeliu kalbų. Iš visų jo ypatybių pirmiausia reikia pabrėžti radikalai dualistines nuotaikas, kurio- mis gnostinė nuostata rėmėsi ir kurios jungė jos didžiai įvairias, daugiau ar mažiau sistemingas apraiškas. Dualistinės doktrinos, kurios buvo suformuluotos, rėmėsi pirmiausia šia aistringai išgyvenama žmogiškojo „aš“ ir pasaulio priešprieša. Iš esmės tai buvo dualizmas tarp žmogaus ir pasaulio, palydimas dualizmo tarp pasaulio ir Dievo. Ir tai ne viena kitą papildančių, bet viena kitą neigiančių pusių dualizmas. Ir tai vienas ir tas pats dualizmas, nes dualizmas tarp žmogaus ir pasaulio atspindi patyrimo lygmeny dualizmą tarp pasaulio ir Dievo ir ky- la iš pastarojo kaip iš savo loginės prielaidos – nebent jei transcendentinės pasaulio–Dievo dualizmo doktrinos priežastimi, atvirkščiai, būtume linkę laikyti susvetimė- jimo tarp žmogaus ir pasaulio imanentinį patyrimą kaip psichologinę prielaidą. Iš šių trijų dėmenų – žmogaus, pasaulio ir Dievo – žmogus ir Dievas abu stovi prieš pa- saulį, bet ir jiedu, nepaisant to, kad abu prieš jį stovi, iš tikrųjų kaip tik pasaulio yra išskirti. Gnostikui tai ir yra apreikštojo jam žinojimo esmė, kuri lemia ir gnostinę eschatologiją; tik *mums* ji gali atrodyti esanti jo žmogiš- kojo patyrimo projekcija, pačiam susikūrus sau savo apreikštąją tiesą. Pirminis tokiu atveju būtų visiškos pra- rajos tarp žmogaus ir pasaulio – taigi aplinkos, kurioje jis susivokia esąs įkalintas, – jausmas. Būtent šis jaus- mas ir išreiškia save per objektyvią doktriną. Teologijos požiūriu, ši doktrina teigia, kad Dievybė yra svetima pa- sauliui ir nei kaip nors kišasi į fizinę visatą, nei bent kiek ja rūpinasi; kad tikrasis Dievas, griežtai anapusinis, nei kaip nors pasireiškia pasaulyje, nei išvis gali būti iš jo nuspėjamas, todėl yra Nežinomasis, visiškai Kitas, ne- pažinus jokiais pasaulio analogijomis. Kosmologijos požiūriu, savo ruožtu, ji teigia, kad pasaulį sukūrė visai ne Dievas, o kažkoks žemesnis pradai, kurio dėsniams pasaulis ir paklūsta. Pagaliau, antropologijos požiūriu, – kad žmogaus vidinis Pats, jo *pneuma* („dvasia“ prie- šingai „sielai“ – *psychē*), nėra pasaulio, gamtos kūrini- jos, dalis ir nėra jam pavaldus, bet yra pasaulyje jam taip pat transcendentiškas ir taip pat jokiais jo kategorijo- mis nesugriebiamas, kaip ir jo antrininkas – nepažinūs Dievas anapus.

Mitologinėse sistemose šiaip jau yra priimta aksioma, kad pasaulis yra sukurtas kokio nors suasmeninto kūrėjo, nors kai kuriose pasaulį kuriant, regis, veikia ir kone visai beasmenis tamsios būtinybės impulsas. Tačiau kad ir kas būtų pasaulio kūrėjas, žmogus nei jaučiasi prie- siekęs ištikimybę jam, nei jaučia pagarbą jo kūrinui. Nei jo kūrinys, nors neišsivaizduojamai glaudžiai apsupęs žmogų, nei jo apreikštoji valia iš tikrųjų nesuteikia žmo- gui kelrodės žvaigždės. Kadangi tikrasis Dievas negali būti kūrėjas to, kam žmogus savo esme jaučiasi toks sve-

timas, gamta tepasireiškia kaip žemesnysis demiurgas. Kaip galia, nepalyginti žemesnė nei Aukščiausiasis Die- vas, į kurią net žmogus, savo dvasia gimingas Dievui, gali žvelgti iš aukšto, ši Dievybės perversija iš jos tepa- veldėjo galią veikti, tačiau veikti akiai, be išminties ir geranoriškumo. Demiurgas tad pasaulį sukūrė iš neiš- manymo ir aistros.

Taigi pasaulis yra padarinys ar net įsikūnijimas to, kas tiesiog priešinga *žinojimui*. Juo pasireiškia tamsi ir todėl pikta jėga, kylanti iš gaivališko savęs teigimo dvasios, iš troškimo valdyti ir priversti. Šis bemintis troški- mas ir yra pasaulio dvasia, neturinti nieko bendra su meile ir supratimu. Visatos dėsniams veikia būtent pagal šią taisyklę, o ne pagal dievišką išmintį. Lemiamasis kos- moso veiksnys tokiu būdu tampa *galia*, o jo vidinė esmė – neišmanymas, nežinojimas (*agnōsia*). Teigiamoji atsvara tam yra tai, kad žmogaus esmė – tai savęs paties ir Dievo žinojimas. Būtent tai ir lemia žmogaus situaciją: kaip potencialų žinojimą vidur nežinojimo, kaip šviesą vidur tamsybių, ir kaip tik dėl tokio santykio jis yra čia svetimas, vienišas tamsiose visatos platybėse.

Tokia visata nebeturi nieko iš šventojo graikų Kos- moso. Jai tetaikomi paniekiantys epitetai: „tie nelem- tieji elementai“ (*paupertina haec elementa*), „šita kūrėjo cypė“ (*haec cellula creatoris*).⁷ Vis dėlto tai tebėra kos- mosas, tam tikra tvarka – tik tvarka iš keršto, tvarka, svetima žmogaus siekiams. Jos pripažinimas sumišęs su baime ir panieka, su šiurpu ir atmetimu. Gamtos yda – ne tvarkos stygius, o pernelyg neatmainomas jos viešpa- tavimas. Šis demiurgo kūrinys – toli gražu ne chaosas, o dėsninga sistema, nors ir skendinti tamsybėse. Tačiau kosmoso dėsniams, kitados garbinti kaip Proto, su kuriuo juos pažindamas gali bendrauti žmogaus protas, išraiška, dabar tesuvokiami kaip prievartos mechanizmas, už- kardantis žmogaus laisvę. Stoikų *logos*’a, tapatintą su ap- vaizda, pakeitė *heimarmenē*, slegianti kosminė lemtis.

Šį *fatum* prižiūri planetos arba žvaigždės, griežtų ir priešiškų visatos dėsnių personifikuotos vykdytojos. Nie- kas taip gerai neišreiškia pakitusio žodžio *kosmos* emo- cinio turinio kaip šis dangiškujų sferų, andai dieviškiausios regimosios visatos dalies, nuvertinimas. Žvaigždė- tas dangus, graikams, pradedant Pitagoru, – gryniausias Proto juntamoje visatoje įsikūnijimas bei jos harmoni- jos uždėlis, nuo šiol prismeigė žmogų kaustančiu prie- šiškos galios ir neperkalbamos būtinybės žvilgsniu. Žvaigždės, nors galingos kaip anksčiau, bet žmogui ne- be giminės, virto tironais, kartu ir bijomais, ir niekina- mais kaip žemesnės už žmogų. „Jie, – pasipiktinęs atsi- liepia Plotinas apie gnostikus, – kurie net niekingiausia iš žmonių laiko vertu pavadinti broliu, kaip tikri pusgalviai nesutinka taip pavadinti Saulės nei žvaigždžių danguje, neigi pasaulio Sielos, tikros mūsų sesės!“ („Eneados“ II.9.18). Galėtume paklausti, kas tad yra „modernesnis“

– Plotinas ar gnostikai? Kitur jis dar sako: „Jie turėtų mesti tas savo siaubingas pasakas apie kosmoso sferas... Jei jau žmogus yra viršesnis už kitus gyvus padarus, kiek kartų tad viršesnis yra sferos, kurios yra Visatoje anaiptol ne tam, kad įtvirtintų tironiją, o tam, kad palaikytų joje tvarką“ (II.9.13). Mes jau matėme, kaip šitą tvarką suvokė gnostikai. Su apvaizda ji nebeturi nieko bendra, o žmogui yra didžiausias priešas. Po šiuo negailestingu dangumi, kuris daugiau nebekelia pagarbą pasitikėjimo, žmogus atsiduria visiškame apleistume. Jo apgaubtas, priverstas paklusti jo galiai, nors savo sielos kilnumu už jį pranašesnis, jis jaučiasi ne tiek sistemos dalimi, kiek nežinia kodėl į ją nutremtas ir prieš ją bejėgis.

Ir kaip Pascalis, jis išsigandęs. Vienišumas ir svetimumas, išvydus save šitokiame apleistume, prasiveržia siaubu. Siaubas kaip sielos atsakas į būtį pasaulyje – gnostinėje literatūroje nuolatinė tema. Tai sielos reakcija į situaciją, kurioje ji save mato; tiesą sakant, netgi paties tokio matymo dalis: jis reiškia vidinio Paties nubudimą iš miego pasaulyje ar atsipeikėjimą iš apsvaigimo pasauliu. Nes žvaigždžių dvasios ar apskritai kosmosas veikia ne tik kaip išorinė fizinė prievarta, o gal net juolab kaip vidinė jėga, verčianti nusigręžti nuo savęs ir susvetimėti sau. Pažinęs save, žmogaus Pats kartu suvokia, kad toji galia eina ne iš jo ir kad jis tebuvo nevalingas kosmoso kompozicijų atlikėjas. Žinojimas, *gnōsis*, gali išgelbėti žmogų iš šitos vergijos. Tačiau kadangi kosmosas yra priešiškas gyvybei ir dvasiai, šis išganingasis žinojimas neveda prie integracijos į kosminę visumą bei prisitaikymo prie jo dėsnų, kaip kad stoikų išmintis, kuri laisvę norėjo rasti sąmoningame susitaikyme su prasminga visumos būtinybe. Gnostikas, priešingai, susvetimėjimą pasauliui siekia tik pagilinti ir aiškiai įsisąmoninti, nes tik taip vidinis Pats gali išsipainioti ir atgauti save. Įveiktas turi būti pasaulis, o ne susvetimėjimas jam. Ir pasaulis, nužemintas ligi jėgų sistemos, gali būti įveiktas tik jėga. Ši pergalė čia, žinoma, – nieku būdu ne technologinis įvaldymas. Pasaulio galybę įveikia, viena vertus, išgelbėtojas, įsiveržęs į jo sistemą iš anapus, o kita vertus, jo atneštas „žinojimas“, kuris, kaip galingas maginis ginklas, pakerta planetų jėgas ir atveria sielai plyšį jų užkardančioje tvarkoje. Kad ir kaip tai skirtųsi nuo šiuolaikinio žmogaus galios santykio su pasaulio priežastingu, ontologinį panašumą abiem atvejais formaliai lemia nuostata, kad į jėgą atsakyti jėga yra vienintelis žmogui likęs santykis su gamtos totalitarizmu.

*

Prieš leisdami toliau, stabtelėkime ir pažiūrėkime, kas gi čia atsitiko senajai kosmoso kaip dieviškosios tvarkos idėjai. Žinoma, šis katastrofiškas visatos nuvertinimas ar dvasinė erozija nutiko toli gražu ne dėl ko nors panašaus į šiuolaikinį mokslą. Gana būtų pastebėti, kad

gnostiniu periodu visata kaip tik buvo kraštutinai demonizuota. Vis dėlto tai, kartu su virškosminio Paties transcendencija, kelia kai kurių stulbinančių analogijų su egzistencializmo pagimdytais reiškiniais visiškai skirtingoje šiuolaikinėje situacijoje. Bet jei ne mokslas ir technologijos, tai kas gi klasikinėje civilizacijoje priverstė liautis garbinus kosmosą, kuo didele dalimi rėmėsi visa jos etika?

Atsakymas, be abejo, nėra paprastas, tačiau bent jau vieną jo briauną galima trumpai nužymėti. Prieš mūsų akis – atmesta klasikinė „visumos ir dalių“ doktrina, ir tokio jos atmetimo priežasčių reikia ieškoti socialinėje bei politinėje sferoje. Klasikinės ontologijos doktrina, pagal kurią visuma yra pirmesnė už savo dalis, geresnė už savo dalis ir yra tai, dėl ko dalys apskritai esti, kas suteikia joms jų būties prasmę, – ši garbaus amžiaus doktrina prarado savo socialinį pamatą. Gyvas tokios visumos pavyzdys buvo klasikinis *polis*, miestas-valstybė, kurio piliečiai dalyvavo visumoje ir galėjo pripažinti jos viršenybę, žinodami, kad yra jos dalis, nors ir laikina bei pakeičiama, ir ne tik savo būtimi priklausė nuo visumos, bet kartu savo būtimi palaikė šią visumą: kaip kad jos narių būties kokybė priklausė nuo visumos, taip ir visumos būties kokybė priklausė nuo jos narių elgesio. Tokiu būdu ši visuma, pirmiausia apskritai sudarydama sąlygas individo gyvenimui, o paskui net ir geram gyvenimui, kartu rėmėsi paties individo rūpesčiu ja, o kadangi pranoko ir pergyveno individą, galėjo būti laikoma jo aukščiausiu laimėjimu.

Tačiau vėlyvosios antikos aplinkybėmis ši būtina visumos sociopolitinės viršenybės sąlyga – gyvybiškas ir gyvenimo pilnatvę teikiantis jos narių dalyvavimas visumoje – žlugo. Miestus-valstybes prarijus pirmiausia Diadochų monarchijoms, o paskui ir Romos imperijai, polių inteligentija prarado savo konstruktyvią funkciją. Nors pats ontologinis principas pergyveno konkrečias jį grindusias sąlygas. Stoikų panteizmas, kaip ir fizikinė-teologinė mintis po Aristotelio apskritai, piliečio santykį su miestu pakeitė individo santykiu su kosmosu – didesnio masto gyva visuma. Šio pakeitimo dėka klasikinė visumos ir jos dalių doktrina liko galioti, nors praktinės žmogaus situacijos ji jau nebeatspindėjo. Nuo šiol Kosmosas buvo paskelbtas didžiuoju „dievų ir žmonių miestu“,⁸ o būti pasaulio piliečiu, *kosmopolītēs*, imta laikyti žmogaus gyvenimo tikslu, be kurio jis būtų likęs izoliuotas. Žmogus buvo pašauktas priimti visatos reikalavimus kaip savo paties, kitaip sakant, tiesiogiai susieti save su visata, be jokių tarpininkų, ir savo vidinį logosą suderinti su visumos logosu.

Praktiškai tai reiškė dorai ir ištikimai atlikti visumos tau pavestą vaidmenį toje vietoje ir toje situacijoje, į kurią tave atvedė kosminė lemtis. Išmintis turėjo teikti vidinę laisvę atliekant užduotis, šaltakraujiškumą susiduriant

su likimo užgaidomis, kliudančiomis jas atlikti, tačiau negalėjo nei nustatyti, nei svarstyti pačių užduočių. „Atlikti savo vaidmenį“ – posakis, kuriuo didele dalimi rėmėsi stoikų etika, norom nenorom atskleidžia dirbtinę šios konstrukcijos grandį: atliekamam vaidmeniui mėginama pakeisti iš tikrųjų atliekamą funkciją. Juk aktoriai scenoje elgiasi tik „tarsi“ pagal savo valią ir tik „tarsi“ jų veikla turėtų prasmę. Kas iš tikrųjų belieka svarbu, tai tik gerai vaidinti užuot vaidinus blogai, o ne būti nuosirdžiai susirūpinus padariniais. Tokie aktoriai, didvyriškai atliekantys savo vaidmenis, patys yra savo žiūrovai.

Posakyje „atlikti savo vaidmenį“ girdėti savotiška bravūra, slepianti giliau pritykusią resignaciją, kad ir išdidžiai, ir bereikia nedidelio nuostatos poslinkio, kad į didįjį spektaklį būtų pažvelgta jau visai kitaip. Ar visumai tikrai bent kiek rūpi, ar ji išvis ben kiek atsižvelgia į tą savo dalį, kuri esu aš? Stoikai įrodinėjo, kad taip, kosminę lemtį, *heimarmenē*, prilygindami apvaizdai, *pronoia*. Ir ar maniškis vaidmuo, kad ir kaip aš jį atlikčiau, iš tikrųjų bent kiek prisideda prie visumos, ar turi jai bent kokios reikšmės? Stoikai įrodinėjo, kad taip, pasitelkdami savo analogiją tarp kosmoso ir miesto. Bet jau pats šis palyginimas atskleidžia argumentų skystumą, nes, priešingai nei polyje, kosmose nėra teismo, kuriame galėčiau apginti savo reikšmingumą, – kosmosas yra visiškai ne mano valioje, ir mano vaidmuo jame nužemintas ligi visiško pasyvumo.

Iš tikrųjų tasai prisiverstinis užsidegimas, su kuriuo stengtasi išlaikyti žmogaus integraciją visumoje per jo tariamą giminingumą jai, tebuvo bandymas išsaugoti žmogaus orumą, o kartu ir pozityvios moralės pagrindą. Šis užsidegimas, įkvėptas ankstesnio pilietinių vertybių idealo, – tai herojiška intelektualų pastanga perkelti šio idealo gyvybinę jėgą į iš pagrindų pakitusias sąlygas. Tačiau imperijos pagimdytos masės, sudarytos iš paskirų atomų, kurios niekuomet nebuvo susijusios su šia kilnia tradicija, reagavo į situaciją, į kurią jos pasyviai tapo įtrauktos, visiškai kitaip: joms tai buvo situacija, kurioje dalis yra visiškai nereikšminga visumai, o visuma – visiškai svetiama savo dalims. Gnostiniam individui įkvėpimo šaltinis – ne būti šios visumos dalimi, bet, egzistencializmo terminais tariant, „būti autentiškai“. Imperijos įstatymas, kurio valdžioje individas atsidūrė, tebuvo svetimosis, nepasiekiamos galios apraiška, ir visatos dėsnis, kosminė lemtis, kurios vykdytoją įkūnijo žemiškoji valstybė, irgi įgavo panašų atspalvį. Tai padarė poveikį pačiai įstatymo, ar dėsnio, sampratai visais jos atžvilgiais: ir gamtos dėsniams, ir politinei teisei, ir moralės įstatymams.

O dabar grįžkime prie mūsų palyginimo.

*

Dėsnio, arba įstatymo (graikų *nomos*), sąvokos apvertimas turi ir etinių padarinių, kurių neigiama, gnostiška antikosminė potekstė, o drauge ir analogijos su kai ku-

riais moderniais išvedžiojimais, tampa dar akivaizdesnė nei kosmologijos atveju. Turiu omeny gnostinį „antinomizmą“. Iš pat pradžių reikia pasakyti, jog bet kokių objektyvių elgesio normų atmetimą gnostikai ir egzistencialistai grindė labai skirtingais teoriniais pamatais, ir gnostikų „antinomizmas“, palyginti su jų modernųjų partnerių loginėmis subtilybėmis bei istorine refleksija, atrodo grubus ir naivus. Vienu atveju buvo likviduotas tūkstantmetis senosios civilizacijos paveldas; kitu atveju, – papildomai dar ir dutūkstantmetė Vakarų krikščioniškoji metafizika, grindusi moralės dėsnio sampratą.

Nietzsche nihilizmo situacijos šaknį apnuogino posakiu „Dievas mirė“, pirmiausia turėdamas omeny krikščioniškąjį Dievą. Gnostikai, jei būtų paprašyti panašiai susumuoti savo nihilizmo metafizinį pagrindą, tegalėtų pasakyti „mirė kosmoso Dievas“ – tai yra, liovėsi buvęs dievybe mums ir kelrode žvaigžde mūsų gyvenimams. Žinoma, katastrofa šiuo atveju ne tokia visa apimanti ir ne taip nepagydoma, tačiau vakuumas, kurį ji paliko, net jei ir ne toks bedugnis, buvo išgyventas ne mažiau aštriai. Nietzsche’i nihilizmo esmė yra ta, kad „aukščiausios vertybės tapo nuvertintos“, o šito nuvertinimo priežastis – „įžvalga, kad mes neturime nė menkausio pagrindo teigti esant kažką už daiktų ar daiktuose ‘pačiuose savaime’, kas galėtų būti ‘Dievybė’, o žmoguje – moralė“.⁹ Šis teiginys, kartu su anuo apie Dievo mirtį, išprovokavo Heideggerio pastabą, kad „žodžiai *Dievas* bei *krikščionių Dievas* Nietzsche’s mąstyme žymi transcendentinę (antjuslinę) tikrovę apskritai. Dievas – tai tiesiog idėjų bei idealų pasaulio pavadinimas“.¹⁰ Kadangi bet kokių vertybių sankcija gali kilti tik iš jo, tai jo žlugimas, tai yra „Dievo mirtis“, reiškia ne tik konkrečių aukščiausių vertybių nuvertinimą, bet ir pačios įpareigojančių vertybių galimybės praradimą. Darsyk kreipiantis į Heideggerio pateiktą Nietzsche’s interpretaciją, „Pasakymas ‘Dievas mirė’ reiškia, kad antjuslinis pasaulis nebūti tiek galios, kad būtų veiksnus“.¹¹

Kiek kitu, gana paradoksaliu būdu tas pats teiginys tinka ir gnostinei nuostatai. Žinoma, kraštutinis jos dualizmas savaime yra tiesiog priešingas transcendencijos praradimui. Antgamtinis Dievas jai atstovauja kuo radikaliausiu pavidalu. Už visų vienas kitą gaubiančių kosminių kiaučių jo pavidalu šmėkščioja absoliutus anapusis. Tačiau ši transcendencija, priešingai nei platonizmo „pasaulinis protas“ arba judaizmo pasaulio viešpats, jokių pozityviu santykiu nebėra susijęs su regimuoju pasauliu. Ji nėra nei jo esmė, nei jo priežastis, o tik jo neigimas ir panaikinimas. Gnostinis Dievas, priešingai demiurgui, yra visiškai kitoks, kitas, nežinomas. Kaip ir jos vidinis antrininkas žmoguje, ši antikosminė *pneuma*, kurios slapta prigimtis pasireiškia tik negatyviu kitokumu, nepritapimu bei maištingos neapibrėžiamos laisvės išgyvenimu, šis Dievas savo samprata yra daugiau *nil* nei

ens. Transcendencija, išimta iš bet kokio normatyvaus santykio su pasauliu, prilygsta transcendencijai, praradusiai savo veiksmo galią. Kitaip sakant, visais atžvilgiais, kuriais tik žmogus yra priverstas dalyvauti jį supančioje tikrovėje, ši slaptojo Dievo samprata yra nihilistinė: iš jo nespinduliuoja joks *nomos*, joks dėsnis gamtai ir joks įstatymas žmogui, kaip gamtos daliai.

Šia prasme gnostikų antinomistinis argumentas būtų ne mažiau paprastas, pavyzdžiui, nei Sartre'o. Kadangi transcendencija tyli, teigia Sartre'as, kadangi jos „pasaulyje nėra nė ženklų“, tai žmogus, „apleistas“ ir paliktas pats sau, yra tiesiog priverstas laisvei, ar veikiau jam nelieka nieko kita, kaip ją prisimti: jis, būdamas „pats sau tikslas“, tiesiog „yra“ šita laisvė, ir „jam viskas leista“. ¹² Kitas dalykas, kad ši laisvė yra desperatiška ir, kaip užduotis, neturinti ribos, sukelia veikiau siaubą nei pergales džiaugsmą.

Antinomistinis argumentas gnostikų samprotavimuose kartais pasirodo po įprasto subjektyvizmo priedanga: niekas nėra savaime gera ar bloga, daiktai savyje yra indiferentiški, ir tik „žmogaus sprendimu poelgiai yra geri ar blogi“. Ir dvasinis žmogus tad iš savo žinojimo laisvės naudojasi visais jais indiferentiškai. ¹³ Nors tokie samprotavimai geriausiu atveju teprimena klasikinį sofizmą, gilesnis tokio „žmogaus sprendimo“ kilmės gnostinis apmąstymas šį argumentą iš skeptinio paverčia metafiziniu, o indiferentiškumą – priešprieša: nes tas „žmogaus sprendimas“, pasirodo, galiausiai kyla ne iš paties žmogaus, bet iš demiurgo, podraug, vadinasi, ir iš gamtinės tvarkos. Dėl tos pačios kilmės ir dėsnis iš tikrųjų yra ne indiferentiškas, bet didžiojo sąmokslas prieš mūsų laisvę dalis. Būdamas dėsnis, ir moralės kodeksas tėra fizinio dėsnio psichinis papildas, o kaip toks – visa persmelkiančio kosminio režimo apraiška. Ir vienas, ir kitas kyla iš to paties pasaulio viešpaties kaip jo valdžios svertai, apjungti dvigubame žydų Dievo – kaip kūrėjo ir įstatymdavio – vaizdinyje. Kaip fizinio pasaulio dėsnis, *heimarmenē*, į bendrą sistemą įtraukia atskirus kūnus, taip moralės įstatymas pasielgia su sielomis, tokiu būdu paversdamas jas demiurgo kėslų vergais.

Nes kas gi yra įstatymas – tiek apreiškintas per Mozę bei pranašus, tiek veikiantis žmonėse per jų įpročius bei nuomones, – jei ne priemonė įpainioti žmogų į šio pasaulio reikalus bei pasaulietiškus rūpesčius ir sukaustyti juose, užantspauduoti jo valią rimtumu, pagyrimais ir pasmerkimais, atpildu ir bausme, paversti ją klusnia prievartos sistemos dalimi, kad ši veiktų tik dar sklandžiau, nebeišardomai? Kadangi šio moralinio įstatymo principas yra teisingumas, jis irgi savo esme yra toks pat žmogaus psichikos suvaržymas, kaip kad kosminis likimas suvaržo jo fizinę dalį – kūną. „Angelai, sukūrę pasaulį, nustatė ir 'teisingus poelgius', tokiais priesakais pajungdami žmones vergijon“. ¹⁴ Normatyviniais įstatymais žmogaus valią pa-

žabojo tos pačios jėgos, kurios valdo jo kūną. Ir tasai, kas joms paklūsta, išsižada savęs Paties. Taigi, be paprasčiausio „subjektyvistinio“ indiferentiškumo ir be paprasčiausio leidimo laisvei, čia turime pozityvų metafizinį suinteresuotumą nepaklusti jokioms objektyvioms normoms, vadinasi, ir motyvą jas atvirai pažeisti. Tai dvigubas suinteresuotumas: ir autentiškos laisvės siekis sau, tuo metant iššūkį Archontams, ir jų visuotinės tvarkos pažeidimas, savo veiksmis griauinant jų planus.

Dėl asmens autentiškos laisvės teigimo, tai reikia pasakyti, kad ši laisvė taikoma ne „sielai“ (*psychē*), kuri yra apibrėžta moralės įstatymo taip pat, kaip kūnas yra apibrėžtas fizinio pasaulio dėsniumi, bet išimtinai „dvasiai“ (*pneuma*), neapibrėžiamam dvasiniam būties branduoliui, svetimai šiam pasauliui kibirkščiai. Siela yra pavaldi gamtos tvarkai, demiurgo nustatyta, siekiant įkalinti anapusinę Dvasią, ir normatyviniais įstatymais kūrėjas kaip tik įvykdo savo valdžią tam, kas jam teisėtai priklauso. Psichinis žmogus, apibrėžiamas per savo gamtiškąją prigimtį, pavyzdžiui, kaip protingas gyvūnas, tebėra gamtinis žmogus, tačiau pneumatinio žmogaus ši „gamta“ neapibrėžia, kaip kad ir, egzistencializmo požiūriu, jokiais apibrėžimais neįmanoma apibrėžti laisvai save teigiančios būties.

Čia tiktų palyginimui prisiminti Heideggerio argumentus. Savo „Laiške apie humanizmą“ Heideggeris griežtai pasisako prieš klasikinį žmogaus kaip „protingo gyvūno“ apibrėžimą, nes šis apibrėžimas žmogų stato vienon gretin su gyvūnais, tik išskirdamas jį iš bendros „gyvūnų“ rūšies pagal tam tikrą ypatingą požymį. O tai, Heideggerio manymu, stato žmogų pernelyg žemai. ¹⁵ Šiuo atveju nenoriu pabrėžti klausimo, ar tik nesama šiame klasikiniam žmogaus apibrėžime tam tikro kalbinio sofizmo, susijusio su žodžiu *animal* „gyvūnas“. ¹⁶ Kas mums svarbu, tai bet kokios apibrėžiamos žmogaus „prigimties“, kuri pajungtų jo suverenią būtį iš anksto nustatomai sistemai ir tuo būdu paverstų jį objektyvios sistemų dermės dalimi totalinėje gamtoje, atmetimas. Šioje trans-sisteminės, laisvai „save teigiančios“ būties sampratoje aš ir išvelgiu kažką panašaus į gnostinę negatyvią trans-psichinės pneumos sąvoką. Kas neturi prigimties, tam nėra jokių normų. O *prigimtį* turi tik tas, kas priklauso gamtos tvarkai – ar ji būtų suprantama kaip sukurtojo pasaulio, ar kaip proto idėjų tvarka. Dėsnis ir įstatymas yra tik ten, kur yra visuma. Nuvertinančiu gnostikų požiūriu, tai liečia tik psichę, kuri priklauso kosminei visumai. Psichiniam žmogui nelieka nieko kita, kaip tik laikytis įstatymų kodekso ir stengtis būti teisingam, tai yra, sklandžiai prisitaikiusiam prie nustatytos tvarkos, taigi atlikti kosmoso schemoje jam skirtą vaidmenį. Tačiau „pneumatinis“, dvasinis žmogus, kuris nepriklauso jokiai objektyviai schemai, yra aukščiau bet kokio įstatymo, anapus gėrio ir blogio, ir savo „žinojimo“ galia pats sau yra įstatymas.

*

Bet kas gi tai per žinojimas, kas per pažinimas, kylantis ne iš sielos, o iš dvasios, kurio dėka žmogus pasiekia išsigelbėjimą iš kosminės vergijos? Žinoma Valentino mokyklos formulė gnosį apibrėžia štai kaip: „Laisvę mums suteikia žinojimas, kas mes buvome ir kuo tapome, kur mes buvome ir kur tapome nusviesti, kur skubame ir iš kur esame išvaduoti, kas tai yra gimimas ir kas tai yra pergimimas“.¹⁷ Derama šios programinės formulės egzėgėzė turėtų atskleisti ištisą gnostinį mitą. Čia aš ketinu išsakyti tik keletą formalių pastebėjimų.

Pirma atkreipkime dėmesį į dualistinį antitezinių terminų grupavimą ir eschatologinę įtampą tarp jų su jai būdinga neapverčiama kryptimi iš praeities į ateitį. Toliau pastebėkime, kad šie terminai ištisai yra ne būsenos, bet įvykio, vyksmo pavadinimai. Taigi žinojimas priklauso istorijai, kurios kritinis įvykis pats yra. Tarp šių vyksmo pavadinimų dėmesį šiuo atveju patraukia pasakymas „tapome nusviesti“, nes su juo esame pažįstami ir iš egzistencializmo literatūros. Prisiminkime kad ir Pascalio žodžius apie gyvenimą, „panardintą prieš ir po esančioje amžinybėje“, ir Heideggerio terminą *Geworfenheit*, pažodžiui „numestumas, nusviestumas“, kuris jam reiškė fundamentalią tiesioginio būties išgyvenimo, *Dasein*, ypatybę. Pats terminas, kiek galiu spręsti, ir savo kilme yra gnostinis. Mandėjų literatūroje be paliovos kartojasi tema: gyvenimas tapo nusviestas į pasaulį, šviesa – į tamsą, siela – į kūną. Taip apibūdinamas pirminis prievartos aktas, priverčtas mane būti, kur esu ir kas esu, ir pabrėžiamas pasyvumas, su kuriuo, neturėdamas pasirinkimo, atsidūriau šiame jau sukurtame pasaulyje, kurio aš pats nekūriau ir kurio dėsniai man svetimi. Tačiau nusviadimo vaizdinys į visą šitai sukurtą būtį kartu įneša dinamizmo. Mūsų formulėje dinamizmą perteikia skubėjimo į tikslą vaizdinys. Numestas į pasaulį gyvenimas – tai tam tikra savęs teigimo trajektorija į ateitį.

Tai atveda mus prie paskutinės pastabos, kurią ketinu išsakyti apie šią valentinietišką formulę: tarp praeitį ir ateitį žyminčių sąvokų ji visai nepalieka vietos *dabarčiai*, kurios turiniu žinojimas galėtų remtis ir, jį stebėdamas, suturėti veržimąsi pirmyn. Tėra praeitis ir ateitis, iš kur mes atėjome ir kur skubame, o dabartis – tik pati gnosio akimirka, patirta sunkaus perėjimo nuo vieno prie kito per aukščiausią eschatologiškojo *dabar* krizę metu. Nors čia reikia pabrėžti vieną skirtumą nuo bet kokių šiuolaikinių paralelių: šioje gnostinėje formulėje savaime suprantama, kad nors esame nusviesti į laikinumą, mes esame kilę iš amžinybės ir į amžinybę keliaujame. Tai gnostikų kosminį nihilizmą atremia į metafizinį pamatą, kurio visiškai nebeturi jo šiuolaikinis antrininkas.

Vėl atsigrėždami į moderniuosius laikus, aptarkime tai, kas labiausiai turėtų stebinti, atidžiau patyrinėjus Heideggerio „Būtį ir laiką“, šį giliausią ir iki šiol svarbiausią

egzistencializmo filosofijos manifestą. Heideggeris čia išrutulioja „fundamentalią ontologiją“, apibrėžiamą per lytis, kuriomis žmogus „egzistuoja“, t.y. išalygoja savo būti egzistencijos metu, o kartu, kaip jų objektyvius koreliatus, suteikia atitinkamas prasmes Būčiai apskritai. Šios lytys aprašomos fundamentaliosiomis kategorijomis, kurias Heideggeris linkęs pavadinti „egzistencialais“. Priešingai nei objektyvios Kanto kategorijos, jomis nusakomos ne tikrovės, bet įsitikinimo struktūros, t.y. ne „duotų“ pasaulio objektų pažinimo struktūros, bet vidinio laiko, kuriuo „pasaulis“ apsireiškia ir kurio yra sukuriamas „aš“ kaip nuolatinis vyksmas, funkcinės struktūros. Taigi „egzistencialai“, visi iki vieno, iš pat esmės teturi laikiną prasmę. Tai yra vidinio, arba psichinio, laiko – tikrojo būties matmens – kategorijos, kurios tą matmenį savo gramatiniais laikais ir artikuliuoja. O jei taip, tai jie neišvengiamai apreiškia ir tarp savęs pasiskirsto tris laiko horizontus – praeitį, dabartį ir ateitį.

Jei dabar išrikiuosime šiuos „egzistencialus“, šitas Heideggerio būties kategorijas, pagal anuos tris laikus, kaip kad visai įmanoma pamėginti, padarysime stulbinantį atradimą – bent jau mane tas atradimas tikrai sukrėtė, kai pasirodžius knygai klasikiniu „kategorijų lentelės“ pavyzdžiu pabandžiau nupiešti atitinkamą diagramą. Atradimas buvo tas, kad stulpelis po antrašte „dabartis“ liko kone visai tuščias – bent jau tiek, kiek tai lietė „tikrą“, arba „autentišką“, būtį. Skubu pridurti, jog tai tik labai suglausta išvada. Iš tikrųjų apie egzistencialą „dabartis“ pasakyta daug, tačiau ne kaip apie nepriklausomą, savateisį matmenį. Nes egzistenciškai „tikra“ dabartis – tai vis kokios nors „situacijos“ dabartis, o ši visiškai apibrėžiama per asmens *santykį* su jo „ateitimi“ ir „praetimi“. Ji tik blyksteli sprendimo šviesoje, kai numanoma „ateitis“ sureaguoja į duotą „praetį“ (*Geworfenheit*), o šis susidūrimas ir sudaro tai, ką Heideggeris pavadino „akimirka“ (*Augenblick*): akimirka, bet ne trukmė *šitoje* „dabartyje“, kuri tėra kitų dviejų laiko horizontų kūrinys; jų nepaliaujamos dinamikos funkcija, bet ne savarankiškas būties matmuo. O atskirta nuo šio vidinio judesio, „dabartis“ pati savaime tėra tikro ateities–praeties santykio išsižadėjimas, „užsimirštant“ arba „pasiduodant“ pokalbiui, smalsumui ar tiesiog „paprasto žmogaus“ anonimiškumui (*Verfallenheit*): tikros būties įtampos praradimas, savotiškas egzistencinis suglebimas. Iš tikrųjų, kaip tik *Verfallenheit*, negatyvus terminas, apimantis ir degeneracijos bei nuosmukio reikšmes, yra „egzistencialas“, būdingas „dabarčiai“ kaip tokiai, kartu atskleidžiantis ją tesant išvestinę ir „nepakankamą“ būties lytį.

Taigi mūsų ankstesnis teiginys lieka galioti ir čia: visos būties kategorijos, susijusios su įmanomu „aš“ autentiškumu, poromis patenka po antraštelėmis „praetis“ ir „ateitis“. „Faktiškumas“, būtinybė, buvimas tapusiu, buvimas nusviestu, kaltė – visa tai yra praeties egzistencinės

lytys; „egzistencija“, buvimas pralenkusi savo dabartį, mirties numanymas, rūpestis, apsisprendimas – ateities egzistencinės lytys. Tikrai būčiai dabarties nebelieka. Vos iššokusi iš savo praeities, būtis prasitiesia į ateitį, susiduria su savo paskutine riba – mirtimi, nuo šitos eschatologinės niekio išvalgos grįžta prie gryno faktiškumo, prie neatkeičiamos savo buvimo tapusiu ten ir tada duotybės ir su mirties pagimdytu apsisprendimu, suėmusiu dabar savin visą praeitį, neša ją toliau. Kartoju: dabarties nėra, tai tik persilaužimas tarp praeities ir ateities, taškinė akimirka *tarp*, balansuojanti ant pirmyn metančio apsisprendimo skustuvo ašmenų.

Šis kvapą užimantis dinamizmas šiuolaikiniam protui meta milžinišką iššūkį, ir maniškė karta dvidešimtųjų ir trisdešimtųjų metų Vokietijoje jam pasidavė visiškai. Tačiau šitas dabarties, kuri iš tikrųjų talpina savy visą mūsų tikrovę, praradimas, jos redukavimas į nesvetingą nulį, į formalų tašką, kelia rimtų klausimų. Kokia gi už viso to glūdi metafizinė situacija?

Čia reikia padaryti dar vieną pastabą. Be egzistencinės akimirkos „dabarties“, dar yra daiktų dabartis. Ar buvimas kartu su jais nesuteikia visai kitokios „dabarties“? Bet Heideggeris mums sako, kad daiktai pirmiausia yra *zuhanden*, t.y. panaudojami („nenaudingumas“ – irgi tik šito panaudojimo atvejis), vadinasi, susiję su egzistenciniais ketinimais bei rūpesčiu (*Sorge*) ir todėl priklausančios ateities–praeities dinamikai. Ir vis dėlto juos galima neutralizuoti ligi grynai *vorhanden* („esančių priešais“), taigi indiferentiškų objektų, ir šita *Vorhandenheit* būklė yra objektyvi priešybė tam, kas iš egzistencinės pusės yra *Verfallenheit*, netikra dabartis. *Vorhanden* yra tai, kas indiferentiškai ir *tik* esti, tai nuogas gamtos „čia“, į kurią galima žvelgti neatsižvelgiant į jokią egzistencinę situaciją nei į jokią praktinį „reikalą“. Tai ligi nebylaus daiktiškumo nudirta ir atstumta būtis. Tai viskas, ką ši teorija paliko „gamtai“, – tik visišką „nepakankamumą“, bet ir pats santykis, kuris ją šitaip objektyvuoja, yra „nepakankamas“: nuo rūpesčio ateitimi jis paspruko į dabartį ir pasislėpė už neva tik stebinčio smalsumo.¹⁸

Toks egzistencialistų gamtos sąvokos nuvertinimas akivaizdžiai atspindi jos dvasinį apnuoginimą, aliktą gamtos mokslų, bet jis turi kažką bendra ir su gnostine gamtos samprata. Joks filosofinis mokymas nekreipė į gamtą taip mažai dėmesio kaip egzistencializmas, nebepalikęs jai nė menkiausios garbės (šito abejingumo nereikia painioti su Sokrato atsisakymu tyrinėti gamtą kaip esančią virš žmogaus supratimo).

Tokią stebėjimą, kas aplink, stebėjimą gamtos tokios, kokia ji yra pati savaime, Būties stebėjimą antikos žmōnės pavadino kontempliacija, *theōria*. Bet esmė čia ta, kad kontempliacija, palikta vien su tuo, kas „tik esti“, praranda visą savo kitados turėtą taurumą – kaip ir pasidavimas dabarčiai, prikausčiosiai stebėtoją vien savo daiktais.

Theōria yra tauri savo platoniskomis potekstėmis – tuo, kad šio pasaulio daktuose ji išvelgia amžinuosius dalykus, pro nuskaidrėjusį tapsmo šydą švytinčią nekintamos Būties transcendenciją. O nekintama Būtis – tai amžinoji dabartis, kurioje kontempliacija gali dalyvauti, kad ir trumpais laikinosios dabarties protarpiais.

Ne laikas, bet amžinybė pašventina dabartį ir suteikia jai savo statusą laiko tėkmėje, ir tikros dabarties praradimas iš tikrųjų reiškia amžinybės praradimą. O šis amžinybės praradimas – tai idėjų ir idealų pasaulio žūtis, kurioje Heideggeris išvelgė tikrąją Nietzsche's posakio „Dievas mirė“ prasmę. Kitaip sakant, absoliuti nominalizmo pergalė prieš realizmą. Todėl tiek nihilizmas, tiek Heideggerio būties schemas radikalus laikiškumas, kur dabartis tėra persilaužimo tarp praeities ir ateities akimirka, turi tą pačią šaknį. Jei vertybės ne regimos kaip priklausančios būčiai (kaip kad Platono Gėris ir Grožis), bet valios primetamos kaip ketinimai, tuomet būtis išties tampa pasmerkta nuolatiniam ateitiškumui, ar futurizmui, kurio taikiny – mirtis. Ir vien tik formalus apsisprendimas būti, be jį grindžiančio *nomos*, tampa žingsniu iš niekur į niekur. Prieš tai jau cituotais Nietzsche's žodžiais tariant, „Kas kartą jau prarado tai, ką praradai, tas niekur jau nebesustos nurimęs“.

*

Mūsų tyrimas vėl parvedė mus prie to pat nihilistinės situacijos metafizinio pamato – dualizmo tarp žmogaus ir *physis*. Tik reikia neišleisti iš akių vieno esminio skirtumo tarp gnostinio ir egzistencialistinio dualizmo: gnostinis žmogus yra nusviestas į antagonistinę, anti-dievišką ir todėl anti-žmogišką gamtą, šiuolaikinis žmogus – į indiferentišką. Ir būtent pastarasis atvejis atveria absoliutų vakuumą, išties bedugnę prarają. Gnostinė priešiško, demoniško samprata tebebuvo antropomorfiška, pažįstama bent jau savo svetimumu, o ir pati priešprieša būčiai teikė kryptį – žinoma, negatyvią, tačiau vis dėlto sankcionuotą transcendencijos, kuriai pasaulio pozityvumas tesudaro kokybinę priešybę. Indiferentiška šiuolaikinio mokslo gamta nebeturi nė šios antagonizmo ypatybės, ir tokioje gamtoje nebeįmanoma rasti nė jokios krypties.

Tai šiuolaikinį nihilizmą daro kur kas radikalesnį ir desperatiškesnį nei gnostinis nihilizmas su visu jo panišku siaubu prieš pasaulį ir maištingą panieką jo dėsniams. Tikroji bedugnė ir yra ta, kad gamtai nerūpi, kuriuo keliu pasuksi. Tai, kad iš tikrųjų rūpi tik žmogui, ribotam, kurio telaukia mirtis, vienišam ir atsitiktiniam, objektyviai beprasmiam tarp visų savo subjektyvių prasmų, – situacija, neturinti precedento.

Tačiau pats šitas skirtumas, parodantis šiuolaikinio nihilizmo prarają esant didesnę, suduoda smūgį ir jo vidiiniam neprieštarinamumui. Gnostinis dualizmas, kad ir koks

jis buvo fantastiškas, bent jau buvo vidujai neprieštarin- gas. Demoniškos gamtos, prieš kurią sukyla žmogaus dva- sia, vaizdinys nėra beprasmis. Bet kaipgi indiferentiškoji gamta, kuri vis dėlto savyje išaugino tai, nuo ko ima pri- klausyti jos pačios egzistencija? Pasakymas, esą žmogus yra nusviestas į indiferentišką gamtą, šiaip jau yra dualis- tinės metafizikos palikimas, į kurį ne-metafizinis požiūris neturi jokios teisės. Ką reiškia „nusviestas“, jei nėra to, kas būtų nusviedęs, ir nėra jokio anapus, iš kur? Egzis- tencialistui veikiau pritiktų sakyti, kad sąmoninga, rūpes- tinga, save pažįstanti gyvybė buvo „išsviesta“ gamtos. Ir jeigu aklai, vadinasi, regėjimas yra aklumo padarinys, rū- pestis atsirado be jokių rūpesčių, o prasmę pagimdė be- prasmybė.

Ar šis paradoksas nekelia abejonių dėl pačios indife- rentiškos gamtos sampratos, šitos gamtos mokslų sukur- tos abstrakcijos? Iš gamtos sampratos taip radikalčiai bu- vo pašalintas antropomorfizmas, kad net pats žmogus, jei- gu jis tėra gamtos atsitiktinumas, nebegali būti suvokia- mas antropomorfiškai. Kaip indiferentiškumo padarinys, žmogaus būtis irgi turėtų būti indiferentiška. Ir akistata su žmogaus mirtingumu tokiu atveju visai pateisintų re- akciją „valgykim ir gerkim, nes ryt mirsime“. Nėra jokio reikalo rūpintis tuo, kas nesankcionuota jokios pirmapra- dės intencijos. Bet jeigu gilioji Heideggerio įžvalga – kad būtent akistatoje su savo baigtinumu mes patiriame rū- pestį, ir ne tik dėl to, ar esame, bet ir dėl to, kaip esame, – yra teisinga, tai vien pats šis didžiausias rūpestis, pasi- reiškęs bet kurioje atskiroje pasaulio dalyje, apibūdina ir visą visumą, jį apimančią, ir tik juo labiau, jei ta visuma tebuvo vienintelė priežastis jam atsirasti, fiziškai pagim- dydama savyje jo subjektą.

Nihilizmo pamatas – tai skilimas tarp žmogaus ir visa apimančios tikrovės. Dėl to, kad šis skilimas, t.y. dualiz- mas, nepagrįstas metafizika, yra iracionalus, jis netampa mažiau tikras. Ne ką priimtinesnė atrodo ir jo alternaty- va – monistinis natūralizmas, kuris, tebesant skilimui, kar- tu panaikintų pačią žmogaus kaip žmogaus sampratą. Šiuolaikinis protas taip ir kybo įstrigęs tarp šitos Skilos ir jos dvynės Charibdės. Filosofijos užduotis – išsiaiškinti, ar kartais nesama trečiojo kelio: tokio, kuriuo pasukus būtų išvengta ir dualistinio skilimo, ir išsaugota pakanka- mai dualistinės įžvalgos išlaikyti žmogaus žmogiškumui.

NUORODOS:

1. *Der Wille zur Macht*. 1887, §1. [Verčiamasis straipsnis parašy- tas XX a. vidury. – Vert. past.]
2. PASCAL, B. *Mintys*. Iš prancūzų k. vertė Anicetas Tamošai- tis SJ. Vilnius: Aidai, 1997, p. 73–74: §205.
3. „Žmogus tėra nendrė, silpniausia gamtoje. Tačiau tai ma- štantį nendrė. Nereikia visai visatai ginkluotis, kad ji sutriuš- kintų: užtenka garų, vandens lašo jam užmušti. Bet jei visata jį ir sutriuškintų, žmogus vis tiek būtų pranašesnis už tą, kuri

jį įveikė, nes jis žino, kad miršta ir kad visatos persvara, o visata nieko apie tai nežino“ (ten pat, p. 110: §347).

4. Ten pat, p. 27: §72.
5. Plg. Pascalį (ten pat): „Didžiausias juntamas Dievo visagaly- bės ženklas yra tai, kad mūsų vaizduotė šios minties neaprė- pia“, t.y. minties apie kosminės erdvės begalybę.
6. Apie Pascalį kaip pirmąjį modernųjų laikų egzistencialistą, mano tik bendrais bruožais apžvelgtą pradžiai, plačiau žr.: LÖWITH, K. *Man Between Infinities*, iš: *Measure, A Critical Journal*, 1. Chicago, 1950.
7. Marcionas, pagal Tertuliano *Contra Marcionem* I.14.
8. Vis dėlto iškalbina, kad Pseudoaristotelio (I a. nežinomo au- toriaus) veikalė „Apie kosmosą“, rutuliojant visatos palygini- mą su valstybe, pasitelkiamas veikiau monarchijos, o ne res- publikos modelis.
9. *Der Wille zur Macht*, §2, 3.
10. *Holzwege*, p. 199.
11. Ten pat, p. 200.
12. SARTRE, J.P. *L'existentialisme est un humanisme*, p. 33 ir toliau.
13. Irenėjus, *Adversus Haereses* I.25.4–5.
14. Simonas Magas, pagal Irenėjaus *Adversus Haereses* I.23.2–3.
15. HEIDEGGER. *Über den Humanismus*. Frankfurt, 1949, p. 13.
16. Lotynų *animal* pirmine reikšme yra ne „gyvulus“, bet „sieti- ška būtybė“ (pagal *anima* „siela“), kurioms priklausė ir demo- nai, dievai, sielas turinčios žvaigždės, ir net visa visata kaip visuma, irgi turinti sielą. Plg. Platono „Timają“ 30c: „...pagal kurio gyvūno panašumą Kūrėjas surentė šį kosmosą? Nepa- niekinkime pastarojo, manydami, jog tai [kokios nors] atski- ros rūšies gyvūnas, nes tai, kas panašu į neatbaigtą dalyką, negali būti gražu. Tačiau padarykime prielaidą, jog tai yra [bū- tybė], kuri visus kitus gyvūnus tartum savo dalis talpina savyje tiek atskirai po vieną, tiek giminėmis, ir nutarkime, kad ji ir buvo Provaizdis, į kurį kosmosas labiausiai panašus, nes kaip ši būtybė apima savyje visus protu suvokiamus gyvus padarus, taip ir kosmosas talpina mus bei visus kitus regimus gyvūnus“ [PLATONAS. *Timajas. Kritijai*. Iš graikų kalbos vertė Naglis Kardelis. Vilnius: Aidai, 1995, p. 67]. Taigi patalpinti žmogų šiame lygmeny nėra joks „pažeminimas“, ir šiuolaikinis „gy- vuliškumo“ vaiduoklis čia pasirodo gana dirbtinai. Iš tikrųjų žmogaus pažeminimas Heideggeriui yra jo patalpinimas į *bet kokį* lygmenį, tai yra į *gamtiškumo* kontekstą apskritai. Krikš- čioniškas „gyvūno“ nuvertinimas ligi „gyvulio“, kuris iš tikrų- jų šią sąvoką paverčia „žmogaus“ priešybe, tik atspindi ben- drą klasikinės nuostatos lūžį – lūžį, dėl kurio Žmogus, apdo- vanotas ypatinga nemirtinga siela, atsiduria išvis anapus „gam- tos“. Egzistencializmo argumentacija remiasi jau šituo nauju atskaitos tašku: žaidimas semantinė „gyvūno“ dviprasmybe, laimint sau lengvą akį, nuslepia šį atskaitos taško poslinkį, kurio funkcija minėta dviprasmybė kaip tik yra, ir su klasiki- ne nuostata, su kuria tariamai ginčijasi, iš esmės prasilenkia.
17. Klementas Aleksandrietis, *Excerpta ex Theodoto* 78.2.
18. Čia kalbu tik apie „Būtį ir laiką“, ne apie vėlyvąjį Heideggerį, kuris tikrai jau nebe „egzistencialistas“.

Versta iš: JONAS, Hans. *The Gnostic Religion*, 3rd edition, Boston: Beacon Press, 2001, p. 320–340, (248–249, 272–273): Gnosticism, Existentialism, and Nihilism.

Iš anglų kalbos vertė Dainius RAZAUSKAS