

Apie teksto kaip prasmės medijos ribas Husserlio fenomenologijoje ir šv. Ignaco Lojolos „Dvasinėse pratybose“

Straipsnyje nagrinėjamas tekstas kaip prasmės medija. Husserlio fenomenologija traktuojama kaip praktika, panaši į šv. Ignaco Lojolos „Dvasinių pratybų“ meditaciją ir kontempliaciją.

The article deals with a text as the medium of meaning. Husserl's phenomenology is considered as a practice which is similar to meditation and contemplation of the "Spiritual Exercises" of St. Ignatius of Loyola.

Ivadas

Galima sakyti, kad mūsų santykį su prasme lemia tam tikra teleologija, kurios ideologinį pagrindą sudaro požiūris, esą vienintelė ir universali prasmės sklaidos medija yra tekstas. Savaiame suprantamu dalyku laikoma tai, kad tik tekste prasmę galime aptikti ir tik gamindami tekstus galime pasipriešinti beprasmybei. Tokios nuostatos padarinys yra tam tikra technologija, kurią galima nusakyti kaip interaktyvų skaitymą: skaitoma vien tam, kad galima būtų parašyti dar vieną tekstą, kuris savo ruožtu turėtų (ar bent galėtų) tapti paskata rasti naujiems tekstams ir t. t. Šiame straipsnyje bandoma suabejoti tokios nuostatos nelygstama verte.

Tyrimo objektas: tekstas, kaip prasmės medija.

Tyrimo tikslas – nustatyti tekstą, kaip prasmės medijos, ribas.

Tyrimo uždaviniai:

– sugretinti Husserlio fenomenologiją su šv. Ignaco Lojolos „Dvasinėmis pratybomis“;

– atskleisti fenomeno netekstinę prigimtį;

– išryškinti vaizduotės kaip alternatyvios tekstui prasmės medijos vaidmenį fenomenologijoje ir „Dvasinių pratybų“ praktikoje;

– aprašyti, kaip transformuojama vaizduotė praktikuojant meditaciją, maldą ir kontempliaciją.

Tyrimo metodai: interaktyvus skaitymas, teksto autodekonstrukcija.

„Atgal prie...“ ... teksto

Apžvelgę XIX amžiaus antrojoje pusėje susiformavusių filosofijos srovių panoramą, nesunkiai pastebėsime joje vyraujančią savotišką „retro“ tendenciją. Šios tendencijos pradžia sietina su 1865 metais pasirodžiusia Otto Liebmanno knyga „Kant ir epigonai“. Šioje knygoje buvo bandoma parodyti, jog tai, ką darė Fichte, Schellingas, Hegelis, Herbartas, Friesas ir Schopenhaueris, tėra tik Kanto išplėtos koncepcijos iškraipymai, vedantys filosofiją į

aklavietę. Kiekvienas Liebmanno knygos skyrius buvo baigiamas išvada – šūkiu: „Also muss auf Kant zurückgegangen werden“ – „Tad dera grįžti atgal prie Kanto“¹. Netrukus pasigirdo ir daugiau panašių „retro“ šūkių, kaip antai – „atgal prie Aristotelio“, „atgal prie Fichtes“, „atgal prie Tomo Akviniečio“, „atgal prie Hegelio“ ir pan. Nesunku suprasti, jog šiuose šūkiuose asmenvardžiai „Kantas“, „Aristotelis“, „Fichte“, „Tomas Akvinietis“ ar „Hegelis“ yra metonimijos, žyminčios tą ar kitą *tekstų korpusą*. Tad aišku, kad tokie kvietimai kaip „atgal prie Kanto“, „atgal prie Tomo Akviniečio“ ar pan. yra ne kas kita, kaip kvietimai grįžti prie atitinkamų *tekstų*, ir grįžti tam, kad tai, kas ten *pa-rašyta*, būtų *ap-rašyta* ar/ir *per-rašyta*. Todėl galime drąsiai teigti, jog neokantininkų, neotomistų, neohegelininkų ir t. t. plėtojamos filosofinės koncepcijos buvo ne kas kita, kaip savotiško *interaktyvaus* skaitymo pavyzdys – skaitymo, kuris sykiu yra ir rašymas. Ir tikrai, tie, kas pakludami raginimams „grįžti atgal prie...“, skaitė „Kantą“, „Tomą Akvinietį“ ar „Hegelį“, sykiu gamino naujus tekstus, kuriuose turėjo atsiskleisti tai, kas pirmiausia ir rūpi kiekvienam filosofui – *tikrovės prasmė*. Bet ar gali būti kitaip? Juk atrodytų, kad prasmė egzistuoja tik tekste, ir kad tik nuolat tobulinant tekstą, galima vis išsamiau ir giliau tą prasmę atskleisti. Iš tiesų, juk argi tai, ką vis dar kartais pavadiname „tikrove“, nėra vien *facta bruta*, vien atsitiktinumų ir partikuliarijų chaotiška samplaika, neturinti jokios savaiminės prasmės? Juk „prasmė“ – tai tvarka, būtinybė, visuotinybė. Bet jei taip, tai, atrodytų, visiškai akivaizdu, jog tekstas ir tik tekstas yra medija, kurioje galime aptikti prasmę. Juk tekstas nepriklauso nuo konkrečios situacijos, jis nėra ribojamas erdvės ir laiko požiūriu, jį galima skaityti bet kur ir bet kada, jis nepriklauso ir nuo to, kas jį skaito ir kaip supranta, mat jo prasmė randasi vien

iš tekstą sudarančių dalių tarpusavio santykių. Trumpai tariant, tekstui būdinga tai, ką Paulis Ricoeuras pavadino „teksto semantinė autonomija“², suteikiančia tekstui prasmės universalios medijos statusą. Tad, atrodytų, nenuostabu, kad būtent tekstų gaminimas ir atgaminimas nuo neatmenamų laikų yra tapęs esmine filosofo (ir apskritai bet kokio „mąstytojo“ ar „tyrinėtojo“) veiklos forma. Tokį požiūrį išakmiai įtvirtina ir šiuolaikinio *homo academicus* „gyvenimo“ maksima tapęs desperatiškas šūkis *publish or perish*, verčiantis dalyvauti šiame nesibaigiančiame tekstualizacijos procese.³

„Atgal prie pačių daiktų“

Iš pirmo žvilgsnio, minėtą „retro“ tendenciją galima išvelgti ir fenomenologijoje, kurios kūrėjo Edmundo Husserlio „Loginiuose tyrinėjimuose“ (šis veikalas pasirodė 1900–1901 metais) skaitome: „Mes norime grįžti atgal „prie pačių daiktų“ (auf die „Sachen selbst“ zurückgehen)“⁴. Iš tiesų, gramatinės formos požiūriu Husserlio suformuluota maksima labai panaši į neokantininkų, neotomistų ar neohegelininkų šūkius „atgal prie...“. Skirtumas tik tas, kad vietoje didžiųjų praeities mąstytojų asmenvardžių Husserlio šūkyje figūruoja beasmeniai „patys daiktai“. Tad ar galėtume sakyti, kad ir čia turime reikalą su tam tikra metonimija, žyminčia vienokį ar kitokį *tekstą*? Norėdami atsakyti į šį klausimą, turime prisiminti, kas yra tie „daiktai“, prie kurių kvietė grįžti Husserlis. Pirmiausia dera atkreipti dėmesį į tai, kad „daiktai“, prie kurių kviečia grįžti Husserlis, nėra vien plika, beprasmė tikrovė, kurioje žmogaus tyko vien *facta bruta* kontingencijos chaosas. „Daiktai“ čia vadinama tai, kas specialios fenomenologijos kalba įvardijama kaip „fenomenai“. Šiuo žodžiu filosofai nuo seno vadino jusrėmis suvokiamus dalykus,

priešindami juos vien mąstymu pasiekiamai „esmei“. Fenomenais buvo vadinama tai, kas priklauso *regimybės* sferai, t. y. tai, kas nėra filosofui rūpima *tikrovė*. Tačiau fenomenologų žodyne ši tradicinė filosofinė sąvoka įgijo naują prasmę. Tiksliau tariant, tai buvo sena, pirminė, galima sakyti, iki-filosofinė graikiško žodžio *phainomenon* prasmė. Į pastarąją aplinkybę atkreipė dėmesį Husserlio asistentas Martinas Heideggeris, pastebėjęs, jog „graikiškas pasakymas *phainomenon*, iš kurio kildinamas „fenomeno“ terminas, pats yra kilęs iš veiksmazodžio *phainestai*, kuris reiškia: tai, kas pasirodo, kas parodo save, kas yra atvira; pats žodis *phainestai* yra medialinis vedinys žodžio *phaino*, kuris reiškia: iškelti į dienos šviesą, pateikti šviesoje; žodis *phaino* priklauso tai pačiai šakniai *pho-*, kuriai priklauso ir *phos* – šviesa, šviesuma, t. y. tai, kame viskas gali atsiverti, tapti savaime regima. Tad dera *fiksuoti* štai tokią žodžio „fenomenas“ prasmę: tai, kas pats-save-per-save-patį-parodo, tai, kas yra atvira. Vadinasi, *phainomena*, „fenomenai“ yra visuma to, kas yra arba gali būti pateikta dienos šviesoje, ką graikai kartais tiesiog tapatino su *ta onta* (buviniais)⁵. Iš tiesų fenomenai, kurie domina fenomenologus, yra ne „reiškiniai“, iš po kurių reikia iškelti neregimą „esmę“, ne „paviršius“, uždengiantis „gelmę“, ne „subjektyvūs“ vaizdiniai, užgožiantys „objektyvią“ tikrovę, o pačios šios tikrovės atsivėrimas, jos savi-prezentacija. Ši fenomene vykstanti tikrovės savi-prezentacija yra prasmės atsivėrimas ne tikrovę re-prezentuojančiame tekste, o pačioje tikrovėje. Tačiau, kad tai taptų įmanoma, reikalingos tam tikros sąlygos, tam tikra paties fenomenologo laikysena ar būseną. Tai, galima sakyti, transcendentalinė tikrovės savi-prezentacijos sąlyga, kurią Husserlis nusako kaip „akivaizdybės“ (Evidenz) išgyvenimą: „Galiausia bet koks tikras pažinimas (o atskiru atveju – bet koks moks-

linis pažinimas) remiasi akivaizdybe, ir tiek, kiek aprėpia akivaizdybė, tiek aprėpia ir žinojimo sąvoka“⁶. „Kai kalbame apie akivaizdybę (Evidenz), akivaizdžią duotybę (evidenter Gegebenheit), turime omenyje ne ką kita, kaip tik *saviduotybę* (*Selbstgegebenheit*), būdą, kuriuo objektas su jo duotybe gali būti apibūdintas kaip „pats štai čia“ (selbst da), „štai čia kūnišku pavidalu“ (leiblich da) – priešingai, negu būna tada, kai turime reikalą su paprastu sudabartinimu (Vergegenwärtigung), su tuščiu, vien indikuojančiu to dalyko vaizdiniu. (...) Akivaizdžiu vadiname bet koki suvokimą, kuriam būdinga jo objekto saviduotybė“⁷. Tame, ką Husserlis čia vadina „tuščiu, vien indikuojančiu“, nesunku atpažinti *tekstą* – ženklų „audinį“, nurodantį į kažką kita, nei jis pats yra. Tad išeitu, kad Husserlis prasmės ieško ne tekste, o kažkur kitur. Bet jei taip, tai kaip galėtume paaiškinti tą faktą, jog Husserlio archyve saugoma per 40 000 puslapių *teksto*?

Didesnė dalis Husserlio rašytų tekstų yra vienokių ar kitokių akivaizdybės išgyvenimų aprašymai. Skaitant juos, iš tiesų gali atrodyti, jog būtent ši tekstinė išgyvenimo fiksacija ir yra galutinis fenomenologinio tyrimo tikslas. Kitaip sakant, kad fenomenologinį tyrimą motyvuoja teksto gaminimo teleologija: fenomenologas siekia išgyventi to ar kito turinio akivaizdybę *tam, kad* galėtų šį išgyvenimą pateikti *teksto* pavidalu, teksto, kurį galima būtų interaktyviai skaityti, t. y. skaityti sykiu jį perrašant. Ir tikrai, milžiniškas Husserlio ranka pagamintų tekstų korpusas jau seniai yra patekęs į intertekstualumo plotmėje neblogai išsikūrusių „interaktyvių skaitytojų“ rankas. Mūsų dienomis egzistuojančių šios srities „tyrinėjimų“ kiekis jau gerokai viršija ne tik vidutinio, bet ir nepaprastai kruopštaus bei išsvermingo skaitytojo sugebėjimą visa tai perskaityti.⁸ Husserlio tekstai cituojami, parafrazuojami, komentuojami, interpretuojami ir t. t., ir pan. Ar

tokia „mokslinės literatūros“ gausa nėra akivaizdus fenomenologijos „moksliškumo“ paliudijimas? Iš pažiūros pats Husserlis turėtų tik sveikinti tokį intensyvų jo rašytinio palikimo pirminės, antrinės, tretinės ir t. t. „retекstualizacijos“ procesą. Antai jo „Loginiuose tyrinėjimuose“ skaitome: „Objektyviai mokslas buvo tik mokslinės literatūros pavidalu, tik rašytinių veikalų forma jam suteikia jo savaimingą egzistavimą, kuris, tiesa, yra įvairialypiai susijęs su žmonėmis bei jų intelektualine veikla; šia forma mokslas puoselėjamas per tūkstantmečius ir pergyvena individus, žmonių kartas bei tautas. Tad jis pasireiškia kaip tam tikrų išorinių institucijų visuma, institucijų, kurios, išaugę iš daugelio individų žinojimo aktų, vėl gali pereiti į nesuskaičiuojamą daugybę tokių individų aktų“⁹. Kaip matome, Husserlis pripažįsta mokslo neatsiejamumą nuo „literatūros“, t. y. pripažįsta „tekstinę“ mokslo prigimtį. Ir vis dėlto jis suvokia, kad tekstas nėra mokslinio tyrinėjimo galutinis produktas, t. y. kad tekstas yra prasmingas tik tuo mastu, kuriu jis „pereina į individų žinojimo aktus“. Kaip įmanomas toks „perėjimas“?

Galbūt šį „perėjimą“ galėtume aiškiau suvokti, palyginę fenomenologinį tekstą su tekstu, kuriuo užrašomi muzikos kūriniai. Natomis užrašyto teksto prasmė atskleidžia tik tada, kai muzikantas „skaito“ šį tekstą, *atlikdamas* kūrinį.¹⁰ Toks atlikimas yra ne kas kita, kaip natų tekste fiksuotos prasmės galimybės *realizacija*, pereinant prie kitos, „netekstinės“ medijos. Muzikos atveju pastaroji yra ne kas kita, kaip aktualiai skambantys garsai (skambantys, beje, ne tam, kad muzikos kritikai ar muzikologai ap-rašytų šį skambėjimą, t. y. re-tekstualizuotų). O kokia galėtų būti medija, kurioje būtų aktualizuojama *fenomenologiškai* tekste užfiksuota akivaizdybės išgyvenimo galimybė?

Vaizduotė fenomenologijoje

Atrodo, atsakymu į šį klausimą galėtume laikyti tokį Husserlio pastebėjimą: „Eidos, *grynoji esmė*, gali intuityviai egzemplifikuotis patirties duotybėse, juslinio suvokimo, prisiminimo ir t. t. duotybėse, tačiau taip pat ir *tiesiog fantazijos duotybėse*. Tad suvokdami pačią esmę ir suvokdami ją iš *pirminio šaltinio*, mes, atitinkamai, galime remtis tiek vienokiais ar kitokiais patirties stebiniais, tiek *stebiniais, kurie yra ne-patyriminiai, nesugriebia būties čia, o yra „vien išivaizdavimai“*. Jei laisvoje fantazijoje mes susikuriame vienokius ar kitokius erdvinis darinius, melodijas, socialinius procesus ir pan. arba jei išivaizduojame (fingieren) patyrimo, patikimo ar nepatikimo, norėjimo ir pan. aktus, tai visame tame „ideacijos“ būdu galime pirmapradiškai (originār) išvelgti įvairialypę grynąją esmę“¹¹. Iš tiesų galime sakyti, kad fenomenologas grįžta „atgal prie pačių daiktų“ pasitelkdamas vaizduotę, kuri aktualiai duotą turinį tarsi apgaubia alternatyvių galimybių debesiu, leidžiančiu pastebėti, kad gali būti ir kitai nei yra. „O todėl, – tęsia Husserlis, – skatinami tam tikro polinkio į paradoksus, mes tikrai galime sakyti (...), kad „fikcija“ yra tiek fenomenologijos, tiek kitų eidetinių disciplinų gyvybiškai svarbus elementas, kad fikcija – tai šaltinis, iš kurio trykšta „amžinųjų tiesų“ pažinimas.“¹² Tarsi nujausdamas daugelio savo skaitytojų reakciją fenomenologijos kūrėjas priduria: „Ši frazė, kaip citata, puikiai tinka tam, kad natūralizmas galėtų šaipytis iš eidetinio pažinimo būdo“¹³. Ir tikrai, argi ne pašaipos nusipelno „teoretikas“, kuris, užuot tvirtai laikęsis „faktų“, ima „fantazuoti“ ir kurti „fikcijas“, sykiu rimtu veidu bandydamas mus įtikinti, jog vaizduotė yra „amžinųjų tiesų“ tikrasis šaltinis?

Fenomenologija kaip *theoria*

Tačiau galbūt noras šaipytis praeitų, jei pavyktų suvokti, kad fenomenologija – tai „teorija“, išauganti iš visiškai kitokios, negu mums įprasta (t. y. į teksto gaminimą orientuota), nuostatos. „Fantazija“ Husserliui svarbi pirmiausia tuo, kad išsivaizduojamas turinys yra ne mums visuomet svetimas „faktas“, o tai, kas mums yra artima, sava, prie ko visuomet „buvojame-šalia“. Tai „buvojimas-šalia“ (*Dabeisein*), kuris, kaip pastebi Hansas Georgas Gadameris, yra „šis tas daugiau negu paprastas buvimas kartu su kuo nors kitu, kas yra sykiu (blosse Mitanwesenheit mit etwas anderem, das zugleich ist). Buvojimas-šalia yra dalyvavimas (*Teilhabe*)“. Komentuodamas šį „buvojimo-šalia“ apibūdinimą, Gadameris priduria: „Šia proga galima prisiminti sakralinės kununijos sampratą, iš kurios ir kilo pirminė graikiška *theoria* sąvoka. Kaip žinia, žodis *theoros* reiškė šventinės delegacijos narį. Šventinės delegacijos narys nėra niekaip kitaip apibrėžtas ir neturi jokios kitos funkcijos, kaip tik buvoti-šalia. Tad *theoros* yra žiūrovas tikrąja šio žodžio prasme, žiūrovas, kuris pačiu savo buvimu-šalia dalyvauja šventiniame vyksme“¹⁴.

Tačiau ar šiuolaikinis žmogus pajėgia taip tiesiogiai susieti „žiūrėjimą“ ir „buvimą“? Ar į tekstualizaciją ir retekstualizaciją orientuotas šiuolaikinis žmogus dar pajėgia *žiūrėdamas* sykiu ir *buvoti-šalia*? Juk „buvojimas“ šalia teksto taip deformuoja jo žvilgsnį, kad prasmę jis pajėgia tik *perskaityti*, bet ne ją pamatyti. Dar daugiau, šiuolaikinis „sakralinės kununijos“ dalyvis yra tas, kuriam „buvojimas-šalia“ tampa tam tikra poza, reikalaujančia žiūrovo, savo žvilgsniu fiksuojančio „dalyvį“. „Buvodamas-šalia“ jis rūpinasi pirmiausia tuo, kad „gerai atrodytų“. Tad toks „teoretikas“ veikiau ne *buvoja*, bet *pozuoja*, t. y. simuliuoja buvojimą. Tuo pačiu jis paverčia save tam tikru ženklu. Jo poza ir tos

pozos kuriama mizanscena yra ne kas kita, kaip tam tikras „tekstas“, turintis neva kažką reprezentuoti. Todėl savąjį „dalyvavimą“ šventinėje delegacijoje jis laiko prasingu tik tuo mastu, kuriuo šis „dalyvavimas“ yra vienaip ar kitaip dokumentuojamas. Tačiau atsidūręs jam neįprastoje „sakralinėje“ situacijoje, šiuolaikinio sekuliarizuoto pasaulio gyventojas dažniausia išsiduoda ir jo laikysenoje nesunku pastebėti tam tikrus sutrikimo ženklus (jo pamaldžiai-susirūpinusi mina akivaizdžiai liudija apie vidinį nerimą: „gal aš ką ne taip darau?“ ir „ar tik kas nors to nepastebėjo?“).¹⁵ Tai visiška *theoros*, kurį turi omenyje Gadameris, priešybė. Juk pastarasis yra tas, kuris tiesiog „buvoja-šalia“, buvoja ne tam, kad *at-rodytų*, o tam, kad tiesiog *buvotų* be jokių žiūrovui adresuotos pozos elementų. Jo buvojimas steigia prasmę anapus bet kokio teksto. Tai „fenomenas“, t. y. tas, kas save-per-save-patį-parodo.

Matyt, neatsitiktinai, nusakydamas pirmą pradžią, t. y. ankstesnę už bet kokią tekstualizavimą prasmės plotmę, Gadameris pasitelkia „sakralinės kununijos“ pavyzdį. Ko gero, tik sakralumo srityje įmanomas toks „buvojimas-šalia“. Tačiau tuo pačiu Gadamerio pateiktas pavyzdys primena, jog šiuolaikinio žmogaus „krizinė“ situacija kyla iš to, kad sekuliarizuotas jo mąstymas nebesugeba susieti tikrovės ir prasmės taip, kaip ji susijusi sakraliniuose simboliuose, nesugeba suvokti prasmės kaip *tikros* ir tikrovės – kaip *prasingos*. Tai sakralinio simbolio išsigimimas, jo virtimas nuo tikrovės atsietu „ženklu“ – „simboliu vien“¹⁶. Sekuliarizuota, t. y. šiuolaikiniam žmogui suprantamesne kalba šią situaciją galima nusakyti kaip fenomeno krizę, kai „daiktai“ tampa nebepajėgūs „patys-save-per-save-pačius-parodyti“, t. y. kai „fenomenas“ virsta vien „reiškiniu“ – beprasmiu, kontingentišku „paviršiumi“, kuriam prasmę gali suteikti tik tekstas, neva atskleidžiantis po „reiškiniu“ slypinčią „esmę“,

tačiau iš tikro tą „esmę“ tik simuliuojantis. Todėl *theoria* ir netenka „sakralinės komunijos“, dalyvavimo gyvoje tikrovėje pobūdžio ir virsta „teorija“ – tikrovę pavaduojančiu tekstu apie tikrovę, o *theoros* vietą užima šiuolaikinis „teoretikas“, galiausiai patį save paverčiantis teksto dalimi.

Ar įmanoma šią krizę įveikti? Gadamerio nuoroda į graikiško žodžio *theoria* sąsają su „sakraline komunija“ yra nuoroda į tą sritį, kurioje galbūt derėtų ieškoti prarastos vienovės – į religinės patirties sritį. Atrodo, kad tai nujautė ir Husserlis. Antai savo paskutiniame veikle, pavadintame „Europos mokslų krizė ir transcendentalinė fenomenologija“, jis pabrėžia, jog fenomenologinė nuostata „reikalinga tam, kad visiškai perkeistų asmenį taip, kaip tai įvyksta visų pirma religinio atsivertimo metu“¹⁷. Ir vis dėlto Husserlis šį fenomenologijoje vykstantį „visišką asmens perkeitimą“ stengiasi įprasminti ne religinės patirties, o greičiau mokslinio tyrinėjimo sąvokomis. 1929 metų liepos 3 dieną Husserlis rašo Levui Šestovui: „Jūs žinote, kaip rimtai aš žiūriu į Jūsų pastangas sau ir kitiems atskleisti Dievo pasaulį, kuriame žmonės tikrai gyvena ir gali tikrai mirti, ir vis dėlto Jūsų kelias niekad negali tapti manuoju keliu. Tačiau mintis, kurios, kaip kad Jūs išskė, kyla iš giliausios asmeninės būtinybės, aš traktuojau nemažiau rimtai už savąsias, apie kurias galiu pasakyti, kad man jos yra nemažiau būtinos“¹⁸. Kaip žinia, Šestovo „kelias“ – tai Vakarų racionalistinės tradicijos radikalios kritikos kelias. Tuo tarpu Husserlis, galima sakyti, stengiasi šią tradiciją *reformuoti* – panašiai, kaip tai savo laiku darė Rene Descartes’as.

Husserlis – Descartes’as – Lojola

Fenomenologijos sąsajas su Descartes’o filosofijos programa galima aptikti daugelyje Husserlio tekstų. Tačiau bene ryškiau-

siai jos matomos viename iš brandžiausių Husserlio veikalų – „Karteziškosiose meditacijose“. Galima būtų manyti, kad šios knygos pavadinimas yra vien „literatūrinė stilizacija“, aliuzija į vieno iš pagrindinių Descartes’o veikalų kiek barokiškai skambantį pavadinimą: *Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur*. Tačiau ar vien tai? Helmutas Kuhnas, vienas pirmųjų Husserlio „Karteziškųjų meditacijų“ recenzentų, atkreipė dėmesį į nepaprastai svarbų šio teksto bruožą, kurį, beje, galima išvelgti ir paties Descartes’o „Meditacijose“, ir kuris, deja, dažniausia visiškai išleidžiamas iš akių. Recenzijoje Kuhnas rašo: „Palyginkime šį medituojantį dėstymą (*Vortrag*), pavyzdžiui, su Kanto veikalų architektonika. Šiuose veikaluose tik pateikiama tai, kas mintyse „jau padaryta“. O štai meditacija stengiasi parodyti minties tapsmą. Žodis čia semiasi gyvybės iš šią akimirką vykstančio mąstymo, kuris tuo žodžiu išreiškiamas. Medituojantysis visur kalba pirmuoju asmeniu, kaip realus, atsakingo apmąstymo vyksmu save išreiškiantis Aš, bet šis savęs išreiškimas yra ne informavimas (*Mitteilung*), o kvietimas medituoti sykiu“¹⁹. Iš tiesų nesunku pastebėti, jog tiek Husserlio, tiek Descartes’o „Meditacijoms“ būdinga tai, kad abu šie tekstai nėra vien jau anksčiau apmąstytų dalykų sisteminis išdėstymas (kaip paprastai būna filosofiniuose tekstuose), o pastanga parodyti gyvą paties mąstymo judėjimą. Skaitant abi knygas krenta į akis, kad tiek Descartes’as, tiek Husserlis stengiasi perteikti gyvą, dinamišką minties ir mąstomo dalyko vienybę. Būtent tokio pateikimo reikalauja pats abiem autoriams rūpimas dalykas. Tad abiejų veikalų pavadinimuose figūruojantis žodis „meditacija“ veikiausiai ne įvardija tam tikrą literatūrinį žanrą, t. y. tam tikrą teksto tipą, bet nurodo specifinį santykį su apmąstomu dalyku, galėtume sakyti, tam tikrą to

dalyko apmąstymo būdą. Tačiau ar apskritai čia tinka žodis „apmąstymas“? Ar Descartes'o ir Husserlio knygų pavadinimus galėtume be išlygų versti kaip „Metafiziniai apmąstymai“ ir atitinkamai – „Karteziškieji apmąstymai“?

Psichologas Claudio Naranjo atkreipė dėmesį į tai, kad „dabar kasdienėje kalboje „meditacija“ reiškia tiesiog „apmąstymą“. Mat ilgainiui mes pamiršome, kad šis žodis reiškė ne ką kita, kaip tik „užsibuvimą“ prie dvasinių turinių bei vaizdinių. O juk šis *užsibuvimas* prie kokios nors idėjos, užsibuvimas, kuris sudaro meditacijos esmę, yra visiška *apmąstymo* priešybė“²⁰. Aki vaizdu, kad „užsibuvimas“, apie kurį čia kalba Naranjo, iš esmės sutampa su Gadamerio minima *theoria* – su „buvojimu-šalia“, kurį šiuolaikinis žmogus, galima sakyti, yra visiškai pamiršęs. Iš tiesų „meditaciją“ mes dažnai tapatiname su „apmąstymu“, kai rikiuodami sprendimų grandines ir konfrontuodami argumentus „už“ ir „prieš“, stengiamės prieiti prie išvadų, turinčių „objektyvią“ reikšmę, ir taip gaminame tekstą, kaip „objektyvios“ prasmės mediją. Tačiau kažin ar rašydamas savąsias *Meditationes de prima philosophia* žodį „meditacija“ šitaip suprato Descartes'as. Nėra pagrindo abejoti autoritetinga Pierre'o Hadot nuomone, jog „pasirinkdamas vienam iš savo veikalų „Meditacijų“ pavadinimą, Descartes'as puikiai žinojo, jog šis žodis antikos ir krikščionių dvasinumo tradicijoje reiškė sielos pratybas (*une exercice de l'âme*)“²¹. Iš tiesų mažai tikėtina, kad La Flèche jėzuitų kolegijos auklėtinis nebūtų susipažinęs su Jėzuitų ordino steigėjo šv. Ignaco Lojolos „Dvasinėmis pratybomis“²² – žmogaus vidinio tobulėjimo praktikos sistema, kurioje meditacija nėra „svarstymas“ ar „samprotavimas“.

„Dvasinės pratybos“: tekstas

„Dvasinės pratybos“ – tai nedidelis tekstas, kurį šv. Ignacas rašė beveik dvidešimt metų. Knygos pavidalu jis pasirodė 1548 metais. Šios knygos įvadinėje dalyje pateikiamos bendro pobūdžio pastabos, „padedančios suprasti toliau išdėstytas dvasines pratybas ir duodančios naudos tiek jas pateikiančiam, tiek ir atliekančiam“ (n. 1)²³. Pagrindinė teksto dalis suskirstyta į keturis skyrius, kuriuos Lojola vadina „savaitėmis“. Pirmosios „savaitės“ vyraujanti tema yra nuodėmė. Šiame skyriuje kalbama apie „sąžinės tyrimą“, apie nusižengimus, kuriuos žmogus padaro mintimis, žodžiais bei darbais, apie išpažintį ir komuniją, apie pragarą bei jame nusidėjėlių laukiančias kančias. Tuo tarpu kitų trijų „savaičių“ teminis pamatas yra evangelijose išdėstyta Jėzaus gyvenimo, kančios, mirties ir prisikėlimo istorija. Antai antrojoje „savaitėje“ kalbama apie Įsikūnijimą (nn. 101–109), Jėzaus gimimą ir vaikystę (nn. 110–117, n. 132, n. 134), Jėzaus krikštą (n. 158), gundymus dykumoje (n. 161a), apaštalų pašaukimą (n. 161b), Kalno pamokslą (n. 161c), Jėzaus ėjimą ežero paviršiumi (n. 161d), apie tai, kaip Jėzus mokė šventykloje (n. 161e), apie Lozorias prikėlimą iš mirusiųjų (n. 161f), Jėzaus įžengimą į Jeruzalę Verbų sekmadienį (n. 161g). Trečioji „savaitė“ skirta Jėzaus kančiai ir mirčiai. Skaitytojas čia turi progos prisiminti Paskutinę vakarienę (nn. 190–198), maldą Alyvų sode (nn. 200–203), Jėzaus kančios kelią nuo Alyvų sodo iki nukryžavimo, mirties ir kapo (n. 208). Ketvirtojoje „savaitėje“ primenamas prisikėlusio Jėzaus pasirodymas Mergelei Marijai (nn. 218–225) bei dar kartą peržvelgiama visa Jėzaus gyvenimo, kančios, mirties ir prisikėlimo istorija, nurodant atitinkamas visų keturių evangelijų, Pirmojo laiško korintiečiams bei Apaštalų darbų vietas.

Visa tai gali kelti mintį, jog „Dvasinių pratybų“ tekstas – tai dar vienas Šventojo

Rašto interaktyvaus skaitymo produktas. Be abejo, Lojola *skaitė* Šventąjį Raštą, tačiau nemažiau aišku ir tai, jog skaitė jis jį ne tam, kad *parašytų* dar vieną „tekstą apie tekstą“, kuris savo ruožtu galėtų tapti tolesnės tekstualizacijos pagrindu ir paskata, t. y. ne tam, kad pastarojo skaitytojai savo ruožtu galėtų jį *ap-rašyti*. Lojola puikiai suvokė, jog Šventasis Raštas nėra vien vienas iš gausybės tekstų ir kad santykis su šiuo tekstu turi būti kitoks, nei santykis su kitais tekštais. Tad nenuostabu, kad, nors beveik visos „Dvasinių pratybų“ temos paimtos iš Naujojo Testamento, tačiau čia nerasime „moksliniams“ teologiniams veikalams būdingo teksto plėtojimo. „Dvasinėse pratybose“ Ignacas nekommentuoja Šventojo Rašto, neaiškina sunkiau suprantamų jo vietų, neinterpretuoja vienų ar kitų ten aptinkamų teiginių ar vaizdinių, negretina vieno teksto fragmento su kitu. Tad jei teologiją suprasime kaip „mokslą apie Dievą“, kaip teksto pavidalu egzistuojančią „Dievo teoriją“, tai turėsime pripažinti, jog Ignacas *nėra* teologas. Ir vis dėlto tai pripažindami būsime neteisingi. Matyt, teisingiau bus sakyti, kad šv. Ignaco „Dvasinių pratybų“ teologija yra kitokia, nei ta, kurią plėtoja „teologijos mokslų“ specialistai. Remdamiesi Hanso Urso von Balthasaro pasiūlyta perskyra, galėtume sakyti, kad tai ne tekstų pavidalu plėtojama „sėdinti teologija“, o greičiau „klūpanti teologija“²⁴, t. y. teologija, kurios *logos* sklaida vyksta kitoje nei teksto medijoje.

Imkime pavyzdį. Antai 95-oje „Dvasinių pratybų“ pastraipoje, pavadintoje „Pradžia ir pagrindas“, skaitome: „Žmogus sukurtas šlovinti, garbinti ir tarnauti Dievui, mūsų Viešpačiui, ir per tai išgelbėti savo sielą; kiti dalykai žemėje sukurti dėl žmogaus, kad jam padėtų siekti tikslo, dėl kurio jis sukurtas. Vadinasi, žmogus tiek jais turi naudotis, kiek jie padeda siekti jo tikslo, ir tiek jų atsisakyti, kiek jie tam trukdo.

Dėl to turime tapti indiferentiški visiems sukurtiems dalykams, kiek tai palikta mūsų laisvam sprendimui ir nėra jam draudžiama; taip, kad mes patys netrokštume labiau sveikatos negu ligos, turtų negu neturto, garbės negu nešlovės, ilgo gyvenimo negu trumpo ir panašiai visų kitų dalykų. Turime trokšti ir rinktis tik tai, kas mus labiau veda į tikslą, dėl kurio esame sukurti“ (n. 95). Puikus „Dvasinių pratybų“ žinovas Hugo Rahneris šią pastraipą nusako kaip „nepaprastai koncentruotą viso pratybų vyksmo teologiją“²⁵. Iš tiesų, „Pradžia ir pagrindas“ – tai trumpai nuskaityta pamatinė tiek pratybų dalyvio, tiek jų vadovo situacija bei laikysena Dievo, Jo sukurto pasaulio ir savęs paties atžvilgiu. Tai nepaprastai glaustas, į vieną tezę suspaustas atsakymas į klausimą apie žmogaus gyvenimo prasmę. Tačiau šiuolaikinis skaitytojas šioje „teologikoje“ pirmiausia pasigenda jos *logos*’ą eksplikuojančio teksto. Tokios eksplikacijos jis neras ir kitose knygos dalyse. Matyt, kaip tik todėl, kaip taikliai pastebėjo „Dvasinių pratybų“ vertėjas į lietuvių kalbą kun. Lionginas Virbalas SJ, „pirmą kartą paėmęs ją (t. y. Ignaco knygą – T. S.) į rankas ne vienas nusivilia, radęs daugiausia tik įvairius nurodymus, taisykles, patarimus. Ši knyga pasirodo sausa ir sunkiai suprantama. Visa paslaptis ta, kad ji *nėra skirta skaityti, o praktikuoti* (kursyvas mano – T. S.)“²⁶. Iš tiesų Ignaco „Dvasinių pratybų“ teologijos *logos* atsiveria tik praktikuojant. Tačiau kokia tai „praktika“?

Tūlam mūsų dienų žmogui žodis „praktika“ pirmiausia asocijuojasi su technika bei technologijomis. „Praktika“ jam pirmiausia reiškia žmogaus veiklą, grindžiamą gamtos teoriniu pažinimu ir tikslingai transformuojančią išorinį pasaulį. Kaip tik todėl dvasios sritis šiuolaikiniam žmogui atrodo „nepraktiška“. Geriausiu atveju jis galbūt sutiks pripažinti vieną vienintelę šioje srityje įmanomą „praktikos“ formą – iš teks-

to išaugančio ir į tekstą sugrįžtančio diskurso plėtojimą. Tačiau kaip tik toks, anot Thomo Keatingo, „nelemtas polinkis „Dvasinės pratybas“ redukuoti į diskursyvaus apmąstymo metodą“²⁷ tampa didžiausia kliūtimi, norint adekvačiai suprasti tai, ką turi omenyje ir ko siekia šv. Ignacas.

„Dvasinės pratybos“: vaizduotė

Komentuodamas „Dvasinės pratybas“, Hansas Ursas von Balthasaras pastebi: „Viskas čia yra nukreipta į realizaciją, o kadangi tai, kas turi būti realizuota, objektyviai yra pasauliškas ir kūniškas Dievo pavidalas, tai toji realizacija – net ir jos užbaigtu pavidalu (ir kaip tik šiuo užbaigtu pavidalu) – negali būti pasiekta kaip nors kitaip, kaip tik per visuminį žmogiškumą, per kūniško nusidėjėlio, kuriam suteikta malonė, susitikimą su kūniškai žmogumi tapusiu Dievu“²⁸. Tačiau ar toks susitikimas įmanomas? Juk Lojolos „Dvasinės pratybos“ buvo parašytos praėjus daugiau nei pusantro tūkstančio metų nuo tų laikų, kai Dievas buvo „kūniškai tapęs žmogumi“. Tad tiek pačiam Lojolai, tiek jo amžininkams, tiek juo labiau mums, kuriuos nuo Jėzaus žemiškojo gyvenimo pabaigos skiria dar didesnis laiko tarpas, toks susitikimas turėtų atrodyti kaip visiškai neįmanomybė. Daugių daugiausia ką galime, tai tik *įsivaizduoti*, jog esame evangelistų aprašytų Jėzaus gyvenimo epizodų dalyviai. Ir tikrai, šv. Ignaco dvasinėse pratybose, kaip ir Husserlio fenomenologijoje, nepaprastai svarbus vaidmuo tenka būtent vaizduotei. Neatsitiktinai „Pratybų“ tekste dažnai kartojasi tokios frazės: „vaizduotės akimis matyti“ (con la vista de la imaginación, con la vista imaginativa), „įsivaizduoti“ (imaginando), „vaizduotės pojūčiai“ (sentidos de la imaginación) ir pan. Bet jei taip, tai ar čia apskritai įmanoma kalbėti apie tai, ką Balthasaras vadina „realizaci-

ja“? Juk vaizduotės sukurti ar atkurti vaizdiniai yra *nerealūs*. Dalykai, kuriuos ji mums pateikia, tėra „vien įsivaizduojami“ dalykai. Tad argi įsivaizduotas „susitikimas su kūniškai žmogumi tapusiu Dievu“ nėra susitikimas vien su fiktyviu vaizdiniu, su fantomu?

Reikalas tas, kad vaizduotė, apie kurią kalba šv. Ignacas, nėra vien „fantazavimas“. Ji paklūsta tam tikram *metodui*. Tik tiek, kad šio metodo pagrindą sudaro ne logika ar retorika, t. y. ne disciplinos, padedančios gaminti rišlų bei įtikinantį tekstą, o tam tikros už teksto ribų taikomos dvasinio tobulėjimo formos – *meditacija* ir *kontempliacija*.

Jei neimsime domėn iš indiškiosios jogos praktikos kildinamų ir Tolimuosiuose Rytuose paplitusių dvasinių pratybų sistemų (būtent apie jas kalbant mūsų dienomis dažniausia ir vartojamos „meditacijos“ ir „kontempliacijos“ sąvokos), o apsiribosime vien Vakaruose susiformavusia tradicija, tai nesunkiai pastebėsime, jog nemaža tokių pratybų elementų esama jau graikų filosofijoje. Kaip įtikinamai parodė Pierre'as Hadot²⁹, Sokrato, Platono, Aristotelio, stoikų, epikūrininkų ar net skeptikų mokyklose buvo intensyviai kultivuojamas „filosofinis gyvenimo būdas“, pagrįstas ne tiek tekstų skaitymu ir rašymu, kiek tam tikra žmogaus egzistencijos transformacija, kai pats filosofo gyvenimas tampa tikrovės prasmės medija. Daugelį iš šių pagoniškoje Antikoje atsiradusių dvasinės praktikos principų bei formų perėmė ir krikščionys. Tokių pratybų užuomazgas galime išžvelgti jau Dykumos Tėvų asketiškame gyvenime.³⁰ Vis dėlto krikščioniška „dvasinių pratybų“ sistema ėmė formuotis tik XII amžiuje. Antai viename apie 1150 metus rašytame tekste, kurio autorius yra kartūzų vienuolyno Grande Chartreuse abatas Guigo II, skaitome: „Kai vieną dieną, dirbdamas fizinį darbą, ėmiau mąstyti apie dvasinio žmogaus pratybas, mano susi-

maščiusi siela staiga išvydo keturias dvasios pakopas, būtent – skaitymą, meditaciją, maldą ir kontempliaciją. (...) Skaitymas – tai darbštus ir dėmesingas išsigilinimas (inspectio) į Raštus; meditacija – atkakli veikla proto, kuris nuosavu samprotavimu stengiasi pažinti paslėptą tiesą; malda – pamaldus širdies kreipinys į Dievą, prašant išvengti blogio ir įgyti gėrį; kontempliacija – minties pakylėjimas Dievop ir skonėjimasis amžinąja saldybe. (...) Tad skaitymas ieško palaimingo gyvenimo saldybių, meditacija jas atranda, malda prašo jas pagausinti, kontempliacija jomis skonis. (...) Skaitymas tarsi įdeda į burną sūdrų maistą, meditacija jį kramto bei smulkina, malda išgauna skonį, o kontempliacija yra pati saldybė, kuri džiugina ir pasotina³¹. Kaip matome, Guigo skiria keturias pakopas, kuriomis kopdamas žmogus kyla dvasinės tobulybės link. Ši keturių pakopų schema ilgainiui tapo pagrindu kitoms Viduramžiais įvairiose vienuolijose plėtotoms *lectio divina* dvasinių pratybų sistemoms. Ir nors keturis šimtmečius ji buvo modifikuojama, tačiau meditacija ir kontempliacija visose jose išliko kaip nekintantis branduolys. Šį branduolį aptinkame ir Lojolos „Dvasinėse pratybose“. Tiesa, šv. Ignacas ne itin griežtai skiria „meditacijos“ ir „kontempliacijos“ pakopas. Tarpais kyla įspūdis, kad šias sąvokas jis vartoja kaip sinonimus. Galbūt tai galima paaiškinti tuo, kad jis gyveno epochoje, kurioje vis labiau išsivyravo vien į teksto gaminimą ir atgaminimą orientuojanti Naujųjų laikų „teoretiko“ laikysena. Kad ir kaip ten būtų, yra aišku, jog šv. Ignacui svarbu išryškinti ne tiek Guigo II rūpėjusį skirtumą tarp meditacijos ir kontempliacijos pakopų, kiek tai, kuo abi šios dvasinės praktikos formos skiriasi nuo diskursyvios, vien teksto plotmėje išsitenkančios skaitymo bei rašymo praktikos.

Antai įvadinėje „Dvasinių pratybų“ dalyje skaitome tokią pastabą: „Asmuo, kuris

kitam pateikia meditacijos ar kontempliacijos būdą ir tvarką, turi ištikimai papasakoti tos kontempliacijos ar meditacijos turinį, tik trumpai ir glaustai paminėdamas pagrindinius punktus. Mat kai kontempliuojantis asmuo, pasiremdamas tikru istorijos pagrindu, pats svarsto, apgalvoja ir randa kažką, kas nors kiek geriau atskleidžia ir padeda pajusti tą istoriją, tiek jo paties svarstymo dėka, tiek dėl proto apšvietimo dieviškąja galia, jis patiria daugiau skonio ir gauna dvasinių vaisių, negu kad pateikiantis pratybas būtų daug aiškinęs ir plačiai dėstęs istorijos prasmę. Mat sielą pasotina ir patenkina ne žinių gausa, o vidinis dalykų pajutimas ir skonėjimasis“ (n. 2). Aišku, kad „vidinis dalykų pajutimas ir skonėjimasis“ (el sentir y gusta de las cosas internamente), suteikiantis pratybų dalyviui „paguodą“ (consolación), neišsitenka jokiam tekste. Tai būseną, kuri išgyvenama peržengiant teksto ribas ir „užsibūnant“ prie paties dalyko. Šv. Ignacas primygtinai pabrėžia, kad jei apmastę kokį nors vaizduotės mums pateiktą turinį, pajusime atitinkamą jausmą, reikia jam atsiduoti ir būti jame kuo ilgiau, t. y. rekomenduoja laikyseną, kuri yra iš esmės kontraproduktyvi teksto gaminimui. Iš tiesų, juk šitaip užsibūdami ir atsiduodami medituojamam ar kontempliuojamam turiniui, vargiai sugebėsime ką nors skaityti ar juo labiau rašyti. Bet juk dvasinių pratybų dalyvis ir nesiekia interaktyviai dalyvauti tekstualizacijos procese. Pratybų tikslas yra ne teksto gaminimas ar atgaminimas, o gyvas tikrovės prasmės išgyvenimas, fenomeno akivaizdybė, kurios sąlyga yra ne teksto sklaidą skatinantis diskursyvus „mąstymas“, „apmąstymas“ ar „samprotavimas“, o kantrus ir atidus buvimas prie mąstomo dalyko, „buvojimasis šalia“ jo, t. y. tai, ką ir turi omenyje aukščiau cituotas Gadameris, kalbėdamas apie pirmapradę graikiško žodžio *theoria* prasmę.

Bet jei taip, tai tampa aiškesnis ir vaizduotės vaidmuo šiose pratybose. Juk nors

vaizduotė, panašiai kaip ir tekstas, pateikia mums ne *tikrovę*, o tik *galimybę*, tačiau kitaip negu tekstas, vaizduotė ne atsieja mus nuo mums rūpimo dalyko, pakeisdama jį ženklų sistema, o greičiau mus prie to dalyko priartina, padaro jį „sava“. Juk kitaip negu tekstas išivaizduoti dalykai esti tik tol, kol išivaizduojantysis juos išivaizduoja. Tad ir praktikuodami meditaciją, „buvojamė-arti“ išivaizduojamojo dalyko ir stengiamės prie jo kuo ilgiau užsibūti. Tai nėra lengva. Iš pradžių reikalingos nemenkos pastangos, kurias ir turi omenyje Guigo II, kai meditaciją apibūdina kaip „kramtymą bei smulkinimą“. Šioje pakopoje vaizduotė turi būti atidžiai kontroliuojama. Mat užsibuvimo prie to paties turinio monotonija neišvengiamai ima kelti nuobodulį, kuriam vaizduotė spontaniškai priešinasi. Iš to kyla didžiulis pačioje vaizduotės prigimtyje glūdinčios asociacijų dinamikos keliamas „vidinis triukšmas“, greičiau kliudantis negu padedantis užsibūti prie vaizduotės medijoje išskylančio turinio. Tačiau čia į pagalbą ateina malda. Besimelsdamas medituojantysis įveikia užsisiklindimą savo sukurtų vaizdinių erdvėje ir pamaldžiu kreipiniu atsiveria Dievo malonei. Tuo būdu žengiant dvasinio tobulėjimo keliu vyksta esminė vaizduotės transformacija, kai aktyvus „medituojantis“ santykis su turiniu virsta kontempliacija – pasyviu atsidavimu Dievo valiai, suteikiančiai pratybų dalyviui tai, ką Guigo nusako kaip „saldybę, kuri džiugina ir pasotina“, o šv. Ignacas įvardija kaip „paguoda“.

Ordo amoris

Tačiau būtų klaida manyti, jog „Dvasinių pratybų“ tikslas tėra „dvasios hedonizmas“ – toks, kokį, pavyzdžiui, turi omenyje Rolandas Barthes, kalbėdamas apie „teksto malonumą“³². Ir ne vien todėl, kad „pa-

guoda“, kurią patiria pratybų dalyvis, kyla ne iš teksto ir neišsitenka teksto plokštumoje. Nederėtų pamiršti, kad „[d]vasinės pratybos (...) skirtos nugalėti save pačius ir sutvarkyti savo gyvenimą taip, kad jokių sprendimų neapspręstų netvarkingi polinkiai“ (n. 21). O jei taip, tai, aišku, kad čia nepakanka vien *galimybės* patirties, t. y. patirties, kurią tik ir gali suteikti vaizduotė. Reikalingas dar vienas žingsnis, kurį žengęs pratybų dalyvis peržengtų vaizduotės teikiamų galimybių srities ribas ir įžengtų į *tikrovės* sritį. Šis žingsnis – tai pasirinkimas, kurio būtinumą savo auto-destrukciniuose tekstuose yra išsamiai aprašęs Sūrenas Kierkegardas³³ ir kurį turi omenyje aukščiau cituotasis Balthasaras, pabrėždamas, jog šv. Ignaco pratybose „viskas yra nukreipta į realizaciją“. Iš tiesų visa pratybų eiga nukreipta į pasirinkimą, kuriam įvykus atsiveria tikrovės prasmė. Tik tiek, kad tai nėra pasirinkimas, kai kruopščiai „apsvarstę“ įvairias galimybes pasirenkame „geriausią“ ir imamės ją realizuoti. Pasirinkimas, kurį turi omenyje šv. Ignacas, įvyksta tada, „kai Dievas, mūsų Viešpats, taip skatina ir traukia valią, kad neabejodama ir net negalėdama abejoti tokia maldinga siela siekia to, kas jai buvo nurodyta, kaip šv. Paulius ir šv. Matas elgėsi, sekdami Kristų, mūsų Viešpatį“ (n. 175). Kitaip sakant, pratybų dalyvis ne *pats renkasi*, o greičiau yra *Dievo pasirenkamas*. Bet ar tai turėtų reikšti, kad, užuot patys „svarstę“ įvairias galimybes, šį „svarstymą“ tiesiog perleidžiame Dievui? Ar turėtume manyti, kad Lojola pritaria Leibnizui, maniusiam, jog *cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus?* Vargu. Šv. Ignacas puikiai žinojo ir jautė, jog „Dievas yra meilė“ (*1 Jn 4, 16*). Tad ir pratybų metu vykstantį pasirinkimą turėtume traktuoti ne kaip „svarstymą“, o veikiau kaip Dievo *meilės* aktą. O jei taip, tai šv. Ignaco pratybų kulminacija visiškai pagrįstai galime laikyti „Kontempliaciją mei-

lei įgyti“. „Dvasinių pratybų“ tekste ją atitinka 234-oji pastraipa, kurią čia pacituosime tam, kad galima būtų ją čia ir dabar *perskaityti*. Štai toji pastraipa: „Imk, Viešpatie, visą mano laisvę, atmintį, protą ir valią, visa, ką turiu ir valdau. Tu, Viešpatie, man tai davei, Tau visa gražinu. Visa yra Tavo – tvarkyk pagal savo valią. Duok man tik savo meilę ir malonę, nes to man užtenka“ (n. 234). O dabar, kai citata jau perskaityta, stabtelėkime ir pagalvokime, kas ką tik įvyko. O įvyko štai kas: skaitymo praktikos išlavintas mūsų žvilgsnis maždaug per 10 sekundžių perbėgo keletą kabutėmis įrėmintų citatos eilučių. Ši šio straipsnio tekste įterpta citata nė kiek nesutrikdė mums įprastos skaitymo eigos, mat esame įpratę, kad į „mokslinės publikacijos“ statusą pretenduojančiuose tekstuose privalu cituoti „nagrinėjamus autorius“. Atsidūrusi šio straipsnio tekste, „Dvasinių pratybų“ 234-oji pastraipa tapo tik teksto fragmentu, kurį skaitydami net nepastebime, jog pateiktos citatos „turinys“ neįsikomponuoja į kitų šio straipsnio dalių formuojamą kon-tekstą, kad jis ardo glotnią teksto plokštumą jau vien tuo, kad tai *kreipinys*, t. y. kalbos forma, reikalaujanti pakelti akis nuo teksto ir atsigręžti į tą, į kurį kreipiamasi. Dar daugiau, tai *kreipinys*, kuriuo prašoma *meilės*. O juk meilės gali prašyti tik tas, kas pats tikrai myli. Juk „mylėti“ reiškia „buvoti-šalia“ tuo ypatingu būdu, kurį įvardija Gadameris, primindamas mums pirminę graikiško žodžio *theoria* prasmę. „Mylėti“ reiškia „buvoti-šalia“ taip, kad šis buvojimas niekad nenusibosta, kad ir kiek ilgai jis tęstųsi. Mylint, kitaip negu skaitant tekstą, nereikalingas nuolatinis turinio atnaujinimas, kuriuo taip uoliai rūpinasi nepailstantys tekstų gamintojai. Jų rūpestis suprantamas – net jei tarsime, kad šio rūpesčio motyvas nėra vien grėsmingas *publish or perish* imperatyvas, vis dėlto teks pripažinti, jog nuolatos skaityti vieną ir tą patį

tekstą yra nepakenčiamai nuobodu. O nuobodulys yra ne kas kita, kaip prasmės stygiaus patirties forma. Tad tie, kas mano, kad tekstas yra vienintelė ir universali prasmės medija, yra priversti griebtis interaktyvaus skaitymo strategijos, t. y. nuolat *aprašinėti* ir *perrašinėti* jau *parašytus* tekstus. Tuo tarpu mylintysis, „buvodamas-šalia“ to, ką myli, nuobodulio niekad nepatiria, o tai neabejotinai liudija, kad meilė yra išgyvenimas akivaizdybės, kurioje tikrovė atsiveria kaip „fenomenas“. Bet jei taip, tai darosi aišku, kad adekvaciai suprasti pacituotą „Dvasinių pratybų“ fragmentą gali ne interaktyvus teksto skaitytojas, o tik mylintysis – *theoros*, kuris „buvoja-šalia“. Kelias į šį „buvojimą“ veda ne per interaktyvų tekstų skaitymą, o greičiau per dvasinių pratybų metu įvykstančią vaizduotės transformaciją, kai pasitelkęs meditacijos, maldos ir kontempliacijos praktikos formas pratybų dalyvis sustabdo interaktyvaus skaitymo vyksmą ir prasmė ima skleistis jau nebe teksto, o vaizduotės medijoje. Bet transformuojama meditacijos, maldos ir kontempliacijos vaizduotė galiausia virsta meile.

Šiuo požiūriu Lojolos „Dvasinių pratybų“ kelią galėtume gretinti su keliu, aprašytu Dantės „Dieviškojoje komedijoje“. Poeto kelionės per vaizduotės kuriamus išpūdingus pragaro, skaistyklos ir rojaus gamtovaizdžius galutinis tikslas yra tai, apie ką byloja paskutinės poemos eilutės: „Čia kilnioji vaizduotė nebeteko galios, tačiau mano troškimą ir valią, tarsi tolydžiai besisukantį ratą, jau nešė meilė, kuri išjudina Saulę ir kitas žvaigždes“ (Par. XXXIII, 142–145)³⁴. Verta atkreipti dėmesį į tai, kad „meilė“, apie kurią čia kalba Dante, nėra vien subjektyvi būseną, tarpais teikianti mums palaimą, tarpais – kančią. Tai greičiau galutinis tikrovę įprasminantis pradai, kurį turi omenyje Aristotelis, kai, iškėlęs klausimą apie būdą, kuriuo Nejudantis judintojas judina pasaulį, atsako: „kaip tai, ką

mylime“ (de hos eromenon, Met. XII, 1072 b 3). „Buvodami-šalia“. Tai anapus teksto medijos vykstantis prasmės atsivėrimas, kurį fenomenologas Maxas Scheleris pavadino „ordo amoris“³⁵. Tai giliausias pačios tikrovės pagrindas, steigiantis ir sykiu atveriantis tikrovę kaip „fenomeną“ – kaip tai, „kas pats-save-per-save-patį-pa-rodo“.

Šio teksto apimtis jau viršijo „mokslinėms publikacijoms“ nustatytas ribas, todėl tenka baigti, formuluojant tokią tolesnio „tyrimo“ hipotezę: ar įmanoma paneigti, jog esama esminių sąsajų tarp šv. Ignaco šūkio „Ieškoti Dievo visuose daiktuose!“ ir Husserlio kvietimo „grįžti prie pačių daiktų“?

Išvados

1. Tiek Husserlio fenomenologijoje, tiek šv. Ignaco Lojolos „Dvasinėse pratybose“ prasmės medija yra ne tekstas, o veikiau vaizduotė.

2. Tiek Husserlio fenomenologijoje, tiek šv. Ignaco Lojolos „Dvasinėse pratybose“ turime reikalą su *theoria* pirmaprade šio graikiško žodžio prasme – pastanga „buvoti-šalia“, įgyjančia ne teksto skaitymo ar rašymo, o meditacijos ir kontempliacijos pavidalą.

3. Tiek Husserlio fenomenologijoje, tiek šv. Ignaco Lojolos „Dvasinėse pratybose“ vaizduotė yra ne tiek „fantazavimo“, t. y. nuo tikrovės atsietos ir vien galimybę leidžiančios patirti fikcijos produkavimo galia, kiek būdas, kuriuo bet koks vaizdinys yra išobjektinamas ir taip tampa įmanoma „būti arti“ pačios tikrovės, dalyvau-ti jos pamatą sudarančiame *ordo amoris*.

NUORODOS

- ¹ *Liebmann O.* Kant und die Epigonen (Reprint der Erstausgabe Stuttgart 1865) Harald Fischer Verlag, Erlangen. 1991
- ² *Ricoeur P.* Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning. Texas A & M Univ. Press. 1976. P. 32
- ³ Nėra išimtis ir šis tekstas. Jo autorius, nepajėgdamas atsispirti *scientific community* spaudimui, rašo, sykiu suvokdamas šio veiksmo koliziją su rašomo teksto turiniu.
- ⁴ *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Bd. II, 1. Halle: Max Nieneyer. 1922. S. 6
- ⁵ *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen 1979. S. 28
- ⁶ *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Bd. I. Halle: Max Nieneyer. 1922. S. 14.
- ⁷ *Husserl Á.* Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg. 1972. S. 11–12
- ⁸ Žr., pvz., Edmund Husserl Bibliography / Comp. by Steven Spileers. Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publishers. 1999. – VI, 450 S. (Husserliana: Dokumente; 4).

- ⁹ *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Bd. I. Halle: Max Nieneyer. 1922. S. 12
- ¹⁰ Plg. *Steiner G.* Tikrosios esatys. Vilnius: Aidai. 1998.
- ¹¹ *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Hrsg. v. Walter Biemel / Husserliana Bd. III. Den Haag, Martinus Nijhoff. 1950. S. 12–13
- ¹² Ten pat. P. 132
- ¹³ Ten pat.
- ¹⁴ *Gadamer H. G.* Wahrheit und Methode. Tübingen 1960. S. 118
- ¹⁵ Žr. *Paulikaitė M., Kuzmickaitė D. K.* Simpoziumas „Universitetas ir bažnyčia Europoje“ // Universitas Vytauti Magni, 2003 m. Nr. 5 <http://uvm.vdu.lt/Universitas%20Vytauti%20Magni/2003%20m.%20Nr.5/>
- ¹⁶ Plačiau apie tai žr. *Sodeika T.* „...simbolis vien“? // Naujasis židinys. Nr. 4. 1992. P. 36–43.
- ¹⁷ *Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phäno-

- menologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hrsg. v. Walter Biemel. / Husserliana Bd. VI. Den Haag: Martinus Nijhoff. 1976. S. 140.
- ¹⁸ Husserl E. Briefwechsel. Hrsg. v. Karl Schuhmann / Husserliana: Edmund Husserl Dokumente. Bd. III/6. Den Haag: Kluwer Vlg. 1994. S. 371.
- ¹⁹ Kuhn H. Rezension von: Edmund Husserl, „Meditations Cartésiennes. Introduction a la phenomenologie“. 1931 / Husserl (Hrsg. v. Hermann Noack) Darmstadt 1973. S. 174/5. Vienas iš nedaugelio tyrinėtojų, atkreipęs dėmesį į „meditacinių“ Descartes'o *Meditationes de prima philosophia...* pobūdį, buvo Heinrichas Rombachas (žr. *Rombach H.* Substanz. System. Struktur, Bd. 1. Freiburg/München 1965. S. 340 ir t.).
- ²⁰ Naranjo C., Ornstein R. E. *Psychologie der Meditation*. Fischer TB Vlg. 1976. S. 44.
- ²¹ Hadot P. Qu'est ce que la philosophie antique? Paris: Galimard. 1995. P. 396
- ²² Plačiau apie tai žr., pvz., *Stohrer W. J. SJ.* Descartes and Ignatius Loyola: La Flèche and Manresa Revisited // *Journal of the History of Philosophy*. Vol. XVII. No. 1. January. 1979. P. 11–27. *Jones M.* Descartes's Geometry as Spiritual Exercise // *Critical Inquiry* 28 (2001). P. 40–72. *Hatfield G.* The Senses and the Fleshless Eye: The Meditations as Cognitive Exercises / *Essays on Descartes' Meditations* (ed. Amelie Rorty). Berkeley. 1986. P. 45–79. *Thomson A.* Ignace de Loyola et Descartes: L'influence des exercices spirituels sur les oeuvres philosophiques de Descartes // *Archives de philosophie*. 35 (1972). 61–85.
- ²³ Cituojant Ignaco Lojolos „Dvasines pratybas“, tekste skliausteliuose nurodomas atitinkamos „Pratybų“ pastraipos numeris. Cituojama pagal lietuvišką kun. L. Virbalo SJ vertimą: *I. Lojola.* Dvasinės pratybos. V.: Aidai. 1998, gretinant jį su ispanišku originalo tekstu: *San Ignacio de Loyola.* Ejercicios Espirituales. Edición del Autógrafo preparada por Santiago Arzubalde, S. J. Bilbao: Ediciones Mensajero. 1991.
- ²⁴ *Balthasar H.-U.* v. *Verbum caro.* Theologische Skizzen. Bd. I. Einsiedeln. 1960. S. 224.
- ²⁵ *Rahner H.* Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe. Freiburg. 1964. S. 258.
- ²⁶ *Lojola I.* Autobiografija. Dvasinės pratybos. Vilnius: Aidai. 1998. P. 77.
- ²⁷ *Keating Th.* Das Gebet der Sammlung. Münsterschwarzach. 1987. S. 43.
- ²⁸ *Balthasar H. U.* v. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. I: Schau der Gestalt. Einsiedeln. 1988. S. 362.
- ²⁹ *Hadot P.* Qu'est ce que la philosophie antique? Paris: Galimard. 1995.
- ³⁰ Plačiau apie tai žr., pvz., *Sodeika T.* Miesto metafizika: Dykumos Tėvų profenomenas arba tobulo tylėjimo pamokos / Miestelėnai: Tyla ir postmodernioji kultūra: kultūrologinis almanachas. Gervelė. 1999. P. 39–68.
- ³¹ *Guigues II le Chartreux.* Lettre sur la vie contemplative (L'échelle des moines): douze meditations. Introduction et texte critique par Edmund Colledge, James Walsh, traductions par un chartreux / *Sources chretiennes*, no. 163. Paris: Les Editions du Cerf. 1970. P. 83
- ³² *Bartas R.* Teksto malonumas. Vaga. 1991. P. 274–316
- ³³ Žr. *Sodeika T.* Apie Søreną K., jo baimę ir drebėjimą. / Søren Kierkegaard. Baimė ir drebėjimas. V.: Aidai. 1995. P. 7–51; *Sodeika T.* Tekstas ir tikrovė: Søren Kierkegaardo „pamokos“ // *Darbai ir dienos* 2001 (27). P. 275–296.
- ³⁴ A. Churgino vertimas: „[...] *ir dingo*
Mana dvasia vaizduotės sūkury...
Tačiau, lyg rato judesys pradėtas,
Mane jau meilė nešė – ta, kuri
Ir saulę valdo, ir erdves žvaigždėtas“. (Dantė Aligjeris. Dieviškoji komedija. Rojus. Vilnius: Vaga. 1971. P. 48).
Tuo tarpu originalas skamba taip:
„*A l'alta fantasia qui mancò possa;*
ma già volgeva il mio disio e'l velle,
sí come rota ch'igualmente è mossa,
l'amor che move il sole e l'altre stelle.“
- ³⁵ Žr. *Šeleris M.* Ordo amoris forma. / Gèrio kontūrai. Sud. B. Kuzmickas. Mintis. 1989. P. 201–223

LITERATŪRA IR ŠALTINIAI

1. *Balthasar H. U.* v. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. I: Schau der Gestalt. Einsiedeln. 1988.
2. *Balthasar H. U.* v. Verbum caro. Theologische Skizzen I. Einsiedeln. 1960.
3. *Bartas R.* Teksto malonumas. Vaga. 1991.
4. *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. Tübingen. 1960.
5. *Guïgues II le Chartreux.* Lettre sur la vie contemplative (L'echelle des moines): douze meditations. Introduction et texte critique par Edmund Colledge, James Walsh, traductions par un chartreux / Sources chretiennes, no. 163. Paris : Les Editions du Cerf. 1970.
6. *Hadot P.* Qu'est ce que la philosophie antique? Paris: Galimard. 1995.
7. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen. 1979.
8. *Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hrsg.v.Walter Biemel. / Husserliana Bd. VI. Den Haag, Martinus Nijhoff. 1976.
9. *Husserl E.* Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg. 1972.
10. *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Hrsg.v.Walter Biemel / Husserliana Bd. III. Den Haag, Martinus Nijhoff. 1950.
11. *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Bd. I. Halle: Max Niemeyer. 1922.
12. *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Bd. II. T. 1. Halle: Max Niemeyer. 1922.
13. *Husserl E.* Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester, 1925. Hrsg. v. Walter Biemel. / Husserliana Bd. IX. Den Haag: Martinus Nijhoff. 1968.
14. *Keating Th.* Das Gebet der Sammlung. Münsterschwarzach. 1987.
15. *Kuhn H.* Rezension von: Edmund Husserl, „Meditations Cartesiennes. Introduction a la phenomenologie“. 1931 / Husserl. Hrsg. v. Hermann Noack. Darmstadt. 1973.
16. *Liebmann O.* Kant und die Epigonen (Reprint der Erstausgabe Stuttgart 1865) Harald Fischer Verlag. Erlangen. 1991.
17. *Lojola I.* Autobiografija. Dvasinės patybos. Vilnius: Aidai. 1998.
18. *Naranjo C., Ornstein R. E.* Psychologie der Meditation. Fischer TB Vlg. 1976.
19. *Rahner H.* Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe. Freiburg. 1964.
20. *Ricoeur P.* Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning. Texas A & M Univ. Press. 1976.
21. *Rombach H.* Substanz. System. Struktur, Bd. 1. Freiburg/München. 1965.
22. *San Ignacio de Loyola.* Ejercicios Espirituales. Edición del Autógrafo preparada por Santiago Arzubialde, S.J. Bilbao: Ediciones Mensajero. 1991.

Rekomendavo:
 Doc. dr. Lina Šulcienė,
 Dr. Milda Paulikaitė

Gauta: 2004 10 27
 Parengta spaudai: 2004 12 13

Tomas SODEIKA

ON THE LIMITS OF TEXT AS THE MEDIUM OF MEANING IN HUSSERL'S PHENOMENOLOGY AND 'SPIRITUAL EXERCISES' OF IGNATIUS OF LOYOLA

S u m m a r y

A text is usually considered to be the unique and universal medium of the meaning. However, the comparison of main principles of Edmund Husserl's phenomenology and the *Spiritual Exercises* of St. Ignatius of Loyola reveals that it is not true. Both phenomenology and *Spiritual Exercises* may be considered as a „theory” in the sense of the primordial meaning of the Greek word *theoria*, i.e. as a practice of „being-

near-by” (*Dabeisein*), but not in the sense of ‘producing any text’. Both for Husserl and St. Ignatius the meaning reveals primordially in the medium of *imagination* rather than in that of the text. Transformed by meditation and contemplation, however, the imagination turns into love which is considered to be the ultimate principle of the unity of meaning and being beyond the medium of the text.

PAGRINDINIAI ŽODŽIAI: fenomenologija, meditacija, kontempliacija, Husserlis, šv. Ignacas Lojola, tekstas, medija, vaizduotė, meilė.

KEYWORDS: Phenomenology, meditation, contemplation, Husserl, St. Ignatius of Loyola, text, medium, imagination, love.

Tomas SODEIKA – hum. m. dr., KTU Filosofijos ir kultūrologijos katedra. Adresas: Gedimino 43–210, Kaunas. El. paštas: todeika@takas.lt

Tomas SODEIKA – doctor degree. The Department of Philosophy and Cultural sciences of Kaunas Technology University. Address: Gedimino 43–210, Kaunas. E-mail: todeika@takas.lt