

Gyvybės kultūra: antropologiniai aspektai

Straipsnio tikslas – gilintis į fenomenologijos metodo išryškintas pamatines žmogiškumo dimensijas – laikiškumą, kūniškumą bei lytiškumą – ir jas apmąstyti asmens ir socialinių, šeimos ir bendruomenės ryšių kontekste. Straipsnyje analizuojami žymių autorių tekstai, tiriami P. Ricoeuro hermeneutinė perspektyva, E. Levino savitas įnašas į laikiškumo apmąstymą kaip atvirumą Kitam, M. Merleau-Ponty įžvalgos kūniškumo bei percepcijos klausimais. Išsami pamatinių antropologinių dimensijų analizė per *Cogito* baigtinumo bei ribotumo patirtį atveria nuorodą į Transcendenciją kaip kiekvieno autentiško tarpasmeniško šaltinį ir tikslą. Straipsnyje išsamiai tiriamos esminės kardinolo C. M. Martino įžvalgos perteikiant krikščionišką šių klausimų sampratą.

The aim of this article is to inquire the main human dimensions, using the method of phenomenology: that of time, of “lived body” that is the main condition of all human experience and also the human sexuality as based on the interpersonal, dialogical – not only in the human but also in the religious dimension – aspect of human being. The author of the article analyses various texts of famous contemporary philosophers: the hermeneutical perspective of P. Ricoeur, E. Levinas reflexion on time as the openness to the Other, M. Merleau-Ponty’s observations on “lived-body” and perception. The reflexion of main human dimensions reveals the limits of *Cogito* and indicates the Transcendence as the source of authentic interpersonal relation. Some main ideas from cardinal C. M. Martini are analysed in the Christian perspective.

Įvadas

Šio straipsnio tikslas yra kviesti klausimams, apmąstymui, dialogui. Gyvybės kultūra bus analizuojama apmąstant pagrindines antropologines prielaidas: laikiškumą, kūniškumą, lytiškumą ir tarpasmenišumą. Šis atskaitos taškas yra pasirenkamas sąmoningai, kad pasitarnautų asmens gebėjimui esminius gyvybiškai svarbius klausimus kelti ir svarstyti žmogiškumo *visumos* kontekste. Informacinėje visuomenėje, kur vis gilėja ir intensyvėja specializuotas, t. y. dalinis požiūris į žmogų, į gyvybę, *visuminis* filosofijos indėlis gali būti išties svarus. Paradoksaliai, *virtualiai* tikrovei vis labiau užvaldant žmogaus protą ir dėmesį, *virtus* (dorybių) ir asmens tema tarsi yra išstumiami į antrąjį planą to nė nepastebint. Visų pirma, asmuo nebėra matomas kaip dinamiška, auganti ir tobulėjanti, besikeičianti tikrovė; pernelyg dažnai asmeniui ir gyvybės kultūrai yra taikomi tie patys technizuoti standartai. Retai besigilinama į klausimų gelmę, o vis dėlto gilesnė refleksija leistų žmogui gyventi gyvybės kultūra, ja remtis sąmoningai ir gyvai, ja grįsti savo buvimą ir spręsti iškylančius klausimus.

XX amžius, kaip savo garsiajame veikale „Totalybė ir begalybė“ teigė E. Levinas, tai totalitarinių sistemų amžius, pasireiškęs atvira neapykanta žmogui, Kitam, asmeniui kaip savitam, kitokiam, ne masės daliai. Bet XX amžius – tai ir didžiųjų asmenybių, kvietusių

į susitaikymą, bendrystę ir Kito atpažinimą bei pripažinimą, epocha. Gyvybės kultūros¹ kontekste esame kviečiami eiti nuo *kulto* prie *kultūros*: nuo sekuliaraus žmogaus *kulto* žmogiškumo kultyvavimo *kultūros* link². Fenomenologija kaip filosofinis metodas yra itin tinkama analizuojant pamatines žmogiškumo dimensijas. Metafizinį vidinio ir anapusinio (transcendentinio) suvokimo matmenį yra būtina sieti su fenomenologiniu matmeniu, pabrėžiančiu patyrimiskumą bei savęs įsisąmoninimą, savižiną. Be to, fenomenologija išties daug duoda etikai, pirmiausia konkretizuojant moralinio patyrimo suvokimą ir parodant „subjektyvaus išgyvenimo“ ryšį su „objektyvia tiesa“.

Darbo objektas: žmogus kaip subjektas pamatinėse savo dimensijose, visuomet pranokstantis vien objektyvuojantį metodą, labiau būdingą tiksliesiems mokslams.

Darbo tikslas: išryškinti pagrindines antropologines *gyvybės kultūros* prielaidas.

Metodas: fenomenologinio ir hermeneutinio požiūrio analizė, remiantis gyvybės kultūros klausimams skirtais autorių tekstais.

Uždaviniai: 1) išryškinti pasakojimo svarbą apmąstant žmogiškąjį *laikiškumą*; 2) aptarti *kūniškumą* kaip esminę žmogaus dimensiją; 3) įvardyti *lytiškumą* kaip integralią asmens tikrovę, nurodančią taip pat ir tarpasmeniškumą bei transcendenciją.

Laikiškumo apmąstymas: pasakojimas bei susitikimas su Kitu

Žmogų perkeičia tai, kas jį pranoksta, kas viršija žmogiškumą. Tad ieškant problemų sprendimo yra būtina remtis tvirtais metafiziniais ir tikėjimo pagrindais, siekiant rasti nuorodas į problemų kilmę, suvokti gilumines priežastis, neapsiribojant vien skubotais pastebėjimais bei išoriniais draudimais. Tad asmens temų apmąstyme neišvengiamai svarbus yra dėmesingumo, sąmoningumo, įžvelgimo momentas. Šiuolaikinis gyvenimo stilius dažnai verčia žmogų skirti dėmesį daug kam ir viskam, bet kartu apleisti savo pamatinę tapatybę. Taigi iškyla didžiulė apmąstymo, pagarbos laikui ir viskam, kas žmogiška, svarba. Technikos amžiuje yra pastebima tendencija nepaisyti visų esminių žmogiškumo aspektų, kurių integravimas ir grindžia asmens bei visos kultūrinės ir socialinės aplinkos brandumą ir gyvastingumą. Visų pirma, „nėra laiko“ *apmąstyti laiką*. Technizuoto, t. y. nužmoginančio skubėjimo kontekste kantrybė yra kilnumo kaina. Kantrybė – sąmoninga ir reflektuojanti, vadinasi, ir asmeniška bei atsakinga, ištvermė laike ne naikinti, bet ugdanti asmenį ir visuomenę bei svarbiausią jos lastelę – šeimą (ar bendruomenę).

Neatsitiktinai Paulis Ricoeuras daug dėmesio skyrė laiko, pasakojimo ir kitų asmens *tęstinumą* bei *vienybę* išryškinančių plotmių apmąstymui bei praktikavimui. „Ricoeurui pasakojimas yra esminis dalykas *dar ir todėl*, kad jis mums parodo, ką reiškia, kad žmogaus gyvenimas vyksta laike, nors – kaip filosofai jau nuo pat Augustino yra nustatę – to paties laiko bemaž neįmanoma perprasti. Gamtos mokslai mums čia nedaug tepadeda, nes mūsų gyvenamas laikas yra visai kas kita nei tas laikas, kuris matuojamas laikrodžiu. Valandos gali pralėkti kaip sekundė, minutės gali trukti šimtmečius. Šio šimtmečio pradžioje tokiu teiginiu visame pasaulyje išgarsėjo prancūzų filosofas Bergsonas. Jis tik nepasakė, kad filosofija, neįstengianti žodžiais nusakyti, kas yra laikas, atranda sąjungininką literatūros pavidalu. Literatūra analizuoja laiką ne pasakydama, kas jis yra, o pasakoda-

ma apie jį³. Pasakojimas yra karališkasis kelias į būti kaip į *laiko paženklintą egzistenciją*⁴. Šventasis Raštas didžia dalimi yra suauštas kaip *pasakojimas*, kaip Dievo kalbėjimas žmogui, tai – Asmens prabilimas, darantis asmeniu Jo *klausantįjį*, pasakojimas, leidžiantis viršlaikišką plotmę sutikti ir išgyventi žmogiškajame laike. Dievo žodis dažnai mūsų žmogišką klausymąsi prakalbina kaip *pasakojimas*. Tai – slėpiningas prakalbinimas, atsiliepiamas, šnekučiavimasis su Dievu, *pasakojimas* kaip laiko atkarpa drauge, kaip nueitas kelio tarpsnis, kaip pats Žodis, kuris leidžiasi su kiekvienu žmogumi į Kelionę, neatšaukiamą, savitą ir nepakartojamą.

Taigi dėmesingumas ir klausymasis yra pamatinės žmogiškumo dimensijos, susijusios su laikiškumu, istoriškumu, taigi ir diskursyvumu (nes žmogiškajam pažinimui neišvengiamai svarbus yra kalbos aspektas, taigi ir pasakojimas – hermeneutinė, laipsniškai atverianti tikrovę minties sklaida). Ricoeuras akcentuoja laikiškumo ir pasakojimo (t. y. kalbos) sąryšį⁵.

Emanuelis Levinas laikiškumo aspekte įžvelgia ir tarpasmeniškumo matmenį. Jis teigia, kad kalbėti apie vieno subjekto laiką, kalbėti apie grynai individualią trukmę tiesiog, regis, neįmanoma. Subjektas Levinui yra aprašomas ne remiantis intencionalumu, bet veikiau atvirumu Kitam. Levinas apmąsto laikiškumo temą sakydamas: „Paieška kaip klausinėjimas, klausinėjimas, kylantis dar prieš kiekvieną klausimą apie duotybę. *Begalybė* baigtinume („*Infini en fini*“). (...). Tai yra laikiškumas. Bet ką gi galėtų reikšti tas *tame (en)*? Tai manojo „aš“ kaip klausimo statusas, kurį įvykdo kitas, apeliuodamas, kreipdamasis į mano atsakomybę, kuri man ir suteikia tapatybę. Tai klausimas, kuriame sąmoningas subjektas išsilaisvina iš savęs paties, kuriame suskyla, bet visiškai, transcendentiskai: šiame lygmenyje aptinkame laiko nerimą kaip prabudimą“⁶. Galėtume tarti, kad autoriaus apmąstymas skleidžiasi pereinant nuo laikiškumo temos prie kitybės. Tačiau laikiškumo tema ne tikrai neišnyksta, bet atveria galimybę visiškai naujoms įžvalgoms.

Laikas, labiau negu bėgantys sąmonės turiniai, yra veikiau Paties (subjekto) buvimas atsigręžusiu (*version*) į Kitą. Levinas pastebi: yra būtina mąstyti Kitą-Pačiame kaip pirmąją kategoriją, kai apmąstome tą *tame (en)* kitaip negu buvimą. Kitas nėra kitas Pats, tas *tame (en)* nereiškia asimiliavimo <...>. Pats nėra poilsyje, Paties tapatybė nėra tai, į ką suvedama visa jo reikšmė. Pats apima daugiau negu gali apimti: tai ir yra Troškimas, ieškojimas, laiko kantrybė ir ilgumas⁷. Aiškiai išryškėja laiko tęstinumo svarba, ne tik anapusbės Troškimu, kuris realizuojamas, pasak Levino, etiniame ryšyje su kitu asmeniu, bet ir tarpasmeniškumo momentu: „*Veidu į veidą* situacija būtų pats laiko įgyvendinimas; dabarties išnykimas ateityje nėra vieno subjekto buvimo būdas, bet tarpasmeninis santykis. Laiko sąlyga glūdi žmogiškų būtybių santykiuose arba istorijoje. Tad laikas, labiau negu sąmonės turinių srovė, yra Paties buvimas nukreiptu (*version*) į Kitą“⁸. Tvirtindamas, kad tik vienintelis yra absoliučiai Kitas⁹, Levinas įveda išrinkimo temą: kiekvienas „aš“ yra išrinktas: niekas kitas negali atlikti to, ką jis privalo atlikti¹⁰. Taigi etika yra stiprios nuostabos subjektyvumo atžvilgiu vieta, subjektyvumo, kuris niekada nesubjektyvina transcendentiskumo, bet išryškina vienintelį vienintelio akivaizdoje arba nukreiptą į jį būtent laike¹¹.

M. Merleau-Ponty veikalai pateikia vieną iš turtingiausių fenomenologinių perspektyvų XX a. kontekste. Jo dėmesys nėra sutelktas tik ties viena Huserlio fenomenologijos

problema. Tad intencionalumo problemos sprendimas – ryšys tarp atvaizdo ir sąmonės – yra įkomponuotas į platesnį fenomenologijos „perrašymo“ uždavinį. Tačiau Merleau-Ponty kritika, nukreipta į vadinamąjį Huserlio „idealizmą“, nėra skubota, bet (paradoksaliai) remiasi paties Huserlio mintimis apie kūniškumą ir intersubjektyvumą. Merleau-Ponty pažymi, kad „fenomenologija yra esmių studijavimas, ir jos problemų šerdis yra aprašyti esmės“¹². Tačiau jis prideda jau nebe Huserliui priklausančią pastebėjimą, kad fenomenologija „esmes patalpina egzistavime, tvirtindama, kad neįmanoma suvokti žmogaus ir pasaulio kitaip, kaip tik remiantis jų faktiškumu“. Būtent čia aptinkame fenomenologijos ambivalentiškumą: „Tai siekis filosofijos, norinčios būti „tiksliuoju mokslu“, bet taip pat ir atsižvelgimas į erdvę, laiką, „išgyvenimų“ pasaulį“¹³.

Tad šiuo pagrindu Merleau-Ponty išryškina fenomenologijos „pasaulietiškus“ aspektus, aptikdamas jų branduolį būtent problemose, susijusiose su percepcija bei kūniškumu. Merleau-Ponty nepaiso visų kliūčių ir išryškina tokią filosofijos sampratą, kurioje filosofija pasirodo kaip „atnaujinta savo pačios ištakų patirtis, siekianti kuo išsamiau aprašyti šias ištakas“¹⁴. Merleau-Ponty teigia, kad redukcija neatitraukia asmens nuo pasaulio, bet į jį, jo kitimą ir tapsmą mus panardina, atgręžia. Tuo pat būdu *cogito* yra „įkūnijamas“, patalpinamas į tylią patirtį, kurioje pasklinda, su kuria susilieja, taip pat jis susilieja ir su pasauliu, nurodydamas ontologinę prasmę, kuri vis labiau išryškės tolimesniuose Merleau-Ponty veikaluose po *Percepcijos fenomenologijos* (1945). Ypač nurodytume paskutinius Merleau-Ponty veikalus *Akis ir dvasia* bei *Regima ir neregima*.

Kūnas (žmogus – įkūnyta dvasia) kaip pirminė žmogaus dimensija bei Transcendencijos nuoroda

Subjektas patiria pasaulį per kūną. Taip pasireiškia tęstinumas tarp žodžio įvykio ir pirminės išraiškos, kuri ir yra suvokimas (percepcija). Išraiškos kaip begalinio istoriškumo atradimas verčia apibrėžti pasaulį (kuriame išraiška išsiskiria) kaip begalinį *arché*, pranonstantį visą esamybę, o tai pateisina ontologinę perspektyvą.

Lietuvių kalboje yra tik vienas žodis kūnui pavadinti, ir tas žodis iki galo neišreiškia tikrovės, kurią nurodo. Fenomenologija įrodinėja, kad žmogaus kūno neįmanoma suprasti tiktai kaip dar vieno gamtos daikto arba kaip objekto tarp fizinių objektų, tokių kaip medžiai, akmenys ar žvaigždės, nes žmogaus kūnas yra tai, kieno dėka visi tokie gamtiniai objektai patiriami¹⁵. Kūnas dalyvauja kiekvienoje percepcijoje, taigi dalyvauja *visose* patirtyse, tai – kinestezinė sistema, dėl kurios kyla tolimesni suvokimai. Kūnas yra ikikategorinė tikrovė, kuri sykiu yra ir veikla, judanti, liečianti, aprėpianti, suvokianti (patirianti), kuri estetiškai vienija (organizuoja) savo percepcijos horizontą¹⁶.

Kai kurios kalbos gali aprėpti šį papildomą kūno reikšmės aspektą. Vokiečiai skiria *Körper* ir *Leib*; *Körper* reiškia fizinį objektą, o *Leib* – gyvą ir patiriamą žmogaus kūną. Atitinkamai vokiečiai skiria kūno, kurį išgyvename, patyrimą (*Erlebnis*) ir objekto, su kuriuo susiduriame, patyrimą (*Erkenntnis*). Prancūzai taip pat skiria *vécu* („išgyventas patyrimas“) ir *expérience* („atsajus patyrimas“). Fenomenologija pabrėžia šios srities svarbą tiriant „gyvenamo“ kūno (*lived-body*) aspektus, kurie yra neprieinami kiekybiniais gamtos mokslo metodams. Norint išreikšti šią skirtį lietuviškai, fenomenologiniam kūnui atskirti

nuo mokslinio vartojami terminai „savasis kūnas“, atitinkantis prancūzų *corps propre*, ir „išgyvenimas“ (*lived-experience*)¹⁷. Husserliui *corps vécu* ir *monde* yra pamatiniai mūsų pasyvumo elementai, ikiteorinis kiekvienos mūsų patirties pagrindas¹⁸.

Ištisais šimtmečiais kūnas buvo įtartinas, lydimas įvairiausių požiūrių sampynos, laikomas dviprasmybės erdve. Visus šiuos požiūrius nelengva harmonizuoti teorijoje ir praktikoje.

Nemažai fenomenologų siekė atsakingai bei pagarbiai gilintis į šį žmogiškumo dėmenį, ypač kaip nuorodą į Transcendenciją, pabrėžiant jutimų bei patirties dvasinio peržengimo momentą; buvo gilintasi ir į ribotumo, kūriniškumo, baigtinumo kaip nuorodos į Begalybę svarbą.

Ricoeuras analizavo *corps propre*¹⁹ aspektus. Kūnas dvejopu būdu reiškia Transcendenciją. Visų pirma kūnas yra motyvacijos šaltinis. Motyvacija grindžia abipusiškumo principą. Tad kūnas nurodo Transcendenciją, nes ši įgalina laisvės išraišką, gerbiant jos lemiančią galią. Be to, kūnas nurodo Transcendenciją išreiškdamas neatšaukiamas *Cogito* ribas. Šios kūniškumo ribos suteikia laisvei nevalingumo (pozityvia prasme) egzistenciją, laikišką, žemišką ir kontingentišką. Laisvės kontingentiškumas nurodo, kad egzistavimo aktas nesiremia asmeniniu valios veiksmu: gimimas nurodo absoliutų pasyvumą. Juk gimimu kitų apsisprendimas absoliučiai nulemia žmogaus valingos egzistencijos pradžią. Ribų sąvoka netgi nurodo žmogišką ribotumą, per kurį reiškiasi ribojantis Aktas. Tad abipusiškumas įgauna tam tikrą asimetriją, nes Pradžios (kuri nepriklauso nuo žmogaus) pripažinimas yra esminis suvokiant buvimą kaip gautą, taigi – kaip kūrinišką (kaip egzistavimo įvykį, kaip dovaną).

Dar daugiau, norėdamas parodyti, jog Transcendencija yra neredukuojama, Ricoeuras žmogų parodo kaip klystantį. Ši nuoroda atitinka tikras žmogaus patirtis, taip pat bibliines ir dvasines. Ricoeuras Transcendencijos link eina savitu keliu – remdamasis visiškai pozityvia žmogiškumo patirtimi, nors ji tam tikru būdu yra susijusi ir su žmogaus klystamumo perspektyva. Ši patirtis, kurios dėka Ricoeuras artėja prie Transcendencijos, yra būtent kalbos patirtis²⁰.

Svarbu aptarti ir kitą aspektą, esminį apmąstant pamatines žmogiškojo buvimo sąlygas. Čia kūniškumo (įkūnytos dvasios) dėmuo apmąstant žmogiškąjį asmenį yra tiesiog neatšaukiamas. Juk turėjimo įėjimas į buvimą vyksta tikrai tarpininkaujant kūniškumui. Tiesą sakant, galima klausti, ar savasis kūnas (*mon corps*) nėra būtent absoliučiai turimas. Ryšys, kuris mane jungia su savuoju kūnu (*mon corps*), yra modelis, ne figūratyvus, bet išgyventas, ne conceptualizuojamas, bet patiriama tikrovė, su kuria siejasi kiekvienas turėjimas. Pats šis ryšys negali būti apibrėžtas kaip nuosavybės (turėjimo) būdas, jis yra aptinkamas kaip kiekvieno turėjimo pagrindas.

Mon corps yra tarsi simbolis arba materializuotas pasaulio taškas, esantis tarp „objekto“ ir *būties*, tarp uždaro ir *atvirybės*. Žmogus negali to iki galo apmąstyti, nebent „objektyvizuodamas“ arba mąstydamas tai kaip *corps de* („kieno nors kūnas“) – štai kodėl, tiesą sakant, žmogus „neturi“ kūno. Šiuo aspektu *absoliutus turėjimas* liaujasi būti „turimas“²¹.

Kūniškumo apmąstyme ši tikrovė nuolat atsitraukia – tai slėpinys. Tai tarsi ribinė zona tarp „turėjimo“ ir *buvimo*, slapčiausia erdvė, giliausia žmogaus galimybių turėti

šaknis. Juk žinome, kad ryšys, jungiantis asmenį ir kūniškumą, nėra duotybė, aptariama „objektyviu“ ir vienaprasmiu būdu; ši duotybė tam tikra prasme priklauso nuo žmogaus laisvės.

Opozicija tarp „turėjimo“ ir „buvimo“ išryškėja žmogui siekiant pilantvės. Tačiau kuo daugiau aš „turiu“ (objektyvia prasme), tuo mažiau *esu!*²² Taigi yra būtinas „turėjimo“ peržengimas, kuris vyksta tarpasmeniškumo plotmėje, liudijančioje, kad asmuo pačia savo dvasinės būties prigimtimi yra atvirybė Kitam. Autorių pozicijos šiuo tarpasmeniškumo klausimu yra išties įvairios. M. Buberis pabrėžia simetrišką Aš–Tu santykį, tuo tarpu E. Levino mąstyme Kitas yra „aukštesnis“ už *ego*.

Ricoeuras taikliai nurodo, kad E. Levino filosofija pabrėžia kito iniciatyvą intersubjektyviame ryšyje. Tiesą sakant, pažymi Ricoeuras, ši iniciatyva nesteigia jokio santykio, kadangi Kitas atstovauja absoliučiam išoriškumui iš atžvilgio į apibrėžtą asmenį atskirtumo sąlygomis (kurias E. Levinas aiškiai mini). Šia prasme Kitas atsisitaukia iš bet kokio santykio. Šis nesantykiškumas tiesiog apibrėžia patį išoriškumą²³.

Įdomus yra Levino minties, jo kūrybos ėjimas anapus klasikinės fenomenologijos, kuriant savitą filosofinį apmąstymą. Galėtume aiškiai įžvelgti klasikinės fenomenologijos įveiką šiame E. Levino tekste: „Nežinau, ar galėtume kalbėti apie veido „fenomenologiją“, nes fenomenologija aprašo tai, kas pasireiškia. Taip pat aš savęs klausiu, ar įmanoma kalbėti apie žvilgsnį, nukreiptą į veidą, nes žvilgsnis yra pažinimas, percepcija. Veikiausiai manau, kad veido priėmimas yra visų pirma etinis“²⁴. Su E. Levinu ir po jo galėtume drąsiai mąstyti apie naujai etinę fenomenologijos atvirybę, atpažindami Begalybės nuorodas baigtinume.

Dabar bent trumpai aptarsime kūno sampratą krikščionybėje. Žinome, kad jau nuo pat pradžių krikščionybė susitinka su graikiškuoju pasauliu. Nors ir perimdama kai kuriuos aspektus, krikščionybė tvirtai išlaiko pozityvią kūno sampratą, pagrįstą Biblija, nepaisant daugybės priešingų tendencijų. Pesimistiniam kūno interpretavimui visuomet oponavo neatšaukiamas apreiškintas faktas: žmogus yra labai gera (Pr 1, 31), kūnas yra iš Dievo, yra Jo paveikslas ir panašumas. Žodis tapo kūnu; *kūnas yra išganymo ašis*, pagal Tertulijono pastebėjimą *caro salutis cardo*. Įsikūnijimo slėpinys yra vienas iš kertinių Krikščionybėje. Žodis tapo kūnu (materialumu), suteikdamas kūnui visiškai naują viziją (statusą).

Priimdamas mūsų mirtingą kūniškumą, Dievo Sūnus norėjo dalyvauti mūsų silpnume, mūsų trapume, kuris jau nebeužgožia mūsų kūno kilnumo (gėrio). Kaip Jėzaus kūnas yra Garbės apreiškimas, Neregimumo regimybė, Dievo pasirodymas tarp žmonių, taip ir mūsų kūnas savo pilnatvėje kaip derinys tarp materialumo ir dvasios yra skirtas būti dieviškojo grožio (metafizine prasme) veidrodžiu (atspindžiu). Žymusis kardinolas C. M. Martini pažymi: „galime sakyti, kad dėl Įsikūnijimo slėpinio, kuris pilnatvę pasiekia Prisikėlimo slėpinyje, krikščionybės centre yra kūnas ir kūniškumas“²⁵.

Kristaus kūnas, atiduotas už mus (ir mums), yra krikščioniško gyvenimo ir apmąstymo šerdis. Todėl šventasis Paulius sako, kad mūsų kūnas tampa „*loginiu* kultu (*loghikòs*, apima giluminį asmens pagrindą) ir patinkančiu Dievui“ (Rom 12, 1); nebėra išgyvenamas pagal schemas, kurios jį nuvertina, bet pagal kvietimą priklausyti Kristui kaip Kristus priklauso mums. Žinoma, kūnas lieka žmogaus silpnuoju, mirtingu aspektu. Tarsi gyvas kontrastas iškyla viduramžių išmintis: „Žmogus turi sielą, bet yra kūnas“ („Homo habet animam, sed est corpus“), dulkės, žemė. Šiandien esame visiškai įsisąmoninę, kad turime

kūną; tačiau galbūt pamiršome, kad šis turi sielą? Dar daugiau, svarbu apmąstyti ir kūno kalbėjimą. Kūnas kalba. Taigi ką galima pasakyti apie kūną? Vienas dalykas ištis mus stebina: žmogaus kūnas *kalba*, kalba ir klauso, nes kiekvienas kitas kūnas jam kalba. Mūsų kūnas yra iš gilumų nužymėtas žodžio: tai jo išskirtinumas, suteikiantis jam žmogiškąjį kilnumą. Kūnas kalba ne tiktai žodžiais, bet ir pačiu savo buvimo būdu. Problema kyla mąstant, kaip gyventi kūnu, kuris pražūva arba išsigelbsti, kuris gyvena mirčiai arba gyvenimui? Nesuvokdami kūno kalbėjimo, jį sugriautume arba jo nepaisymu, arba suabsoliutinu, paversdami kūną stabu, tuštuma, kuriai paaukojamas gyvenimas²⁶.

Lytiškumas kaip asmenį ir tarpasmeniškumą nurodanti tikrovė

Žymus pasaulinio garso autorius Y. Semensas savo apmąstymuose išryškina esminį momentą, reflektuojant lytiškumo reikšmę asmens kaip dialoginės būties tikrovėje. Juk lyčių skirtingumo paskelbimas, įvykęs drauge su sukūrimo veiksmu, mus daro panašius į Dievą. Iš tiesų žmogus tapo Dievo paveikslu ir panašumu ne tiktai per savo žmogiškumą, bet ir per asmenų bendravimą. Paveikslo funkcija yra atspindėti modelį, atvaizduoti prototipą. Žmogus yra mažiau panašus į Dievą vienatvės momentu ir labiau – bendrystės momentu. Šis akcentas yra kertinis, nes mes esame pernelyg linkę manyti, kad žmogus yra Dievo paveikslas todėl, kad turi „dvasią“, dvasinę sielą, kuri jį daro panašų į Dievą – gryną dvasią. Tai yra tiesa, tačiau būtent kaip dvasinės prigimties būtis, žmogus taip pat yra atviras bendrystei. Iš tiesų vyras ir moteris visų pirma yra Dievo paveikslas kaip asmenys, pakviesti į bendrystę. Y. Semensas cituoja Jono Pauliaus II žodžius: „Lytiškumas galbūt net sudaro giliausią teologinį aspektą, apmąstant visa, ką galėtume sakyti apie žmogų“²⁷.

Lyčių skirtingumas apima dvasinį, emocinį, psichologinį, ne tiktai somatinį skirtingumą. Būtent šio skirtingumo dėka yra įmanomas bendravimas. Kadangi vyras ir moteris suvokia save kaip skirtingus dvasiškai, emociškai, psichologiškai, somatiškai, lytiškai, vis dėlto ir vienas, ir kitas yra asmenys, būtent todėl, dėl šio skirtingumo, yra įmanomas papildomumas ir bendrystė. Ir būtent bendrystės džiaugsme, šių papildomumų įvairovėje, slypi vaisingumas – Šventosios Dvasios dovanos arba vaisingumas dieviškoje Trejybėje.

Lytiškumas su visa savo išraiška jokių būdu nėra atsitiktinė asmens savybė. „Jeigu yra siekiama panaikinti, paneigti skirtumus tarp vyrų ir moterų, vyriškumas ir moteriškumas, slypintys kiekviename asmenyje, jau nieko nesakytų apie asmenį“²⁸. Pradžios knyga mums nurodo visai kitą perspektyvą: lyčių skirtingumas steigia asmenį ir asmenį esmiškai nulemia.

Žmogus gimsta lytiškas, tačiau jis yra daugiau nei vien moteris ar vyras. Be abejo, dvi lytys išreiškia skirtingą buvimo pasaulyje toną, tačiau šį skirtingumą yra sunku interpretuoti: esame verčiami pripažinti tolimesnę prasmę kaskart, kai ketiname tą prasmę užsklęsti. Tad hermeneutinis darbas, vengdamas rizikos uždaryti visus vyrus ir visas moteris į naujus ar senus stereotipinius narvelius, taip pat turi vengti ir visiško atsisakymo apie tai kalbėti. Šioje pozicijoje, siejančioje kalbėjimą su tylėjimu bei laukimu, yra svarbi ir simbolinė hermeneutika, apibūdinanti moteriškumą ir vyriškumą. Tačiau asmuo visuo- met taria paskutinį lemiamą žodį. Tai nėra archetipiniai aspektai, nes kiekvieno žmogaus atžvilgiu yra gera susilaikyti nuo sprendimo, kad nesusikurtume išankstinio neteisingo

nusistatymo ar vertinimo, nes tai trukdytų išgirsti tą iki šiol negirdėtą žodį, kurį tik šis asmuo gali ir turi ištarti pasauliui²⁹.

Požiūris, atmetantis arba neigiantis lytiškumą, yra žiaurus, negailestingas. Tiesa, mūsų amžius yra net pernelyg susikoncentravęs ties seksualumu. Kur tad slypi problemos šaknys? Problema yra tai, kad agresyvus panseksualizmas neklausia apie tikrąją žmogaus lytiškumo prasmę. Yra svarbu integraliai apmąstyti žmogiškąjį lytiškumą asmens ir tarpasmeniškumo kontekste. Išties, asmens dialogiškumas iš esmės skleidžiasi ne tikrai kitų žmogiškų asmenų, bet ir Paties Kūrėjo (kaip Trijų dieviškų Asmenų bendrystės) atžvilgiu. Galbūt sekuliaraus požiūrio į tikrovę pasekmė yra tai, kad lytiškumas yra nebeatsiejamas nuo žmogaus, kaip Kūrėjo atvaizdo ir panašumo, dimensijos. Tai yra, kad žmogus – asmuo – yra gėris.

Evangelijos, kaip žmogui skirtos Gerosios Naujienos, pagrindiniuose puslapiuose, tikrajame laimės kataloge, aptinkame ir *tyros širdies* linkėjimą. *Palaiminti tyraširdžiai: jie regės Dievą*. Tai kvietimas rasti, regėti Dievą visame. Tai kvietimas regėti Dievą ir žmogiškume, pakelti žvilgsnį į Iškūnijimo Slėpinį, naujai pamatyti Asmens ir žmogaus kūniškumo bei lytiškumo tikrovę kaip paties Kūrėjo neatšaukiamą kvietimą dalyvauti Trejybės slėpinyje.

Skubotas požiūris dažnai ne sprendžia problemas ar klausimus, bet juos nubraukia. Kad būtų aiškiau, štai keletas pavyzdžių iš žmonijos istorijos. Pvz., Dievo klausimas, santykio su Dievu problema. Susidūrus su klaidingais Dievo įvaizdžiais, buvo ne gilinamas ir gryninamas santykis su Dievu, bet visai atmetamas religijos klausimas (pvz., Feuerbachas, Sartras ir kt.). Žinome, kad dėl nuodėmės pasekmių visi esminiai, sakraliausi tikrovės aspektai žmogui yra atpažįstami tik nemažų pastangų ir malonės veikimo dėka. Kitas pavyzdys – jausmų ir emocijų sritis, kaip pati trapiusia ir pažeidžiamiausia tikrovė, nebuvimo išsamiai apmąstoma. Tad ir lytiškumo plotmėje yra be galo svarbu klausti, neatsiejant problemų ir klausimų nuo paties asmens. Svarbu išmintingai klausti. Nelengva teisingai kalbėti apie teisingumą, žmogiškai apie žmogiškumą. Yra būtini objektyvūs išoriniai atskaitos taškai, t. y. pamatas kritiškai ir nuoširdžiai tiesos paieškai asmens klausimais. Kadangi žmogus yra tai, kas viršija jį patį, savimi tampame siekdami to, kas pranoksta žmogiškumą. Kristaus slėpinyje žmogus atranda pilnutinę tiesą apie save, nes žmogus negali sulaukti tikro savęs paaiškinimo remdamasis vien savimi, t. y. vien antropologine tikrovės sritimi. Sistemai paaiškinti yra reikalingas išorinis atskaitos taškas, išorinis ne tikrai psichologine prasme, bet ir metafizine, t. y. kitos plotmės, kito lygmens tikrovė – pats Būties šaltinis. Išties, rimta ir atvira laiko iššūkiams antropologija be kristologijos būtų tiesiog neįmanoma.

Anksčiau minėtas autorius Yvesas Semensas išsamiai apmąsto Pradžios knygos nuorodas, į kurias gilinamasi ir Jono Pauliaus II katechezėje. Vidinis nekaltumas t. y. „širdies tyrumas“ neleido, kad vienas kitam asmenys taptų paprasčiausiu objektu. Tas pirmapradis gėdos nejautimas rodo, kad juos vienijo dovanojimo(si) sąmoningumas, kuris parodo visą vidinį asmens kaip subjekto turtingumą.

Ir pašaukimas celibatui yra be galo prasminga asmens savęs dovanojimo Dievui forma, taip pat ir nesavanaudiško savęs dovanojimo kitiems žmonėms forma. Jis turėtų būti taip išgyvenamas, kad pasiektų pilnutinę žmogišką ir asmeninę reikšmę. Asmuo išgyvena

kūniškumą ne todėl, kad tai būtų kažkas likusio iš gyvūnų pasaulio, kurio aukščiausią pakopą sudaro žmogus. Jeigu taip būtų, tai kūnas būtų našta, kliūtis, sunki pradinių dalykų liekana, nesiderinanti su kilnumu, kurį išgyvena žmogiškasis asmuo kaip dvasinė būtis. Jeigu mąstytume kūniškumą būtent taip, tuomet išties reikėtų siekti iš šio kūno išsivaduoti, jį atmesti, taip neišvengiamai pakliūtume į manichiejizmą.

Kūniškumas, apmąstomas Pradžios knygos kontekste, atveria žmogui savęs dovanojimo tikrovę: asmuo negali tapti savimi, negali būti asmeniu, nedovanodamas savęs. Skirtingi pašaukimai yra skirtingi keliai asmens pilnatvei pasiekti, tai vyksta per savęs realizavimą skirtingu būdu. Kūniškumo, apmąstyto su visa derama pagarba, vaidmuo yra svarbus, nes tik kūniškumas yra pajėgus padaryti regima tai, kas yra neregima: dvasios ir dieviškumo plotmę. Kūnas buvo sukurtas tam, kad į regimąją pasaulio tikrovę perkeltų nuo amžių Dieve paslėptą tikrovę ir būtų to slėpinio regimu ženklu³⁰.

Jeanas Vanier pastebi, kad bendruomenė padeda priimti savo lytiškumą. „Iki galo suvokti savo lytiškumą nėra lengva. (...) Bendruomenė padeda asmeniui rasti vidinę pusiausvyrą, jeigu tik jos nariai yra tarpusavyje susieti dvasinių meilės ryšių, nuolat švenčia vienybę. Bendruomenė turi turėti aiškią etinę sistemą ir dvasinį gyvenimą, orientuotą bendrystei su Dievu ir žmonėmis. (...). Bėgimas nuo žmogiškų santykių nepadeda asmeniui priimti lytiškumo. Žmogus tada pasineria į įvairias veiklas – intelektualines, menines, sportines; imasi rankų darbų; ieško garbės, kuria teigiamą įvaizdį, siekia valdyti. Visi šie veiksmai kontroliuoja lytiškumą išoriškai – atmeta jį. Kartais tai būtina: tiesiog nukreipti savo energiją kitur. Bendruomeninis gyvenimas iš esmės remiasi tarpusavio santykiais, bendryste, švelnumu, draugyste ir kito išklausymu. Jis tampa širdies mokykla tik tokiu atveju, jei jį įkvepia bendrystės su Dievu siekis. Tada jis didžiąja dalimi atliepia giliai žmogaus širdyje slypinčiam bendrystės troškimui. Todėl bendruomeninis gyvenimas gali iš esmės perkeisti žmones“³¹.

Aristotelis buvo teisingas, akcentuodamas savo etikoje ne tik *individualumo*, bet ir *socialumo* aspektą. Tačiau šiandien galbūt labiau negu bet kada yra suvokiama, kad autentiškam tarpasmeniškumui įgyvendinti nepakanka vien žinojimo. Tad neatsitiktinai Levinas pabrėžia etinį dinamiškumą kaip nuolatinę *praktiką*, dinamiškumą, įkvėptą troškimo iki Begalybės.

Išvados

1) Pasak P. Ricoeuro, pasakojimas yra nepakeičiamas kelias į būtį kaip į *laiko paženklintą egzistenciją*, atvirą interpretavimui. Begalybė baigtinume („*Infini en fini*“) E. Levino nuomone yra laikiškumas kaip atvirumas Kitam. Laikiškumas – tai klausimas, kuriame sąmoningas subjektas išsilaisvina iš savęs paties. Laikiškumo tema nurodo kitybę, taigi ir tarpasmeniškumą.

2) Merleau-Ponty, tęsdamas fenomenologinę tradiciją, pabrėžia, kad asmuo pasaulį patiria per kūną; redukcija neatitraukia asmens nuo pasaulio, bet į jį, jo kitimą ir tapsmą asmenį panardina, atgręžia. Tad *cogito* yra „įkūnijamas“, tarsi patalpinamas į tylią patirtį. *Corps propre* („savasis kūnas“), anot P. Ricoeuro, nurodo Transcendenciją tiek, kiek jis išreiškia *Cogito* ribas.

3) Pagal Tertulijono pastebėjimą, *kūnas yra išganymo ašis* („caro salutis cardo“). Galime sakyti, kad dėl Iškūnijimo slėpinio, kuris pilnatvę pasiekia Prisikėlimo slėpinyje, krikščionybės centre yra kūnas ir kūniškumas. Iš tiesų žmogus tapo Dievo paveikslu ir panašumu ne tikrai per savo žmogiškumą, bet ir per asmenų bendravimą.

NUORODOS

- ¹ Prieš gerą dešimtmetį Jono Pauliaus II enciklika „*Evangelium vitae*“, akcentavusi pozityvų kiekvieno asmens įnašą, nuskambėjo kaip aiškus kvietimas įvairių sričių specialistams savitai atsiliepti. „Žmogus pašauktas gyvenimo pilnybei, kuri toli pranoksta jo žmogiškosios egzistencijos ribas, nes toji pilnybė – tai dalyvavimas pačiame Dievo gyvenime. Tokio antgamtinio pašaukimo didingumas atskleidžia žmogaus gyvybės didybę ir neįkainojamą vertę net laikinuoju jos metu“. Jonas Paulius II, Enciklika *Evangelium vitae*. P. 4.
- ² Būtinybę gilintis į gyvybės kultūros temas pabrėžia ir vienas tarpdisciplininis tekstas, kuriame itin vertinamas vyro ir moters skirtingumas bei papildomumas, visų pirma dvasiniame, paskui ir psichologiniame lygmenyje. „Epochos pasikeitimų, kurie naujai nužymi pasaulį, centre yra žmogaus asmuo, jo kilnumas, jo likimas. Mūsų laikų kultūra naujai kelia klausimą apie žmogiškąjį asmenį labiausiai esminėse asmens egzistencijos srityse; tačiau šis pačiam žmogui metamas klausimas – iššūkis – dažnai skleidžiasi būdais, kurie netgi iškreipia žmogaus prigimties suvokimą, ypač žmogaus lytinės tapatybės ir santykio tarp lyčių aspektu. Tai žala, kuri negali neatsiliepti žmonių giminės ateičiai. Agresyvaus „panseksualizmo“ atmosferoje, nešančioje griauinančius rezultatus, šiuolaikinė kultūra dažnai siūlo išgyventi savo lytiškumą bei ryšius tarp lyčių pagal modelius, kurie yra ne tikrai paviršutiniški ir reduktyvūs, bet dažnai iškreipti ir autodestruktyvūs. Stipriai ideologizuotos strategijos, pasižyminčios radikaliu lytinės tapatybės bei ryšių tarp lyčių pervertinimu, šiandien lytinę tapatybę redukuoja iki socialiai sukonstruotų vaidmenų, taip paversdamos ją manipuliacijų objektu ir nereikšmingų pasirinkimų erdve“ (*Rylko S. Prefazione // Uomini e donne: diversità e reciproca complementarità* (ed. Pontificium Consilium pro Laicis). Libreria Editrice Vaticana. 2005. P. 5).
- ³ Groot G. Dvi sielos. Vilnius: Aidai. 2004. P. 236–237.
- ⁴ Ten pat. P. 237.
- ⁵ Ricoeuras, aptardamas asmenį, asmens tapatybę ir vientisumą, labai tiksliai įvardijo tris aspektus: tai *savęs palaikymas, pagarba kitam ir teisingos institucijos*. Visas šias tris sritis neabejotinai sieja kalbos tikrovė, dialogo erdvė, pasitikėjimo terpė. Vėliau tirdamas kalbos ir veiksmo sąryšį asmenybės raiškoje Paulis Ricoeuras nemažą dėmesį skyrė fenomenologijai, visų pirma kalbos fenomenologijai, kuri, kaip jau minėta, neišsiverčia be hermeneutinio (pasakojimo, integruoto laikiškumo) aspekto.
- ⁶ Levinas E. Dio, la Morte e il Tempo. Milano: Jaca Book. 1996. P. 161.
- ⁷ Levinas E. Dio, la Morte e il Tempo. Milano: Jaca Book. 1996. P. 161, 166.
- ⁸ Levinas E. Il Tempo e l'Altro. Genova: Melangolo. 1993. P. 49; Dio, la Morte e il Tempo. Milano: Jaca Book. 1996. P. 160–161.
- ⁹ Levinas E. De l'unicité // *Archivio di filosofia*. 1986. Nr. 2. P. 305.
- ¹⁰ Levinas E. Dio, la Morte e il Tempo. P. 255–256.
- ¹¹ Savo veikale *La Morte e il Tempo* (1974) Levinas ieško ne vien *arche*, bet ir *telos*; nes jis apmąsto laiką kaip diachroniją, tai yra be *arche*, mąsto laiką veikiau kaip Begalybę, kuri įvyksta asmens laike („*Infini en fini*“) per Kitą atsakomybę už jį. Pasak Levino, Begalybė įvyksta asmens laike, kuris jau veikale *Il Tempo e l'Altro* (1947) nėra vien tikrai asmens laikas.
- ¹² Merleau-Ponty M. Fenomenologia della percezione. Milano 1965. P. 15.
- ¹³ Ten pat. P. 15.
- ¹⁴ Ten pat. P. 23.
- ¹⁵ Mickūnas A., Stewart D. Fenomenologinė filosofija. Vilnius: Baltos lankos. 1994. P. 117. „Retai kas gyvena savo kūne kaip laikiname būste“ (šv. Bazilijus).
- ¹⁶ Costa V., Franzini E., Spinicci P. La fenomenologia. Torino: Einaudi. 2002. P. 188–194.
- ¹⁷ Mickūnas A., Stewart D. Fenomenologinė filosofija. P. 117–118.

- ¹⁸ Seidengart J. Cosmo-logique // Encyclopédie Philosophique Universelle (dir. Jacob A.). (P. 353–362). P. 361.
- ¹⁹ Reikia pažymėti, kad terminui *corps propre* bei *mon corps* artimiausias atitikmuo, kaip jau minėta, yra „savašis kūnas“. Tekste dažnai minėjime šias sąvokas, kad būtų išryškinta jų reikšmė fenomenologiniame, o ne kasdienos vartosenos kontekste.
- ²⁰ Nkeramihigo T. L'homme et la transcendance. Paris. 1994 (1984). P. 282.
- ²¹ Troisfontaines R. De l'existence à l'être. Paris. 1983 (1953).
- ²² Troisfontaines R. De l'existence à l'être. Paris. 1983 (1953). P. 235–236.
- ²³ Ricœur P. Soi-même comme un autre. Paris. 1990. P. 221.
- ²⁴ Lévinas E. Éthique et infini. Fayard. 1982. P. 79.
- ²⁵ Martini C. M. Sul corpo. Milano. 2000. P. 43.
- ²⁶ Martini C. M. Sul corpo. Milano. 2000. P. 40–45.
- ²⁷ Semens Y. La sexualité selon Jean-Paul II. Paris: Presses de la Renaissance. 2004. P. 94.
- ²⁸ Semens Y. La sexualité selon Jean-Paul II. P. 96.
- ²⁹ Di Nicola G. P., Danese A. L'orizzonte della reciprocità in famiglia // Uomini e donne. Roma. P. 158–159.
- ³⁰ Semens Y. La sexualité selon Jean-Paul II. P. 111.
- ³¹ Vanier J. Kiekvienas žmogus – šventa istorija. Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai. 2006. P. 189–190.

ŠALTINIAI IR LITERATŪRA

1. Barbaras R. Merleau-Ponty Maurine // in A. Jacob ed. Encyclopédie Philosophique Universelle. III/2. Paris 1992. (3540–3546).
2. Costa V. Franzini E. Spinicci P. La fenomenologia. Torino. 2002.
3. Di Nicola G. P. Danese A. L'orizzonte della reciprocità in famiglia // Uomini e donne: diversità e reciproca complementarità (ed. Pontificium Consilium pro Laicis). Libreria Editrice Vaticana. 2005.
4. Groot G. Dvi sielos. Vilnius: Aidai. 2004.
5. Levinas E. De l'unicité // Archivio di filosofia. 1986.
6. Levinas E. Dio, la Morte e il Tempo. Milano: Jaca Book. 1996.
7. Lévinas E. Éthique et infini. Fayard. 1982.
8. Levinas E. Il Tempo e l'Altro. Genova: Melangolo. 1993.
9. Martini C. M. Sul corpo. Milano. 2000.
10. Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. Paris 1945. (Fenomenologia della percezione. Milano 1965).
11. Mickūnas A., Stewart D. Fenomenologinė filosofija. Vilnius: Baltos lankos. 1994.
12. Nkeramihigo T. L'homme et la transcendance. Paris. 1994 (1984).
13. Ricœur P. Soi-même comme un autre. Paris. 1990.
14. Rylko S. Prefazione // Uomini e donne: diversità e reciproca complementarità (ed. Pontificium Consilium pro Laicis). Libreria Editrice Vaticana. 2005.
15. Seidengart J. Cosmo-logique // in A. Jacob ed. Encyclopédie Philosophique Universelle. III/2. Paris 1992. (353–362).
16. Semens Y. La sexualité selon Jean-Paul II. 2004.
17. Troisfontaines R. De l'existence à l'être. Paris. 1983 (1953).
18. Vanier J. Kiekvienas žmogus – šventa istorija. Katalikų pasaulio leidiniai. 2006.

Elena BŪGAITĖ

THE CULTURE OF LIFE: ANTHROPOLOGICAL ASPECTS

S u m m a r y

The aim of this article is to analyse some texts on the culture of life, especially paying attention to the human being as a dual existence and the aspect of human body, of human sexuality as most worth of respect, because the sphere of personal diversity and communion, through giving oneself for the other.

In the atmosphere of today's culture, marked by aggressive pansexuality, it is important to seek a real and profound answer to the sense of human reality. Ten years ago John Paul's II Encyclical "Evangelium Vitae" was an invitation to each person to participate in this widely spread issue, as humanity in each of its members and different communities, especially the members of the families.

The article invites rather to seek the answers, to reflect on main human questions. First of all, here is presented the importance of accepting the human reality as a temporality, and to reflect on main relation already analysed by P.Ricoeur between time and capacity to tell a personal story. The aspect of listening and reflecting is also underlined, especially in the context of today's technological mentality that leaves fewer and fewer possibilities to a human person for main questions of life. Afterwards, the attention is concentrated to one of classical phenomenologically investigated themes – lived-body, such themes as perception according to M.Merleau-Ponty, also the aspect of time in the thought of E. Levinas.

The article analyses the thoughts of famous author C. M. Martini, who focusses attention on the Christian view, profoundly marked by the positive attitude and respect towards the human body, which is based on Holy Scripture. Tertullian even maintains that body is the axis of salvation (*caro salutis cardo*). The mystery of Incarnation is surely of first importance in this context, while researching on human dignity, in spite of or even thanks to its weakest aspect or the sphere of fragility. While accepting our mortal body, the Son of God wanted to participate in our weakness, in the weakness that no more grows over the human dignity (also the dignity of human body). One could even tell, that thanks to the mystery of Incarnation, that achieves its full sense in the mystery of Resurrection, the Christianity has as its center the theme of body.

The aim of this article is also to enquire the interpretation of human sexuality recently explained by Y. Semens, focussing all the attention to the teaching of John Paul II on his Wednesdays Catechesis, based on the Holy Scripture. According to the book of Genesis, a man and a woman are the image of God, first of all as the persons, called to community. John Paul II notices, that sexuality maybe is one of the most profound theological aspects, while reflecting everything, we could tell about the human being, because it indicates the mystery of the Holy Trinity.

Finally, the article concentrates on the diversity of some basic features, characteristic more of the women or of the men, and to the importance of equilibrated children's education in the family, as the privileged place of unity in spite of differences and reciprocal communion.

PAGRINDINIAI ŽODŽIAI: asmuo, įsikūnijimas, kūnas, lytiškumas, švč. Trejybė, bendrystė, šeima.

KEY WORDS: person, Incarnation, lived-body, sexuality, Holy Trinity, community, family.

Elena BŪGAITĖ – teologijos bakalaurė (1996), filosofijos magistrė ir daktarė (2001), baigė Popiežiškąjį Grigaliaus universitetą Romoje. Interesų sritys: metafizika, antropologija, hermeneutika ir kt.; krikščioniškoji (ir naujausiojo laikų) filosofija. El. paštas: ebugaite@hotmail.com.

Elena BŪGAITĖ – Bachelor in theology (1996) VDU, Licenciata (1999) and Doctor degree (2001) in philosophy at Rome PUG. The spheres of interest: metaphysics, anthropology, hermeneutics etc; christian (also contemporary) philosophy. E-mail: ebugaite@hotmail.com.