

Antano Maceinos 100-osioms gimimo metinėms

TRAGIŠKASIS HEROJUS IR LIETUVIŠKOJI JO ATMAINA (NEOLITINĖ A. MACEINOS APOLOGIJA SU PALEOLITINE TRAGIŠKOJO GESTO PROLOGIJA)

Arvydas Šliogeris

Vilniaus universiteto Filosofijos katedra
Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius
Tel. (370 5) 266 76 17
El. paštas: Arvydas.sliogeris@fsf.vu.lt

Šiame straipsnyje nagrinėjama tragedijos prigimtis ir tragiškojo herojaus istoriniai tipai. Tragedija suvokiama ne kaip literatūros žanras, o kaip mirtingojo egzistencinė laikysena visuotinybės ir jos ribinio varianto bei vienintelio jos duoties būdo – Kalbos atžvilgiu ir apibrėžiama kaip individo maištas prieš visuotinybę, kad ir koku pavidalu toji visuotinybė reikštųsi. Tvirtinama, kad autentiškiausia ir savaip vienintelė tragiškojo gesto forma yra įvykusi tik keliuose Graikijos poliuose ir iš dalies Romos respublikoje. Tik Graikija yra davusi gryniausių tragiškojo maišto pavyzdžių ir klasikinio tragiškojo herojaus archetipą – laisvą ir autonomišką individą. Nepralenkiamas tragiškojo mirtingojo pavyzdys yra Sokratas, kuriam gali prilygti tik tokios tragiškos figūros kaip Periklis, Aleksandras ir Cezaris. Krikščionybė ir vadinamoji modernybė sunaikina tragiškojo gesto galimybės sąlygas, autonomiško individo metafizinę paradigmą pakeisdama „asmens“, kaip Kalbos mašinos, taigi kaip Visuotinybės įgaliojimo, paradigma. Kalbėti apie tragediją religinio arba technologinio despotizmo sąlygomis beprasmiška. Antigraikiškieji Vakarai, lygiai kaip ir despotiškieji Rytai, neturi tragiškojo herojaus, tačiau forsuoja tragiškojo gesto ideologinį žargoną, egzistencines tragiškojo herojaus galimybės sąlygas pakeisdami kalbiniais tų sąlygų falsimuliacijomis. Antroje straipsnio dalyje nagrinėjama Antano Maceinos, kaip religinio filosofo, figūra tragiškojo gesto kontekste. Prieinama išvada, kad Antano Maceinos figūra, nepaisant kai kurių su filosofine laikysena susijusių jo gyvenimo ir mąstymo elementų, geriausiai atveju laikytina melodramatiška. Lietuvių kultūra, palenkta religiniam despotizmui, kaip ir Vakarų Europa, neturi savo tragiškojo herojaus.

Pagrindiniai žodžiai: tragiškasis herojus, visuotinybė, individualumas, maištas.

1. Prologija

Jei tarsime, kad žmogaus gyvenimas šioje planetoje yra visiškai atsitiktinumas, jei pavienio individo būklė šiame pasaulyje tėra tik kos-

minių gaivalų krešėjimas ir susitelkimas į be galo trumpą ir visiškai nereikšmingą akimirką, jei rūšies egzistencija yra tokia pat efemeriška kaip ir individo, nes ir rūšis pasmerkta trukti tik akimirką, kosminiais mastais matuo-

jant tokią pat trumpą kaip ir individo trukmės mirksnis, jei galiausiai pačius svarbiausius žmogiškuosius dalykus lemia tik išlikimo trukmė su jos ribiniu variantu – nemirtingumu, vadinasi, jei galutiniu hominido gyvenimo orientyru laikysime gryną ekstensyvumą, išsiskleidžiantį tuščiaviduriais didelės erdvės ir ilgo laiko matais, ar galėsime visiems šiems skaitmeniniams dydžiams taikyti mūsų širdžiai tokį brangų „prasmės“ matą, dovanojantį mirtinąjam kažką, kas nesutampa nei su grynąja trukme, nei su beribės erdvės tuštuma, ir kas leidžia tam mirtingiausiam iš mirtingųjų tarti ar bent jau manyti, kad vadinamasis jo gyvenimas yra kažkas daugiau ar svarbiau nei akmens riogsojimas, upokšnio čiurlenimas, medžio šlamėjimas, muselės zvimimas ar veverisio giesmė ir kad, kaip sako Kantas, žmogus yra ir turi būti tikslas savaime, bet niekada – tik plaktukas, niekada tik dievų ar stichijų žaiselis, toks pat juokingas ir apgailėtinas kaip ir skudurinė Onutė Jonelio Kvailelio rankose? Atsakymas, bent jau man, akivaizdus: jokie kiekybiniai matai, joks ekstensyvumas, jokios beprotiškos imperialistinės ar astrofizinės erdvės, jokios beribės trukmės, netgi vadinamasis nemirtingumas, jokie skaitmeniniai dydžiai negali žmogaus kilstelėti virš žmogiškosios būklės beviltiškumo ir galų gale jį sulygina su karkvabaliu, ar netgi su akmens nuoplaiša, skriejančia absurdiškose astrofizinėse tuštumose, arba subatominiuose erdvėlaikiuose, kur visa tampa viena, ir mirtingasis ištirpsta vadinamuosiuose laukuose, genuose, elementuose ar subatominiuose duotyse, o galų gale susilieja su ta terpe, iš kurios akimirakai išsiskyrė – su visiška tuštuma. Jei tikėsime dabartiniiais technomito stabais, nesunkiai atsakysime į tris didžiuosius klausimus, puošiančius vieną prašmatnų Gauguino paveikslą: iš tuštumos ateiname, tuštuma esame, į tuštumą išeiname...

Kiekybinis esinijos mitas, viską suspaudžiantis į grynąjį ekstensyvumą, visą mano egzistenciją paverčia absurdo spektakliu, suvaidintu idioto vaizduotėje, – taip sako Shakespeare'as ir Faulkneris.

Vadinasi, mums lieka tik intensyvumas, bet ne kaip laiko ar erdvės „funkcija“, o kaip absoliuti akimirka, visiškai nepriklausanti nei nuo mato, nei nuo skaitmens, nei nuo trukmės, nei nuo mano gyvenimo plotų; absoliuti akimirka, galinti ištikti tokiaime pat nežymiaime plote kaip ir ji pati – nykstančiai menkame č i a, sulipusiame su tokiu par nykstančiai menku d a b a r. Šioje intensyvumo akimirkoje nėra nei praeities, nei ateities, nei beprotiško laiko, matuojamo milijardais vadinamųjų metų ar šviesmečių, nei tokios pat beprotiškos erdvės, matuojamos milijardais parsekų; joje nėra nei „buvo“, nei „bus“, nei vadinamojo „gimimo“, nei vadinamosios „mirties“, nei „jau ne“, nei „dar ne“, nei „ten toli už devynių jūrų“, nei „kada nors aš Jums parodysiu“, nei „Aš esu“, nei „palaimintųjų salų“, nei rojų, nei pragarų, nei džiaugsmo kontinentų, nei pažadėtosios žemės, nei prarastojo laiko, trumpai tariant, nėra to, ko niekada ir niekur nebuvo, ko niekada ir niekur nėra, ko niekada ir niekur nebus: tai absoliutaus intensyvumo akimirka, vienintelis mirtingojo absoliutas, kad ir kaip būtų keista, net ji patį paverčiantis absoliutu, žinoma, irgi truncančiu tik akimirką, tačiau būtent tą akimirką akimirkai įsisteigia prasmė, ne kaip kiekybinė uodega, prikabinta prie kokybinio kūno, o kaip pats šis kūnas, pasiekęs visišką pilnatį, panašią į Parmenido Sfairą ar į Platono Gėrio idėją.

Ar žmonija turi vardą tokiai absoliutaus intensyvumo arba absoliučios pilnatvės akimirkai? Taip, tas vardas, nors kilęs iš nežmogiškumo duočių ir netgi siejamas su dvokiančia keturkoje barzdota būtybe, egzistuoja: to var-

do vardas vadinamas vardu „tragedija“. Tai graikiškas žodis, ir ši detalė labai svarbi, nes žodis išsaugoja intensyvumą ir sakmės galią tik tol, kol jis nenutolęs nuo savo bekalbės pradžios, kol jame vis dar gyva pirmapradė absoliutaus nežmogiškumo patirtis, kylanti būtent iš absoliutaus intensyvumo akimirkos. Štai kodėl galima spėti, kad tik graikai įsismelkia į tragedijos, kaip intensyviausio intensyvumo, akimirkos centrą, kad tik graikai savaip „žino“ tragedijos esmę, savaip sutelkia mirtingojo egzistenciją į visiškos prasmės akimirką, kurios, kaip sako Platonas, užmiršti neįmanoma, todėl ją galima pavadinti net tiesos akimirka, o sykiu ir gėrio, ir grožio akimirka, vadinasi – mirtingojo absoliutu, supamu jo antipodo – kiekybinių gaivalų tuštumos, anestezijos, mirties žvaigždynų, skaitmeninės beprasmybės.

Tačiau kas tai – tragiškoji akimirka; kur glūdi tragedijos branduolys, kokia jos „esmė“, jei žodį „esmė“ apskritai galima susieti su žodžiu „tragedija“, spėjant ir tariant, kad, galimas daiktas, tragedija yra beesmė, kad įkrikęs į tragiškąją akimirką mirtingasis kaip tik ir iškrenta iš „esmės“ ir krenta į visišką beesmiškumą, sutampantį su visišku intensyvumu ir visiška prasme? Tragedijos kiltis labai paprasta: tai individo maištas prieš visuotinybę, kad ir kokia toji visuotinybė būtų, kad ir kaip reikštųsi, kad ir kaip būtų vadinama – materija, dvasia, politika, visuomenė, religija, mokslu, dėsniu, bažnyčia, likimu, laiku, erdve, begalybe, visata, Dievu, o galų gale – kadangi visi visuotinybės pavidalai individui akivaizdžiai duoti tik kalboje – pačia Kalba. Turėdamas šio, graikams tokio lemtingo žodžio subanalinią ir nukenksminimą dabartyje, triumfuojančių padugnių imperijoje, dar pridursiu, kad tragedija yra ne mirties („tragiškai žuvęs autoįvykyje“), o gyvenimo modusas, todėl tragediją sieti su mirtimi – komiška: tragiškasis herojus ir

smulkus niekšas miršta vienodai. Be to, vertėtų pridurti, kad – kalbant labai tiksliai – nesama net tragiško gyvenimo, nes tragedija nepavaldi vadinamajam laikui ir gali trukti tik akimirką – tai tik nežymus mirtingojo gestas, ir visada gestas tuštumoje, netgi nematomas išorėje; tragiškasis gestas neduoda jokių tvirų rezultatų ir netgi gali nepalikti jokio pėdsako. Kasdienybės ir jos herojaus – banaliausio žmogaus, Naudos konkistadoro – požiūriu, šitoks gestas visiškai bergždžias vien todėl, kad banalybės kareivis nujaučia, kad tragiškasis herojus pasmerktas bankrotui, ką, beje, puikiai žino ir tragiškasis herojus, ir šiuo požiūriu tragiškoji akimirka niekada ir niekaip negali būti kas nors kita nei pralaimėjimo akimirka. Kodėl taip? Atsakymas paprastas: individas bejėgis prieš visuotinybės archeozaurą, o be to, net maištaudamas prieš visuotinybę, jis negali nuo jos pabėgti, nes jo maištas išsiskleidžia tos pačios visuotinybės iščiose, o labai dažnai netgi tos pačios visuotinybės pavidalais, nes, kaip sako Kierkegaardas, „visuotinybė galioja kiekvienam, kita vertus, tą patį galima pasakyti teigiant, kad ji galioja kiekvieną akimirką“. Pridursiu: visuotinybė galioja netgi tragiškojo individo maišto prieš visuotinybę akimirką. Dar blogiau tai, kad individo maištas prieš visuotinybę paremtas pamatinio nežinojimo prielaida: individo maištas gali būti tik negatyvus, ir tik tada tą maištą galima pavadinti tragišku; jei tik individas žino, dėl ko ar vardan ko jis maištauja, tas maištas nustoja būti tragiškas, nes bet koks žinojimas duotas tik visuotinybės pavidalais. Štai kodėl tragiškasis maištas beesmis ne pagal aplinkybes, o visada ir visur: juk maištas gali turėti esmę tik tada, kai maištininkas remiasi kokia nors visuotinybe, alternatyvia tai, prieš kurią maištaujama, o jei tragiškasis maištas visiškai negatyvus, jei tragiškasis herojus negali remtis

jokia alternatyvia visuotinybe, jis pasmerktas beesmiškumui, nes tik visuotinybė esminga, tuo tarpu individas esmės neturi ir negali turėti. Šiuo požiūriu tragediją galima nusakyti kaip beesmiškumo maištą prieš esmę ar kaip egzistencijos maištą prieš esmę, arba net kaip Niekio, inkarnuoto individe, maištą prieš Būtį, inkarnuotą pergalingoje visuotinybės imperijoje – Kalboje. Ir galbūt pats liūdniausias tragiškojo maišto štrichas štai koks: maištaujantis individas iš anksto žino, kad jis negali būti teišus, ir vien todėl pasmerktas pralaimėti netgi tada, kai tas pralaimėjimas išoriškai (Kitiems) atrodo kaip pergalė. Šiuo požiūriu tragiškasis maištas beprasmis, ir tai didysis, niekaip nepašalinamas, tragedijos paradoksas: intensyviausios prasmės akimirka mirtingajam dovanoja radikaliausią beprasmybę, žinoma, jei ji matuojama tik kiekybine visuotinybės liniuote. Bet juk kito mato nesama. O jei taip, iškyla klausimas: koks tragiškojo maišto šaltinis, kur glūdi tragedijos šaknys, iš kokių naktų tas tragiškasis gestas tuštumoje semiasi galių išsiveržti į visuotinybės dieną ir banalybės šviesą; ir kodėl postūmis ryžtis tragiškajam gestui toks stiprus, toks fatališkas, kad tragiškasis herojus tiesiog bloškiamas į jį, nepajėgdamas atsispirti net galingiausia šios žemės įstatymui: išlik bet kuria kaina! Jis pats, niekeno nespiriamas, šaukiasi mirties, nors – tai dar vienas paradoksas – savanoriška maištaujančio individo mirtis dar sykį ir šįkart galutinai bloškia jį į galutinę beprasmybę: juk mirtis yra nebeatšaukiamas visuotinybės triumfas, tuo tarpu tragiškojo gesto postūmis visai priešingas – paneigti visuotinybės visagalybę. Kaip tik šitas tragiškojo individo pasmerktumas mirčiai, o sykiu visuotinybės triumfui atidengia patį tamsiausią tragedijos kampą ir galbūt, deja, beviltišką tragiškojo gesto komiškumą – Sofoklis ir Aristofanas vienas be kito gy-

venti negali, Don Kichotas be Sančo Pansos tėra tik paprasčiausias pamišėlis – ir šitaip tragedijos pakylėtumą įstumia į Dostojevskio pragarą: tamsi, aprūkusi dūminė pirkia, kampe voras dorėja musę, už stalo knarkia girtas mužikas. Juk, galimas daiktas, dabar reikėtų ryžtis paklausti: o vis dėlto, kas stumia tragiškąjį individą maištauti prieš visuotinybę, jei akimirkai iškeldamas individualumo vėliavą virš visuotinybės okeano, kitą akimirka individas vėl ištirpsta tame okeane, o galiausiai įsiurbiamas visagalės mirties liūno – lyg tas burbulas, akimirkai išnyrantis į pelkės paviršių, tuojau pat sprogstantis ir susiliejančiantis su amžinuoju dumblu? Pirmasis atsakymas, atrodo, daugiau negu akivaizdus: tarp individo ir visuotinybės taika neįmanoma iš principo – visuotinybė, kad ir kokia ji būtų, naikina individą, skaido jį į dalis, deindividualizuoja, graužia, drasko, daužo, paverčia jį iš gabalų sudėtyta mašina, mechanizmu, agregatu, konglomeratu, trumpai tariant, gyvu lavonu. Visuotinybės vardas – mirtis, o mirties vardas – visuotinybė. Todėl maištaudamas prieš visuotinybę, tragiškasis herojus kelia nesusitaikymo vėliavą prieš mirtį, ir ypač prieš mirtį, įsismelkusią į patį jo gyvenimo centrą, nes, kaip sako išmintingiausias visų laikų mąstytojas: tas pat būva gyva ir mirę, budintis ir miegantis, jauna ir sena, nes šitai pavirtę, yra anuo ir ana tai, vėl pavirtę šituo. Gyvybės intensyvumą lemia į patį jos centrą įsismelkęs mirties ekstensyvumas. O juk gyvybė sutampa su absoliučiu individualumu; nesama gyvybės apskritai; vienintelis gyvybės duoties būdas yra būtent individas, ir ne bet koks, o absoliutus individas, graikų pavadintas atomu. Todėl tragiškojo individo maištas prieš visuotinybę nėra koks nors atsitiktinis kaprizas ar susigalvota, laisvai plūduriuojanti programa („Projektas“), įgyvendinama pagal kompiuterio arba Descar-

tes' o matricą: kalbu, ergo esu. Tragiškojo individo maištas prieš visuotinybę tėra tik pamatinio gyvybės maišto prieš mirtį padarinys: nes gyvybė pasmerkta nuolat, kas akimirka grumtis su mirtimi, vienintelis gyvybės duoties būdas, gyvybės telkinys ir lizdas, vienintelė gyvybės vieta – absoliutus individas – pasmerktas maištauti prieš mirtį. Tačiau tik tragiškasis herojus išdrįsta šitą maištą paversti svarbiausia savo gyvenimo tema, tuo tarpu absoliuti dauguma mirtingųjų susitaiko su mirtimi, todėl vadinamasis gyvenimas pirmiausia ir dažniausiai tėra tik gyvo lavono konvulsijų virtinė. Juk tragiškajam maištui reikalingi du neįtikėtinais reti dalykai – drąsa ir laisvė, o pasakius tiksliau – su drąsa sutampanti laisvė ir su laisve sutampanti drąsa. Kadangi drąsa ir laisvė – pakartosiu – yra patys rečiausi dalykai mirtingojo egzistencijoje (pasak Aristotelio, žmogaus prigimtis dažniausiai yra vergiška), tragiškasis herojus irgi yra stulbinamai reta išimtis, beveik stebuklas, beveik neįmanomybė: gal todėl vienintelė prie tragedijos prisilietusi tauta – graikai – savo tragiškąjį herojų visur stato šalia dievų: aukščiausio rango mirtingajam gali prilygti tik nemirtingieji – gryno gyvybės principo kresuliai.

Dabar klausimas: kodėl tragiškuoju herojumi gali tapti tik žmogus; kodėl tik hominidas gali įeiti į individualumo, maištaujančio prieš visuotinybę, akimirką, kodėl tik žmogus gyvybę gali supriešinti su mirtimi? Kodėl nesama tragiškų utėlių, tragiškų medžių, tragiškų vištų, tragiškų gorilų arba tragiškų zvonkių? Juk gyvybė nėra tik hominido monopolija, lygiai kaip ir vienintelis gyvybės duoties ir gyvenimo būdas – absoliutus individas, tas gyvastingasis herakleitiškosios ugnies liežuvis, ištrykstantis iš drumzlinos visuotinybės, t. y. negyvybės, okeano. Juk niekas nepaneigs, kad štai šitas ažuolas yra individas, štai šita gorila

individas, štai šitas Seimo narys – individas, o štai šitas Tavo mylimas mopsas savo individualumu niekuo nesiskiria nuo Tavo paties individualumo; net štai šita infuzorija Augusta individuali. Maža to, jei ryškiausią individo apraišką vadinsime graikišku žodžiu *auto – nomija*, niekas negalės paneigti, kad kiškis kur kas autonomiškesnis už JAV prezidentą, vadinasi, intensyviau įėjęs ir į savo individualumą, o kartu – ir į gyvybės centrą. Tad kodėl? Atsakymas, kad ir kaip būtų keista, irgi akivaizdus: nežmogiškajam individui visuotinybė neduota jokių grynu pavidalu, su kuriuo individas galėtų susipriešinti, todėl ir sakoma, kad gyvūnas, juolab augalas ar mineralas (jau nekalbant apie Seimo narį), neišsiskyres iš visuotinybės, todėl pasmerktas gyventi amžinajame rojuje, kur, kaip žinia, tragedijų nebūna: Tavo mopsas glūdi visuotinybės iščiose, todėl ne tik nenori, bet ir negali tapti tragiškuoju herojumi. Nors būtent nežmogiškieji individai gryniau įkūnija gyvybę, nors būtent jie kur kas individualesni už hominidą, nors jų individualume susitelkusi gyvybė neturi nė menkiausių mirties priemaišų, jie niekaip negali savo individualumo supriešinti su visuotinybe, o sykiu – savo gyvybės supriešinti su mirtimi. Štai kodėl nežmogiškieji individai savaip nemirtingi, todėl žmonijos chronotopijoje ne sykį tapatinti su dievais: gyvūnai stippa, dvesia, bet nemiršta, todėl mums net nešauna į galvą štai šitą pavianą, štai šitą žaltį, ar štai šitą mopsą vadinti „mirtinguoju“. Kaip čia yra? Kodėl tik žmogus yra mirtingasis par excellence ir kodėl tik jis gali įeiti į tragiškąją akimirką ir retkarčiais tapti tragiškuoju herojumi? Atsakymas irgi akivaizdus: tik žmoguje mirtis yra įsismelkusi į patį gyvybės centrą; tos mirties vardas – *Kalba*, vienintelė akivaizdi ir daiktiškai apčiuopiama visuotinybės duoties vieta. Kiek žmogus yra kalbanti būtybė, tiek

jis yra mašina, vadinasi, visuotinybės vietininkas, įkaltas ir auka, vadinasi, – lavonas. Šitai hominidas, išmokdamas kalbą ir tapdamas jos vergu, tampa gyvu lavonu; jis gyvas tiek, kiek išsaugo savo bekalbį individualumą, ateinantį iš nežmogiškumo pusės; jis miręs tiek, kiek susitapatina su „žodynu“ (o gal – su *žodiena?*), ateinančiu iš grynojo žmogiškumo pusės. O jeigu tikėsime Aristotelium, išsitarusiu, kad hominidas yra kalbanti būtybė, būsime priversti pripažinti unikalų žmogaus monstriškumą, nulemiantį absoliučiai paradoksalia jo prigimti – tą pačią akimirką būti ir gyvu, ir mirusiu, ir visiškai neskaidomu individu, gyvybės atomu, ir į nesuskaičiuojamus gabalus (iki pat „elementariųjų dalelių“ ar „kvarkų“, ar „genų“) kalbos peiliu supjaustytu mechaniniu agregatu – mirties vietininku, įkaitu ir vieninteliu jos ambasadoriumi šioje planetoje. Štai iš kur išvalgiausi žmogaus prigimties vaizdiniai, kur kas tikslesni už naivų, netgi idilišką, krikščionybės ir dabartinių ideologijų tapomą jo portretą: Sfinksas, Kentauras, Chimera, Gorgonė Medūza, Kirkė, Molochas, Tifonas, Terminatorius ir t. t. Taigi žmogui, ir tik jam, visuotinybė duota daiktiškai, ir net kaip savotiška svetimybė, todėl tik kalbanti būtybė savo bekalbį individualumą gali supriešinti su kalboje inkarnuota visuotinybe, todėl tik kalbantis individas kentauras gali įeiti į tragiškąją akimirką, savąjį bekalbį individualumą blokšdamas priešpriešiais Kalbos mašinai – visuotinybės kristalui. Todėl tragedija visada yra ne kas kita kaip bekalbio individo maištas prieš kalbą, ir nesama jokių kitų tragedijų, išskyrus kalbos tragedijas. Tragiškasis individas yra tas, kuris maištauja prieš Kalbą ir jos sargybinius, savo gyvybę, inkarnuotą jo individualume, priešindamasis mirčiai, inkarnuotai jo paties kalboje. O kadangi kalba, kaip sakoma, diskursyvi (t. y., kaip ir kiekviena mašina, sumon-

tuota iš dalių ar detalių), vadinasi, *sudaryta iš sakinių, žodžių ir raidžių* (ar hieroglifų), tragiškasis individas beveik visada maištauja prieš kokį nors žodį ar prieš tą žodį priglaudusį kalbos lizdą, prieš *tam tikrą* visuotinybę: prieš „visuomenę“, prieš „bažnyčią“, prieš „valstybę“, prieš „ideologiją“, prieš „techniką“, prieš „mokslą“, prieš „globalizaciją“, prieš „kapitalizmą“, prieš „tautą“, prieš „dėsnį“, prieš „įstatymą“, prieš „vergiją“, prieš „materiją“, prieš „dievus“, prieš „blogio imperiją“ ir taip ad infinitum. Gal ir nebūtina pridurti, kad visi šitie visuotinybės fantomai egzistuoja tik kalboje ir niekada kur nors kitur – anapus kalbos.

Dabar bus aišku, kodėl individo tragiškasis maištas prieš visuotinybę žmonijos chronotopijoje visu radikalumu įvyksta tik vieną sykį – graikuose ir helėnizuotuose romėnuose; dabar bus aišku, kodėl gryniausias tragiškojo herojaus tipas atsiranda kartu su brandžiais graikų poliais ir Romos respublika, o po to išnyksta ir, galimas daiktas, negrįžtamai; dabar aišku, kodėl net kaip literatūros žanras tragedija įvyksta irgi tik Graikijos poliuose (toli gražu ne visuose, o veikiau tik keliuose, žinoma, pirmiausia Atėnuose), o po to išlieka tik kaip bejėgiškas mėgdžiojimas, kaip žargonas ir būtent tik kaip „literatūros žanras“, pakankamai tiksliai nusakytinas dabartiniu žodžiu „trileris“. Eschilas, Sofoklis ir Platonas įkalbina tragiškąjį konfliktą; Senekos, Shakespeare'o ar Voltaire'o sukurti kalbos agregatai tėra tik trileriai, kurių pirmtakas, beje, irgi graikas, Euripeidas, pirmasis tragediją paverčia trileriu ir šitai parodo, kad tragiškojo maišto akimirka, kaip jau sakyta, unikalė, neįtikėtina reta, net savaip vienkartinė. Bet kodėl graikai? Kodėl didžioji Antika? Atsakymas akivaizdus, nors ir dviprasmiškas, nes galiausiai bet koks „kodėl?“ veda į nuobodžiąją begalybę, o be to, – ir tai svarbiausia – reika-

lauja *kalbinio* atsakymo, nukreipto į *absoliutų bekalbiškumą*, pretenduoja visuotinybės būdu įsismelkti į absoliutų individualumą, ir tokiu judesiu sunaikina savo „objektą“. Aš galiu tik konstatuoti akivaizdų dalyką: tik graikuose (tiksliau pasakius keliuose Graikijos poliuose – Efese, Kolofone, Milete, Atėnuose, Elėjoje) ir Romos respublikoje pirmą, paskutinį ir vienintelį kartą žmonijos chronotopijoje atsiranda individas kaip substancinė duotis, išsiskyrusi iš anonimiškos visuotinybės ir kaip tik todėl galinti susipriešinti ne tik su vienu ar kitu visuotinybės kalbiniu pavidalu, bet netgi – o tai išties stebuklas – su Kalba apskritai, taigi su „visa“ ir visokeriopa visuotinybe. Antigone, Orestas, Oidipas, Ksenofanas, Periklis, Anaksagoras, Sokratas, Aleksandras ar Cezaris – tie absoliutūs individai – visi kaip vienas susivokia esą maištininkai prieš likimą, o žodis „likimas“ be konkurentų yra tiksliausias ar net vienintelis grynosios visuotinybės vardas, nors, žinoma, ne vienintelis: štai Talis įeina į metafizinį maištą prieš „vandenį“, Anaksimandras – prieš „apeironą“, Antigone – prieš „įstatymą“, Orestas – prieš „paprotį“, Sokratas – prieš „mitą“, Aleksandras – prieš „Aziją“, Cezaris – prieš „respubliką“. Nelygstama individo susipriešinimą su visuotinybe geriausiai išreiškia du graikiški žodžiai, nuskambėję kartu su ikihelėnistine Antika, o po to nutilę ir palikę arba nežymias žargonų bangeles, arba kalbos mumijas, arba ideologinius pliuropolis – tai žodis „eleutheria“ ir žodis „autonomija“. Eleutheros, laisvasis, yra tas, kuris auto – nomiškai susipriešina su „vergo“ (jokių sociologinių konotacijų!) egzistencija, palenkta grynosios visuotinybės ritmams ir nuolat plakama visuotinybės bizūno: vergo egzistencija hetero – nomiška (hetera yra kekšė, taigi to metafizinio žodžio buitinis pirmtakas aki-vaizdus), vadinasi, priklausanti nuo Kito, įkū-

nyto ne kur kitur, o būtent Kalboje. Vergas visada yra tik Kalbos vergas, neišdrįstantis įeiti į tragiškąją su kalba susipriešinusio bekalbio individo akimirka, būtybė, *bijanti* žodžio „mirtis“ (nors, kaip sako Sokratas, net iš tolo nežinanti ir negalinti žinoti, kas už to žodžio slypi – galimas daiktas, intensyviausia palaima), todėl pasmerkta ištirpti gyvo lavono topikoje. Kadangi eleutheros, laisvasis, kaip absoliutus individas, išsiskyręs iš visuotinybės ir net susipriešinęs su ja, pirmiausia maištauja prieš Kalbą, pats tiksliausias tragiškojo herojaus tipas, egzistavęs tik Graikijoje (net romėnai, šiuo požiūriu visai negraikiški), yra filosofas, unikali egzistencinė figūra, begalinio negatyvumo (ironijos, humoro ir skepsio) judesiu pasmerktas paneigti ne tik Kalbą, bet ir savaip viską, kas kaip nors *yra*, kas kaip nors duota mirtingajam, ir šitaip atsiverti grynajam Niekui (žinau, kad NIEKIO nežinau, sako Sokratas; NIEKIO nėra – antrina jam Gorgijas): būtent NIEKIS yra absoliutaus individualumo kalbinis orientyras ir atitikmuo, ir net žodis „likimas“ tėra tik Niekio metafora arba paradoksalus Niekio vardas. Štai kodėl nelygstamam tragiškojo herojaus provaizdžiu ir pavyzdžiu turime laikyti Sokratą, tą begalinio negatyvumo riterį, įtvirtinusių besąlygišką individo pirmumą prieš visuotinybę, nors ne ką blogiau individo absoliutumą įkūnyja ir Periklis, ir Aleksandras, ir Cezaris – „praktinio“ negatyvumo herojai, irgi įėję į patį tragiškosios egzistencijos centrą, irgi padarę tragiškąjį judesį – beviltišką gestą tuštumoje, visuotinybės paneigimo gestą, žaibiškai nutrintą budrių visuotinybės cerberių – Antipatro nuodų arba Bruto ir Kasijaus durklų. Todėl tik Antika turi didį mirtingąjį – ne kaip visuotinybės koncentratą, vadinamąjį „asmenį“ ar dar blogiau – „asmenybę“, ne kaip visuotinybės įgaliotinį ar visuotinybės monstrą (Napoleonas, Atila, Ti-

murlengas ar Hitleris), o kaip absoliutų individų, susipriešinusi su „Likimu“, „Niekiu“, „Tuštuma“, „Visuomene“, „Respublika“ ar „Azija“.

Iki graikų – laukinių visuomenėse arba Azijos despotijose – nesama net tragedijos užuomazgų, nes ir laukinio, ir azijato galutinis, švenčių švenčiausias siekis ir net imperatyvas – sunaikinti net individualumo užuomazgas: šis individo susinaikinimo gestas vadinamas iniciacija arba išmintimi – tai susiliejimas su Dao, Dangumi, Brahmanu, ištirpimas Nirvanoje, Vienyje, Pasaulio Sieloje. Šitie (ir tūkstančiai kitokių) individo susinaikinimo būdai be išimties ir labai iškilmingai vadinami Aukščiausia Išmintimi, o šiuo metu godžiai perimami „demokratinių“ Vakarų ir dar pačiais vulgariausiais pavidalais, pavyzdžiui, narkomanijos, alkoholizmo, psichošamanizmo, melomanijos, sportomanijos ar technomanijos modalumais. Teisybė, dabartinėms vakarietiškomis individo susinaikinimo formoms dirva buvo parengta kur kas anksčiau – tą akimirką, kai buvo pasakytas fanatiškas „NE!“ graikiškojo individo laisvei ir autonomijai. Šis įvykis pasirodė esąs toks lemtingas, kad netgi buvo įvardintas kaip „Naujoji Era“. Antigraikiškuose Vakaruose, panašiai kaip laukinių ir Azijos visuomenėse, tragiškojo individo situacija sunaikinama arba atviru teroru, arba klastinga ideologine indoktrinacija, žinoma, irgi teroristine. Tai padaro krikščionybė (ir tiesioginiai jos įpėdiniai – dabartinės ideologijos), „individo“ paradigmą pakeisdama „asmens“ (arba „asmenybės“) paradigma: juk ne taip, kaip individas, iškylantis ir išsiskiriantis iš bekalbio nežmogiškumo stichijos, „asmuo“ tėra tik kalbos agregatas, kalbos mašina, kalbos mumija, kalbos lavonas ar, geriausiu atveju, kiaurai ideologizuotas kalbos mulkis, tai gi kažkas visai priešinga graikų autonomiškam

individui, laisvajam gyvybės krešuliui, vadinausi, tragiškajam herojui. Krikščionybė ir „modernųjų“ ideologijų metafiziniame centre išgraviruota tokia nematoma kriptograma: būti Kalbos vergu ne tik dorybė, bet ir aukščiausia laimė, kokia tik įmanoma šioje planetoje. Tačiau būti Kalbos vergu yra tas pat, kas būti mašina, ir kaip tik todėl antitragiškąjį krikščionybės siekinį beveik tobulai įgyvendina sėkmingiausioji jos erezija – technomokslas, mirtingąjį galutinai sutapatinęs su mašina, individą – ir žmogiškąjį, ir nežmogiškąjį – ištirpdęs Kalboje, pavertęs Kapitalu arba Genetiniu Kodu ir šitaip galiausiai atskleidęs tikrąjį krikščioniškojo „Dievo“ esmę, kurios vardas „Kompiuteris“. Štai kodėl krikščionybė ir jos įpėdinis, technomokslas, pašalina tragedijos galimybės sąlygas, sunaikina laisvą ir autonomišką individą ir išugdo unikalų hominido tipą – entuziastingą vergą, kitaip tariant, hominidą, savo vergišką būklę laikantį pavyzdine ir netgi pačia laimingausia, nes būti kalbos mašina arba gyvu lavonu, be abejonės, yra didžiausia laimė. Šitaip krikščioniškasis kalbos despotizmas padaro neįkainojamą paslaugą technologiniam despotizmui: krikščionis virsta „gamybine jėga“, dirbančiu robotu, giedančiu himnus savo grandinėms ir skelbiančiu, kad „dirbti“ ir „būti išganytam“ yra viena ir tas pat. Prakeiktoji būtinybė (dira necessitas) paverčiama laisvės ir laimės sinonimu, savaime suprantama, pirmiausiai nurodančiu į sunaikinto individo metafizinę būklę: juk į savo individualumą įėjęs individas negali būti laimingas iš principo ir tik todėl patenka į tragiškojo maišto akimirką. Kadangi Vakarai su savąja krikščioniškąja technologija sunaikina nežmogiškąjį individualumo branduolį – nepranoktami tokio antiindividualistinio nihilizmo faktai ar veikiau simboliai yra, pavyzdžiui, vadinamasis „atomo suskaldymas“, šlovingasis

Marxo hominidas kaip „visuomeninių santykių visuma“, „žmogaus (N. B. – ne individo!) teisių“ mašina, „genetinis kodas“, „Kapitalas“, „Rinka“ – tragedija kaip pamatinės mirtingojo būklės galimybė, kaip žmogaus orumo ir išskirtinumo žymuo, yra nebeįmanoma; žmogaus rangas, pasak Hannah Arendt, nužeminamas iki karkvabalio, pagalio ar net mineralo lygmens. Bet, žinoma, individo, kaip sakyta, išskylančio iš absoliutaus nežmogiškumo tamsos, iš Absoliučios Transcendencijos centro, visiškai sunaikinti negali jokios krikščionybės, jokios technologijos, jokie kompiuteriai ar Internetai ir net jokie konclageriai, o tai reiškia, kad netgi christotechnologiniame kolumbarijuje turėtų išlikti bent jau tragiškojo herojaus, tragiškojo gesto tuštumoje ir pačios tragedijos pėdsakai – deja (o gal – laimei!?), tik karikatūrišku pavidalu. Kad apčiuoptume dabartinio, pseudotragiškojo herojaus galimybės sąlygas, turime aiškiai perskirti du individo maišto prieš visuotinę tipus. Apie pirmąjį, autentiškąjį, jau kalbėta: tragiškasis herojus yra individas, maištaujantis prieš visuotinę dėl savo absoliutaus, nežmogiškojo, bekalbio, beesmio ir netgi tuščio individualumo; geriausiu jo provaizdžiu galėtų būti neklusnus Epikūro atomas, nežinia kodėl nukrypstantis nuo pergalingo visuotinės kelio. Bet įmanomas ir kitoks individo ar pseudoindivido maištas: kai individas meta iššūkį visuotinei ne dėl savęs, ne dėl to, kad įtvirtintų savo beesmį ir beprasmį individualumą, o tos pačios visuotinės vardu, jos garbei ir didybei. Pasakysiu paprasčiau: pseudotragiškasis individas maištauja prieš vieną dalinę visuotinę, jai priešindamas kitą dalinę visuotinę, todėl galų gale vis tiek lieka visuotinės vergo ir kalbos mašina. Pavyzdžiui, toks pseudoindividas gali maištauti prieš religiją, susitapatindamas su „ateisto“ kostiumu; „protestantas“ gali maištauti prieš „katalikybę“, „pagonis“ – prieš

„krikščionybę“, „liberalas“ – prieš „komunizmą“, „laisvamaniškas“ – prieš „klerikalizmą“, „feministė“ – prieš „seksizmą“, „nacionalistas“ – prieš „kosmopolitizmą“, „socialistas“ – prieš „kapitalizmą“, „postmodernistas“ – prieš „modernizmą“, „airis“ – prieš „globalizmą“ ir taip ad infinitum, nes visuotinės vardų vardas yra legionas. Tačiau toks maištas nėra ir negali būti tragiškas, nes tokioje situacijoje viena kalbinė kaukė maištauja prieš kitą kalbinę kaukę, vieno stiliaus kalbos mašina maištauja prieš kito stiliaus kalbos mašiną, vienas kalbos lavonas kariauja su kitu kalbos lavonu, vienas kalbos mulkis juokiasi iš kito kalbos mulkio, tuo tarpu – pabrėžiu dar sykį – tragiškoji akimirka – tai bekalbio individo susidūrimas su visa Kalba, taigi su „visa“ visuotine. Ir neišvengiamas pralaimėjimas... Štai kodėl dalinės visuotinės vergo iššūkis kitai daliai visuotinei niekaip, niekada ir niekur negali būti tragiškas; geriausiu atveju tokia priešprieša gali būti tragikomiška; štai kodėl christotechnologiniai Vakarai, pašalindami tragediją, jos vieton pakiša *melodramą*, daugybe ribinių atvejų virstančią operete arba, kaip sakoma dabar, muilo opera, Ekране galutinai susispaudžiančią į melodramatiškąją nešvankybę: visos „tragedijos“ dabar sukasi apie neįlgstamai geriausią muilo rūšį, vienintelius teisingus higieninius įklotus, absoliučią kramtomąją gumą arba dieviškąjį Holivudo kekšės pasturgalį.

2. Apologija

Štai į tokią metafizinę sceną – joje vyksta melodramos, bet ne tragedijos – ateina mūsų Antanas Maceina; jis ateina iš tokios vietos, iš tokios metafizinės vietovės, kuri dar net ir nepriartėjusi prie tragedijos slenksčio ir net iš tolo nebrandina tragiškojo herojaus būtinybės ar net galimybės sąlygų – iš klasikinės, iki

graikiškojo stiliaus, kaimo bendruomenės, šiaurietiškojo laukinių visuomenės varianto. Pati ši vietovė – kaimo bendruomenė, politinės egzistencijos prielaidų stoka, christotechnologinių gaivalų spaudimas – lemia Antano Maceinos negatyvumo judesio kryptį: jei jo gyvenime galima ieškoti tragiškojo gesto pėdsakų, jie turėtų būti įspausti ne politinio, o „kultūrinio“ gyvenimo dykumose. Kad ir kokia galinga būtų individo natūra, jo maištą prieš visuotinę galiausiai lemia vyraujantis jos pavidalas, išsiskleidžiantis anonimiškoje das Man stichijoje, iš kurios išsiskiria tas ar kitas maištaujantis individas. Ano meto Lietuvoje toks vyraujantis visuotybės pavidalas yra religija, todėl Antanui Maceinai ir buvo lemta tapti maištininku prieš religinę visuotinę, panašiai kaip ir jo likimo broliui Vincui Mykolaičiui-Putinui. Šiek tiek liūdnas, truputėlį tragikomiškas šio maišto dokumentas – kunigystės kalvarijos, nueitos iki galo abiejų mūsų tragiškųjų herojų, maištas, tiesiogiai ir tiksliai paliudytas Mykolaičio, ir labai epizodiškai, jei ne kanceliariškai, Antano Maceinos. Man atrodo, kad Antanas Maceina, be didelių vidinių dramų nubraukdamas kunigystę, savaip tikslėnis ir radikalesnis už Mykolaitį, nes socialinio vaidmens pakeitimas geriausiu atveju gali rodyti tik į *galimą* tragiškąjį maištą, bet lygiai taip pat ir į banalią buitinę melodramą; kitaip tariant, nesutarimai su kunigyste, patys savaime nėra joks tragiškojo maišto rodiklis, o jeigu vis dėlto juose stengsimės matyti tokio konflikto pėdsakus, jie geriausiu atveju būtų toli gražu nepakankama tragiškosios egzistencijos sąlyga. Kad ir kaip būtų, visoje lietuvių tautinėje terpėje, mano galva, tik šios dvi figūros – Mykolaitis ir Maceina – bent šiek tiek priartėja prie tos vietos, kurioje išsižebia (ar gali išsižebti) tragiškasis konfliktas, todėl galiu manyti, kad tik jiedu gali pretenduoti į tragiškojo herojaus koturnus. Paklauskime: kiek šios

pretenzijos yra virtusios tikra egzistencine drama Antano Maceinos atveju? Ar jo maištas prieš religinę visuotinę atveda jį į tą vietą, kurioje esama tokių pavyzdinių tragiškųjų herojų kaip Antigonė, Ksenofanas arba Sokratas?

Pirmas tikslus Antano Maceinos gestas, liudijantis jo maišto intensyvumą ir savaip rodantis jo natūros fundamentalumą, yra jo šaltakraujiškas ar net ironiškas požiūris į kunigystę, šiek tiek primenantis tokį pat šaltakraujišką Sokrato abejingumą minios stabams. „Kunigas filosofas yra lygiai tokia pat gyvenimo netikša kaip ir kunigas poetas; pirmasis filosofuoja, antrasis eiluoja ne iš kunigiškos egzistencijos“, – sako Maceina savo vieninteliame bekompromisame *filosofiniame* etuide, pavadintame „Filosofijos keliu“, šitaip nubraukdamas bulvarinio stiliaus tragedijos sampratą ir netiesiogiai pasakydamas, kad tokio tipo konfliktai priskirtini operetinės melodramos stilistikai. Lygiai tą patį galima pasakyti ir apie antrąjį Maceinos gyvenimą, gerokai apkartinusį konfliktą su katalikų bažnyčios ponais, kuriems Maceina, pasak jo paties, buvęs „gimęs eretikas“, „masonas“, „antrasis Lutheris“, trumpai tariant, kas tik nori, bet joku būdu ne doras katalikas, o gal netgi ne krikščionis. Tačiau šis konfliktas mūsiškei pusiau dektyvinei temai irgi yra antraeilis: jis gali šiek tiek paaiškinti, kodėl Maceina, aukščiausio rango teoretikas, kuriam anuo metu nė iš tolo negali prilygti joks kitas su katalikybe bent jau koketuojantis kalbos žmogus, iki pat senatvės liko bėdžiumi, savo pirmąją „algą“ gavo sulaukęs beveik 60 metų, o iki tol valgė karčią išlaikytinio duoną. Bet štai Maceinos žodžiai, priverčiantys suklusti ir perkeliantys į gerokai gilesnę egzistencinę sluoksnį, galimas daiktas, visiškai priartėjantį prie tragiškojo konflikto šaknų: „Jei „teologiją“ suprasime tradiciškai kaip Bažnyčios pasiuntinybės veikmenį pažintinėje srityje – tik šitokia teologija

turi prasmę – tai nesu *teologas* ir niekad juo nebuvau“. Argi Maceina nežino, kad išsižadėdamas krikščioniškosios teologijos, jis kartu – ir neišvengiamai – išsižada ir visos krikščionybės, nes krikščionybė be teologijos būtų tas pat, kaip medis be šaknų; galbūt ir galima įsivaizduoti religiją be teologijos, gal, pavyzdžiui, žaltį, tigrą arba mešką garbinantis laukinis ir gali apsieiti be Logo, t. y. be kalbos, galbūt net graikų, kinų ar actekų religijoje teologija gali būti antraeilis dalykas, tačiau religijoje, prasidedančioje ir pasibaigiančioje ištarne „Pradžioje buvo Žodis ir Žodis buvo Dievas“, kitaip tariant, išgrynintos, sterilios, absoliučios, beveik matematinės kalbos religijoje teologija yra – ir turi būti – pats intymiausias jos branduolys, o jeigu teo – logas arba Žodis – Dievas, bent per milimetrą stumtelėjamas į metafizinės provincijos pusę, Kalbos religija virsta bekalbio stabo garbinimu, taigi stabmeldyste, o dar ir antrarūšė, nes veidmainiška, sakančia viena, o darančia visai ką kita. Tikras krikščionis turi būti radikalesnis net už ikonoklastus ir melstis net ne Knygai (nes Knyga irgi stabas ir netgi pats tikriausias), net ne Šventajam Raštui, o grynajam Žodžiui, tiksliau pasakius, grynajam signifikatui (lingvistų žargonu), neturinčiam nė menkiausio juslinio apvalkalo, taigi signifikatui be signifikanto (nes ištartas, juolab užrašytas, žodis jau yra ikona, vadinasi, stabas), o prie šitokio santykio su Kalba kaip Absoliučia Kalba arba Absoliučiu Žodžiu (Žodiu – Dievu) gali priartėti tik teologas-matematikas, ir tai tik oportunistiškai, nes, deja, dar niekas, net krikščionys, net aibių teorijos kūrėjai, dar neišrado grynų antjuslinės kalbos, o be to, niekas (išskyrus šarlatanus) nežino ir nesužinos, kaip pagauti grynąjį Žodį, nebeturintį ikoniškojo juslumo drabužių; niekas nežino netgi, kaip toks „Žodis“ apskritai gali būti *duotas* į juslumą be-

viltiškai įklimpusiam mirtingajam, pačios hominido žemiškosios būklės pasmerktam pagauti tik juslines duotis. Štai kodėl Maceina, besąlygiškai išsižadėdamas krikščioniškosios teologijos, išsižada ir krikščioniškosios religijos, o sykiu ir religinės visuotinybės, visada ir visur duotos tik *kalboje*, savaime suprantama, tik teomitologinėje arba teomateminėje kalboje. Tai sokratiškas judesys, nes Maceina, kaip ir Sokratas, įeina į maištą prieš mito visuotinybę, šitaip visiškai priartėdamas prie tragiškojo herojaus gesto – gesto tuštumoje, ženklinančio absoliutaus individo stovėseną – bekalbę vienatvę. O tai, kad Maceina ypač nemėgsta mašininės tomistinės scholastikos – cituoju: „Lotyniškai dėstoma seminarijose filosofija, tiesa, gerokai pralavino mus lotynų kalboje, užtat nusūsino mūsų mintį filosofijai. Lotyniška filosofija jaunuoliams (16–20 metų) yra tas pat, kas šiuo metu vokiečių pradžios mokyklų vaikams įvesta matematinė disciplina, vad. Mengenlehre – aibių teorija.“ O štai seminarijos išpūdis: „Turinio atžvilgiu seminarinė mano laikų filosofija buvo griežtai *tomistinė*. Jokio galynėjimosi su kitomis pažiūromis nepatyrėme. Tiesa, vadovėlio autorius dažnai minėdavo Kantą /.../ betgi savo kritiką suveddamas į nuolatos kartojamą posakį „insipiens Cantius“ – kvailys Kantas. Stiprėjo išpūdis, kad žmonijos mąstymo istorijoje nesą buvę išmintingesnio filosofo už Tomą Akvinietį ir kvailesio už Kantą“, – ir galiausiai patraukė Rytų link, vis labiau pasiduodamas bizantiškų-rusiškų paplavų kerams, rodo tik vieną dalyką – išplurusoje Eurazijos mistikoje Maceina galėjo lengviau įsibūti į savo individualumą, kur kas efektyviau traiškomą tomistinės loginės mašinos krumpliaračių: šiaip ar taip, pelkėje žmogeliui vis maloniau mardyti nei buldozerio viduriuose. Kad ir kaip būtų, Maceina – labiau bekalbiu negu kalbi-

niu gestu – atstumia teologiją, lyg ir savaime atsidurdamas didžiausio, o savaip ir vienintelio – mitoteologinio pseudomąstymo priešininko – filosofijos – teritorijoje. Ar toji teritorija be išlygų priklauso tai filosofijai, kurią įkūnija, pavyzdžiui, Ksenofanas, Sokratas ar Protagoras, sunku pasakyti, bet kad būtent taip ją įvardina pats Maceina, akivaizdu.

Bet štai antrasis, ne menkiau lemtingas, Antano Maceinos žingsnis tragiškojo gesto vietovės link – ne tik iš teologinės, bet ir iš technomokslinės ar veikiau iš technoteologinės visuotinybės išsiskyrusio, nors vis dar kalbančio, individo, arba, tariant paties Maceinos žodžiu, asmens ir asmeninio filosofavimo judesys. Religinės visuotinybės (jos krikščioniškuoju pavidalu) kvaziteologinis pakaitalas technologinio mito, t. y. mūsų šalyje situacijoje pirmiausia yra vadinamieji humanitariniai mokslai, nors, žinoma, ne tik jie. Visų šių mokslų esmė labai paprasta: milžiniško, tradicijos sukaupto kalbos masyvo purenimas, ardimas, draskymas, permontavimas pagal paprasčiausios kombinatorikos provaizdį; palaidi, metafizinėje tuštumoje sklandantys ir nuo gyvojo patyrimo visiškai izoliuoti grynosios kalbos (žargonų) gabalai iš pradžių sudaužomi, o po to lipdomi į mašininio stiliaus agregatus – grynojo žargonų blokus. Visas šis nihilistinis kombinatorinis žaidimas vadinamas „tyrinėjimu“ arba „tyrimu“. Pati pirmoji tokio „tyrinėjimo“ prielaida – tradicijos kalboje išlikusių gyvybės pėdsakų nutrynimas ir sunaikinimas; šitaip nukenksminamas tradicijoje išlikęs egzistencinio įsipareigojimo, *pavyzdžio*, likutis ir sunaikinama pati tradicija. Kadangi, kaip jau sakyta, gyvybės branduolį sudaro individualumas, „tyrinėtojas“ (pasak Maxo Weberio – objektyvumo kastratas) tiesiog privalo deindividualizuoti tokio individualumo kalbinius kristalus ir šitaip antrą sykį dar labiau

suvisuotinti tai, kas originale (pavyzdžiui, Platono, Sofoklio ar Donelaičio tekste) irgi suvisuotinta, tačiau suvisuotinta individualiai; idioma, dalinę visuotinybę, tyrinėtojas ištirpdo, galima sakyti, totalinėje visuotinybėje, kurios duoties būdas yra nuo minimaliausio individualumo atitrūkusi kalba, būtent žargonas. Šitoks tyrinėtojo judesys vadinamas „objektyvumu“, o menkiausias gyvybės liekanas praradusi anarchistinė žargoninė kalba iškilmingai vadinama „metodu“ ar kaip šiuo metu „diskursu“, arba dar iškilmingiau – „Mokslu“. Akivaizdu, kad tokio „objektyvumo“ matai gali būti tik biurokratiniai ir kaip tik todėl savavališki, kaip tik todėl – anarchiški ir despotiški. O tai ir rodo tiesioginę dabartinių humanitarinių mokslų ir krikščioniškosios teologijos giminybę ar net tapatumą: kaip teologas „tyrinėja“ maksimaliai nuindividualintą „Dievo“ (absoliučios visuotinybės) Žodį, taip mokslininkas tyrinėja menkiausius gyvybės – o todėl privalomumo *dabar ir čia* – likučius praradusio istorinio „Dievo“ (Aristotelio, Tukidido, Eschilo, Kanto, Prousto, Heideggerio ir t. t.) Žodį, visiškai atitrauktą ir nuo autoriaus-Dievo ir nuo paties tyrinėtojo nežmogiškųjų daiktų bekalbės patirties, vadinasi, ir nuo individualumo, o sykiu ir nuo gyvybės. „Tyrinėjimas“ – kad ir kur jis vyktų, laboratorijoje ar bibliotekoje – tėra faraonizmo variantas. Perskyrą tarp individualumą puoselėjančio individo ir individualumą naikinančio „tyrinėtojo“ Antanas Maceina nusako taip: „Filosofas filosofiją – vis tiek kaip ją suprastume – *kuria*, tuo tarpu mokslininkas ją, jau sukurtą, *tiria*. Kurti filosofijos atveju reiškia naujai mąstyti arba, mano požiūriu, naujai būtybę interpretuoti.“ Tačiau mąstyti naujai Maceinos žvilgsnio akiratyje reiškia įeiti į maksimalaus individualumo, susipriešinusio su anonimiškos kalbos visuotinybe, situaciją, vadinasi, įtvirtinti būtent

individo pirmumą prieš visuotinę ir šitaip padaryti ar bent jau rengtis padaryti tragiškąją gestą tuštumoje. Tad ir šiuo požiūriu Antanas Maceina yra ne apaštalo Pauliaus, ne Tomo Akviniečio, ne Kanto ar Hegelio, ne Descartes' o ir juolab ne Šalkauskio ar kurio nors kito teologo-mokslininko, bet būtent Sokrato įpėdinis. Juk kaip tik Sokratas, visų būsimųjų tragiškųjų herojų provaizdis, pirmasis primygtinai atsiriboja nuo „tyrinėtojo“ (o sykiu ir teologo ar technoteologo) archetipo – sofistiko ir sofistikos, o juk krikščioniškoji teologija ir jos sėkmingiausioji erezija, modernusis mokslas, tėra tik sofistikos variantai, tik, deja, kur kas grėsmingesni už savo motinėlę – žaismingą ir lengvabūdišką graikų sofistiką. Atsiribodamas nuo moderniosios sofistikos, Maceina žengia sokratišką žingsnį, vedantį į vienišąjį individo (nors individas yra vienišas pagal apibrėžimą) vienvietę, arba, tariant paties Maceinos žodžiais, į savitą asmeninį filosofavimą, patį filosofą fatališkai bloškiantį į tragiškojo herojaus maištą prieš visuotinę, šiuo atveju prieš anoniminę („Dievo“) kalbos visuotinę, taigi savaip ir prieš Kalbą apskritai. O šis Maceinos žingsnis toks radikalus, kad jis išdrįsta pasakyti tai, ką mandagiai nutyli net jo žymesnieji amžininkai, Vakarų Europos mąstytojai: „Kaip muzikologijoje nėra muzikos, kaip meno istorijoje nėra meno, taip filosofijos tyrime – vis tiek, koks jis būtų – nėra filosofijos.“

Štai kodėl kitas, dar išraiškingesnis Maceinos žingsnis individualumo link nėra atsitiktinis; šį žingsnį galima nusakyti dviem žodžiais – „prieš Metodą“. Nei nuo teologinio, nei nuo technoteologinio tyrinėjimo negalima nė per milimetrą atskirti vadinamojo Metodo: tiesą sakant, metodas ir tyrinėjimas, metodas ir teologija, metodas ir mokslas yra vienas ir tas pat. Nesama ir neįmanoma net įsivaizduoti nemetodinės teologijos ar nemetodinio mokslo,

nes metodas kaip tik ir yra būdas „produktyviai“ sunaikinti daikto ar žodžio individualumą ir įtvirtinti visuotinės tironiją individui. Ryžtingai linkdamas individualumo pusėn, Maceina sako labai aiškiai: „/.../ filosofinis metodas yra ne kokia nors istorinė nesėkmė, o tiesiog loginė negalimybė, niekados nepergalima nei atskiros genijaus gabumu, nei filosofijos pažanga laiko eigoje.“ Tragiškąjį maištą, jei jis vienaip ar kitaip siejasi su Kalba, galima pavadinti ir maištu prieš Metodą, nepriklausomai nuo jo variantų galiausiai įtvirtinantį Kalbos tironiją bekalbiams daiktams ir netgi anonimiškos („dieviškos“, „objektyvios“) kalbos tironiją individualizuotai, su bekalbio individo neskaidomumu vis dar susijusiai, pasakykime, gyvai ar veikiau gyvybę vis dar liudijančiai kalbai. Be kita ko, tragiškasis individo gestas nukreiptas į tuštumą kaip tik todėl, kad juo stengiamasi išsivaduoti nuo bet kokios „metodiškos“, mašininei kombinatorikai ir mašiniam fatalizmui (vadinamam „būtinybe“, „principu“, „dogma“ arba „dėsniu“) palenktos duoties, nesvarbu, bekalbės ar kalbinės, daiktiškosios ar virtualiosios.

Ir pagaliau paskutinis, galimas daiktas, svarbiausias štrichas, savaip užbaigiantis Maceinos judesį tragiškojo gesto vietovės link: tai Maceinos santykis su pamatiniu, o savaip ir vieninteliu visuotinės duoties būdu, su tikrų tikriausiais visuotinės namais ir netgi tvirtove, iš kurios bastionų hominidas veda savo nuolatinį karą su bekalbio individo (Aristotelio pavadinto *physei on*, arba *tode ti*) uždaru, su vienintele gyvybės duoties vieta, su inkarnuota gyvybe, betgi todėl ir su pačia gyvybe, kurią galima tapatinti tiesiog su nežmogiškumu pačiame žmoguje; taigi mūsų mąstytojo santykis su Kalba. Gyvybė kaip absoliutaus individo egzistavimo ir duoties būdas yra tai, kas absoliučiai transcendentiška Kalbai,

vadinasi, tai, kas absoliučiai nežmogiška ir nuo ko hominidas atskirtas nepramušama Kalbos – mirties namų – siena. Kalbos ir individo santykis pats lemtingiausias suprasti ne tik hominido unikalumą, bet ir tragiškojo gesto trajektoriją. Ir šioje vietoje Antanas Maceina vėl stebina tikslumu, verčiančiu prisiminti didžiulius graikų tragiškuosius herojus: Antigonę, Aleksandrą, Oidipą, bet, žinoma, pirmiausia Sokratą. Kalba Maceinai pirmų pirmiausia egzistuoja ne kaip visuotinybės duoties ir sklaidos sritis, ne kaip „diskursas“, „žodynas“ ar kaip anoniminis žargonas, o kaip „regėjimo kampas“, savaime suprantama – kaip individualus, į savo intensyviausią (kiek tai įmanoma) įsispusio individo regėjimo strėlė, kaip individualus *žvilgsnis* į individualų daiktą, kaip štai šito žmogiškojo individo atsivėrimas štai šitam bekalbiam nežmogiškam individui. „Kas vaikystėje regi pasaulį svetimu kampu, tas niekad jo neberegės lietuvišku kampu“, – sako Maceina. Žodis „lietuviškumas“, akivaizdu, įkalbina būtent *žvilgsnio* į pačius daiktus individualumą, o be to, – ir tai svarbiausia – šitokį *žvilgsnį* Maceina labai aiškiai supriešina su anonimine svetimybe, nesvarbu, kaip toji svetimybė būtų vadinama – metodu, teologija, gnoseologija, mokslu, globalumu, diskursu, postmodernizmu, žargonu ar netgi pačia KALBA, kaip Didžiojo Anonimo ar kaip Amžinosios Svetimybės atstovu gyvame žmogiškajame individe. Maištas prieš Kalbą kaip Diskursą, kaip Visuotinybės tvirtovę Antanui Maceinai sutampa su *idios*, t. y. kiek įmanoma individualesnės kalbos ieškojimu, taigi su kalbiniu, vadinasi, paradoksaliu ar net absurdišku, individo sutvirtinimu, o būtent nuo šio judesio prasideda pirmieji individo eities į tragiškojo konflikto zoną virptelėjimai, sutampantys su pirmųjų ir savaip vienintelių žmonijos chronotopijoje individų – graikų filosofų

ir politikų – pasirodymu agoroje, su jų *kategorišku* išsiskyrimu iš Visuotinybės, to Didžiojo Anonimo, prieblandos. Natūralu, kad išreikšti, iškelti aikštėn savo individualumą žmogiškasis individas gali bandyti tik vienu jam įmanomu būdu – sulaužydamas konformistinį Kalbos režimą ir steigdamas IDIOMĄ; tačiau bandydamas idiomiškai įkalbinti savo individualumą, kalbantis individas, deja, pačio pirmojo žodžio tarties akimirką patenka į absoliutaus paradokso spąstus: juk individualumas, perkeltas į Kalbą, sykiu pervedamas į visuotinybės pavidalus, todėl sunaikinamas; juk individualu tik tai, kas anapus kalbos; individuali tik bekalbė duotis; juk Kalba sunaikina bet kokią individualumą, sykiu sunaikindama gyvybės branduolį ir vienintelę jos pasirodymo vietą. Štai kodėl filosofas ir tik filosofas – žinoma, sokratiškojo stiliaus filosofas – gali būti įmestas ne tik į tragiškojo herojaus situaciją, bet savaip sudvigubina savo beprasmių gesto tragizmą: savo ir jam atsivėrusio gyvasties krešulio individualumą jis bando įtvirtinti tąja duotimi, kuri steigia individualumo priešybę ir priešą, vadinasi, žudo individą ir naikina individualumą. Bet kadangi Maceinos tragiškasis maištas skleidžiasi būtent kalba, šis pamatinis paradoksas ir prieštaravimas – kaip ir Sokratui, Herakleitui ar Ksenofanui – ne tik neišvengiamas, bet, galimas daiktas, ir nevengtinas, nes visiškai kalbos išsižadėjimas tragiškąjį mirtingąjį nuvestų kaip tik ten, iš kur jis norėjo pabėgti – į nirvaniškąją tuštumą, o tuo pačiu į absoliučios visuotinybės dykumą. Rytų stiliaus išminčius, panašiai kaip teologas ar tyrinėtojas, net ir negali artėti prie tragiškojo gesto vietovės dėl tos paprastos priežasties, kad jo tikslas – kuo labiau nuo jos nutolti ir susiliesti su visuotinybe; užtat nė vienas šitoks egzistencinis tipas negali būti filosofu dėl to paties, dėl ko, pasak Platono, „minia negali

būti filosofu“. Antanas Maceina bando eiti ne minios ir ne išminčiaus, o būtent graikų filosofo keliu, išsaugodamas idiomines, maksimaliai individualios kalbos – iš čia jo naivus koketavimas su poezija – minimumą ir šitaip pakibdamas TARP kalbos ir bekalbiškumo, nes idiomą reikėtų laikyti būtent bekalbio individualumo nuosėda kalboje ar bekalbiškumo pėdsaku anonimiškoje diskurso masėje.

Dabar lyg ir galėtume pasakyti: na štai, koks tas mūsiškis, lietuviškas, tragiškasis herojus. Tačiau tai būtų netikslu, nes apie tragiškąjį herojų reikia pasakyti tai, ką taip taikliai ir lakoniškai pats Antanas Maceina yra pasakęs apie „Dievą“: „Dievas nėra žirnis, kurį rastum, ankštį išaižęs“; bėda ta, kad tragiškojo herojaus tikroji tėvynė driekiasi anapus Kalbos, todėl niekada negali būti tikras, kad kalbinis jo portretas nėra gryniausia falsifikacija; ne, reikia tarti ryžtingiau: gali būti tikras, kad joks kalbinis tragiškojo herojaus portretas neatitinka jo bekalbio originalo. Tokiame neatitikime savaime nėra nieko bloga ar „neteisinga“: juk tragiškasis gestas nėra medalis, likimo užkabintas ant mirtingojo krūtinės, laiduojantis tai, kad tragiškojo herojaus išskirtinumą gali matyti visi – pakanka, kad tas herojus pasirodytų Ekrane. Laimei ar nelaimei taip nėra. Tik kokios nors visuotinės įgaliotinis, pavyzdžiui, krikščionis, liberalas ar komunistas, vienas savo krikščioniškumą, kitas savo „laisvę“, o trečias savo meilę kenčiančiai žmonijai nešiojasi lyg medalį, lyg generolo antpečius ar net lyg tam tikro vienintelio teisingo – pavyzdžiui, kryžiaus, kvadrato ar penkiakampės žvaigždės – pavidalo apgamą, leidžiantį infantiliškai, o dažniausia piktai, niekinti tokio apgamo ar medalio neturinčius mirtinguosius – klaidatikius ar klaidažinius, pasmerktus pragarui, tegul tik šiapusiniam, pavyzdžiui, ekskomunikacijai arba konclageriui. Tragiškojo

herojaus padėtis gerokai keblesnė: mesdamas iššūkį visuotinybei, individas privalo padaryti begalinio negatyvumo gestą, vien tik kuris galėtų prilygti tikrajam tragiškajam gestui – gestui tuštumoje. Tačiau kaip galėtų žmogus, mirtingiausias iš mirtingųjų, baigtiniausias iš baigtinųjų; kaip galėtų *baigtinė* būtybė padaryti *begalybės* judesį, kaip ji įstengtų peržengti savo baigtinumą ir įsitaisyti begalinio negatyvumo tuštumoje. Ne, tai neįmanoma. Net nelygstant tragiškasis herojus Sokratas savo maištą prieš visuotinę užbaigia – jei tokį maištą išvis įmanoma užbaigti – minimalaus pozityvumo tašku. „O dabar eikime, – sako jis – „Jūs gyventi, aš mirti, o kas geriau, nežino niekas, vien tik Dievas.“ Nuostabu, kad tą paskutinį nykstančiai menką pozityvumo taškelį Antanas Maceina irgi vadina „Dievu“. Tačiau ar šiame „Dievuje“ lieka bent žiupsnelis visuotinės? Sokrato ir kitų didžiųjų graikų, padariusių tragiškąjį gestą, akiratyje tas paskutinis pozityvumo kvantas beveik prilygsta Niekiui, todėl dažnai vadinamas „nežinomuoju Dievu“, arba tiesiog nežinomybe, absoliučia transcendencija, bekalbiu X ar, kaip sako Platonas, *epekeina tes ousias*. Anapus tragiškojo gesto ir jo išraustos tuštumos lieka kažkas, ko neįmanoma paneigti, nes tas „kažkas“ suspaustas į absoliutaus individo atomą, todėl paneigdamas šį atomą, tragiškasis individas paneigtų ir tai, vardan ko jis maištauja prieš visuotinę – patį individą, individą kaip paradoksalų absoliutą. Štai kur tikrasis tragiškojo herojaus tragizmas: paneigdamas bet kokią ir visą visuotinę, savotiška ir netgi labai atkaklia, visuotinybe jis padaro... visuotinės antipodą – patį individualumą. Ne ką gali padėti tragiškojo herojaus nuolat tariama tezė, kad jo absoliutus individas egzistuoja anapus Kalbos, nes juk pats šis „anapus“ irgi turi būti ištariamasis, todėl lieka sukaustytas visuotinės gran-

dinėmis. Ne ką gali padėti ir garsioji Wittgensteino frazė: „apie ką negalima kalbėti, apie tai reikia tylėti“, – vien todėl, kad ji jau ištarta ir pačia savo duotimi absoliučią tylą sugražina į kalbą ir padaro ją karikatūriška. Todėl tragiškajam herojui norom nenorom tenka susitaikyti su neįmanomybe peržengti visuotinybės teritoriją ir patogiai įsitaisyti gryno individualumo krėsle. Štai kodėl aš dar sykį kartoju, kad tragiškasis herojus iš anksto pamerkta bankrotui. Jis visada pralaimi. Tačiau tai nereikia, kad jis kuo nors menkesnis už savo priešininkus – visuotinybės mandarinus, nes ir jie galiausiai pasmerkti pralaimėti. Galų gale visi mes, mirtingieji, suvokiantys savo mirtingumą, esame bankrotai; mes pralaimime mūsų dar jam neprasidėjus. Tragiškasis gestas niekuo nepateisinamas, nes bet koks jo teisinimas sunaikina jį patį. Kas gi lieka tragiškajam herojui? Kas lieka po to, kai nebelieka nieko? – klausia Greimas. Ką galima jam atsakyti? Gal štai ką: lieka tik intensyvumo akimirka, dar trumpesnei akimirkai pertraukianti gyvo lavono monotoniją, kuriai pasmerktas visuotinybės mandarinas.

Aš manau, kad Antanas Maceina irgi priartėja prie šios absoliučios akimirkos, tragiškojo intensyvumo, bet sykiu ir prie tuštumos, ir prie beprasmybės, ir prie nevilties, bet... bet kažkokioje niekur nesančioje vietoje, kažkokiam visai neįmanomame taške stabteli ir išsigąsta... Ne taip, kaip didieji tragiškieji individai, Antanas Maceina savajam minimalaus pozityvumo taškeliui, tam absoliutaus individualumo

atomui, sklidančiam tokioje pat absoliučioje tuštumoje, staiga priaugina visuotinybės uodegą, savo „Dievą“, pavadindamas „kūrėju“, tarsi toji „kūryba“ galėtų išgelbėti nuo bankroto ir jį patį, ir mirtingąjį apskritai, jau nekalbant apie tragiškąjį herojų, „kūrybą“ paneigiantį taip pat šaltakraujiškai, kaip ir kitus visuotinybės avatarus. Ir galiausiai svarbu ne tai, kad Maceinos „Dievo-kūrėjo“ adresas net pernelyg aiškus – naivi ortodoksinė krikščionybė; svarbiausia tai, kad mūsų tragiškasis herojus nedrįsta eiti iki galo ir likti akis į akį su absoliutaus individualumo išrausta tuštumos begalybe ir begaline tuštuma; tai svarbiausia, nes tik tuštumos akivaizdoje gali būti patikrintas žmogaus egzistencinis rangas – jo pasmerktumas laisvei ir drąsai arba vergijai ir bailumui, iš kurio kyla visos hominido niekšybės, siaubusios, siaubiančios ir baigiančios nusiaubti šią nuostabią planetą. O jei – nors aš to nežinau – mūsų lietuviškas tragiškasis herojus šiek tiek leidžia įsismelkti ir į jį pagimdžiusios visuotinybės iščias, Antano Maceinos kompromisas gali ir nebeatrodyti toks visiškai nereikšmingas: jei mūsų herojai išsigąsta laisvės naštos, tai ką galima manyti apie mūsų neherojus? Ką galima tikėtis surasti lietuviškojo neherojaus sieloje? Graikų ir romėnų didybė neatskirama nuo jų tragiškojo mirtingojo rango – Sokrato, Epameinondo ar Katono didybės. Ar mūsų tragiškojo herojaus melodramatiškasis kompromisas žymi tai, kas galėtų būti visiška mirtingojo didybės priešybė? Didybės karikatūra? Komiškasis didybės variantas? Niekšybė be paslapties?

A TRAGIC HERO AND ITS LITHUANIAN VARIETY (A. MACEINA'S NEOLITHIC APOLOGY WITH PALEOLITHIC PROLOGUE OF TRAGIC GESTURE)

Arvydas Šliogeris

Summary

The paper deals with the origin of tragedy and with historical types of the tragic hero. Tragedy is treated not as a genre of literature but rather as an existential posture of a mortal vis-à-vis the Universality and its marginal expression and the only way of presence, i.e. Language. Similarly, tragedy is defined as a revolt of an individual against the Universality in any possible ways of its manifestation. It is asserted that the tragic gesture, in its most authentic manifestation and to some extent a unique form, emerged only in several Greek poleis and partly in the Republic of Rome. Greeks gave the world the purest examples of tragic revolt and the archetype of a tragic hero – a free and autonomous individual. Socrates can be Pericles, Alexander, and Cesar. Christianity and the so-called Modernity replace the metaphysical paradigm of the autonomous individual with that of a 'person' as a machine of Language and, consequently, as a representative of the

Universality, thus destroying the very possibility of tragic gesture. It is futile to have any discussion about tragedy in the circumstances of religious and technological despotism. Though neither the anti-Greek West nor the despotic East can boast of a tragic hero, they still escalate the jargon of ideological gesture to replace the existential circumstances of the tragic hero with linguistic simulacres. In the focus of the second part of the article is Antanas Maceina as a figure of religious philosopher in the context of the tragic gesture. It is concluded that Antanas Maceina, despite some aspects of his life and thinking relatable to his philosophical posture, could be most treated only as a melodramatic figure. Like in the rest of Western Europe, in Lithuania culture is bounded by religious despotism and consequently does not possess a tragic hero of its own.

Keywords: tragic hero, universality, individuality, revolt.

Įteikta 2008 06 24