

MEDITACIJA KAIP FILOSOFINIO MĄSTYMO IR EGZISTENCIJOS BŪDAS

Gintautas Mažeikis

Vytauto Didžiojo universitetas
Politikos mokslų ir diplomatijos fakultetas
Socialinės ir politinės teorijos katedra
Gedimino g. 44–105, Kaunas
El. paštas: g.mazeikis@pmdf.vdu.lt

Straipsnyje diskutuojamos filosofinės meditacijos galimybės, nagrinėjamos epistemologinės, egzistencinės patirtys bei aptariamos meditacinio supratimo formos ir ribos. Straipsnyje apibūdinamos T. Sodeikos aptariamos suvokimo būsenos: maldos, tylos, akivaizdybės, interpasyvumo, ironijos, nuolankumo. Šios sąvokos yra lyginamos su Sodeikos aptariamų autorių požiūriais: A. Kenterberiečiu, Šv. Bonaventūra, R. Descartes, M. Buberiu, E. Husserliu, M. Mamardašviliu, P. Wustu, T. Mertonu. Didesnis dėmesys skiriamas palyginimui refleksyvosios patirties ir pasaulį konstituojančios ar net konstruojančios praktikos. Ta proga straipsnyje supriešinama interpasivi, išklausi meditacija ir ekstatinė, aktyvi, kurianti bei diskutuojama apie Sodeikos ironišką požiūrį į ekstatines meditacines praktikas, kurias, pavyzdžiui, plėtojo J. Brunas ar G. Bataille.

Raktiniai žodžiai: meditacija, tikėjimas, patyrimas, interpasyvumas, konstitavimas, ekstatškumas, nuolankumas, kūrybingumas, ironija.

Tomas Sodeika yra vienas iš tų nedau- gelio mąstytojų Lietuvoje, kurie skiria daug dėmesio filosofinėms meditacijoms, susijusioms su ribinėmis suvokimo, egzistencinėmis, religinėmis patirtimis. Savo seminaruose bei meditacijos problemoms skirtuose tekstuose jis pasineria į subjekto, tikėjimo, pasitikėjimo problemas, naudoja- si įvairiais su kalba susijusiais, ribiniais mąs- tymo būdais ir pabrėžia biografiškumą bei dramatinę sandūrą su tikrove. Pavyzdžiui, tekste *Apie tikėjimo prasmę* (Sodeika 1993) jis nuosekliai susieja ne tik filosofinių me- ditacijų tradicija tapusias A. Kenterberiečio, R. Descartes'o, E. Husserlio filosofijas, bet ir egzistenciškai nevienareikšmiškas, Tu patirtį ir tikėjimą susiejančias S. Kierkega- ardo ir M. Buberio mintis. Sodeikai, kaip ir Descartes'ui, būdinga radikali abejonė,

skepticizmas, bet ne cinizmui demonstruoti ir nuomonėms kritikuoti, o tam, kad išlais- vintų nuolankumą, tylą, interpasyvumą ir lūkuriojančią tuštumą, dėl kurių buvimo yra galimas ne tik kreipinys į Tu, bet ir Kito savitumo pripažinimas. Su išvalančios abejonės ir logikos ribas peržengiančio, absurdiško pasitikėjimo pagalba, šio prieš- taravimo dėka yra apčiuopiama mūsų autentiškos būties patirtis ir melagingo sąmoningumo sąveika. Vis dėlto nuolan- kumas ir meilė, atrodo, yra reikšmingesni patyrimai nei metodologiškai teisingai taikomas abejonės principas. Galbūt todėl Sodeika ilgai ir nuosekliai komentuoja P. Wusto knygą *Netikrybė ir rizika* bei įvardija nuolankumo svarbą:

Tikriausiai nesunku pastebėti, kad, nusa- kydamas fenomenologinės nuostatos esmę,

Scheleris kalba iš esmės tą patį „nuolankumą objekto atžvilgiu“, kurį Wustas „Metafizikos prisikėlime“ įvardija kaip metafizikos galimybės sąlygą. O aukščiausia nuolankumo sąlyga yra meilė. (Sodeika 2000: 221.)

Dvasinės patirtys: tikėjimas ir abejonė, kova ir kančia, nuolankumas ir tylėjimas, ironija ir atsiribojimas – šie prieštaravimai papildo ir išplečia fenomenologinius Sodeikos samprotavimus toli anapus Descartes'o ir Husserlio filosofijų ir vis arčiau krikščioniškųjų, judaistinių (kabalistinių) bei dzenbudistinių patirčių. Šis Sodeikos kitumas tradicinei fenomenologijai atsiveria skaitant jo samprotavimus apie žmogaus Būties ir suvokimo dramatiškumą, kuris išryškėjo iš Kierkegaardo, kabalistinės tradicijos bei Buberio ir daugelio kitų autorių religinių-filosofinių, biografinių interpretacijų. Gebėjimas mąstyti anapus kalbinį, egzistenciškai komplikuoatą, gilų, ikipredikatyvinį suvokimą paskatino Sodeiką atsiverti religinės meditacijos autoriams, jų samprotavimams, ypač pohuserliškojo laikotarpio. Šis veiksmas atskiria jo filosofiją nuo kitų Lietuvos fenomenologų, pavyzdžiui, A. Sverdiolo, D. Jonkaus.

Šiame tekste pirmiausia norėčiau parodyti fenomenologinės – egzistencinės meditacijos ribiškumą, daugiausia diskutuodamas su Sodeikos paviešintu patyrimo keliu. Iš karto pasakysiu, kad mano paties požiūriai į meditacijos ir pasyvumo santykį iš dalies skiriasi nuo nagrinėjamo mąstytojo. Sodeika, remdamasis daugybe iškilų filosofų, pabrėžia pasyvumo, nuolankumo, bet ir tikėjimo svarbą įgalinant patirties refleksiją. Tačiau Renesanso krikščioniškoji, įvairios šiuolaikinės islamo, tantristinės ekstatinės meditacijos tradicijos kalba ir apie aktyvų, entuziazmo kupiną, pasaulį

konstruojantį ir dievišką pasaulį išskleidžiantį veiksmą.

Dažnai filosofinės meditacijos vienaip ar kitaip yra siejamos su A. Kenterberiečio, T. Aquinus, Descartes'o ir Husserlio patirties apmąstymu ir plėtra, kaita. Panašiais takais žengia ir Sodeika bei jo nagrinėjami mąstytojai. Todėl ir šiame straipsnyje pabandysiu Sodeikos meditatyvinę patirtį išskleisti kai kurių minėtų filosofų ir jų epochų perspektyvoje.

Viduramžiais filosofiniai kūriniai buvo rašomi įvairių žanrų: dialogo, egzegezės, alegorijos, loginio aiškinimo, disputacijų, sumų, kieno nors kūrinio komentarų, pavyzdžiui, Petro Lombardo sentencijų komentarai. Vienas iš svarbių filosofinių žanrų buvo meditacija, kuriai Viduramžiais ryškiai atstovavo Anzelmo Kenterberiečio kūriniai. Meditacijos terminas reiškė nuoseklų savo patirties ar buvimo su Kitu išgryninimą ir apmąstymą, neretai naudojantis maldos bei analoginio pasakojimo formomis. Panašiai ir šiais laikais meditacijomis naudojamosi siekiant išgryninti ir sustiprinti tam tikrą suvokimą, suvokti apibrėžtą praktiką ar patyrimą. Tokios meditacijos padeda ne tik filosofškai mąstyti, bet ir sureguliuoti savo vidinį dvasinį gyvenimą, pabėgti nuo depresijos, atsiverti būčiai. Ši formuojanti dvasingumą meditacijų galia buvo pastebėta jau Antikoje. Todėl ir Viduramžiais meditacijomis buvo naudojamosi ne abstrakčiam pažinimui, o dvasios keliui, virsmui įgalinti. Todėl, neabejotina, meditacija yra dalyvaujantis patyrimas.

Savo samprotavimus *Monologionas* Anzelmas pats įvardija meditacija, o *Proslogionas*, nors ir buvo parašytas ta pačia forma kaip *Monologionas*, meditacija buvo įvardytas jau gausių Kenterberiečio

komentatorių. Abiejuose kūriniuose samprotavimai prasideda maldomis, padedančiomis jam pačiam ir skaitytojui susitelkti mąstyti tik pasirinktą reikšmingą mintį ir jos kelią. Juks toks, atviras dieviškumui, mąstymas gali turėti esminių ontinių ir pažintinių padarinių. A. Stolzas pabrėžia, kad kiekvienas *Proslogiono* teiginys ar išvada pateikiami maldos forma (Stolz 1968) ir kad tai, svarstant Kenterberiečio samprotavimus, yra esmingas dalykas, o ne retorinė puošmena. Malda nėra paprastas samprotavimas, o buvimo, dalyvavimo būdas, kuriuo nuolankiai pasirengiama priimti, stebėti, patirti. Todėl Kenterberietis, prieš pradėdamas samprotauti, nuolat meldžiasi:

Taigi Tu, Viešpatie, mano Dieve, išmokyk mano širdį, kur ir kaip ieškoti Tavęs, čia nesančio? O jei Tu esi visur, tai kodėl nematau tavęs esančio čia? (Kenterberietis 1996: 37.)

Tokio pobūdžio kvietimai, dvasiniai susikaupimo ir nuolankumo veiksmai Anzelmo kūriniuose tęsiasi daug puslapių. Atitinkamai, Sodeika, remdamasis R. Guardini, pažymi, kad Viduramžių žmogui tikėjimas yra visa ko pradžia, o ne mąstymas, ne samprotavimas (Sodeika 1993). Tikėjime malda atveria ne tik ir ne tiek specifines samprotavimo formas, o pasaulį ir patirtį, kurių vieni patys loginiai sprendimai stokoja. T. y. malda tikinčiam protui atveria tokias būties dimensijas, kurių nepatiria ir jų akivaizdybės neatkleidžia kategorijomis grįsta diskusija. Bet tai nereiškia, kad malda ir meditacija panaikina logikos galiojimo ribas. Priešingai, logiškai pagrįstiems samprotavimams malda ir nuolankumas suteikia galimybę nušviesti žmogui transcendenciją mums

suprantamiausiu būdu. Nuoširdi malda, virstanti meditacija, ir logiškai pagrįsta diskusija paverčia Anzelmo samprotavimą egzistenciniu, filosofiniu liudijimu, o ne tik kategoriniu samprotavimu. Kad *Proslogionas* yra ne tiek loginių argumentų, o maldos ir vientisos meditacijos kūrinys, liudija ir tai, jog visi diskusiniai samprotavimai, būdingi to laikotarpio scholastinei filosofijai, buvo iškelti anapus pagrindinio kūrinio korpuso. Malda šiuo atveju atstojo ir kūniškąjį, ir dvasinį pasirengimą, veikė kreipinio kontekstą, minties horizontą. Pagaliau, Kenterberietis stebi savo minties raidą maldoje, nenukrypdamas. Atsisakius šių dviejų sąlygų – maldos ir minties – stebėjimo, Anzelmo samprotavimai atrodo abejotini. Pavyzdžiui, gali kilti mokslinė diskusija apie teiginius, peržengiančius mūsų suvokimo galimybes, ir apie jų ontinį statusą. Tokiu atveju maldingas nuolankumas pakeičiamas aktyviu moksliniu tyrimu, kuris dažniausiai paslepia svarbiausius dvasinio įvykio momentus. Todėl neretai, maldingą atsivėrimą pakeitus moksline diskusija, pašalinama ir pati egzistencinė patirtis. Vaidinasi, sulyginę tikėjimo meditaciją su jos teiginių loginiu vertinimu, iš tiesų gretiname nehomogeniškus dalykus.

Anzelmas buvo įsitikinęs, kad jis labai susikaupęs ir tinkamai maldingai nusiteikęs stebi ne tik savo paties mintį, atgręžtą į Dievą, bet ir dieviškojo Logo bylojimą. Tai tapo Dievo parodymu maldingai sielai. Jis patyrė kažką, „už ką didesnio negali būti pamąstyta“. Nes juk „už ką didesnio negali būti pamąstyta, negali būti vien intelektu. Juk jei yra vien intelektu, gali būti pamąstyta ir esant tikrovėje [*in re*], o tai dar daugiau“ (Kenterberietis 1996: 45). Ši meditacija vėliau bent keliems šimtme-

čiams tapo spekuliatyvosios teologijos ir filosofijos patirties, tyrimų ir kategorinių samprotavimų pavyzdžiu ir todėl buvo labai įvairiai vertinama.

Dar plačiau viduramžišką pokalbio su viešpačiu ir žmogumi temą Sodeika išskleidžia šv. Bonaventūros *Sielos vadovas į Dievą* įvade. Šiame kūrinyje Sodeika eina šv. Pranciškaus Asyžiečio ir jo sekėjo Bonaventūros pėdomis, jų keliu. Šios apmąstymų trajektorijos padeda atskleisti simboliškumo, kaip prasmingo įvykio, patyrimą:

Simbolio prasmė mums atsiskleidžia ne tada, kai jį perskaitome, o tada, kai jį patiriame. Kitaip nei ženklas, kurį, jei tik žinome jo kodą, galime perskaityti akimirksniu, simbolis reikalauja prie jo užsibūti ilgai. (Sodeika (a) 2009: 18.)

Malda, tikėjimas, meditacija yra būdai, kurie padeda mums dalyvauti simbolio įgalinamame įvykyje ir taip bent iš dalies atskleisti anapus mūsų, mumyse ir virš mūsų esančius slėpinius. Šiems slėpiniams ir jų sklaidai (mistikai) priskiriama gamta, Tu, Būtis (Dievas). Sodeikai, plėtojančiam fenomenologinę religijos filosofiją, slėpinių meditacija padeda aiškiau suprasti, suvokti šventumo apraiškas – hierofanijas – ir kritikuoti mąstymą be šventumo įspaudo.

Descartes'as teigia, kad seka Kenterberiečio pavyzdžiu ir bando rasti Dievą žvelgdamas į savo protą. Meditacijos įžanginiame pasveikinime Paryžiaus teologijos fakulteto dekanui jis teigia:

... mūsų žinios apie dievą gali būti įrodytos argumentais, kurių reikia ieškoti ne kur nors kitur, o tik savyje, paprasčiausiai stebint savo proto prigimtį. (Dekartas 1978: 154.)

Tačiau Kartezijaus meditacija yra mažiau susijusi su egzistencine maldingumo

ir tikėjimo būseną, o daugiau su evidencijos apčiuopiamybe ir racionalaus visa ko pamato paieška. O jo religinės apeliacijos meditacijos pradžioje į Bažnyčią ir Dievą, galbūt, tėra konformistiški reveransai. Pagaliau šie retoriniai parodymai beveik nieko, bent jau Descartes'o laikotarpiu, iš teologų neįtikino. Tačiau Kartezijaus meditacijos taip pat nebuvo ir scholastiniai samprotavimai, supriešinant tarpusavyje įvairius (Мамардашвіли 1993) teiginius ir randant teisingiausią iš jų. Jo filosofiniai svarstymai savo radikalumu ir didžiule dvasine įtampa patraukė daugelio mąstytojų ne tik protus, bet ir širdis. Ir tai labai svarbu. Pavyzdžiui, Descartes'o meditacijų gerbėjai buvo ne tik Husserlis (Kartezijui kaip asmenybei jis skyrė gana mažai dėmesio), bet ir gruzinų mąstytojas M. Mamardašvilis – jis taip pat parašė savąsias, karteziškąsias meditacijas ir kur kas dėmesingiau žvelgė į visas Descartes'o dvasines dramas, atsiskleidžiančias šio prancūzų mąstytojo biografijoje. Mamardašvilis manė, kad Kartezijus samprotavo radikaliai susiedamas klausimo apie suvokimo pamatus sprendimą su savo tolesnės būties, savo gyvenimo prasmingumu. Juk, jei jau negebame parodyti neabejotinų bet kokio mąstymo prielaidų, tai kaip tada galime esmingai būti? Šiuo atveju žmogaus būtis buvo tiesiogiai susieta ne tiek su Dievu, kiek su mąstymu, taip pradedant Naujųjų amžių filosofinę tradiciją, nuolat tapatinančią būtį ir mąstymą. Galbūt šis, Mamardašvilio pabrėžtas, dekartiškas klausimas dėl būties ir absoliutaus akivaizdumo padarė įtakos ir Sodeikos samprotavimams. Juk šis mąstytojas ne kartą viešai kalbėjo apie Mamardašvilio samprotavimų patrauklumą, buvo su juo pažįstamas, kartais savo

seminaruose mini jo samprotavimus. Šiaip ar taip, Sodeikos nagrinėjamas Descartes'as yra sietinas su Mamardašvilio apmąstymais: pamatyti plėtojamos minties dramatiškumą, asmeninę įtampą ir epochos minties virpesius. Sodeika stebi, kaip Descartes'as įveikia Viduramžių abejonės nuodėmingumą, bet kartu mato su šia įveika pasirodantį naują dramatiškumą:

Sutikime, keistai ir beveik nesuprantamai šiuolaikinei ausiai skamba tie žodžiai: „abejonė kaip nuodėmė“! Abejonė, kuri nuo Descartes laikų laikoma ar ne aukščiausia „intelektualo“ dorybe!

Kenterberiečio laikais abejonė kaip nuodėmė, kaip ribos peržengimas pasirodydavo maldos perspektyvoje, galbūt kaip tikėjimo išdavystė, o gal kaip reikšmingas tikėjimui iššūkis. Descartes'ui abejonė yra ne tik rizika teologijos profesorių akivaizdoje, bet ir rizika dėl Būties. Taigi, ir Kartezijui abejonė nėra svarstymo nuodėmė, o rizikingas būties sklaidos, meditacijos metodas, kuris, kaip ir malda, taip pat yra kelias. Juk jam reikėjo sau ir kitiems pateisinti metodologinį skepticizmą, kuris galbūt atvers būties pamatus. Sodeika Descartes'o minties dramatiškumą sugretina su F. Dostojevskio kalbant apie mokslo neatsakingumą pateikta mokslinio žinojimo kritika palyginti su asmens dvasios virsmis. Bet ar Descartes'as yra neatsakingas kaip mokslininkas, ar egzistenciškai dramatiškas kaip Dostojevskio herojus? Šis klausimas įvairiai aiškinamas, turint omenyje istorijos šydą, uždengusį Kartezijaus dvasios virpulus.

Galbūt, norėdamas išryškinti pažinimo dvejonės dramatiškumą ir egzistenciškai gilaus pasirinkimo absurdiškumą, Sodeika gana daug dėmesio skiria Kierkegaardo

samprotavimams apie Abraomo tikėjimą ir abejonę *Baimėje ir drebėjime*. Šiame kūrinyje Kierkegaardas dramatišką abejonę priešina pasitikėjimui, arba tikėjimui. Tik tikėjimo akivaizdoje (vėl Kenterberiečio filosofijos elementas, tik jau be jokių panašumų į scholastiką) atsiskleidžia ne tik Kito veidas, bet ir būtis, o, vadinasi, ir Dievo veidas. Juk Abraomas aukoja savo sūnų ne vedamas pragaištingos tikėjimui abejonės, ne atmesdamas Dievą ar ne aklai sekdamas dogmatu ar paliepimu. Tikėjimo akys Abraomui atveria tai, ko nepasako logiškas protas. Tai Kierkegaardas ir Sodeika vadina tikėjimo akto, o ne naratyvo tiesos išbandymu.

Vis dėlto Sodeika neatmeta ir abejonės, kuri mus žadina iš ikireflektyvaus miego ir išvalo kelią Būties, Tu ar Dievo raiškiai, reikšmės. Tačiau tai nėra įprastas mokslinis lyginimas, o svarstymo, svyravimo drama, kurią atrasime ne tik Kierkegaardo, bet ir artimų Sodeikai F. Dostojevskio, L. Šestovo, A. Kamiu samprotavimuose. Dramatiška dvejonė atveria galimybes susitikti su Tu, kuris iškyla susiduriant skeptiškiems svarstymams ir tikėjimo dovanai. Šis minties vingis taip pat yra skaitomas Sodeikos pateiktuose M. Buberio filosofijos komentaruose. Pasak filosofo, Buberis išaukština neobjektinę mąstymo nuostatą, kuri padeda suvokti tai, kas nėra atskleidžiama įprastiniais, logiškai argumentuotais samprotavimais. Neobjektiškumas reiškia Tu, kaip tokio pat ir kartu visiškai kitokio nei Aš, išaukštinimą pasitelkus kreipinį, vadą, simbolį.

Tai, ką Buberis „liudydamas patyrimą ir apeliuodamas į patyrimą“, pirmiausia atranda chasidizme ir ką jis vadina „pirma-pradiškai žydiška“, filosofine kalba galima nusakyti tik negatyviai – kaip *neobjektinę*

nuostatą. Šios nuostatos pozityvus turinys neatsiskleidžia tol, kol kalbame „graikiškai“, t. y. kol *pasakojame apie* daiktus. (Sodeika 1998: 59–60.)

Pasitikėti „Tavimi“, vadinasi, suteikti tam tikrą tiesos „kreditą“ (*Credo* – tikiu), tikėjimo momentą, be kurio Tu veidas neatsiskleidžia savo nenusakojama begalybe. Tačiau toks pasitikėjimo suteikimas galimas tik esant abipusiam atvirumui, ryšiui, dialogui, nors ir nebyliam.

Vis dėlto Sodeikos meditacijoms, jei jau jos yra fenomenologinės, didelę įtaką padarė Husserlio samprotavimai. Šis vokiečių mąstytojas savo *Karteziškose meditacijose* tęsia Descartes'o pamato ieškojimo dramatinę liniją, tačiau jau nepateikdamas jokios tikros ar įsivaizduojamos teologinės ataskaitos ir neišaukštindamas abejotinos mąstymo ir būties tapatybės. Fenomenologijos tėvas pažymi, kad intersubjektyvumas ir su juo susijęs sąmonės kontekstas, arba horizontas, pagaliau pasaulis yra sąlyga to, ką mes mąstome ir patiriame. *Ego cogito* yra kartu ir pasaulio evidencija. Tačiau kodėl ne dieviškumo? Ar po Nietzsche's Dievas mirė ir fenomenologų pasaulyje?

Pasaulio ir *cogito* susietumas atvėrė naujus atsakomybės už pasaulio tapsmą horizontus, kurie nėra ryškūs Descartes'o filosofijoje. Juk filosofinis mąstymas, pagaliau, filosofinė meditacija nėra ko nors apmąstymas kaip pakliūva, o tapimas pranešimo, minties dalimi ir todėl – pasaulio likimo dalimi. Šis konstitavimo ir kartu įsitraukimo į pasaulį veiksmas gali būti sudėtingas ir panašesnis į labirintą, bėgimą aplinkui, pirmyn ir atgal nei į loginius sprendimus, kuriais vis dar bandė sekti Husserlio mintis. Priešingai, Sodeikos mąstymo trajektorijos toli gražu nebeprimena

huserliškojo naratyvo, o yra sudėtingas vaikščiojimas dvasios labirintais. Todėl kažin ar meditaciją reikėtų laikyti filosofiniu tyrimu, ar bent jau toks tyrimas yra atitolęs nuo įprastinio gamtamokslinio ar sociologinio šio žodžio ekvivalento. Tyrimas įvairiose pasaulio kalbose asocijuojamas su apžvalga, sekimu pėdsakais ar simptomais, stebėjimu ir aprašymu, apklausa ir net tardymu, eksperimentu. O meditacija yra egzistenciškai, dramatiškai angažuotos minties stebėjimas. Pažvelkime į F. Dostojevskio romanų tekstus: kažin ar psichologinės šio romanisto herojų dramos turi kokias nors aiškias trajektorijas, o ne paranojiškus ar šizofreniškus priekabiavimus ir plyšimus, abejotinus pabėgimus ir dar mažiau pagrįstus sugrįžimus? Bet dėl to Dostojevskio svarstymai tik dar tvirčiau yra susiję su žmogaus būtimi, nei apatiški, tačiau modernizacijai naudingi moksliniai konstatavimai. Gamtos moksluose siekiama apriboti tyrimų lauką, paliekant minimumą priklausomų ir nepriklausomų kintamųjų, o meditacija, nors ir susitelkia į pagrindinę idėją, pasirodo visais savo nesutaikomais prieštaravimais, lenktyniavimais, slėpiniais, susiskaidymais ir keistomis jungtimis.

Kitaip nei Husserlis, kuris labai mažai domėjosi biografinėmis asmeninėmis Descartes'o dramomis ir patirtimis, Marmadašvilis daugiausia dėmesio skyrė asmeninėms žmogaus transformacijoms, jo esminiams pokyčiams, mąstymo ontologijai. Panašiai apie biografinio požiūrio svarbą Sodeika užsiminė Kierkegaardo *Baimės ir drebėjimo* įvade:

„Egzistuojančio mąstytojo“ biografija ir yra jo tikroji filosofija, egzistuojantis mąstytojas *filosofuoja* savo konkrečiu gyvenimu, konkrečia biografija. (Sodeika 1995: 8.)

Ar šis teiginys tinka ir filosofinei meditacijai? Ar ji yra tiesiogiai susijusi su mūsų gyvenimo būdu: tikėjimu, viltimi, mąstymo ir vargo bei džiaugsmo takais? Manau, kad Sodeikai būtų artimas teigiamas atsakymas. Kartezijus bandė suvokti žmogaus, savo paties būtiškumą remdamasis save atsakingai suvokiančio protu, abejonės metodu bei filosofine meditacija Galilėjaus teismo istorijos ir inkvizicijos siautėjimo akivaizdoje. Manau, kad Sodeikos filosofinė patirtis turi panašaus pobūdžio autobiografinį ir dvasinį santykį su mąstytojais, su kuriais jis diskutuoja, ir tuo yra panaši į Mamardašvilio samprotavimus.

Pirmoji Husserlio meditacija vadinasi *Kelias į transcendentalinį ego* (Husserl 2005: 13). Čia jis, nors ir ketina atsiriboti nuo bet kokių mokslų ar įtikinėjimų, vis dėlto siekia atrasti neabejotinas mokslo prielaidas ir turi mokslinį akivaizdumo pavyzdį. Šiuo požiūriu Husserlio užklauskimas dar nebuvo pakankamai ribinis ar dramatiškas, ir iš dalies tapo siekiančiu, norinčiu pateisinti mokslą. Bet ar tokia redukcija savaime yra įmanoma, ar suskliaudimas nėra dramatiškas savo paties išankstinių, ikipredikatyvių įsitikinimų suskliaudimas? Šiaip ar taip, Husserlis puikiai suvokia, kad jo pasirinktas dekartiškasis apsiribojimas neigia teisę savo samprotavimus grįsti kuo nors kitu, o ne akivaizdumu (evidencija). Tačiau ar akivaizdybės pakanka tam, kad būtų galima patirti Aš ribas peržengiančius dialoginius santykius su Tu, transcendentinę būtį, aiškinti mistinę patirtį?

Mamardašvilis, diskutuodamas apie Descartes'o meditacijas, kalba ne apie loginę, o apie asmeninę redukciją, kaip dvasios pasiryžimo aktą, kuri atveria ne abstraktų transcendentalinį ego, o persmelktą vidinio

pasirinkimo ir dramos idealybę. Pagaliau, ši asmeninė redukcija, šis žvilgsnis į asmeninės sąmonės patirtis yra kartu ir ontinis asmenybės kismas bei tapsmas. Juk sielos gelmėse radę intersubjektyvumą ir jo neapibrėžtą priklausomybę nuo savo ir kito asmens sprendimų, mes patys pasikeičiame – pasitraukiame nuo sielos solipsizmo. Tokia meditacija nebūna be padarinių asmenybei ir šį atsakingą sąmonės veiksmą, pažymi Mamardašvilis, „gali atlikti tik tu pats“. Šis „tik tu pats“ turi žengti savo žingsnį yra svarbus ir jis tai daro nuolat.

Skaitant Sodeikos tekstus, kuriuose jis komentuoja Descartes'ą ir Husserlį, galima manyti, kad jį pirmiausia domina pasaulio patirties akivaizdumo, evidencijos (*Evidenz*) problema. Daugelis analogiškų Descartesui ar Husserliui filosofinių, o, vadinasi, ribinių meditacijų plėtojamos kaip praktinio ir kartu mokslinio samprotavimo pavyzdys. Tačiau ir šiuo fenomenologiniu veiksmu siekiama ne tik pažintinių, epistemologinių rezultatų, bet ir tam tikro ontinio veiksmo, susijusio su žmogaus būties transformacijomis. O kai kalbame apie šiuolaikines religines fenomenologines meditacijas, kurioms, mano požiūriu, Sodeikos samprotavimai yra artimi, šis ontinis veiksmas, egzistencinė transformacija tampa svarbiausiu dalyku. Todėl dažnai iš Sodeikos lūpų galime girdėti dalelę ironijos ir skepticizmo fenomenologijos, puoselėjančios savitus pažinimo metodus – raktus nuo įsivaizduojamo mokslinio pažinimo, adresu. Taigi, meditacija yra ne tik pažinimo, bet ir tapimo dalykas. Tai apčiuopė jau Descartes'as, bet tai išryškėjo Husserliui kalbant apie pasaulio konstitavimą. Jis savo *Karteziškosiose meditacijose* svetimumą ir pasaulį susiejo su konstitavimu ir prezen-

tacija. Aprezentacija nėra visiškai prezentacijos nebuvimas, o veikiau neišreikšta, neparodyta, nematoma prezentacija, kuri reikalauja papildomos primąstančiosios, konstituojančios veiklos. Pavyzdžiui, stalo pilnatį mes suvokiame primąstydami nematomąją dalį, t. y. pakeisdami prezentaciją adekvačia konstituojančia proto veikla. Husserlis klausia:

Tad kokių būdu mano paties primordialinėje sferoje gali būti motyvuota kito sferos prezentacija ir kartu motyvuota *Kito* prasmė? (Husserl 2005: 135.)

Ir atsako į šį klausimą apmąstymais, iš kurių galime išskirti tokias pastabas, kaip antai:

Pirmą nuorodą mums gali suteikti žodžio „Kitas“ prasmė – „kitas aš“; tas *alter* reiškia *alter ego*, o tas ego, kuris čia implikuotas, esu aš pats, konstatuotas mano paties primordialinio savastingumo (*Eigenheit*) viduje [...]. (Husserl 2005: 136.)

Husserlis mano, kad *alter ego* yra duotas mums per „pirmąpradį poravimą“, kuris pagal analogiją konstituoja svetimybę. Kitaip tariant, Kitumas pasirodo panašiai kaip ir neregimoji stalo pusė: tai vyksta dėl primąstančiosios sąmonės veiklos. Tačiau, kaip minėjau, skirtis, kaip nebuvimas, nepanašumas, dramatiškas nesutapimas, šiame Husserlio kūrinyje nėra apmąstoma ir, apskritai, ši tema pakliūva į dostojevskiškos filosofijos ar egzistencializmo temas. Tačiau Sodeikos atveju susidursime su kažkuo, kas yra kita nei husserliškoji fenomenologija. Ir tai pasirodo Zen arba tarp-sąmonės praktika bei pokalbio su Dievu būdais, maldos meditacijomis ir tylios skirties samprotavimais.

Husserlis, siekdamas nuosekliai atskleisti neabejotinas suvokimo prielaidas, pažymė-

jo, kad gilus, ribinis prielaidų apmąstymas peržengia kalbos ribas, o apčiuopiamos patirties nebegalima išreikšti įprastinėmis kalbinėmis priemonėmis. Apie panašius atradimus religinės meditacijos (krikščioniškosios, budistinės, islamo ir t. t.) meistrai jau buvo sakę daugelį kartų. Klasikinis, loginis mąstymas aiškiai apibrėžiamomis sąvokomis ribinio suvokimo atvejais praranda savo akivaizdumą ir ima klaidinti. O aktyvus dalyvavimas pasaulyje, jo konstatavimas, produkavimas išsaugo asmens atsakomybę ir pažinimo tiesą susieja ne su refleksija, bet su dialogu, buvimu kartu, pasitikėjimu. Taigi, Husserlis dėmesingai samprotuoja apie tai, kad sąmonė konstituoja daiktinį / dalykinį pasaulį, taip pat ir transcendentinį. Tačiau transcendencijos Kitumo, jos dramatos, plyšio, tragedijos jis specialiai neapmąsto. O Mamardašvilis dvasinio lūžio ir suvokimo santykio problemoms, be kurių sąmonės akivaizdumas nėra pakankamai aiškus, visiems šiems klasikinės sąvokinės, kategorinės, linijinės kalbos neadekvatumams skiria daug dėmesio ir parodo poetinės, metaforinės, egzistenciškai imlios, tačiau nepakankamai skaidrios ir iki pabaigos nesuvokiamos kalbos svarbą.

Sodeika šią Mamardašvilio samprotavimų problematiką papildoma diskusija apie religines būsenas, o tai gerokai pakeičia patį svarstymų pobūdį ir keičia autorius, su kuriais jau jis, Sodeika, diskutuoja. Prisiminkime jo bent kiek plačiau analizuotus autorius, – be jau minėto Kenterberiečio, Descartes'o, Kierkegaardo, Husserlio, Buberio, jis gilinosi į religinius, religijotyrynius ar mistiką aiškinančius šv. Bonaventūros, K. Wuchterlio, P. Wusto, Th. Mertono tekstus. Jo samprotavimai vis

daugiau dėmesio skiria biografiniam patirtos dramos aprašymui, kaip būdai pradėti esminį pokalbį:

Tai, ką žinome apie Mertono gimimą, gyvenimą ir mirtį, mūsų vaizduotėje sukuria savotiško metafizinio *displaced person* įvaizdį – žmogaus, kurio visas gyvenimas yra nulemtas nesibaigiančių prieštaravimų bei priešybių įtampos. (Sodeika (b) 2009: 29.)

Manoma, kad medituojant, t. y. nuolat susitelkiant į tam tikras temas ir jas nuosekliai, nevengiant kraštutinumų, apmąstant, ne tiek lavinamas pažinimas, kiek kryptingai ugdoma sąmonė kaip tokia. Vis dėlto Sodeikai, kaip, beje, ir Mertonui, svarbiausia yra ne abstraktus mąstymo rezultatas, o egzistencinė, galbūt ir religinė patirtis. Prisiminkime, kad Mamardašvilis kalbėjo, jog pasaulio įvykis yra gerokai platesnis nei visos pažinimo sistemos ar juos aprašantys naratyvai. Todėl ir religinis, egzistencinis patyrimas peržengia mūsų suvokimo galimybes, bet išlieka susijęs su mūsų būtimi. O mistika ir yra, jau nuo pat Antikos laikų, kalbines ir logines pažinimo ribas peržengianti patirtis. Bet, dar kartą pabrėšiu, čia nėra nieko stebuklingo, turint omenyje, kad įvykio plotmė yra daugialypė ir nepažymima, neišreikiama visa savo pilnatimi. Štai kodėl mokslas, siekdamas bent kiek patikimesnių rezultatų, modeliuoja, t. y. atsiriboja nuo daugelio veiksnių, taip padidindamas pažymėjimo ir išreiškimo galimybes.

Mūsų patirtis nėra vien pasyvus susiliejimas su reiškinio banga. Ne mažiau svarbus dalykas, mano nuomone, yra aktyvus dalyvavimas kartu-su-pasauliu, galbūt ir padedant tikėjimui bei dialogui. Todėl ne tik empirijos suskliaudimas, bet ir jos atskleidimas, kūrimas, buvimas kartu ir kaita

yra reikšmingi dalykai. Sodeikos tekstuose nerasime pernelyg didelio susižavėjimo redukcionizmo metodu, bet nėra išaukštinamas, kitaip nei meilė ar tikėjimas, ir kūrybinis aktyvumas. Priešingai, labai daug dėmesio skiriama dalyvavimui, buvimui tikrovėje aprašyti. Kalbėdamas apie sau reikšmingus Kierkegaardo ir tikrovės susidūrimus, jis rašo:

Tikėjimas čia reiškia ne žemesniąją žinojimo pakopą, kai teisingais laikome neįrodytus dalykus, o aukščiausią santykio su tikrove pakopą – visišką ir galutinį *dalyvavimą tikrovėje*. (Sodeika 1995: 42.)

Stilius, kuriuo Sodeika bando aprašyti ribines patirtis, dažnai yra susijęs su juoku, ironija, t. y. atsipalaidavimu, neprisirišimu, kuris mus išvaduoja nuo kitų įvykių, temų ar rūpesčių prisiminimų, teorinių inkliuzų ir padeda susitelkti į šį įvykį, *Dasein*, patirtį. Štai kaip jis aprašo mistiko vaizdą:

Žodžio „mistika“ paakinta, mūsų vaizduotė dažniausiai ima piešti kažką panašaus į manieringus barokinius šventųjų atvaizdus: akrobatiškai išsiraite kūnai, „ekstatiškai“ išverstos akys, „pamaldžiai-grakščiai“ išsukiotos rankos... (Sodeika 2009 (b) : 30.)

Šis Sodeikos juokas, stilistika, manau, yra artimas hasidiškajam arba buberiškajam juokui, kuris ne paslepia dramatiškumą ir tragizmą, o padaro jį mąstomą, nesusietą su klampinančiais ir sielą draskančiais prisiminimais, parengia mus pajautai ir patirčiai. Beje, labai panašiu juoko metodu naudojasi ir kitas Lietuvos fenomenologas A. Mickūnas. Tiesa, linksmi Sodeikos ir Mickūno atsiribojimai dažnai užliūliuoja besiklausančiuosius, ir jie ne tik pamiršta kasdienybės problemas, bet ir pameta meditacijos giją... Pagaliau, ar šis aktyvus juokas ir ironija, kaip redukcijos analogai, nėra tas

nirtulingas aktyvumas, dėl kurio apskritai yra galima meditacija? Šiaip ar taip, pažymi Sodeika, meditacija ir jos mistika yra susijusios ne su linksmu šurmuliu, o su tyla, kurioje skleidžiasi nuoširdi malda.

Meditacija taip pat yra dalyvavimo būdas, kartais atskleidžiantis būties slėpinius ir todėl meditacija tampa mistika. Kita vertus, šis, po kritikos, po abejonės plėtojamas dalyvavimas tikrovėje atveria galimybes pamatyti, išgirsti *Tu*, būti kartu. Šie nuolankumo, atvirumo ir supratimo kupini susidūrimai su tikrove, gyvenimo įvykiai vis dėlto iš dalies yra kitokie, nei apie juos rašo, pavyzdžiui, G. Brunas kūrinyje *Apie herojiškąjį entuziazmą*. Brunas kviečia medituoti ir patirti aktyviai reiškiamo meilės entuziazmo sukuryje. Bruno patirtis yra veržli, galinga, ekstatinė, nors tai ir gali atrodyti „pamaldžiai-grakščiai“ – ir juokingai. Žmogus yra aktyvus begalybės pasauliui kūrėjas, vedamas nenumaldomo patoso. Tačiau kartais filosofai tokią konstitavimo aistrą vadina aklumu. Juk patosas dažniausiai siejamas su karaliaus Edipo istorija ir tragedija. Šio deginančio patoso vengia ir Sodeika. Tačiau ar iš tiesų ši ekstatika yra tokia neįmanoma meditacijos dalis, o šamanistinė Bruno ar G. Bataille'o ekstatika, kaip mistika ir meditacija, nebegalima?

Literatūra

- Dekartas R. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis, 1978.
- Husserl E. *Karteziškosios meditacijos*. Vilnius: Aidai/ALK, 2005.
- Kenterberietis A. *Prosligionas*. Vilnius: Aidai, ALK, 1996.
- Sodeika T. „Apie tikėjimo prasmę“. In: *Naujas židinys-Aidai*. 1993, Nr. 1, p. 13–21. Tas pats cituojama pagal: Tomas Sodeika. *Apie ti-*

Sodeika remia tyliąją, nusiramino, atsivėrimo, pasyvumo meditaciją ir randa daug šalininkų. Vis dėlto daugelis religijų, mistikų plėtoja ir ekstatines meditatyvines praktikas, susijusias su šokiu, kvėpavimo praktikomis, specialios muzikos klausymu ir pan. Pavyzdžiui, ekstatines meditacijos praktikas plėtoja įvairios neoplatonizmo, hermetizmo mokyklos, chasidizmas, sufizmas ir kt. Juk *ex-stato* reiškia pirmiausia buvimą ne savo kasdienių minčių aplinkoje, o aktyvų įžengimą į amžinojo logo, idėjos šviesą. Šis ekstatiskumas, mano požiūriu, ir yra artimas pasaulio kūrimui kartu su kitais. Vis dėlto diskusija dėl pasyvumo, nuolankumo ir ekstatiskumo santykio nėra aiški, juks ekstazė patiriama ir dėl susižavėjimo, ir susikaupus, ir meldžiantis ar šokant ir bakchaujant. Kiekvienam savo. Dažnai tokie ekstatiniai, o ne redukciniai, ne susikaupusios maldos, o lėkimo ir šėlsmo atsiskyrimai buvo smerkiami tariant, kad jų teikiama patirtis yra antracilė, juokinga, palyginti su rimtos tylos akimirkomis. Tačiau ar tyla, patiriama šėlsmo metu, kai nutildomos visos kitos, nereikalingos aistros ir garsai, yra mažiau turininga, nei tyla, pasiekiamą susikaupimo metu?

- kėjimo prasmę*: http://filosofija.podarbo.com/textai/sodeika_apie_tikejimo_prasme.pdf
- Sodeika T. „Apie Søreną Kierkegaardą, jo baimę ir drebėjimą“. In: S. Kierkegaard. *Baimė ir drebėjimas*. Vilnius: Aidai/ALK, 1995.
- Sodeika T. „Martinus Buberis ir žydiškojo „graikiškojo mąstymo“ alternatyva“. In: M. Buberis. *Dialogo principas. Aš ir Tu*. Vilnius: Katalikų pasaulis, 1998.

- Sodeika T. „Peterio Wusto netikrybė ir rizika“.
In: P. Wust. *Netikrybė ir rizika*. Vilnius: Aidai, 2000.
- Sodeika T. (a) „Įvadas“. In: Šv. Bonaventūra. *Sielos vadovas į Dievą*. Vilnius: Aidai, 2009.
- Sodeika T. (b) „Tylos sėja“: Thomas Mertonas. *Logos*. 2009, Nr. 59, p. 28–36.

- Stolz A. „Anselm's Theology in the Proslogion“.
In: J. Hick & A. McGill, ed. *The Many-Faced Argument: Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*. London/Melbourne, 1968, p. 183–206.
- Мамардашвили М. *Картезианские размышления*. Москва: Прогресс, 1993.

MEDITATION AS A WAY OF PHILOSOPHICAL THINKING AND EXISTENTIAL BEING

Gintautas Mažeikis

Summary

Possibilities of existential philosophical meditation are discussed in the article. The epistemological and existential experiences are analyzed and forms and limits of understanding are described there. The article discusses considerations of T. Sodeika about modes of understanding: praying, silence, evidence, inter-passivity, irony, obedience. The modes are compared with standpoints of Anselm of Canterbury, St. Bonaventura, R. Descartes, M. Buber, E. Husserl, M. Mamardaschvili, P. Wust, T. Merton were described in the texts or discussions of Sodeika. Big attention is paid to comparison reflective praxis and practices of world constitution, construction. For these reason the article contradistinguishes inter-passive, hearing meditation to the ecstatic, active, creative one. Sodeika's ironic standpoint on the ecstatic meditation practices which were developed for example in the works of G. Bruno and G. Bataille are discussed here.

Keywords: meditation, believe, experience, inter-passivity, constitution, ecstasy, obedience, creativity, irony.