

TAUTIŠKOSIOS RELIGINĖS TAPATYBĖS SVARSTYMAI LITERATŪROS TEOLOGIJOS ASPEKTU

Dalia Čiočytė

Vilniaus universiteto Lietuvių literatūros katedros docentė

Straipsniu siekiama teoriškai pristatyti Lietuvoje naują, besiformuojančią literatūros tyrimų perspektyvą – literatūros teologiją. Šios perspektyvos specifika bus atskleidžiama dviem atžvilgiais: pirma, meninės individualybės ir estetiškos tikrovės sampratos, antra, religinės kūrėjo (ir jo atstovaujamos bendruomenės) tapatybės. Abu šie rakursai – tai teologinės literatūros interpretacijos pakopos, vedančios į religinės patirties ir Dievo sampratos tyrimą kūriniuose: literatūros teologija dialogiškai jungia estetinę literatūros analizę su individualios ir tautinės religinės tapatybės tyrinėjimais. Kaip reprezentaciniai tekstai pasirenkami Vinco Mykolaičio-Putino eilėraščiai „Rūpintojėlis“, „Rex“ ir romano „Altorių šešėly“ fragmentai: šiuose tekstuose pasirodo tam tikros archetipinės lietuviškojo religingumo formos, be to, jų gretinimas nurodo religinio sąmoningumo kaitos tendencijas.

Sąmoningai išpažinti religiją žmogui yra vienas iš būdų pasaulio ir savo paties kilmei bei prasmei aiškintis. Religijos reikšmę formuojant žmogiškąjį identitetą naujai nušviečia ir sukonkretina *santykio, dialogiškumo, ki-*

tybės sąmonės akcentai, nuo XX a. pradžios būdingi vakarietiškai subjekto sampratai (žr. dialogo filosofijos autorius Martiną Buberį, Emmanuelį Levinasą ir kt.). XX a. religijos filosofija išryškina autentiško santykio tarp Dievo ir žmogaus klausimus, pabrėždama religinio dialogo svarbą žmogiškajai savivokai (Karl Jaspers, Paul Tillich, Romano Guardini, Gabriel Marcel ir kt.). Jaspersas veikalė „Filosofinis tikėjimas apreiškimo akivaizdoje“ teigia, kad kokį Dievą žmogus tiki, toks tampa ir jis pats¹. Panaši Antano Maceinos formuluotė: „Būti ir būti Dievo Tu yra žmogui vienas ir tas pats dalykas“². Neatsitiktinai šiuolaikinė teologija akcentuoja antropologinę problemiką: manoma, jog svarbu „iš naujo permąstyti teologiją, kad išsiaiškintume, ką ji gali pasakyti apie [...] žmogų“ (Karl Rahner)³.

Intensyvi santykio sąmonė atnaujina religijos suvokimą. Maceina per filosofinius reli-

¹ Žr. Karl Jaspers, *Philosophical Faith and Revelation*, trans. E. B. Ashton, New York: Harper and Row, 1967.

² Antanas Maceina, *Religijos filosofija*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1990, 185.

³ Cit. iš: Česlovas Kavaliauskas, *Trumpas teologijos žodynas*, Vilnius: Logos, 1992, 32.

gijos svarstymus esencialistiškai pabrėžia skirtį tarp bendruomeninės tikėjimo raiškos (t. y. religinių apeigų ir pan.) ir individualaus, asmeniško dialogo su Dievu: „Religijos esmė glūdi ne bendruomeniniame jos pavidale, o žmogaus ir Dievo kaip Tu-Tu susitikime“⁴. Asmeniškas transcendentinis santykis suvokiamas kaip religijos esmės, arba *tikrosios religijos*, ženklas: „Savame santykiyje su Dievu žmogus nepasitenkina tik samprata, kad Dievas yra asmuo, nusakomas įvardžiu ‘jis’; žmogus ieško Dievo, kuris jam būtų Tu, vadinasi, asmuo, turįs ypatingą su juo ryšį, neleidžiantį Dievui buvoti atstu nuo žmogaus. Dievas ir aš visados esava *mudu*, ir tik šiame ‘mudviejų’ santykiyje atskleidžia tikrasis Dievas ir tikrasis jo garbinimas, vadinasi, tikroji religija“⁵; pastaroji mintis įvardijama ir ekspresyvia groteskiška forma: būti religingam – tai „stoti Dievo akivaizdon ir išskleisti jam savą subjektyvinį būvį“, o ne „laikyti Dievą objektyvinio pasaulio trūkumą užkamša“⁶. Teologas Ramón Martínez de Pisón Liébanas teigia, kad religinės apeigos kaip tik ir turėtų būti ne kas kita, o individualaus bendruomenės narių religingumo raiška. Liébanas pabrėžia skirties *religija – dvasinis gyvenimas* ironiją: „Daugeliui žmonių religija vis dar tebereiškia taisyklių rinkinį, moralinius įpareigojimus, bažnytines institucijas, – ir visa tai suvokiama kaip atitolę nuo gilesnio asmeniško dvasinio gyvenimo. Tikra religija turi būti realus dvasinis gyvenimas. Religija – ne apribojimai, priklausomumas, o mūsų buvimo pilnatvės raiška. Religija turėtų išreikšti asmeni-

nį kiekvieno individo charakterį, o ne stereotipuotą Dievo įvaizdį. Realistinė religija neatmeta jokios gyvenimo, istorinės tikrovės dimensijos, neatmeta kiekvieno žmogiškojo asmens unikalumo“⁷.

Teologiškai žvelgiant, erdvėlaikyje besiskleidžiantį Dievo santykį su būtybėmis implikuoja pasaulį *palaikančiojo* kūrimo idėja (plg. biblinį *apvaizdos* motyvą, pvz.: „Kaip būtų galėjęs kas nors išsilaikyti, jeigu tu nenorėtumei?“ *Išm 11, 25*, Antano Rubšio vertimas). Maceina, plėtodamas apvaizdos sąvoką, yra išryškinęs palaikančiojo kūrimo svarbą kiekvienam žmogiškosios egzistencijos momentui: „Baigtinė mūsų būtybė mirtyje prieina savo ribą kaip tik todėl, kad ji yra baigtinė. O jeigu ji šios ribos neperžengia, tai jau dėka kitos Galios, kurios ji iš nebūties yra šaukiama ir kuriai šis šauksmas [...] visados yra *dabartinis [išryškinta – D. Č.]*“⁸. Česlovas Kavaliauskas, itin domėjęsis humanitarinių mokslų sąsajomis su tiksliaisiais, mąstė, kad jei „substancija nėra pagrindinė kategorija“ ir jei „pirmoji vieta priklauso santykiui“ („elementai netenka savo reikšmės, jeigu jie nesusieti tarpusavyje“), tai itin intensyvėja teologinių teiginių apie žmogų kaip esmingai mirtingą būtybę (kaip kad teigia biblinė antropologija) prasmė. Naujai interpretuojama filosofinė nuostaba: žmogus kiekvieną buvimo akimirką gyvas vien tik dėl ontologinio (arba, sąmoningos religijos atvejais, ir egzistencinio) dialogo su Dievu – gyvas tiek, „kiek jis yra Dievo partneris“⁹.

⁴ Antanas Maceina, *Religijos filosofija*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1990, 209.

⁵ Antanas Maceina, *Religijos filosofija*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1990, 169.

⁶ Antanas Maceina, *Religijos filosofija*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1990, 182.

⁷ Ramón Martínez de Pisón Liébanas, “From Fear to Freedom: Toward Spiritual Wholeness”, *Sciences pastorales: Etudes interdisciplinaires en psychologie, sociologie et théologie* 21 (1), Ottawa: Université Saint-Paul, 2002, 33.

⁸ Antanas Maceina, *Religijos filosofija*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1990, 256.

⁹ Žr. Česlovas Kavaliauskas, *Trumpas teologijos žodynas*, Vilnius: Logos, 1992, 31–32.

Santykį laikant individo savivokos sąlyga akivaizdu, kad pamatinių ontologinių / egzistencinių santykių suvokimas reikšmingas individo ir tautos, kaip sutelktinės individualybės (pasitelkiant Juozo Girniaus formuluotę), identitetui formuoti(is) (šiuo atveju tarp galimų pamatinio santykio formų būtų ir transcendentinės tikrovės neigimas ar indiferentiškas nusiteikimas jos atžvilgiu).

Religinę tapatybę tyrinėja religijotyra, Bažnyčios istorija. Religijotyros tyrimuose vyrauja dėmesingumas kultūrinei tikėjimo raiškai: sekuliarizuota religijotyra religiją apibrėžia vien kaip kultūros aspektą. Teologija religiją apibrėžia plačiau, dviem aspektais: santykio tarp egzistencijos ir transcendencijos (plg. *religere* – „rišti, sieti“ etimologiją) ir kultūrinės šio santykio raiškos. Tad religiją teologija laiko ir žmogiškąja kūryba (kai kalbama apie kultūrinės santykio tarp Dievo ir žmogaus raiškos formas), ir ontologiniu / egzistenciniu dialogu. Panašiai ir šiuolaikinė religijotyra neretai vengia redukuoti religiją iki istorinių, socialinių, psichinių reiškinių lygmenų: religijos fenomenologijai, grindžiamai Rudolfo Otto, Mircea Eliade's idėjų, religijos (kaip egzistuojančios *sui generis* pagrindu) esmė yra specifinis religinis išgyvenimas ir religija pirmiausia yra tiriama kaip *sacrum* simbolių formos.

Bažnyčios istorija – disciplina, derinanti istorijos ir teologijos metodologijas: viena vertus, taikomi griežti istorijos mokslo metodai, antra vertus, tyrimų duomenys interpretuojami teologinėje dimensijoje, kristocentrinio aspekto. Vienas žymiausių šiuolaikinių Bažnyčios istorikų Guy Bedouelle, Fribūro universiteto profesorius, yra ir eruditas, įspūdingai žongliruojantis precizinių istorijos faktų gau-

sa, ir teologinis interpretuotojas, kuris sakosi tirdamas „Dievo piršto piešinį smėlyje“ (plg. mišlingą evangelinę sceną: „Jėzus pasilenkęs ėmė pirštu rašyti ant žemės“, *Jn 8, 6*). Savąją Bažnyčios istorijos studiją Bedouelle pradeda Paulio Claudelio dramos *Le Soulier de satin* (1929) žodžiais: „Dievo ranka nesiliauja judėjusi ir rašiusi mumis amžinybėje“, „tai knyga, kuri neturės prasmės tol, kol nebus užbaigta“¹⁰. Į Bažnyčios istorijos objektą įeina ir konkreti religinė patirtis: Bažnyčios istorija – tai ne tik dieviškojo plano užbaigimas, bet ir „laisvas leidimasis į dvasinį nuotykių“ Kristaus akivaizdoje, „penktoji evangelija“, kurios skyrius sudaro kiekvieno mūsų gyvenimai¹¹. Tačiau Bažnyčios istorijos dėmesio centre – bažnytinės bendruomenės religinė tapatybė.

Religinę tapatybę tyrinėja ir literatūros teologija, palyginti nauja (po Antrojo pasaulinio karo susiformavusi) tarpdisciplininė perspektyva. Pagrindinis literatūros teologijos dėmesys nukreiptas (priešingai nei religijotyros ar Bažnyčios istorijos atvejais) į *individualios* religinės patirties paieškas.

Šiuolaikinė teologinė meno (ir literatūros) samprata matoma Vatikano II Susirinkimo (1962–1965) dokumentuose. Ji pagrįsta patirties raiškos (interpretavimo) idėja. Literatūra ir menas, remiantis „Pastoracine konstitucija apie Bažnyčią šiuolaikiniame pasaulyje *Gaudium et spes*“, „siekia ištirti ypatingą žmogaus pobūdį, problemas bei patirtį, stengiantis pažinti bei tobulinti save ir pasaulį; jie siekia atskleisti žmogaus vietą istorijoje ir visatoje, pa-

¹⁰ Guy Bedouelle, *The History of the Church*, Munster – Hamburg – London: Lit Verlag, 2003, iii.

¹¹ Guy Bedouelle, *The History of the Church*, Munster – Hamburg – London: Lit Verlag, 2003, 8.

vaizduoti žmonių vargus bei džiaugsmus, reikmes bei sugebėjimus ir nubrėžti laimingesnio žmogaus likimo apmatas“ (GS, 62)¹².

Kaip žinoma, teologijos istorijoje meno (ir literatūros) samprata yra kitusi. Bendriausia prasme teologija meną apibrėžia kaip sugebėjimų, įgūdžių, žinių ir skonio sutelkimą estetiškos ir emocinės patirties raiškai. Skiriama keletas meno funkcijų Bažnyčios istorijoje: simbolinė (tikėjimo tikrovės ženklavimas lakoniškomis formomis, pvz., katakombų menas), didaktinė (religinio siužeto / įvykio sampratos plėtojimas), dvasingumo ugdymo (*devotional*), dekoratyvinė (pvz., viduramžių manuskriptų kaligrafija). Meno teologijos istorijoje matyti ir aukštas meno vertinimas, ir rezervuotumas, susijęs su stabo / įvaizdžio skirties svarstybomis; šį prieštaravimą šiuolaikinė teologinė refleksija sieja su krikščionybės požiūriu į meną formantais: judaistine stambeldystės baime ir graikiškuoju angažuotumu grožiui. Ne vienas krikščioniškosios meno recepcijos laikotarpis šiandien galėtų būti atidžiau reinterpretuotas. Pvz., populiarī tomistinė formulė „menas – teologijos tarnaitė“ nurodo ir viduramžinę menų sintezę, simbolizuojamą gotikinės katedros, ir teocentrinę laikotarpio dominantę; frazės apie „teologijos tarnaitę“ prasmė, ryškėjanti istoriniame krikščioniškosios meno traktuotės kontekste, nesutampa su pažodine. Kitas pavyzdys – Tridento Susirinkimo (1563) nuostatos meno atžvilgiu: jos populiariai tapatinamos su didaktine meno traktuote, neretai išleidžiant iš akių Tridento dėmesingumą simbo-

¹² *Visuotinis Vatikano II Susirinkimas. Konstitucijos. Dekretai. Deklaracijos*, Vilnius: Aidai, 2000; cit. iš http://www.lcn.lt/b_dokumentai/vatikano_2s/gaudium-et-spes.html.

lių kalbai, simbolinei vaizduotei. Meno teologijos kontroversijos būtų atskira sudėtinga tema; šiuo atveju tik norima pasakyti, kad nors meno vaidmens krikščionybėje istorija niekuomet nebuvo nei sklandi, nei vienakryptė, tos istorijos faktai kartais neatitinka jiems taikomų interpretacinių šampų¹³.

Svarstydami Vatikano II Susirinkimo (ki-
taip tariant, šiuolaikinės teologijos) požiūrį į meną kaip patirties interpretaciją, galėtume pridurti, kad *kiekviena* autentiška patirtis kartu yra ir tos patirties interpretacija, t. y. daug daugiau nei pasyvus suvokimo duomenų priėmimas. Taip žvelgiant menas skleistųsi ne tik kaip interpretacija, bet ir kaip reinterpretacija, lemiama estetiškos distancijos tarp išgyvenimo ir meninės jo prasmės išvalgos. Meno teologijai aktuali religinė patirtis yra meno kūriniuose koduojamas susitikimas su šventybe (transcendencija), prieinamas istorijoje besiskleidžiančiai konkrečiai egzistencijai, supnuojantis asmenišką žmogiškojo subjekto atliepį ir suvokiamas kaip asmeniškios istorijos įvykis¹⁴.

Nors religinė patirtis pranoksta pojūčių ir intelekto tikrovę, dažnai nėra absoliuti mistika: per religinę patirtį neretai dalyvauja pojūčiai ir intelektas. Sąvokos ir įvaizdžiai įgalina kalbėti apie patirtį, kuri iš esmės yra ikisąvokinė ir pranokstanti žodžius. Vis dėlto religinės patirties interpretacija visuomet problemiška. Interpretacinis siekis aprėpti religinę

¹³ Žr. Jan Dillenberger, *Style and Content in Christian Art*, New York: Crossroad Publishing, 1986; Margaret R. Miles, *Image as Insight: Visual Understanding in Western Christianity and Secular Culture*, Boston: Beacon Press, 1985.

¹⁴ Žr. Dermot A. Lane, *The Experience of God: An Invitation to Do Theology*, New York: Paulist, 1981.

patirtį paprastai susijęs su nuovoka, kad „kažkas“ išsprūdo iš užmesto sąvokų tinklo. Antra vertus, religijų istorija, interpretuodama Otto šventybės sampratą (*mysterium tremendum et fascinans*), prasmingai atkreipia dėmesį į įvaizdį kaip „apsauginę uždangą“ (o ne nuorodą / jungtį) grasaus slėpinio akivaizdoje¹⁵. T. y. įvaizdis gali ne tik konkretinti, apčiuopiamai fiksuoti, nurodyti (kad ir kaip netobulai) religinę patirtį, bet ir tarpininkauti slėpinį užstodamas, atitolindamas, paryškindamas tarpą tarp subjekto ir patiriamojo slėpinio (pastaroji įvaizdžio vartojimo religinėje literatūroje technika neretai susijusi su „saugios didaktikos“ siekiu literatūrinės vertės sąskaita).

Kad ir kokia kebli būtų religinės patirties literatūrinio ženklavimo problema, akcentuotina tai, kad meninės literatūros kalba pačia savo esme krypta į nenusakomybę. Meno prasmė yra ne dekoruoti kasdienę kalbą, o plėsti kalbinės raiškos galimybes. Jei nebūtų patirčių, išsprūstančių iš sąvokų tinklo, literatūriškumas atliktų tik puošybos funkciją, literatūra tebtų metaforomis dekoruota filosofinė išvalga, psichologinė savistaba. Meninis įvaizdis gali nurodyti gelminę patirtį, tiesiogiai neįmanomą nusakyti, – būtent tam rašytojas ir sukuria autentišką įvaizdį. Metaforą – poetinės kalbos šerdį – Paulis Ricoeuras kildina būtent iš literatūros kūriniu nurodomos patirties ypatingumo: poetinė kūryba laužo žodinės tikrovės rėmus, sprogdina juos paradoksaliais semantiniiais junginiais tam, kad praplėstų įvardijimo galimybes (konfliktas tarp metaforinės ir tiesioginės interpretacijų „tarsi iškraipo žodžius, išplečia reikšmę ir atveria

mums prasmės galimybę ten, kur pažodinė interpretacija būtų absurdiška“¹⁶. Taip žvelgiant pagrįsta tikėtis, kad įdėmūs literatūrinių įvaizdžių tyrimai gali dekoduoti subtilius patirties niuansus. Suprantama, kad literatūros gebėjimas nurodyti sunkiai verbalizuojamą, iš žodžių tinklų išsprūstančią patirtį tiesiogiai proporcingas literatūros estetinei vertei.

Vienas gilios žmogiškos patirties aspektų, galimų interpretuoti meno kalba, – religinė patirtis. Jos literatūrinės nuorodos sudaro literatūros teologijos objektą. Suprantama, literatūros teologijos, kaip teorijos, filosofiniuose pamatuose glūdi tikėjimas religinės patirties kaip tarpasmeninio santykio (kurį gali interpretuodamas nurodyti meno kūrinys) realumu. Apskritai šiuolaikiniame teoriniame metadiskurse jau nebėra iliuzijų, kad galima kokia nors „gryna“ teorija be jokių filosofinių pamatų: kiekviena teorinė pozicija turi filosofinį pamatą – arba tyrinėtojo sąmoningai suvoktą ir įvardytą, arba implicitinį (glūdinį tekste be tyrinėtojo aiškaus suvokimo), arba sąmoningai slepiamą, propagandiškai brukamą slepiantis po „teorijos be filosofinių pamatų“ iliuzija. „Teoriškai mąstyti – tai matyti prielaidas ir vertybes (įvardytas ir neįvardytas), grindžiančias kiekvieną teoriją“ (Lois Tyson)¹⁷. Pridurtume – ir kurti prasmingą įvairių teorijas grindžiančių filosofinių pozicijų polilogą.

Literatūros teologijai akcentuojant religinės patirties asmeniškumą, iškyla klausimas apie santykį tarp literatūroje matomos individualios ir tautinės religinės patirties. Aiškinan-

¹⁵ Žr. Erwin Goodenough, *The Psychology of Religious Experiences*, New York: Basic Books, 1965.

¹⁶ Paul Ricoeur, *Interpretacijos teorija*, Vilnius: Baltos lankos, 2000, 64.

¹⁷ Lois Tyson, *Critical Theory Today*, New York-London: Garland Publishing, Inc., 1999, 4.

tis šį klausimą, pravartu pasitelkti Gustave'o Lansonio plėtotą santykio tarp meninės individualybės ir tradicijos teoriją. Ryškindamas skirtumus tarp modernios literatūros istorijos ir sociokultūrinio determinizmo, Lansonas pabrėžia, kad literatūros, priešingai nei visuomenės, istorikas pirmiausia tiria tai, kas individualu („Istorikas ieško bendrųjų faktų ir individualiais tesidomi, kiek jie atstovauja grupėms arba modifikuoja judėjimus, o mes [*literatūros istorikai* – D. Č.] pirmiausiai sustojame prie individų, nes jausmas, aistra, skonis, grožis yra individualūs dalykai“, „istorinė nuovoka – skirtingumų nuovoka“¹⁸). Tačiau kartu teoretikas teigia ir literatūrinių procesų tyrinėjimo svarbą, t. y. ragina vienu metu eiti dviem kryptimis: „Nors dideli ir gražūs yra individai, mūsų tyrinėjimas negali jais apsiriboti. Visų pirma mes jų nepažintume, jeigu norėtume pažinti tik juos. Originaliausias rašytojas – ankstesniųjų generacijų nuosėdų ir šiuolaikinių judėjimų kolektorius; trys jo ketvirčiai sudaryti iš tų elementų, kurie jam nėra asmeniškai savybingi. Norint atrasti jį jame pačiame, reikia atskirti nuo jo visą tą daugybę svetimų elementų. Reikia pažinti tą praeitį, kuri tęsiasi per jį, ir tą dabartį, kuri įsiskverbė į jį; tik tada mes galėsime išryškinti jo tikrąjį originalumą“¹⁹. Atrodytų, kad istorinių procesų tyrimai yra tik būdas originalumui nustatyti: tarytum literatūros istoriko tikslas būtų „atimti“ iš literatūrinės personalijos tuos „tris ketvirčius“ įtakos. Tačiau apibrėždamas meninę individualybę Lansonas jos nesutapatina su originalumu: „Individualus talento grožis ir didingumas nėra

¹⁸ Gustave Lanson, „Literatūros istorija“, *Poetika ir literatūros estetika* 2, Vilnius, 1989, 144.

¹⁹ Gustave Lanson, „Literatūros istorija“, *Poetika ir literatūros estetika* 2, Vilnius, 1989, 144.

jo savitumas, kuris jį izoliuoja, o tai, ką jis sukaupta savyje ir kas simbolizuoja vienos ar kitos epochos bei grupės kolektyvinį gyvenimą, tai yra jo tipiškas“²⁰.

Analogiškai manytume, kad literatūrologiniai religinės tapatybės tyrimai pirmiausia siejami su meninės individualybės patirtimi, su konkrečiame meniniame tekste glūdinčiu šventybės suvokimu. Literatūrinį Dievo suvokimą siejant su teologinėmis sampratomis, prasminga eiti dviem kryptimis: 1) tarytum „atimti“ iš literatūros kūrinyje matomos religinės patirties tai, kas susiję su kontekstine tikėjimo refleksija, taip aiškinantis tyrinėjamos religinės patirties originalumą; 2) susieti užčiuoptą meninės Dievo patirties savitumą su teologiniu ir sociokultūriniu kontekstais, fiksuojant vadinamąjį patirties „tipišumą“ ir siekiant atskleisti tyrinėjamame literatūros kūrinyje slypinčios teologijos (Dievo sampratos) visumą.

Labai plačiai žvelgiant, literatūros teologiją gali dominti kuo įvairiausias įvairių apreiškų ir neapreiškų, istoriškai susiklosčiusių religijų modeliujamos Dievo sampratos. Šiuo atveju atraminis terminas būtų „literatūrinis mąstymas“: literatūros teologijos dėmesio lauke yra kiekviena literatūrinio mąstymo apie transcendenciją apraška. Tačiau literatūros teologijos dėmesio *centrą* sudaro krikščioniškoji Dievo samprata: tarpdisciplininė literatūros teologijos perspektyva susiformavo Vakarų religijos ir kultūros tradicijoje ir pirmiausia ją reflektuoja; svarbi aplinkybė šiuo atveju yra ir tai, kad tik krikščionybė turi teologiją (Rytų religijos – dvasinius mokymus). Kalbant apie lietuvių kultūroje matomą literatūrinį mąsty-

²⁰ Gustave Lanson, „Literatūros istorija“, *Poetika ir literatūros estetika* 2, Vilnius, 1989, 144.

mą religijos temomis, krikščioniška (tradicinė) Dievo samprata (su įvairiomis modifikacijomis, kontrapunktais ir t. t.) sudaro akivaizdžią dominantę.

Dievo sampratų įvairovę teologiškai grindžia ne tik krikščioniško / nekrikščioniško religingumo skirtis, bet ir slėpingas krikščionybės Dievo daugialypumas, suponuojas kūrinių, kaip Kūrėjo analogijos („paveikslas ir panašumas“), įvairovę. Teologija po Vatikano II Susirinkimo, svarstydamą tikėjimo skelbimo problemą, dažnai vartoja *inkultūracijos* terminą, nurodantį tikėjimo turinio raišką įvairių etninių kultūrų formomis. Jono Borutos SJ aiškinimu, „Kai kalbame apie kultūrą ir religiją, kurios prasismelkia į žmogiškosios asmenybės pačias gelmes, susiduriame su labai subtilia problema: idealių religinių normų ir Evangelijos realizavimo konkrečioje netobuloje žmogaus istorinėje situacijoje sąveika, kai ne tik Evangelijos turinys formuoja vieno ar kito amžiaus geografinio regiono krikščionybės veidą, bet ir epochos ar geografinio regiono kultūra realios istorinės krikščionybės veidui suteikia savitus žmogiškus bruožus. Nors inkultūracijos terminas pradėtas vartoti tik šio amžiaus [XX a. – D. Č.] viduryje, tačiau pati Evangelijos inkultūracijos problema sena kaip ir pati krikščionybė“²¹. Tad sąveika tarp krikščionybės ir tautinės kultūros teologiškai mąstoma kaip abipusė. Ir krikščionybėje egzistuojančias skirtingas Dievo sampratas teologija sieja su etniniais žmonijos bruožais, pvz., „germanų riteriškas valdovas, romėnų-graikų Pantokratorius, slavų gyvybės šaltinis, lietuviš-

²¹ Jonas Boruta SJ, „Evangelijos inkultūracija etninėse kultūrose“, *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis* 11, Vilnius: Katalikų akademija, 1997, 15.

kasis Rūpintojėlis“: „Jei laikysimės pagrindinės teologijos nuostatos, kad visos kūrinių, taigi tiek atskirų žmonių, tiek jų natūralių bendrijų – tautinių etninių grupių, sukūrimo tikslas – skelbti Kūrėjo garbę atspindinti jo tobulumus, darosi suprantama ir tautinio, etninio požiūrio į Dievą ir Dievybę įvairovė [...]. Bėgalinio Aukščiausios Realybės tobulumo negali išsamiai ir tiksliai atspindėti ar aprašyti viena ribota kūrinių grupė. Išsamesnį vaizdą galima susidaryti tik sugretinant gal ir gana prieštarigus apibūdinimus, požiūrius“²². Įvairių Dievo sampratų dermę suponuotų teologinis *papildomumo* principas, kuriuo vadovaujantis atsisakoma galutinių, „aristotelinių“, definicijų, įvaizdžiais ir simboliais nurodomi atskiri, iš pažiūros prieštaringi religinės tikrovės aspektai, tuo tarytum „užbėgant už akių“ visumai, t. y. darant prielaidą, kad trūkstamas, „papildomas“, žinojimas įgalintų suvokti religinės tikrovės sąryšingumą²³. Sąvoka „papildomumo principas“ suponuoja teologijos ir fizikos ryšį ir atrodo ženklinanti teologijos modernizaciją, tačiau teologijoje papildomumo principas buvo atrastas dar XVI–XVII a. sandūroje, aiškinantis kognityvinę įtampą tarp Dievo visagalybės / visažinojimo ir žmogaus laisvos valios idėjų²⁴.

Grįžtant prie *Rūpintojėlio* įvaizdžio kaip nekvėstionuojamo lietuvių krikščionybės ženklo, žvelgiant iš literatūros teologijos perspektyvos,

²² Jonas Boruta SJ, „XX a. fizikos ir klasikinės teologijos sąveika“, *Lietuvių katalikų mokslo akademijos XV suvažiavimo darbai*, Vilnius: Katalikų akademija, 1995, 727, 729.

²³ Žr. Jonas Boruta SJ, „XX a. fizikos ir klasikinės teologijos sąveika“, *Lietuvių katalikų mokslo akademijos XV suvažiavimo darbai*, Vilnius: Katalikų akademija, 1995, 723–727.

²⁴ Žr. *ten pat*, 730.

atrodo prasminga tyrinėti literatūrinės šio ženklo interpretacijas. Bene meniškiausia jų – Putino „Rūpintojėlis“ (1926), klasikinė lietuviškos Kristaus sampratos raiška:

Dievuli mano, kas per šviesios naktys!
Ir kas plačių padangių per aukštumas!
O žvaigždės, žvaigždės! didelės ir mažos
Taip spindi, net graudu, Dievuli mano.

Išėisiu, sau tariau, ant lygaus kelio:
Ant lygaus kelio tai valia valuzė,
Ant lygaus kelio šviesiąją naktužę
Tai tik jaunam plačias dūmas dūmoti.

Bet kam gi tu, budrus Dievuli mano,
Prie lygaus kelio rūpestėliu rymai?
Prie lygaus kelio, kur vargų vargeliai
Vieni per dieną dūšaudami vaikšto.

Dievuli mano, argi mūsų godos
Tave prie kelio iš dangaus atprašė,
Ar gal tos šviesios rudens naktužės
Tave iš mūsų žemės išsapnavo?

Priimki gi mane, budrus Rūpintojėli,
Prie lygaus kelio šianakt padūmoti. –
O kad aukštam danguj tos šviesios žvaigždės
Taip spindi, net graudu, Dievuli mano.²⁵

Eilėraščio autoriui interpretuojant tautodailėje matomą Kristaus sampratą, paviršinis teksto lygmuo parodo estetinės patirties situaciją: tai gėrėjimasis žvaigždėta naktimi ir jos fone – meno kūrinium, liaudies skulptūra. Eilėraščio pradžios eksklamacija „Dievuli mano“,

nors ir turi religinio kreipinio konotacijų, pirmiausia yra retorinė figūra, pasigėrėjimo jausmukas, netgi sustabarėjęs liaudiškas priežodis („Dievuli mano, kas per šviesios naktys! / Ir kas plačių padangių per aukštumas!“ – t. y. *nenusakomai* šviesios naktys, *neįmanomas nusklyti* aukštumas). Pirmojo posmo simploka (frazės „Dievuli mano“ akcentavimas užsklendžiant posmą) ir metafizinio ilgesio kontekstas (kurį motyvuoja estezės vaizdas: „Taip spindi, net graudu...“; plg. maironišką metafizinį ilgesį žvaigždėto dangaus fone) gilina kreipinio prasmę, paryškina etimologinę kreipinio semantiką.

Antrame posme matyti kalbančiojo „istorijos“ fragmentas: kaip būdinga lemtingam egzistenciniam susitikimui, pasakojama apie vidinį veiksmą: ne „ką veikiu“, bet „ką galvoju“ (moderniai įterpiant prozinę intonaciją, kitam persakoma sava mintis: „Išėisiu, sau tariau...“). Eilėraštis perteikia dviejų laikysenų kontrastą: romantiškas polėkis, žvilgsniu apėriant dangaus platybes („jaunam plačias dūmas dūmoti“), ir rūpesčio sklidinas žiūrėjimas „iš dangaus“ žemyn (taip eilėraštyje per estetinę tautodailės patirtį maštomas dieviškas Kristaus žvilgsnis). Trečią kartą varijuojant kreipinį „Dievuli mano“, įvedamas epitetas „budrus“. Kreipinys įgauna gyvojo „Tu“ prasmę: budrus – naktį nemiegas, nenutolęs nuo kūrinijos, ją saugas (plg. Antano Jasmanto „Panaktinį“), sutinkamas imanentinėje plotmėje, *įsikūnijęs*. Sulig teologine logika įsikūnijimas suvokiamas kaip istorijoje besidriekianti misterija: Rūpintojėlis yra nužengęs į žemę eilėraščio *dabarties* laike ir erdvėje – „prie kelio“. Papildomas rimavimas gretina *kelio* ir *vargo* įvaizdžius („Prie lygaus kelio, kur vargų vargeliai / Vieni per dieną dūšaudami vaikš-

²⁵ Vincas Mykolaitis-Putinas, *Raštai* 1, Vilnius, 1989, 263.

to“). „Vargų vargeliai / Vieni“: fragmento pras-
mė formuojama abiem kryptimis: progresyviai
(*vargo* prozopopėja, *vargas* kaip „mes“ meto-
nimija) ir regresyviai (ant lygaus kelio *vienu* tik
vargai).

Deminutyvinis *vargo* įvardijimas („vargų
vargeliai“) nurodo etninės pasaulėvokos aske-
zė: liaudies dainose deminutyvinis mąstymas
apie vargo, kančios patirtį kuria tos patirties
sutūrėjimo, skaidrinančios ramybės, Liudviko
Rėzos subtiliai mąstyta „susikaupusio skaus-
mo“ vaizdą (net apie išprievartavimo patirtį
lietuvių liaudies dainose kalbama deminuty-
vais, pvz., „Iškada daržely“ iš Rėzos „Dainų“:
„Po rūtų pašakėliu, / Po juodu vainikėliu“).

Įsikūnijimo motyvas, saugantis harmonin-
go dangaus ir žemės vargo opoziciją, eilėraš-
čio „aš“ traktuojamas su nuostaba. Poetinė
nuostaba defamiliarizuoja (sukeistina) įsikū-
nijimo, apreiškimo įvykio, slėpingumą (plg.
Maceinos išvalgą, kad „Apreiškimo objektas
[...] yra ne nežinomybė, bet nesuvokiamybė ar-
ba paslaptis“²⁶: atnaujinamas klausimas, kas
galėjo „atprašyti“ Dievą žemyn – „prie kelio“
(turinčio archetipinių žemiško praeinamumo
ir vargo užuominų), kitaip tariant, gaivinama
įsikūnijimo, kaip stebėtinis ir iš esmės nepa-
aiškinamos Dievo meilės paslapties, sąmonė.

Subjektas, išėjęs „ant lygaus kelio“, turėjo
tam tikro vidinio veiksmo, „dūmojimo“, inten-
ciją („jaunam plačias dūmas dūmoti“); eilė-
raščio tikrovėje vykstantis susitikimas su Rū-
pintojėliu tą intenciją koreguoja: norima „pa-
dūmoti“ drauge su Rūpintojėliu. Nuo „dūmo-
jimo“ kaip romantiško svajojimo pereinama
prie „dūmojimo“ kaip maldos, t. y. buvimo su

Dievu. Maldos patirtis, kurią nurodo šio eilė-
raščio įvaizdžių konsteliacijos, yra labai savi-
ta: melstis – tai sodietiškai tyloje parymoti
drauge su Dievu. Tokia maldos samprata gali
būti siejama su viena teologinių mąstomosios
maldos apibrėžčių: drauge parymoti – steng-
tis pamatyti pasaulį panašiai, kaip jį mato Die-
vas. Eilėraščio kompozicija pabaigą grąžina į
pradžią, aktualizuodama metafizinę „šviesios
nakties“ oksimorono prasmę.

Žvaigždės, – biblinis idealiojo gamtos lyg-
mens, Dievo tikrovės simbolis, – visiškai kito-
kios Putino eilėraštyje „Rex“ (1914; red. 1921,
1936), tai valdovo šlovės vainikas, kurį auto-
rius traktuoja ironiškai:

Galingas ir didis valdau ašai žemę.
Skliautus mano sostas padangėse remia.
Minu briliantus, o čia prie vainiko
Man spindinčios žvaigždės pritiko.
Valdau ir gėriusi pasaulio harmonija:
Čionai tamsiažydris dangus,
Tėn mėlyna jūrų simfonija
Sūpuoja plačius margažiedžius laukus.

Bet kas per balsai prieštaringu aidėjimu
Staiga ėmė drumsti tą puikų skambėjimą?
Lyg mirstančio skausmas agonija
Ardo harmoniją.

– Gelbėk mus – žūname!
Vargo kankinami,
Bado marinami
Urvuose pūvame.

Lūpos išdžiūvusios,
Akys užgriuvusios,
Plyšta širdis.

²⁶ Antanas Maceina, *Religijos filosofija*, Vilnius: Ka-
talikų pasaulis, 1990, 200.

Ak, paskutinėje
Skausmo kankynėje
Smauk mus, mirtis!

Keršto nublokštame
Alkyje trokštame
Lašo rasos.
Alpštam – ir šaukiame,
Mirštam – ir laukiame
Duonos – šviesos!..

Bet aš, kuris žemę iš sosto valdau,
Nei skurdo, nei skausmo tenai nematau.
Gėriuos stebuklingais darbais Įkūrėjo,
Kurs visą pasaulį taip puikiai sudėjo:

Čia mėnuo ir žvaigždžių minia
Padangėje žavi mane,
Ten jūra ir vaizdūs krantai,
Kiek toly akim užmatai.
Tai ko jie ten šaukia kaskart įkyriau?
– Paliaukit! – galiausiai supykęs tariau,–
Jūs ten, taip rūščiai šaukdami tame klonyje,
Ardot pasaulio harmoniją!

Tariau – ir, į purpurą įsivyniojęs,
Žiūrėjau, kaip žvaigždės vainikan man klojas.²⁷

Žvaigždėto dangaus įvaizdis šiame eilėraštyje visiškai kitoks nei ankstesniame: „Rūpintojėlio“ *žvaigždės* bibliškai simbolizuoja idealų gamtos lygmenį, Dievo tikrovę, o „Rex“ *žvaigždės* – tai valdovo šlovės vainikas, kurį autorius traktuoja ironiškai. Visiškai kitokia nei „Rūpintojėlyje“ čia ir Dievo samprata. „Rex“

Dievas, kaip ir „Rūpintojėlio“, yra antrasis dieviškosios Trejybės asmuo, Kristus (eilėrašitis perteikia skirtumą tarp jo kaip pasaulio valdovo ir „Įkūrėjo“; plg. Bažnyčioje populiarią *Kristaus karaliaus* metaforą). Tačiau tai Kristus, neturintis jokių Rūpintojėlio bruožų: nematantis žmonijos skundo priežasčių ir abejingas tam skundui. Efektingas poetinis gestas parodo pasaulį tokio abejingo platoniško demiurgo žvilgsniu, suponuodamas „Dievo mirties“ dramos parafrazę. Friedricho Nietzsche's kontekste „Dievo mirties“ idėja nurodo ne ateistinę nuostatą, o dramatišką skundą dėl to, kad modernus žmogus egzistenciškai Dievo nebeatiria. Panaši Putino „Rex“ prasmė: Kristaus, atsivėrusio nuo pasaulio savo „harmonijoje“, monologas formuoja dramatišką klausimą: o kas, jei taip yra iš tiesų?

„Rūpintojėlyje“ matoma religinė patirtis motyvuojama tradicinės lietuviškos Dievo sampratos. Žvelgiant į „Rex“ iš teologinės perspektyvos galima teigti, kad jame matoma Dievo samprata yra ne teistinė, o *deistinė*.

„Teizmas“ ir „deizmas“ sąvokų etimologijos požiūriu yra, kaip kartais pajuokaujama, „du tos pačios struktūros barbarizmai“ (gr. *theos*, lot. *deos*). Tačiau šių sąvokų semantika iš esmės skirtinga: *teizmo* sąvoka nurodo doktriną, teigiančią laisvo ir gyvo Dievo buvimą; Dievą kūrėją ir Dievo apvaizdą. *Deizmas* – doktrina, pripažįstanti Dievo buvimą, tačiau atmendantį apvaizdos, Dievo ir žmogaus bendravimo, apreiškimo idėjas. Pasaulį *deizmas* suvokia kaip valdomą būtinumo. *Deistinė* Dievo samprata išpopuliarėjo Apšvietos laikotarpiu (pvz., vyrauja Voltaire'o raštuose) ir yra stipriai paveikusi modernią Vakarų mintį. Moderniojo individualizmo pasaulėjauta, – blėsinanti bendruomenės jausmą, intensyvinanti filoso-

²⁷ Vincas Mykolaitis-Putinas, *Raštai* 1, Vilnius, 1989, 112–113.

finį vienišumą, susvetimėjimą, pesimizmą, – prasilenkia su papildomumo principo logika ir suponuoja egzistencinio dramatismo sklidiną dichotomiją: mylintis Tėvas ar tolimas, šaltas Teisėjas. Bažnyčios istorikai, žymėdami Vakarų kultūros religingumo trajektorijas, kelią iš teizmo į ateizmą suvokia kaip vedantį per deizmą (Vatikano I Susirinkimas (1869–1870) pasmerkė deizmą kaip ereziją).

Deizmas ženklina stojišką intelektualę laikyseną: samprotaujama, kad jei Dievas ir esąs, žmogiškoji būtybė pernelyg nežymi galaktikų platybėse, kad į ją atkreiptų dėmesį absoliuti mintis. Krikščionybė kontrargumentuoja: anot šmaikščios Josepho Ratzingerio parafrazės ir replikos, „žinant, kokia begalybė mus supa, kokia menka Žemė erdvėse, kokia menka dulkelė žmogus kosmoso platybėse, absurdiška atrodo mintis, kad Aukščiausioji esybė rūpintųsi žmogumi. [...] Tačiau tardamiesi teisingai suprantą Dievą, iš tikrųjų manome apie jį per daug žmogiškai, tarsi jis turėtų kažko atsakyti, kad neprarastų bendro vaizdo“²⁸. Dievą, gebantį dėl tokių „smulkmenų“ kaip žmogiškoji egzistencija neprarasti „bendro vaizdo“, Ratzingeris apibūdina Friedricho Hilderlino *Hyperions* įžangos žodžiais: „Nebūti apimtam didžiausio, bet tilpti mažiausiam“.

Deistinis Putino *Rex* yra atitolęs, atsiribojęs nuo žmogaus klystkelių ir kančios tikrovės. Eilėraščiui kalbant apie Dievą kūrėją reikšminga, kad tai ne Kūrėjas, palaikantis pasaulio egzistavimą, o „Įkūrėjas“, sukūręs pasaulį ir jį abejingai apleidęs. Maištingas kenčiančios minios motyvas, autoriui transformuojant *de profundis* temą, yra bene ryškiausias lietuvių lite-

²⁸ Joseph Ratzinger, *Krikščionybės įvadas*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1991, 83.

ratūroje maišto prieš Dievą, būdingo romantizmo paradigmai, atvejis. Putino „Rex“ intertekstualiai susijęs su Adomo Mickevičiaus „Vėlinėse“ formuojamu kaltinimu transcendencijai: „Ne Dievas tu, o caras“, kaltinimu, kurį sviedžia piktosios dvasios personažas ir kurį literatūrinis autorius traktuoja kaip aukščiausio laipsnio blasfemiją (žr. egzorcizmo sceną „Vėlinių“ trečioje dalyje).

Eilėraščio „Rex“ Kristus nėra krikščionybės Kristus. Biblijoje matoma Kristaus kaip karaliaus metafora yra ambivalentinė: jos prasmė – ne tik tautos (Bažnyčios) vienijimas, kai karalius reprezentuoja tautą (beje, Biblijoje šis reprezentavimas labai specifinis, nes „tautai“ atstovaujama per kančią ir mirtį, vienam mirštant už visus), bet ir savotiškas tautos „decentralizavimas“, dezintegravimas, kai individualybė suvokiama kaip visuma („Aš gyvenu, tačiau nebe aš, o gyvena manyje Kristus“, *Gal 2,20*). Religinis santykis teikia individui vidinį autoritetą, formuodamas individualybę (Northrop Frye)²⁹. Biblinė moralė „apeluoja [...] į autoritetinę figūrą, su kuria turi sieti grynai asmenišką ištikimybės ryšys“ (Sergejus Averincevas)³⁰.

Įtampa tarp deistiškų transcendencijos sampratų ir pastangų tikėti bibliinį Dievo artumą – būdinga Putino lyrikos žymė, iš esmės nurodanti takoskyrą tarp tradicinės ir modernios pasaulėvokų.

Panašiai kaip Putino lyrikos žmogui, Dievo sampratų įtampa būdinga ir romano *Altorijų šešėly* (1933) veikėjui Liudui Vasariui: „Jis,

²⁹ Žr.: Northrop Frye, *The Great Code: The Bible and Literature*, New York, 1983, 99–101; Dalia Čiočytė, *Biblija lietuvių literatūroje*, Vilnius: LLTI, 1999, 165–166.

³⁰ S. Averincevas, „NT apžvalga“, *Katalikų kalendorius žinynas*, Kaunas-Vilnius, 1989, 188.

klierikas Liudas Vasaris, tiki. Bet kaip? Kuo pagrįstas jo tikėjimas? [...] Mirties ir pomirtinio gyvenimo baime? [...] Dievo meile?“³¹ Religingoji Vasario motina bijo Dievo – baudėjo: „Jei nors vieną minutę Mišių nebūtų, Dievas sunaikintų visą pasaulį už žmonių nuodėmes. Tik Mišios šventos sulaiko Dievo rūstybę“ (p. 619). Romanas interpretuoja krikščionybės kelią į Lietuvą, lenkiško apaštalavimo Lietuvoje pobūdį. Kūrinio seminarijos (kurios prototipas – Seinų seminarija) dvasios tėvo žodžiai *akį*, kaip Dievo apvaizdos simbolį, pristato travestiškai ir karikatūriškai, kaip budrią prižiūrėtoją akį: klierikai gąsdinami už vyresniųjų akį „dar budresne ir viską matančia Dievo akimi“ (p. 50; plg. apvaizdos gretinimą su politiniu šnipinėjimu Rimanto Šavelio „Dievo avinėlyje“ – ironija sklinda abiem kryptimis, travestiškai interpretuojamas ir sovietinis saugumas, ir Dievo apvaizda: „Bet negi ir bažnyčioj mane kažkas sekė, šiaipjau Aukščiausiojo pareiga tai daryti, tačiau nepanašu, kad jie dabar pasitikėtų Visagaliu...“³²). Vasaris ironiškai reziuumuoja dėstytojų idėjas – Dievo kaip žmogaus antipodo (o ne pirmavaizdžio) sampratą: „Dievas – begalinė gėrybė, tobulybė ir visų teigiamų atributų suma. Žmogus – begalinė mizerija ir visokių blogybių nešiotojas. Žmogus jau gema nuodėmėj, jo prigimtis linkusi į nuodėmę, ir visas jo gyvenimas – tai begalinė nuodėmių virtinė“ (p. 30). Vienpusiškas žmogaus nuodėmingumo akcentavimas teologiškai ydingas: kertasi su laisvos valios dogma ir su krikščionybei būdinga mišrios žmogaus prigimties samprata. Dievo sampra-

³¹ V. Mykolaitis-Putinas, *Raštai* 4, Vilnius, 1992, 26. Toliau tekste nurodomas puslapis.

³² Rimantas Šavelis, *Dievo avinėlis*, Vilnius, 1974, 294.

tos dilemai romane ekvivalentinė vidinio / išorinio religingumo paradigma. Vasaris seminarijoje girdi ne aiškinimus, kaip galima mąstyti ir suprasti, o išorinės raiškos, elgesio reikalavimus („gero kunigo elgesio pamokas“, nurodymus, kaip „atlikinėti dvasiškus pratimus“, p. 12, 27). „Altorių šešėly“ įžvalgos skatina klausti, kiek ir kaip Dievo teisėjo įvaizdį (ir sutirštintą nuodėmės sąmonę) formavo krikščionybės kelias į Lietuvą (t. y. vadinamasis lenkiškas apaštalavimas).

Baimės vyravimą religiniame išgyvenime šiuolaikinė teologija laiko kliūtimi autentiškai religinei patirčiai. Šiuolaikinė Bažnyčios praeities refleksija teigia, kad „Daugybės pastangų būta žmonijos istorijoje laisvę kontroliuoti, riboti, prižiūrėti. Netgi Bažnyčios yra buvusios įsijungusios į šį žaidimą, tačiau tokios tendencijos iškreipia Dievo įvaizdį, žmogaus įvaizdį, santykio tarp Dievo ir žmogaus įsivaizdavimą ir prigimties suvokimą“³³. Įžvelgiamas ryšys tarp deizmo ir religinės baimės kaip religinio santykio dominantės: „Išlaisvintai iš baimės įtampų žmogiškai būtybei nebereikia tolimo Dievo, primetančio žmonėms savo valią“³⁴. Šveicarų kunigas Maurica Zundelis (1897–1975) Dievo baimės vyravimą religijoje sieja su moderniu nusigrėžimu nuo Dievo. Iš pradžių Dievas paverčiamas stereotipu, jo žmogiškas veidas paslepiamas. Taip Dievas suobjektinamas, suvokiamas kaip dirbtinė persona, „tokia keista, kad išgirdę žodį ‘Dievas’

³³ Ramón Martínez de Pisón Liébanas, “From Fear to Freedom: Toward Spiritual Wholeness”, *Sciences pastorales: Etudes interdisciplinaires en psychologie, sociologie et théologie* 21 (1), Ottawa: Université Saint-Paul, 2002, 20.

³⁴ Ramón Martínez de Pisón Liébanas, “From Fear to Freedom: Toward Spiritual Wholeness”, *Sciences pastorales: Etudes interdisciplinaires en psychologie, sociologie et théologie* 21 (1), Ottawa: Université Saint-Paul, 2002, 20.

norime sprukti“; į tokią Dievo karikatūrą neretai reaguojama infantilišku, pasyviu klusnumu³⁵. Pasak Zundelio, tokia iškreipta Dievo samprata ir ją lydinti negatyvi gėda, patologiškai kaltės patirtis, nuodėmės ir amžinos bausmės, pragaro akcentai „prisidėjo prie žmogiškosios būtybės nutolimo nuo savęs pačios“; nuoseklus tolesnis žingsnis – sulig tamprumo jėgos logika išsivyravęs „skrupulingas pripažinimo ieškojimas, patologinis narciziškumas, savęs įsivaizdavimas visatos centre“³⁶.

Tad žmogiškosios būtybės laisvę teologija laiko autentiškos religijos kriterijumi ir žmogišką pastangą tapti laisva, autonomiška ir atsakinga žmogiška būtybe vertina kaip svarią religinio santykio sąlygą. Putino, vieno lietuvių didžiųjų rašytojų, kūryboje matomos sankirtos tarp klasikinės harmonijos ir moderniojo dramatismo, tarp krikščioniškojo teizmo ir deizmo – tai literatūros teologijai ypač įdomi

patirtis, formuojanti klausimą, ar tradicinio lietuvių religingumo implikuojama Dievo samprata visuomet atrodo krikščioniška. Galima kelti hipotezę, kad kai kurie tos Dievo sampratos bruožai (pirmiausia „Dievo baimės“ temos utriravimas) lietuvių kultūroje lėmė moderniojo deizmo (ir vėliau ateizmo) įsigalėjimą.

Tautinei savivokai būtų aktualūs ir kitų lietuvių literatūros kūrinių tyrinėjimai: jei juose matyti religinės patirties nuorodų, tai kokią Dievo sampratą jos užmena? Klausimas keltinas ne tam, kad „nustatytume“ tos sampratos teologinį (ne)taisyklingumą, o tam, kad per literatūroje matomą krikščionybės aspektų aktualizavimą (kuriuos krikščionybės aspektus tradicinis lietuvių religingumas iškelia į pirmąjį planą?) ar, priešingai, per krikščionybės nuostatų variacijas ir toms nuostatomis oponavimą išryškėtų, kas būtų būdinga literatūros liudijamai lietuvių religinei tapatybei.

NATIONAL RELIGIOUS IDENTITY FROM THE PERSPECTIVE OF THEOLOGY OF LITERATURE

Dalia Čiočytė

Summary

The article sets to explore the theoretical principles of literary theology which is employed to discuss and interpret the works by Vincas Mykolaitis-Putinas – the classic writer of Lithuanian literature. It is assumed that several Putinas' works represent different forms of Lithuanian religious identity: traditional Western Chris-

tianity and modern individualism. The latter is being interpreted in the context of the deistic notion of God. A hypothesis is being made that some strong emphases on such aspects of Lithuanian Christianity as the fear of God may have been influenced by the emergence of the deistic and atheistic concepts of the Deity.

Gauta 2005 12 22

Priimta publikuoti 2006 09 05

Autorės adresas:
Lietuvių literatūros katedra
Vilniaus universitetas
Universiteto g. 5
LT-01513 Vilnius
El. paštas: *Dal13@takas.lt*

³⁵ M. Zundel, *Morale et mystique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, 23.

³⁶ M. Zundel, *Morale et mystique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, 38.