



RAMŪNAS B. MALCIUS

Vilniaus universitetas, Lietuva  
Vilnius University, Lithuania

## PAMATINIŲ ONTOLOGINIŲ SĄVOKŲ IŠSKLAIDA

### The Unfolding of the Fundamental Ontological Notions

#### SUMMARY

The basic fundamental ontological notions „Being“ , „being“ and „a being“ compose a triple ontological difference. By unfolding the dual (being and a being) ontological difference, one more term (Being) must be also unfolded. By using Thomistic philosophy, it becomes clear, that the notion of „Being“ must be perceived as God. The notion of „being“ in this work is understand as a transcendental. By referring to Kant's understanding of the transcendentals, and Heidegger's analysis of the meaning of being (Sein), I approach the thesis that being (Sein) is the condition and the ground of a being. The unfolding of the notion „a being“ shows that a being is a creature. That, which is not-God and not-being, must be named as a being. Because God exist by necessity, every being is contingent.

#### SANTRAUKA

Pamatinės ontologinės sąvokos „būtis“, „buvimas“ ir „būvinys“ sudaro trinarę ontologinę skirtį. Išplėčiant dvinarę (buvimo ir būvinio) ontologinę skirtį trečiu (būties) nariu, būtina iškleisti šias sąvokas. Remiantis tomizmu paaiškėja, kad būtis turi būti suprasta kaip Dievas. Sąvoka „buvimas“ šiame darbe suprantama kaip transcendentalija. Remiantis Kanto transcendentalumo samprata ir Heideggerio buvimo prasmės analize, prieinama išvada, kad buvimas yra būvinio sąlyga ir pagrindas. „Būvinio“ sąvokos išskleidimas parodo, kad būvinys yra kūrinys. Tai, kas yra ne-Dievas ir ne-buvimas, turi būti pavadinta „būviniu“. Dėl to, kad tik Dievas egzistuoja būtinai, visi būviniai yra kontingentiški.

#### ĮVADAS

Norint atsakyti į klausimą „kas yra buvimas?“, reikia daryti ontologinę skirtį tarp būvinio ir buvimo. Be šios skirties buvimo klausimas negalėtų būti net ke-

RAKTAŽODŽIAI: būtis, buvimas, būvinys.

KEY WORDS: Being, being, a being.

liamas, kadangi visados būtų užklausias ne buvimas, o pats būvinys. Tačiau ir šios skirties nepakanka. Nagrinėjant buvimo ir būvinių problematiką, į ontologinę skirtį reikia įtraukti ir trečią narį – būtį. Tai padarant, dvinarė ontologinė skirtis tampa trinare.

Atlikti tokį žingsnį iš dalies paskatina lietuvių kalba. Kadangi lietuvių kalboje sąvokos „būtis“, „buvimas“ ir „būvinys“ dažnai vartojamos sinonimiškai (ypač sąvokos „būtis“ ir „būvinys“), tai iškelia klausimą: ar tikrai šios sąvokos yra identiškos? Kad „būties“ sąvoka yra miglota, tai jau buvo aišku ir Platonui<sup>1</sup>. Tačiau dar didesnis neaiškumas atsiranda tuomet, kada turime tris tos pačios šaknies sąvokas: „būtis“, „buvimas“ ir „būvinys“.

Minėtosios sąvokos šiame darbe suprantamos kaip pamatinės ontologinės sąvokos. Pasakymas „pamatinės sąvokos“ nurodo, kad ontologijoje yra tokių sąvokų, kurių turinys grindžia visą tolesnę filosofiją kaip ontologiją. Nenurodant, ką šios sąvokos „slepia“ savyje ir jas vartojant kaip savaime suprantamas, būtų galima kelti hipotezę, kad sąvokos „būtis“, „buvimas“ ir „būvinys“ vartojamos tik kalbose ir nuomonėse, todėl nurodyti, ką jos turi reikšti, visai nėra reikalo<sup>2</sup>. Tačiau jeigu taip būtų daroma, ontologija prarastų pamatą – neturėdami aiškaus šių sąvokų apibrėžimo ir supratimo, ontologines problemas nagrinėtume net nesupratę, kas yra tai, ką nagrinėjame.

## DIEVAS KAIP BŪTIS

### Tomistinės nuostatos Dievo klausimu

Turbūt svarbiausiu filosofu, kuriuo remiantis galima Dievą tapatinti su Būtimi, o ne būviniu ar buvimu, yra Tomas Akviniėtis. Tomistinės perskyros tarp *essentia* ir *esse*, tarp *Ipsum Esse* ir *habens esse*, tarp *ens* ir *esse* būtent ir leidžia tai padaryti. Etiennas Gilsonas, bandydamas nusakyti Akviniėčio Dievo sampratos esmę, teigia, kad „esmė ir būtis Dieve yra tas pat. Galima sakyti, jog Dievas yra „būtis-prie-kurios-nieko-nebegalimapridėti“ (*being-that-has-nothing-added-to-it*) ir kuris yra būtent toks dėl to, kad jo esmė užkerta bet kokią galimybę ką nors pridėti. Kadangi prie tokios būties negalima pridėti nieko, tokia būtis neprikla-

so nuo jokios determinacijos; pagal apibrėžimą tokia būtis taip pat yra begalinė, grynas aktas. <...> Dievas taip pat yra visiškai užbaigtas, laisviausias nuo bet kokių materijos determinacijų; taip pat būtis yra aukščiausio nematerialumo laipsnio. Taip pat Dievas yra aukščiausias tobulumo laipsnis“ (Gilson 1960: 166–167). Žinoma, Gilsono pateiktame Akviniėčio Dievo sampratos apibendrinime svarbiausias pastaba apie Dievą yra ta, kad Dievas yra Būtis. Kadangi Dievas yra *Ipsum Esse*, tarp Dievo ir sąvokos „Būtis“ galima dėti lygybės ženklą. Tačiau priėti tokią išvadą galima tik aptarus esmės ir buvimo klausimą Dievo atžvilgiu bei Dievo santykį su būviniiais kaip *habens esse*.

Esmė ir buvimas  
(Dievo būtinumo klausimas)

Nors Dievas, kaip teigia Gilsonas, Šventajame Rašte yra suprantamas kaip buvinys, tačiau Dievo laikymas buviniu kelia abejonę. Kadangi Dievas yra priešingas buviniui, reikia sakyti, kad Dievas yra Būtis. Kaip Gilsonas sako:

Dievas yra būvinys. Taip sako Šventasis Raštas, arba bent jau teigiama, kad Šventajame Rašte taip sakoma. Jei Dievas yra Tas Kuris Yra, jo *esse* yra jo esmė; ir, kaip kiekvienas būvinys yra savo esmėj egzistuojantis, būvinio sąvoka nėra tinkama Dievui. Kaip Platono Gėris, Dievas privalo būti pastatomas už būvinių; *causa prima est supra est* (Gilson 1993: 33).

Kadangi savo esme visi būviniai yra kontingentiški (jų egzistavimas nėra būtinas), tai iš karto iškyla du klausimai: 1. Ar Dievas egzistuoja su būtinumu? 2. Kas yra Dievo esmė (*essentia*)? Atsakant į pirmą klausimą galima teigti, kad Dievas egzistuoja su būtinumu, kadangi visa, kas yra ne-Dievas, yra kontingentiška, nes, kaip sako Kuraitis, „sutvėrimai ne su būtinumu egzistuoja, jų egzistavimas pareina ne iš jų esmės, o iš kito“ (Kuraitis 1931: 107). Kitaip sakant, visame, kas nėra Dievas, egzistencija yra neprivaloma, kadangi egzistavimas nėra jų esmė. Patys nebūdami savo paties priešastimi, visi būviniai yra kontingentiški. Tačiau Dievas, suvokiamas ne kaip būvinys, o kaip Būtis, turi egzistuoti būtinai, kadangi šioje vietoje Dievas yra suprantamas kaip tas, kuris visam kam suteikia buvimą. Vadinas, Dievas šioje vietoje primena Aristotelio Nejudantį Judintoją, kadangi Dievas suprantamas

kaip būvinio egzistavimo priešastis, o Nejudantis Judintojas Aristoteliiui yra kitimo priešastis<sup>3</sup>.

Tačiau Dievo egzistavimo būtinumo pripažinimas kyla iš prielaidos, kad turi būti tas, kieno buvimas yra būtinas, būtinumą šioje vietoje suprantant kaip tai, kas tam ar kitam dalykui yra esminga<sup>4</sup>. Kadangi būvinių esmė nėra egzistavimas (dėl kontingentiškumo), tai Dievas ir turi būti tas, kur egzistavimas sutampa su esme. Kuraičiui teisingai sakant, kad „Dievas egzistuoja su būtinumu, nes jo esmėje yra egzistavimas, kitaip sakant, Dievuje esmė ir egzistavimas yra tas pats“ (Kuraitis 1931: 108), tai tik Dievui esminga yra būtent egzistavimas. Tačiau būtina pažymėti, kad tokia nuostata taip pat implikuoja faktą, jog *tik* Dievas ir gali būti toks; kadangi, kaip paaiškės skyriuje „Būvinys kaip kūrinys“, galimybė pasakyti, jog būvinys „yra“ atsiranda tik dėl to, kad Dievas yra būvinio priešastis<sup>5</sup>. Tad tik Dievas ir gali būti tuo Vieninteliu, kurio egzistavimas yra esmė, arba kaip sako Kuraitis, „būtis, kurioje esmė yra realiai identiška su egzistavimu turi būti neapribota tobulume ir gali būti tik viena“ (ten pat: 113). Kadangi Dievas yra vienas (krikščioniškojo požiūriu būtent taip yra teigiama), tai tas, kuris yra vienas, turi pasižymėti būtent tuo, kas Jam vieninteliui tik ir galima. Dievo esmę suprantant kaip egzistavimą, reikia kelti klausimą: kas Dieve yra egzistavimas? Atsakant į tokį klausimą paaiškėtų, kuo būvinio egzistencija skiriasi nuo Dievo egzistencijos. Tačiau, kaip pažymi Gilsonas, nors „yra tiesa, kad Dievas egzistuoja, ir mes tai tikrai žiname, bet Dievo atveju mes nežiname, ką veiksm-

žodis „egzistuoti“ reprezentuoja“ (Gilson 1993: 40). Kitaip sakant, *kaip* būna Dievas, mes žinoti negalime, o tuo labiau nusakyti tai tiksliai. Kadangi Dievas yra neribotas, nedeterminuotas, bandant nusakyti Dievo egzistavimą, Dievo veikimas būtų apibrėžiamas, o apibrėžimas bet kuriuo atveju apribotų tai, kas iš principo yra neapribojama. Todėl Akvinitis yra teisus, kad Dievo *esse* mums yra nežinoma<sup>6</sup>.

Žinoma, apie Dievą kalbama ir etinėmis, vertybinėmis kategorijomis, o tai tarsi ir nusako, kaip Dievas egzistuoja. Jeigu Dievas, pvz., yra Gėris, Tiesa, Meilė, tai Dievo egzistavimas yra geras, teisingas ir mylintis. Tačiau taip apibūdinant Dievą išreiškiamos ne filosofinės, o tikėjimo nuostatos. Kitaip sakant, tik tikėjimas leidžia sakyti, kad Dievas veikia gerai, teisingai ir iš meilės. Tokie religinės patirties teiginiai filosofijos turėtų net nedominti. Kaip sako Franas O'Rourke'as, „apie religinės patirties Dievą filosofija turi tylėti: apie Dievą, sako Akvinitis, kurį mes žinome kaip Nežinomą“ (O'Rourke 1992: 331). Nusakant Dievo egzistavimo pobūdį, ontologijai nėra svarbu, kaip Dievas būna. Buvimo ir esmės tapatybė Dieve šioje vietoje yra svarbiausia, kadangi tai leidžia teigti, kad Dievas yra *Esse*, nes Dievas, būdamas Tas, prie kurio jau niekas nebegali būti pridėta, ir sukuria tokį faktą, nes tai, kas Dieve yra esmė, ir yra pats Dievas.

### Dievas kaip *Ipsum Esse*

Laikantis tomistinės nuostatos, kad egzistencija ir esmė Dieve sutampa, reikia sakyti, kad Dievas yra *Ipsum Esse*<sup>7</sup>. Kadangi *Esse* yra Būtis, tai Dievo „var-

das“ gali būti pakeičiamas būtent Būtimi. Netgi pati *esse* sąvoka tomistinėje filosofijoje suprantama kaip kertinė. Marijos Oniščik teigimu, „svarbiausia tomistinės filosofijos sąvoka galima laikyti veiksmožodį *esse*, dažniausiai vartojamą bendraties forma“ (Oniščik 2004: 187). Vadinasi, nagrinėjant sąvoką *esse*, tuo pačiu patenkama ir į patį tomizmo „centrą“, kadangi šios sąvokos supratimas lemia tiek Dievo, tiek *ens* kaip *habens esse* supratimą.

Pasak Gilsono, „sakyti, kad žodis „būtis“ nurodo Dievo esmę ir kad tokia esmė netinka niekam, išskyrus Dievą, yra sakyti, kad Dieve esmė ir egzistencija yra tapačios ir kad tik vieninteliame Dieve esmė ir egzistencija yra tapatu. <...> Kadangi yra tik vienas Dievas ir šis Dievas yra būtis, o tai sugalvojo ne Platonas, ne Aristotelis, o būtent Mozė, kuris ir sukuria tokią poziciją“ (Gilson 1940: 51). Kitaip sakant, prielaida, kad Dievas turi būti suprantamas kaip Būtis, kyla iš Apreiškimo Mozei. Kada Dievas sakosi esąs „Aš Esu, Kuris Esu“ (Iš 3, 14) reiškia, jog Dievo vardas yra Būtis. Dievą suprantant kaip gryną būtį, kaip Tą, kurio esmė yra būtis, nelieka nieko kito, kaip sakyti, kad tai prasmingiausia, ką galima pasakyti apie Dievą, t. y. Dievas ir Būtis yra tas pat. Kaip teigia tas pats Gilsonas, „jeigu Dievas yra būtis, Jis nėra tik visiškas būvinys: *totum esse*, bet Jis, tiksliau tariant, yra tikra būtis – *verum esse* – ir tai reiškia, kad visa kita gali būti tik iš dalies būviniai, sunkiai nusipelnę apskritai būvinio vardo“ (ten pat: 64). Vadinasi, Dievui vieninteliame būnanti būtis, joks kitas dalykas negali būti vadinamas būtimi<sup>8</sup>. Todėl pasakymas, kad

Dievas yra Būtis, pirmiausia turi būti supras tas kaip pasakymas, kad tik Dievas gali būti toks, nes visa, kas yra ne-Dievas, negali būti pats *Esse*, nes tai yra tik Dievui priskirtinas „vardas“.

Betgi negalima teigti, kad sąvoka *esse* tomistinėje filosofijoje turi tik vieną reikšmę t. y. ji nurodo tik Dievą. Pats Akvinietis teigia:

būtis (*esse*) gali reikšti du dalykus. Tai gali reikšti buvimo aktą (*actus essendi*) arba tai gali reikšti propozicijų kompoziciją, kuri yra paliesta proto, kada protas prijungia predikatą prie subjekto. Suprantant *būtį* pirmąja reikšme, mes negalime žinoti Dievo būties (*non possumus scire esse Dei*) arba Jo esmės; bet tik antrąja prasme. Mes žinome, kad tai yra propozicija, kurią mes suformuojame apie Dievą, kada sakome *Dievas yra* ir tai yra tiesa, ir tai mes žinome dėl Jo veikimo.<sup>9</sup>

Kitaip sakant, Dievo būtis kaip *actus essendi* negali būti mums žinoma todėl, kad žmogiškasis protas nėra pajėgus suvokti to, kas yra gryna ir prie ko nebe galima nieko kito pridėti, t. y. predikatai Dievui nereikalingi, kadangi jis yra *actus purus*, kuris neturi jokios potencijos būti dar kažkuo, kuo jis nėra pats. Jau anksčiau savo tekste *Apie esinį ir esmę* Akvinietis sako, kad „esatis, kuri yra Dievas, yra tokio pobūdžio, prie kurios nieko negalima pridėti. Dėl šio savo grynumo jis yra esatis, skirtinga nuo bet kurios kitos esaties“ (Akvinietis 2009: 30). Netgi, kaip pripažįsta Gilsonas, „mes ne tik turėtume tvirtinti, kad žmogaus protas yra nepajėgus suvokti Dievą. Tai yra tiesiog per daug akivaizdu, kad tai net būtų verta aiškinti“ (Gilson 1993: 40). Vadinasi, nusakyti Dievo *esse* negalima dėl to, kad jis ir yra *esse*. Todėl antru *es-*

*se* supratimo atveju mes galime žinoti apie Dievą ir sakyti, kad Dievas yra *esse*, kadangi pats Dievas, apsireikšdamas žmogui (pvz., Mozei), pasisako, kad jis Yra, ir taip žmogus suvokia, jog Dievui netinka predikatas „yra“ dėl to, kad tik Dievas ir yra tas Yra.

Galbūt paradoksalu, bet Dievą suvokiant kaip būtį kartu reikia suprasti, kad tai vienintelis prasmingas sakinytis, kuriuo tikrai nusakomas Dievas. Dėl to, kad Dievas yra Būtis ir kad Jam egzistencija ir yra esmė, Dievas netelpa (negali būti apibūdinamas) bendrinėmis kategorijomis, kuriomis galima naudotis kalbant apie būvinius. Dėl to pasakymas „Dievui gali būti predikuota būtis“ yra bereikšmis, nes Dievas ir yra Būtis; būties kaip predikato priskyrimas Dievui yra neįmanomas, nes pats Dievas ir yra būtis. Jeigu Dievas yra *Ipsum Esse*, tai „būtis“ negali būti sąvoka, kurią reikėtų laikyti Dievo predikatu, nes tai, kas jau yra jis pats, negali dar būti predikuojama jam pačiam.

### *Ens* ir *esse* skirtis

Laikantis tomistinės nuostatos, kad Dievas yra *Ipsum Esse*, galima teigti, kad Dievas jokiū būdu negali būti suprantamas kaip *ens*. Kitaip sakant, dėl to, kad *ens* ir *esse* sąvokos nurodo skirtingus dalykus, jų tapatinti negalima. Oniščik teigimu, „būtinybė pačioje būties sampratoje skirti *ens* nuo *esse* remiasi epistemologine prielaida, jog tai, kas yra pažinu, yra individualūs daiktai, o ne bendras būties principas. Tai, ką galima konceptualizuoti, yra *ens* – individuali esybė, atskirybė, bet ne *esse*. Konceptualizavimas siejamas su apibrėžimo gali-

mybe, t. y. su galimybe atsakyti į klausimą „Kas tai yra?“, nurodant esybės esmę“ (Oniščik 2004: 189). Dievui būnant *Esse*, Jis negali būti *ens* todėl, kad (1) Dievas yra neapibrėžiamas ir (2) Dievas yra bendrybė (*Ipsum esse*), o ne paskirybė (*habens esse*).

Aiškinant pirmąją priežastį, kodėl Dievas nėra *ens*, reikia sakyti, kad Dievas, „netilpdamas“ į bendrines kategorijas, kuriomis būtų galima nusakyti bet kurį būvinį (pvz., jo padėtį erdvėje, amžių, giminę ir t. t.), negali būti taip apibūdintas. Panašią pastabą pateikia ir Kuraitis, teigdamas, kad „kategorijas savo pagrindu gali turėti tik kontingencijos pasaulio esybės. Dievas yra virš visų kategorijų. Dievo, mat, sąvoka, nėra kokia rūšinė sąvoka. Dievas negali būti suprantamas kaip priklausęs tokiai ar tokiai realybės rūšiai, kuri skirtųsi giminėmis, ypatybėmis nuo kitų rūšių“ (Kuraitis 1933: 80). Kadangi bet koks Dievo apibrėžimas kategorijomis apribotų Dievą, tai Dievas yra tas, ko negalima išsakyti, išsakymą šioje vietoje suprantant kaip galimybę kam nors suteikti apibrėžimą arba kategorizuoti. Todėl Dievui netaikomos nei kategorijos, nei apibrėžimai. O *ens* kaip tai, kas yra, gali būti išsakyta, kadangi jis nenurodo tik pats

savęs ir todėl gali būti apibrėžiamas jo suvokėjo ir taip apibūdinamas bendrinėmis kategorijomis. Tik Dievas nurodo save, kadangi jo *essentia* yra *esse*, o tai reiškia, kad Dievas nėra kas nors, kam reiktų pagrindimo. „Dievas, – sako A. Maceina, – yra nepriklausomas nuo būtybės savo būtimi. Jis yra BŪTIS“ (Maceina 1976: 187), o tai reiškia, jog Dievas yra pats sau, ir tai leidžia teigti, jog tik pats Dievas gali tiksliai save nusakyti ir pasakyti, ką jo esmėje reiškia *esse*.

Aiškinant antrąją priežastį, kodėl Dievas nėra *ens*, reikia teigti, kad Dievas, būdamas *Ipsum Esse*, negali būti tai, kas turi *esse* iš kažko kito. Dievui būnant pačia būtimi, visa, kas yra ne-Dievas, yra tas, kas *esse* gauna iš Dievo. Maceina neklysta, teigdamas, kad „Dievui būtis yra nuosavybė, o žmogui – dovana“ (Maceina 1990: 581). Būtina pridurti, kad *esse* kaip „dovana“ yra ne tik žmogui, bet viskam, kas yra ne-Dievas. Vadinasi, visa, kas yra *habens esse*, yra *ens*, išskyrus patį Dievą. Kadangi Dievas suprantamas kaip bendrinis būties principas (nes jis yra pati Būtis), tai niekas kitas negali būti vadinamas taip, kaip ir Dievas. Todėl būtina sakyti, kad *ens* yra paskirybė, t. y. tai, kas nėra pats iš savęs ir yra kontingentiškas.

## BUVIMAS KAIP TRANSCENDENTALIJA

### Dvi transcendentalumo sampratos

Atlikus būties sąvokos išskaidą, prieita prie išvados, kad Dievas yra Būtis. Dievas, kuris nėra apibūdinamas būviniui galimais predikatais, kuris yra kažkas

visiškai priešinga pačiam būviniui ir tam, ką Dievas duoda būviniui. Šioje darbo dalyje bus išskleistas antrasis ontologinės skirties narys – buvimas. Kadangi šiame darbe keliamo hipotezė, kad buvimas yra transcendentalija, tai reikia ir aiškesnės transcendentalumo apibrėžties.

Galimos dvi transcendentalumo sampratos: 1) transcendentalumas gali reikšti galėjimą *nusakyti* tam tikrus dalykus apie *kiekvieną* būvinį; 2) transcendentalumas gali reikšti *sąlygą*, dėl kurios būvinys yra. Pirmoji samprata yra aristotelinė – škotistinė. Kuraičio *Ontologijoje* teigiama, kad yra penkios transcendentalijos, kurios gali būti pritaikomos kiekvienam būviniui: realybė (*res*), vienis (*unum*), šis tas (*aliquia*), tiesa (*verum*) ir gėris (*bonum*). Kartais nurodoma ir šešta transcendentalija – grožis, bet ji yra abejotina, kadangi neaišku, ar apie kiekvieną būvinį galima pasakyti, kad jis gražus<sup>10</sup>. Kitaip sakant, ši transcendentalumo samprata nurodo, jog tam tikros sąvokos yra tinkamos kalbant apie kiekvieną būvinį. Pvz., tokiam būviniui kaip arklys gali būti pritaikoma kiekviena iš minėtų transcendentalijų ir nebus padaroma jokia klaida, kadangi paskiras arklys yra realus, vienis, šis tas, tiesa (proto atžvilgiu, nes protas gali jį pažinti) ir geras (arklį pažįstančio valios atžvilgiu) ir gražus. Toks transcendentalinis kalbėjimas suprantamas kaip analoginių sąvokų vartojimo alternatyva, analoginę sąvoką šioje vietoje suprantant kaip tokią sąvoką, „kuri yra taikoma dviem ar daugiau daiktų dalinai ta pačia prasme, dalinai skirtinga prasme“ (Kuraitis 1990: 120). Toks analoginis kalbėjimas, dažnas kalbant apie Dievą, kada dalykai, kurie randamai žmoguje (geras, teisingas ir t. t.) yra pritaikomi ir Dievui, su sąlyga, kad Dieve šie žmoguje randami dalykai yra absoliučiai. Tačiau parodžius, kad kalbėjimas apie Dievą yra probleminis ir kad Dievą geriausia suprasti kaip Būtį, toks kalbėjimas buvo

atmestas, kadangi taip kalbant apie Dievą, Jis tampa dar vienu būviniu.

Vadinasi, pirmoji transcendentalumo samprata taikoma tuomet, kai nusakomi būviniai. Romualdo Grucės teigimu, transcendentalinės sąvokos „apima visas būčių rūšis, visas padermes, visus būčių skirtumus. Juk ir būtybių skirtumai, dėl kurių vienos būtybės skiriasi nuo kitų, yra realūs dalykai, drauge – ir būtys“ (Grucė 1993: 48). Taip suprantant transcendentalumą, galima teigti, kad ir pati „būvinių“ sąvoka yra tam tikra transcendentalija. Kitaip sakant, dėl to, kad transcendentalijos yra tinkamos nusakyti kiekvieną būvinį, tai tuo pačiu ir bet kas, kas yra, gali būti vadinamas „būviniu“. Žinoma, Dievui nepritaikoma būvinių sąvoka; nors Dievas yra, bet jo Yra Jam yra esmė. Kad būvinys yra transcendentalija, teigia ir Gilsonas: „gėris, tiesa, vienis jokiū būdu nėra mažiau universalios sąvokos negu būvinių sąvoka, kadangi ten, kur kas nors yra, tuo pačiu yra ir būvinys. Vis dėlto yra kalbama apie būvinį kaip gerą, kaip tiesą arba kaip vienį; tačiau niekada nesakoma būvinys kaip būtis, kadangi taip sakyti yra geriausia tik apie Dievą“ (Gilson 1960: 144). Todėl būvinys irgi gali būti suprantamas kaip transcendentalija, kadangi visa, kas yra ne-Dievas, yra būviniai ir teisėtai gali būti taip vadinami.

Antroji transcendentalumo samprata yra kantiškoji. Immanuelis Kantas transcendentaliniu vadina „kiekvieną pažinimą, kuriam apskritai labiau rūpi ne objektai, bet būdas, kuriuo mes pažįstame objektus, kiek šis būdas turi būti suprantamas *a priori*“ (Kantas 1982: 69), tad galima teigti, kad transcendentalumas

jam yra *sąlygos*, kurios leidžia pažinti objektą, arba kaip sako Kuraitis, „Kanto filosofijoje transcendentalumas reiškia apriorines bendras pažinimo sąlygas“ (Kuraitis 1990: 119). Kantas išskiria dvi transcendentalijas – erdvę ir laiką – kaip sąlygas, kurios mums leidžia ką nors pažinti. Nesant laiko ir erdvės, joks pažinimas nėra įmanomas, kadangi bet koks objektas (būvinys) visados yra laike ir erdvėje. Kitaip sakant, joks būvinys negali būti mažomas ne-laikiškai ir ne-erdviškai. Taigi Kantui transcendentalumas yra svarbus tuo, kad jis nurodo sąlygas, kurios leidžia pažinti.

Tačiau Martinas Heideggeris, komentodamas prieš tai cituotą Kanto mintį, teigia, jog „transcendentalinis žinojimas netyrinėja būvinio paties savaime, bet greičiau preliminarį buvimo supratimo galimybę, t. y. iš karto ir tuo pačiu – buvimo kaip buvimo konstituciją“ (Heidegger 1997: 10). Jeigu Heideggeris neklysta šitaip suprasdamas Kanto mintį, tai transcendentalumas gali būti suprastas kaip sąlyga, dėl kurios bet koks būvinys yra. Erdvę ir laiką laikant sąlygomis, kurios leidžia ką nors pažinti, šiame darbe keliami hipotezė, jog laiko ir erdvės neužtenka, kad būtų galima pažinti būvinį. Tam reikia ir *buvimo*, kuris irgi turi būti suprastas kaip transcendentalija – kaip sąlyga, dėl kurios galima pasakyti, jog būvinys „yra“. Kitaip sakant, jeigu Kantas transcendentalines erdvės ir laiko sąvokas laiko epistemologijos problema, tai buvimas kaip transcendentalinė sąvoka čia suprantamas kaip ontologinė, o tiksliau, pamatinės ontologijos problema, kurią pirmiausia sprendžia Heideggeris. Vadinasi, šiame skyriuje pasiren-

kamas antrasis (kantiškasis) transcendentalumo supratimas, svarbiausiu aspektu šioje sampratoje laikant faktą, jog transcendentalija, šiuo atveju buvimas, yra būvinio sąlyga.

### Transcendentalinis buvimo klausimo aspektas

Kadangi, kaip jau minėta, transcendentalija yra ontologinė sąlyga, kuri įgalina būvinio „yra“, buvimas ir turi būti tokia sąlyga. Kitaip sakant, buvimas turi būti pagrindas, kuris garantuoja, jog apie būvinį galima pasakyti ką nors prasminga. Heideggerio manymu, „klausimą apie buvimą kaip buvimą galime traktuoti kaip mechaninį klausimą apie būvinį kaip būvinį. Tada klausimas apie buvimą kaip buvimą taip pat yra transcendentalinis klausimas, tik tiek, kad jis keliamas aukštesniu lygmeniu. Tačiau šitaip reinterpretavus klausimą apie buvimą kaip buvimą, kelias į adekvatų jo išskleidimą tampa užvertas. Vis dėlto, toks reinterpretavimas yra pakankamai artimas, juk ir veikale *Būtis ir laikas* kalbama apie transcendentalinį horizontą, tačiau tai, kas ten vadinama „transcendentaliniu“, nėra subjektyvios sąmonės transcendentalumas, o priklauso nuo štai-buvimo egzistencialinio-ekstatinio laikiškumo“ (Heidegger 2004: 51). Kadangi buvimas suprantamas kaip transcendentalija, o transcendentalija čia žymi sąlygą, tai kartu ieškoma pagrindo, kuris įgalina galimybę kalbėti apie būvinius (galbūt netgi apie Dievą).

Ne veltui Heideggeris tiek daug dėmesio skiria ikisokratikams. Buvimui būnant transcendentaline problema, būtent ikisokratinėje filosofijoje ir ieškoma



to, kas gali galėtų būti tokia transcendentalija. Nors Gadameris mano, kad „iš tikrųjų Heideggerio grįžimas nuo Aristotelio *physis* sąvokos prie ikisokratinių būties patirties ištakų tebuvo nuotykinas klaidžiojimas“ (Gadamer 1999: 201), vis dėlto Heideggeris šį tą randa ikisokratiniuose tekstuose – būtent buvimo kaip buvimo supratimą ar bent jau tokio supratimo užuomazgas. Apibendrinamas ikisokratinių buvimo supratimą, Heideggeris teigia, jog „buvimas yra *logos*, *harmonia*, *aletheia*, *physis*, *phainestai*, ir tai savaime rodo, kad tai yra bet kas, kas yra nepagrįsta“ (Heidegger 2000: 142). „Nepagrįstumas“ yra svarbi sąvoka. Kadangi buvimas yra kažkas kita negu būvinys ir Dievas, o Dievas, kaip minėta anksčiau, savo esmėje yra pati būtis, vadinasi, Jis pats save ir grindžia, o būvinys yra tai, kas reikalingas sąlygos, kad jis būtų, tai buvimas yra tai, kas yra nepagrindžiama, kitaip sakant, pati sąlyga. Kadangi tai, kas gali būti sąlyga, negali turėti pagrindimo, nes kitaip būtų ieškoma sąlygos sąlygai ir taip toliau, tai buvimas yra tai, kas nereikalingas jokio pagrindimo, nes jis jau yra pagrindas. Toliau tame pačiame tekste, bandydamas aiškinti, ką ikisokratikai vadina buvimu, Heideggeris teigia, jog „buvimas reiškia: stovėjimas šviesoje, pasirodymas, pasirodymas iš paslėpties“ (ten pat: 147). Vadinasi, ikisokratikai buvimą supranta kaip sąlygą, kuri leidžia būviniui pa(si)-rodyti; kaip tai, dėl ko būvinį galima įvardinti, išsakyti. Todėl ten, kur aptinkamas būvinys, aptinkamas ir buvimas, nes buvimas yra sąlyga, kad būvinys pasirodytų, arba kaip sako O'Rourke'as, „buvimas pasirodo kiekviename patyrimo“ (O'Rourke 1992: 309).

Galima spėti, kad ikisokratikai suprato, jog buvimas yra tai, kas yra būvinio „yra“ ir jo pasirodymo sąlyga. Buvimą suprantant kaip sąlygą, vadinasi, būvinio pagrindą, galima pritari Vincento Vyčino minčiai, kad „būtis, nebūdama būtybė, nėra duotybė, nėra aiškybė, o yra visų duotybių, visų aiškybių pagrindas bei jų atskleidėja“ (Vyčinas 2002: 14). Buvimas yra tai, kas yra pagrindas. Todėl buvimo laikymas transcendentalija yra pagrįstas, kadangi ir Heideggeris pripažįsta buvimo klausimo transcendentalinę kilmę. Bet vis dėlto verta pažymėti, kad Heideggerio transcendentalumo supratimas nėra toks pat, kaip Kanto. Antai Juozas Girnius, komentuo-damas Heideggerio transcendentalumo sampratą, teigia:

būtybės būtis, kaip liudija būties klausimo suvedimas į būties supratimo, arba būties „prasmės“ klausimą, yra esmiškai transcendentalinė. Transcendentalija, kaip patyrimo galimybė, ir būtybės būtis, kaip patyrimo (empirinės būties) galimybė yra viena. Būtybės būtis nėra nei objektyvi būtybės prasme, nei subjektyvi empiriniam pažinimui priklausymo prasme. Ji yra grynai transcendentalinė. <...> Kantui transcendencija yra grynasis žmogaus pažinimas, Heideggeriui – žmogaus būtis. Jis kantiškąją lygybę: būtis = transcendencija = grynasis protas, suveda į pirmesnę lygtį: būtis = transcendencija = gryoji būtis, arba egzistencija (Girnius 1991: 149).

Žinoma, Girniaus vartojamos sąvokos nėra labai tikslios ir ne visai atitinka tai, apie ką kalbama šiame darbe. Tačiau galima sakyti, kad Girnius vis dėlto „užčiuopia“ faktą, jog transcendentalijos, Kantui būdamos kaip sąlygos pažinimui, Heideggerui tampa būvinio sąlyga: jeigu

nėra buvimo, tuomet nėra ir būvinio. Kantas transcendentaliją suvokia epistemologiškai, o Heideggeris – ontologiškai. Tačiau tarp jų išlieka vienas, ir galbūt pats svarbiausias dalykas – transcendentalijos negali būti išsakytos arba, kitaip sakant, transcendentalija neturi apibrėžimo, nes ji Kantui yra sąlyga, o Heideggerui – pagrindas.

### Buvimo kaip transcendentalijos „apibrėžimas“

Laikantis nuostatos, kad buvimas yra transcendentalija, kuri yra būvinio „yra“ sąlyga ir pagrindas, prieinama prie išvados, kad buvimas negali turėti aiškaus apibrėžimo. Laikui ir erdvei Kanto filosofijoje būnant apriorinėmis jauslumo formomis, šių transcendentalijų aprioriškumas neleidžia jų apibrėžti, kadangi erdvė ir laikas yra sąlygos, kurios leidžia ką nors apibrėžti. Pvz., kalbėdamas apie erdvę Kantas teigia, kad „erdvė yra būtinas apriorinis teiginys, sudarantis visų išorinių stebėjimų pagrindą. <...> Negalima įsivaizduoti, kad nėra erdvės, nors visiškai galima įsivaizduoti, kad joje neaptinkama objektų“ (Kantas 1982: 76). Erdvė yra transcendentalinė sąlyga todėl, kad žmogus daiktus kaip reiškinius pažįsta tik dėl erdvės ir pats daiktas gali reikštis tik erdvėje, nes esant ne-erdvėje paties reikšimosi (objekto pasirodymo subjektui) neįvyktų, kadangi reikšinytis turi turėti vietą, kurioje galėtų reikštis, o žmogus tik ir gali pažinti tai, kaip objektas jam pasirodo.

Lygiai taip pat yra ir dėl buvimo. Heideggeriui teigiant, kad „už šios bend-

riausios sąvokos „buvimas“ reikšmių srities, griežtai kalbant, nebėra nieko, kuo remiantis taptų įmanomas jos tolesnis „apibrėžimas“. <...> Buvimo sąvoka yra galutinė“ (Heidegger 2004: 59), pagrindžiamas faktas, jog buvimas negali būti apibrėžiamas lygiai taip pat, kaip Kanto laikas ir erdvė. Taip buvimo kaip transcendentalijos sąvoka įgauna aprioriškumą, kadangi ji visuomet yra duota iš anksto; jeigu būvinys „yra“, tai tik dėl to, kad yra buvimas. Kaip sako Heideggeris, „kai tik žodis „buvimas“ pasiekia mūsų ausį, mes pareiškiame, kad negalime įsivaizduoti, kas pasirodo už šios sąvokos, nes ją vartodami, apie ją nemaštomė“ (Heidegger 1998: 337). Ši Heideggerio mintis yra teisinga, nes visus būvinius „lydintis“ buvimas yra apriorinės kilmės sąlyga, kuri teikia galimybę išsakyti, pa(s)rodyti patį būvinį. Nesant buvimo, joks būvinys negali būti apmąstytas, nes buvimas kaip pagrindas eina kartu su kiekvienu būviniu.

Žinoma, išvada, kad buvimui neįmanoma suteikti apibrėžimo dėl šios sąvokos transcendentalumo, sukuria problemą. Jeigu apie buvimą kaip transcendentaliją negalima pasakyti nieko daugiau, tik kad ji yra būvinio „yra“ sąlyga, tai galbūt iš viso neverta net kalbėti apie šį ontologinės skirties narį. Bet laikantis Gadamerio minties, jog „kad problema būtų filosofinė, ji turi būti neišsprendžiama. Tai reiškia, ji turi būti tokia plati ir tokia gili, kad iškiltų kas kartą iš naujo, nes joks įmanomas sprendimas negali su ja galutinai susidoroti“ (Gadamer 1999: 113), galima sakyti: buvimo kaip transcendentalijos problema yra tikra filosofinė (ontologinė) problema.

## BŪVINYS KAIP KŪRINYS

## Buvinio kontingentiškumas

Nagrinėjant Dievo kaip Būties sąvoką, buvo prieita prie išvados, kad Dievas negali būti apibrėžiamas bendrinėmis kategorijomis, kadangi Dievo esmė yra egzistencija. Dievas yra *actus purus*, o tai neleidžia Dievui suteikti jokių papildomų predikatų. Dėl to, kad Dievas egzistuoja su būtinumu ir tik jis vienas yra toks, visi būviniai egzistuoja ne su būtinumu, t. y. yra kontingentiški. Žinoma, būvinio kontingentiškumas nurodo, kad turi būti kažkas, kas egzistuoja būtinai, nuolatos ir yra begalinis (kaip paaiškėjo anksčiau, toks yra Dievas), o kažkas yra nebūtinai, laikinas ir baigtinis. Kaip pažymi Dunsas Scotas, „iki „būvinys“ yra padalintas į dešimt kategorijų, jis yra padalintas į begalinį ir baigtinį“ (Scotas 1987: 2). Nors tai ontoteologinė nuostata (kadangi Dievas laikomas būviniu), bet Scotas pasako šį tą teisinga: Dievui būnant begaliniu, o būviniui – baigtiniu, tas, kas yra baigtinio, reikalingas pagrindimo. Laikantis nuostatos, kad Dievas yra visa ko Kūrėjas, Dievas ir yra Tas, kuris būviniui duoda egzistenciją. Negalėdami žinoti tikslios priežasties, kodėl Dievas ką nors kuria, turime prieiti išvadą, kad būvinio gali ir nebūti. Vadinasi, jis yra kontingentiškas.

Žinoma, galima manyti, kad visi būviniai egzistuoja su būtinumu, ir taip sakyti, kad Dievas neturi būti su būtinumu. Tačiau teisus yra Avicena, kurio mintį cituoja Scotas, jog „tie, kurie neigia, kad kai kurie būviniai yra kontingentiški, turėtų būti palikti kankinimams iki tol, kol jie supras, kad jie gali būti ir

nekankinami“ (ten pat: 9). Kitaip sakant, būvinio kontingentiškumas išskyla iš tokio samprotavimo: jeigu aš galiu šiuo metu sėdėti prie stalo, tai kartu aš galiu ir nesėdėti prie stalo ir daryti ką nors kita; šis darbas, kurį dabar rašau, gali būti ir nerašomas. Mažtanti nuosekliai iki pabaigos, prieinama prie išvados, jog faktas, kad aš esu, yra nebūtinai, kadangi manęs gali ir nebūti. Nebūdamas savo paties priežastis, turiu ieškoti to, kas yra mano priežastis. Nuosekliai judant tokiu keliu, turi būti prieinama prie išvados, kad Dievas yra tas, kuris man duoda buvimą, o pats Dievas egzistuoja su būtinumu, t. y. nereikalingas priežasties.

Tokia mąstymo eiga yra aristotelinė<sup>11</sup>. Kaip sako Maceina, „Aristotelis yra ejęs nuo atskirų reiškinių judėjimo prie pirmojo nejudančiojo judintojo: kaip kiekvienas judęs daiktas nurodo į kitą kaip savo judintoją, taip lygiai vieno reiškinio prasmė nurodanti į kitą kaip savo įprasmingą“ (Maceina 1976: 128). Pakeisdami judėjimo principą egzistavimo principu, mąstymo padedami judame prie to, kas duoda egzistavimą būviniui ir kieno toji egzistencija yra būtina, nes būvinio egzistencija nėra būtina. Taip parodoma, kad bet koks būvinys, kuris yra ne Dievas, yra kontingentiškas, kadangi jis nėra *actus purus*, o susideda iš akto ir potencijos. Nors būvinys ir gali būti aktualiai, bet jo egzistencija yra neprivialoma, kadangi Dievas kaip Kūrėjas kuria tokius aktus, kurie turi ir potencialumą, t. y. galimybę būti ir nebūti. Tokius būvinius Kuraitis netgi laiko pagrindiniu ontologijos objektu. Jis sako,

kad „pirmuoju, pagrindiniu ontologijos objektu yra realiai egzistuojančios, iš akto ir potencijos susidedančios esybės“ (Kuraitis 1933: 9). Kadangi būvinys visados yra duotas pirmiausia, nuo jo ontologija ir turėtų prasidėti. Tačiau dėl to, kad būvinio sąvoka šiame darbe suprantama tik kaip viena iš trijų ontologinių skirties narių, tokio Kuraičio ontologijos objekto supratimo galima nesilaikyti, nes pirmiausia reikėjo išnagrinėti pačią būvinio atsiradimo priežastį (Dievą) ir tą, kas yra sąlyga būvinio „yra“ (buvimo).

Verta pažymėti, kad tomistinė perskyra tarp *Ipsum Esse* ir *habens esse* būvinio kontingentiškumo klausimu taip pat yra svarbi. Jeigu Dievas turi būti supras-tas kaip *Ipsum Esse*, o visa kita kaip *habens esse*, tai būvinys ir yra *habens esse*<sup>12</sup>. Vadinasi, Dievas yra tas, iš kurio būvinys gauna buvimą. Žinoma, Dievo, kaip to, kuris duoda būviniui buvimą, kūryba skiriasi, pvz., nuo gamtos kūrybos. Kadangi *physis* lygmenyje visa gali būti paaishkinama priežasties – pasekmės lygmenyje, tai tokie dalykai kaip žmogaus augimas yra tiesiog būtini. Tačiau Dievo kaip Kūrėjo atžvilgiu kūrimas turi būti supras-tas taip, kaip sako Maceina: „visa tai, kas yra kilęs iš būtinybės, ir kas ja regimai išreiškia, vadiname *daiktu*. O visa, kas kilę iš laisvės ir ją regimai įkūni-ja, vadiname kūrinium“ (Maceina 2000: 198). Čia tiesiog svarbu pažymėti, kad Dievas kaip Kūrėjas buvimą būviniui duoda laisvai. Kadangi Dievas negali būti ko nors apribotas, tai visa, ką Jis

daro, tampa laisvės aktu, todėl ir pati būvinio kontingencija yra ne kas kita kaip Dievo laisvės apraiška.

Kadangi Dievas nėra apibrėžiamas, o būvinys yra, tai ir pati kalba gali būti tik apie būvinį ir jokių būdu ne apie Dievą. Kadangi Dievas apsireiškia pats, tai prasmingi sakiniai apie Dievą yra tik tokie, kuriuos Jis pats apie save pasako. Antai Rahneris, kalbėdamas apie Dievą kaip Paslaptį, teigia, kad „krikščionis mažiau už ką kitą turi „galutinių“ atsakymų, kuriuos jis galėtų užantspauduoti išstardamas: „Na, dabar reikalas jau yra aiškus.“ Jis negali Dievo kaip *konkretaus* ir patikrinto punkto įtraukti į savo gyvenimo sąskaitą – jis tegali jį priimti *kaip* neapbrėpiamą paslaptį“ (Rahner 2008: 95). Negalint pasakyti nieko konkrečiau apie Dievą, kalbėjimas apie Jį neprasmingas tol, kol Jis neapsireiškia. Betgi apie būvinius galima pasakyti ką nors prasminga, t. y. teisinga.

Galima tik pridurti, kad būtent žmogus kelia būties, buvimo ir būvinio klausimus. Minėtosios „būties“, „buvimo“ ir „būvinio“ sąvokos kyla viena iš kitos ir nurodo viena kitą. Taip dvinarė ontologinė skirtis tampa trinare, kadangi būties, buvimo ir būvinio sąvokų išsklaidą duoda pagrindą tolesnei ontologijos plėtrai. Todėl galima teigti, kad Grucės pasiūlymas, jog „formuojant pradines ontologijos mokslo sąvokas bei principus, negalima užmiršti sąsajų tarp svarstomų dalykų ir kitų faktų, nes tikrovėje niekas nefunkcionuoja atskirai“ (Grucė 1993: 46), yra teisingas.

## Literatūra

1. Akviniētis T. 2009. Apie esinį ir esmę. Vertė R. Plečkaitis. T. Akviniētis, *Filosofinių traktatų rinktinė*. Vilnius: Margi raštai: 5–38.
2. Aquino, S. T. de. *De Potentia*. Prieiga per internetą: <http://www.corpusthomicum.org/qdp7.html>

3. Aquino, S. T. de. *Summa Theologiae*. Prieiga per internetą: <http://www.corpusthomicum.org/sth1003.html>
4. Augustinas A. 2001. *Apie laisvąjį sprendimą*. Vertė O. Daukšienė. Vilnius: Katalikų pasaulis.
5. Capelle-Dumont P. 2010. *Filosofija ir teologija Martino Heideggerio mąstyme*. Vertė P. Aleksandravičius. Vilnius: Aidai.
6. Gadamer H.-G. 1999. Destrukcija ir dekonstrukcija. Vertė A. Sverdiolas. H.-G. Gadamer, *Istorija. Menas. Kalba*. Vilnius: Baltos lankos: 199–2009.
7. Gadamer H.-G. 1999. Sąvokų istorija kaip filosofija. Vertė A. Sverdiolas. H.-G. Gadamer, *Istorija. Menas. Kalba*. Vilnius: Baltos lankos: 109–121.
8. Gilson E. 1993. *Christian Philosophy*. Trans. by A. Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
9. Gilson E. 1960. *Elements of Christian Philosophy*. New York: Doubleday & Company Inc.
10. Gilson E. 1940. *Spirit of Mediaeval Philosophy*. Trans. by A. H. C. Downes. New York: Charles Scribner's Sons.
11. Girnius J. 1991. Heideggerio egzistencialinės filosofijos pagrindai. J. Girnius, *Raštai*, t. I. Vilnius: Mintis: p. 135–195.
12. Grucė R. 1993. Ontologija. *Logos* 7: 41–56.
13. Heidegger M. 2000. *Introduction to Metaphysics*. Trans. by G. Fried and R. Polt. New Haven: Yale University Press.
14. Heidegger M. 1997. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Trans. by R. Taft. Indiana: Indiana University Press.
15. Heidegger M. 1998. *Pathmarks*. Trans. by W. McNeil. Cambridge: Cambridge University Press.
16. Heideggeris M. 2004. Metafizikos įvadas. Vertė T. Sodeika. *Žmogus ir Žodis* 4: 45–63.
17. Kantas I. 1982. *Grynojo proto kritika*. Vertė R. Plečkaitis. Vilnius: Mintis.
18. Kuraitis P. 1931. *Ontologija*, t. I. Kaunas: Šviesa.
19. Kuraitis P. 1933. *Ontologija*, t. II. Kaunas: Šviesa.
20. Kuraitis P. 1990. *Ontologija. Filosofijos raštų rinktinė*. Oak Lawn: Ateitis: 103–134.
21. Maceina A. 2000. Filosofijos kilmė ir prasmė. *Raštai*, t. VI. Vilnius: Mintis, 2000: 7–335.
22. Maceina A. 1976. *Religijos filosofija*. Putnam: Krikščionys Gyvenime.
23. Maceina A. 1990. Jobo drama. *Raštai*, t. III. Vilnius: Mintis: 423–605.
24. Oniščik Marija 2004. Egzistencinio tomizmo įžvalgų reikšmė analitinei filosofijai. *Soter* 42: 187–198.
25. O'Rourke F. 1992. The Gift of Being: Aquinas and Heidegger. In *At the Heart of the Real. Philosophical essays in Honour of the Most Reverend Desmond Connell, Archbishop of Dublin*. Ed. By Fran O'Rourke. Dublin: Irish Academic Press: 309–338.
26. Plato. 1892. *Sophist. The Dialogues of Plato*, Vol. IV. Trans. by B. Jowett. London: Oxford University Press: 285–407.
27. Rahner K. 1994. *Hearer of the Word*. Trans. by J. Donceel. New York: Continuum.
28. Rahner K. 2008. Kodėl aš šiandien esu krikščionis? Vertė N. Šepetytė. J. Ratzinger, H. U. Von Balthazar, K. Rahner, *Kodėl aš šiandien dar esu krikščionis?* Vilnius: Aidai: 91–107.
29. Scotus J. D. 1987. Concerning Metaphysics. Trans. by A. Wolter. *Philosophical Writings*. Indianapolis: Hackett Publishing Company: 1–12.
30. Vyčinas V. 2002. Mano gyvenimas ir Minties raida. *Raštai*, t. I. Vilnius: Mintis: 11–30.

## Nuorodos

- <sup>1</sup> Plato, *Sophist*. Trans. by B. Jowett. Plato *Dialogues of Plato*. Vol. IV. London: Oxford University Press, 1892, p. 373–374, 244a.
- <sup>2</sup> Ten pat, p. 395, 260b.
- <sup>3</sup> Verta atkreipti dėmesį, kad Dievo ir Pirmojo Judintojo supratimas negali būti tapatus. Kadangi Dievas krikščioniškojoje tradicijoje pirmiausia suprantamas kaip Asmuo, kaip Kūrėjas ir tas, kas yra anapus, o Aristoteliiui Pirmasis Judintojas pirmiausia reikalingas paaiškinti kitimo priežastį, tai prasmingas Phillippe'o Cap-

pelle-Dumonto teiginys, kad „Pirmojo Judintojo tematika neišsemia viso, ką nurodo žodis *θεός*: nors Dievo ir Pirmojo Judintojo sąvokos susitinka „principo“ ir „visų dalykų priežasties“ būtinumo apmąstyme, jų negalima sutapatinti“ (Cappelle-Dumont 2010: 104).

- <sup>4</sup> Pranas Kuraitis, *Ontologija*, t. I, p. 108.
- <sup>5</sup> Bet kurio atveju pirmiausia šiame darbe laikantis krikščioniškosios pozicijos, Dievas suprantamas kaip tas, kuris duoda būviniui egzistenciją. Kitaip sakant, tik dėl to, kad Dievas duoda eg-

zistenciją būviniui, galima pasakyti, kad būviny *yra*, nes, kaip sako šv. Augustinas, „kiekviena substancija yra Dievas arba iš Dievo“ (Augustinas 2001: 335).

- <sup>6</sup> Aquino, Sancti Thomae de. *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad. 1. Prieiga per internetą: <http://www.corpusthomisticum.org/qdp7.html>
- <sup>7</sup> Aquino, Sancti Thomae de. *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 8. Prieiga per internetą: <http://www.corpusthomisticum.org/qdp7.html>
- <sup>8</sup> Jau šioje vietoje būtų galima sakyti, kad tai žymi ontologinę skirtį tarp būvinio ir Būties, kuri

tomistinėje filosofijoje tampa akivaizdi, kadangi *ens* ir *esse* žymi skirtingus dalykus.

- <sup>9</sup> Aquino, Sancti Thomae de, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4, ad 2. Prieiga per internetą: <http://www.corpusthomisticum.org/sth1003.html>
- <sup>10</sup> Pranas Kuraitis, *Ontologija*, t. I, p. 152.
- <sup>11</sup> Tai ne tik aristotelinis mąstymo kelias, bet ir vienas iš Akviniečio „kelių“ Dievo buvimui „irodyti“.
- <sup>12</sup> Etienne Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, p. 177.