

# TOMO AKVINIEČIO LAIKO SAMPRATA

## Povilas Aleksandravičius

Mykolo Romerio universiteto  
Strateginio valdymo ir politikos fakulteto  
Filosofijos katedra  
Ateities g. 20, LT-08303 Vilnius  
Tel. (8 5) 271 4628  
El. paštas: povilasal@hotmail.com

*Straipsnyje aptariama Tomo Akviniečio laiko samprata, parodomas nuotolis tarp šios sampratos ir Aristotelio laiko suvokimo, nors abu mąstytojus formaliai vienija tas pats laiko apibrėžimas. Analizuojami pagrindiniai šio apibrėžimo elementai – laikas, judėjimas, žmogaus siela. Pereinant nuo aristoteliškos substancijų ontologijos (ovoía) į tomistiškąją buvimo akto (actus essendi) metafiziką, atskleidžiama judėjimo, žmogaus sielos ir laiko buvimo aktų vienovė. Maitinamas dieviškojo kūrimo veiksmo, laikas pasirodo kaip įtampa, kaip pati žmogaus siela, kuri, „matuodama“ ontologinį būtybės judėjimą, jo nuolatinį prasidėjimo momentą (dabartį) paverčia tęstiniu, pridėdama praeities ir ateities dimensijas.*

**Pagrindiniai žodžiai:** laikas, judėjimas, siela, intelektas, buvimo aktas, kūrimas iš nebūties.

Tomas Akvinietis perima laiko sąvoką iš Aristotelio. Pasak didžiojo scholasto, laikas – tai „judėjimo skaičius [matmuo] pagal anksčiau ir vėliau“ (SG: I, 55, 7)<sup>1</sup>. Akviniečio raštuose terasime tik šį laiko apibrėžimą, kad ir kokia būtų nagrinėjama tema (cf. S: II, 3, 2, 1, 5; II, 12, 1, 5, 2; Q: II, 3; SG: I, 15, 3; I, 66, 7; II, 19, 5; ST: I, 10, 1, 4; I, 10, 6; I, 46, 1, 7; I, 66, 4, 3; II: 4). Tomas jį detaliam analizuoja aptardamas Aristotelio *Fiziką* (IPh: 558–637). Tačiau Aristotelio laiko samprata toli gražu neišsemia Tomo laiko filosofijos. Perimdamas ir komentuodamas aristoteliškąją apibrėžtį, naudodamasis jos raidine išraiška, Akvinietis pagilina ir transformuoja jos prasmę. Mat

Tomo mintį, valdo kiti metafiziniai principai nei Aristotelio. Pažvelkime į tai iš arčiau, gilindamiesi į visus tris elementus, kurie sudaro pirmiau cituotą apibrėžimą apie laiką, judėjimą ir sielą.

## 1. Laikas ir judėjimas

Sekant šiuo apibrėžimu, laikas ir judėjimas yra neatskiriami, lyg be judėjimo nebūtų laiko, o be laiko – judėjimo: „Apie laiką reikia kalbėti siejant jį su judėjimu“ (Q: II, 3), „laipsniškas judėjimas negali būti suvoktas be laiko, o laikas – be judėjimo“ (SG: I, 55, 7), „Kai tik yra pastebimas koks nors judėjimas, yra pastebimas ir laikas“ (IPh: 574)<sup>2</sup>. Todėl,

<sup>1</sup> „Numerus motus secundum prius et posterus“ (S: I, 19, 2, 1). Aristotelis sako: αριθμος κινήσεως κατά το πρότερον και ύστερον (Aristote: 219 b 1–2).

<sup>2</sup> Cf. „Laiko nėra anapus judėjimo“ (SG: I, 66, 7); „Visi šie dalijasi kartu: ir laikas, ir judėjimas, ir tai, ką

norėdami suprasti laiką, turime gilintis į judėjimą.

### **a) Judėjimo rūšys ir ontologinė būtybių priešastis**

Vos uždavus klausimą, kas yra judėjimas, tuoj įsivaizduojame, kaip daiktas keičia vietą. Tomas Akvinitis taip pat pradeda savo svarstymus apie judėjimą, remdamasis erdviu judėjimu, lyg modeliu, nusakančiu judėjimo apskritai bruožus. Būtent tokiu judėjimo vaizdavimu remiasi ir pirminė laiko apibrėžimo prasmė: jeigu laikas yra judėjimo „anksčiau“ ir jo „vėliau“ matmuo („skaičius“), tai tik dėl to, kad laikas seka („skaičiuoja“) įvairias daikto „pozicijas“, t. y. „anksčiau“ esančią daikto buvimo vietą ir „vėliau“ esančią jo buvimo vietą, vykstant judėjimui (IPh: 577, 580). Sekdamas Aristoteliu, Akvinitis laiką sieja su erdve: „Laikas lydi erdvinį judėjimą taip, kad jis tematuoja tik vienokiu ar kitokiu būdu *erdvėje* esančius dalykus“ (SG: II, 96, 10)<sup>3</sup>.

Tačiau erdvėje vyksta ir kitokio pobūdžio judėjimai, ne vien vietos keitimas. Bet koks materialaus daikto kismas, jo *būsenos* pasikeitimas, net ir nekeičiant vietos, yra judėjimas. Gyvi ir negyvi daiktai didėja arba mažėja (dydžio pasikeitimas) – toks yra kiekybinis judėjimas. Jeigu daiktas įgauna ar netenka kokių nors savybių – tai taip pat suvokiame kaip judesį, kaip kokybinį judėjimą. Šventasis Tomas vertina šiuos judėjimus kaip *savybių kitimą*, nes

judėjimas skrodžia“ (SG: II, 19, 5); „Laiko tęstinumas yra nulemtas judėjimo, kaip parodo Filosofas (*Fizika*, IV, 219 a 22–25)“ (DP: 3, 14, 1).

<sup>3</sup> „Anksčiau ir vėliau judėjime ir laike seka anksčiau ir vėliau, esančius erdvėje, kaip yra sakoma *Fizikoje*“ (DM: 16, 7).

čia tesireiškia tik daikto savybių, o ne jo substancijos kaita (SG: II, 19, 5). Fizikos lygmenyje *substancija* nesikeičia ir, pagal apibrėžimą, keistis negali: šiame lygmenyje Tomas seka Aristoteliu iki galo. Gerai žinomą pastarojo ontologinę doktriną, reiškiamą *actus* ir *potentia* sąvokomis, Akvinitis taiko bet kokio *fizinio* judėjimo apibrėžimui, kai keistis pačiais įvairiausiai rakursais gali viskas, bet ne substancija. Galutinė fizinio judėjimo sąvoka, tiek anot Aristotelio, tiek anot Tomo Akviničio, bus visada apibrėžiama kaip daikte įrašytos galimybės (*potentia*), kurią apibrėžia daikto substancija, aktualizavimas, kaip jos perėjimas į tikrovę (*actus*): „Bet koks judėjimas ar pasikeitimas yra veikimas to, kas yra pačioje galimybėje“ (SG: II, 17, 2; Aristote: 201 a 10–11).

Jeigu norime dar giliau suvokti judėjimo esmę, turime gilintis į tai, kaip daikto substancija nulemia ir valdo jo galinčias kisti savybes, t. y. visas jame įrašytas galimybes. Čia jau privalome pranokti daiktų fizikos lygmenį ir pažvelgti į juos metafiziškai. Veiksmo (*actus*) ir galimybės (*potentia*) doktriną Tomas Akvinitis, vis dar sekdamas Aristoteliu, naudoja pačiam daikto buvimui paaiškinti. Kiekviename daikte yra *forma*, kuri nuolat aktualizuoja jo *materiją*. Materija yra traktuojama kaip daikto galimybių apskritai (*potentia*) „koncentracija“, o forma – kaip aktas (*actus*), kuris nuolat iš materijos aktualizuoja vienokią ar kitokią to paties daikto tikrovę. Daikto buvimas yra šia prasme dinamiškas, jis yra nuolatinė galimybių realizacija, vykdoma formos: daikto buvimas yra judėjimas. Analizuodamas šį ontologinį daikto judėjimą, Tomas Akvinitis naudojami ne vien formos kaip veiksmo ir materijos kaip galimybės sam-

prata, bet ir kitomis žymiomis Aristotelio sąvokomis, aiškinančiomis judėjimą apskritai: δύναμις, ἐνέργεια bei ἐντελέχεια. Tačiau kartu nuėjus visą kelią fizikoje ir dalį kelio metafizikoje, didžiojo scholasto ir graikų mąstytojo filosofijos pasuka skirtingomis kryptimis.

Norėdami suvokti šį skirtumą, turime grįžti į aristotelinę ontologinio daikto judėjimo sampratą. Daikto buvimas yra toks: materiją įtikrovina forma, galimybę realizuoja aktas, δύναμις aktualizuoja (ἐνέργεια) ἐντελέχεια. Būtent taip substancija „valdo“ nuolat besikeičiančias savybes. Tačiau, pasak Aristotelio, ši daikto buvimo dinamika baigiasi (*turi baigtis*) absoliučiai nekintama instancija. Norint paaiškinti judėjimą, skelbia Aristotelis, „reikia sustoti“ (Aristote: 267 b 1–5). Todėl forma, aktas, ἐντελέχεια visada reikš nekintamąjį daikto substancijos momentą. Judėjimas visada turės būti paaiškintas absoliučiu nejudėjimu: tiesiog pati judėjimo – fizinio ar ontologinio – prigimtis to reikalauja. Puikiai žinome šiuos Aristotelio samprotavimus: visų būtybių judesiai yra judinami *nejudančio* Judintojo; pats pastarojo egzistavimas yra įrodomas remiantis paprasčiausia daiktų judėjimo analize. Bet koks perėjimas iš galimybės į tikrovę yra nulemtas galutinio gryojo Akto, kuriame nėra jokios galimybės, taigi nėra menkiausios judėjimo užuomazgos.

Aristotelio visata yra išsiplėtusi tarp dviejų polių, o ją sudarančios būtybės yra sutvarkytos hierarchiškai pagal judėjimo laipsnį: nuo beveik chaotiškai judančių kūnų galima prieiti iki absoliučiai nejudančio judėjimo prado. Substancijos (οὐσία), amžinos kaip pasaulis, yra tie nejudantys visatos momentai, kurie, stabilūs kaip bet

kurios būtybių rūšies esmė, gali nuolat suteikti individui jam reikalingą formą, jį išlaikyti jo „substancinėje“ esmėje, visiškai neatsižvelgdami į nuolatinį jo savybių kitimą. Substancijos yra amžinos ir nekintamos, kaip ir Pirmasis Judintojas. Kinta tik individai. Tiksliau, kinta tik individų savybės, o jų substancijos lieka absoliučiai stabilios. Tiesa, Aristotelis, prieštaraudamas Platonui, nepripažįsta atskirai nuo individų esančio substancijų pasaulio ir pastarųjų vieta laiko tik pačius individus. Tačiau nors mes ir nesutiksime substancijos kitur, kaip tik pačiame daikte, ir rūšies kitur, nei tai rūšiai priklausančiuose individuose, pastarieji egzistuoja tik tam, kad būtų išlaikyta jų rūšis, o ne dėl jų pačių. Visi būtybių judesiai jada skatinami vienintelio tikslo (ἐντελέχεια): **siekti jų buvimo idealo – tobulo ir nejudančio substancijos akto.** Šia prasme Aristotelio pasaulis yra Platono visatos replika, nes galimybės ir tikrovės doktrina, paaiškindama judėjimą apskritai, veda prie absoliučiai nejudančių formų pasaulio pripažinimo, nors tas pasaulis ir būtų kažkaip „įrašytas“ pačioje judančioje visatoje. Paaiškinti individų kitimą per juose glūdinčių substancinių momentų stabilumą, paaiškinti judėjimą jį neutralizuojant – toks yra Aristotelio ontologijos tikslas, verčiantis suvokti visatą kaip savo paties dinamizme statišką pasaulį. Žmogaus mąstymo tikslas yra užčiuopti būtent šį visatos stabilumo momentą, būti kaip substanciją (οὐσία), ir jeigu šis mąstymas būtų pakankamai skvarbus, jis galėtų pagaliau suprasti ir kontempliuoti substancijų pasaulį kaip absoliučiai nekintamą, taigi amžiną, būtybių idėjų pasaulį. Savo mąstymo įrankiu – geležine logika – Aristotelis nuolat

ieško nekintamumo momentų judančiuose reiškiniuose, ir jo kosmologija, netgi etika, tėra šių paieškų išraiška. Tereikia paskaityti Aristotelio *Metereologija*, norint įsitikinti, kad jokia naujovė, jokia laisvė šiame nuo amžių ir amžiams sutvarkytame pasaulyje nėra galimi. Visatos istorija – nuolatinis tų pačių rūšių pasikartojimas individuose ir stabilūs žmonių civilizacijų ciklai, kaip ir visų ant žemės esančių būtybių judesiai ir individualūs žmonių veiksmai, – yra nulemta amžino pirmojo dangaus judėjimo ciklo, kuris savo ruožtu tik imituoja pirmojo Judintojo absoliutų nejudėjimą. Ši imitacija, įvairiais laipsniais pasklidusi po visatą, stipriau ar silpniau, tačiau *būtinai* vykstanti kiekvienoje būtybėje, yra tai, kas lemia bet kokią judėjimą – tik amžiname substancijų stabilume rasime galutinę judančių būtybių tiesą<sup>4</sup>.

Tomas Akvinietis perima fizikinę Aristotelio visatos viziją, jis tiesiog nusirašo pastarojo kosmologiją ir net svarbiausias ontologijos sąvokas. Jau minėjome erdvinį judėjimą, kiekybinį bei kokybinį daikto savybių kismą – kaip ir Aristotelis savo fizikoje, Tomas Akvinietis nukreipia visus šiuos judesius į pirmojo dangaus judėjimą, pažymi reguliarumo, būtinumo, stabilumo taisyklę (ST: I, 10, 6; 66, 4, 3; SG: III, 84, 6; IV, 82, 9; 97, 2; IPh: 574, 631-637; S, II, 2, 1, 1). Sekdamas Aristotelio galimybės /

<sup>4</sup> Mes paliekame nuošalyje kitą Aristotelio filosofijos interpretaciją, pagal kurią būtų imanoma išvėgti pačiose substancijose tam tikrą gyvybę ir tam tikrą judesį, maitinamą aukščiausios gyvybės formos – grynojo Akto savęs paties mąstymo. Ar visata yra nukreipta į amžiną stabilumą, ar persmelkta tam tikro gyvybinio judesio – ši dilema, aiškiai jaučiama Aristotelio filosofijoje (cf. *Apie Sielą* bei *Metafizika*), liko neišspręsta. Žr. dar 1933 metais pasirodžiusį A. Bremond veikalą, taip ir pavadintą: *Aristoteliškoji dilema* (Bremond).

tikrovės doktrina, Akvinietis tvirtina *fizikinę* substancijų nekintamumą, pabrėžia, kad keičiasi tik būtybės savybės, o ne jos esmė, kad šia prasme esmė yra anapus laiko (ST: I–II, 31, 2; SG: II, 19, 5). Tačiau Tomo lūpose šis Aristotelio teiginių pakartojimas yra jų gili transformacija: jame nerasime paties esmingiausio Aristotelio filosofijos momento – *ontologinio* substancijų nekintamumo tvirtinimo. Identiškai aprašomuju turiniu Aristotelio ir Tomo Akviniečio pasauliai skiriasi radikalai, iš *pagrindų*, nes Akvinietis toje pačioje visatoje, kurią aprašė Aristotelis, išvėgia visiškai naują elementą – būtybių virsmą iš absoliutaus niekio, kurį savo ruožtu atliepia biblinis *creatio ex nihilo* teiginys. Forma, kuri kaip aktas realizuoja iš materijos kaip galimybės kylančią daikto tikrovę, yra pati savo ruožtu tik radikali galimybė – jai pačiai reikia būti nuolat ištraukiamai iš niekio, ji pati savo aktualume materijos atžvilgiu yra nuolat aktualizuojama kur kas Gilesnio akto, kurį Akvinietis analogiškai vadina *actus essendi* (ST: I, 3, 4) (būtybės buvimo aktas) arba tiesiog *actualitas actuum* (aktų aktas) (DP: 7, 2, 9)<sup>5</sup>. Štai kodėl net ir pačios substancijos, fiziškai nepajudinamos, nuolatos juda. Svyruodamos tarp jų nebūties ir to, kas joms teikia buvimą, jos nuolat *tampa* tuo, kas yra, o ne stabiliai būva. Maža to – šis tapimas niekaip nuo jų nepriklauso: jos gauna savo pačių buvimą iš kito, todėl ontologine

<sup>5</sup> Tą pačią idėją šventasis Tomas išreiškia kalbėdamas apie „visų tobulumą tobulumą“ (*perfectio omnium perfectionum*, DP: 7, 2, 9) arba apie „bet kurios formos ar prigimties aktą“ (*actualitas omnis formae vel naturae*, ST: I, 3, 4). Į šį neleistinai užmirštą Tomo filosofijos aspektą prieš kelis dešimtmečius atkreipė dėmesį E. Gilsonas, tuo pagrįsdamas šios filosofijos atsinaujinimą XX amžiuje (Gilson 1948).

prasmė yra nuolatinėje ir dinamiškoje priėmimo laikysenoje: visa yra gaunama, visa yra judėjime, net fizinis nejudėjimas, net amžinas stabilumas (ST: I, 9, 2; 10, 2 ir 3)! „Pirmasis Judintojas“, kurio buvimo „įrodymus“ Tomas nurašo iš Aristotelio tekstų (ST: I, 2, 3; SG: I, 13), Akviniečio mintyje įgauna visiškai naują prasmę: jis jau nebėra pirmosios Substancijos, lyg kažkokios super-Formos, grynasis Aktas, bet visų formų ir materijos, bet kurios jų jungties egzistavimo (*ex-sistens*) Šaltinis, „esantis“ (egzistencija analogine prasme) *anapus* formos ar substancijos idėjos apskritai. Užčiuopdamas šį paslaptinę *anapus*, Akvinietis radikaliai keičia tiek Dievo, tiek būtybės ontologinę sampratą. Kalbant apie galutinę judėjimo ir nejudėjimo prasmę, Akviniečio Dievas jau nebegali būti suprastas kaip nejudanti judėjimo priežastis, judėjimą ir nejudėjimą aristoteliškai suvokiant kaip vienos sistemos polius, bet greičiau kaip bet kokio judėjimo ir bet kokio nejudėjimo egzistencijos *radikali*, t. y. traukianti iš „niekio“, „priežastis“ (ST: I, 45, 1), kaip *causa universalis totius esse* (IPh: 987). Šventasis Tomas pabrėžia šio *creatio ex nihilo* nenutrūkstamumą (ST: I, 9, 2; I, 10, 2; I, 104; SG: III, 65), kuris ir padaro, jog net pati kilniausia substancija, kurios fizinis judėjimas reikštų loginę klaidą, ontologine prasme nuolat juda, nes yra nuolat traukiama iš nebūties. Net angelai, šios grynai dvasinės būtybės, kurios pagal apibrėžimą negali nei judėti, nei būti laike (ST: I, 10, 5), vis dėlto, žvelgiant iš giliausių ontologinių pozicijų, juda ir yra laike (ST: I, 10, 5, 3). „Vienas Dievas yra absoliučiai nejudantis, o bet kuri sukurta būtybė yra judanti tam tikra prasme. Mes juk žinome, kad būtybė gali judėti dvejopai: arba dėl

joje pačioje įrašytos galimybės arba dėl pajėgumo, kylančio iš kito. Nes jeigu visos būtybės, dar prieš egzistuojamos, buvo galimos, tai ši galimybė nekilo iš jokios kitos jau sukurtos galimybės (nes niekas iš sukurtųjų nėra amžinai), bet tik iš vienintelio dieviškojo pajėgumo, ta prasme, kad Dievas galėjo jas patraukti į buvimą. Ir kadangi Jis tai daro skatinamas tik Jo vienintelio noro, tai to noro skatinamas Jis ir išlaiko visas būtybes jų buvime. Dievas jas išsaugo joms nuolat teikdamas buvimą, todėl, jeigu Jis nutrauktų savo veiksmą, tai tuoj pat, kaip pažymi šventasis Augustinas, visos būtybės nugrimztų į nebūtį. Taigi kaip nuo Kūrėjo galios priklausė būtybių atsiradimas tuo momentu, kai jų iš viso jose pačiose net nebuvo, taip nuo Kūrėjo galios priklauso ir tai, kad, būtybėms jau esant jose pačiose, jų daugiau nebebūtų. Visos jos tad gali judėti dėl to pajėgumo, kuris yra kitame, t. y. Dieve, nes jos galėjo būti ištrauktos iš nebūties į būti ir jos gali būti iš būties nugramzdintos į nebūtį“ (ST: I, 9, 2); „Būti sukurtam reiškia, kaip mes jau minėjome, tam tikra prasme tapti. Tačiau bet koks tapimas yra nukreiptas į būti. Taigi būtybės, kurioms skirta būti sukurtoms ir tapti, yra būtybės, kurioms skirta būti. O tai skirta būtent substancijoms, ar jos būtų paprastos, kaip atskirosios substancijos [angelai], ar sudėtinės, kaip materialiosios substancijos“ (ST: I, 45, 4).

Ši egzistencinė prieiga, t. y. žvelgimas į bet kokią būtybę kaip į nuolat iš nieko atsirandančią, kaip veikiamą paslaptingosios „ontologinės priežasties“, *actus essendi*, ir nurodo galutinę judėjimo sąvokos prasmę Tomo Akviniečio filosofijoje.

## **b) Siela, sekanti judėjimui: laiko pasirodymas**

Šio radikalaus ontologinio būtybių judėjimo negalime pamatyti fiziškai – jis vyksta metafiziniame lygmenyje. Tiesą pasakius, grynai savo akimis mes nematome net ir erdvinio daiktų judėjimo. Atidesnis žvilgsnis į tai, ką iš tiesų matome, kai vyksta judėjimas, nurodo į atskiras daikto pozicijas, į laipsniškas būsenas be tarpusavio ryšio, į daugį be vienio. Daikto „prieš tai“ ir jo „po to“ sintezė – judėjimo sąvoka – jau kyla iš žmogaus sielos, iš proto. Tik protingos akys mato judėjimą: net elementariausią akmens kritimą kaip vientisą judesį gali suvokti tik žmogaus, o ne gyvulio akys. Todėl Tomas Akviniētis teigia: „Judėjimo sąvoka atsiranda ne vien iš to, kas vyksta gamtoje, bet ir iš to, ką protas joje suvokia“ (IPh, 629). Bet sykiu mes jau pradėdame kalbėti apie laiką: „Kai tik yra pastebimas koks nors judėjimas, yra pastebimas ir laikas“ (IPh, 574). Nes protas nėra „stebėtojas iš išorės“: stebėdamas jis pažįsta, stebėdamas jis „matuoja“. Šio matavimo, esmingai susijusio su patį protą apibrėžiančia funkcija – su pažinimu, negalima apriboti kokiais nors matematiniais skaičiavimais ar geometriniais matavimais. Judėjimo matavimas siela – laikas – nėra toks pat, kaip paklodės matavimas centimetrais. Laikas kaip judėjimo matmuo yra *pažįstantis* daikto judėjimo „sekimas“ (IPh 579).

Prieš pagilindami šio matuojančio „sekimo“, t. y. laiko, sąvoką, turime paklausti, ar žmogaus siela, pasak Akviniēčio, gali pažinti tik fizinius judesius, ar ji yra pajėgi užčiuopti ir mūsų jau aptartą ontologinį būtybių virsmą iš niekio. Šio klausimo

svarba yra milžiniška: nuo atsakymo į jį priklauso visos Akviniēčio filosofijos supratimo gelmė. Ar žmogaus intelektas yra pajėgus prasiskverbti iki galutinių būtybės šaknų, t. y. susiliesti su niekiu? Tomo būties metafizika verčia atsakyti teigiamai. Žmogaus *intellectus*, kurio negalima supainioti su jame tuo pat metu veikiančiu *ratio*, įsiskverbia į egzistencinį būtybės lygmenį, t. y. į nuolatinį būtybės atsiradimo iš nebūties judesį, į būtybės buvimo aktą, kiekvieną kartą, kai jo jūslės prisiliečia prie būtybės ir jos fizinių judesių. Būtent šia prasme reikia suprasti Akviniēčio mokymą apie egzistencinį sprendinį ir jo teiginius apie *du* „pirmuosius“ pažinimo objektus – materialias daikto savybes ir patį daikto buvimą (daiktą kaip *ens*) (DV: 1, 1; ST: I–II, 94, 2; S: I, 8, 1, 3; cf. Gilson 1997: 291–292; Gilson 1948: 283–289). Analizuojant giliau žmogaus pažinimo struktūrą pagal Tomą Akviniētį, pasirodo, kad kiekvienas pažinimo aktas yra maitinamas kontakto su radikaliu niekiu (Cottier: 83–143)<sup>6</sup>.

Sielos vykdomas daiktų judėjimo sekimas, pasak Tomo, yra tad vienu metu ir fizinio, ir ontologinio judėjimo sekimas. Kaip minėjome, pats judėjimas yra apibrėžiamas kaip daikto „pozicijų“ kitimo sąryšis (IPh 576), todėl gali būti tiek judėjimų, kiek yra judančių daiktų: kiekvienas judėjimas priklauso nuo individualių judančiojo

<sup>6</sup> Norint iš emės suprasti šį Akviniēčio mokymą, reikia gilintis ir į jo proto struktūros sampratą, t. y. į ilgus amžius užmirštą *intellectus* ir *ratio* perskyrą. Kartu su *actus essendi* sąvoka šios perskyros „atgaivinimas“ grindžia Tomo filosofijos atgimimą XX amžiuje. Mūsų cituojamas G. Cottier veikalas įtraukia į šios perskyros analizę. Mes verčiame *intellectus* „intelektu“, o *ratio* „protu“, perspėdami, kad šis vertimas gali įklampinti į klaidingą Tomo sąvokų supratimą, jeigu būtų anachroniškai primetamos kantiškosios šių sąvokų reikšmės.

užimamų pozicijų, kurias siela tik jungia tarpusavyje, kaitos. Sielos veikla judėjimo atžvilgiu yra „išorinė“ (Iph 406), t. y. nekurianti paties judėjimo, o tik jo suvokimą, tik jį sekanti, bet ne jį sukelianti. Tai, ką mes suvokiame kaip judėjimą, pasaulyje vyktų ir be jokio sielos įsikišimo. Tačiau šie tieginiai turi būti patikslinti. Nes šis sielos ir judančių daiktų išoriškumas nėra atskirtis. Siela ir daiktai yra išoriški vienas kito atžvilgiu tik kaip du tos pačios sistemos poliai. Jie yra tarpusavyje sujungti jėgos, kylančios iš kievieno jų vidaus. Jų vienybė yra kur kas didesnė nei regimas jų išoriškumas. Siela, pažįstanti daiktus, t. y. „sekanti“ jų judėjimą, yra su daiktais susivienijusi – o tai ir yra laiko problema, kurios kėlimas tokiu būdu atskleidžia paviršutiniškumą visos ilgaamžės diskusijos apie laiko „subjektyvumą“ ir jo „objektyvumą“. Pažvelkime į šią problemą detaliau.

Iš išorės „matuodama“ daiktų judėjimą, siela suvokia jo rišlumą pagal „anksčiau“ ir „vėliau“ kategorijas (Iph 577–580), o tai reiškia, kad daikto „pozicijų“ „skaičiavimas“, vienybės sukūrimas daikte vyksta vertinant tai, kas *buvo*, ir tai, kas *bus*, dabarties yra atžvilgiu. Lyg siela, sekdamą judėjimą, išlaiko esančiu savyje tai, ko išoriniame daikte jau nėra, ir tikisi to, ko jame dar nėra. Tokio sekimo negali būti be sielos, todėl, sako Tomas, laikas „neturi būties anapus sielos“ (Iph: 629). Judėjimų gali būti daug, nes jų šaltinis yra patys daiktai, bet ne siela, o laikas tegali būti vienas: siela yra vienintelis laiko šaltinis. Todėl laikas pagrįstai gali būti vadinamas *matmeniu* („skaičiumi“), nes jis yra vienas ir autonomiškas judėjimų atžvilgiu: su pastaraisiais „laikas yra susijęs kaip matmuo su matuojamaisiais. Jis nesi-

daugina pagal judėjimų daugybę, bet yra vienintelis matmuo, tinkantis neapibrėžtam skaičiui objektų, nes yra nuo jų atskirtas“ (ST: I, 10, 6).

Tačiau šie tvirtinimai turi būti nedelsiant patikslinti. Būdamas vienintelis ir autonomiškas, nes kyla iš sielos, laikas taikosi prie kiekvieno judesio specifikos, priklausančios nuo judančio daikto (Q: II, 3). Iš sielos kylančio judėjimo matavimo autonomiškumas yra apribotas paties judančio daikto. Akvinietis kalba apie laiką ne vien kaip apie *numerus numerans*, t. y. kaip apie tam tikrą abstraktų skaičių, iš išorės taikomą skaičiuojamai tikrovei, bet ir kaip apie *numerus numeratus*, kaip apie konkretų skaičiuojamam daiktui (jo judėjimui) priklausančių skaičių (Iph: 581, 594, 637; cf. Q: II, 3). Tame pačiame tekste, kuris tvirtino laiko nepriklausomumą nuo daiktų, Tomas prideda: „Jeigu laikas yra skaičius, tai jis nėra abstraktus skaičius, anapus to, kas skaičiuojama. Jis yra viduje to, kas skaičiuojama. Juk be to laikas nebūtų tolydus: dešimt uolekčių paklodės nėra tolydu dėl skaičiaus dešimt, bet dėl pačios matuojamos paklodės. O konkretus skaičius, t. y. esantis daikto viduje, nėra tas pats visiems, jis priklauso nuo daiktų įvairovės“ (ST: I, 10, 6). Taigi laikas nėra vien „gryna proto sąvoka“ (Iph: 573) ir šventasis Tomas gali kalbėti apie įvairiausias laiko rūšis, ne tik apie „universalų laiką“, bet ir apie „specifinius laikus“, priklausančius nuo judėjimo rūšių ir nuo judančių daiktų specifikos. Pasak Tomo, Aristotelis, kalbėdamas apie laiką tik kaip apie fizinio judėjimo matmenį, susiaurino laiko sampratą, nes egzistuoja ir kitokio pobūdžio judėjimai, į kuriuos atsižvelgiant laiko sąvoka plečiasi (Sertillanges: 2, 43).

Antai „angelų laikas“ skiriasi nuo fizinio laiko, nes angelų judėjimas skiriasi nuo fizinio judėjimo (Q: II, 3).

Taigi laikas pasirodo kaip sielos bruožas, teikiantis judėjimui rišlumą pagal „anksčiau“ ir „vėliau“ kategorijas, tačiau tuo pat metu laikas atsiskleidžia ir kaip daiktų judėjimo bruožas, nes šis rišlumas yra paties judėjimo, pačių daiktų savybė: daiktai ir jų judėjimas tegali būti tai, kas jie yra, tik būdami sielos „matuojami“ pagal kiekvienam iš jų būdingą specifiką, tik būdami pažįstami. Kartu su siela „anksčiau“ ir „vėliau“ kategorijų tvarka – laikas – prasiskverbia iki visų judančių būtybių esmės ir iki jų specifinių savybių. Net kai judančio daikto nepažįsta jokia siela, jis jau įima į save galimybę būti *pažintas* kaip judantis, taigi sielos akto galimybę, būti „suskaičiuotas“ (IPh: 629), ir ši galimybė yra jo esminis matmuo. Todėl „yra neįmanoma suvokti judėjimo, nesuvokiant laiko“ (ST: I, 66, 4, 3). Iš kitos pusės, būtent daikto judėjimas suteikia laikui, ateinančiam iš sielos, jo esmines savybes – tęstinumą (DP: 3, 14, 9) ir tolydumą (IPh: 581, 594). Matome, kaip siela, laikas ir judėjimas yra vieni į kitus įsiskverbę. Laiko, kylančio iš sielos, nėra be judėjimo, tačiau judėjimo nėra be laiko (SG: I, 55, 7): pačia savo prigimtimi judėjimas siekia būti išmatuotas, lyg jo matmuo būtų jo „įprotis“ (*habitus*) (IPh: 626), ir net jeigu nėra sielos šiam matavimui atlikti, laikas, taigi ir siela, jau yra „tam tikra prame“ judėjime, daiktuose, tik „netobulai“ (IPh: 629). Tobulumo sąvoka čia reiškia normalią būtybės būseną, ir ši būseną yra sielos, judėjimo ir laiko vienybė.

Dėl laiko vienumo, kylančio iš vieno šaltinio – sielos, ir dėl laiko prisitaikymo prie

kiekvieno matuojamojo judesio specifikos Tomas išskiria *formalių* ir *materialių* laiko matmens. „Tai, kas yra laiko materialusis elementas, t. y. pati „anksčiau“ ir „vėliau“ tvarka, ateina iš judėjimo; tačiau laiko formalusis elementas yra skaičiuojančios sielos operacija; todėl Filosofas ir teigė, kad, jeigu nebūtų sielos, nebūtų ir laiko“ (S: I, 19, 2, 1). Šie matmenys priklauso *tam pačiam* reiškiniui. Išskirdamas juos, Akvinitis įveda į intymią vienybę to, kas ateina tik iš daiktų, ir to, kas kyla vien tik iš sielos. Lengviausia čia būtų išvelgti prieštaravimą, remiantis jau klasika tapusia kliše – tikrovės padalijimu į „subjektyvią“ ir „objektyvią“. Tačiau tai, kas lengviausia, nebūtinai yra teisinga. Tomas mąstė anapus šio padalijimo, todėl jo laiko sampratai negalima taikyti nei Kanto, nei Niutono mąstymo normų. Jis suprato laiką kaip daiktų ir sielos buvimo aktų vienybę<sup>7</sup>. Brutali tikrovė, atskirta nuo sielos, jos įvairiausios kiekybinės pozicijos, jau įima į *save* tarpusavio jungties galimybę – sielos akto galimybę, kuri netrunka realizuotis, kai tik siela per jusles paliečia tikrovę. Kartu įvykstantis egzistencinis sprendinys yra *tuo pat metu* ir tam tikra prasme judėjimo sukelėjas ir to paties judėjimo, kaip nepriklausančio nuo sielos, sekėjas. Kai siela riša tikrovę (judėjimo sukėlimas), šio akto struktūra kyla iš pačios tikrovės, o ne iš sielos, todėl judėjimas nėra

<sup>7</sup> „Anot šventojo Tomo, tvirtinusio, kad būtybės judėjimas yra giliausia jos prigimtis, objektyvumas ir subjektyvumas nėra atskirti. Galima net sakyti: asmuo ir daiktas nėra atskirti. Kad būtų, daiktui-judėjimui reikia minties: jis tad yra asmuo, savimonė, siužetas ir sykiu objektas. *Homo additus naturae* nėra pakankama samprata; reikia, kad žmogus būtų įsimaišęs į gamtą (daiktus) tam, kad gamta galėtų būti. Tikrovė yra sintezė. Tikrovė yra pilna [žmogaus] sielos. Galbūt šventasis Tomas nepakankamai išplėtojo šią išvalgą“ (Sertillanges: 2, 32).

vien „proto tikrovė“. Laikas, matuojantis judėjimą pagal „anksčiau“ ir „vėliau“, pagal tai, ką siela savyje *išlaiko* ir ko ji *tikisi*, taip pat negali priklausyti tik nuo sielos, nors kyla iš jos: laikas užčiuopia daiktų šaknis, jų atsiradimo momentą ir netgi pats atsiranda kartu su šiuo momentu, todėl nuo daiktų priklauso. Prieš paaiškindami giliau šią laiką ir judėjimo buvimo bendrystę, turime aptarti laiką ir sielos sąryšį.

## 2. Laikas ir siela

Trijų elementų – sielos, judėjimo, laiko – ontologinė bendrystė apibrėžia kiekvieną iš jų. Jeigu laiko nėra be judėjimo, jis taip pat negali egzistuoti be sielos. Aptarę judėjimo ir laiko sąryšį, kuriame siela atlieka esminį vaidmenį, turime įsigilinti į sielos ir laiko tarpusavio santykį, maitinamą judėjimo. Pačioje judėjimo matavimo operacijoje šis santykis išryškėja dar gilesnėje plotmėje: siela *išgyvena* laiką. Tiesą pasakius, laikas kaip judėjimo matmens teorija net nebūtų įmanoma, jeigu nuo pat pradžių, sielai vos pabudus, neturėtume pačios *trukmės* patirties, kuri ir yra pamatinė laiko patirtis. Visada ir kiekvieną akimirką žmogus išgyvena tai, kad jis trunka, ir tik dėl šio išgyvenimo jis ima skaičiuoti judėjimą: matmuo remiasi trukmės pajauta. Žinoma, šią pajautą visada lydės judesys, pačios sielos judesys (IPh: 572), todėl laikas visada liks susietas su judėjimu. Tačiau trukmės išgyvenimo analizė dar labiau atskleidžia, kuo grįstas šis ryšys.

Aprašydami sielos ir laiko santykį, nerasime lygaus šventajam Augustinui. Pastarasis suvokė laiką, jo tris ekstazes kaip pačios sielos ištempimą, kaip pačią sielą (Augustinas: XI): atmintimi (*memoria*), kuria

Augustinas apibrėžia ir sielą, ir paties laiko patirtį, remiasi ir praeities prisiminimai, ir dabarties veiksmai, ir ateities viltys (Augustinas: X, 21–22). Tomas Akviniėtis ne tik nėra nutolęs nuo šių augustiniškų aprašymų, bet jais iš esmės remiasi. Laiko dalys – praeitis, dabartis, ateitis – Tomui taip pat yra sielos ekstazės, sielos judesiai, kylantys iš pačių jos šaknų. Žinoma, Akviniečiui yra svetima augustiniška savo įkvėpimu „apriorinė“ ar „subjektyvistinė“ laiko samprata. Matėme, kaip nepriklausomų nuo sielos daiktų judėjimas yra įsiterpęs į laiko esmę. Pabrėždamas, kad laikas kyla sieloje, kad praeitis ir ateitis turi savo buvimą tik sieloje, šventasis Tomas aiškina, kad „dabarties akimirka“ (*nunc stans*), kuri taip pat yra sielos ir laiko dalis, egzistuoja ir „anapus“ sielos (IPh: 559–560, 629). Mes dar grįšime prie šios „dabarties akimirkos“ sąvokos, apie kurią kuriasi akvinietiškoji laiko samprata kaip apie gravitacijos centrą. Kol kas tik turėkime omenyje šį klausimą: kaip viena iš struktūros dalių gali būti savarankiškai, nepriklausomai nuo visos struktūros? Kaip dabarties akimirka, laiko dalis, iš esmės nukreipta į praeitį ir į ateitį, gali būti viena ir išvengti šio nukreiptumo? Sutapdama su laiku, siela gali išeiti pati iš savęs, link kito, būti pačia sfera, kuri paradoksaliai nuo jos nepriklauso („ekstazė“). Pamažu įeidami į šį gilų reiškinį, turime pirmiausia suprasti, kaip siela kuria laiką visose trijose jo ekstazėse ir kodėl ji tai daro.

### a) *Trijų laiko dalių atsiradimas sieloje*

Žmogaus siela yra įsikūnijusi, sudaro „substancinę vienybę“ su kūnu (ST: I, 76), yra „kūno forma“, yra kūnas: neįmanoma

pervertinti šių Akviniečio teiginių svarbos. Teisingas jų suvokimas turi lemiamos reikšmės visai jo filosofijai ir ypač mūsų temai. Savo penkiomis kūno jaslėmis žmogus be atvangos susiduria su judančiomis tikrovėmis, pirmiausia – su nenutrūkstamu savo kūno judėjimu, o tai reiškia, kad pati siela, veikianti jaslėse, nuolat juda. Pabandykime stebėti sielos judėjimą: kartu su juo pasirodo ir laikas.

Per kūno jusles žmogaus siela sueina į sąlytį su jai išoriškomis būtybėmis ir suvokia šias būtybes kaip esančias *hic et nunc*, čia ir dabar, prieš ją ir šių akimirką. Juslės iš viso negali veikti kitaip, kaip tik išorinei materialinei realybei esant *hic et nunc* – „*ad praesentiam sensibilis*“, sako šventasis Tomas (ST: I, 78, 4). Toks juslinis būtybės suvokimas kaip esančios prieš mane čia ir dabar jau reiškia tam tikrą vienybę, nors penkios jaslės veikia atskirai, kiekvienai iš jų turint savo veiklos lauką – akys tik mato, ausys tik girdi (*sensus proprii*, ST: I, 78, 2, 4). Ši vienybė kyla dėl to, kad jaslėse jau veikia siela, kurios esminė operacija ir yra vienyti: visa, kas ateina penkiaais keliais, yra suvokiama kaip sintezė, kaip visuma. Šią sielos funkciją atlieka bendroji jaslė, veikianti kiekvienos iš atskirųjų juslių šaknyse ir nukreipdama kiekvienos jų jautimą vienybės link (*sensus communis*, ST: I, 78, 4). Taip prisistato kiekviena išorinė būtybė ir net visas pasaulis, sudarytas iš jų daugybės, – kaip vienetas. Tačiau nemanykime, kad šis pasaulio vaizdinys ir kiekviena būtybė atskirai šiame suvokimo lygmenyje jau yra apčiuopti kaip kokios nors racionaliai suprastos esmės, kaip būtybės, turinčios pavadinimus ir vardus, kaip apmąstyti reiškiniai. Juslės tik suvokia *hic et nunc*, čia

ir dabar, jų išpūdis neturi nei praeities, nei ateities matmenų – jos apsiriboja brutaliomis tikrovės pagava, kuri, nors ir įima į save tam tikrą vieningumą, apsiriboja tik *dabartimi* (*praesens*).

Tačiau vėlgi nemanykime, kad ši tikrovės pagava grynoje dabartyje iš tiesų egzistuoja tokia, kokią mes ją aprašėme. Mes tik metodiškai išskyrėme juslių veikimą, išanalizavome nuo realybės atplėštą jo mechanizmą. Iš tiesų jaslės niekada neveikia atskirtai, pačios vienos, be *visos* sielos, įsikūnijusios per jas. Todėl, kai siela reiškiasi per jusles, prie pastarųjų duomenų – būtybės ir pasaulio prisistatymo dabartyje – ji jau prideda *trukmės* išgyvenimą. Mes niekada nepaliesime, nepamatysime ir neišgirsime jokios būtybės, kuri *netruktu*, o būtų tik grynoje dabartyje. Mes nuolat savyje *sulaikome* tai, ką juntame, mes nuolat savyje *numatome* to, ką junatme, tęsinį. Kitaip joks tikrovės suvokimas tiesiog neįvyktų. Vaizduotė (*imaginatio*) veikia kartu su jaslėmis, pačiose jaslėse, todėl vienu metu, be jokio „laiko tarpo“ kartu su jomis „tvarko“, manipuliuoja jų duomenis: kai klausome garsą, mes jį girdime kaip *tą patį trunkantį* garsą, o juk vienos garso „dalies“ jau nebėra, skambant kitai ir artinantis dar kitai. Vadinas, tai, kas jau buvo, yra vaizduotės sulaikoma ir pridedama prie to, ką jaslės junta „dabar“. Negana to, vaizduotė gali ištraukti iš savo „lobyno“ ir tą objektą, kurio prieš mus jau nebėra *hic et nunc*, priminti ir jį pridėti prie kitų dabartyje jaučiamų objektų. Taigi mes turime galimybę suvokti ne tik tai, kas yra čia ir dabar, bet ir tai, ko čia ir dabar nėra. Per šį juslių pranokimą vaizduote pasirodo nuolat sielos kuriama praeities dimensija. Vaizduotė „sugražina“ tą patį objektą su

*praeities nuoroda*, todėl šventasis Tomas dar ją vadina jusline *atmintimi* (ST: I, 78, 4). Kai įsivaizduojame būtybę, aiškiai skiriame tai, ką *dabar* junta mūsų juslės, ir tai, ką mūsų juslės juto *anksčiau*; mes aiškiai suvokiame, kad įsivaizduojamoji būtybė *buvo*, bet jos *nėra*, arba kokia ji *buvo* ir kokia ji yra *dabar*. Atmintimi žmogus sulaiko tai, kas *buvo* praeityje, aiškiai išvelgdamas to nebuvimą ar to buvimą *dabar*. Taigi praeitis ir dabartis, aiškiai atskirtos, yra lyginamos, yra matomos *kartu*, yra suvienytos tame pačiame sąmonės akte. Taip pradeda rodytis laikas: dėl juslių ir atminties tame pačiame objekte gali būti išskirtas nesutapimas, jo „anksčiau“ ir jo „dabar“, kurie, sugretinti ir suvienyti vientiso sielos veiksmo, yra suvokiami kaip „suskaičiuotas“ daikto judesys, kaip pats daiktas.

Tačiau dabarties ir praeities jungtyje dar nepasirodo laiko pilnuma, kaip ir kūno jutimuose bei vaizduotėje dar neatsiskleidžia visas žmogus, nors juose jis visas jau yra. Juslės ir vaizduotė negali būti atskirtos nuo kitų žmogaus struktūrinių dalių. Jos būtinai pažadina emocines reakcijas: liūdesį, pasibaurėjimą, malonumo pojūtį ir daugelį kitų (ST: I, 78, 4). Šie emociniai išgyvenimai išreiškia kažką, kas ateina iš jau gilesnio žmogaus prigimties sluoksnio nei vien kūno juslės: jei bijome vilko, tai ne dėl to, kad jis yra pilkas ir šurkštaus kailio, bet dėl to, kad mūsų prigimtis jaučia mirtiną pavojų. Vaizduotė čia jau pasirodo kaip kūrybinė, nukreipta į *ateitį*<sup>8</sup>, instancija, nes ji ne tik

<sup>8</sup> 78-ajame pirmosios *Teologijos Sumos* dalies klausime, kurį komentuojame, šventasis Tomas specialiai nekalba apie *ateities* dimensiją, nes pats klausimas nėra skirtas laiko problemai. Tačiau šios dimensijos susidarymą galima lengvai nustatyti, pratęsiant Akviniečio svarstymus (Lotz: 95–100).

išlaiko atmintyje juslinius duomenis, bet jais remdamasi kuria kažką nauja, projektuoja žmogaus būseną atsižvelgdama į jau esamą žmogaus prigimtį ir į tai, kas gali jai nutikti (kai puola vilkas, veiksmai, kuriuos atliekme *dabartyje*, tegali būti suvokti tik išgyvenimo *ateityje* perspektyvoje). Žmogus ieško to, ko *dar* nėra (saugumo puolant vilkui), bet kas turi *ateiti*. Šios paieškos vyksta ne chaotiškai, bet pagal tai, ką vaizduotei perduoda jau ne vien iš išorinio objekto atėjusi informacija, bet ir iš vidaus prabylanti žmogaus prigimtis, žmogaus *ratio*. Pagal pastarąjį, mes bijome laukinio žvėries, bet nebijome miško eglės; mes bijome, kai žvėris yra laisvas, bet jį maloniai stebime narve. Kiekvieną kartą, kai žmogaus *ratio* susiduria su išorine tikrove, jis visa vertina *ateities* horizonte<sup>9</sup>.

Matome, kad su emocionali ir racionali žmogaus prigimtimi pasirodo *ateities* dimensija. Iš vienos pusės, ši prigimtis vystosi tik susikurdama *ateities* horizontą, iš kitos – ji be persotojo įima į savo vystymosi lauką išorinę tikrovę, kartu su dabarties ir praeities dimensijomis. Kai tik yra sekamas išorinės realybės judėjimas, pažįstančioji žmogaus siela laukia to, ko dar nėra ir taip pati save projektuoja. Matuodama judėjimą, siela kuria visas tris laiko dimensijas pagal tam tikrą tvarką, tačiau visada *visas kartu*. Laikas yra vientisas. Ši laiko vienybė yra taip pat ir stebimo („matuojamo“, pažįstamo) objekto vienybė: jo dabartis,

<sup>9</sup> *Ratio* sąvoką čia reikia suprasti plačiąja prasme, kuri jungia abi reikšmes, Tomo Akviniečio aiškiai skiriamas kitur: *ratio* kaip daikto esmė, pvz., kaip žmogaus prigimtį, kurią išreiškiami sąvoka; *ratio* kaip žmogaus proto dimensija, kuria būtent pažįstame visas esmes, taip pat žmogaus prigimtį ir kuri yra ne kas kita kaip pati šios prigimties raiška.

kurią pagauna juslės, jo praeitis, išsaugota atminties, jo ateitis, laukiama *ratio*, sudaro jo judesio vientisumą, matuojamą sielos pagal „anksčiau“ ir „vėliau“ kategorijas. Šis sudarymas sutampa su pažinimo akto rezultatu – daikto esmės nustatymu (Lotz: 90–134). Bet ši laiko vienybė tėra sielos vienybės išraiška. Pati siela yra savimi tik tada, kai kiekvieną akimirką savyje išlaiko tai, kas buvo, ateities atvirybėje. Siela yra, kai ji *tampa*.

### **b) Kodėl siela skaičiuoja laiką?**

Sekant Tomo Akviniečio aprašomą pažinimo veiksmo procesą, pasirodo kartinė žmogaus sielos funkcija – vienyti. Sieloje įrašytas vienybės principas vienija kiekvieną būtybę, visą pasaulį ir pačią sielą. Išorinių tikrovių būsenos yra sielos surišamos – taip pasirodo judėjimas. Šis rišimas savo ruožtu jau yra skaičiavimas ir pažinimas, nauja kokybinė jungtis pagal „anksčiau“ ir „vėliau“ kategorijas – laikas taip pat yra vienijimas. Jis, kaip matėme, sutampa su pačios sielos vieningu aktu: laikas atsiranda kartu veikiant visoms sielos struktūrinėms dalims – kūno juslėms, bendrajam jutimui, vaizduotei, emocijoms, racionaliajam protui. O ir visi trys mūsų aptariami elementai – judėjimas, siela ir laikas – yra tarpusavyje suvienyti. Visas žmogus, kuris tampa savimi tik pažindamas išorinių būtybių judėjimus ir laikus, pats yra nuolatiniam judėjime ir laike. Trys elementai yra vieni į kitus įsismelkę ir kiekvienas atlieka savo funkciją. Judantis daiktas priverčia jį pažįstančią sielą judėti ir būti laike, būti pačia savimi, bet tik siela suteikia judėjimui ir laikui jų tęstinumo vienybę, jų esmę.

Vis dėlto šis vienybės principas, veikiantis žmoguje nuo vieno jo krašto iki kito, nuo dvasios šaknų iki kūno ląstelių, veikiantis pasaulyje visur, kur tik siela seka kokį nors judėjimą, nepasiekia tobulos vienybės nei pačiame žmoguje, nei šiame pasaulyje. Veikdamos kartu, žmogaus struktūrinės dalys aiškiai skiriasi viena nuo kitos. Judėjimas ir laikas yra tęstiniai, bet taip pat ir ištįsę, besibarstantys; laikas yra pasidalinęs į praeitį, dabartį ir ateitį. Vienybės principas tėra tik principas. Todėl žmogaus veiksmai, judėjimo ir laiko susidarymas gali būti apibrėžti kaip *įtampa*: visi jie linksta į vienybę, bet lieka tęstiniai. Čia galime taikyti svarbų Tomo Akviniečio postulata, pagal kurį visa, kas netobula, kyla iš tobulo ir jo siekia kaip tikslo (ST: I, 77, 7, 3; SG: III, 22; DP: 3, 10, 4).

Šventasis Tomas vadina šį vienybės principą intelektu (*intellectus*). Šia sąvoka jis apibrėžia dieviškumą ir dvasią (ST: I, 14). Angelai ir žmonės dalyvauja šioje Dievo dvasioje, kiekvienas savo būdu, todėl jie yra dvasinės būtybės (SG: I, 7; III, 57; 61; ST: I, 12; 93). Dalyvavimas Dievo dvasioje, dieviškajame intelektu, yra dalyvavimas tobuloje Dievo vienybėje<sup>10</sup>. Todėl žmogaus intelektas (*intellectus*), liedsdamas dieviškumą, iš esmės pranoksta bet kokį judesį ir laiką (SG: II, 55; 79; III, 61; IV, 82, 9; ST: I, 85, 4, 1; I–II, 113, 7, 5; IJ: 1069), kurie tobulos vienybės nėra pasiekę. Vis dėlto intelektas yra kilminis laiko principas, lygiai

<sup>10</sup> Šis dalyvavimas nėra pozityvus pažinimas. Šiame gyvenime mes niekada negalėsime turėti nė menkausio dieviškosios vienybės racionalaus suvokimo, sąvokos ar vaizdinio (ST: I, 12). Toks suvokimas, tiesioginė Dievo vizija, būtų tolygus mirčiai, kaip skelbia Šventasis Raštas (Ex 33, 20; Lv 16, 2). Galbūt Tomo Akviniečio mirtis, jį ištikusi po stiprios mistinės patirties, reiškia būtent sąlytį su šia Dievo vienybe.

kaip tobula yra netobulumo kilmės principas, o žmogaus protas – jo juslingumo<sup>11</sup>. Būdamas substancine žmogaus, išitraukusio į judėjimą, dalimi, intelektas puoselėja bet kokį vienijimą – taigi ir laiko atsiradimą. Laiko principą Tomas Akvinielis apibrėžia kaip nelaikišką. Žmogaus siela skaičiuoja laiką todėl, kad per ją reiškiasi kažkas nelaikiška. Į tai pažvelgsime giliau.

### 3. Bendra judėjimo, sielos ir laiko buvimo aktų kilmė

Be sielos veiksmo, laikas, netgi judėjimas, turi tik netobulą buvimą, nepranokstantį savo užuomazgų. Kad kokį nors perėjimą iš galimybės į tikrovę būtų galima iš tiesų vadinti judėjimu, reikia, kad jis būtų stebimas vienijančio žvilgsnio. Toks žvilgsnis, kylantis iš žmogaus sielos, visada vienija pagal „anksčiau“ ir „vėliau“ kategorijas, todėl laikas lydi judėjimą visur, kur tik siela apskritai ką nors veikia. Kadangi, pasak Tomo Akvinielio, nėra tokios žmogiškos patirties, kurios nebūtų galima išreikšti per galimybės ir tikrovės dialektiką, visur, kur tik veikia žmogus, judėjimas ir laikas kyla visų trijų tarpusavio vienybėje. Norėdami giliau suvokti šią vienybę, turime, kaip ragina Tomas Akvinielis, ieškoti galutinės jos priežasties. Sielos, judėjimo ir laiko vienybę galėsime paaiškinti tik per jų ontologinės kilmės bendrumą. Jeigu kalbame apie *kilmę*, vadinasi, kalbame apie kažką, kas yra *anapus* judėjimo, žmogaus sielos ir laiko, tačiau kas įvyksta „kiekvieną akimirką“ tam, kad įvyktų judėjimas, siela ir laikas.

<sup>11</sup> „Juslė yra lyg nepilnas dalyvavimas prote. Taigi galima teigti, kad ji savo prigimtimi kyla iš proto, kaip netobula iš tobulumo“ (ST: I, 77, 7).

Iš esmės kalbama apie paties buvimo davimą, todėl apie bet kurią būtybę, kuri *egzistuoja* (*ex-sistens*) ir kuri patenka į žmogaus matymo lauką (o mes tik šį lauką ir galime aptarti – juk neturime nė menkiausios nuovokos apie tai, kas dedasi už jo). Būties davimo procesui įvardyti šventasis Tomas skolinasi biblinį terminą *creatio ex nihilo*, o kadangi jis niekada nenutrūksta ir vyksta „kiekvieną akimirką“, Tomas Akvinielis jį dar apibūdina kaip nuolatinį būtybės išsaugojimą buvime, kaip *conservatio* (ST: I, 104). Matėme, kad būtybė visa – pačiu savo buvimo aktu – yra judėjimas (ST: I, 9, 2). „Visa skurtose būtybėse, skelbia Tomas, priklauso judėjimui“ (IJ: 4). Kas vyksta, kai Dievo kuriami dalykai patenka į žmogaus žvilgsnį?

Siela taip pat yra kuriama. Todėl savo prigimtimi ji irgi yra judanti. Vis dėlto turime konstatuoti radikalų skirtumą tarp daikto ir sielos judėjimų: judantis daiktas niekada neįsisąmonina sielos, o judanti siela sąmoningai „matuoja“ daiktą; tam tikra kokybė skiria daiktą ir sielą – sąmoningumo, vienijimo pajėgumo galimybę. Bet šis skirtumas nereiškia daikto ir sielos veiksmų atskyrimo; atvirkščiai – sielos akto analizė atskleidžia jų vienybę. Sielos judėjimas (jos buvimo aktas) juk ir yra apibrėžiamas kaip daikto judėjimo, jo buvimo akto, įsisąmoninimas<sup>12</sup>, jo „matavimas“: joks žmogiškos

<sup>12</sup> *Intentio*, sako Tomas Akvinielis. Vėlyvosios scholastikos pamiršta, ši šventojo Tomo sąvoka atgimsta XIX amžiuje po Brentano, fenomenologijos pradininko, plunksna. Husserlis nepakankamai numanė, kaip giliai jo *intencionalumo* terminas yra išsisknijęs Tomo Akvinielio mintyje. Žr. Breton S. „Etudes phénoménologiques. Conscience et intentionnalité selon saint Thomas et Brentano“, *Archives de philosophie*. 1955, t. 19, p. 63–87; Muralt A. de „L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité. Esquisse d'une confronta-

sielos aktas nevyksta be atsivėrimo jai išoriškai tikrovei, ir kiekvieną kartą, kai daiktai pasirodo žmogaus horizonte be jokio ryšio, siela tampa pačia savimi juos tarpusavyje surišdama. Būtent čia kyla *trukmės* pajauta, lydinti daiktų judėjimą, taigi laiko pajauta, kuri kartu su daiktų suvokimu yra ir sielos savęs pačios pajauta (ST: I, 14, 2, 3; cf. ST: I, 87, 3). Šis sielos buvimo akto įsipynimas į daiktų buvimo aktus byloja tai, kad juos jungia bendra kilmė, t. y. kad jie vienas kitą iš esmės atitinka, netgi yra *identiški*, nepaisant mūsų pirmiau minėto skirtumo (ST: I, 14, 2). „Siela yra tam tikra prasme visi daiktai“ – Tomas Akvinietis nuolat cituoja šią Aristotelio frazę (ST: I, 14, 1; 16, 3; DV 1, 1). Tam tikra prasme judėjimas yra *tas pats* daiktuose ir sieloje.

Tačiau nors daiktai ir siela yra susipynę bendrame judėjime, kylančiame iš jų bendros kilmės, tik siela sąmoningai ir vienašališkai seka šį judėjimą, jį „matuoja“. Žmogaus intelektas, esantis sąlytyje su savo paties buvimo aktu, t. y. su jo kilminiu aktu (jo *actus essendi*), yra kartu sąlytyje ir su bet kurios kitos būtybės buvimo kilminiu aktu, su būties davimu jai. Jeigu toks davimas gali kilti tik iš Dievo, tik iš Jo vykdomo vienijimo, tai žmogiškasis intelektas turi būti apibrėžtas kaip pajėgumas sekti šį dieviškosios kūrybos darbą, t. y. dievybės vykdomą vienijimą ir pačiame intelekto, ir kiekviename daikte. Tam intelektas turi pranokti pats save kaip *kuriamą* būtybę, dalyvauti aukščiausioje Dievo vienybėje, būti „pajėgus Dievo“ (*capax Dei*, ST: III, 6, 2; SG: III, 57), nes niekas negalėtų nie-

ko vienyti, jeigu pats vienybės principas neveiktų jame<sup>13</sup>. Kaip sukurta būtybė gali būti daugiau nei kūrinys – šis paradoksas šventajam Tomui buvo žmogaus paslaptis, į kurios gilinimąsi jis žiūrėjo kaip į filosofo pašaukimą.

Kaip žmogus išgyvena savo intelekto vykdomą būtybių buvimo aktų sekimą? Ontologinio judėjimo patirtis yra formaliai kitokia nei fizinio judėjimo patirtis. Jos negalima išreikšti jokia sąvoka – jokia racionalistinė (*ratio*) žmogaus pastanga negalės pavyti ir išreikšti to, kas vyksta kūrimo metu, kas vyksta „kiekvieną akimirką“ būtybei priimant savo buvimą. Egzistencinis konkretumas, kurio akivaizdoje esame atsidūrę, yra greitesnis už mūsų racionalią mintį – jis yra šios minties šaltinis, todėl pastaroji bus visada pavėlavusi. Vis dėlto, mūsų intelektui dalyvaujant šiame *creatio ex nihilo* veiksmo, mumyse gali gimti, ateiti iš už anapus juslių ir proto tam tikra ypatinga

<sup>13</sup> „[Žmogaus] intelektinė siela yra sukurta *amžinybės ir laiko tarpe*, kaip sakoma *Priežasčių knygoje* ir kaip galima matyti iš to, kas buvo pasakyta pirmiau: nors ši siela užima paskutinę vietą tarp visų intelektų, jos substancija yra aukščiau kūniškosios materijos ir nuo pastarosios nepriklauso. Vis dėlto veiksmas, kuriuo ji susijungia su žemesnėmis už ją tikrovėmis, esančiomis laike, yra laikiškas. Taigi veiksmas, kuriuo ji susijungia su aukštesnėmis tikrovėmis, anapus laiko, dalyvauja amžinybėje. Tokia yra vizija, kuria ji mato dieviškąją substanciją. Taigi per šią viziją ji tampa amžinybės dalyve. Tuo pačiu būdu ir dėl tos pačios priežasties bet kuris kitas sukurtais intelektas, matydamas Dievą, dalyvauja amžinybėje“ (SG: III, 61, 5). Gerai žinome, kad šventasis Tomas pripažįsta tiesioginę Dievo viziją tik anapus mirties (ST: I, 12). Vis dėlto pats šios vizijos pajėgumas yra žmogaus intelektinėje prigimtyje išrašytas jos (su)kūrimo metu, ir jis jau šiame gyvenime yra veiklus, nors ir ne visai. Būtent jį Tomas Akvinietis vadina dalyvavimu Dieve, taigi jau tam tikru mastu *akte*, o ne vien galimybeje. Įdomu stebėti, kaip kalbėdamas apie šiuos dalykus šventasis Tomas neretai gramatiškai pereina nuo būsimosios į esamąją laiką. Tai rodo sunkias pastangas kuo teisingiau išreikšti paslaptinę Dievo ir žmogaus santykį, kai žmogus rodosi esąs kažkas daugiau, nei yra.

tion de la phénoménologie avec ses origines scolastiques“, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1960, N 3, p. 264–284.

patirtis, besireiškianti per protą ir jusles. Tai nebūties, grasinančios kiekvienai būtybei, patirtis. Tai žmogui duodamas buvimo akto suvokimas, t. y. buvimo *gauties* suvokimas, bylojantis absoliučią priklausomybę nuo tokio Šaltinio, kurio nesaisto jokios būtybių pasaulyje suvokiamos normos, jokie dėsniai, jokios esmės. Tai būtybės radikalaus baigtinumo patirtis, kylanti ne iš kokios nors galingesnės nei mes būtybės, nubrėžiančios mums ribas, bet iš nebūties, iš suvokimo, kad esame stebuklingai išlaikomi anapus nebūties. Tomas Akvinielis suprato šią patirtį kaip garbinimo aktą (ST: II–II, 81, 3), nes garbinimo sąvoka nusako žmogaus laikyseną absoliučiai galutinių tikrovių atžvilgiu, o mūsų nuolatinis „traukimas“ iš niekio yra tokia tikrovė. Kalbant apie šią patirtį ne religiška, bet metafiziškai, jai tegalima taikyti analogines sąvokas: ji išreiškia būtybės ontologinį judėjimą, patį jos buvimą, ne kaip materialios galimybės formalų aktualizavimą, bet kaip tam tikrą aktualizavimą, kylantį iš kito akto, iš akto akto, *actus essendi*, kuris aktualizuoja ne atsiremdamas į kokią nors ankstesnę būseną, bet iš nebūties. Suvokti būtybės ontologinį judėjimą – tai suvokti, kad kiekvienas būtybės aktas visada yra galimybė nebūčiai, todėl priklausomas nuo kito, vadinamo Kūrėju.

Šio ontologinio judėjimo suvokimas, arba „matavimas“, išreiškia ontologinę ir giliausią laiko sąvokos prasmę. Laikas čia pasirodo savo paties grynoje vienybėje. Matėme, kaip laikas buvo sielos sudaromas ontiniame lygmenyje: pirmiausia pasirodė kiekviena iš jo struktūrinių dalių – dabartis, praeitis, ateitis, – o jų vienybė buvo atskleista nurodant sielos struktūrinių da-

lių, kurių kiekviena atitiko tam tikrą laiko dalį, vienybę (ST: I, 78, 4). Ontologiniame lygmenyje laiko vienybė pasirodo pati pirma: buvimo akto kaip gavimo įsisaminimas yra visiškai vientisas aktas, nes juo yra paliečiamas nelaikiškasis dieviškosios kūrybos veiksmas, t. y. grynas vienybės principas, kurio priešprieša tėra neegzistuojanti nebūtis. Žmogaus intelektas yra, kaip minėjome, dalyvavimas absoliučioje Dievo vienybėje. Vis dėlto tokioje laiko vienybėje lyg horizonte jau ryškėja jo elementai. Lyg vienybė pereina į išsibarstymą taip, kad neįmanoma nubrėžti skiriamosios ribos. Žmogaus *intellectus*, būdamas dieviškas, pats yra kūrinys! Todėl jis yra radikaliai paradoksalus ir Kūrėjo veiksmo akivaizdoje išgyvena lyg svaigulį savo paties atžvilgiu. Sučiupdamas dieviškojo akto vienybę, jis užčiuopia giliausią savo esmę – savo dieviškumą, bet kartu ir savo „atsilikimą“, negalėjimą būti tuo, kuo vis dėlto yra. Susitapatindamas su iš savęs išsilaikančia Dievo kibirkštimi, žmogaus intelektas turi pripažinti, kaip ir visi kūriniai, savo radikalią priklausomybę nuo kito ir virš jo kybančią nebūties grėsmę. Paženklintas savyje su kūrinijos dėsniais nieko bendro neturinčio Dievo nejudėjimo, žmogaus intelektas juda, kaip ir visi kūriniai. Viena vertus, dieviškosios vienybės suvokimas pačiame žmoguje yra amžinojo *dabar* pagava ir vykstančios Dievo kūrybos dabarties akimirka, kurioje yra išsakinijusi bet kuri kuriama būtybė. Kita vertus, ši pagava sutampa su radikalaus žmogaus baigtinumo suvokimu, ji yra nerimas dėl *ateities*, priklausomybės nuo kito ir nebūties grėsmės pripažinimas. Tačiau šis svaiginantis paradoksas netrukdo stebėti, kaip nuolat tęsiasi sielos kūrimas,

jos išlaikymas, nežiūrint niekio grėsmės, tos pačios, kokia ji buvo jau anksčiau, *praetije*. Kūrėjo akivaizdoje kuriama siela vibruoja: to proceso savistaba, savęs pačios patirtis ir yra laikas. Sielos dalyvavimas Dievo vienyje, įgaunantis kuriamos būtybės statusą, gimdo laiką. Laikas kyla iš paradokso – iš sieloje gyvenančio visiško vienio, kuris štai jau tampa – tampa įtampa<sup>14</sup>.

Tik sielos (kaip *intellectus*) sudarytas ontologiniame lygmenyje, laikas gali reikštis ir ontinėje, t. y. fizinėje, plotmėje. Būtent todėl, kad įsikūnijusi fiziniame kūne siela yra apgyvendinta dieviško vienybės principo, kuris pajėgia patį save išsaugoti net tapdamas kūrinium (žmogumi), visos daiktų fizinės būsenos gali būti suvokiamos tam tikroje vienovėje kaip judėjimas ir kartu matuojamos kaip laikas. Kadangi intelektas veikia įsikūnijusioje žmogaus sieloje, ontologinis sielos laikas ontinėje plotmėje reiškiasi kaip fizinis laikas, nes pagaliau kiekvienas fizinis judėjimas tėra ontologinio būtybės judėjimo išraiška: bet koks perėjimas iš galimybės į tikrovę fiziniame lygmenyje (ontinis judėjimas) ir net materijos suformavimas, vykdomas substancinės formos, turi galimybės statusą jį aktualizuojančio kūrybinio akto akivaizdoje (ontologinis judėjimas). Dėl joje

<sup>14</sup> Ar taip interpretuojama Tomo Akviniečio mintis neprimena Plotino filosofijos? Dieviško kūrimo *valingumo* dimensija (ST: I, 19, 4; CG: II, 23; DP: 3, 15), jau nekalbant apie patį kūrimo kaip *creatio ex nihilo* statusą, radikaliai skiria Tomo Akviniečio pasaulio atsiradimo sampratą nuo Plotino būtybių kilties iš Vienio. Žinoma, dviejų mąstytojų laiko sąvokų sugretinimas yra įmanomas pabrėžiant dieviškojo Vienio ir pasaulio daugio dialektiką. Tačiau, pasak Tomo Akviniečio, judėjimas ir laikas yra Vienio *norimi* dėl jų pačių, kūriniai yra Kūrėjo norimi kaip jo tobulumo nešėjai, o Plotinui įtampos ir daugio atsiradimas yra iš esmės susijęs su etinio pobūdžio regresu, su blogiu.

veikiančio intelekto siela gali vienyti, t. y. „matuoti“, judėjimą ir pažinti daiktų esmes (jyslės, vaizduotė, *ratio*), pati būdama viena iš judančiųjų esmių tiek ontologinėje, tiek fizinėje plotmėje<sup>15</sup>. Siela, judėjimo matmuo, ir yra laikas.

#### 4. Laiko dabarties akimirka kaip vartai į amžinybę

Dieviškasis kūrybos aktas skleidžiasi kaip akimirka, t. y. kaip kažkas visiškai nedaloma ir neužčiuopiama jokia racionalia (*ratio*) mintimi. Kodėl Tomas Akvinietis jį suvokia kaip „akimirką“, kuri pagal apibrėžimą priklauso laiko sferai? Nes šis aktas, kuris neturi jokio tęstinumo ir yra anapus bet kokio laikiškumo, vis dėlto yra laike, kiekviename jo momente: „Amžinybės santykis su laiko trukme yra nedalomojo santykis su tęstinumu: ne to nedalomojo, kuris tėra tęstinumo užbaigos taškas ir kurio nėra kiekvienoje besitęsiančiojo dalyje, bet to, kuris yra anapus tęstinumo ir vis dėlto yra kartu su kiekviena besitęsiančiojo dalimi, su kiekvienu jo momentu. Nes, laikui nepranokstant judėjimo, amžinybė, kuri yra absoliučiai anapus judėjimo, neturi nieko laikiška“ (SG: I, 66, 7). Pats laikas įima į save paradoksą, jį sudaro prieštaringa struktūra, kurią šventasis Tomas išreiškia kad ir tokiu logiką laužančiu tvirtinimu: „Laike reikia skirti tai, kas nedaloma, t. y. akimirką, ir tai, kas trunka, t. y. laiką“ (ST: I, 42, 2, 4). Akimirka yra laike, tačiau anapus laiko. Atskyrus akimirkos sąvoką nuo aristoteliškojo laiko momento (vuv) sampratos (ST: I,

<sup>15</sup> Kad pati daikto bei sielos esmė yra tam tikras judėjimas, galima suvokti gilinantis į Tomo Akviniečio esmės „rato“ doktriną. „išėjimo iš savęs“ ir „grįžimo į save“ dialektiką (SG: IV, 11; DV: I, 9).

10, 1, 5), ji tampa dieviškojo kūrybinio akto raiška: šis aktas būtent nėra laiko dalis, bet laikiškos būtybės egzistencijos (paties laiko) šaltinis, esantis pačioje būtybėje. Todėl Tomas Akvinietis gali tvirtinti, kad iš tikrųjų yra tik dabarties akimirka (kaip dieviškojo kūrybinio akto momentas, kurio išdava – būtybių „yra“), o praeitis ir ateitis yra „tik sieloje“, tik kaip žmogaus proto tikrovės (cf. IPh: 588; ST: I, 10, 4, 2). Tačiau toks tvirtinimas jokiū būdu nėra laiko tikroviškumo neigimas. Tai, kas yra „tik“ sieloje, yra iš tikrųjų, bet ne tuo būdu, kuriuo yra būtybės jų „gryname yra“ (jų buvime joms pačioms, težinomoms vien Dievui), t. y. kai jos yra dar be žmogaus sielos įsikišimo. Praeitis ir ateitis egzistuoja kaip intelektualios būtybės (žmogaus) dalyvavimas dieviškajame kūrybos akte. Žmogaus intelektas suvokia tikrovę dalyvaudamas jos dabarties akimirkoje, jos dieviškajame nedalomajame sukūrimo momente, bet pats būdamas ne Kūrėjas, o tik kūriny, jis suvokia tikrovę pridėdamas praeitį ir ateitį (S, IV, 17, 1, 5, 3, 1; 49, 3, 1, 3) – matėme, dėl kokios priežasties ir kokiū būdu. Dėl šio dualumo žmogiškame realybės suvokime dabarties akimirka (*nunc stans*) jau plečiasi, lyg meta šešėlį, tampa *nunc fluens*: žmogus siekia absoliučios vienybės, bet įtampa, išsiplėtimas, išsibarsčymas lydi šias pastangas ne tiek kaip jų trukdis, kiek kaip jų priemonė!

Pasak Aristotelio, laiko akimirka, vov, turi būti apibrėžiama kaip praeities pasibaigimo ir ateities prasidėjimo momentas (Aristote: 220a; 222a 19). Ji iš esmės yra tik „vidurys“: be nukreiptumo į praeitį ir dabartį jos sąvoka neturėtų jokios prasmės. Ši įžvalga Aristoteliui yra kaip laiko amžinumo įrodymas: juk neįmanoma įsivaizduoti tokio

ypatingo momento, kuris būtų pradžia, bet nebūtų pabaiga, arba pabaiga, nebūdamas kartu ir pradžia. Tomas Akvinietis atmeta tokį laiko amžinumą, horizontalią begalybę, tvirtindamas akimirkos vertikalią dimensiją, nuolatinį ir radikalų laiko prasidėjimą, *creatio ex nihilo* nenutrūkstumą (IPh: 617; ST: I, 46, 1, 7; SG: II, 36, 5). Būtinybė iš esmės susieti dabarties akimirką su praeitimi ir ateitimi kyla dėl žmogaus mąstymo būdo (*ratio*) ir dėl jo vaizduotės pobūdžio, o pati būtis (*esse*) įlieja į būtybės tėkmę radikalų pertrūkį, nuolatinės naujovės, ateinančios ne iš jau esančios tvarkos, bet *ex nihilo*, įsiterpimą kiekvienoje būtybės akimirkoje. Buvimo įpūtimas yra „kiekvieną akimirką“ radikaliai naujas, visada dabartis (*nunc stans*) dar be praeities ir dar be ateities, kurios pasirodo tik prie dabarties akimirkos prisijungus žmogaus sielai (*nunc fluens*). Aristoteliui dabarties akimirka nėra tapati sau pačiai, nes ji iš viso negali būti kam nors tapati – juk ji tėra tik beesmis vidurys tarp to, kas prasideda, ir to, kas baigiasi. Tomui Akviniečiui dabarties akimirka taip pat nėra tapati sau pačiai, bet dėl kitos priežasties. Jai trūksta tapatumo, būtybė niekada nėra tobulai užbaigta, kaip to reikalautų „esmės rato“ tobulumas (DV: 1, 9), nes „kiekvieną akimirką“ ji yra traukiama iš niekio ir todėl šioje gelminėje sferoje yra „kiekvieną akimirką“ radikaliai nauja, vis kita (SG: II, 19, 6). Akimirka yra dieviškosios kūrybos akto išraiška, ji vienu metu lemia ir būtybės esmės stabilumą bei laiko tęstinumą viename lygmenyje, ir nuolatinį buvimo naujumą bei laiko pertrūkį kitame lygmenyje. Suvokti laiką, anot Tomo Akviniečio, – tai sugauti šiuos du lygmenis vienu kartu, suvokti vienu metu ir tęstinumą, ir pertrūkį. Kitaip

sakant, norint suvokti laiką, reikia laike sučiupti akimirką, kuri yra anapus laiko.

Jeigu mes galėtume „sučiupti“ šią akimirką savo mintimi, besireiškiančia kaip *ratio*, laiko problema būtų išgvildenta vieną kartą ir visiems laikams. Tiesa pasakius, tokiu atveju paties laiko nebeliktų – žmogus būtų visai susitapatinęs su amžinybe, jo paties nebeliktų<sup>16</sup>. Kad įeitume į amžinybę, pasak Tomo Akviniečio, užtektų tik iš laiko pašalinti praeities ir ateities dimensijas, sučiupti *nunc stans* jo grynume, o ne išsiplėsti kartu su *nunc fluens* (IPh: 586). Galbūt Tomas Akvinietis nepakankamai ryškiai pabrėžė (nes tai jam buvo akivaizdu, ko nebebus vėlesniais amžiais), kad pašalinti praetį ir ateitį, norint sučiupti paslaptinęją *nunc stans*, nėra techninė operacija, kurią kiekvienas *ratio* galėtų įvykdyti, išivaizduodamas kažkokią stabilią masę anapus bet kokio keitimosi idėjos<sup>17</sup>. Norint atlikti tokį praeities ir ateities pašalinimą, reikėtų, kad *ratio* pranoktų visas savo paties mąstymo taisykles, nes pastarosios iš esmės yra susijusios su praeities ir ateities dimensijomis (SG: II, 96, 10). Tai nėra įmanoma: tai darydamas, *ratio* žūtų, prarastų pats save.

Tačiau tai, kas neįmanoma žmogaus protui (*ratio*), yra įmanoma jo intelektui (*intellectus*). Pastarasis lyg šaknis maitindamas protą (*ratio*) dalyvauja amžinybės akimirkoje, nors kartu su visu žmogumi yra panardintas į būtybių judėjimą (S: IV,

49, 3, 1, 3; ST: I–II, 113, 7, 5). Judėjimas kiekvieną kartą kyla iš dabarties akimirkos kaip iš šaltinio (*nunc stans*, sučiumpamas intelekto) ir neišvengiamai plečiasi, tolsta nuo jos (*nunc fluens*, nulemtas iš intelekto kylančio proto). Dabarties akimirkos sugavimas ir kartu įvykstantis nutolimas nuo jos ir yra laikas, kurio pajėgumą turi tik žmogus. Kitaip sakant, laikas yra žmogaus, intelektualios būtybės, gravitacija apie akimirką, atvertą į amžinybę.

## Išvada

Tomo Akviniečio laiko samprata, formaliai reiškiamą aristoteliškuoju laiko apibrėžimu, kyla iš būties metafizikos, kuri radikaliai skiriasi nuo Aristotelio substancinės ontologijos. Šis skirtumas pirmiausia pasirodo judėjimo sąvokoje, viename iš trijų minėto apibrėžimo kertinių elementų. Pasak Aristotelio, judėjimas gali būti tik fizinių tikrovių savybė, būtybių substancijoms (ουσία) esant iš principo stabilioms, tačiau Tomas Akvinietis teigia, kad pastarosios taip pat juda metafizine prasme – judėjimas yra bet kurios sukurtos iš niekio būtybės neišdildomas bruožas. Sielai kaip *intellectus* jungiantis ne tik su fiziniu, bet ir su metafiziniu judėjimu, laikas jau nebegali būti suvokiamas vien kaip formalus kiekybinių ar kokybinių pasikeitimų matmuo – jis suvoktinas kaip bet būtybės pažinimo procesas, t. y. jos buvimo akto matmuo, užgriebiantis fizine akimi nematomas jos ontologines šaknis nuolatinio prasiidėjimo iš niekio momente (egzistencinis sprendinys). Kadangi šis pažinimas sutampa su pačios sielos esmingu formavimusi, laikas, judėjimas ir siela sudaro tam tikrą buvimo aktų vienybę, maitinamą dieviškojo kuriamojo veiksmo, kilminės

<sup>16</sup> Todėl net po mirties, mūsų *ratio* matant Dievą tiesiogiai, tam tikras šydas liks uždėtas (ST: I, 12, 7) – kad liktume žmonėmis, kad būtume savimi, o ne visiškai Dievu; tam, kad išliktų santykis. Šia prasme, žmogaus baigtinumas ir laikas išliks net ir amžinybėje.

<sup>17</sup> Kiek kartų filosofijos istorijoje, pradėdant vėlyvaisiais scholastikais, baigiant Heideggeriu, šventojo Tomo amžinybės sąvoka buvo suvedama į šį negyvą racionalųjį *nunc stans*!

akimirkos, besireiškančios kaip dabarties momentas ir šioje raiškoje, per įsitempusią žmogaus sielą, jau besiskleidžiančios kaip praeitis ir kaip ateitis. Taip amžinybė, būdama skirtinga nuo laiko kaip jo *actus essendi*, susitapatina su laiku vėlgi kaip jo *actus essendi*! Ši Tomo laiko ir amžinybės

santykio samprata, neatleistinai užmiršta moderniųjų scholastinių doktrinų, mūsų laikų filosofiniams ieškojimams galėtų atverti milžinišką perspektyvą ir būti atspirties tašku vertinant ne vieną naujausių laikų filosofinę srovę, sakykim, Hegelio sistemą ar Heideggerio mintį.

## LITERATŪRA

- Aristote. 1996. *Physique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Augustinas. 2004. *Išpažinimai*. Vilnius: Aidai.
- Bremond, A. 1933. „Le dilemme aristotélicien“, in *Archives de philosophie*. T. 10. Paris: Beauchesne.
- Cottier, G. 2002. *Le désir de Dieu. Sur les traces de saint Thomas*. Paroles et Silence.
- Gilson, E. 1948. *L'Être et l'Essence*. Paris: Vrin.
- Gilson, E. 1997. *Le thomisme*. Paris: Vrin.
- Lotz, J.B. 1988. *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Sertillanges, A.-D. 1940. *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. T. 1-2. Paris : Aubier.
- Thomas de Aquino. 1861. *Commentatum in Joannem*. Parmae: Typis Petri Fiaccadori. (IJ)
- Thomas de Aquino. 1873. *In IV librum Sententiarum*. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès. (S)
- Thomas de Aquino. 1884. „In VIII libros Physicorum Aristotelis“, in *Opera Omnia*. T. 2. Romae: iussu Leonis XIII D. M. Edita. (IPh)
- Thomas de Aquino. 1996. „Quaestiones Disputatae De Anima“, in *Opera Omnia*. T. 24. Roma Paris: Commissio Leonina – Cerf. (DA)
- Thomas de Aquino. 1982. „Quaestiones Disputatae De Malo“, in *Opera Omnia*. T. 23. Roma Paris: Commissio Leonina – Vrin. (DM)
- Thomas de Aquino. 1875. *Quaestiones Disputatae De Potentia*. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès. (DP)
- Thomas de Aquino. 1975. „Quaestiones Disputatae De Veritate“, in *Opera Omnia*. T. 22. Roma: Editori di San Tommaso, iussu Leonis XIII. (DV)
- Thomas de Aquino. 1996. „Quaestiones de Quodlibet“, in *Opera Omnia*. T. 25. Roma–Paris: Commissio Leonina – Cerf. (Q)
- Thomas de Aquino. 1918. „*Summa contra Gentiles*“, in *Opera Omnia*. T. 13-15. Romae: iussu Leonis XIII D. M. Edita. (SG)
- Thomas de Aquino. 1871. *Summa theologica*. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès. (ST)

## THE CONCEPT OF TIME ACCORDING TO THOMAS AQUINAS

### Povilas Aleksandravičius

#### S u m m a r y

The article explains Thomas Aquinas' concept of time on the basis of his metaphysics of being. At the same time, it shows the distance between his concept and the Aristotle's conception of time, despite the fact that, formally, both thinkers used the same definition of time. The article analyzes the main elements of this definition through their interaction: time, motion and human soul. The journey from the Aristotle's ontology of substances (*ousia*) to the Thomistic metaphysics

of the act of being (*actus essendi*) uncovers the unity among between motion, human soul and the acts of being of time. Nurtured by the act of divine creation, time appears as a tension, as the human soul itself, which 'measures' the ontological movement of a being and makes continuous its continual moments of beginning, by adding the dimensions of past and future.

**Keywords:** Thomas Aquinas, time, motion, soul, intellect, act of being, creation from nothing.