

KALBOS  
FILOSOFIJA

# KALBA IR ŽMOGUS

*Ens rationale, quia orationale*

1

Šiandien beveik nuodėva yra tarti, kad žmogus esąs kalbanti būtybė, vadinasi, „gyvūnas, turįs žodį -*zoon lōgon échon*“, kaip tai nusakė jau Aristotelis. „Bežadėje visatos tyloje mes tik vieni kalbame“ (*Karl Jaspers*). Net ir mūsų tyla yra kalbi. Nes kaip vienas yra atremta į polinkį buvoti drauge, taip tyla yra atremta į galią kalbėti. Jei nebūtume apspręsti sambūviui, niekad nesijaustumė esą vieniši. Jei nebūtume apspręsti kalbai, niekad nesijaustumė tylį. Visata yra pilna garsų, bet ji neturi žodžio, todėl yra bežadė. Visata nėra tyli; ji yra nebyli.

O Dievas? Visų religijų Dievas yra kalbus. Tačiau jis kalba žmogaus kalba. Skirtingo žodžio Dievas neturi. Tai teigė jau ir šv. Tomas Akviniėtis, sakydamas esą priskirti Dievui žodį garsine šiojo forma galima tik perkelti-ne prasme (plg. *De ver. IV, 1*). Kadaisė Origenas (III a.) tiesė gražią lygiagreotę tarp Kristaus įsikūnijimo ir Dievo apreiškimo, šįjį vadindamas irgi įsikūnijimu (*ensōmátōsis*). Kaip Kristų-Dieva tikime, o Kristų-žmogų regime, taip ir apreiškimą kaip Dievo žodį tikime, o kaip žmogaus žodį girdime. Dievas kalba tik per žmogaus žodį - pagal šiojo gramatiką, sintaksę ir semantiką, pagal istorines bei tautines tos ar kitos kalbos aplinkybes. Dievo žodis visados yra tikras žmogaus žodis: žmogaus ištartas, žmogaus užrašytas ar tradiciškai perteikiamas būsimosioms kartoms. Todėl Dievo kalbumas žmogaus kaip vienintelės kalbančios būtybės ne tik neneigia, bet ją tik dar labiau paryškina. Ne Dievas moko mus kalbos, bet mes teikiame Dievui savą žodį visu šiojo lygstamumu. Dievo žodis mūsų žodyje susižmogina. Dievas, bylojās mūsų kalba, patvirtina žmogaus žodį kaip tikrąją mūsų savastį.

Kiek kebliau rasti santykį tarp žmogaus žodžio ir gyvulio garso. Kiekvienas žodis yra garsas, bet ne kiekvienas garsas yra žodis. Garsas virsta žodžiu tada, kai jis daiktą *pavadina*, pralauždamas subjektyvią plotmę ir išeidamas į objektyvią ertmę, kurioje buvoja daiktai. Ir štai šio lūžio gyvulio garsams kaip tik stinga. Gyvulio garsai gali daug ką reikšti: pavojų, alkį, lytinį geismą ir t.t. Tačiau visa tai yra išraiška tik vidinės būklės, tik tuokartinės nuotaikos, vadinasi, praeinančios, todėl nesusiklostančios daikto pa-

vadinimu. Kai višta, pastebėjusi skriejantį vanagą, sukvaksi, o viščiukai slepiasi, tai tuo ji ne vanagą pavadina, o tik išreiškia savo jautulį, kuris išščiukuose ataidi instinktu slėptis. Pavojaus šūksmų esama ir žmogaus elgesiuose. Eidamas mišku ir išvydęs plėšrų žvėrį, žmogus šuktelėja, kad išpėtų savo bendrakeleivius. Tačiau jis šuktelėja ne koku nors grynu pavojaus signalu (tokio signalo žmogus iš viso neturi), bet pavojingo žvėries *vardu*: „Vilkas! Lokys! Lūšis!“ Tai reiškia: gyvulio šūksnis yra pavojaus signalas be pavadinimo, žmogaus šūksnis yra pavojaus signalas *pavadinimu*.

Šia prasme galima iš tikro teigti, kad gyvuliai kalba jaustukais. Nes jaustukas ir žmogaus kalboje yra tik vidinės plotmės raiška (objektyvacija). „Jaustukas yra ne daiktų, ypatybių, veiksmų, požymių, būsenų, santykių, o emocijų reakcijos, valios aktų bei paskatų reiškinys priemonė. Jie neturi nominatyvinės (t.y. pavadinamosios.-*Mc.*) funkcijos“ (*GrII*, 698). Jaustukas yra garsinė emocija be vardo.

Ar gali jaustukas būti žodžio pradmeniu? Pasak evoliucionistinės teorijos, jaustukai buvę pirmą kartą susižinoti. Jie virtę žodžiais tada, kai žmogus pradėjęs jais žymėti daiktus pereidamas nuo subjektyvios į objektyvią plotmę. Vaiko išsivystyme tai regėti ir šiandien. Pradžioje vaikas tik pamėgdžioja šuns garsą *vau-vau*. Vėliau betgi, pamatęs šunį kieme, jis rodo į jį pirštu ir taria motinai: „*Vau-vau*“, paversdamas jaustuką jau daikto vardu. Be abejo, kai kurių žodžių kilmę tuo išsiaiškinti galima - visų pirma vadinamųjų onomatopėjinų žodžių, kurie iš tikro yra sudaryti pamėgdžijant gyvulių ar paukščių garsus, pvz., *barškuolė* (gyvatė), *bimbaldas* (vabzdys), *cyplė* (laukinė antis), *cyrušys* (vieversys), *čirklys* (svirplys), *griežlė* (pievų paukštis), *kniuklys* (katinas), *zvimbeklė* (didžioji musė), *žvieglė* (kiaulė) ir nemaža kitų. Šiuo atveju jaustukas, kuris savimi pačiu yra „visiškai amorfinė kalbos dalis“ (*Gr II*, 698), įgyja gramatinių lyčių kaip ir visai kiti žodžiai.

Vis dėlto evoliucionistinė kalbos kilmės teorija, teikdama jaustukui pradmenis vaidmenį, pražiūrėjo vieną dalyką, būtent: *jaustukas yra žodžio priešingybė*, dar daugiau, *jaustukas yra žodžio neiginy*s. Jaustuką tariame tada, kai žodžio tarti arba negalime, arba nenorime. Sakysime: įsidūrę pirštą ar niksotelėję koją, sušunkame *au*! Žodžio tarti čia neturime laiko: staigaus skausmo emocija nesiduoda greitomis apipavidalinama žodžiu. Arba pokalbio metu, nenorėdami reikšti savo aiškios nuomonės, tariame *tja*: čia žodį slepiame paversdami jį neprasmingu jaustuku. Nes prasmei jaustukas yra abejingas; jo prasmė priklauso nuo jo tarsenos. Tokie jaustukai kaip *ai*, *au*, *oi* (ir beveik visi kiti) gali reikšti daug ką - ir džiaugsmą, ir skausmą, nuostabą, žiūrint, kaip juos tarsime ir *koki* jausmą į jų garsą dėsimė: *oi*, kaip gražu; *oi*, kaip skauda; *na*, užteks; *na*, kas čia dabar? *au*, koks tu murzinas; *au*, palauk! Dėl to jaustukai rašomojoje kalboje visados ir esti jungiami į sakinį, iš kurio jie gauna tą ar kitą prasmę. Parašyti skyrium be sąsajos su tekstu, jie nieko nesaiko. Užtat netikėtina, jog jaustukas galėtų virsti daikto pavadinimu, vadinasi, prasmingu žodžiu, išskyrus onomatopėjas. Greičiau žodis yra linkęs virsti jaus-

tuku. Gramatika mini nemaža žodžių ir net posakių (frazelogizmų), kurie yra jaustukų pobūdžio: *po šimts pypkių, gana gana, eik jau, tegu jį dievai, kur tau, po velnių, sakyk tu man* ir t.t. (plg. *Gr II, 721-732*).

Istoriniu tad atžvilgiu kalbos kilmės atsekti nėra galima. Nėra buvę tarpnio, kad žemėje būtų gyvenęs bekalbis žmogus. Kalbos kilmė sutampa su paties žmogaus kilme. Šia prasme kalba nesiskiria nuo religijos, nuo meno ir net nuo filosofijos kaip pagrindinių gyvenimo bei mirties klausimų apmąstymo. Žmogus visados yra meldęsis, kūręs ir mąstęs, o kartu ir kalbėjęs. Atsieta nuo žmogaus problemos, istorinė kalbos kilmės problema yra ne tik neišsprendžiama, bet iš viso negali būti net nė keliami. Nes kaip Vilhelmas von Humboldtas savo metu (1827 m.) yra teisingai pastebėjęs, kalba „priklauso pačiam žmogui; ji neturi jokio kito šaltinio, kaip tik jo esmę“ (*Werke, III, p. 154*). Tiesa, kalba kinta bei išsivysto. Ji yra daugiau vyksmas (*enérgeia*) negu padaras (*érgon*), kaip tai nusakė tas pats Humboldtas. Tačiau tai nereiškia, kad atgaleiga kalbos išsivystymo keliu privestų mus prie pradinio taško, užu kurio rastume bekalbį žmogų.

Antra vertus, kalba yra ne žodžių suma, bet *visuma*, vadinasi, tam tikras organinis vienetas arba tam tikra struktūra. Ji visados mums yra jau duota, bet ne kaip šalia mūsų buvojęs objektas, pvz., liaudies menas, o kaip mūsų pačių būseną, mus apimanti sava visuma ir besiskleidžianti kiekviena žodyje. Ne žodžio jungimas prie žodžio kildina kalbą, bet pats žodis kyla iš kalbinės visumos, nešdamasis ir apreikšdamas šios visumos pobūdį. Iš vieno vienintelio žodžio galima pažinti, kokiai kalbai jis priklauso ir kokią struktūrą savimi reiškia. Sakysime, tokie žodžiai kaip *lėkte lekia, peiktinas, stovėdamas, vakarop*, tuoj pat yra atpažįstami kaip lietuviškieji, nors jų šaknys ir būtų tapačios kitų kalbų atitinkamoms šaknims. Nes būdinį (*lėkte*), reikiamybės dalyvį (*peiktinas*), pusedalyvį (*stovėdamas*), pašalio einamąjį vietininką - aliatyvą (*vakarop, rudeniop*) turi tik lietuvių kalba. Šių žodžių struktūra yra lietuvių kalbos struktūra ir jų priklausomybės požymis.

## 2

Tai betgi nereiškia, kad kalba iš viso kilmės neturi. Kalba kyla. Tik šią kilmę reikia suprasti ne kaip praėjusį įvykį, o kaip nuolatinę *tėkmę*. Kalba kyla nuolat ir kaip tik todėl reikalauja šaltinio, iš kurio ji ištekėtų ir istorijos eigoje tekėtų. Paprastai šio šaltinio ieškoma pačiame kalbančiajame žmoguje tyrinėjant jį biologiškai, psichologiškai, sociologiškai ir tuo būdu kuriant įvairių lingvistikos atšakų. Dažnai tačiau esti pamiršamas arba bent nepabrėžiamas pats *žodis*, kurį kalbantysis taria ir kuris juk ką nors reiškia, kas yra *šalia* kalbančiojo ir kas taip pat byloja. Rodant vaikui pirštą ir sakant, kad tai *pirštas*, kalba ne tik tėvas ar motina, bet ir pats pirštas, pasisakydamas vaikui esąs pirštas, o ne kas kita (ranka ar galva). Pradėjęs kalbėti, vaikas išmoksta ne

žodžius, bet *daiktus* ir stebisi, kai susiduria su tokiu pat daiktu, vadinamu kitokiu žodžiu. Kalbos filosofijos literatūroje dažnai minimas prancūziukas vaikas, klausęs savo tėvą: „Papa, vokiečiai juk valgo *le pain* (duona), kaip ir mes; kodėl jie savo *Brot?*“ Vaikui atrodo, kad tas pats daiktas turėtų turėti ir tą patį vardą. Tai savaiminga nuoroda į tai, kad kalba nėra tik šneka garsų prasme, bet kad ji yra ir *objektą pasaulis*, bylojās ne tiek per mus, kiek į mus. Tėvas ir motina, brolis ir sesuo, saulė ir mėnuo, žiema ir vasara yra *žodžiai* (vok. *Wörter!*) tik kalbininkui. Kasdienos žmogui jie yra būtybės, buvojančios kartu su juo. „Kalbos turinys yra mus supantis pasaulis: menkiausias žodžio prasmės atšvaitos... yra pasaulio daiktai“ (*L. Hjelmslev, Die Sprache*, p. 145). Štai kodėl Heideggeris vadina kalbą „pačios būties atvyka“; tiesa, „nušviečiančia ir paslepiančia“, bet vis dėlto *atvyka*: „*Sprache ist lichtend verbergende Ankunft des Seins selbst*“ („Über den Humanismus“, p. 16). *Būtis atvyksta pas mus žodžiu*. Žodis prabildo būtybę, ir būtybė nušvinta žodyje. Be mūsų žodžio visata liktų amžinai uždara savo nebylume. Atveriamo visatą tik ją ištardami. „Pavadindama būtybę, - sako Heideggeris, - kalba paverčia ją žodžiu ir iškelia ją aikštėn (*zum Erscheinen*)“ (*Holzwege*, p. 60-61).

Anksčiau nei Heideggeris Humboldtas vadino kalbą „didžiuoju perėjimo punktu nuo subjektyvumo į objektyvumą“ (*Werke, III, 18*). Posakis nėra visiškai tikslus, kadangi niekad kalbančiojo nepalieka gryna pereiga arba perėja (*Übergangspunkt*) netampa. Net jei kalbantįjį subjektą suprasime ir kaip tautą, vis tiek kalba atspindi subjektyvų jos pergyvenimą, o ne tik gryną pasaulį, kuriame jai tenka gyventi. Kitaip sakant, kalbą jungia savyje ir žmogų, kuris kalba, ir daiktą, kurį žmogus taria. Žodis yra dvisluoksnis padaras. Jis yra ir jausmų subjektyvinio pergyvenimo prasme, ir pavadinimas objektyvinio daikto prasme. Kaip pergyvenimas žodis nurodo į žmogų; kalbos problema visados yra žmogaus problema. Tačiau kaip pavadinimas žodis nurodo į pasaulį, kuriame žmogus buvoja: kalbos problema yra todėl ir žmogaus būsenos pasaulyje problema. Kalba nusako ne tik tai, *kad* mes pasaulyje buvojame, bet ir tai, *kaip* mes jame buvojame. Štai kodėl Humboldtas nuolatos pabrėžia, kad kalba aprėškia tautos pažiūras (*Weltansicht*) į pasaulį (plg. *Werke, III, 408-425*).

Sąvoka „buvoti pasaulyje“ (*In-der-Welt-Sein*) šiandien yra tiek išvirtinusi Vakarų mąstyme, jog vargu ar būtų reikalo ją kiek išsamiau sklaidyti. Būtų galima tik priminti, kad žmogus ir pasaulis nėra *du* šalia vienas kito paprastai esantieji tikrovės sandai, bet kad pasaulis priklauso žmogiškojo buvimo sąrangai: *pasaulis sudaro žmogaus būdingumą*. Būti pasaulyje yra žmogui būdinga ir todėl sava. Heideggeris linksta visų pirma klausti, ką reiškia *buvoti kur nors*: „In-Sein?“ (*Sein u. Zeit*, p. 53). Be abejo, tai metafizikos klausimas. Svarstomas betgi vietininko laipsniu (*kur-in*), jis atsają sąvoką *būti* perkelia į mūsų būvį: *esame būtybės, apsprendtos buvoti vietininko linksniu*. Būname ne apskritai, bet būname *kur nors*. Lietuvių kalba šiam „buvimui kur nors“ yra tokia jautri, jog ji nusako jo atžvilgius net keturiais vietininkais (plg. *GrI, 205-210*): vidaus esamuoju, arba *intensyvu* (*in-esse - kur*: miške, troboje, ežere...), vidaus

einamuoju, arba *iliatyvu* (*inferre, illatum - i kur*: sodybon, svečiuosna, pavakaren...), pašalio einamuoju, arba *aliatyvu* (*affere, allatum - kur link*: vakarop, rudeniop, Dievop...) ir beveik jau išnykusių pašalio esamuoju, arba *adesyvu* (*adessa - prie ko*: arkliep, tavip, savip, manip...). Žmogaus būseną pasaulyje ataidi lietuvių kalboje skirtingomis lytimis pagal skirtingas šios būsenos padėtis. Kitos kalbos čia pasivaduoja prielinksniais (pvz., lot. *in silva* - miške, *in silvam* - miškan, *ad Deum* - Dievop...). Mes gi pagrindinėms padėtimis turime savarankiškus vietininkus. Ir reiktų tik apgailestauti, jei *iliatyvas* ir *aliatyvas* rašomojoje kalboje sunyktų, kai yra sunykęs *adesyvas*, nes tai būtų ženklas, jog daromės nebe tokie jautrūs sava būsenai pasaulyje ir todėl, užuot šią padėtį pavadinę, pasigelbstime ją aprašę: prielinksnių vartojimas visados yra priemonė aprašyti. Posakiai „išvažiavo svečiuosna" ar „vakarop darosi vėsu" yra pavadinimai, gi posakiai „išvažiavo į svečius" ar „į vakarą darosi vėsu" yra aprašymai. O aprašymas naikina kalbos tamprumą: „su plaktuku skėlė į kaktą" nėra tokios pat kalbinės vertės, kaip „plaktuku skėlė kakton".

Kalbos filosofijai tad ir yra svarbu patirti, kas gi yra šie vietininkai ar vietininkas apskritai, kuriam žmogus yra apspręstas ir kuris sudaro žmogiškojo būvio sandą arba, moderniškai kalbant, jo egzistencialiją. Ką reiškia *būti* - ne atsajai, bet būti *pasaulyje*, vadinasi, būti pagal vietininko kategoriją? Kas yra pasaulis?

Klausimas atrodo iš sykio naivus ir atsakymas į jį labai paprastas: pasaulis yra tai, kur esame. Tačiau *kur* gi mes esame? Jei Heideggerio teiginys, kad „pasaulis nėra ontologinis apsprendimas nė vienos būtybės, kuri nėra žmogus" (*SuZ, 64*), - jei šis teiginys yra teisingas, tuomet tasai *kur* darosi labai mįslingas ir kartu labai reikšmingas. Savo metu (1921 m.) žinomas gamtininkas Jakobas von Uexküllis biologiškai formulavo tai, ką truputį vėliau (1926 m.) filosofškai nusakė Heideggeris: gyvulio pasaulis nėra žmogaus pasaulis. Dar daugiau: gyvulys pasaulio iš viso neturi; jis turi tik aplinką, kurios dalis jis yra ir kaip dalis būna. Gyvulys yra aplinkai pritaikytas sava sąranga ir jos aprūpintas nuo pat gimimo. Žmogus gi aplinkos neturi. Su jokia gamtos dalimi jis nėra suaugęs; jokiame jis išsilaikyti savaime negali. „Ten, kur gyvuliui stovi aplinka, žmogui stovi antroji prigimtis, arba kultūra" (*Arnold Gehlen*).

Tai gi tasai, rodos, toks naivus ankstesnis klausimas, *kur* gi mes buvojame, pasirodo slepią nuostabią dialektiką: *mes neturime kur*. Pasaulis, kuriame mes apspręsti ir kuris sudaro mūsų būvio sandą, yra gryna neigiamybė. Gyvulys irgi neturi pasaulio, užtat jis turi aplinką, vadinasi, tą, *kur* yra jo buveinė. Žmogus gi metafiziškai yra apspręstas pasauliui, užtat neturi aplinkos, vadinasi, neturi *kur* būti; o rūpindamasis, kad būtų, jis turi pats šį *kur* susikurti. Aplinka yra uždara, todėl ji gyvuliui yra buveinė. Pasaulis atviras, todėl jis žmogui buveinės neteikia. Žmogus pats turi šią atvirybę užsisklęsti, kad susikurtų buveinę. Buveinė pasaulyje yra žmogui ne duotis, o užduotis. Šią užsisklęstą pasaulio atvirybę žmogaus pastangomis vadiname *kultūra*. Tai ji stoja gyvulio aplinkos vieton. Gyvulys neturi kultūros todėl, kad jis turi aplinką

kaip buveinę nuo pat pradžios. Žmogus kuria kultūrą kaip užsklęstą bei aprėžtą pasaulį, kad susikurtų buveinę naujos aplinkos pavidalu.

Kalba yra pats pirmasis žmogaus žingsnis tokiai buveinei kurtis. Tai pats pirmasis ryžtas aprėžti pasaulio atvirybę ją *pavadinant*. Savąją buveinę arba tai, *kur* esame, žmogus statosi sava kalba. Apsprendimas buvoti vietininko linksniu (*kur*) tampa egzistencialija tik per vardininko linksnį (*kas*). Tik pavadinimas kuria žmogui buveinę. Senojo Testamento pasakojimas, esą pirmasis žmogaus žingsnis žemėje kaip tik ir buvęs duoti pasaulio daiktams vardus (plg. *Pr2, 20*), yra giliapasmė nuoroda kalbos prasmei suvokti: *kalba užsklędžia pasaulį*. Žmogus buvoja pasaulyje ne tada, kai regi jį kaip „kažką, kažkur, kažkaip“, bet kaip čia pat šalia jo ir su juo esančias bei veikiančias būtybes, kurias jis pavadina ir tuo būdu padaro savas. Pasaulis tampa žmogui *jo* pasauliu tik tada, kai jis yra į kalbą suimtas pasaulis: *eine sprachlich verfasste Welt* (*Gadamer, p. 423*). Nes kas nepavadinta, tas nėra mano, nėra man, nėra manų; tas yra užu manojo būvio apskritai. Šia prasme teisingas yra Ludwigo Wittgensteino teiginys: „Kalbos ribos yra mano pasaulio ribos“ (*Tractatus, 62*). Tą patį reiškia ir Heideggerio žodžiai: „Pasaulis yra tik ten, kur yra kalba“. Nes tik kalbos dėka pasaulis įeina mano sąmonėn ir mano sąmonė perskverbia pasaulį. Būti pasaulyje yra *santykis*, ir šis santykis kuriasi bei laikosi kalba.

Čia slypi Humboldto minties pagrindas, kad kalba apreiškia tautos pažiūras į pasaulį. Kalbų skirtingumas yra žmogaus santykio su pasauliu skirtingumas. O santykio skirtingumas yra pažiūrų - plačiausia prasme - skirtingumas. Žmogaus pasaulis yra toks, kokia yra jo kalba. Tauta, kuri dainuoja mažybiniais bei maloniniais daiktavardžiais ir keikiasi šliužų vardais (rupūžė, gyvatė, žaltys), turi kitokį pasaulį, nei tauta, kuri dainuoja grubiais daiktavardžiais ir keikiasi šventenybėmis (*madonna, Kruzifix, Sakrament*). Kalba tikrovei anaipol nėra abejinga. Nėra tas pat vadinti žaltį *boa* ir *smaugliu*: *boa* reiškia tik rūšį (*boa* žalčių esama įvairių), *smauglys* gi reiškia šio gyvūno funkciją - *smaugti*. Kalba suorganizuoja pasaulio atvirybę arba aną Kanto minimą išpūdžių chaosą į tam tikrą organinį vienetą, ir žodis tampa šio vieneto principu. Štai kodėl graikai savuoju *logos* suprato ne tiek lūpomis tariamą garsų eilę, kiek tvarkos, tiesos, gėrio ir grožio pradą: kiekvienas daiktas yra nešamas bei laikomas savojo *lôgos* (plg. stoikų *lôgoi spermatoikoi*).

### 3

Tuo savaime paliečiame sąsają tarp kalbos ir mąstymo, nes žmogus yra ne tik kalbanti, bet ir mąstanti būtybė. Dar daugiau: šiandien net linkstama tvirtinti, kad žmogus esąs „*ens rationale, quia orationale* - mąstanti būtybė todėl, kad kalbanti būtybė“. Koks tad iš tikro susiklosto santykis tarp kalbos ir mąstymo? Kas yra kalba ryšium su mąstymu ir mąstymas ryšium su kalba?

Teorijų šiam klausimui atsakyti esama įvairių, dažniausiai pagrįstų tam tikra dvejybe, sakysime: *kūnas-siela*, žodis esąs minties kūnas, o mintis – žodžio siela (*Johannes Baptist Lötz SJ*)\ *medžiaga-forma*, žodis esąs garsinė medžiaga, o mintis šią medžiagą įprasminanti forma (*Hans-Eduard Hengstenberg*); *simbolis-tikrovė*, žodis esąs prasmuo tam tikros, kiekvieną sykį vis skirtingos tikrovės, į kurią jis nurodąs arba ją reiškias (*Cassirer*). Visos šios dvejetainės teorijos remiasi prielaida – aiškia ar slapta, – kad mąstymas vyksta savarankiškai nuo kalbos, tačiau ieškąsis savai išraiškai garsinio pavidalo, kuriuo būtų perteiktas kitam ir šiojo suprstas. Kalba įsijungianti į *ženklų* kategoriją, skirdamasi nuo kitų ženklų tik tuo, kad ji esanti tam tikra *garsų* sankloda. Todėl, palyginta su mąstymu, ji esanti antrinės arba žemesnės plotmės dalykas: ...? Mąstymas, tasai „širdies žodis – *verbum cordis*“ (šv. *Augustinas*), aptemstą virsdamas kūno žodžiu; kalba niekad neperteikianti tikrovės tokios, kokia ji yra: „tariama ne tai, kaip yra, bet kaip galima regėti bei girdėti kūnu – *non dicitur, sicuti est, sed sicuti potest videri audirive per corpus*“ (*S. Augustinus*, *De Trin.*, XV, 10-15). Visa spekuliacinė viduramžių gramatika tad girdimą ženklą negirdimam širdies žodžiui.

Prasmingiausia kalbos ir mąstymo santykių teorija, atrodo, esanti pateikta Gadamerio, kuris krikščioniškąją įsikūnijusio Žodžio apmąstymą pritaiko minėtam santykiui. Du šv. Jono evangelijos teiginiai nusako šį santykį: „Pradžioje buvo *Žodis*“ (1, 1) ir „tas *Žodis* tapo kūnu“ (1, 14). Dogminė Žodžio interpretacija gali būti įvairi, ir krikščioniškoji teologija iš tikro jį apmąsto įvairiai. Tačiau ji niekad neneigia įsikūnijusiajam *žodžio* esmės. Tuo būdu žodis atsiduria viso šio apmąstymo vidurkyje: „Kalbos stebuklas, – sako Gadameris, – yra ne tai, kad žodis tampa kūnu ir išnyra būties paviršium, bet tai, kad ši žodžio regimybė visados jau yra *žodis*“ (*Wahrh. u. Methode*, p. 397). Tai reiškia: 1) žodis visados yra pirmykštis; jis stovi kiekvieno mąstymo pradžioje; mąstymas prasideda mąstomojo objekto pavadinimu, nes neobjektinio arba tuščio mąstymo nėra ir negali būti; 2) įsibūtinęs žodis lieka *žodis* ir tuo būdu padaro būtybę kalbinės sąrangos, kuri ir įgalina mus ją mąstyti, kadangi įgalina ją ištarti. Mąstymas vyksta tik kalbiškai.

Priešingybė šiai mąstymo-kalbos sampratai yra trinarė (trichotomia) scholastinė schema, perimta iš Aristotelio pažinimo teorijos, būtent: tikrovė – sąvoka – žodis. Pažįstant esą einama nuo daikto prie jo sąvokos, o nuo sąvokos prie jos pavadinimo ištartu ar parašytu žodžiu. Kitaip tariant, sąvoka eina ženklų daiktui, žodis savo ruožtu eina ženklų sąvokai: žodis išreiškia dalyką tarpininkaujant sąvokai. Minties eiga veda žmogų nuo tikrovės per sąvoką prie žodžio. Šia teorija naudojosi ir mūsų Šalkauskis, kurdamas lietuviškuosius terminus filosofijos mokslui (plg. *Rinkiniai raštai, Roma, 1986, p. 332-375*).

Lengva pastebėti, kad scholastiškai-aristotelinėje teorijoje žodis atsiduria paskutinėje vietoje. Pirmąją vietą čia užima tikrovė arba daiktas bei dalykas, antrąją – vidurinę – sąvoka, kuri galop nusakoma žodžiu. Tai betgi



būtų galima pateisinti tik tuo atveju, jei sugebėtume pažinti *bevardę* tikrovę. Tačiau iš tikro bevardės tikrovės žmogus niekad neturi. Stovėdamas prieš bet koki daiktą (ar, atsajau kalbant, dalyką), - pradedant paprastučiu akmenėliu ir baigiant visata, - žmogus jau žino, *kas* anas daiktas yra: anksčiau minėtas vardininko linksnis (*kas*) yra pati pirmoji mąstymo sąsaja su daiktu. Kas yra tai ir tai? O šis „tai ir tai“ kaip tik ir yra daiktui duotas vardas - *daiktavardis*, o ne atsajus gramatinis bevardės giminės įvardis, kuris nieko nereiškia, todėl nė negali būti mąstymo objektas. Prieiga prie tikrovės prasideda jos pavadinimu.

Dar ryškesnis yra žodžio vaidmuo ryšium su sąvoka: *nėra jokios nepavadintos sąvokos*. Nepavadinta sąvoka yra prieštaravimas savyje. Kieno gi ji būtų ši bevardė sąvoka? Ir kaipgi galėtume kitaip sąvoką suvokti, jei ne žodžiu? Jeigu kartais ieškome tai ar kitai sąvokai žodžio *termino* prasme, tai jo ieškome tik toje ar kitoje kalboje - pvz., mūsųjoje lietuvių kalboje daugybei modernių anglišku sąvokų, - turėdami jį savo sąmonėje jau kuria kita kalba (angliškai, ispaniškai, vokiškai, rusiškai...). Ieškoti sąvokai žodžio iš tikro reiškia ieškoti tik atitinkamo *vertinio* iš vienos kalbos į kitą. Tačiau tai anaipol nereiškia, kad galėtume susidaryti sąvoką be pavadinimo apskritai, o paskui stengtumės ją pavadinti.

Šie du neiginiai - nėra tikrovės be pavadinimo ir nėra sąvokos be pavadinimo - kaip tik ir rodo, kad mąstymo vyksme žodis stovi anaipol ne paskutinėje vietoje, o tarsi koks fluidas perskverbia visą mąstymą nuo pradžios ligi galo. Be žodžio negalime nei pradėti mąstyti, nei mąstymo pasekmės arba sąvokos susidaryti, nei jos galop nusakyti. *Žodis yra ertmė (medium), kurioj mąstymas vyksta*. Todėl negalima klausti, kas yra pirmiau ar paskiau: mąstymas ar žodis - ne tik laiko (*tempore prius*), bet nė prigimtines (*natura prius*) atžvilgiu. Tai suprato jau Humboldtas, neigdamas tokius apibūdinimus kaip „mąstymas yra kalbos gimdytojas“, o „kalba yra mąstymo gimdinys“ (*Werke, III, p. 191*). Ne, viskas čia yra viena ir nedalinama - net nė grynai logiškai, kadangi ir loginės kategorijos iš tikro yra kalbinės kategorijos: skirstyti kalbines kategorijas pagal logines kategorijas reiškia suktis užburtame rate (*circulus vitiosus*). Gal tad ne be pagrindo sakoma, jei Aristotelis nebūtų kalbėjęs graikiškai, šiandien neturėtume logikos ir greičiausiai jos nė nepasigestume. Nes kiekviena kalba turi savą logiką kaip išraišką kalboje slypinčios mąstymo eigos ir sąrangos. Sakysime: labai nelietuviška, o kartu ir nelogiška tarti: „Priėjo (prie Kristaus. - *Mc.*) prisiartinio šimtininkas jį prašęs ir sakęs -*parakalón kai légon, rogans et dicens*“ (Mt 7, 6). Lietuviškai šį posakį verstume: „jį prašydamas ir sakydamas“. Tai būtų ir kalbiška, ir logiška. Bet tik mums, lietuviams, ne graikams ir ne lotynams, kurie dalyvį vartoja vietoj mūsų pusdalyvio ir tuo būdu mąsto bei kalba visai kita kategorija. Nes „šimtininkas prašęs ir sakęs“ turi visiškai skirtingos prasmės, negu „šimtininkas, prašydamas ir sakydamas“ (plačiau šį skirtumą svarstysime vėliau, kalbėdami apie lietuviškąjį veiksmazodį).

# KALBA IR DAIKTAS

*Nomina si nescis,  
péril et cognitio remm.  
Vergilijus*

## 1

Platonas tarėsi galįs daiktuose glūdintį *logos* suvokti daikto pavadinime. Upei prie Trojos dievų duotas vardas *Ksanthos* jam atrodė esąs tikresnis nei žmogiškasis tos pačios upės pavadinimas *Skamander*; tikresnis todėl, kadangi „dievai vadina daiktus prigimtais jų vardais“ (*Kratilas*, 391 C). Viskas „Kratilo“ dialogas yra ne kas kita, kaip ilgos svarstybos, koks gi iš tikro yra santykis tarp žodžio ir daikto. Ar iš tikro *Ksanthos* reiškia upės esmę arba jos logos, o *Skamander* tik sutartinį anos upės ženklą? Mūsiškai kalbant, ar iš tikro vardas *Nemunas* taria mūsų upės prigimtį, gi vardas *Memel* yra tik vokiškoji tos upės etiketė? Tas pat yra ir su lietuviškąja *Nerimi* bei lenkiškąja *Vilija*. Ką gi mes iš tikro nusakome daiktą pavadindami?

Būdinga - ir į tai reiktų kreipti daugiau dėmesio - kad ir realistiškai krikščioniškojoje religijoje Dievas daiktų nepavadina; jis juos sukuria, tačiau pats jiems vardų neduoda, palikdamas šį reikalą žmogui. Tai šis duoda vardus „ir galvijams, ir dangaus paukščiams, ir laukiniams žvėrimis“ (*Pr 2, 20*). Izraelitiškai krikščioniškai religijai daikto pavadinimas yra antropologinio, ne teologinio pobūdžio. Tai apsprendžia ir apreiškimo sąvokų sampratą bei jų aiškinimą: visos jos yra žmogaus tarti pavadinimai. Dieviškojo žodžio niekur nėra. Tuo krikščioniškasis Dievas skiriasi nuo graikiškųjų dievų, kurie duoda daiktams vardus ir tuo, Platono pažiūra, atskleidžia daikto esmę. Krikščioniškojoje religijoje atskleisti daikto esmę yra palikta pačiam žmogui. Bet ar tai sugeba daikto pavadinimas?

„Kratilo“ dialoge Sokrato pokalbininkas Hermogenas atstovauja dar ir šiandien analitinėje kalbotyroje tebesančiai pažiūrai, esą „pagrindas vardo tikrumui yra susitarimas ir pritarimas“ (*384 B*). Jam atrodo, kad „kiekvienas vardas, duotas daiktui, yra tikras“; o „jeigu jį pakeistume kitu, senojo nebevertodami, tai šis vėlesnysis būtų ne mažiau tikras negu ankstesnysis. Nes daikto vardą apsprendžia ne prigimtis, o nuostatai ir įpročiai“. Nuostabu, kad šią Hermogeno pažiūrą kartoja beveik pažodžiui Šalkauskis sakydamas: „žodžiai, kaip bendra taisyklė, yra iš nuožiūros nustatyti arba sutartieji ženklai ir todėl yra įvairioms kalboms vienai ir tai pačiai sąvokai reikšti“ (*Rinkiniai raštai, Roma, 1986 m. p. 334*). Priešingai Hermogenui, Sokratas

moko, kad daiktus „privalu taip vadinti, kaip to reikalauja jų prigimtis“ (387 B). Daiktai juk turi „savą, visados tą pačią esmę; jie vadovaujasi ne mūsų norais ir nėra mūsų valdomi; daiktai yra savarankiški“ (*ibid.*). Norėdami, sakysime, ką nors pjaustyti, privalome tai daryti pagal pjaustomojo sąrangą; pjaustydami šiai sąrangai priešpriešiais, nieko nepasiektume. Taip yra su visais veiksmiais, liečiančiais daiktą; taip yra ir su pavadinimu, kuris „irgi yra veiksmas“ (*ibid.*). O šio veiksmo įrankis - kaip gražtas gręžti ar staklės austi - yra žodis: „Žodis yra pranešantis ir esmę sklaidantis įrankis“ (388n D). Heideggeris, vadindamas kalbą, kaip anksčiau minėta, nušviečiančia bei pridengiančia pačios būties atvyka, tik pakartoja šią Sokrato mintį.

Hermogeno atsakymą Sokratui atspėti nesunku. Juk patys daiktai visur ir visados turi tą pačią esmę, gi jų pavadinimai yra įvairių įvairiausi. „Tie patys daiktai, - sako Hermogenas, - skirtingose tautose turi ir skirtingus vardus; skirtingus tiek tarp pačių graikų, tiek tarp graikų ir barbarų“ (385 D). Kalbų įvairumas prieštarauja prigimtiniam bei esminiam žodžio santykiui su daiktu. Sokratas mėgina atremti šį priekaištą nuoroda, esą žodis reiškiąs ne daikto pavidalą ar jo spalvą, ar jo garsą, bet jo idėją (*eidōs*)\ todėl nesvarbu, kaip žodis skambėtų ir iš kokių skiemenų ar raidžių jis susidėtų; svarbu tik, kad „jis sugebėtų apreikšti daikto idėją“ (393 E). Karo vadas, sakysime, gali būti vadinamas įvairiai: *agis, polemarchas, eupolemos*; tačiau visuose šiuose varduose glūdinti ta pati žmogaus-vadovo idėja; visi jie turi tą pačią prasmę (plg. 394 D).

Kas tad yra žodis daikto atžvilgiu: sutartinis ženklas, galimas keisti kitu ženklu, ar paties daikto idėjos ištara - net jei ji ir būtų įvairi savais garsais? Tai pagrindinė kalbos filosofijos problema. Joks daiktas nėra maštomas be žodžio: nepavadintas daiktas yra nepažintas daiktas; gi pažintas daiktas yra jau visados kalbiškai apsprestas. Šventraščio pasakojimas, esą Dievas taręs „teesie šviesa“ ir žodis šviesa tapęs *daiktu* šviesa (plg. *Pr 1, 3*), lyg ir rodo, jog būtybė pati savyje yra *kalbiškai* suręsta ir todėl reikalauja būti tariama. Išvada: žodis yra *ištartas daiktas*. Bet ir vėl: ką gi mes iš tikro tariame tardami daiktą? Tikriausiai ne daiktą kaip tokį, vadinasi, ne daiktą savyje, nes tokiau atveju visų daiktų vardai būtų visur ir visada tie patys, kaip ir daiktai savyje visur ir visados yra tie patys. Hermogeno nuoroda į vardų skirtingumą kaip priekaištas Sokrato teorijai nėra taip lengvai pašalinama. Tačiau jei žodis taria ne daiktą savyje, tai *ką* jis taria ryšium su daiktu, jei nepriimsime nei Hermogeno teorijos, esą žodis yra tik atsitiktinė daikto etiketė, kilusi iš susitarimo bei pritarimo? Atrodo, kad pats Sokratas yra užsiminęs, kaip atsakyti į šį klausimą, nors savo užuominis jis ir nėra išvystęs.

Vienoje „Kratilo“ vietoje jis klausia Hermogeną: „Ar galėtum man pasakyti, pagal kokį požūrį yra pavadinta *pvr* (ugnis)?“ (409 C). Hermogenas atsako negalįs. To negali nė Sokratas, todėl spėja, kad žodis *pvr* būsiąs graikų kalboje svetimybė, būtent skolinys iš frygų kalbos, kurioje ugnis irgi panašiai vadinama. Tas pat galį būti ir su tokiais žodžiais kaip *hidor* (vanduo)

ar *kynes* (šunes), nes „graikai, kurie gyvena barbarų valdžioje, daugelį vardų yra iš jų prisiėmę“ (409 B - 410A). Mums čia nesvarbu, ar kalbotyra šį Sokrato spėjimą patvirtintų. Mums tik rūpi pabrėžti, kad daikto pavadinimui apspręsti čia yra įvedamas naujas matas, būtent *požiūris*. Tai reiškia: daiktą galima pavadinti ir pagal tam tikrą požiūrį, kuris nėra nei sutartinis garsų ženklas, kaip nori Hermogenas, nei daikto esmės arba idėjos išta, kaip nori Platonas, kalbėdamas Sokrato lūpomis. Požiūris yra tam tikras „kampas“, kuriuo žvelgiame į daiktą ir šį savo žvilgį ištariame žodžiu kaip daikto vardą. Keleto tolimesnių pavyzdžių sklaida turėtų mums parodyti, kad taip iš tikro ir yra, vadinasi, kad požiūris sugeba daiktą pavadinti, *visą daiktą*, tačiau regimą iš tam tikro kampo.

## 2

Savo knygoje „Stiliaus menas“ Ludwigas Reineras klausia: „Ar graikai buvo akli spalvoms?“, pateikdamas nemažą pavyzdžių, kurie, mūsų akimis žiūrint, iš tikro atrodo kaip spalvų maišatis. Euripidas „Ifigenijoje“ kalba apie aukurą, aptaškytą krauju, ir vartoja būdvardį *ksanthon* : taigi *raudonas*. Tačiau Aischilas "Persuose" kalba apie alyvmedžio lapus irgi kaip *ksanthon*-taigi *žalias*. Graikų medicininė literatūra nurodo, kad karščio turintį ligonį galima pažinti iš to, jog jis yra *ochron*: taigi *raudonas*. Hipokratas net pabrėžia, esą *ochron* yra ugninės spalvos. Tačiau dailiosios literatūros veikaluose ir varlė yra vadinamas *ochron*: taigi *žalsvoka ar gelsvoka*. Mėnulio spalvą graikai vadina *glaukon*: taigi *balsvai šviesi* arba *aiški* („aiškiai švietė mėnesėlis“), ir Homeras kalba apie *glaukopis Athene* - šviesiaakė Atėnė“. Bet Euripidas lapų vainikais papuoštą prieangį taip pat vadina *glaukon*; taigi turėtų būti *žalias* ar bent *žalsvas*. Akių katarakto liga graikiškai vadinasi *glaukorea*, vadinasi, apniukusios, rūškanos akys, visiškai nepanašios į giedrą mėnulį. Šitokia spalvų maišatis ir pažadinusi teoriją, esą graikai būvę spalvoms fiziologiškai nejautrūs: jų akies tinklainė (*retina*) buvusi iš prigimties ydinga, todėl spalvas maišiusi, teikdama daiktams dažnai netikrą vardą (plg. *Ludwig Reineras*, *Stilkunst*, München, 1943, p. 1-2).

O vis dėlto šio reiškinių priežastis glūdi kur kitur. Tai autoriui paaiškėjo stebint televizijoje filmą, vaizduojantį Kaprio salos gamtovaizdį, gyventojus, senovinius griuvėsius ir pasakojantį jos istoriją. Filmu korespondentas kalbėjosi, tarp kitko, ir su viena amerikiete dailininke (deja, jos vardas išdilo man iš atminties), kuri dažnai atvykstanti į Kaprį piešti paveikslų. Tačiau nuostabu, kad pačioje saloje ji juos tik apmetanti, tik pieštuku apibrėžianti jų bruožus, o *spalvos* teptuku ji dažanti jau Amerikoje. „Kodėl?“ - klausė ją korespondentas. - „Todėl, kad čia per daug šviesos. Stipri šviesa blankina spalvas, jas maišo, keičia; jos blizga ir nesileidžia tinkamai sugaunamos“. Tai ir yra atsakymas į aną graikiškąją spalvų maišatį, kuri leidžia tos

pačios spalvos žodį taikyti net labai skirtingiems objektams: *ksanthon* - kraujui ir alyvmedžio lapams, *glaukon* - mėnuliui ir vijokliais papuoštam priearngiui, *ochron* - karščiuojančiam lignonui ir varlei. Nes visi šie žodžiai taria ne spalvą savyje, bet spalvą, žėrinčią stiprioje šviesoje.

Žėrėjimas tad arba blizgėjimas yra kampas, kuriuo graikas sugauna spalvą ir ją ištaria. Šviesa čia yra tarsi fluidas, kuris perskverbia būtybes, siedamas jas į vienetą taip, kad jos darosi panašios viena į kitą, būdamos apsuptos bei persunktos visur esančio blizgesio. Ernstas Benzas, protestantų teologas ir Rytų Bažnyčios žinovas, apsilankęs Athos kalne (1963 m.), šitaip aprašo šviesos įtaką graikiškajai aplinkai: „Ir jūra blizga šviesoje, ir dangus blizga šviesoje, ir šviesa persunkia tamsiai žalius fygų medžio bei šviesiai žalius vynuogienų lapus... Žėrinti jūros šviesa susilieja be skirtumo su dangaus šviesa ir darosi viskas viena šviesa, viena tuštuma, viena pilnatvė... Atrodo, kad jei šviesa dar kiek sustiprėtų, tai viskas tiesiog fizine prasme ištirptų šviesoje ir taptų pačia šviesa - ir prieš mane stovintis vienuolis, ir jūra, ir dangus, ir laukai, ir rąstai, galop ir aš pats" (*Ernst Benz*, Patriarchen und Einsiedler, Düsseldorf-Köln, 1964, p. 205-206). Štai kodėl graikų krikščionys Dievą yra pavadinę šviesa (*fos*) ir ši pavadinimą įvedę į bendrinį krikščioniškojo tikėjimo išpažinimą (Nikėjos „Credo“ apie Kristų: *fos ekfotos - lumen de lumine*).

Jei nūn žvilgtėterėsime į lietuvių kalbą ir mūsiškius spalvų vardus palyginsime su graikų vardais, rasime nuostabią priešingybę. Graikai tos pačios spalvos vardą taiko įvairiems objektams, lietuviai tą pačią spalvą vadina įvairiais vardais pagal objektą. Graikui, kintant objektui, spalvos vardas nekinta; lietuviui, kintant objektui, kinta ir spalvos vardas, nors spalva lieka ta pati. Graikui stipri bei gausi šviesa *vienodina* spalvas. Lietuviui ta pati spalva *kalbiškai įvairėja*, kai įvairėja jo objektas. Gausios bei stiprios šviesos Lietuvoje neturime, tad ji ir nėra kampas, kuriuo lietuvis žvelgtų į spalvas. Užtat lietuvis žvelgia į spalvą *objekto* požiūriu ir vadina ją kitaip, kai jos nešėjas yra kitoks. Štai keletas pavyzdžių.

Ruda spalva, atsajai imama, yra visur ruda; tamsiau ar šviesiau ruda, bet visados ruda. Tačiau, siejama su tam tikrais objektais, ji gauna vis kitokį vardą. Iš naminių gyvulių lietuviui šuo yra *rudas*. Gi tos pačios spalvos karvė yra *žala*, o tos pačios spalvos arklys yra *sartas*. Niekas Lietuvoje nėra matęs *rudo* arklio; niekas neavi *žalais* batais ir nenešioja *sartos* skrybėlės. Tas pat yra ir su pilka spalva. Ji taip pat siejasi su tam tikrais objektais, keisdama savo vardą. Pilkų plaukų žmogus yra *žilas*, pilkos spalvos karvė yra *palsā* arba *šėma*, o tos pačios spalvos arklys yra *šyvas*. Tačiau Lietuvoje nėra nei *šyvos* katės, nei *šyvos* kiaulės; seniau dėvėta milinė irgi buvo ne *žila* ir ne *šyva*, o paprasčiausiai *pilka*. Tik tautosakoje randame *šyvą* kepurėlę. Baltai spalvai maišantis su juoda gauname *margą*. Bet lietuviui arklys niekada nėra *margas*, o *širmas*. Kiaulė taip pat yra ne *marga*, o *deglā*. Genys gi *margas*. Ruožuotai *marga* katė yra *raina*, o tokių pat ruožų skarelė yra *dryža*. Išeiginės kelnės irgi yra *dryžos*, ne *margos*. Tai rašomosios mūsų kalbos pavyzdžiai. Galimas daiktas.

kad tarmėse spalvų pavadinimai turi ir kiek kitokios prasmės, kad jų esama žymiai daugiau ir kad jų taikymas įvairiems objektams yra dar labiau specifi-kuojamas, pvz., *žerkštas* - apyžilis, *raibas* - smulkiai margas (raibas sakalėlis), *keršas* - baltas su juodais lopais (kerša kiaulė) ir t.t.

Taigi lietuvių kampas, kuriuo jis regi ir pavadina spalvas, yra susijęs su jų objektu; tai šis apsprendžia spalvos vardą, anaipol nekeisdamas jos esmės. Fiziologiškai lietuvis labai gerai regi, kad ir šuo, ir karvė, ir arklys, ir kelnės, ir batai yra tos pačios - sakykime, *nulos* - spalvos. Tačiau objektų skirtingumas lietuvių pergyvenime padaro, kad jis tą pačią spalvą *kalbiškai* įvairina: kelnės yra *dryžos*, ne margos; šuo gi yra *margas*, ne dryžas.

Tuo galima išaiškinti, kodėl eskimai, kaip skaitome kalbotyrinėje literatūroje (plg. *Hermann Ammann*, *Die menschliche Rede*, Darmstadt, 1974, p. 100), skirtingoms sniego padėtims (pvz., vėpūtinis, šlapdriba, suledėjęs sniegas...) turi skirtingų žodžių, bet neturi bendrinio žodžio sniego sąvokai. Tai nėra kiek nenuostabu, nes ir mes, lietuviai, turime aibę žodžių pavadinti oro šėlsmo skirtingoms apraiškoms: *audra*, *vėjas*, *vėtra*, *viesulas*, *švidras* (smarkus vėjas), bet neturime žodžio, kuris apimtų *visą* atmosferinį dūką, sakysime, lotyniškojo *tempestas* prasme, kurio semantika siekia nuo paprastos darganos ligi žaibų ir perkūnijos. Visi šie žodžiai yra kilę iš tam tikro regėjimo kampo, kuriuo žmogus žvelgia į tą ar kitą pasaulio daiktą, į tą ar kitą padėtį, veiksmą ar savybę. *Regėjimo kampas kildina žodį*, ir šis kampas gali būti vis kitoks - kiekvienos kalbos kiekvienam žodžiui.

Net ir onomatopėjiniai žodžiai gali turėti kitokią savo kilmės kampa, nors gamtinis garsas kaip jų pagrindas visur yra toks pat. Sakysime: žodis *švilpti* slepia savyje tam tikrą skardų lūpomis kildinamą garsą, visiems žmonėms maždaug vienodą. Todėl europinėse kalbose šis žodis ir yra panašus į lietuviškąjį *švilpti*: pranc. *sifler*, isp. *silbar*, rus. *svistatj*: visur čia tarsi girdėti tik duslūs priebalsiai *p* ir *f* ar jų junginiai *pfiff*, *gepfiffen*. Neįmanoma tad, kad šitokio *duslaus* žodžio pergyvenimo kampas būtų *skardus* švilpesio garsas. Tačiau dirstelėkime į veidrodį ir stebėkime, kaip susidėsto lūpos *švilpant*: lygiai taip, kaip tariame vokiškuosius žodžius *pfeifen*, *pfiff*, *gepfiffen*. Tai reiškia: vokiškasis žodis *švilpti* yra apspręstas ne garso, o lūpų padėties (*Mundstellung*): jo kampas yra ne akustinis, bet optinis, nors savo prasme jis ir reiškia garsinę onomatopėją.

### 3

Požiūris į daiktą arba jo regėjimo kampas gali būti įvairiose kalbose toks įvairus, jog net nuostabu, kaip jo ištara vis dėlto nusako tą patį dalyką. Imkime, pavyzdžiui, žodį *medžioklė*, arba - dar tiksliau - *medžionė* (plg. *kalionė*; *GrI*, 296-297). Tai veiksmas ar užsiėmimas, lietuvių vykdomas tarp

medžių; būti medžionėje reiškia būti tarp medžių, kaip būti kelionėje reiškia būti pakeliui arba kelyje. Lietuviškasis pergyvenimo kampas žodžiams *medžioklė, medžionė, medžioklis, medžiotojas* yra medžių gausa: čia žvėrys slepiasi, čia reikia jų ieškoti, juos gaudyti ar šaudyti. Šio kampo pakanka, kad medžioklė išreikštų visai ką kitą nei grybavimas ar uogavimas, ar mal kavimas, kurie vyksta irgi tarp medžių, kurių kampas betgi krypsta ne į aplinką, bet į objektą (grybas, uoga, malkos).

Vokiškasis gi medžioklės pavadinimas yra *Jagd*. Tai vedinys veiksmažodžio *jagen* - vytis, vejoti, gairuoti, persekioti. Tai reiškia: vokiškasis medžioklės pergyvenimo kampas yra ne aplinka, kurioje žvėrys slapstosi, o jo *vijimasis*. Lietuvis medžiodamas žvėrį irgi vejasi, tačiau jis vejasi jį „tarp medžių“ (kur, todėl šį vijimąsi vadina medžione, o ne vejone (plg. lapė kiškį vejoda). Dar būdingesnis yra ispaniškasis medžioklės pavadinimas *monterio*, kilęs iš veiksmažodžio *montar* (pranc. *monter*) - kopti, lipti, sėsti ant arkljo. Savo pagrindu jis turi lotyniškąjį žodį *mons* - kalnas arba *montana* (plg. *tantum*) - kalnuotos vietos. Tad medžioklė ispanui yra susieta su lipimu bei kopimu - vis tiek ar tai būtų pavienė medžioklė laipiojant po kalnelius, ar didikų medžioklė su varovais, užsėdus ant arklių. Ispaniškosios *monterio* žvilgio kampas yra ne medžių aplinka, kaip lietuviui, ne žvėrys gainiojimas, kaip vokiečiui, bet kopimas - kalnelin ar bent ant arkljo.

Šie trys požiūriai, glūdį medžioklės pavadinime, yra didžiai skirtingi. Visi jie yra daliniai. Tačiau visi jie nusako to paties dalyko visumą. Žodis ir yra tuo nuostabus, kad jis pro savo *skirtiną* kampą regi *pilnybę* to, ką jis taria. Ispanų filosofas Jose Ortega y Gassetas yra gražiai pastebėjęs, kad „kiekviena tauta kai kuriuos dalykus nutyli, kad galėtų kitus pasakyti, nes pasakyti visko nėra galima“ (*Der Mensch*, p. 115).

Tokio nutylėjimo pavyzdys gali būti, sakysime, lietuviškasis *račius*: tai amatininkas, kuris dirba vežimus su visomis medinėmis dalimis. Tačiau jo vardo kampas yra ne vežimas kaip vokiškojo *Wagner* (*Wagen* - vežimas), bet *ratas*. Račius dirba ne tik ratus; jis gamina visą vežimą, tačiau jo vardas nutyli kitas dalis, o susitelkia tik prie ratų. Dar būdingesnis yra šiuo atžvilgiu lietuviškasis *kalvis*, palygintas su vokiškuoju *Schmied*. Lietuviškasis žodis *kalvis* yra kilęs iš veiksmažodžio *kalti* (vinį kalti), kuris reiškia trumpu smūgiu suduoti. Vokiškasis *Schmied* yra kilęs iš veiksmažodžio *schmieden*, kuris reiškia *formuoti* (*bilden*; plg. *Paul*, Gram., p. 457-458). Lietuviškasis *kalvis* nutyli, kad jis kaldamas formuoja: trumpina, ilgina, plonina, plokština, lanksto, jungia ir t.t. Todėl lietuvių kalboje turime ne tik paprastą kalvį, kuris kala pasagą ar noragą, bet ir *auksakalį*, kuris gamina papuošalus, kuo labiausiai formingus; būta seniau mūsų tautoje ir *girnakalio*, kuris aštrindavo girnų akmenis; būta ir pinigų *kalyklos* (ne kalvės!) monetoms kalti. Ir vis dėlto ši formuojamoji kalimo galia lietuviškajame žodyje *kalvis* yra nutylėta. Kalbinis kalvio regėjimo kampas yra tai, kad jis kala. Vokiškasis žodis *Schmied* eina priešinga kryptimi: jis nutyli,

kad *Schmied* formuoja kaldamas. Visos vokiškojo *Schmied* rūšys - *Goldschmied* (auksakalys), *Blechtschmied* (skardakalys), *Hufschmied* (pasagų kalėjas), *Nagelschmied* (viniakalys) - yra esmiškai susietos savo veikmenimis su kalimu. Tačiau visos jos kalbiškai kalimo kaip regėjimo kampo neturi. Kalimas čia visur yra nutylėtas.

Tokio pat nutylėjimo esama ir aprangos amato pavadinime. Žmogų, kuris gamina drabužius, lietuviškai vadiname *siuvėju*, vokiškai gi *Schneider* - *kirpėju*. Ir pats amatininkas, ir jo darbas yra tie patys tiek lietuviui, tiek vokiečiui. Tačiau lietuvis turi savą regėjimo kampą, būtent: *susiuvant* audeklo dalis, atsiranda drabužis. Todėl lietuvis šio darbo žmogų ir vadina *siuvėju*. Vokiečio gi regėjimo kampas yra to paties audeklo *kirpimas*, vadinasi, jo dalinimas ar skirstymas. Užtat vokietis ir nusako šį amatininką žodžiu *kirpėjas*. Be abejo, lietuvis žino, kad *siuvėjas* audeklą ir sukerpa prieš jį susiūdamas, o vokietis žino, kad *kirpėjas* audeklo dalis ir susiuva, kad išeitų drabužis. Vis dėlto šie veikmenys - lietuviui *kirpimas*, o vokiečiui *siuvinimas* - nesudaro jų regėjimo kampo, todėl šio amato pavadinimuose ir yra nutylimi.

Nutylėjimo esama net ir atsitiktiniuose naujadaruose. Mūsų kalbininkas Pranas Skardžius liudija, kad pastarojo karo metu vokiečių vartoti smingamieji lėktuvai (vok. *Stuka* - *Sturzkampfflugzeug*) buvę lietuvių vadinami *staugliais*. Mat jie smigdami baisiai staugę. Vokiečio regėjimo kampas čia buvo tai, kad lėktuvas *sminga*, lietuvio gi, kad lėktuvas *staugia*. Vokiečio kalbinis kampas čia yra optinis, lietuvio - akustinis. Tačiau tai lėktuvo varduose nutylima, kad būtų pabrėžta, kas yra įspūdingiausia (plg. *Tremties metai*, p. 421). Ir pro šitą, nors ir dalinį, vardą regėti visuma. „Kiekvienoje ištaroje, - pasak Ortegos, - galima suvokti tą ar kitą prasmę. Tačiau ši prasmė anaipol nėra autentinė ištaros prasmė (pvz., *smigti* nėra tas pat, kas *staugti*. - *Mc.*). O taip atsitinka todėl, kad kalba pačia savo prigimtimi nėra vienaprasmė. Nėra nė vienos ištaros, kuri tik paprastai nusakytų tai, ką ji nori nusakyti. Ji nusako tik dalelę to, ką turi galvoje" (*op. cit.*, p. 153). Sakytime, *stauglys* ne tik *staugia*, bet ir *sminga* ir smigdamas bombarduoja; žodyje *staughys* slypi tik dalelė šio lėktuvo veikmenų, kuriuos tačiau suvokiame, nors ir neištartus. Nes jei žmogus stengtųsi išstarti visa, ką nori, jis negalėtų išstarti nė žodžio. „Kalba laikosi tik galimybe nutylėti" (*ibid.*).

Nutylėjimas to ar kito veikmens, tos ar kitos savybės įvairių kalbų žodyje rodo, kad kalbinis kampas šiems žodžiams yra, tiesa, skirtingas, bet vis dėlto dar siejasi su pačia daikto prigimtimi, kaip to norėjo Sokratas. Ar kalvis kala, ar *Schmied* formuoja, vis dėlto juodu abu taria tą patį amatą, turintį reikalo su metalo apdirbimu. Tas pat yra ir su *siuvėju*, ir su *Schneider*. Tačiau kalbinis kampas gali būti ir toks, kad jis visiškai neliečia paties daikto, kurį taria, o remiasi tik atsitiktine jam prietapa, kilusia iš papročių ar prietarų, nebeturinčių dabartyje jokios reikšmės. Tai regime ypač vokiškajame žodyje, kuris nusako moterį, pagimdžiusią kūdikį, palyginę jį su lietuviškuoju žodžiu, nusakančiu tą pačią moterį.



Moteris, ką tik pagimdžiusi kūdikį, lietuviškai vadinasi *gimdyvė*. Kalbinis kampas šiam vardui yra gimdymo veiksmas, būdingas šiai moteriai pačia savo prigimtimi. Tardami ar girdėdami žodį *gimdyvė*, tariame ar girdime ir žodį *gimdyti*, kuris ataidi mūsų viduje tam tikru jausmu ar mintimi. Gimdomasis veiksmas lietuviui yra kampas, kuriuo jis regi naujagimio motiną. Gi vokiškai ta pati moteris vadinasi *Wöchnerin - savaitinė*: tai moteris, kuri, pagimdžiusi kūdikį, turėdavo 6 savaites praleisti lovoje arba bent namuose, neidama bažnyčion (plg. *H. Paul, Deutsches Wörterbuch*, p. 661). Abiejų tautų moterys kūdikio atžvilgiu yra tokios pat: abi jos duoda pasauliui naują žmogų. Betgi šių moterų pavadinimai lietuviškai ir vokiškai skiriasi ne tik garsais, bet ir pačia giliausia prasme. Lietuvis pergyvena naujagimio motiną kaip gimdančiąją, todėl vadina ją *gimdyve*; vokietis regi ją kaip vykdančią seną paprotį ar gal net prietarą likti 6 savaites namie, todėl vadina ją *Wöchnerin (Woche - savaitė)*. Pats gimdomasis veiksmas, kuris lietuviui yra pagrindinis, vokiečiui visiškai išsprūsta iš jo regėjimo kampo.

Tokių lygiagrečių pavyzdžių būtų galima pririnkti ik valios. Jei turėtume lyginamąją semantiką, kaip kad šiandien jau turime lyginamąją morfologiją, tai regėjimo kampų skirtumas iškiltų kalbos filosofijoje visu ryškumu bei prasingumu. Tačiau net ir čia pateiktos semantinės nuotrupos rodo tokio kalbinio kampo arba požiūrio buvimą ir jo vaidmenį daiktui pavadinti.

Kalbinis regėjimo kampas kaip tik ir padaro, kad pasaulis virsta žmogui buveine. Gehlenas vadina kalbą „našia (*produktiv*) žmogaus lengvata" (*Der Mensch, 46*), nes, žvelgdamas į daiktą vienu kuriuo kampu, žmogus nėra verčiamas žvelgti į jį visais kampais, kas būtų tiesiog nepakeliama. Pasaulio atvirybė yra begalinis žmogaus apsunkinimas. Įspūdžių chaosas užgriūva žmogų neišvengiamai: žmogus nėra driežas, kuris girdi vabzdžio šiurenimą žolėje, bet negirdi revolverio šūvio. Žmogus viską girdi, viską regi, viską jaučia bei pergyvena. Jo būtybės sąranga nėra tokia, jog ji pati ką nors išskirtų, pridengtų, atjungtų, kaip tai yra gyvulio atveju. *Atviras žmogus buvoja priešpriešiais atviram pasauliui*. Kalba tad ir aprėžia šią pasaulio atvirybę tam tikru kampu. Išstartas daiktas įeina į žmogaus būvį, tiesiog įauga į jį, tapdamas žmogaus savastimi. „Asmuo apvaldo daiktą, - teigia Hönlingswaldas, - tik tarpininkaujant pirmųjų ženklių sistemai" (*Philosophie u. Sprache, p. 187*). Nebylė visata prabyla mūsų žodžiu. Tuo būdu kalba virsta tarpininke tarp mūsų ir pasaulio. Mūsų žodis krypsta visados į daiktą, tačiau kartu jis taria ir mus pačius. Kalbos sistemoje reiškiasi ir mūsų vidus, ir pasaulio paviršius, nes pats pasaulis kalboje lieka nė kiek nepakitęs. Kalba yra vienintelis žmogaus veiksmas, kuris liečia daiktą jo nekeisdamas. Kartu betgi jis priartina daiktą prie mūsų, padarydamas jį mums savą. Štai kodėl kalba ir kuria mums tąjį „kur" arba pasaulį kaip buveinę, kuriai esame apspręsti, kuri tačiau mums nėra duota kaip gyvuliui, o tik užduota. Ir šią užduotį atlieka kalba. Gehlenas gražiai yra šia

prasmė pastebėjęs, kad „daiktą pavadinęs, esu su juo daugeliu atvejų jau susidorojęs" (*Der Mensch*, p. 201.). Nes klausimas *kas* yra žmogaus būvyje pats pirmykštis ir pats pagrindinis. Duotas į jį atsakymas vardininko linksniu teikia mums atramą klausti toliau ir skleisti aną vardininką įvairiomis kryptimis. Visi kiti linksniai yra tik vardininko išvystymas pasauliui kaip mūsų buveinės linkui. *Kalbos sistema yra mūsų būseną pasaulyje*: mes buvome pasaulyje tik lietuviškai, tik vokiškai, tik angliškai, tik ispaniškai. Mūsų buveinė yra mūsų kalbos į vienetą suorganizuotas ir tuo būdu mūsų žodžiu užsisklęstas pasaulis.

#### 4

Kokia tad yra sąsaja tarp požiūrio į daiktą ir žodžio, kuriame šis požiūris yra įvyستytas? Anksčiau minėti bei sklaidyti pavyzdžiai lyg ir įtaigautų, jog tarp daikto ir žodžio esama priežastingo ryšio: daiktas - čia savo esme, čia savo ypatybėmis ar veiksmis -grindžias savo vardą: kalvis vadinasis *kalvis* todėl, kad kala. Betgi priešpriešiais šiai įtaigai Höningswaldas griežtai teigia: „Kalba neturi jokios priežasties (p. 22)... Kalba yra nepriežastinga" (*Philos, u. Sprache*, p. 22, 23). Tačiau ką tai reiškia? Argi mūsų regėjimo kampas neapsprendžia žodžio? Argi kalvis nėra vadinamas *kalviu* kaip tik todėl, kad kala? Ar kalimas nėra priežastis kalvio vardui? Tai neigti reikštų grįžti prie Hermogeno teiginio, esą vieną vardą tarsi etiketę galima keisti kitu vardu, ir kiekvienas naujas pakaitalas bus daiktui toks pat tikras jo pavadinimas kaip ir ankstesnysis (plg. *Kratilas*, 384 B). Vis dėlto ši Hermogeno teorija neturi nieko bendra su klausimu, ar kalba yra priežastinga ar nepriežastinga. Klausimo esmė glūdi kur kitur.

Savo teiginiu, kad kalba neturi jokios priežasties, Höningswaldas nori pasakyti, jog tarp daikto ir žodžio nėra *būtinio* ryšio: kalvis *nebūtinai* turi nešioti tik kalėjo vardą. Daiktas gali būti vadinamas įvairiai, kadangi gali būti ir pergyvenamas įvairiai - net ir toje pačioje kalboje: paukštis, kuris ilgomis kojomis stybčioja po pievas, gaudydamas varles, lietuviškai vadinasi ne tik *gandras* ar *garnys*, bet ir *gužas* ar *gužutis*. Kiekviena kalba vadina daiktus vis kitaip, nes regi juos vis kitaip. Tai reiškia, kad vienas regėjimo kampas, išstartas žodžiu, anaip tol dar neišsemia daikto ir neuždarojo atvirybės taip, jog nebeliktų galimybės kitokiems regėjimo kampams, o kartu ir kitokiems daikto vardams.

Paryškinkime šią mintį, grįždami prie ką tik minėto kalvio. Lietuviškasis kalvis kala, o vokiškasis *Schmied* formuoja. Bet ar šiedu veikmens - kalimas ir formavimas - jau išsemia kalvio amato visumą? Ar čia jau nebėra vietos kokiam nors kitokiam požiūriui? Į tai atsako ispaniškasis kalvio pavadinimas *herrero*. Šiame varde nėra nei kalimo, nei formavimo; jame iš viso nėra jokio veikmens, o tik *medžiaga*, kuria kalvis naudojasi ir kaldamas, ir formuoja-

mas, bentent *geležis - hierro* (lot. *femim*). Būstinė ispaniškojo kalvio yra *herre-  
tia* - lietuviškai verstume „*gelžinė*“ analogiškai su *malkine daržine*: patalpa  
malkoms ar šienui krauti. Taigi ispaniškasis pergyvenimo kampas, kuriuo  
žmogus žvelgia į kalvio amatą, yra *objektas*, papildęs tiek lietuviškąjį kalimą,  
tiek vokiškąjį formavimą. Nėra abejonės, kad lyginamoji semantika rastų  
kitose kalbose ir kitokių požiūrių į šį amatininką bei jo darbą.

Šia tad prasme kalba ir yra nepriežastinga: *tarp daikto ir žodžio nėra bū-  
tinybės ryšio*. Tarp jų esama sąsajos, tačiau tai nėra priežasties-pasėkos sąsa-  
ja; tai sąsaja tarp požiūrio laisvės ir šios laisvės apibūdinimo garsais. „Kalba  
yra visų galimų prasmės atšvaitų ertmė“ (*Hönigswald*, op. cit., p. 104). Žvelg-  
damas į daiktą tam tikru kampu ir kildindamas pagal šį kampą daikto var-  
dą, žmogus visados įvysto į žodį *prasmę*, bet labai retai (greičiau: nieka-  
dos!) *esmę* arba *idėją*. Visos kalbinės teorijos, kurios žodyje ieško daikto  
esmės, yra platoniškos. Visos jos pražiūri regėjimo kampų gausą ir kartu  
galimybę reikšti šią gausą įvairių įvairiausiais vardais. Kalba nėra „intuity-  
vinė esmėžiūra“, kaip ją mėgina interpretuoti fenomenologinė mokykla.  
Kalba „iš begalinės galimų pažinimo krypčių įvairenybės renkasi kurią vie-  
ną“ (*W. von Humboldt*, Werke, III, 422), retur teturinčią esminio būdingu-  
mo. Rasti tikrą priežastį, kodėl renkama ši, o ne anas požiūris, yra ne-  
įmanoma, nes rinkimasi įtaigauja ne tik pats daiktas su savo sandais bei  
aplinka, bet ir kalbinė bendruomenė su savo polinkiais, tradicijomis, religij-  
ja, gyvenamuoju amžiumi, trumpai sakant, su savo istorija. Visa tai ir suda-  
ro aną laisvės ertmę, iš kurios kyla žodis. Tai kalbos nepriežastingumo sam-  
prata. Kalba nėra savavališka Hermogeno prasme, kad būtų kaitoma  
etikečių būdu. Bet ji nėra valdoma būtinybės dėsnių.

Šioje požiūrio į daiktą laisvės ertmėje ir keroja *kalbų įvairumo* šaknys.  
Humboldtas savo metu (1820 m.) kėlė klausimą, „ar kalbų įvairumas... tautų  
gyvenime yra tik atsitiktinė aplinkybė... ar niekuo nepakeičiama priemonė  
dvasios sričiai ugdyti“ (*Werke*, III, 15). Mūsiškai tariant, ar lietuvis galėtų  
kalbėti gudiškai ir vis dėlto ugdyti savo dvasios sritį kaip lietuvis? Atsaky-  
mą į šį klausimą tegali duoti išvalga, kas gi iš tikro yra kalbų įvairumas. Kad  
kalbos skiriasi garsais, tai jau žinojo ir Platonas. Bet jis dar manė, jog įvai-  
rūs garsai vis dėlto išreiškia tą pačią daikto idėją. Jei betgi žodis yra žmo-  
gaus regėjimo kampo ištara ir jei šių kampų gali būti - bent teoriškai -  
begalybė, tai tokiu atveju kalbų įvairumas įgyja žymiai didesnės reikšmės,  
negu jam paprastai teikiama regint jame tik skirtingą žodyną ir gramatiką.  
Nes leksinės ir gramatinės skirtybės yra tik išraiškos ano požiūrio, kuriuo  
žmogus regi pasaulį ir kuris ištartas susiklosto ištisa kalbine sistema, sle-  
piančia savyje ir žodyną, ir gramatiką. Kalbų įvairumas yra kaip tik šių sis-  
temų įvairumas. O jei kalbinė sistema, kaip sakyta, uždaro atvirą pasaulį,  
kurdama mums jį kaip mūsų buveinę, tai savaime aišku, kad *mes buvojame  
tik savo kalbos buveinėje* ir kad tik ši kalba yra ana Humboldto minima  
„nepakeičiama priemonė“ dvasios sričiai ugdyti. Kalbėti kitokia kalba rei-

kia atsidurti ir kitokioje buveinėje, kurios pasaulis niekad nėra mums savas, nes niekad nėra mūsų suvokiamas bei pergyvenamas: svetimos kalbos pasaulis buvoja visados *atstu* nuo mūsų. Kalbų skirtumas yra savo esmėje *prasmės* skirtumas.

Kiekviena kalbinė sistema nešasi jau apipavidalintą pasaulį pagal kalbinės bendruomenės požiūrį ir kartu turint tam tikrą prasmę, kurios nėra kitoje kalbinėje sistemoje. Humboldtas, net pabrėždamas, teigia, kad „tikrasis kalbų skirtumas yra ne garsų ar ženklų, bet požiūrių į pasaulį (*Weltansichten*) skirtumas" (*Werke*, III, 20). Vienos kalbos žodis neatitinka kitos kalbos žodžio todėl, kad jų prasmės prasilenkia. O prasmės prasilenkia todėl, kad kiekvienas žodis yra kitokio požiūrio raiška. Sugauti šį kitokią požiūrį ir perteikti jį savo kalbos žodžiu pasiseka tik labai retai ir tik apgraibomis. Kalbėdamas apie vertimo vargus bei sėkmes (*miseriay esplendo*), Ortega y Gassetas pastebi, kad visi žodynai ispaniškąjį *bosque* verčia vokiškai *Wald* (miškas); iš tikro gi tarp šių žodžių *bosque* ir *Wald* nusakytų tikrovių tvylo „neapsakomas skirtumas“, kuris kildina visai kitokių „jausminių bei dvasinių atoidžių ir atovaizdžių“ (*Der Mensch... p. 100-101*). Čia galime pridurti mūsų *girią*, kuri akiratyje *mėlynuoja* (ne žaliuoja!), slėpdama didybę, neaprepiamą plotį ir pasakų didvyrius. Šio lietuviškosios girios pobūdžio nepajėgia išreikšti joks svetimos kalbos žodis. *Giria*, nusakyta ar vokiškuoju *Wald* (pirmą kartą prasmė: nedirbamas laukas), ar ispaniškuoju *bosque* (krūmyne, brūzgai: girių ten nėra, tik brūzgai), ar prancūziškuoju *forêt* (lot. *forestis* - valdovui priklausantis miškas), praranda savo paslaptinę ir virsta arba ūkiniu (*vok.*), arba administraciniu (*pranc.*), arba topografiniu (*isp.*) objektu.

Dar išpūdingesnis kalbų įvairumo, o kartu ir žodžių nedarnos pavyzdys yra *tiesos* sąvoka ir jos pavadinimas. Tai sąvoka, kuri apsprendė visą Vakarų mąstymo kelią ir visą krikščioniškąjį gyvenimą. Krislui tarus, kad „Aš esu tiesa“ (*Jn 14, 5*) ir kad „tiesa jus išlaisvins“ (*Jn 8, 32*), viskas susitelkė apie Piloto klausimą: „Kas yra tiesa - *quid est veritas* - *ti estin alétheia*“ (*Jn 18, 38*). Tai savaime suprantama. Tačiau tiek pati tiesos sąvoka, tiek jos pavadinimas yra įvestas *graikų* - ir į Vakarų mąstymą, ir į krikščioniškąją sąmonę. Graikai gi tiesą vadina *alétheia*. Tai žodis, kurį vartoja ne tik Platonas ir Aristotelis, bet ir šv. Jono evangelija, kalbėdama apie Kristų kaip tiesą (plg. *Jn 8, 33; 14, 5; 18, 38*): visur čia išnyra graikiškoji *alétheia*. Tačiau kas gi yra ši *alétheia*?

Iš pažiūros šis žodis atrodo kaip daugybė kitų tiesos pavadinimų: lot. *veritas*, vok. *Wahrheit*, rus. *iština*, galop lietuviškai *tiesa*. Pažvelgus betgi į jį atidžiau, jis atsiskleidžia kaip nuostabus vardas, būtent kaip neigtukas: *graiškai nusako tiesą neiginiu*. Žodis *alétheia* priklauso tai pačiai grupei žodžių kaip *abynaton* - negalimas, *akinaton* - nejudomas (Aristotelis vadina Dievą *to kinoun akineton* - nejudomas Judintojas), *apathia* - neskausmingumas, *arithmia* - netaisyklingumas, *apeiron* - neaprežtybė ir t.t. Visi šie žo-

džiai ką nors *neigia*: galimybę, judėjimą, skausmą, ritmą, aprėžtą plotą... Ką tad neigia tiesos pavadinimas *alétheia* ir koks turi būti būtybės regėjimo kampas, kad jos tiesa galėtų būti nusakoma neiginiu? Mums tiesa yra pati teigiamybė, todėl ir mūsiškasis tiesos vardas nė kiek neatitinka graikiškojo jos vardo. Heideggeris verčia *alétheia* vokišku žodžiu *Unverborgenheit* - *neslapta*. „Tiesa yra būtybės kaip būtybės neslapta - *die Wahrheit ist die Unverborgenheit des Seienden als des Seienden*“ (*Holzwege*, p. 37; plg. *Von Wesen der Wahrheit*, p. 15). Tačiau Gilesniam graikiškojo tiesos vardo supratimui bei pergyvenimui vargu ar tai kiek padeda.

Iš tikro, kodėl tiesa turėtų būti tai, kas neslapta, ir kodėl slapta negalėtų būti tiesa? Ir ar tikrai žodžiu *alétheia* graikai neigia būtybės slaptumą ar slėpimą, kad nusakytų jos tiesą? Mes gi - ir visos kitos indoeuropinės kalbos, - versdami graikiškąjį *neigini* lietuviškuoju (ar kuriuo kitu) *teiginiu*, ne tik nutolstame nuo pirmąsio tiesos regėjimo kampo, bet jį net iškreipiame. Tuo labiau mes, lietuviai, kadangi mums tiesa visados yra moralinio pobūdžio: tiesa yra tai, kas *tiesu*, vadinasi, nedviprasmiška, nemelaginga. Todėl ir mūsų kalbos vediniai, reiškia tiesą, visados yra susiję su tiesumu: tiesiakalbis žmogus, tiesmukas vyras. Be to, *tiesa* lietuvių kalboje yra tiek ankštai suaugusi su *teisybe*, jog juodvi gali būti vartojamos pakaitomis: *sakyk tiesą* ir *sakyk teisybę* yra tapatu. Teisybė gi iš esmės yra dorinio pobūdžio, todėl pridengia ontologinį tiesos pobūdį, nutolindama tiesą nuo graikiškosios *alétheia* beveik neįžiūrimai. Kalbėdami apie tiesą, mes nežinome, apie ką gi čia mes kalbame. Pridurkime betgi, kad ir kitų kalbų žodžiai vargu ar yra šiuo atžvilgiu laimingesni. Nesuvokdami, koks regėjimo kampas slėpi pirmąsčiame žodyje *alétheia*, kalbame apie tiesą kiekvienas iš savo kampo.

Tili tinka ne tik tiesai. Tai tinka visoms graikų sąvokoms, išverstoms į lotynų kalbą. Kalbėdamas apie tokius graikų filosofijos žodžius kaip *hypokeimenon* („dalyko branduolys“) ar *symbebekota* („dalyko savybės“), Heideggeris sako, kad „šie pavadinimai nėra kokie primestiniai vardai. Juose byloja... graikiškasis būtybės būties patyrimas apskritai“ (*Holzwege*, p. 12). Bet štai romėniškai lotyniškasis mąstymas juos išvertė: *hypokeimenon* - *subjectum*, *hypostasis* - *substantia*, *symbebekos* - *accidens*. „Ir šis graikiškų vardų išvertimas į lotynų kalbą anaip tol nebuvo, - pasak Heideggerio, - bereikšmis dalykas, kaip tai manoma šiandien. Už šio tariamai žodinio vertimo slypi graikiškojo patyrimo perkėlimas į kitokį mąstymo būdą. Romėniškasis mąstymas perėmė graikiškuosius atskirus žodžius (*Wörter*), bet ne graikiškąjį žodį (*Wort*). Todėl Vakarų mąstymo atitrūkimas nuo žemės (*Bodenlosigkeit*) ir prasideda šiuo vertimu“ (*op. cit. p. 13*). Jis yra graikiškojo pasaulio perkėlimas į svetimą pasaulį. Štai kodėl dažnai yra tinkamas truputį pajuokiamai skambąs posakis, kad, išvertus Aristotelį į lotynų ir arabų kalbas, atsirado trys Aristoteliai.

Iš tiesų kalbų įvairuma yra tautinis pasaulio interpretacijos įvairumas. „Kiekviena savarankiška kalba nurodo į vienkartinį būdą, kuriuo artinamės

prie pasaulio daiktų" (*H. E. Hengstenberg, Philos. Anthropologie, p. 104*). Svetima kalba yra mums svetima ne tik todėl, kad ji kitaip skamba, bet visų pirma, kad ji yra mums *nesava* joje įkūnyta būtybės interpretacija. Nesidalindami šia interpretacija, nesidaliname nė jos išraiška garsais arba kalba. Garsus arba kalbą galime išmokyti, bet vidinės jos dvasios arba anos Humboldto vadinamos „pažiūros į pasaulį“ niekad negalima išmokyti, nes tai reikėtų dirbtiniu būdu bandyti pereiti į kitą kalbinę bendruomenę, kuri tą pažiūrą yra susikūrusi ir toliau ją istorijoje puoselėja.

5

Kalbų skirtumas, būdamas prasmų skirtumas kalbinėje sistemoje, savaime kildina klausimą, koks gi yra santykis tarp žodžio ir prasmės. Gadameris yra pasakęs, kad „žodis yra žodis tik tuo, kas jame prabyla“ (*Wahrheit u. Methode, p. 450*). O jame prabyla *prasmė* arba, kiek siauriau tarus, *reikšmė*. Nėra beprasmų arba bereikšmių žodžių; yra tik beprasmų arba bereikšmių garsų bei jų junginių, pvz., burtuose, kerėjimuose, piemenų kalboje ir t.t. Tikras kalbos žodis visados neša prasmę ir ją taria taip, jog mes iš tikro girdime ne žodį garsine jo lytimi, o jo teikiamą mums prasmę. Pats žodis dingsta savo prasmėje. Sakysime, girdėdami gimtąją kalbą, girdime ne pačią kalbą, o tai, apie ką ji kalba: mes girdime daiktus kaip savojo pasaulio sandus. Gi svetimos kalbos nemokame tol, kol girdime jos žodžius, kurie tik mūsų sąmonėje atvirsta daiktais. Gal čia ir slypi giliausias skirtumas tarp gimtosios ir svetimosios kalbos, kad svetimos kalbos nepajėgiame tiek įsisavinti, jog girdėtume ne jos žodžius, o jais tariamus daiktus.

Tačiau žodis, būdamas kilęs iš požiūrio laisvės erdmėje, lieka laisvas ir prasmės atžvilgiu: *žodis yra prasmei atviras*. Tai reiškia: žodis gali tapti kitaprasmiškas net ligi savo priešingybės ne tik kalbos istorijos eigoje, bet jis yra daugiaprasmiškas ir kalbos dabartyje. Tai žodžio galybė bei didybė, nes ji vieningai kildina filosofiją ir poeziją, šias dvi esmiškai *kalbines* žmogaus būvio apraiškas. Sørenas Kierkegaard'as tiek žavėjosi šia žodžio savybe, jog jo daugiaprasmiškumą laikė ne tik mįsle bei paslaptimi, bet ir grožybe, „kuriai nėra lygios pasaulyje“ (*Werke, 1355*). Kalbinis pozityvizmas, įtaigaujamas mokslo - visų pirma gamtamokslio, ypač fizikos ir matematikos, - norėtų, kad žodis būtų *tikslus*, vadinasi, kad jis būtų vienaprasmiškas, kaip vienaprasmiai yra mokslo terminai. Apie skirtumą tarp žodžio ir termino kalbėsime truputį vėliau. Čia norime tik pastebėti, kad gyvas žodis niekad nėra terminas. Niekur kalboje nėra „grynos prasmės“, todėl nėra nė vienaprasmių žodžių. Prasmės plotas yra požiūrio į pasaulį plotas, o pasaulis yra atvirybė. Kaip tad būtų galima šią atvirybę nusakyti *tiksliai*, tai yra vienaprasmiškai? Pasaulio atvirybė leidžiasi būti suvokiama vien regėjimo kampe begalybe, o kartu ir pavadinama tik aibe daugiaprasmių vardu. „Kiek-

viena žmogaus šneka (*Sprechen*) yra todėl baigtinė, - sako Gadameris, - kad joje yra įvystyta begalybė prasmės, kurią reikia skleisti bei aiškinti" (*op. cit., p. 434*) kiekvieną sykį, be abejo, tik aprėžtu būdu, nes joks žodis begalybės neapima ir jos neišreiškia. Žodis kyla iš kalbinės visumos ir yra pažymėtas šios visumos ženklų, tačiau jis pats visuma nėra. Jis yra visumai tik atviras, sugebėdamas priimti prasmės atšvaitas ir tuo nurodydamas į jame glūdinčią prasmės begalybę. Kas tad mėgintų žodį kaip nuorodą į prasmės begalybę padaryti tikslų, vadinasi, vienaprasmi, sunaikintų žodžio gyvybę ir paverstų jį dirbtiniu daikto vardu. Net ir Šalkauskis, kuris, kurdamas terminus filosofijos mokslui, stengėsi būti kuo tiksliausias, vis dėlto pripažįsta, „jog pati kalbos prigimtis visai nereikalauja taip griežtai nustatyti žodžių prasmę bei reikšmę, kad nebeliktų laisvės savotiškai vartoti šituos žodžius pagal tai, kaip to gali reikalauti naujų kontekstų ypatybės" (*Rinkiniai raštai, Roma, 1986, t. I, p. 300*). Todėl Wittgensteino siūloma dvijulė: arba kalbėti tiksliai, arba tylėti, yra iš tikro ne kas kita, kaip reikalavimas tapti nebyliu. Joks žmogus nekalba tiksliai, jei jis kalba natūraliai. Medicinos, fizikos, matematikos veikalai tai patvirtina visu įtaigumu.

Žodžio atvirumas prasmei kaip tik ir įgalina jį šoktelti iš vienos mūsų būvio plotmės į kitą ir virsti *metafora (translatio)*, kuri sudaro pačią įdomiausią, sykiu betgi ir pačią mįslingiausią kalbos apraišką. Kaip pajėgia žodis, būdamas *vieno* daikto ištara, tapti vardu *kitam* daiktui, kuris skiriasi nuo pirmojo pačia savo būtimi? Mes nė kiek nesistebime, kad šypsosi ar juokiasi motina, vaikas, praeivis sveikindamasis ar svečias lankydamasis. Nes visų šių būtybių būvis vyksta toje pačioje plotmėje: visos jos yra žmonės, o žmonėms juk yra sava šypsotis bei juoktis. Tačiau kalboje šypsosi ar juokiasi ne tik žmonės. Kalboje „*juokiasi saule*“ (Putinas), „traškiu *juoku nusikvatoja*“ vandens kryptis (V. Ališas), „stūgaudamas aidi *juokas* darganos“ (K. Grigaitytė), o epušrote „*gegutė per linksmai kvatojas*“ (L. Andriekus). Tai, kas iš sykio atrodė esą galima tik žmogui, kalba padaro galimą ir saulei, ir vandeniui, ir darganai, ir gegutei, ir visiems kitiems padarams. Kiekvienas žodis gali tapti metafora: „*tėvas svirną sveikina raktu*“ (Faustas Kirša), jaunutė ragana „*joja ant žaibo*“ (Henrikas Radauskas), „*auksinis sodų karavanas*“ pasitinka rudenio „*varpus geltonus*“ (Alfonsas Nyka-Niliūnas), sumainom „*žiedus su sesule Naktim*“ (Henrikas Nagys), „*ramunių bąla debesėliai*“ (Jonas Aistis), „*nueina mėlynos mėnulio mintys*“ (Bernardas Brazdžionis), akmuo „*pražįsta mano saujoj*“ (D. Sadūnaitė). Net ir asmenvardžiai tampa metaforomis: „*garsus Toreador*, mirtis baisioji, vaikšto gyvenimo arenoj“ (Vytautas Mačernis), „*sunkių žingsniu iš lėto kopia titanas Prometėjas*“ (Putinas), „*sėdi Bonapartas anta slenkščio*“ (Kazys Bradūnas), nekalbant jau apie aibes įvairių kitų mitologinių ar šventraštinųjų vardų.

Tai pavyzdžiai iš poezijos. Tačiau klystume ieškodami metaforų tik poezijoje. Metaforos ertmė yra visa kalba visomis savo sritimis. Be abejo, me-

taforos labiausiai nemėgsta mokslo kalba. Nes būdama aiškiai nukreipta į objektą, ši kalba ir stengiasi pavadinti savą objektą kuo tiksliausiai, todėl padaro žodį vienaprasmi. Mokslo žodis yra terminas, nebepajėgiąs tapti metafora. *Ranka* anatomijoje ar biologijoje nėra ranka, kurios prašo mergaitę išsimylėjęs vyras. O vis dėlto net nėra mokslas apsiginti nuo metaforų nestengia. Kun. Antanas Rubšys egzegetinius savo veikalus vadina „*Raktas* į Senąjį Testamentą“ ir „*Raktas* į Naująjį Testamentą“, o sustabarėjusį terminą *tradicija* paverčia lietuviškosios nuotakos turto vardu: *kraitis*. Žinoma, galima būtų abejoti, ar šios metaforos iš tikro nusako tai, ką egzegezės mokslas norėtų nusakyti. Tačiau metaforinis šių žodžių pobūdis lieka kiekvienu atveju.

Žodžio prasmės atvirumui priklauso ir *sinonimai*. Metafora yra *tas pats* žodis, perkeltas į kitokią būties plotmę ir todėl gavęs *kitą* prasmę: vaikai *šokinėja* pievoje, o psalmėje „kalneliai *šokinėja* kaip aviniukai“ (*Ps 113, 4*). Sinonimas yra *kitas* žodis, liekąs *toje pačioje* plotmėje ir todėl pasilaikąs *tą pačią* prasmę: *vyturys-vieversys*, *kepenys-jaknos*. Bet kaip tik čia ir prasideda sinonimo neaiškumai: ar iš tikro du, trys, keturi... skirtingi žodžiai gali turėti tą pačią prasmę? Tai galima be niekur nieko teigti ryšium su grynais terminais, kaip *abėcėlė-raidynas*, arba ryšium su skoliniais ir savais žodžiais, kaip *charakteris-būdas*, *ortografija-rašyba*, *progresas-pažanga*. Tačiau gyvi žodžiai vargu ar nusilenkia sinonimo sampratai - net jeigu sinonimas reikštų ne prasmės tapatybę, o tik jos panašybę. Sakysime: mūsiškio „Sinonimų žodyno“ (Vilnius, 1981) teikiami sinonimai *arklys - žirgas - kuinas* anaip tol nėra nei tos pačios, nei panašios prasmės. Jūs sieja ne kalbinė, bet tik zoologinė tapatybė, būtent: jie visi yra arkliai. Tačiau lietuvių tautosakoje bernelis joja pas mergelę ne *arkliu*, juo labiau ne *kuinu*, o *žirgu*. Ir Maironis rašo, kad išgirdus balsą „nuo pat Vilniaus, *žirgą* reiks balnoti“ („Eina garšas“). *Kuinas* yra nusivareš arklys, todėl mūsų liaudies dainose mergelė, norėdama paerzinti bernelį, eina „į stainelę“ ir renka: tėveliui širmoką, broleliui ristoką, o „tam šelmiui bernužėliui *kuiną* nebalnotą“. Nė vieno šio žodžio negalima pakeisti kitu. Gi sinonimo pagrindinis veikmuo ir turėtų būti galimybė jį pakeisti.

Galimybių sinonimus kaitaloti yra labai maža. Žodis stengiasi išlaikyti savą prasmę atšvaitą ir dažniausiai nesiduoda keičiamas kitu, turinčiu kitokią atšvaitą. Nes kodėl gi turėtų būti keletas žodžių, jei jie visi reikštų tą patį? Tai tinka ne tik svetimoms kalboms, bet ir savajai kalbai. Sakoma: veiksmą žodžiai *išvysti - pamatyti - paregėti - pastebėti* esą sinonimai (plg. *Sinonimų žodynas*, p. 272). O vis dėlto posakyje „vaikas išvydo pasaulio šviesą“ (gimė) žodžio *išvydo* negali atstoti joks kitas jo sinonimas, jei nenorime šio posakio sumenkinti (pvz., vaikas *paregėjo* pasaulio šviesą) arba paversti net juokais (pvz., vaikas *pastebėjo* pasaulio šviesą). Todėl net ir „Sinonimų žodyno“ sudarytojas A. Lyberis priduria, kad „žodžių pakeičiamumas jų sinonimiškumui patikrinti šiame žodyne yra imamas tik kaip pagalbinė, o ne pagrindinė



priemonė" (p. 3). Iš tikro Lyberio minimi sinonimai *plauti- mazgoti-prausti - trinkti* turi tik tiek bendra, jog visų šių veikmenų medžiaga yra vanduo, tačiau jų liečiamas objektas yra vis kitoks: *plauti* galima daug ką (grindis, indus, rankas...), bet ne kojas; jas lietuvis *mazgoja*, veidą gi *prausia*, o galvą *trenka*. „Šių žodžių vartojimas vietoje vienas kito nėra, - anot Lyberio, - galimas, nors jie ir turi bendrą artimą reikšmę" (*ibid.*). Kaip spalvų vardus lietuvis sieja su tam tikrais objektais, taip su objektais jis sieja ir veiksmus, nusakytus veiksmožodžiais. Kas šį santykį pražiūri, tas pražiūri ir lietuvių kalbos dvasią. Štai kodėl išeivijos mokinukas savo rašinėlyje trokšta turėti „*rudą arklį*" ir štai kodėl išeivijos rašytojas, neskirdamas *kristi* nuo *gultis*, renkasi *gultis* ir rašo: „jeigu *atsignuls* kita monetos pusė". Lietuvis čia paprasčiausiai tartų: „jei *kris* kita monetos pusė".

Galimybė sinonimą keisti tik labai retais atvejais stipriai siaurina jo plotą, kartu tačiau kelia aikštėn ir savarankišką kiekvieno prasmę. Tikrų sinonimų arba tos pačios prasmės, bet kitos garsinės lyties žodžių lietuvių kalboje yra labai nedaug. Gal jų net išviso nėra, jei nelaikysime sinonimais daiktavardžių, įvairiai reiškiamų mūsų tarmėse: *blizgė-velkė, grybas-kremblys, kiaulis-meitėlis, lakštingala-devyngerklė, spuogas-puškas, varža-bučius, žvynas-skują* ir t.t. Gi lietuviškieji būdvardžiai ir veiksmožodžiai sinonimų tikriausiai neturi: *slidus* nėra nei *čiužus*, nei *glitus*, nei tuo labiau *sklandus*; *bjaurus* nėra nei *šlykštus*, nei *baisus*, nei *grasus*, nei *darkus*. Pakanka tik tą ar kitą būdvardį prijungti sakinyje prie daiktavardžio, kad pajustumė jo prasmės skirtumą nuo jo sinonimų. Pavyzdžiui, žuvis yra *slidi* arba *gliti*, bet tik jau ne *čiuži* ar *sklandi*; rudenį oras esti paprastai *bjaurus*, bet ne *šlykštus* ir ne *baisus*, ir ne *darkus*-, jo raštų kalba yra *darki*, bet ne *šlykšti* ir ne *grasi*. Pats daiktavardis čia renkasi savo prasmę atitinkantį būdvardį, kurio kitu pakeisti neįmanoma.

Tas pat yra ir su lietuviškaisiais veiksmožodžiais. Ir jų sinonimai, atroda slepią savyje tą pačią prasmę ir todėl gali būti pakeisti kitais, tuoj pat atiskleidžia kaip visiškai kitaprasmiai, kai tik juos įjungiamo į sakinį. *Belsti* anaip tol nėra tas pat, kas *barškinti, bildinti, klabinti, dudenti, stuksenti. Juoktis* nėra tas pat, kas *kvatoti, krizenti, prunkšti, žvengti*. Kiekvienas šis veiksmožodis taria ne gryną veiksmą - beldimąsi ar juokimąsi, - o įvairių įvairiausių šio veiksmo atspalvius. Kas *klabena*, tas *nestuksena*; kas *kikena*, tas *neprunkščia*, o tuo labiau *nežvengia*. Beldimosi ar juokimosi veiksmas nepajėgia šių veiksmožodžių tiek susieti vieno su kitu, jog jie netektų savo prasmės atspalvio ir virstų kaitomais pagal mūsų užgaidas, kaip vanduo nepajėgia paversti vienaprasmiai žodžių *mazgoti* ir *skalauti*. Keičiant lietuvių kalbos būdvardį ar veiksmožodį jo sinonimu, kinta ir sakinio ar vaizdo prasmė. Tik rašytojas, nebetekęs lietuvių kalbos jausmo, gali tarti: „minutę *žvilgterėjusi* į lauką", manydamas, galįs trukmės veiksmožodį *žiuūrėti* pakeisti akimirkos veiksmožodžiu *žvilgterėti*. „Minutę *žvilgterėti*" yra išmonė ir logiška, ir kalbiškai.

Jei tad, kaip Lyberis mini, „būdinga sinonimų ypatybė yra galėjimas vienas kitą pakeisti kontekste" (*Sinon, žod., p. 3*), tai lietuviškojo semantika, atrodo, galėtų rasti mūsų kalboje tik *stilistinių* sinonimų, galinčių pakeisti nereikšmingus sakinio intarpus, pvz., *sako, taria, kalba, teigia, rašo*, kurie paties sakinio prasmei yra visiškai abejingi. Ar Aristotelis *sako*, ar *rašo*, ar *teigia*, esą pirminė medžiaga sudaranti visų būtybių tarsi patiesalą, šio teiginio prasmei tai visai vis tiek. Gi *ideografiniai* sinonimai, reiškiant „prasminius reikšmės atspalvius" (*op. cit., p. 4*), gali būti keičiami tik žodyne pagrindinio žodžio prasmei paaiškinti, tačiau ne sakinyje vieno žodžio prasmei atstoti kitu. Kas, pavyzdžiui, nežino, ką reiškia *galąsti*, gali žodyne rasti, esą tai reiškia *aštrinti, pustyti* (plg. *Žodynas, p. 160*). O vieno dėlto katė nagus į medį *ne galanda* ir *ne pusto, o aštrina*. Peilį *galandame, ne pustomė; pustomė* tik dalgę (plg. liaudies dainelę: „aš dalgelę išpustysiu, mergužėlę pamigdysiu"). Ideografinis sinonimas yra tiek suaugęs su savo objektu, jog šiojo būdingumas apsprendžia ir kalbinės jo prasmės būdingumą: katė nėra peilis, o peilis nėra dalgė; todėl *aštrinti* nėra tas pat, kas *galąsti, o galąsti* nėra tas pat, kas *pustyti*.

Ideografiniai sinonimai gal labiausiai parodo, kokios didžios laisvės lietuviškasis žodis turi prasmės kategorijoje ir kaip savarankiškai jis sugeba nusakyti prasmės atšvaitas. Kalbos susinimas prasideda tada, kai šių atšvaitų imame nebejausti ir sakinyje nebenusakyti arba klaidingai nusakyti. Tokie mūsų išėivijos knygoose užtinkami posakiai, kaip: „vizionierius(!)... *įžiūri* objektyvią realybę kitaip negu paprastas žmogus; *įkvėpė* jam sąvoką"; „čia pajuntame patį galutinį tylos *pasienį*" yra lietuvių kalbos susnos, nes jų autoriai nebeskiria *įžiūrėti* nuo *regėti, įkvėpti* nuo *įdiegti, sąvokos* nuo *sampratos, pasienio* nuo *ribos*. Dingus savaimingai sąsajai tarp sinonimo ir juo reiškiamo objekto, prasmės kategorija virsta atsaja bendrybe ir kalba netenka gyvybės. Kalba miršta anksčiau negu jos vartojimas. Joks žodis pats vienas savo prasmės atšvaitais neatskleidžia; jis atskleidžia ją tik sakinyje. Todėl kai kalbos nuojautą praradęs autorius nebesugeba rasti sakiniui tinkamo žodžio (pvz., *teatsistoja* scenoje paties poeto gyvenimas"), jis žudo kalbą pačiu jos vartojimu.

# GIMTOJI KALBA LITURGIJOJE

Lotyniškųjų maldų vertimas

## 1

Leidimą atlikinėti liturginius veiksmus gimtąja kalba esame įpratę laikyti didžiausia Vatikano II Susirinkimo reforma. Tad savaime kyla klausimas: kas gi čia yra įvykę? Ką gi reiškia lotynų kalbos pakeitimas gimtąja kalba? Ar iš tikro šiuo pakeitimu kas nors laimėta, o jei *taip*, tai kas ir kur? Trumpai tariant: kokią vietą užima ir kokių vaidmenį vaidina gimtoji kalba liturgijoje?

Liturgija, kaip šakojau pats jos vardas (*leitourgia*), reiškia *viešą veiksmą* - politinį, ekonominį, religinį; *leitourgios* galima gana tiksliai versti mūsųoju žodžiu *veikejas*. Tai atskleidžia du dalyku. Pirma. „Liturgija egzistuoja tik jos vykdymo metą ir įvyksta tik joje dalyvaujant“<sup>1</sup>. Liturgija nepasilieka koku nors apčiuopiamu pavidalu ją baigus, kaip nepasilieka suvaidinta drama ar pašoktas šokis. Antra. Liturgija nėra asmeninis, o bendruomeninis veiksmas: „Liturginiai veiksmai nėra privatūs“, - skelbia konstitucija „Sacrosanctum Concilium“<sup>2</sup>. Taip yra net ir tuo atveju, jei liturgas esti vienų vienas, kadangi regimasis liturgijos veikėjas yra Bažnyčia kaip „vienybės sakramentas“ (plg. *Dok. I, 133*), o neregimasis - pats Kristus. Liturgas visados yra tik Bažnyčios įgaliotinis, veikiąs ne savo, bet Kristaus vardu: *in persona Christi*, kaip teologijoje įprasta vadinti šį įgaliojimą bei atstovavimą. Užtat ir *religinė* liturginio veiksmo vertė nepriklauso nuo *žmogiškosios* liturgo vertės: suspenduoto ar net ekskomunikuoto kunigo Mišios galioja taip lygiai, kaip ir švento kunigo. Liturgijos subjektas, gražiu Romano Guardini posakiu, yra ne Aš, o *Mes* - „tikinčiųjų visuma“<sup>3</sup>. Kitaip sakant, „liturginiai veiksmai priklauso visam Bažnyčios kūnui“ (*Dok. I, 133*). Nes Bažnyčia pačia savo esme yra liturginė bendruomenė, pagrįsta liturginiu Kristaus veiksmu - jo kryžiaus auka

<sup>1</sup> *Aimé-Georges Manimort*, Handbuch der Liturgiewissenschaft, Freiburg i. Br., 1963, I.1, p. 9; santrumpa tekste: *HL*.

<sup>2</sup> II Vatikano Susirinkimo dokumentai, vertė prel. *V Balčiūnas ir A. Tamošaitis*, S. J., Boston, 1967, I.1, p. 133; santrumpa: *Dok.*

<sup>3</sup> *Romano Guardini*, Vom geist der Liturgie, Freiburg i. Br., 1961, p. 45; santrumpa: *GL*.

„už visus" (Mišių konsekracijos žodžiai). Tai *objektyvinis* liturgijos sandas, kurį, pasak Guardini, reikia gerai suprasti, norint suprasti tiek pačią liturgijos esmę, tiek jos istorines apraiškas (plg. *GL*, 20).

Tačiau liturgija turi ir *subjektyvinį* sandą. Ji yra dvigubas veiksmas, kurio paskirtis - pagarbinti Dievą ir pašvęsti žmogų. Liturginio veiksmo metu „simbolių priedangoje Dievas nužengia prie žmogaus, ir žmogus pakyla prie Dievo" (*HL I*, 201). Ir šis žmogaus pakilimas prie Dievo yra liturgijai taip lygiai svarbus, kaip ir Dievo nužengimas prie žmogaus. Iš liturgijos tarsi šaltinio plaukia ne tik Dievo garbė, bet ir mus pašvenčianti malonė. „Liturgija yra ne tik tarnyba Dievui, bet lygiai taip pat ir tarnyba žmogui" (*HL I*, 290), ir ši pastaroji yra liturgijai neatsitiktinis priedas, o jos sandas, priklausęs jos esmei, būtent *pačia Eucharistija*, kuri, būdama auka, savaime yra ir didžiausias Dievo garbinimas, ir didžiausia Viešpaties dovana žmogui, nes čia Kristus atiduoda mums pats save. Liturgijoje vyksta tai, kas apskritai vyksta tarp Dievo ir žmogaus, vadinasi, tarp Kūrinio, būtent: savęs subendrinimas meile perteikiant patį save vienas kitam. Štai kodėl liturgijoje negali būti „žiūrovų"; joje tegali būti tik *dalyviai*. Būti liturginio veiksmo žiūrovu reiškia atsidurti *šalia* švenčiančiosios bendruomenės ir tuo būdu buvoti *užu* šventyklos (*profano*), nors kūniškai ir stovėtum pačioje presbiterijoje. Bažnyčia visados reikalavo ir tebe-reikalauja, kad „visi tikintieji liturginėse apeigose dalyvautų visiškai sąmoningai ir aktyviai" (*Dok. I*, 130).

Ir štai šiame subjektyviniame liturgijos sande kaip tik ir randa vietos *gimtoji kalba*. Dievą pagarbinti galima bet kokia kalba net jos visiškai nesuprantant. Tačiau nesuprantama kalba negalima pašvęsti žmogaus. Šį skirtumą regėjo jau šv. Paulius, įspėdamas korintriečius neįsistebeilėti per daug į kalbų dovaną, pamirštant pranašystės dovaną. Nes iš kalbų dovanos kilusi kalba esti kitiems nesuprantama; ji suprantama Dievui, bet ne žmonėms: „Kas kalba kalbomis, kalba Dievui, ne žmonėms" (*I Kor 14*, 2). Bažnyčiai kaip bendrijai ugdyti reikia gi pranašavimo dovanos, vadinasi, tikintiesiems suprantamos kalbos, kuri taria „žmonėms pamokymus, paskatinimo ar paguodos žodžius" (*I Kor 14*, 3). Nuosekliai tad „kas pranašauja, yra didesnis už tą, kuris kalba kalbomis" (*14*, 5); didesnis todėl, kadangi tarp kalbančiojo nesuprantama kalba ir klausančiojo neužsimezga joks santykis. „Jei aš nesuvoksiu kalbos prasmės (*tèn dýnamin tēs phonēs - virtutem vocis*), būsiu kalbėtojiu svetimšalis (*barbares*), ir kalbėtojas man bus svetimšalis" (*14,11*), - pabrėžia šv. Paulius. Tik suprantama kalba sieja žmones tarp savęs, ir tik suprantamai maldai galima atsakyti *amen* - tebūnie taip" (plg. *14*, 16). Jei tad liturgijos uždavinys yra ne tik tarnyba Dievui, bet ir tarnyba žmogui bažnytinės bendruomenės ugdymo prasme, tai savaime aišku, kad šio uždavinio ji *kaip viešasis veiksmas* neatliks arba jį tik menkai teatliks, apsirėždama lotynų kalba, kuri niekam nebėra gimtoji kalba ir kurią supranta tik saujelė liturgijoje dalyvaujančių tikinčiųjų.

Čia tad ir slypi pagrindas, kodėl Vatikano II Susirinkimas atvėrė gimtajai kalbai duris į liturgiją. Jis suprato, kad „liturginius tekstus ir veiksmus reikia taip atnaujinti, jog jie aiškiau atskleistų šventus dalykus, kuriuos išreiškia, ir kad krikščionys pajėgtų juos, kiek galėdami, geriau suprasti bei pilnai, aktyviai, bendruomeniškai į juos įsijungti" (*Dok. I, 132*). Pati pirmoji bei pagrindinė sąlyga šiam atnaujinimui ir buvo „derama vieta gimtajai kalbai" (*Dok. I, 143*). Tiesa, „kiek jos įvestina" (*Dok. I, 137*), Susirinkimas paliko spręsti vietos bažnytinei vyresnybei, konkrečiai - vyskupų konferencijoms (plg. *Dok. I, 137-138*), ir jos gana greitai įvedė į gimtąją kalbą *visą* liturgiją. Liturgas prie altoriaus, buvęs, pasak šv. Pauliaus, klausančiajam svetimšalis, dabar tapo suprantamas „čiabuvis".

Bet ar iš tikrųjų? Ar iš tikro įvyko Susirinkimo noras, kad tikintieji liturginius tekstus, skaitomus ar girdimus gimtąja kalba, *geriau* suprastų ir *pilniau* į juos įsijungtų? Ar kartais čia neatsivėrė mums akys, ir mes paregėjome tai, ko anksčiau nebuvo nė pastebėję?

Prieš kurį laiką vienas vokiečių katalikas viešai spaudoje yra taręs šiuo atžvilgiu būdingus žodžius: „Tik išvertus lotyniškąsias maldas į vokiečių kalbą, pamatėme, kad mes jų nesuprantame". Taigi atsitiko kažkas nelaukta: užuot geriau supratus ir pilniau įsijungus į liturginius tekstus, gimtoji kalba juos dar labiau aptemdė, pridengdama jų prasmę ir paversdama juos tikrais galvosūkiiais. Palikime šalimais vokiečių kalbą (vokiečiai vėliau surado metodą šiuos galvosūkius pašalinti). Pažvelkime tik į savąją. Atsiverskime mūsų lietuviškojo mišiolio 14-ojo bažn. metų sekmadienio pradžios maldą, kurioje prašoma: „Dieve, savo Sūnaus nusižeminimu pakėlęs nupuolusį pasaulį, duok savo tikintiesiems *švento linksmumo*". Kas gi yra tasai „šventas linksmumas"? Ir ko čia mes iš tikrųjų Viešpatį prašome? Arba 15-ojo bažn. metų sekmadienio interpas po lekcijos: „Mūsų Viešpaties Jėzaus Kristaus Tėvas teapšviečia mūsų dvasios akis, kad pažintume, kokia yra *viltis, į kurią esame pašaukti*". Pašaukti į viltį? Kokia čia yra ta viltis ir koks tas į ją pašaukimas? Palyginus šį liturginį tekstą su šv. Pauliaus laiško efeziečiams atitinama vieta (E/7, 17-19), aiškiai matyti, kaip labai šis tekstas yra iškreiptas: užuot tarus, „koks viltingas yra jo (Kristaus) pašaukimas" (*tis est in he elpis tēs klēseos autoū - quae sil spes vocationis eius; Ef 1, 18*), kalbama apie kažkokį *mūsų* pašaukimą į kažkokią *viltį*. Arba to paties sekmadienio antrosios lekcijos pabaiga: „Jame esame tapę Dievo nuosavybe, iš anksto paskirti sutvarkymu, kuris visa veikia pagal savo valios nutarimą, kad pasitarnautume jo didybės šlovei mes, kurie nuo seno turėjome viltį Mesijoje. Kristuje ir jūs, išgirdę tiesos žodį - išgelbėjimo Evangeliją - ir įtikėję juo, esate paženklinti Šventąja Dvasia, kuri yra mūsų paveldėjimo laidas jo nuosavybės atpirkimui, jo didybės šlovei" (*Efl, 11-14*). Arba 18-ojo bažn. metų sekmadienio antroji lekcija: „Bet dabar Kristuje Jėzujė jūs, kadaise buvusieji toli, esate tapę artimi dėlei Kristaus kraujo. Jis yra mūsų sutaikinimas, iš *abejų* padaręs vieną, sugriovęs viduryje stovinčią pertvarą, savo kūnu pa-

naikinęs priešybę. Jis panaikino įsakymų įstatymą su jo potvarkiais, kad iš dviejų jame būtų sutvertas vienas naujas žmogus. Jis įkūrė taiką ir viename kūne kryžiumi *abejus* sutaikino su Dievu, pats savyje sugriaudamas priešikumą" (*Ef 2, 13-16*). Visi šie tekstai, nors ir kalbami lietuvių kalbos žodžiais, lieka nesuprantami. Gal tik ilgokomis homilijomis galima būtų kiek praskleisti jų prasmę, kad klausytojas ir savo gimtosios kalbos žodžiams neliktų svetimšalis. Tačiau čia pat reikia pabrėžti: tekstas, reikalaujans ilgų bei įmantrių paaiškinimų, netinka maldai - vis tiek, ar ji būtų liturginė viėšoji, ar privatinė malda; netinka todėl, kad toks tekstas neturi savyje šv. Pauliaus reikalaujamos „pranašystės dovanos“, vadinasi, nepamoko, nepaskatina, nepaguodžia. Tokiais tekstais perskverbta liturgija nustoja buvusi tarnyba žmogui.

## 2

Kas dėl to kaltas? Liturginių tekstų vertėjai ar patys tekstai? Žinoma, ne sykį už tai atsakingi yra ir vertėjai. Kai šv. Pauliaus laiško efeziečiams vertėjas (kun. Česlovas Kavaliauskas) *Kriištaus* viltinę pašaukimą paverčia *mūsų* pašaukimu į viltį, kaltas yra jis pats, ne tekstas. Kai tas pats vertėjas nusideda *kalbiškai*, ne vietoj vartodamas žodį *abejų* („iš abejų padaręs vieną“; „abejus sutaikino su Dievu“), ir tuo dar labiau aptemdo teksto prasmę, jis irgi yra dėl to kaltas. (Žodis *abejų* yra dauginis skaitvardis, vartojamas su daiktavardžiais, teturinčiais daugiskaitą, pvz., turiu dvejus marškinius, ir abeji suplyšę; išaugau abejas kelnes...) Tačiau vienų vertėjų ydomis liturginių tekstų nesuprantamybės išaiškinti ar pateisinti negalima. Jų tamsa, prasiveržusi gimtosios kalbos žodžiais, slypi kur kas giliau.

Jau minėjome, kad Vatikano II Susirinkimas *leido* vartoti gimtąją kalbą liturgijoje tuo tikslu, „kad tikintieji joje dalyvautų sąmoningai, aktyviai ir vaisingai“ (*Dok. I, 129*). Nėra abejonės, jog gimtoji kalba sudaro pačią pirmąją tokio dalyvavimo sąlygą. Apeigos gali būti keičiamos, jų sąranga gali tapti kitokia, gali būti įvesta naujų ar atnaujinta senų maldų, tačiau kol visa tai bus apvelkama nesuprantama kalba, kol tikintieji liks ir toliau liturgui svetimšaliai, tol sąmoningas dalyvavimas liturgijoje bus neįmanomas, kadangi jis išsisems tik viršiniaiais veiksmis: žegnotis, klauptis, stotis, sėstis... Tai aišku savaime. Bet štai ši aiškzybė tuoj pat dingsta, kai Vatikano II Susirinkimas leidžia liturginius tekstus tik tiek keisti, kiek šios pakaitos nepaliečia Romos apeigų pavidalo ir rubrikų, vadinasi, liturginių nuostatų bei nuorodų (plg. *Dok. I, 138*). Susirinkimas kalba net apie *pavyzdines knygas*, kurių vietinė bažnytinė vyresnybė turinti žiūrėti, pritaikydama ką nors liturgijoje „prie įvairių grupių, šalių, tautų“ (*ibid*). Praėjus 20 metų po Susirinkimo, mes jau turime beveik visas liturgines knygas kaip pavyzdines *lotynų kalba*. Mums belieka tik jų tekstus išsiversti į gimtąją kalbą, pateikiant

vertimą patvirtinti kompetentingai bažnytinei vietos vyresnybei (plg. *Dok. I, 137*). Trumpai tariant, ana didžioji reforma įvedant gimtąją kalbą į liturgiją baigėsi tuo, kad liturginis turinys mums ir toliau teikiamas *lotyniškai*, o mes jį tik atporinome lietuviškai. Tai reiškia: *lotynų kalba ir toliau lieka matas bei vadovė liturgijoje*.

*Bet kas yra lotynų kalba?* Šio klausimo nekėlė nei Vatikano II Susirinkimas, nei vėliau Vatikano įsteigta bendroji liturginė komisija, gaminanti anas pavyzdines knygas lotyniškai; nekelia nė mūsų trys liturginės komisijos: visi gi žina, kas yra lotynų kalba! Iš tikro tačiau mūsiškės - ir visų kitų tautų - liturginės kalbos sunkenybės kaip tik ir glūdi lotynų kalbos struktūroje ir istorinėje jos būsenoje.

Visų pirma lotynų kalba yra mirusi kalba. Ji mirė griuvus Romos imperijai ir sunykus lotynų tautai. Jau maždaug pusantro tūkstančio metų, kai lotynų kalba *niekam* nėra gimtoji kalba: joks vaikas ja nekalba su savo tėvu ar motina. O šv. Augustinas, būdamas vaikas, ja dar kalbėjo ir jos išmoko auklių glamonėjamas, krėsdamas su kitais pokštus bei žaisdamas (*interblandimenta nutricum et joca arridentium, et laetitias alludentium*. - Conf. I, 14). Tačiau lotynų kalba neišnyko, kaip yra išnykusios sanskrito, hetitų ar baltiškoji prūsų kalbos. Lotynų kalba liko buvoti istorijoje ne tik kaip šaltinis italų, prancūzų, ispanų, portugalų ir rumunų kalboms, bet ir pilnutine savo sąranga kaip rašto bei susižinojimo kalba mokslininkams, filosofams, politikams, o ypač visai Vakarų Bažnyčiai su jos liturgija, teise, pedagogika. Ir tokia apimli jos būseną truko ligi pat XVII a. pabaigos, kai tautinės kalbos galutinai apvaldė ne tik dailiąją literatūrą, bet ir mokslinę bei filosofinę raštiją. Šiandien lotynų kalba buvoja tik Vakarų Bažnyčioje, ir tai tik iš dalies, nes net ir popiežių raštai daugeliu atvejų jau rašomi įvairiomis kalbomis. Todėl šiandien jau galima kalbėti apie lotynų kalbą *kaip mirusią* ne tik tautiškai, vadinasi, nebeturinčią nešančios bei ugdančios tautos, bet ir istoriškai, vadinasi, nebeturinčią savaimingos visuomenėje vietos. Mūsų dienomis reikia lotynų kalbos mokytis jau *specialiai* ir ją vartoti taip pat tik *specialiai*. Savaimingas jos vartojimas, buvęs vidurinių amžių ar renesanso bei humanizmo metu, yra pasibaigęs be vilties kada nors atgyti. Dabar lotynų kalba nėra niekam nei gimtoji, nei įprastinio susižinojimo kalba. Ką tad mes gauname, gaudami liturginį tekstą *lotyniškai*, kad jį kalbėtume *lietuviškai*?

Lotynų kalba, kaip ir bet kuri kita kalba, yra dvasinė romėnų tautos išraiška. Jau Wilhelmas von Humboldtas (1767-1835) yra pavadinęs kalbą „tautinės individualybės atspaudu“ (*p. 296*) arba „viršine tautų dvasios išraiška: jų kalba yra jų dvasia, ir jų dvasia yra jų kalba“ (*p. 414-415*); todėl kalba „nieko iš savęs neišskiria; ji apsprendžia visa“<sup>4</sup>. Ji yra tautos pergyvenimų, įsitikinimų, pažiūrų, trumpai tariant, tautinės pasaulėjautos ir pa-

<sup>4</sup> *Wilhelm von Humboldt*, Schriften zur Sprachphilosophie. - Werke, t. III, Darmstadt, 1979, p. 296, 414-415, 412.

saulėžiūros visetas. Tauta interpretuoja pasaulį, žmogų ir Dievą per savą kalbą. Kalbų skirtumas yra tad šių interpretacijų skirtumas, o kartu ir tautų dvasios skirtumas. Sakysime: tauta, kuri keikiasi šventenybių vardais - *Crucifix, Sakrament, Herrgott-sakrament* (bavarai), - turi kitokią santykį su antgamte ir apskritai su žmogiškuoju būviu, negu tauta, kuri keikiasi gyvių vardais - rupūžė, gyvatė, žaltys (lietuviai). Tai tinka kiekvienai tautai ir kalbai. Tai tinka ir lotynų kalbai. Ir ji yra romėnų tautinės individualybės atspaudas, jos dvasios ištartas visetas, jos pasaulis, gyvenęs jos kalboje.

Apibūdinti šį visetą trumpa ištara yra gana sunku. Tačiau viena Vergilijaus eilutė, mėginanti nusakyti romėnų tautos paskirtį istorijoje - „*tu regere imperio populos, Romane, memento.*“, atsimink, romėne, kad tu tautas valdai potvarkiais" - kreipia mūsų dėmesį į *formalinį* romėnų tautos pasaulėjautos bei pasaulėžiūros pobūdį; pasaulis romėno dvasioje yra potvarkių, įsakymų, įstatymų visetas (*Imperium*). Vietoj graikiškojo *kosmos* (puošmena) čia atsiveria lotyniškasis *imperium*. Ir šis *imperium* byloja pro lotynų kalbą: visa šios kalbos struktūra yra *imperium*, būtent formalinis taisyklingumas pagal tam tikrus potvarkius. Todėl lyginamosios kalbotyros žinovas Johannesas Lohmannas ir apibūdina lotynų kalbą kaip „perėjimą nuo turinio apsprestos šnekos į grynai formalinę ištara“ (p. 95); „lotynų kalboje žodis virto sąvoka“ (p. 272); joje „mąstymas išsivadavo nuo kalbos“ (p. 273); tai reiškia, romėnas santykiavo su kalba retoriškai: „kalbinio turinio egzistencija“ jam tapo „kalbėjimo praktika“ (p. 274)<sup>5</sup>. Kitaip tariant, lotynų kalboje sintaksė, arba sakinio sąranga, nuslėgė semantiką, arba sakinio prasmę. Lotyniškoji sintaksė yra susikūrusi tam tikrų formų ar net schemų, į kurias turinys yra įliejamas ar net įbrukamas, ir ne sintaksė čia taikoma prie semantikos, o semantika prie sintaksės. Tuo būdu turinys esti suformalinamas, kadangi sintaksinės schemos visados yra grynios formos. Jei tad Lohmannas laiko lotynų kalbą „kiekvieno mąstymo gaire“ (op. cit., p. 90), tai savaime aišku, kad ši gairė rodo į formalinį mąstymo pobūdį, kuris lotynų kalboje prabyla visa jėga. Štai kodėl tas pats Lohmannas ir tiesiai lygiagrete tarp lotynų kalbos struktūros ir helenistinės stoikų logikos (plg. op. cit., p. 94, 274). Čia glūdi didelė lotynų kalbos vertė pedagoginiu atžvilgiu, nes ji atskleidžia besimokantiems loginio mąstymo kategorijas ir verčia savo mąstymą jomis apvilkti. Tačiau čia slypi ir lotynų kalbos svetimumas kitų tautų pasaulėjautai bei pasaulėžiūrai, kuri nėra linkusi pergyventi pasaulio kaip *imperium*, jį suformalinant ir savus pergyvenimus spraudžiant į tam tikras kalbines schemas. Lotyniškasis formalinis logiškumas yra šioms tautoms tiesiog atgrasus.

Tai tinka ir liturgijai. Kardinolas Jeanas Daniėlou teisingai pastebi, kad „galima įsivaizduoti, ką reiškia negrui ar kinui mokytis lotyniškai, ir misi-

<sup>5</sup> *Johannes Lohmann*, Philosophie und Sprachwissenschaft, Berlin, 1975, p. 95, 272, 273, 274.



ninkas, mano pažiūra, elgiasi beatodairiškai, versdamas šiuos vargšus žmones klausytis lotyniškųjų Mišių<sup>6</sup>. Nes visiškai svetima kalba neša šiems žmonėms ir visiškai svetimą pasaulį, mūsų atveju suformalintą pasaulį, kuris jiems yra ne tik nesavas, bet net ir priešingasis jų pasaulio pergyvenimui. Sulotyninusi savą liturgiją (tai įvyko antrojoje IV a. pusėje; lig tol - net ir Romoje - Vakarų Bažnyčios liturgija buvo švenčiama graikiškai), Bažnyčia savaime suformalino bei suschemino ir savus liturginius tekstus. Ir tai buvo neišvengiama, kadangi lotynų kalba Bažnyčioje neišsivystė, kaip kad išsivysto gyvos šnekamosios kalbos. Tuo būdu tarp tautų pasaulėžiūros bei pasaulėjautos vėrėsi vis didesnė praraja - net ir tarp tų tautų, kurių kalba buvo išsivysčiusi iš lotynų kalbos (italų, prancūzų, ispanų...). Ketvirtasis šimtmetis, pasak Leopoldo Lentnerio, „padarė krikščioniškąją Vakarų Bažnyčios kalbą pastovią, sukūrė teologinę terminiją, apsprendė būsimosioms kartoms biblinę kalbą, o liturgijoje įtvirtino lotynų kalbą: ši tapo hieratinė (kuniginė) ir sakralinė. Tačiau kol visa tai vyko ir baigėsi, tautinės kalbos augo toliau būdamos gyvos, gi sakralinė kalba liko nepakitusi ir todėl vis labiau tolo nuo kasdieninės šnekamosios kalbos“<sup>7</sup>. Žmonės pradėjo lotyniškosios liturgijos taip lygiai nebesuprasti, kaip III amžiaus Romos gyventojai nebesuprato graikiškosios liturgijos ir todėl ėmė ją keisti lotyniškąja. Dabar betgi Vakarų Bažnyčia lotynų kalbos nesiryžo keisti gimtosiomis tautų kalbomis. Atvirkščiai, ji palaikė ją ir plėtė net drausdama kitas kalbas, jei kur nors liturgijoje jos būdavo vartojamos (pvz., slavų kalba Zalcburge ar benediktinų vienuolynuose Čekijoje, gotų kalba germanų kiltyse anapus Dunojaus, arabų kalba Ispanijoje Kordobos apylinkėse ir kt.). Ypač popiežius Grigalius VII buvo nepaprastai uolus lotyniškosios liturgijos rėmėjas bei skleidėjas, todėl XI a. pabaigoje ši liturgija jau buvo galutinai įsitvirtinusi visoje Vakarų Bažnyčios praktikoje.

### 3

Lotynų kalbai liturgijoje pateisinti buvo istorijos eigoje ieškoma įvairių argumentų. Seniausiasis, gyvavęs net visus vidurinius amžius, buvo tas, kad esančios tik trys sakralinės kalbos: hebrajų, graikų ir lotynų. Kalbų įvairumas esąs Viešpaties baismė už žmogaus išdidumą (Babelio bokšto statyba), todėl Dievą garbinti reikia tik viena kuria iš anų trijų kalbų. Vakaruose, žinoma, lotynų kalba. Šv. Bonifacas net abejojo, ar Krikštas galioja, jei jis teikiamas germanų kalba. Nuostabu, kad šis argumentas retkarčiais išnirdavo net ir pastaraisiais dešimtmečiais. Sakysime, žinomas prancūzų filosofijos istorikas Étienne'as Gilsonas rašo savo atsiminimuose: „Lotynų

<sup>6</sup> Jean Dniélou, Vom Heil der Völker, Frankfurt a. M., 1972, p. 74.

<sup>7</sup> Leopold Lentner, Volkssprache und sakrale Sprache, Wien, 1964, p. 28.

kalba yra Bažnyčios kalba; skaudus krikščioniškosios liturgijos nuvertinimas (*avilissement*) vis labiau plintančiais vertimais į kasdienines (*vulgaire*) kalbas aiškiai rodo būtinybę sakralinės kalbos, kurios jau pats pastovumas saugo mus nuo skonio iškraipų<sup>8</sup>. Čia tik trumpai pastebėsime, kad liturgija, be abejoj, reikalauja *sakralinės* kalbos, tačiau sakralinė kalba gali ir privalo virsti *kiekviena* kalba, susikurdama Dievui garbinti tinkamų išraiškos lyčių, skirtingų nuo profaninės išraiškos (pvz., „Viešpatie, ...tu mano priešams antausius skaldai“, - Ps 3, 8; kun. A. Liesio vertimas). Todėl jau bažnytinis Frankfurto susirinkimas (794 m.) pasipriešino anai trijų sakralinių kalbų teorijai nusprenddamas: „*Ut nullius credatur quod nōmisi in tribus Unguis Dens adorandus sit, quia in omni lingua Deus adoratur et homo exaudiat, si iustapetierit* - te niekas nemano, kad Dievą reikia garbinti tik trimis kalbomis, kadangi kiekviena kalba Dievas yra garbinamas ir žmogus išklausomas, jei tik prašo teisingų dalykų“. Dabartinis gimtosios kalbos vyrvimas liturgijoje šią teoriją paverė grynais niekais.

Antrasis argumentas, atsiradęs vėliau, įvykus Rytų-Vakarų Bažnyčios skilimui, buvo Bažnyčios vienybė. Viena kalba liturgijoje vienybę ne tik simbolizuojanti, bet ir palaikanti. Rytų Bažnyčia, švėsdama liturgiją įvairiausiomis kalbomis, kaip tik todėl ir esanti tiek suskilusi, jog tautinės Bažnyčios neturinčios jokių artimesnių ryšių ir net kovojančios viena prieš kitą: nuo 7-ojo visuotinio susirinkimo Nikėjoje (787 m.) Rytų Bažnyčia neturėjo jokio susirinkimo, ir jos patriarchai niekad nebuvo susitikę lig pat 1963 m., kai Athos kalno vienuolių respublika šventė tūkstantmečio jubiliejų nuo savo įsikūrimo<sup>10</sup>. Šis argumentas nėra be reikšmės. Vakarų Bažnyčios narys kiekvienoje katalikų šventovėje, vis tiek kokiame krašte jis būtų, pergyvendavo liturgiją visados *kaip savą* ir niekad nesijautė *ateivis*, kaip rusas stačiatikis Graikijoje ar graikas Rusijoje. Visur katalikas buvo *čiabuvis* vienybėje su kitais - būtent lotynų kalbos dėka, nors pačios kalbos jis galėjo ir nesuprasti. Švenčiant gi liturgiją tautinėmis kalbomis, kiekvienas ne tos tautos ir ne tos kalbos narys yra šventykloje, jei prisiminsime šv. Pauliaus žodžius, *svetimšalis*, nors ir būtų to paties tikėjimo ir priiminėtų tuos pačius sakramentus. Tautinė kalba liturgijoje paverčia vietinę Bažnyčią *užsieniu* kitai vietinei Bažnyčiai. Tuo būdu daugeliu atvejų Bažnyčia virsta nutautinimo veiksmu ir ugdo priešiško jausmą tikinčiuosiuose, kurie nėra tos pačios tautos nariai".

Svarbiausias betgi argumentas už lotynų kalbos tverėjimą liturgijoje yra nusakytas popiežiaus Pijaus XII enciklikoje „*Mediatos Dei*" (1947 m.), kurioje jis būtent ir nagrinėja liturginius klausimus. Popiežius rašo: „Lotynų kalbos

<sup>8</sup> *Etienne Gitson*, *Le philosophie et le théologie*, Paris, 1960, p. 18.

<sup>9</sup> Cit. *L. Lentner*, op. cit., p. 39.

vartojimas [...] yra atspari tvirtovė bet kokiai tikrojo mokslo iškraipai" (nr. 47). Tiesa, Pijus XII mini lotynų kalbą ir kaip regimą bei gražų bažnytinės vienybės ženklą (plg. *ibid.*). Tačiau mūsų dėmesį pagauna ypač jo teiginys, jog lotynų kalba *saugo* tikrąjį Bažnyčios mokslą, kad jis nebūtų gimtųjų kalbų daugiau ar mažiau kraipomas. Tai argumentas, galiojąs ir šiandien, *ypač šian-dien*, kai gimtoji kalba liturgijoje tegali būti lotyniškosios kalbos *vertimas*. Gi kiekvienas vertimas, būdamas pačia savo esme interpretacija, esti tykomas pavojaus iškreipti ar bent aptemdyti originalo mintį. Kad šis pavojus yra visiškai tikrovinis, parodys trumputis lietuviškojo mūsų vertimo pavyzdys.

Kristaus gimimo šventės Mišių įžanga (*introitus*) vadina Kristų *magni consilii Angelus*, lietuviškai „didingojo sumanymo Skelbėjas“ (liet. mišiolas, p. 76). Tai vertimas, kuris anaipol nereiškia to, ko liturgija nori. Panaudodama Izaįjo pranašavimą apie gimsiantį Kūdiki, ant kurio peties būsiąs valdovo ženklas ir kurio karalystė neturėsianti galo (plg. *Iz 9, 9-6*), Bažnyčia kreipia mūsų dėmesį į aną dar rojuje duotą Viešpaties pažadą siųsti Moters palikuonį, kuris sutrinsiąs žalčiui-suvedžiotojui galvą (plg. *Pr 3, 15*). Nūn Kristus būtent ir yra šis palikuonis. Jo gimimo šventės dieną Bažnyčia tad ir jungia pirmąsį Dievo pažadą su istoriškai gimusiu Betliejaus Kūdikiu. Užtat negalima Kristaus vadinti „skelbėju“, kadangi jis išganymą ne tik skelbia, bet ir *vykdo*. Pranašai būsimą Mesiją tik skelbė, Kristus pats yra Mesijas ir savo pasiuntinybę vykdo savo mirtimi bei prisikėlimu. Lotyniškoji liturgija galėjo pasilaikyti graikiškąjį žodį *aggelos* todėl, kadangi šis žodis biblinėje kalboje reiškia ne tik skelbėją arba pasiuntinį, bet ir vykdytoją: Naujajame Testamente angelai vykdo Dievo valią daugeliu atvejų: išvaduoja apaštalus iš kalėjimo (*Apd 5,19*), išlaisvina šv. Petrą (*Apd 12, 7-10*), baudžia žmones istorijos eigoje ir pasaulio pabaigoje (*Apr8, 6-12; 1-13* ir t.t.); angelais vadinami net ir krikščioniškųjų bendruomenių vyresnieji, gerai ar blogai vadovaujį šioms bendruomenėms (*Apr2, 1; 12*: „Efezo Bažnyčios angelui rašyk“, „Pergamo Bažnyčios angelui rašyk“ ir t.t.). Mūsiškis gi žodis *skelbėjas* reiškia tik skelbimą, niekad ne vykdyimą, ir kartu susiaurina Kristaus pasiuntinybę ligi pranašo vaidmens. Vadinti Kristų *skelbėju* reiškia vadinti jį pranašu, ko liturgija visiškai nemano. Tačiau mes negalime pasilaikyti nė žodžio *angelas*, kadangi jis mūsų kalboje reiškia tik dvasinę *bekūnę* būtybę, kurios vardas Krislui anaipol netinka, nes slepia savyje doketizmo mintį.

Netinka nė žodis *sumanymas*: jis yra per plokščias ir per subjektyvus, kad nusakytų dieviškąjį išganymo planą, nuosprendį, ryžtą, kurį čia liturgija turi galvoje ir kurį *consilium* iš tikro reiškia. Gi žodis *didingas* pridengia išganymo gelmę ir net jo tragiką, lenkdamas mūsų dėmesį į paviršiaus iškilmingumą bei puošnumą, pvz., didinga procesija, didingas (l.y. žavus) gamtovaizdis. Kristaus gyvenimas niekur nebuvo didingas, išskyrus gal tik iškilmingą jo įžengimą Jeruzalėn (plg. *Lk 19,36-40*), kuris baigėsi irgi ašaromis: „Išvydęs miestą, Jėzus verkė jo“ (*Lk 19, 42*). Viešpaties planas išganyti žmonių anaipol nevyksta didingai, iškilmingai, puošniai. Jis yra *nuostabus* kaip

Dievo meilės žmogui apraiška: „*ut servum redimeres, filium tradidisti*“ (*Exultet*, dabar jau išbraukta iš Didžiojo Šeštadienio liturgijos). Tačiau jis nėra iškilmingas, ko lotyniškasis žodis *magnus* nė nereiškia. Jis nusako svarbą, reikšmę, vertę, vadinasi, daugiau *gelmę* negu prašmatnų paviršių: *magna aquae* - gilūs vandenys, *magni aestimare* - didžiai vertinti, *magna vox* - skausmingas balsas; ir Kristus mirė ant kryžiaus „*voce magna* - didžiu balsu“ (*Lk 23, 46*) lūpose (ne *galingu*, kaip verčia kun. Kavaliauskas). Ar čia pritiktu vadinti Jėzaus šauksmą *didingu*?

Šio trumpučio pavyzdžio sklaida rodo, kaip lengva verčiant lotyniškąjį tekstą nutolti nuo jo minties ar teikti šiai minčiai kitokią atšvaitą, negu ją teikia liturgija. Gi tikros liturginės prasmės pridengimas būtent ir padaro lietuviškąjį tekstą nesuprantamą. Sakysime: nuolatinis lotyniškojo žodžio *mysterium* vertimas mūsų mišiole lietuviškąja *paslaptimi* neišvengiamai kreipia mus nevykusia linkme, būtent *gnoseologine* arba pažintine-teorine, nes mes paprastai kalbame tik apie tikėjimo *paslaptis*, kurių mūsų protas pažinti nepajėgia. Žodžiu *paslaptis* mes nevadiname *sakramento*, kuris graikiškai nusakomas būtent *mysterion* žodžiu ir kurį lotyniškoji liturgija šia prasme dažniausiai ir yra pasilaikiusi. Juk kiekvienam aišku, kad tarti po konsekracijos „tikėjimo paslaptis“ ir „švęsti išganymo paslaptis“ (žodžiai prieš gailėsčio aktą *Confiteor*) nėra tos pačios prasmės: pirmasis posakis priklauso *žmogiškojo pažinimo* plotmei ir nusako, kad duonos ir vyno virtimas Kristaus kūnu ir krauju yra mūsų protui neprieinama *tikėjimo paslaptis*, gi antrasis priklauso *dieviškojo veikimo* plotmei ir nusako, kad švenčiame sakramentiniu būdu Kristaus kruvinos aukos sudabartinimą ant altoriaus. Štai kodėl lietuviškojo žodžio *paslaptis*gnoseologinė reikšmė ir padaro nesuprantamus tokius posakius, kaip „švęsti išganymo paslaptis“ arba „dalyvauti šventose paslapyse“. Ir juo pažodžiau liturginius tekstus versime, juo labiau šie mūsų vertiniai tols nuo Bažnyčios minties. Mums atsitiks taip, kaip Karolio Didžiojo laikais: prisigaminsime aibę liturginių tekstų, kuriuos vėliau reikės sunaikinti, paliekant tik pačius rinkinius.

Jei tad lotynų kalba ir po Vatikano II Susirinkimo yra Bažnyčios pasi-  
laikyta kaip liturginių maldų matas ir jei gimtajai kalbai yra tekęs tik *vertimo* vaidmuo, tai reikia gerai įsigilinti į lotyniškojo teksto prasmę, kad jo vertiniai netaptų tikintiesiems galvosūkiiais, beprasmyiais posakiais ar profanine žurnalistika (pvz., „leisk išvysti tavo šviesųjį veidą“, minint miruosius liet. mišiole kanone).

Kodėl betgi lotyniškieji liturginiai tekstai yra tokie, jog jų vertimas lengvai nuslysta į netikrą jų prasmę? Yra dvi pagrindinės šio pavojaus priežastys: pati lotynų kalbos struktūra ir lotyniškųjų maldų pobūdis, pabrėžias, Guar-

dinio žodžiais tariant, *Logos*, vadinasi, dogmą, o kartu ir teologiją (plg. *GL.*, 28). Šios dvi priežastys ir sudaro kliūčių visoms toms kalboms, kurių sąranga yra kitokia negu lotynų kalbos, ir visoms toms tautoms, kurios Dievą bei jo veiklą pasaulyje pergyvena daugiau širdimi, o mažiau protu, kaip romėnų tauta. Prie tokių kalbų bei tautų priklauso ir mūsų lietuvių kalba bei lietuvių tauta.

Leksiškai ir gramatiškai lietuvių kalba yra gerokai panaši į lotynų kalbą. Todėl XV-XVI a. Jano Długoszo įtakoje ir susiklostė teorija, esą lietuviai yra kilę iš romėnų, o lietuvių kalba esanti tik iškraipyta mūsų „protėvių“ kalba. Iš tikrųjų gi tarp lietuvių ir lotynų kalbų esama tokio pat didelio skirtumo, kaip tarp visų kitų *savarankišku* indoeuropiečių kalbų: sanskrito, lietuvių, graikų, lotynų, gotų, keltų, slavų ir t.t. Ypač šis skirtumas jaučiamas lotyniškojo sakinio sąrangoje. Lotynų kalba yra išvysčiusi tokių sintaktinių formų, kurių lietuvių kalboje nėra ir kurios todėl tik gana sunkiai tegali būti perteikiamos lietuviškai. Prie tokių formų priklauso: *accusativus cum infinitivo*, *nominativus cum infinitivo*, *gerundium* su gerundyvu, vientisiniai pasyvo laikai, platus konjunktyvo vartojimas šalutiniuose sakiniuose. Šių formų mes negalime ne tik išsiversti, bet net nė suprasti, kadangi neturime joms savų kalbinių atitikmenų. O kas negali būti kalbiškai išarta, tas lieka nė nepažįstama. Štai kodėl Lohmannas tvirtina, kad lotynų kalbos gramatika esanti Vakarų žmogaus gerai pasisavinta (*vertraut*), tačiau „savo esmėje ji yra likusi jam taip svetima, kaip nė vienos kitos kalbos gramatika“<sup>12</sup>. Kitaip tariant, būdingas lotynų kalbos formas *išmokstame* nesunkiai, bet jų prasmės atšvaita lieka mums vis tiek nesugaunama. Sakysime, „Te, Deum, laudamus“ himno posakis *Judex crederis esse venturus* lietuviškai verčiamas: „Tikime, kad Tu mūsų teisti ateisi“ (*Apeigynas, II, 45*). Ir teisingai. Tačiau niekas negali įspėti, kodėl šio himno autorius čia vartoja *nominativus cum infinitivo*, o žodį *credere-tikėti* perkelia į pasyvą. Kad *credor* (pas.) nėra tas pat, kas *credo* (act.), gramatiškai aišku savaime. Tačiau ką gi šis *credor* čia reiškia semantiškai ir ką juo autorius nori pasakyti nevertodamas paprasto *credimus* ir su juo susijusio *accusativus cum infinitivo* (*credimus Te Judicem esse venturum*) - to niekas suvokti negali. Tai kalbos paslaptis.

Tokių kalbinių paslaptių perteikti kita kalba kartais išviso neįmanoma, nepajėgiant dėl to perteikti nė pačios tikrosios sakinio prasmės, o tik apgraibomis ją aprašant. Pavyzdžiui, kaip „*Socrates laetus venenum hausit* (Seneka) - Sokratas linksmas išgėrė nuodus“; negalima todėl, kad vokiškai *froh* (*laetus*) yra ir būdvardis, irrieveiksmis, todėl ir nežinia, ar Sokratas *linksmas* išgėrė nuodus, ar *linksmai*. Lotyniškojo sakinio atšvaita lieka vokiškai neperteikta. Gi lietuviui perteikti šią atšvaitą, kad Sokratas nuodus išgėrė ne linksmai, o *linksmas*, yra visiškai lengva, kadangi mūsų šio būd-

<sup>12</sup> *Johannes Lohmann*, op. cit. p. 90.

vardžio ir prieveiksmio skirtumas (*laetus* - linksmas, *laete* - linksmai) sutampa su lotyniškuoju skirtumu. Užtat mes turime sunkenybių su kitomis lotynų kalbos formomis, gal daugiausia su būsimąjo laiko dalyviu priesaga *-urus*, kuris lotyniškai reiškia ne tiek atsitiksiantį veiksmą, kiek pasiruošimą, pasiryžimą, troškimą ir net valią ką nors atlikti: „*Ave, Caesar, morituri te salutant* - sveikas, imperatoriau, pasiruošę mirti Tau lenkias“. Žodžiu *mirstantieji* šio posakio prasmės perteikti neįmanoma, kadangi ne visi gladiatoriai mirdavo net ir pralaimėjimo atveju; tačiau jie visi buvo *pasiruošę* ir net *pasiryžę* mirti. Todėl lietuviškuose vertiniuose ši pasiruošimo ar pasiryžimo atšvaita dažniausiai ir dingsta. Himno „Te, Deum, laudamus“ eilutės *Tu ad liberandum suscepturus hominem* vertimas „Tu ateidamas žmonių išvaduoti“ (*Apeigynas, II, 44*) būtent ir atskleidžia šią dingstį: Kristus juk ne tik paprastai *atėjo* žmonių išvaduoti, bet jis *ryžosi* priiimti žmogaus prigimtį (*suscepturus*). Taip pat esama sunkumų ten, kur lotyniškajame sakinyje susibėga keletas būdingų lotyniškųjų formų, pvz., *hodie, devicta morte (abl. absolutus), resurgendo (gerundium) implesti* - šiandien, nugalėdamas mirtį, įvykdei pažadą“ (*Apeigynas, II, 121*): *gerundium resurgendo* visiškai iškrikęs, nors jis čia yra minčiai pagrindinis, kadangi tik prisikeldamas (*resurgendo*) Kristus nugalėjo mirtį ir tuo įvykdė pranašautą pažadą. Arba vėl: „*pro baptizando* - kūdikio vardu“ (*Apeigynas, I, 15*) pridengia Krikšto troškimą, kurį būtent reiškia gerundyvo forma *baptizandus*. Visi trūkumai atsiranda todėl, kad nenorima lietuviškojo sakinio padaryti painingo ir kartu dirbtinio, kaip tai beveik ištisai yra atsitikę dabartiniame lietuviškajame mišiole, pvz., „kaip jis (mirusysis. -*Mc.*) Krikštu buvo suaugęs su tavo Sūnaus mirtimi, taip tesauga ir su jo prisikėlimu“ (kanone, minint mirusiuosius). Kas gi čia supras, ką čia taria žodis „suaugęs“?

Tačiau ne tik lotynų kalbos gramatika sudaro verčiant sunkenybių; jų sudaro ir lotyniškoji *semantika*. Reikia nepamiršti, kad lotynų kalba yra valdoma savotiškos dialektikos: ji yra *mirusi* ir sykiu *gyva*, kadangi tebevartojama raštams ir maldoms. Todėl jos žodžių semantinė skalė yra labai praplatėjusi. Ir čia vertėjai ne syki painiojasi, kibdami į vieną kurią lotyniško žodžio ar posakio prasmę, nežiūrėdami, ar ši prasmė išreiškia liturginę mintį, ar paverčia sakinį gryna išmone bei plokščia kasdienybe ir net nuodėva. Jau minėjome šiuo atžvilgiu žodį *mysterium*, kuris ištisai verčiamas paslaptimi, nors liturgijoje jis tik gana retai reiškia paslaptį lietuviškąja prasme. Tą patį reikia tarti ir apie žodį *consilium*, nuolatos verčiamą *sumanumu* ar *patarimu*, nors jo semantika yra labai plati: *consilium* yra ir planas, ir ryžtas, ir nuosprendis, ir klasta, ir pinklės arba žabangos, o ne tik psichologinis sumanymas ar moralinis patarimas. Todėl, sakysime, psalmės vertimas *beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum* posakiu „laimingas, kuris neklautos pikto patarimų“ (*Ps I, 1*; kun. Liesio vertimas) skamba iš tikro lėkštai. Ar ne geriau būtų „palaimintas žmogus, kuris nepakliūva į netikėlių pinkles“? Nes netikėliai spendžia pinklių kiekvienam.

Dar ryškesnis pavyzdys, kaip semantinio pobūdžio nepaisymas sugadina liturginį tekstą, yra „Gloria“ vienos eilutės vertimas. Lotyniškai ši eilutė skamba: *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*. Seniau (dar ir kun. Stasio Ylos maldyne „Sveika Marija“, 1953 m.) ši eilutė būdavo verčiama: „Dėkojame tau dėl didžios tavo garbės“, visiškai nepastebint, kad Viešpaties garbė (*gloria*) yra dieviškoji jo *būseną*, anaipolt su žmogumi nesusijusi, ir kad todėl padėka už ją neturi prasmės: tai tas pat, jei dėkotume, kad Dievas yra triasmenis. Nūn jėzuitų išleistame senesniajame lietuviškame mišiole (1967 m.) išniro jau visai kitoks vertimas: „Gėrimės tavo didžia garbe“, ir šis vertimas buvo perimtas tiek į kun. K. Senkaus paruoštą „Liturginį giesmyną“ (1981, p. 17), tiek į oficialų lietuviškąjį mišiolą. Tačiau ir šis vertimas yra beprasmis - gal net labiau nei ankstesnysis. Gėrėtis Viešpaties *gloria* kaip dieviškąja būseną galima juk tik po mirties, kai regėsime jį veidas į veidą. Teigti tad, kad mes jau žemėje „gėrimės didžia tavo garbe“, yra kažkokia keista apokaliptika. Gi abu šie vertiniai yra beprasmiai todėl, kad žodžius *gratia* ir *gloria* vertėjai suprato per daug kasdieniškai, susiaurindami jų semantiką.

Himnas „Gloria“ yra labai senas. „Jau IV a. jis plito kaip tikinčiųjų giesmė, juo greičiau kad jos teksto dalys buvo įimtos į Nikėjos tikėjimo išpažinimą kovoje prieš arijonizmą“ (HL, 140: PLG. P.358). Todėl ir šio himno žodžių semantikos negali aprėžti kasdiene vidurinių amžių ar šiandienos prasme. Žodis *gratia* lotynų kalbos semantikoje reiškia ne tik padėką, bet ir meilę, ir priesaiką, ir ypač *garbės giesmę* (*Lobgesang; Carmen*, kaip Ovidijaus „Carmen saeculare“ ar Horacijaus „Carmen ad Italos“). Pavyzdžiui, Mozės giesmė perėjus Raudonąją jūrą (*Iš 15*), Deboras giesmė nugalėjus Kanaano karalių Jabiną (*Ts 5*), Onos giesmė pagimdžius jai sūnų (*1 Sam 2*), Marijos giesmė „Magnificat“ (*Lk 1, 46-55*) - visos šios giesmės yra galimos lotyniškai vadinti *gratia* vardu, o *gratias agere* tokiu atveju reiškia giedoti Viešpaties gyriaus ir kartu žmogaus padėkos giesmę (*gratias agere - Carmen dicere*). Gi žodis *gloria* reiškia ne tik garbę, bet ir garsą (Maironio prasme: „Eina garsas nuo rubežiaus“), ir garbingą žygį arba darbą (*Rumestat, gesta*), religiniu atžvilgiu tai, kas 45-osios psalmės vadinama *opera Domini* arba *prodigia* (*Ps 45, 9*). Jei tad nūn iš šios gana plačios semantikos pasirinktume pagarbos bei padėkos *giesmę* žodžiui *gratia*, o garbingą žygį arba darbą žodžiui *gloria*, tai ano keisto „Gloria“ posakio vertimas pasidarys visiškai suprantamas ir prasmingas: „dėkodami apgiedame didžius tavo darbus“. Šitoks vertinys gražiai įsirikiuoja į visas kitas „Gloria“ doksologijas: „Šloviname tave, aukštiname tave, lenkiamės tau, maldaujame tave (*ad-orare* - kreiptis į ką nors prašant), dėkodami apgiedame didžius tavo darbus“. Ir prasminga, ir semantiškai teisinga, ir teologiškai nepriekaištinga.

Semantinis vertėjo apdairumas bei jautrumas yra viena iš kertinių prasmingumo bei aiškumo sąlygų. Sakysime, skaitydami „Apeigyne“, kad Mi-

šios yra auka, „kuri sudabartina ir mums *pritaiko* (*nobis applicatur*) kryžiaus auką" (I, 64), tuoj pat suklustame: kas yra šis „pritaikymas"? Kokiu gi būdu kryžiaus auka galėtų būti mums *pritaikoma*? Ar nėra kaip tik priešingai? Argi ne mes esame šios aukos pašvenčiami, vadinasi *jai* „pritaikomi"? O visas šis neaiškumas kyla todėl, kad žodis *applicare* čia semantiškai susiaurinamas, ir todėl sakinio prasmė iškreipiama ar bent aptemdoma.

*Applicare* reiškia ne tik *pritaikyti*, *pridėti*, *prišlieti*, bet ir *sujungti* arba *įjungti*. Parinkus gi prasmę *įjungti*, anas neaiškumas savaime dingsta: šv. Mišios yra auka, kuri sudabartina kryžiaus auką ir *mus į ją įjungia*. Mūsų išganymas juk ir vyksta mums dalyvaujant Kristaus aukoje. Tačiau lietuviškas žodis *pritaikyti* dalyvavimo prasmės neturi, todėl padaro vertimą neaiškų ir teologiškai abejotiną. Pirmaeilė vertėjo pareiga yra klausti, ką nori taria lotynas, mums yra visai nesvarbu; svarbu tik, *mes patys* jį tariame. Jei, pavyzdžiui, Vergilijus rašo, kad pavasarį *omnis parturit arbor*, tai dar anaipso nereiškia, kad ir vertėjas turi rašyti: „gimdo kiekvienas medis", kadangi lietuviui medžiai pavasarį ne gimdo, o *sprogsta*. Taip yra su kiekvienu vertimu, taip yra ir su liturginių tekstų vertimu.

## 5

Visos šios gramatinės ir semantinės lotynų kalbos sunkenybės gali būti nugaltos, jei tik vertėjas puoselės lietuvių kalbos jausmą, neleidamas jo užgniaužti lotyniškajam žodžiui, vadinasi, versdamas ne pagal raidę, bet pagal dvasią. Daug sunkiau *sulietuvinti* patį lotyniškųjų maldų turinį. O sulietuvinti jį būtina, nes kitaip gimtoji kalba nėra iš tolo neatliks liturgijoje to uždavinio, kurį jai skiria Vatikano II Susirinkimas, būtent atskleisti „šventus dalykus", kad „krikščionys pajėgtų juos, kiek galėdami, geriau suprasti" (*Dok. I, 132*). Juk jei Dievas iš tikro liturgijoje „kalba savo žmonėms" (*Dok. I, 135*), kaip skelbia Susirinkimas, tai ši kalba privalo būti žmogui *sava* ne tik žodiškai, bet ir turiniškai: *melstis gimtąja kalba reiškia melstis taip, kaip savo tikėjimą bei jo objektus pergyvenu aš pats*, nes svetimas pergyvenimas man nieko nepadės, net jei jį ir kalbėsiu sava kalba. Dievo Kūno šventės himnas „Lauda, Sion, Salvatore" (*sequentia*) gali šią negalią pavaizduoti labai ryškiai. Pačioje Dievo Kūno procesijos pradžioje kunigas, dar būdamas prie altoriaus, imdavo Lietuvoje į rankas monstraciją, atsisukdavo į žmones ir giedodavo pirmąją eilutę vieno minėtojo himno posmo:

*Ecce panis angelorum,  
Factus cibus viatorum...  
Non mittendus canibus -*



„Štai angelų duona, tapusi žemės keleivių maistu...; jos nevalia mėtyti šunims". Kokiam lietuviui poetui ateitų į galvą ostijos pagarbą nusakyti vaizdu: jos nevalia mėtyti šunims? Šis himnas, sakoma, esąs parašytas šv. Tomo Akviniečio. Gal viduriniais amžiais ir buvo paprotys likusias ostijas atiduoti šunims. Tačiau lietuviui katalikui toks vaizdas yra visiškai svetimas ir net atstumiantis. Užuoat atskleidęs „šventus dalykus", jis juos tik pažemina ir soprofanina. Kas tad, versdamas aną himną, cituotą eilutę nusakytų tuo pačiu lotyniškuoju vaizdu, nusidėtų *mūsajam* Švč. Sakramento pergyvenimui. Tokiu atveju visas liturginis Vatikano II Susirinkimo rūpestis būtų veltui, nes mes *lotynišką* - mums svetimą - turinį tik kalbėtume *lietuviškais* žodžiais, anaipol nepergyvendami jo kaip savojo, todėl nė kiek giliau jo nesuprasdami. Galimas daiktas, kad lotynų kalba, niekam nebebūdama gimtoji - net ir liturginių himnų poetams - atstumiančio išpūdzio nedarė ir nedaro. Tačiau išversta į gimtąją kalbą, ji savo dirbtiniais vaizdais kaip tik šį išpūdį išryškina ir kartu liturgijos pergyvenimą silpnina. Vatikano II Susirinkimo pastanga priartinti liturgiją prie žmogaus pasiekia savo priešingybę. Šia prasme galima ir reikia kalbėti apie lotyniškųjų maldų *sulietuvinimą, jei* nenorime, kad jos ir toliau liktų tik lūpų maldos. Gi skaitant dabartinį mūsų mišiolą, aiškiai justai, kad mes meldžiamės *lotyniškai*, tik apvelkame šį lotyniškumą *lietuviškais* žodžiais. Tačiau kaip apvalkalas nėra kūnas, taip ir lietuviškas žodis nėra lotyniškos dvasios kūnas.

Tačiau kuo gi būdinga ši lotyniškųjų maldų dvasia, kuri mums tokia svetima ir kurią todėl reikia kur ir kiek galima sulietuvinti? Vienoje savo knygos „Liturgijos dvasia" vietoje Guardini palygina lotyniškąsias liturgines maldas su graikiškosiomis šventyklomis: *abiejom stinga individualumo*. Graikiškoji šventykla visur tokia pat: ir Atėnuose (Partenonas), ir Romoje (senovinis *forum*, Šv. Jono bazilika Laterane), ir Vilniuje (Katedra, evang. bažnyčia). Taip ir lotyniškosios maldos liturgijoje. Guardini pastebi, kad graikiškoji šventykla turi savą *stilių*, kuris naikina bet kokį individualinį bruožą, pakeldamas reikiamą objektą į bendrybės plotmę. Pakanka palyginti graikiško stiliaus šventyklą su gotikine katedra, kad aiškiai pajaustumė šią bendrybę. Taip ir liturginės lotyniškosios maldos. Būdamos visur tos pačios, jos irgi turi savą stilių - nebe individualų; o subendrintą. Pakanka palyginti, pasak Guardini, sekmadienio *orationes* su šv. Anselmo ar kardinolo Nevvmano maldomis ir anų bendrybė bus labai aiški kaip ir graikiškųjų šventyklų (plg. *GL*, 63).

Tačiau čia pat Guardini priduria, kad riba tarp bendrinio stiliaus ir schemos yra labai nežymi: *bendrinis stilius lengvai virsta schema*, iš kurios kyla jau nebegyvas pavidalas (plg. *GL*, 62). Šis pavojus gresia ir liturgijai. Kol lotynų kalba besimeldžiantiems buvo jų gimtoji kalba, tol lotyniškųjų maldų stilius buvo gyvas, nors ir linkęs išlaikyti retorinį romėnų prozos ritmą (*cursus*) bei priemones: palyginimus, sugretinimus, priešingybes, tam tikrą žodžių sekos santvarką (plg. *JL*, 364). Tačiau virtus lotynų kalbai *išmoktąja*

kalba, maldų stilius savaime tapo *schema*, į kurią ir dabar spraudžiamas teologinis turinys - pagal keistą principą: juo daugiau, juo geriau. „Turinio atžvilgiu, sako Aimé-Georges Martimort'as, šios maldos yra tokios kamšaties, jog joks jų vertimas į kitą kalbą jų spūsties negali patenkinamai perteikti" (*HL, 149*). Bet būtent ši minčių spūstis ir padaro, kad lotyniškosios maldos esti suprantamos, nes tik išpainiojus dažniausiai ilgą bei sudėtingą sintaksinį periodą ima aiškėti maldos prasmė. O kai vertėjas jo neišpainioja, malda, išversta gimtojon kalbon, pasidaro tikras galvosūkis: „Iš savo aukštojo dangaus palaikyk, o Dieve, ką jau esi nuveikęs mumyse" (*Apeigy-nas, I, 55*). Ko gi čia Viešpats prašomas, kad palaikytų, ir ką jis čia yra nuveikęs? Lietuviški žodžiai nieko nepadedą šiam sakiniui „geriau suprasti", kaip to pageidauja Vatikano II Susirinkimas (*Dok. I, 132*). Atvirkščiai, lotyniškai jis yra net lengviau suprantamas: *Confirma hoc Delis, quod operatus es in nohis*.

Toksai lotyniškųjų maldų nuindividualinimas ir suscheminimas (visos prefacijos yra sukurtos pagal tą pačią schemą!) yra besimeldžiančiam žmogui tiesiog nepakeliamas. Tai pripažįsta ir Guardini: „Negalima neigti, sako jis, kad ši liturgijos savybė sudaro didelių sunkenybių kiekvienam, o ypač šiandienos žmogui. Jis trokšta maldos kaip savo dvasinės būklės tiesioginės išraiškos". Todėl liturginė malda „savo bendrybe" atrodo jam esti „per tolima, jam nepritaikyta; jis pergyvena ją kaip šaltą ir beveik kaip tuščią" (*GL, 65*). „Šiandienos žmogus, būdamas viskam jautrus ir visur girdėdamas asmeninį toną, lengvai esti šiurpulio nukrečiamas, susidūręs su šiomis kristalinėmis formomis. Jų žodžiai ataidi jame kaip išgalvoti" (*GL, 66*). Visa tai Guardini yra taręs dar prieš Vatikano II Susirinkimą (1953 m.), kai nebuvo nė kalbos apie liturgines maldas gimtąja kalba. Nūnai gimtosios kalbos vertiniuose lotyniškųjų maldų schema, jų bendrybė, jų šaltis tik dar labiau išryškėja.

Su šiuo liturginių maldų nuindividualinimu glaudžiai siejasi ir kitas jų bruožas, būtent *jausmo arba širdies stoka*. Liturginės maldos, pasak Guardini, „yra valdomos bei perskverbtos dogmos", vadinasi, kreipiasi visų pirma į *protą* (*GL, 22*). Liturgija „įveda į maldą tiesą visu šiosios plotu: ji yra ne kas kita, kaip maldos lytimi apvilкта tiesa (*gebetete Wahrheit*)... Jis kaip visuma nemėgsta jausmų proveržio" (*p. 28*), todėl „nė nekelia aiškstėn širdies paslapčių" (*p. 30*). Liturginių maldų žodis yra „nuostabiai susilaukęs" (*p. 30*). Išimtį, pasak Guardini, sudaro gal tik „beribis Didžiojo Šeštadienio džiūgavimas", skambas „Exultet" giesmėje (*p. 28*), kuri, deja, dabar iš naujosios liturgijos jau išbraukta. Šias Guardini mintis patvirtina ir kitas liturgijos tyrinėtojas Martimort'as, sakydamas: romėniškosios maldos „literari-ne savo forma" skiriasi nuo Rytų Bažnyčios maldų tuo, kad jos „atsisako bet kokios lyrikos" (*HL, 149*). Iš tikro liturginiai mūsų himnai yra ne kas kita, kaip eiliuota teologija. Viduriniais amžiais būdavo eilijuojamos logikos ir gramatikos taisyklės, gamtos mokslų, medicinos ir teisės vadovėliai;

būdavo eilijuojamos ir teologijos tiesos. Sakysime, minėtasis šv. Tomo Akviniečio himnas „Lauda, Sion“ yra ne kas kita, kaip eiliuotas Eucharistijos dogmos dėstymas, kurio lyg ir santrauka yra to paties šv. Tomo kitas himnas „Pange, lingua“, giedamas Didįjį Ketvirtadienį. Jausmo arba širdies stoka savaime pašalina poeziją, o poezijos stoka paverčia liturgines maldas „šaltu minčių dirbiniu“ (R. Guardini, *GL*, 29), kuris jautresnės širdies bei sielos tautai, nusiteikusiai lyriškai, kaip lietuvių tauta, lieka tolimas bei svetimas, nors ir perteikiamas gimtąja jos kalba.

## 6

Kaip nugalėti šį svetimumą? Kaip padaryti, kad liturginės maldos būtų mums *savos* ne tik žodžiais, bet ir dvasia? Paprasčiausia išeitis būtų kurtis savų maldų, kylančių iš *mūsiškio* religijos įvykių bei tiesų pergyvenimo. Sakysime, Kalėdas mes pergyvename visai kitaip, negu romaniškosios tautos ir negu Rytų Bažnyčia, kurioje maldingumo centras yra ne Viešpaties gimimas, o jo prisikėlimas. Tačiau šitokia savų maldų kūryba yra kol kas neįmanoma. Kol kas maldų tekstus gamina ir juos mums teikia centriniai Bažnyčios organai Vatikane, kurie tautinėms tradicijoms - senoms ar naujoms - leidžia reikštis tik tiek, „kad liktų nepaliesta esminė Romos apeigų vienybė“ (*Dok. I*, 138). Todėl mums tenka, užuot kūrus savų maldų, verstis svetimas, iš aukšto pateiktas maldas, svetimas ne tik kalba, bet ir dvasia; tačiau verstis taip, kad jų svetimumas arba visiškai dingtų, arba bent sumažėtų ligi neįjaučiamo laipsnio. Tai vienintelis *tuos tarpus* kelias priartinti liturgiją prie lietuvių sielos.

Tačiau ar tai įmanoma? Naujasis, iš viršaus žiūrint, labai gražiai išleistas altorinis mūsų mišiolas atsakytų tarsi *neigiamai*: jo tekstai yra tokie vergiški lotyniškųjų tekstų vertiniai, jog pasidarę arba nesuprantami, arba virtę laikraštine žurnalistika - be stiliaus ir be gelmės: „*Išgelbėk* mus, pasaulio *Gelbėtojai*, kuris savo kančia ir prisikėlimu mus išlaisvinai“ (III galimas tikinčiųjų atsakymas po kunigo tariamų žodžių „Tikėjimo paslaptis“). Jeigu jau „mus išlaisvinai“, tai nėra reikalo prašyti „išgelbėk mus“. Ar šio teksto autorius bei vertėjas neregė prieštaravimo? Arba : „Mūsų Viešpaties Jėzaus Kristaus Kūnas ir Kraujas, *čia sujungti, tebrandina* mus amžinajam gyvenimui“ (kunigo žodžiai, įleidžiant ostijos dalelę į konsekruotą vyną). Ką gi reiškia „sujungti“? Juk Kristaus Kūnas ir Kraujas niekur ir niekad nėra persiskyrę! Čia slypi pagrindas, kodėl Vakarų Bažnyčia šv. Komuniją teikia tikintiesiems vienu duonos pavidalu. O kas gi yra tasai „tebrandina“, jei pirmąkart lotyniškajame tekste tėra *fiat accipientibus nobis in vitam aeternam* - tebūnie mūsų, priimančiųjų, amžinajam gyvenimui“, nes šv. Komunija, kaip jau šv. Paulius yra skelbęs, tampa išganymo priemone tik tuo atveju, kai ji priimama švaria sąžine; kiekvienu kitu atveju žmogus

„valgo ir geria sau pasmerkimą" (*IKor 11, 29*). Tai ir tenori pasakyti minėti kunigo žodžiai. Tikrai nuostabu, kad lotyniškasis tekstas yra daug aiškesnis - ir kalbiškai, ir teologiškai - negu lietuviškasis vertimas.

Tačiau mūsų pastangose versti lotyniškąsias maldas esama ir prošvaisčių. Prieš keliolika metų (1966 m.) Lietuvoj išleistas „Apeigynas" kalbėtų lyg ir *teigiamai*: lotyniškąsias maldas galima sulietuvinti. Be abejo, ir „Apeigyne" esama nevykusių vertinių (plg. *I, p. 59, 141, 143, 169, 190, 197* ir t.t.), nekalbant jau apie sąmoningas pakaitas. Bet jame esama ir tokių vertinių, kurie galėtų būti *gairė*, kaip galima gražiai sulietuvinti ir savo dvasia mums svetimą lotyniškąjį tekstą.

Jau minėjome, kad lotyniškosios liturginės maldos yra nuindividualintos, vadinasi, atitrauktos nuo konkrečios žmogaus padėties; kad jos yra perkrautos retorinėmis priemonėmis, todėl dažniausiai suraizgytos gramatiškai ir ilgų sakinių sintaksiškai. Tad lietuvinant šias maldas ir reikia visų pirma kelti aikštėn tą padėtį, kuriai malda esti taikoma: *reikia maldą suindividualinti*. Toliau: reikia sulaužyti aną retorinį ritmą (*cursus*) ir sunaikinti retorinį stilių, kurie mūsajai sintakse ir mūsajam kalbos jausmai yra didžiai svetimi. Galop: reikia ilgą lotynišką periodą suskaldyti į keletą paprastų lietuviškų sakinių: „Paprasta kalba visados yra geresnė negu apkrauta" (*R. Guardini, GL, 30*). Ir štai „Apeigyne" (*I, 132*) randame tikrą tokio vertimo *paįzdį*, kuriuo turėtų pasekti vis liturgistai, gaminantieji lietuviškųjų vertinių. Tai pirmoji malda laiminant sergantį vaiką (*benedictio pueri aegrotantis; I, 132*):

*Deus, cui cuncta adolescent et adulta firmantur: extende dexteram tuam super hunc famulum tuum in tenera aetate languentem; quatenus, vigore sanitatis recepto, ad annorum perveniat plenitudinem et tibi fidele gratumque obsequium indesinenter praestet omnibus diebus vitae suae.*

„Dieve, kuris visus augini ir stiprini, ištiesk savo galingą ranką šiam vaikelui, kūdikystėje ligos išiktam, kad jis išgytų, sveikas užaugtų ir visą gyvenimą ištikimai Tave garbintų."

Kodėl lietuviškasis šios maldos vertimas yra *pavyzdingas*? 1. Todėl, kad jis maldą suindividualina: mes čia meldžiame, kad Viešpats konkrečiai ištiestų ranką „šiam vaikelui", o ne apskritai „šiam savo tarnui - *super hunc famulum tuum*", kaip taria lotyniškasis tekstas. 2. Todėl, kad jis atsisako retorikos: „Dieve, kuris visus augini ir stiprini", o ne „Dieve, kuriam visa auga ir, kas paaugę, stiprėja - *Deus, cui cuncta adolescent et adulta firmantur*", kaip tai skaitome lotyniškame tekste; arba: „Kad jis išgytų, sveikas užaugtų ir visą gyvenimą ištikimai tave garbintų", o ne „kad, atgavęs sveikatos žvalumą, jis pasiektų metų pilnybę ir ištikimai bei dėkingai nepaliaudamas Tavimi sektų per visas savo gyvenimo dienas, - *quatenus, vigore sanitatis recepto, ad annorum perveniat plenitudinem et tibi fidele gratumque indesinenter obsequium praestet omnibus diebus vitae suae*", kaip tai nusako retorinis lotyniškojo sakinio ritmas, tasai įprastinis

lotyniškasis *cursus*. 3. Todėl, kad išėstas ir painus maldos sakinytis yra lie-  
tuviškai sutrumpintas ir suprastintas, tapdamas dėl to nuoširdus bei įtai-  
gus: 11 lotyniško teksto (spaudos) eilučių čia suvesta į 7 lietuviškas eilu-  
tes. Niekas negalėtų šiam vertimui prikišti, esą jis iškreipęs ar aptemdęs  
lotyniškojo teksto prasmę: visi maldos elementai lietuviškajame vertime  
aiškiai minimi jų nepraleidžiant ir nepridengiant. Jie tik apvalyti nuo pa-  
toso, nuo retorikos, nuo išpūstų ir mums svetimų vaizdų: sveikatos žvalui-  
mas, metų pilnybė, visos gyvenimo dienos, nepaliaujamai sekti... Malda  
yra sulietuvinta taip, kaip normalus žmogus iš tikro *nuoširdžiai* meldžiasi  
prie sergančio vaiko lovos. Čia minime tik vieną „Apeigyno“ pavyzdį. Bet  
jų esama ir daugiau (plg. I, 101, 113-114, 132, 169 ir kt.).

Ten gi, kur „Apeigynas“ mėgina lotyniškąjį tekstą versti taip, kaip jis  
yra sava struktūra, lietuviškasis vertimas darosi painus ir net semantiškai  
neaiškus ar klaidinantis (pvz., I, 182): aukso, smilkalų ir miros šventini-  
mas lietuviškajame vertime dvelktelėja lyg ir magija, kurios lotyniškajame  
tekste nejausti todėl, kad jame aiškiai pabrėžiama *Viešpaties galia* (*ope-  
rationen: tuae virtutis infundas*), kuri per pašventintus daiktus saugo  
žmogų nuo visokių pavojų. Gi lietuviškajame vertime ši *Dievo* galia pri-  
temsta dėl per ilgo ir painaus sakinio, ir mes gauname išpūdžio, tarsi Vieš-  
pats teiktų galios patiems daiktams („suteik galios“) - auksui, smilka-  
lams ir mirai apsaugoti žmogų nuo „kūno ir dvasios ligų“ (*ibid.*). O tai jau  
magija.

Užtat pagrindinis *kalbinis* lotyniškųjų maldų vertimo uždavinys ir yra  
skaldyti ilgus lotyniškus periodus į trumpus lietuviškus sakinius. Sakysime,  
vienoje „Apeigyno“ vietoje (I, 113) ilgas lotyniškas sakinytis (15 spaudos  
eilučių!) yra suskaldytas į du lietuviškus sakinius; kitoje vietoje (I, 113-  
114) du lotyniški sakiniai paversti net 5 lietuviškais sakiniais. Ir tuo malda  
kalbiškai tik laimi. Tuo laimi ir maldos dvasia, nes trumpi sakiniai neleidžia  
prasiveržti romėniškosios prozos retoriniam stiliui, kurio lietuviškosiose mal-  
dose reikia ypač vengti. Kitaip mūsų maldos pasidarys dirbtinės, kaip tai  
liudija ne viena naujojo mišiolio vieta, pavyzdžiui: „jam kalbant, įėjo dvasia  
į mane ir pastatė mane ant kojų“ (14 bažn. metų sekmadienis); arba: „tegul  
ši didinga Mišių paslaptis tavo malonės veikme pašventina mūsų kasdieni-  
nį gyvenimą ir veda mus į amžinąjį džiaugsmą“ (17 bažn. sekm.). Gryna  
retorika! Be to, argi nejauciame prasmės skirtumo tarp *pašvesti* ir *pašven-  
tinti*? „Kristaus siela, *pašvesk mane*“, bet „*klebone, pašventink* naują mūsų  
trobą“. Išskirtinis žodžio *pašventinti* vartojimas, kurį dabar randame litur-  
giniuose mūsų tekstuose, užtriną skirtumą tarp sakramentinio pašventimo  
(*consecratio* arba *sanctificatio*) ir sakramentalinio pašventinimo, arba pa-  
laiminimo (*benedictio*). Pašventinti tiltą juk nėra tas pat, kas pašvesti žmo-  
gų. Turėdami savo kalboje du atitinkamus žodžius, privalėtume skirti jų  
semantiką ir šį skirtumą liturgijoje vartoti, kadangi ir pati liturgija *esmiškai*  
skiria sakramentą nuo sakramentalijos. Kitaip liturginė mūsų kalba sūsta.

Šv. Mišios kasdienį mūsų gyvenimą *pašvenčia*, ne *pašventina*. Gi Kalėdų ar Velykų stalą su valgiais kunigas *pašventina*, ne *pašvenčia*. O jei žmonės dažnai šiuos žodžius semantiškai painioja, tai dar nereiškia, kad ir liturgistai - tekstų kūrėjai - turėtų šitaip elgtis. Argi nekeistai skamba lietuviški Mišių kanono žodžiai: „Šventosios Dvasios galia tu *gatvini* ir *šventini* visą pasaulį“. Čia netinka nei žodis *gaivinti* (prasmiskai per silpnas!), nei *šventinti* (pasaulis nėra valgiais apkrautas Velykų stalas ar naujas per upę pastatytas tiltas!).

7

Kitas, kaip minėta, lotyniškųjų maldų bruožas yra jausmo arba širdies, o kartu ir bet kokios poezijos stoka. Šios maldos yra valdomos *Logos*; jų turinys dėsto dogmas dažniausiai retorine forma, todėl jos įdomios stilistiškai kaip lygiagretės ar priešgyniškos figūros, tačiau šaltokos sielai ir sunkiai suvokiamos mūsų sąmonei. Juk argi ne šaltai ir atsajai skamba šitokia malda: „Dieve, savo tiesa tu apšvieti klystančius, kad jie grįžtų į tikrąjį kelią; padėk tad savo Bažnyčios vaikams atmesti visa, kas žemina krikščionies vardą, ir laikytis to, kas jam pritinka“ (mišiolas; 15 bažn. sekmadienis). Dievo tiesa, tikrasis kelias, krikščionies vardo žeminimas, šio vardo atitikmenys - vis tai atsajos dogminės sąvokos, neturinčios konkretaus maldoje turinio, todėl tinkamo teoriškai svarstyti teologijoje, bet ne melstis širdimi bei siela. Nes ko gi tikintysis šia malda prašo? „Atmesti, kas žemina“ ir „laikytis to, kas pritinka“? Tačiau *kas* gi žemina ir *kas* pritinka? Galop *kaip* gi jis Viešpatį to prašo? Grynai retorinėmis priemonėmis, imtomis iš romėniškosios prozos: klystančius - grįžtų, atmesti - laikytis, žemina - pritinka. Tai lotyniškosios stilistikos formulės, mūsų dvasiai svetimos ir todėl niekad netapsiančios mums savos. Ar negalima betgi viso šio racionalumo vertiant *sušildyti*? Ar negalima teikti maldai daugiau jausmo ir tuo priartinti ją prie lietuviškos sielos? Atrodo, kad ir šiuo atžvilgiu „Apeigynas“ teikia mums gerų pavyzdžių.

Kunigas, lankydamas bei laimindamas ligonį, meldžiasi lotyniškai: *dominus openferat illi super lectum doloris eius*". Lietuviškai šis sakinyvis išverstas: „Palengvink, Viešpatie, šio ligonio skausmus“ (I, 83, 96). Kas šiame vertime pakito? Visų pirma lotyniškasis konjunktyvas\* (*ferat*), nusakytas lietuviškąja liepiamąja nuosaka (*palengvink*) prašymo prasme, nes mūsų imperatyvas turi daugybę prasmų, tarp jų ir prašymą (plg. *Gr II, 60*), kas maldai labiau tinka, negu pageidavimas konjunktyvu\* (*openferat* - tepadedu, tepagelbsti). Antra, išpūstas retorinis posakis „*super lectum doloris eius* - viršum jo skausmo lovos (arba: guolio)“ paverstas paprasčiausiu,

\* Orig. netiksliai: *optatyvas*. - Red.

visiems suprantamu nuoširdžiu posakiu: „šio ligonio skausmus“. Trečia - ir tai gal svarbiausia - įvestas *kreipinys* „Viešpatie“, kurio lotyniškajame tekste iš viso stinga: jame esama tik *veiksnio* (*Dominus*), kuris, nusakytas vardininku, stovi tarsi šalia mūsų, bet nebuvoja su mumis. Todėl mes šio trečiojo asmens (jis - *Dominus*) tiesiog nė neprašome, o tik netiesiog pageidaujame, kad padėtų. Iš tikro betgi *kreipinys maldoje turi esminės reikšmės*. Juk jei malda, kaip įprastą ją aptarti, yra kalba su Dievu, tai kalbėtis su Dievu, į jį tiesiog nesikreipiant, o tik netiesiog aprašomuoju būdu (*tepadeda, tepagelbsti, teateinie...*) jo malonės pageidaujant, yra iš tikro labai racionalu ir mūsų širdžiai kažkaip atgrasu. Užtat „Apeigyno“ vertėjai žengė geru keliu, ne vienu atveju įvesdami kreipinį ten, kur jo lotyniškajame tekste nebuvo. Štai dar pora sektinų pavyzdžių. Prieš laiminant tikinčiuosius Šv. Sakramentu paprastai kalbama trumpa maldelė (*versus*): *panem de ceolo praestitisti eis* - labai abstraktus posakis, grynas konstatavimas, esą „tu teikei jiems dangaus duonos“. „Apeigynas“ sušildė šį posakį būtent aiškiu kreipiniu: „Maitini mus, *Dieve*, dangaus duona“ (*I, 76*): maitini mus, ne kažkokius juos (*eis*), kaip lotyniškai. Labai vykusį pakaita! Arba vėl: įprastinė ir nudėvėta lotyniškoji maldos užbaiga „*qui vivis et regnas* - kuris gyveni ir viešpatauji“ vienoje „Apeigyno“ vietoje gražiai papildyta žodžiais: „padaryk tai, mūsų Išganytojau, kuris gyveni ir viešpatauji...“ (*I, 112*). Šis *kreipinys* yra ir lotyniškoje maldoje, tačiau, išsprautas maldos viduryje, jis dingsta iš mūsų dėmesio painioje sakinio samplaikoje. Gi lietuviškai, atkeltas į maldos pabaigą, jis padaro mūsų prašymą nuoširdų bei itaigų.

Todėl reikia tik apgailestauti, kad „Apeigynas“ ne visur drįso lotyniškus racionalius konstatavimus paversti lietuviškais tiesioginiais maldavimais. Daug kur malda, nors ir išversta lietuviškai, vis dėlto liko *lotyniška* savo dvasia. Pavyzdžiui: „*Dominus dabit benignitatem et terra nostra dabit fructum suum* - Viešpats duos gerą orą, ir mūsų žemė išaugins derlių“ (*I, 205*). Kas tai: prašymas ar meteorologinis faktas? Jei prašymas, tai reikia jį kalbiškai ir reikšti prašomąja lytimi. O jei tik konstatavimas, kad esant geram orui žemė išaugintų daug vaisių, tai kam jo reikia liturgijoje? Be to, žodį *benignitas* versti *geru oru* yra truputį per laisva. Per abstraktus žodis yra ir *žemė*, nes čia kalbama apie *dirvą*. O *derlius* lietuviškai uždera arba neuždera. Ar tad ne artimiaus mūsų sielai būtų išversti aną maldelę šitaip: „Viešpatie, būk mums dosnus, ir mūsų dirvose užderės geras derlius“ (*benignitas* čia reiškia dosnumą, našumą, palankumą). „Apeigyno“ pradėtas kelias įdėti į lotyniškąsias maldas daugiau širdies, daugiau jausmo, priartinant jas prie mūsų pergyvenimo, yra sektinas visu plotu. Šiuo atžvilgiu „Apeigynas“ prašoka mūsų mišiolą visu ūgiu.

Be abejo, nėra įmanoma teikti aiškių taisyklių, kaip reiktų verčiant sušildyti lotyniškuosius tekstus, kad jie taptų tikromis širdies maldomis, nelikdami tik protiniu dogmų svarstymu. Tai priklauso nuo vertėjų išgy-

venimo į verčiamąjį objektą, nuo jų kalbos jausmo aštrumo, o ypač nuo laisvės atsipalaiduoti nuo teksto raidės ir sugauti jo dvasią. Todėl ir norime toliau paminėti dar vieną kitą pavyzdį, kurių negalima suvesti į kokias griežtesnes kategorijas, kurie betgi paryškina *galimybę* gražiai sulietuvininti lotyniškąsias maldas. Vertas yra pacituoti bei palyginti šitoks vertinys (*Apeigynas, 1, 130-131*):

*Dominus Iesus Christus a p u d vos sit, ut vos defendat: intra vos sit, u t vos conservet; ante vos sit, ut vos ducat; p o s t vos sit, ut vos custodiat; super vos sit, ut vos benedicat...*

„Tebūna su jumis ir jus tegina, tebūna jumyse ir jus testiprina, teeina pirma jūsų ir jus teveda, telydi jus ir tesaugo, tegloboja jus ir telaimina Viešpats Jėzus Kristus...”

Būdingiausia šio vertinio savybė yra lotyniškųjų prielinksnių (*apud, intra, ante, post, super*) pakeitimas lietuviškaisiais geidžiamosios nuosakos veiksmazodžiais (tebūna, tegina, testiprina, teeina, telydi, tesaugo, tegloboja, telaimina) beveik visus lotyniškuosius prielinksnius išleidžiant, kadangi čia jie yra tik retorinė priemonė toliau einančiam veiksmazodžiui pagrįsti (pvz., „*intra vos sit, ut vos conseivet*“, „*super vos sit, ut vos benedicat*“ ir t.t.). Ši priemonė yra truputį net juokinga, nes Viešpačiui nėra reikalo būti mūsų *priekyje*, kad mus vestų (*ante vos sit, ut vos ducat*) arba mūsų *užnugaryje*, kad mus saugotų (*post vos sit, ut vos custodiat*). Gerai, kad visa ši retorika iš lietuviškos maldos išmesta, nes malda dėl to yra tapusi natūralesnė, nuoširdesnė ir glaudesnė, nebūdama skaldoma į scheminius posakius pagal gramatinę prielinksnių prasmę: lotyniškieji sakiniai čia yra sudėstyti tarsi margos žaislo kaladėlės. Lotyniškasis polinkis scheminti šioje maldoje yra ypač ryškus. Tad reikia tik sveikinti vertėjų ryžtą aną schemą pergalėti ir melstis natūraliai.

Nemaža esama šiltai išverstų ir kitų „Apeigyno“ vietų. Pilnas širdies yra lietuviškasis vertimas lotyniškosios eilutės „*Tu es expectatio mea, Deus meus, spes mea* - laukiu Tavęs, mano Dieve, mano vilties“ (*1, 114*). Nes veiksmazodis *laukiu* yra žymiai nuoširdesnis ir vaizdingesnis negu daiktavardis *lūkestis* (*expectatio*). Tos pačios rūšies yra ir posakio *ad invocationem tui nominis benigne assiste* vertimas: „skubėk padėti Tavęs besišaukiančiam ligoniui“ (*1, 113*). Čia lietuviškasis dalyvis *besišaukiančiam* sušildo lotyniškąjį retorinį daiktavardį „*ad invocationem*“. Jausmo bei širdies įdeda į maldą ir intarpai, kurių lotyniškajame tekste nėra, kurie mums betgi yra labai savi: „*Memoria passionis eius* - minime skaudžią jo kančią“ (*1, 76*; žmonės sako ir „*karčią kančią*“ - *Me.*); „*tua facias pietate concordēs* - savo tėviška malone padaryk vieningus“ (*1, 77*); „*te fideliter deprecamur* - Tave karštai prašome“ (*1, 88*). O daiktavardiniai Marijos pavadinimai *matergratiae, mater misericordiae*, išversti lietuviškaisiais įvardžiuotinais būdvardžiais „*maloningoji* motina, *gailėstingoji* motina“ (*1, 125*) padaro Viešpaties Motiną nuostabiai artimą mūsų sielai.



Be abejo, ne visi „Apeigyno“ intarpai yra laimingi ir reikalingi. Sakysime, teikiant Krikšto Sakramentą, kunigas klausia: „*quidpetis ab Ecclesia Dei* - ko nori iš Dievo Bažnyčios“, o Krikšto tėvas atsako (lotyniškai) *fidem*; lietuviškai gi šis paprastas atsakymas „tikėjimo“ yra išverstas su papildu: „tikėjimo *malonės*“ (/, 12). Tačiau ką gi čia žodis *malonė* paryškina? Greičiau tik aptemdo klausimo prasmę, kadangi „tikėjimo *malonė*“ yra daugiaprasmė sąvoka. *Malonė* gali tikėjimą pažadinti, tačiau pati savyje ji tikėjimo *turinio* neturi; turinio, kurį Krikšto tėvai kūdikio vardu kaip tik ir išpažįsta, kalbėdami „*Credo*“<sup>13</sup>. Arba vėl: Krikšto metu kalbama maldelė „*respicere dignare super hunc famulum tuum* - teikis pažvelgti į šį savo tarną“ - lietuviškai „Apeigyne“ išversta: „pažvelk į šį išrinktąjį kūdikį“ (/, 13). Kam čia tas žodis „išrinktąjį“? Jis klaidina ir teologiškai, kadangi išganyman per Krikštą yra pašaukti *visi žmonės*, ir čia jokių išrinktųjų nėra. Čia pat reikia pridurti, kad „Apeigynas“ kažkodėl visur vengia lotyniškojo žodžio *famulus* arba *servus* - *tarnas*, versdamas jį aprašomuoju būdu: *galvos fac servos tuos* - Dieve, globok savo žmones“ (I, 43), „*tuis famulis subveni* - meldžiam savo žmonėms padėti“ (II, 45), „*et omnes famulos tuos* - ir visus žmones“ (/, 60), „*respice, Domine, famulos tuos* - maloniai pažvelk, Viešpatie, į šiuos tikinčiuosius“ (I, 129-130) ir t.t. Šis perdėtas bei nesuprantamas žodžio *tarnas* vengimas pastumia vertėją kartais į keistą padėtį, kai meldžiamasi už ekskomunikuotą žmogų, nuimant nuo jo šią bažnytinę bausmę: lotyniškasis tekstas jį vadina „*hunc famulum tuum* - (išrišk) šį savo tarną“; bet lietuviškasis vertėjas jį „paaukština“ tardamas: „sutaikyk šį savo tikintįjį su savo šventąja Bažnyčia, nuo kurios lig šiol gyveno atsiskyres“ (/, 69). Ar tinka atsiskyrelį nuo Bažnyčios maldoje vadinti *tikinčiuoju*? Ar čia iš tikro ne geriau jam tiktų *tarno* vardas, nes tikėti, kaip jau šv. Augustinas pastebėjo, negalima nenoromis, o tarnauti galima net ir visai nesąmoningai. Be to, tarnauti Dievui nėra žmogui jokia negarbė. Priešingai, tarnyba Viešpačiui kaip egzistencinis žmogaus gyvenimo būdas išvaduoja jį nuo pasivergimo kolektyvui. Kokia tad teologija slypi „Apeigyno“ vertėjų sąmonėje, jei jie visur vengia vadinti žmogų Dievo tarnu?

Mėginant dėti maldon daugiau širdies bei jausmo, lengva tapti sentimentaliam ar net banaliam. Tai visiškai tikras lotyniškųjų tekstų vertimų pavojus, kurio neišvengė ir, atrodo, net nevengė kun. Liesio „Psalmynas“: apie jį gal bus progos pakalbėti skyrium. Tačiau kai kur jo neišvengė nė „Apeigynas“. Sakysime: vertimas kreipinio „*agnelle Dei mystice* - o, Avinėli, *malonus*“ (II, 38) yra sentimentalus; vertimas kalėdinės eilutės „*parvulus filius hodie natus est nobis* - šiandien mums gimė mažas *Vaikelis*“ (II, 50)

<sup>13</sup> Šioje vietoje „Apeigynas“ talpina ir latvišką, ir lenkišką Krikšto tekstą, kuriame papildu „malonės“ nėra, o tik įprastinis atsakymas: *ticibu* (/, 12) ir *wiary* (I, 13).

yra tautologiškai banalus: tarsi kada nors gimtų „didelis“ vaikelis! Be to, gimusių Kristų esame įpratę vadinti *Kūdikėliu*, ne vaikeliu. O jei šis žodis kalėdinėse mūsų giesmėse ir pasitaiko, tai reikia nepamiršti, kad kalėdinės lietuviškos giesmės yra bjauriai sentimentalios bei banalios, be jokios gėmės, be jokios minties, kuri išreikštų Amžinojo *Logos* išikūnijimą bei gimimą. Tai banaliausios giesmės iš visų bažnytinio ciklo giesmių. Todėl liturgijai jos nėra ir negali būti joks matas ar sektinas pavyzdys. Lietuviški jų vertimai yra visiškai nevykę. Pakanka tik dirstelėti, kaip sugadinta yra giliausias giesmė „*Adeste, fideles*“: „Ateikite, žmonės, *džiugūs, iškilmingi*“ (*Liturg. giesmynas, p. 153*). Kas gi yra tie „iškilmingi žmonės“? Pasipūtėliai? Jau viduriniams amžiais vienuoliai stropiai žiūrėjo, kad giesmių išraiška „atitiktų apgiedamų paslapčių grožį bei tiesą“. Petras Garbingasis perkūrė himną šv. Benedikto garbei būtent todėl, kad pašalintų tuščiaavidurius posakius: „Jūs žinote, - sakė jis savo broliams, - kaip man atgrasu giedoti bažnyčioje tuščiai skambančius žodžius“<sup>14</sup>. O tokių tuščių žodžių mūsų vertiniuose aibės: *gaivinti, laimė, laimingas, maloningas, malonus, meilingas, mielas* kartojasi kas kelinta malda kur reikia ir kur nereikia. Būdami semantinės nuodėvos, jie skamba liturgijoje tarsi klaidinga gaida melodijoje.

Dar į vieną nevykusią tiek „Apeigyno“, tiek mišiolio vartojamą pakaitą norėtume atkreipti dėmesį, būtent: vietoj istoriškai senos ir gramatiškai taisyklingos maldų užbaigos „*per omnia saecula saeculorum - per amžių amžius*“ dabartiniai mūsų liturgistai visur įvedė „*per amžius*“, tarsi būtų nė negirdėję, jog mūsų kalboje esama gražaus bei prasmingo *stiprinamojo kilmininko*, kuris, pasak gramatikos, „vartojamas su tais pačiais daiktavardžiais kalbamojo daikto reikšmei sustiprinti“ (*Gr I, 192*). Tokių stiprinamųjų kilmininkų yra pilna lietuvių kalba: draugų draugas, ubagų ubagas, lizdų lizdai, dienų dienos, naktų naktys, valandų valandos ir t.t., ir t.t. Šis kilmininkas teikia minimajam objektui naujos semantinės atšvaitos, kuri jį pabrėžia ir tuo jo prasmę sustiprina. Tai ypač tinka kalbant apie amžinybę, kurios mes savo sąvokomis tapačiai nusakyti nepajėgiame ir kaip tik todėl pasigelbstime stiprinamuoju kilmininku: *amžių amžiai*. Turėtume tik džiaugtis, kad savo kalboje šitokią gramatinę lytį randame ir ją kasdien vartojame: „Valandų valandas laukiau jo ateinant“, „linksmų linksmiausia buvo praėjusį pavasarį“, „blogių blogiausias žmogus“ ir t.t. Kam tad reikėjo mūsų liturgistams šį brangų kilmininką visur išbraukti ir tuo religinę amžybės sąvoką susilpninti, o kalbinę jos išraišką nusუსinti? Kas nėra praradęs lietuvių kalbos jausmo, tas niekad stiprinamojo kilmininko neatsisakys.

Po visų šių pastabų bei pavyzdžių savaime peršasi pora išvadų, kurios, atrodo, teisingai apibūdina ligšiolinius liturginius mūsų vertinius.

1. *Mūsų lotyniškųjų liturginių tekstų vertiniai sirguliuoja per siaura lotyniška semantika*. Tai reiškia: jų autoriai per mažai stengiasi suvokti teolo-

<sup>14</sup> *Jean Leclercq* OSB, *Wissenschaft und Gottverlangen*, Düsseldorf, 1963, p. 270-271.

ginį teksto tikslą ir jo prasmę, pamiršdami, kad reikia versti ne maldos žodžius, o pačią maldą, ir jauste jauti, ką gi malda iš tikro žodžiais taria, kadangi ne žodžiai kuria maldą, o malda kildina žodžius. *Malda interpretuoja žodį*, ir vertėjo uždavinys yra nujausti šią interpretaciją ir ją perteikti verčiamąja kalba. Šios tad nuojautos ne kartą ir pasigendame mūsų vertiniuose. Jei, sakysime, žmogui mirštant kunigo kalbama Igonio vardu maldelė „*Jesu, Maria, Joseph, adstate mihi in extremo agone*“ verčiama „Jėzau, Marija, Juozapai, būkite su manimi šią lemiamą valandą“ (*Apeigynas, I, 125*), tai čia aiškiai prasilenkiama su teologiniu maldos tikslu. Nes „lemiamųjų valandų“ žmogaus gyvenime esama nemaža: kunigo šventimai, vedybos, vienuolio įžadai, egzaminai, net iškeliaivimas svetur. Gi minėta malda anaipol nenori pabrėžti lemiamos valandos: ji vadina merdėjimą *extremus agone* - paskutinė arba sunkiausia kova, pavojingiausios rungtynės (*agone* - imtynės, rungtynės, kova; *extremus* - sunkus, pavojingas paskutinis). Krikščionybė visados pergyvena mirtį kaip sunkią kovą už žmogaus apsisprendimą Dievo atžvilgiu. Be abejo, ši kova - laimėta ar pralaimėta - nulemia amžinąjį žmogaus likimą. Tačiau lemtis ateina čia *rungtynių*, o ne paprasto apsisprendimo pavidalu, kaip, pavyzdžiui, kunigystės šventimai ar vienuolio įžadai turi taip pat lemiamos reikšmės. Todėl kovos arba rungtynių momento neprivalo stigti anos maldos vertime. Kitaip teologinis maldos tikslas pabrėžti mirtį kaip rungtynes esti pražiūrimas, ir malda virsta banalybe - ypač kai Jėzus, Marija ir šv. Juozapas prašomi tik *pabūti* „su manimi“, o ne *padėti* (*adstate mihi*) šiose paskutinėse rungtynėse.

Tokių maldos tikslo bei prasmės susiaurinimų galima užtikti mūsų vertiniuose gana daug. Pavyzdžiui: „*dulcissime Jesu - malonusis Jėzau*“ (*Apeigynas, I, 93*), „*magnifitea, Domine, super nos nomen sanetum tuum - pasireikšk mums, Viešpatie, didžia savo galybe,*“ (*I, 92*); „*ad eius mereamur pervenire consortium - taptume verti patekti į dangų*“ (*II, 50*); „*et de Sion tuere eum - ir maloningai jį saugok*“ (*I, 96*); „*mitte eis, Domine, auxilium de saneto* - siųsk jiems, Viešpatie, savo pagalbą“ (*I, 148*) ir t.t., ir t.t. Reikia pridurti, kad *visur* - ir tai sąmoningai - išleidžiant *de saneto*, nepaieškojus jam lietuviškojo pakaitalo, kreipinys į Dievą darosi grynai profaninis, galimas tarti kiekvienam vyresniajam ar stipresniajam („maloningai saugok“, „siųsk jiems pagalbos“...). Lotyniškojo žodžio *sanetus* semantika yra labai plati. Ar tad nebuvo galima šiame plote pasiieškoti tokio žodžio ar posakio, kuris Dievo pagalbai teiktų *sakralinio* pobūdžio ir tuo atribotų ją nuo bet kokios Raudonojo Kryžiaus ar Caritas pagalbos. Tai tinka ne tik *de saneto*; tai tinka ir tokiems liturginiams žodžiams kaip *de Sion, Jerusalem, Israel*, kurie *nuolatos* išleidžiami, tarsi jie mums jau nieko nebesakytų. Sulietuvinti maldą dar anaipol nereiškia ją nutradicinti ir nusimbolinti. Vertimas prašymo *et de Sion tuere eos* lietuviškai „ir maloningai juos saugok“ (*Apeigynas, I, 43*) yra sukrečiantis tokio nutradicinimo bei nusimbolinimo pavyzdys. Dieviškosios Apvaizdos gelmė, liturgi-

jos reiškia Siono, šventojo kalno, didingumu lietuviškajame vertime virsta maloninga *babysitter* priežiūra.

2. Susiaurėjus lotyniškai semantikai, savaime *plokštėje ir lietuviškojo žodžio semantika*. Tai antroji pagrindinė liturginių vertinių yda. Kartais vertėjai tiesiog nedovanotinai nepaiso, ką gi *tas ar kitas lietuviškas žodis iš tikro reiškia*. Skaitydami 17-ojo bažn. metų Mišių *introitus*, esą „Dievas... belaisviams *gerovės* duris atidaro“ (mišiolas), tuoj pat klausiamo: kokia gi čia *gerovė* turima galvoje? *Gerovė* lietuviškai juk reiškia aprūpintą gyvenimą, kai žmogus daugiau turi, kad tik sudurtų galą su galu. Bet ar į tokią *gerovę* Viešpats belaisviams „atidaro duris“? Tardami žodį *belaisvis*, paprastai turime galvoje jo priešingybę, būtent *laisvą žmogų*. Palyginę šį vertimą su čia cituojama 67-ąja psalme, joje terandame: Dievas *educit victos in prosperitatem*, sen. Vulgatoj *infortitudine* (*Ps 67, 7*), taigi visiškai paprastai: Dievas išvaduoja suimtuosius (arba: sėdinčiuosius kalėjime, arba: apkaltuosius grandinėmis; *vineulum* - pančiai, grandinės, kalėjimas; *prosperitas* - laimė; nelaisvės atveju - laisvė). Žodis *gerovė* čia tik lėkština Viešpaties Apvaizdos veikla.

Dar lėkštesnę prasmę užtikiname 15-ojo bažn. metų sekmadienio lekcijoje: „Nei pranašas aš, nei pranašo mokinys, o *piemuo* ir sikomoro vaisių nokintojas“ (mišiolas). *Piemuo* lietuviškai yra arba paauglys berniukas, ganaš gyvulius, arba niekažodis (esi tikras piemuo, nesielk kaip piemuo...). Dabartinėje lietuvių kalboje jis nebeturi nei rytietiškojo galvijų *ganovi* (juo kaip tik ir buvo pranašas Amosas, apie kurį lekcijoje kalbama), nei dvasinio Bažnyčios *ganytojo* prasmės. Niekas šiandien nevadina vyskupo piemeniu ir nesikreipia į Kristų kaip į „gerąjį piemenį“. Kam tad vartoti šį žodį liturgijoje, leidžiant pranašui vadinti save piemeniu ir tuo sulėkštinti ar pažeminti jo asmenį? (Pastaba: *sikamoras* lietuviškai vadinasi *šilkmedis*; *nokintojas* yra semantinė išmonė, nes vaisiai noksta patys; Amosas buvo tik šilkmedžio vaisių prižiūrėtojas, lyg ir sodininkas.) Kodėl reikia svetimus daiktavardžius būtinai versti lietuviškais daiktavardžiais, jei galima juos gražiai pakeisti mūsiškiais veiksmažodžiais? Ar ne gražiau skambėtų ana lekcijos vieta šitaip išversta: „Aš nesu nei pranašas, nei pranašo mokinys; aš tik ganau galvijus ir prižiūriu, kad noktų šilkmedžio vaisiai“ (*Am 7, 14*).

Tokių lėkštybių lietuviškuosiuose mūsų vertiniuose gana apstu. Sakysime, „Gloria“ eilutė *suscipe deprecationem nostram* išversta „priimk mūsų maldavimus“. Lietuvis žmogus sako: „išklausyk mūsų maldavimą“; žodis *priimk* yra daug *lėkštesnis* nei *išklausyk*. Be to, čia pat reikia pastebėti, kad mūsų liturgistai neskiria *išklausyti ką* nuo *išklausyti ko*. Todėl vienoj mišiolio vietoj skaitome „išklausyk mūsų maldas“, o kitoj „išklausyk jos maldas“ (*p. 286*). Gi šių dviejų papildinių semantika yra tokia: *išklausyti ką* reiškia *klausyti ligi galo* (išklausiau paskaitą, kursą, kalbą...); *išklausyti ko* reiškia *įvykdyti tai*, ko prašome (išklausė prašymo, maldos, maldavimo...). Lėkštybės yra ir tokie mūsų mišiolos posakiai: „*pavirs* tąja Auka“ (ar ne geriau:

*taps*, žmonės sako: pavirto vilku, pavirto tinginiu...); „*didinga* Mišių paslap-  
tis“; „tu sutvėrei *bekraštį* pasaulį su laikų *kaita* ir daiktų *įvairovę*“ (čia tie  
naujadarai *kaita* ir *įvairovė*, tas retorinis „bekraštis pasaulis“ tiesiog gadina  
Viešpaties galybės vaizdą); „aš pažadinsiu Dovydui *teisią* atžalą“ (*teisus* lie-  
tuviškai reiškia arba *teisingas*, arba *atsiteisęs*, *neskolingas*-, čia tinka tik arba  
*teisėtas* pagal įstatyminę kilmę, arba *tikrasis* pagal kraujo giminystę); „*smeig-  
tos* akys į Viešpatį Dievą“ (*smeigti* reiškia *durti*, *besti*, kad *smeigiantis* žvilgs-  
nis visados yra nemalonus, ir žmogus niekad akių į Dievą nesmeigia); „*api-  
pilk* malonėmis“; „*išplėšei* juos iš nuodėmės vergijos“; „jau *persisotinusi* mūsų  
siela“ (*persisotinti* reiškia *persivalgyti*); „pažvelgs *meiliai* teisybė“; „vargas  
ganovams, kurie *pražudo*... mano kaimenės avis“ (avys lietuviškai yra ne  
pražudomos, bet *praganomos*); „pašaukei mus tarnauti *tavo akivaizdoje*“  
(beprasmis posakis!); *visa* garbė ir šlovė per amžius“ (lot. *o m n i s honor et  
gloria* - geriausiai versti „nuolatinė garbė ir šlovė“, nes žodžio *omnis* se-  
mantika apima ir laiką: *vien tik, tiktai, nepertraukiamai*); „minėdami ...*didį*  
prisikėlimą“; „pažvelk *meilingai*“; „kurie tau *mieli*, iškeliauo iš šio pasau-  
lio“; „*atgaivina* pasaulį“; „*patyrinėkit* ir pamatysit, koksai Viešpats geras“;  
„*meilingai* sustiprink. Viešpatie“...

Tokių lėkštybių yra pilnas mūsų naujasis mišiolas. Lietuviškasis maldos  
žodis daugeliu, labai daugeliu atvejų yra virtęs laikraštiniu, netekęs gel-  
mės, sakralinės prasmės ir net religinės linkmės: „Viešpaties *ramybė* visada  
telydi jus. - Telydi ir tave“; ar tai tas pats, kas ir *Pax Domini sit semper  
vobiscum*. - *Et cum spiritu tuo?* Lietuviškoji *ramybė* anaipol neišreiškia  
lotyniškojo pax gėlmės, ir yra nesupratimas Mišių metu kviešti žmones  
linkėti „vieni kitiems ramybės“. *Osculum pacis* prieš kunigo komuniją yra  
susitaikinimo, meilės, bičiuliškumo, ištikimybės pabučiavimas, priešingas  
Judo išdavikiškam pabučiavimui. Prieš priimdami komuniją, mes linkime  
vieni kitiems *santaikos* bei *vienybės*, o ne ramybės - to pasyvaus mūsų egzis-  
tencijos būdo. Šią mišiolio vietą reiktų būtinai pakeisti, nes ji yra tokia lėkš-  
ta, jog sunku būtų lėkštesnę ir sugalvoti. Tai pavyzdys, kaip susiaurinta loty-  
niškojo žodžio (šiuo atveju pax) semantika sulėkština ir lietuviškąjį žodį,  
*santaiką* paversdama *ramybe*. Milane vad. Ambraziejaus liturgijoje ir šian-  
dien kunigas taria: „*Facem habete* - sugyvenkite taikiai“, o ne „būkite ra-  
mūs“ (plg. HL, 445). Santaika tarp krikščionių yra amžinas krikščionybės  
rūpestis, ir šis rūpestis kaip tik išėina aikštėn liturginiu pasveikinimu „*Pax  
Domini* - Viešpaties santaika“ arba - dar daugiau - „santaika Viešpatyje  
tebūnie visados tarp jūsų“. Tai visai kas kita, nei „Viešpaties ramybė visada  
telydi jus“. Santaika Viešpatyje yra žmogaus - krikščionio - atvirumas ki-  
tam žmogui. Ramybė Viešpatyje yra greičiau užsisklendimas nuo kito, kad  
šisai tos ramybės nedrumstų.

3. Šioms ydoms išvengti ar pašalinti tėra vienas vienintelis kelias: *versti  
lotyniškąsias maldas aprašomuoju būdu*. Be abejo, tarp lietuvių ir lotynų  
kalbų esama nemaža *panašybių* ir net atitikmenų. Ne vienas posakis lei-

džiasi išverčiamas pažodžiui. Ir vis dėlto *visu plotu* žodinis vertimas yra neįmanomas. *Lietuvių* kalba yra glaustesnė nei lotynų kalba. Neturėdama pusdalyvio ir padalyvio, pastaroji plečia šalutinius sakinius - ypač laiko, tikslo, priežasties - lig jų pilnatvės. Mes gi galime ir privalome anuos sakinius dažniausiai nusakyti glaustine lytimi. Užuoat vertus *,kai būnam* tavo šventovėj..." (*Ps 47, 10*), reikia lietuviškai tarti: *,būdami* tavo šventovėj..." Tačiau viena gramatika vertimas neišsisemia. Prie gramatikos šliejasi dar ir semantika, turinti liturgijoje pagrindinės svarbos. Ir čia būtent aiškėja *aprašomojo vertimo* būtinybė bei pirmenybė. Vertimas pažodžiui gali būti pateisinamas ir net reikalingas mokykloje, kur kalbos mokomės, bet ne bažnyčioje, kur kalba meldžiamės. O kol maldos kalba nėra tokia laisva, jog ji mums plaukia savaime, tol nė melstis tikrai negalime, kaip negalime tikrai šokti, kol reikia žiūrėti į kojas, ar teisingai jas statome. Juk argi galima tikrai melstis, turint prieš akis šitokį maldos tekstą:

*Dieve, Senojo Įstatymo aukų įvairybę pakeitęs viena tobula atnaša, priimk ją, dabar aukojamą tau atsidavusių tikinčiųjų, ir pašventink, kaip kadaise laiminai teisiojo Abelio dovanas, idant visiems būtų išganinga, ką kiekvienas paaukvoja tavo garbei* (mišiolas, 18 bažn. metų sekm.).

Gramatiškai ši malda yra visiškai tvarkinga. Tačiau ji netvarkinga *semantiškai*: niekas jos pirmu žvilgsniu nesupras, niekas jos laisvai nekalbės; kiekvieno dėmesys bus nukreiptas į *žodžius*, kad nesupainiotų: tikintysis šiuo atveju kalbės ne pačią maldą, bet tik jos *žodžius* ir bus jai anasai šv. Pauliaus minimas svetimšalis, nors žodžiai ir būtų jo gimtosios kalbos. Tai ir yra žodinio vertimo niekybė. Ir kol mūsų liturgistai bus įsitikinę, kad lotyniškuosius tekstus reikia versti pažodžiui, o ne aprašomai, tol lietuviškiosios maldos bus dirbtinės, šaltos, pilnos galvosūkių, žurnalistikos, ir tol mums bus visai vis liek, ar jų *žodžius* kalbame lietuviškai, ar lotyniškai. Taigi *perėti nuo vertimo pažodžiui į vertimą aprašomuoju būdu yra pats svarbiausias mūsų liturgistų uždavinys*. „Apeigynė" šio perėjimo kai kur jau esama. Mišiole jo dar labai stinga. Gi mišiolas mums yra svarbesnis už apeigyną, nes šis yra skiriamas visų pirma kunigams, o mišiolas - visų pirma bažnyčių lankantiems žmonėms. Gal tad ir gerai, jog mišiolas tikintiems dar neišleistas. Gal dar galima būtų jo tekstą pataisyti.

Vertimas yra galimas todėl, kad vienas žmogus iš *esmės* pajėgia suprasti kitą žmogų. Tačiau vertimas yra ir sunkus, kadangi kito supratimas vyksta tik *perkalbą*, o ne tiesiog; gi kalbos žodis visados yra atviras prasmių daugybei. Iš to plaukia ir reikalavimai vertėjui, mūsų atveju lietuviškųjų maldų vertėjams, o kartu ir liturginėms mūsų komisijoms: 1) pažinti lotyniškojo žodžio prasmės plotą; 2) suprasti teologinį šio žodžio gylį bei *tikslą*; 3) *turėti lietuviškojo žodžio prasmės nuojautą*, arba vad. *kalbos jausmą*, kuris vertėjui pasako, kuris žodis lietuviškajai maldai tinka, o kuris netinka. Šis pastarasis reikalavimas yra iš *esmės* pats svarbiausias, nes nuo jo priklauso, ar išversta malda taps mums sava, ar ir toliau liks atoki bei svetima.

Liturginiuose mūsų vertiniuose pastarasis reikalavimas būtent ir esti dažniausiai pažeidžiamas. Skaitydami tokias psalmių vertimo vietas, kaip: „Paleisk ietį, kirvį į tuos, kurie mane vejasi" (*Ps 34, 3*), „tyruose užgaidas savo paleido" (*Ps 105, 14*), „savo darbais jie susiterliojo" (*Ps 105, 39*), „sakytum galvos nebetekę" (*Ps 106, 27*), „bedieviai, klastūnai prieš mane išsižioję" (*Ps 108, 2*), „nors pasikloviau, betgi kalbėjau: esu baisiai prislėgtas" (*Ps 115, 1*), „mane tavo potvarkiai žavi" (*Ps 118, 16*), „jei tavo įsakymai manęs nežavėtų, seniai būčiau susmukęs" (*Ps 118, 92*) - visa tai skaitydami, aiškiai jaučiame, kad čia prasilenkta su lietuviškojo žodžio gelmeniu, kad čia žodis ištrauktas į profaninį paviršių, nors žmogus ir kalba apie savo santykį su Dievu kaip pačiu šventumo šaltiniu. Malda visados yra kalba su Dievu - vis tiek kokia lytimi ji būtų atliekama. Užtat vertėjas ir privalo teikti šiai kalbai reikalingos rimties, kad Dievas nevirstų įpykusių kaimo bernu, kuris svaidosi kirviais, gindamas savo bendrą (plg. *Ps 34*). *Maldos žodžio nusakralinimas yra pati didžiausia liturginių tekstų vertimo blogybė* - vis tiek ar ji būtų įvykdyta per daug vaizdingais žodžiais, kaip „Psalmyme" (zuja, drasko, kimba, dantį galanda, išsižioję rėkia, kriokia užmigę, pliauškia, šnairuoja, bliūvauja, trupina galvas, derglioja, į nugarą spiria...), ar per daug atsajais, kaip mišiole (bendrystė, pašaukimo viltis, laimės prieglobstis, malonės veikmė, malonės pradmenys, palaiminga viltis, šventos paslaptys, Viešpaties ramybė, dangiški sakramentai, amžinojo gyvenimo šaltiniai...). Štai kodėl ir norėtume, kad dabartiniai liturginiai mūsų vertiniai būtų iš pagrindų peržiūrėti ir pataisyti. Malda yra šventa, todėl ir jos žodis turi būti šventas, būtent nesuterštas beveik besiplūstančiu vaizdingumu ir drauge neatitrūkęs nuo žmogaus rūpesčių beprasmiu atsajumu.

## RELIGIJA IR KALBA

Religijos ir kalbos santykį valdo dvilypis dėsnis: 1) religija savos kalbos neturi, kadangi *Dievas* kalba žmogui visados žmogiškai; 2) religija savą kalbą turi, kadangi *žmogus* kalba Dievui visados kitaip nei kitiems, net ir patiems artimiausiems.

Krikščioniškasis Dievas yra kalbus. Jis nesislepia ir netyli; jis byloja ir tuo būdu apsireiškia. Apsireiškimas yra pagrindinė krikščioniškojo Dievo santykiausena su žmogumi. Tačiau apsireiškimas jau pačia savo sąvoka nurodo į Dievo nusileidimą mūsų plotmėn: *revelare* - atidengti tai, kas paslėpta. Apsireiškimu ne mes pakylame į Dievo būseną, bet Dievas nužengia į mūsų būvį, šiuo atveju į mūsų *kalbą* ir ja prabyla į mus. Dievas nekalba „dieviškai“, nes „dieviškosios“ kalbos mes iš viso nesuprastume. *Dievas kalba tik žmogiškai*. Dievo žodis visados yra tikras žmogaus žodis, todėl palenkta žmogaus žodžio prasmei, sandarai, garsui. Žmogiškosios kalbos dvasia bei jos kultūra tiek įtaigauja dieviškąjį apsireiškimą, jog Dievas tegali apsireikšti tik tiek ir tik taip, kiek ir kaip žmogus pajėgia sava kalba išreikšti Dievo mintį bei jo valią. Kalba yra apsireiškimo vežtuvai, kuriais Viešpats pasiekia žmogų. Sykiu betgi kalba yra ir apsireiškimo kliuvinys, neleidžias Viešpačiui atsiverti pilnai ir iš karto. Dievo apsireiškimas virsta istoriniu vyksmu todėl, kad pati žmogaus kalba yra istorinis vyksmas. Šia prasme apsireiškimas yra Dievo *kenozė*: tai kalbinis Dievo nusižeminimas bei susimenkinimas, jo kantrybė bei auka, kadangi čia „tautų ir žemės Valdovas“ (*Ps 45, 12*) prabyla „kaip visi žmonės“ (*Fil 2, 7*).

Žiūrint tad Dievo atžvilgiu, religija savos kalbos *neturi* ir negali turėti. Pradinėje Bažnyčioje besireiškusi kalbą dovana anaipol nėra buvusi kažkokia „dieviškoji“ kalba. Tai buvo tik savaimingi tikinčiųjų šūksniai bei murmesiai, kurių šv. Paulius net nevertino, jei jie nebuvo tariami aiškiais žodžiais: „Jei, kalbėdami kalbomis, netarsite aiškių žodžių..., kalbėsite vėjams“ (*1 Kor 14, 9*). Kol Šv. Dvasios įkvėpimas nevirsta suprantamu žmogiškuoju žodžiu, tol jis yra tik vidinis dalykas, nekuriąs maldos bendruomenės, kadangi tokiu atveju, kaip pastebi šv. Paulius, ir aš „būsiu kalbėtoju svetimšalis ir kalbėtojas man bus svetimšalis“ (*1 Kor 14, 11*). Užtat Dievas, nebū-



darnas niekam svetimšalis, taria savo žodį taip, kad žmogus jį suprastų ir jo prasmės būtų apsprendžiamas. Žmogus gi tariamą žodį supranta tik tada, kai šis žodis yra *jo žodis* - vis tiek ar prigimtas, ar išmoktas. Nuosekliai tad krikščioniškoji religija nė neturi kokių nors slaptų žodžių ar formulių, kaip kad jų turi pirmykštės religijos būrimo ar žyniavimo forma. Krikščioniškasis Dievas yra tiesiakalbis.

Tačiau žmogaus požiūriu religija savą kalbą *turi* ir privalo turėti. Be abejo, krikščioniškasis Dievas yra žmogaus Tu, ir žmogus yra Dievo Tu, kurį Viešpats myli, kuriuo jis rūpinasi, už kurį jis yra net miręs. Tarp Dievo ir žmogaus esama nuostabiai ankšto vidinio ryšio ne tik ontologine prasme (kūrimas), bet ir egzistencine (malonė). Žmogus jaučiasi esąs Dievo draugas, Dievo vaikas, Dievo mylimasis. Todėl jis kalbasi su šiuo savo draugu, atverdamas jam savo širdį ir išliedamas jam savo graužatį bei rūpesčius. Ir vis dėlto, lietuviškai tariant, „Dievas - ne piemuo“. Tai reiškia: Dievas yra mano kūrėjas, todėl jis buvoja viršum manęs, taip kad ir mano kalba su juo negali būti tokia, kaip su tuo, kuris manęs neperžengia, buvodamas su manimi toje pačioje „pirkioje“. Vienoje savo autobiografijos vietoje N. Berdiajevas šaiposi iš prancūzų, esą jie vieninteliai gyveną atstu nuo Dievo (*à la distance*), kadangi jie kreipiasi į jį daugiskaita: „*Vous, Dieu* - Jūs, Dieve“<sup>1</sup>. Tačiau Berdiajevas nežinojo, kad kai kuriose lietuvių tarmėse (ir mano paties) vaikai kreipdavosi į tėvus irgi tik antruoju daugiskaitos asmeniu: Jūs, tėtė; Jūs, mama. Tai buvo anaip tol ne atstumo, o pagarbos išraiška. Tasai, kuris davė man gyvybę, yra vertas būti kalbinamas pagarbos kreipiniu. Tuo labiau tokios pagarbos bei garbės yra vertas Tasai, kuris mane pašaukė iš nebūties. Be abejo, lietuvis niekad nesikreips į Dievą žodžiu *Jūs*. Bet tai dar nereiškia, kad ir visą kitą kalbą su Viešpačiu jis imtųsi iš pokalbio su savo draugais ar kaimynais. Dievo transcendencija yra šaltinis, iš kurio plaukia *kitoks* mūsų pačių žodis, kai jį kreipiame Dievo linkui. Šia prasme religija turi savo kalbą.

Be abejo, ši kalba nėra dirbtinė, mistinė ar maginė. Ji yra prigimtoji kalba, išsivysčiusi istorijos eigoje. Tačiau kiekviena kalba turi daugybę sluoksnių, kadangi kiekviena socialinė grupė įtaigauja kalbą vis kitaip, kurdamasi savą gramatiką, o ypač savą semantiką. Esama vaikų kalbos, pienenų kalbos, vagių ir plėšikų kalbos, kaimiečių ir miestiečių, inteligentų ir akademikų kalbos. Esama todėl ir Bažnyčios kaip tikinčiųjų sambūrio kalbos, kuria ji kalbiškai santykiauja su Dievu. Nusakyti tačiau, kas sudaro religinės kalbos pobūdį, yra labai sunku. Gal tiksliausia būtų vadinti šį pobūdį *sakraliniu*, tai yra deramu šventyklai, skiriant jį nuo profaninio, esančio užu šventyklos (*pro fano; fanum* - šventykla) ir tuo pačiu

<sup>1</sup> Plg. *Nikolai Berdiajev*, Selbsterkenntnis. Versuch einer philosophischen Autobiographie, Darmstadt, 1953, p. 16-17.

šventyklai netinkamo. O tai, kas šventyklai tinka bei dera, yra pagarba, kilnybė, skaidra. Trumpai tariant, visa tai, kas atveria mūsojo žodžio gelmens matmenį, šventyklai tinka, o tuo pačiu yra sakrališka bei religiška. Gi žodis, neapvalytas nuo kasdienos šiukšlių bei nuodėvų, nepajėgia ano gelmens atverti, todėl lieka profaninis ir neturėtų būti teikiamas religinei kalbai. Žinoma, ši pastaba yra dar tik labai bendra. Bet jau ir ji turi didžios praktinės reikšmės. Nes nuslysti nuo sakralinės plotmės ir byloti prie altoriaus profaniškai yra gana lengva. Tai patvirtina vienas būdingas mūsų pačių pavyzdys.

Šventraščio tyrinėtojai yra susekę, kad hebrajų kalbos žodis-*šalom* (taika, ramybė) Senajame Testamente turi soteriologinės - išganomosios - prasmės<sup>2</sup>. Pranašas Izaijas, rašydamas, kad Viešpaties pasiuntinys skubąs per kalnus ir skelbiąs Izraelio tautai ramybę (*šalom*), nusako šiuo žodžiu ne politinę ar socialinę gyventojų taiką, bet paties žmogiškojo būvio gelbėjimą, kai „Dievas bus vėl karalius“ (*Iz 52, 7*). Soteriologine prasme šį žodį vartoja ir Kristus paskutinės vakarienės metu, tardamas savo mokiniams: „Aš palieku jums ramybę, duodu jums savo ramybę; ne taip aš ją duodu, kaip duoda pasaulis“ (*Jn 14, 27*). Soteriologinės prasmės *ramybė* yra įėjusi ir lietuvių kalboje, kai atsisveikiname su mirusiuoju tardami: „Teilsisi ramybėje“, nes čia ramybė yra pergyvenama kaip galutinis žmogaus išsivadavimas iš žemiškosios skubos; ramybė, esanti jau anapus laiko - *quies ex tempore*, kaip ją apibūdina šv. Augustinas (*Conf. XIII, 27*).

Tos pačios soteriologinės prasmės turi šis žodis ir Evangelijos pasakojime apie išgydymą moters, dvylika metų sirgusios kraujoplūdžiu (plg. *Lk 8, 43-48*). Prisilietusi Kristaus drabužio, ši moteris pasveikusi. „Tuomet Jėzus jai tarė...“ (*Lk 8, 48*). Tačiau *ką* gi jis jai tarė? Ir graikiškasis tekstas, ir senoji Vulgata, ir naujoji Vulgata perteikia Kristaus žodžius posakiu: „*Eiki ramybėje*“ (gr. *poreyou eis eirēnen*, lot. *vade in pace*). Mūsieji gi Šventraščio vertėjai (arkiv. J. Skvireckas, prel. L. Tulaba, kun. C. Kavaliauskas) deda į Kristaus lūpas visai *ką* kita: visi jie, tarsi susitarę, verčia: „*Eik sau rami*“ (*Lk 8, 48*). Šuolis nuo sakralinės plotmės į profaninę plotmę čia yra tiesiog apčiuopiamas. Juk jei Kristus anai moteriai pastebėjo, kad „tavo tikėjimas išgelbėjo tave“ (*t.p.*), tai ir ramybė, kilusi iš šio gelbstimo Kristaus veikimo, yra kur kas gilesnė, negu paprastas nusiramėjimas, kad liga jau praėjusi. Todėl nusakyti soteriologinį Kristaus žygį žodžiais „eik sau rami“ reiškia jį suprofaninti. Nes žodis *ramus* neturi savyje ramybės gelmens. O žodelytis *sau* subanalina visą posakį, kadangi jis, pagal lietuvių kalbos gramatiką, „turi išblukusią įvardinę reikšmę“, pvz., valgyk sau, gyvenk sau ir džiaukis, kaip sau nori, tegu sau šneka ir t.t. (plg. *Liet. kalbos gram., I, 762*). Štai

<sup>2</sup> Plg. *Herbert Haag*, Die Buchwerdung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift, sudėt, veikalė „Mysterium salutis“, Einsiedeln, 1965, t. I, p. 443.

kodėl jau šv. Augustinas rašė, esą filosofai gali kalbėti laisvai, nebijodami įžeisti religinio tikinčiųjų jausmo. „Mums betgi reikia kalbėti tam tikru būdu (*ad certam regulam*), kad žodžių laisvė nesudarytų nevykusios pažiūros (*impiam opinionem*) į jai reiškiamus dalykus" (*De civ. Dei*, X, 23). Religinės kalbos sakrališkumas yra jai esminis: kur jis dingsta, ten dingsta ir pati religinė kalba.

Šios pastabos būtų nereikalingos ir net beprasmės, jei II Vatikano Susirinkimas nebūtų įpareigojęs tautų - visų tautų - susikurti religinę kalbą, įvesdami liturgiją gimtąją kalbą, Bažnyčia atsisakė lotynų kalbos vyravimo šioje srityje, kartu betgi ji uždavė tautoms sunkų ilgus dešimtmečius truksiantį darbą išskaidrinti liturginius tekstus taip, jog jie ne tik nerėžtų tikinčiųjų ausies, bet kalbine savo sąranga kaip tik reikštų liturgijos rimtį, kilnybę ir gelmę. Kol gimtoji kalba buvo šventykoje tik kampinginės teisėmis (antraeilės pamaldos šalia šv. Mišių, pridėtinės pamaldos po šv. Mišių, litanijos ir giesmės procesijų metu), tol ir dėmesys sakraliniam jos pobūdžiui nebuvo pirmieji mūsų rūpestis, nes beveik visa buvo prie altoriaus atliekama lotyniškai. Paraginus gi II Vatikano Susirinkimui, kad tikintieji liturginiuose veiksmuose „dalyvautų sąmoningai, aktyviai ir vaisingai“<sup>3</sup>, šių veiksmų kalba savaime pasidarė pagrindinis kiekvieno sąmoningai tikinčiojo reikalas. Nes nė vienam nėra ir negali būti abuoju, kaip prie altoriaus bus kalbama: kilniai ar kasdieniškai, gremėzdiškai ar sklandžiai, pagarbiai ar pusjuokiu. Sakysime, kol psalmes skaitydavome tik patys sau namie ar bažnyčioje, tol lietuviškasis jų tekstas galėjo būti vienoks ar kitoks, kadangi viešai giedamos ar skaitomos psalmės būdavo tik lotyniškos. Bet dabar? Ar galėsime, pavyzdžiui, Viešpaties mums suteiktą pergalę kovoje su jo priešais nusakyti tokiu lietuvišku tekstu:

*Gainiojau priešus ir gaudžiau,  
namo negrižau, kol juos sudorojau.  
Sumaliau juos, kad pasikelt negalėjo (Ps 17, 38-39).<sup>4</sup>*

*Buvo mane visi pagonyš apsupe,  
bet su Dievo vardu juos iškapojau,  
jie mane buvo apgulę, apriete,  
bet su Dievo vardu aš juos sudorojau (Ps 117, 10-11).*

Ar galėsime šauktis Viešpaties pagalbos šitokiais, lietuviui tiek neįprastais vaizdais iš gyvulių pasaulio:

<sup>3</sup> II Vatikano Susirinkimo dokumentai, vertė *prel. V. Balčiūnas* ir *A. Tamošaitis SJ*, Boston, 1967, I.1, p. 129; santrumpa: *Dok*.

<sup>4</sup> Psalmynas, iš Neovulgatos vertė *kun. A. Liesis*, Boston, 1974 (Lietuvoje išleisto vertimo užsieninė laida.) Visi čia cituojami psalmių tekstai yra iš šio vertimo.

*Apspītēs mane šunu pulkas,  
nedorēliu aibē aplink mane zuja...  
Iš pražūties mane gelbēk,  
iš šunies letenu - mano gvybę.  
Iš liūto žiočiu vadauki,  
vargšu mane - iš raguotuju tauru (Ps 21, 17, 21-22).*

Ar nesišypsosime, skaitydami donelaitiškus Dievo žodžius, išpėjančius nusidėjėlį:

*Atsikvošėkit, kurie Dievą esat užmiršę,  
kad man nereiktų jūsu griebti į nagą (Ps 49, 21-22).*

Ar neprisiminsime Maironio, guosdamiesi Dievui ir į jį kreipdami savo širdį:

*Ko tu manoji širdie, nusiminus?  
Ko taip nerimsti krūtinėj?...  
Spaudžia man širdį,  
to dėlei apie tave vis svajoju,  
bebūdams Jordano, Hermono žemėj,  
ant mažo kalnelio (Ps 41, 6-7).*

Ar pasitenkinsime *šitokiu* psalmių stiliumi, ar gal mums reikės dar ilgai ilgai vargti, kol rasime joms tinkamą kalbinę išraišką? Ar ana šv. Augustino bijoma „netikusi pažiūra - *opinio impia*“ neapims mūsų skaitant liaudies dainele virtusį Dievo galybės vaizdą:

*Oi, tvinsta Viešpaties upės,  
oi, smarkiai užauja upės,  
oi, šniokščia upės galingai (Ps 92, 3).*

Sunkenybės religinei kalbai kurtis padidėja ypač dėl to, kad Bažnyčia tiek dieviškąjį apreiškimą, tiek savo liturgiją yra suėmusi į pastovius rašytinius tekstus, kurių keisti ji paprastai nesutinka. „Pašvęstieji ganytojai, - sako II Vatikano Susirinkimas, - turi žiūrėti, kad liturginis veiksmas būtų teisėtai ir leistinai pagal nuostatus atliekamas (*Dok. /, 129*)... Todėl visiškai niekam, net kunigui, nevalia ko nors sava nuožiūra liturgijoje pridėti, atimti ar pakeisti" (*Dok. 1,132*). Nes liturginiai veiksmai nėra privatūs (*Dok. 1, 133*), todėl tiek jie patys, tiek jų žodžiai yra palenkti „tik Bažnyčios vyresnybei: Apaštalu Sostui ir pagal teisės nuostatus vyskupams" (*Dok. 1, 132*). Tiesa, Susirinkimas leidžia vietas bažnytinei vyresnybei spręsti, „kas iš atskirų tautų tradicijų ir savumų tiktų įimti į Dievo kultą" (*t.p.*), vis dėlto tik

taip, „kad liktų nepaliesta esminė Romos apeigų vienybė" (*t.p.*). Nepaisant tad net ir gana ryškių bei būdingų vatikaninės liturgijos skirtumų nuo tridentinės liturgijos, pats religinės kalbos kūrimas yra likęs aprėžtas „lotynų teksto" vertimu „į gimtąją kalbą", vertimu, kurį turi patvirtinti „vietos bažnytinė vyresnybė" (*Dok. I, 137*). Trumpai sakant, būsimoji religinė mūsų kalba tegali susikurti *vertimo* keliu.

Tačiau tekstą versti yra visai kas kita, negu jį laisvai kurti. Laisvai sukurtas tekstas yra tik vienas. Gi to paties teksto vertimų gali būti gana įvairių. Pavyzdžiui, Kristaus įspėjimą Petru, norėjusiam Getsemano sode apginti savo Mokytoją kardu (płg. *Mt 26, 52*), galima versti: „Kišk atgal savo kalaviją į jo vietą" (arkiv. J. Skvireckas, kun. Č. Kavaliauskas) arba: „Gražink kalaviją atgal į jo vietą" (*prel. L. Tulaba*). Gramatiškai abu vertiniai yra be priekaišto. O vis dėlto lietuviškai nusiteikęs vertėjas turėtų jausti bei žinoti, kad lietuviai išsitraukto kalavijo „negražina", bet *kiša* atgal ir ne į kažkokią „jo vietą", bet *į makštį*. Todėl Kristaus įspėjimas Petru lietuviškai turėtų skambėti: „Kišk savo kalaviją atgal į makštį, nes visi, kurie griebiasi kalavijo, žus nuo kalavijo".

Bet kaip tik čia ir prasideda beveik nenugalimos sunkenybės. Kokį tekstą bažnytinė vyresnybė galėtų bei turėtų pripažinti oficialiu ir leisti jį skaityti ar giedoti pamaldų metu? Patys pašvęstieji ganytojai dažniausiai nėra nei kalbininkai, nei stilistai, nei apskritai įpratę rašyti. Kalbinio autoriteto jie neturi. Bažnytinio gi autoriteto kalbai apspręsti nepakanka. O vertėjai? Jie būna senųjų kalbų žinovai, išsilavinę egzegetiškai, tačiau ne visados turi pakankamos kalbinės kultūros nei nuojautos, kurių egzegetinės žinios niekad atstoti negali. Jei egzegezės ir klasikinės filosofijos pakaktų, tai arkiv. J. Skvireckas, versdamas psalmes, nebūtų taręs: „aš uždėsiu savo burnai brizgilą" (*Ps 38, 2*), arba: „jo veidas švelnesnis už sviestą" (*Ps 54, 22*), arba: Viešpats „priverčia pašokti kaip veršį Libaną" (*Ps 28, 6*). Egzegetas-vertėjas turėtų žinoti, kad lietuviai brizgilą mauna tik arkliui, o patys, norėdami nutilti, užčiaupia burną arba prikanda liežuvį; kad sviestas mums nėra jokia grožybė, su kuria lygintume žmogaus veidą; kad Libano kalnų drebėjimas Viešpaties žodžio galia netenka savos didybės ir darosi net juokingas, palygintas su veršio šoktelėjimu. Semantiškai *veršis* mums yra ne tiek galvijas (šiuo atveju paprastai sakome „veršiukas"), kiek nevykėlis, nevaleiva, dribšas žmogus. Todėl posakis „daug veršių stovi aplink mane" (arkiv. J. Skvireckas, *Ps 21, 13*) lietuviškai reiškia: daug nerangiųjų bei nevykėlių yra mane apspite, nuo kurių gintis, šaukiantis Viešpaties pagalbos, kaip tai įtaigauja pati psalmė, nėra nė mažiausio reikalo. Kadangi dribšos yra niekam nepavojingi. Egzegetai-vertėjai per maža kreipia dėmesio į semantiką tos kalbos, į kurią jie verčia. Tai yda visų tiek Šventraščio, tiek liturgijos vertimų.

Net ir sutelktinės pastangos, sukvietus būrį vertėjų, čia maža ką padeda. Tai akivaizdžiai yra parodęs vokiškasis bendrinis Šventraščio verti-

mas - „Einheitsübersetzung der Bibel“, išleistas 1980 metų pabaigoje ir skiriamas visiems vokiškai kalbantiems katalikams ir protestantams. Šio vertimo istorija yra ilgoka, ir jo bendradarbių skaičius gana gausus (per šimtą!). Tačiau jo vertė abejotina: visos ligšiolinės recenzijos (C. Hohoff, W. Jens, Fr. Kemp, O. Knoch) buvo neigiamos: „Bendrinio vertimo kalba nė nenujausdama tęsia toliau Šventraščio sekuliarizaciją“, tai pagrindinis priekaištas šiam vertimui.“ Tai reiškia: šio vertimo žodis neturi sakralinės gelmės. Jis yra nudėvėtas, laikraštinis, paviršutiniškas, nepaisant, kad čia dirbo hebrajų ir aramėjų, graikų ir lotynų kalbų žinovai, tarp jų ir Lietuvoj gyvenęs jėzuitas tėvas Fulstas. Tačiau jiems, kaip recenzentai prikaišioja, trūko vokiečių kalbos žodžio svyū, jo rimties, jo gelmės. „Visi didieji vertėjai, - pastebi C. Hohoffas, - stengėsi Šventraščio kalbą pakelti viršum kasdienos“ (*op. cit.*, 272). Bet kaip tik tai anam vertėjų būriui ir nepasisėkė. Šios nesėkmės akivaizdoje Hohoffas teigia, kad „kalbai kompetentingi yra ne žodynai, o žmonės, kurie pačiu savo pašaukimu yra jai skirti, būtent *rašytojai*“ (*t.p.*). Nes Šventraščio kalba „toli gražu peržengia tiek filosofiją, tiek teologiją. Jos išraiškos priemonė (*medium*) yra ne žodis modernine informacijos prasme, o kalba kaip gyvas organizmas“ (*t.p.*).

Tuo paliečiame ir mūsų pačių užmojus kurti lietuviškąją religinę kalbą. Liturginių tekstų mes beveik dar neturime. Viskas dar tik ruošama. Pradžia padaryta Lietuvoje išleidus „Apeigyną“ (Vilnius-Kaunas, 1966 m., 3 tomai), apimančių sakramentų teikimą, įvairius pašventinimus, šv. Mišių giesmes, giesmes švenčių ir procesijų metu, litanijas ir maldas už mirusiuosius. Ar šie tekstai tokie ir liks, šiandien sunku spręsti. Taisytinų vietų juose nemaža. Lotyniškieji tekstai verčiami gana laisvai (plg. vandens šventinimą: 1.1, p. 45; sutuoktinių laiminimą: 1.1, p. 141; lauko bei sodo šventinimą: 1.1, p. 215). Verčiant gi laisvai, lengva keisti prasmę. Sakysime: *Domine...*, *aquarum spiritualium sanctificator* nėra „Viešpatie...“, dvasinis vandens pašventėjau“ (1, 46); *recta sapere* nėra „kas gera, mylėti“ (1,140); *pignus benedictionis coelestis* nėra „ dangaus palaimos ženklas“ (1, 143). Visi šie vertiniai keičia prasmę, ją susilpnindami, pvz. *pignus* reiškia užstatą, laidą-garantiją, o tai daugiau negu ženklas.

Nemaloniausia „Apeigyno“ pakaita yra tikinčiųjų atsakymas į kunigo pasveikinimą *Dominus vobiscum*. Užuot tarus „ir su tavo dvasia - *et cum spiritu tuo*“, „Apeigynas“ visur teikia visiškai profaninį, trumputį, jokios gelmės neturintį atsakymą „ir su tavimi“. Šis atsakymas yra dabar jau vartojamas ir tremties šv. Mišiose. Tai šuolis *atgal* nuo religinės kalbos į profaninę, nes čia pražiūrėta tiek pasveikinimo, tiek atsakymo biblinė kilmė. Senajame Testamente Bozas sveikina javų pjovėjus: „Viešpats

<sup>5</sup> Plg. *Curt Hohoff*, *Der junge Esel. Zur Einheitsübersetzung der Bibel*, in: „Internationale katholische Zeitschrift“, 1981, nr. 3, p. 264-273.

su jumis" (*Rut 2, 4*). Naujajame Testamente angelas sveikina Mariją: „Viešpats su tavimi" (*Lk 1, 28*). Iš Šventraščio šis pasveikinimas ir buvo perkeltas į liturgiją. Gi atsakymas „ir su tavo dvasia" yra sudarytas pagal šv. Pauliaus žodžius. Baigdamas antrąjį savo laišką Timotiejui, šv. Paulius atsiveikina su juo žodžiais: „Viešpats su tavo dvasia - gr. *ho Kyrios metà tou pnéumatòs sou*, lot. *Dominus cum spiritu tuo* (*2 Tim 4, 22*)<sup>6</sup>. Kodėl dvasia nepatinka mūsų hierarchams ir Šventraščio vertėjams (pvz., kun. Č. Kavaliauskas minėtą šv. Pauliaus atsiveikinimą verčia „Viešpats su tavimi", praleisdamas „su tavo dvasia"), įspėti neįmanoma. Jokio aiškesnio pagrindo - nei gramatinio, nei semantinio - čia neregėti. Juk jei kalbame apie Dievo dvasią, apie Kristaus dvasią, apie tiesos dvasią, kodėl negalėtume kalbėti ir apie kunigo dvasią - tuo labiau, kad žodis *dvasia* čia reiškia ne psichologiškai suprastą sielą ar širdį, o visą kunigiškai-žmogišką egzistenciją, kurioje ir su kuria Viešpats buvo. Jei tad kunigas linki tikintiesiems: tebūnie „Viešpats su jumis", kodėl tikintieji negalėtų atsakyti: tebūnie jis „ir su tavo dvasia"? Kokiu pagrindu reiktų guiti dvasią iš seno liturginio teksto, įvedant kasdienos nuodėvą „ir su tavimi"? Nė vienas liturginis tekstas, nuslydęs į profaninį kasdienybės matmenį, neturėtų būti teikiamas Dievo tautai. Nes plokštėjant liturginei kalbai, plokštėja ir pačios liturgijos pergyvenimas bei supratimas.

Jei betgi lietuviškiems liturginių tekstų kūrėjams senasis atsakymas „ir su tavo dvasia" iš tikro būtų nepriimtinas, argi nebūtų galima pasieškoti Šventraštyje kito, kuris turėtų sakralinę gelmę? Tiesa, Marija, angelo pasveikinta žodžiais „Viešpats su tavimi", nieko neatsakė, kadangi buvo nustebusi ir net nusigandusi (plg. *Lk, 1, 29*). Užtat atsakė javų pjovėjai Boazui. Išgirdęs jo pasveikinimą „Viešpats su jumis", jie jam tarė: „Telaimina tave Viešpats" (*Rut 2, 4*). Argi negalima būtų šio atsakymo priimti vietoj siūlomo ir jau vartojamo atkištinio „ir su tavimi"? Jis būtų ir biblinis, ir sakralinis, ir didžiai prasmingas. Tada dialogas tarp kunigo ir tikinčiųjų lietuviškai skambėtų: „Viešpats su jumis! - Telaimina tave Viešpats!" Argi tatai nebūtų gražiau, negu: „Viešpats su jumis! - Ir su tavimi!"? Šis trumputis atsakymas, kilęs suglumus ir nežinant, ką gi čia reikia tarti, yra per grubus ir lietuviškajai širdžiai tiesiog per nemandagus, jog įspilietintų liturginėje mūsų kalboje.

Tokių liturginių skurdeivų atsiranda todėl, kad jų kūrėjai ar vertėjai per maža paiso lietuviškojo kalbos jausmo ryšium su religiniu pergyvenimu bei religine išraiška. Liturginės mūsų komisijos dirba paprastai tylomis, neskelbdamos savo užmojų tikinčiųjų bendruomenei, o tik pateikdamos jau gatavus darbus patvirtinti Vatikanui. Tačiau kas gi yra „Vatikanas" *kalbos atžvilgiui* Tai tie patys mūsų: jie patys anas skurdeivas kuria, jie patys jas

<sup>6</sup> Plg. *Aimé-Georges Martimort*, *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Freiburg i. Br. 1963, I.1, p. 360.

tvirtina bei skelbia. Ar tad negalėtų liturginių komisijų uždaviniai būti kiek viešesni, kad Dievo tauta bent truputį iš anksto patirtų, kokiais žodžiais bei posakiais jai siūloma melstis? Tuo tarpu tekstai esti staiga primetami, ir kiekviena kritika darosi bevaisė, nes pavėluota. Liturginiai gi tekstai neturėtų būti nei atskirų asmenų, nei uždarų ratelių reikalas. Jie yra visų tikinčiųjų rūpestis, nes visų lūpomis jie yra kalbami. O ką taria lūpos, tam turi pritarti ir širdis. Tačiau ar pritars širdis, sakysime, tokiam *lietuviškam* Dievo šlovinimo šūksniui: „Lai Viešpats gyvuoja, garbė mano ramsčiui!“ (kun. A. Liesis, *Ps 17, 47*)! Manau, kad ne! Pavojus virsti *lūpiniais* dabar yra liturginiams lietuviškiems tekstams pats didžiausias, į jį tad ir nurodome šiuo trumpu straipsneliu.