RELIGIJOS SANTYKIAI

RELIGINIAI MOKSLO PAGRINDAI

Nusimokiusiems ir tuščių frazių apsvaigintiems mūsų laiko žmonėms galbūt juokinga atrodys kalbėti apie religinius mokslo pagrindus, nes mūsų amžius nieko nenori žinoti iš viso apie *pagrindus,* o tuo labiau apie *religinius* - ir dar *mokslo,* to triumfuojančio dievuko. Vis dėlto šis dievukas, kuriam kai kada pasmilko ir Tikrojo Dievo garbintojai, nė kiek nenustos garbės, jei prisipažins prie tikrosios savo kilmės, kuri kaip tik ir veda į religijos sritį. Todėl imdamies kalbėti pradžioje įrašytąja tema, bandydami įrodinėti mokslą pačiuose savo pagrinduose turintį ryšio su religija, anaiptol nenorime pažeminti jo orumo. Mūsų pastangos siekia tik vieno tikslo, kad kiekvienai kultūros sričiai - taigi ir mokslui - teikiama pagarba būtų paversta Dievo garbe, kad, kaip sako Šv. Raštas, žmonės „matytų gerus jūsų darbus ir šlovintų jūsų Tėvą danguje" (*Mt* 5, 26), nes tame glūdi tikroji kiekvieno kultūros darbininko pasisekimo paslaptis.

Bandyti parodyti mokslo ryšį su religija mus verčia, be kita ko, ir nuolatiniai priekaištai, daromi katalikiškoms mokykloms, ypač aukštosioms (tarp jų ir Vytauto Didžiojo universiteto Teologijos-filosofijos fakultetui), esą jos, siedamos mokslą su religija, nusidedančios mokslo objektyvumui ir sykiu netenkančios mokslinio savo pobūdžio. Tuo tarpu šitas priekaištas yra tik arba nesusipratimas, arba blogos valios padaras. Mokslo ir mokslingumo šaknys glūdi religijoje.

1. Mokslas ir jo praeitis

Kiekvienas mokslas yra paremtas ištisos kartų eilės darbu, kuris kartais trunka ilgus šimtus ir net tūkstančius metų. Jo dabartis remiasi praeitimi, o ateitis turės remtis ir praeitimi ir dabartimi, nes tolimesnis mokslo kūrimas nėra įmanomas be pirmtakų laimėjimų. Šių dienų kai kurių mokslo šakų pakrikimas (ypač filosofijoje) kaip tik ir įvyko todėl, kad nebuvo tinkamai įvertinti praėjusių amžių laimėjimai, kad naujųjų laikų mokslininkai panorėjo patys vieni pradėti mokslinę kūrybą nuo pačios pradžios. Šitos pastangos girtinos dėl savo drąsumo, bet jos vedė neišvengiamai į mokslo sumenkinimą ir seniai žinomų tiesų ir klaidų kartojimą; tas paskutiniais laikais vis labiau pradeda ryškėti kai kurių mokslo šakų padangėje.

Mokslas be tradicijos, be savo praeities negali būti tinkamai išplėtojamas. Ką mokytojas yra pagimdęs, tą jo mokiniai turi ugdyti toliau, turi tobulinti, papildyti naujais laimėjimais ir naujais atradimais. Šitame vyksme po kiek laiko galima, paviršutiniškai stebint, nė neįžiūrėti mokytojo darbo, bet savo pagrinduose šis mokslas visados turės tą mintį, kurią tarė pirmasis jo grindėjas.

Todėl mokslas gali pripažinti didžiulę pažangos reikšmę, bet šitos pažangos jis nepasieks be reikiamo savo augimo tarpsnių pažinimo. Jis turi viena akimi nuolat žiūrėti į neribotą galimybių priekį, bet kitą turi būti atkreipęs ir į *nueito* kelio tolį. Tik tokiu būdu jis gali išvengti ir pirmatakų klaidų, ir nereikalingo senybių kartojimo.

Šis bendras visiems mokslams reikalavimas, didelei tų pačių mokslų nelaimei, vadinamo švietimo (XVII-XVIII a.) laikais buvo visiškai nepaisomas. Tai buvo istorijos aptemdinimo amžius. Bet su istorinės nuojautos atbudimu mokslininkams vėl pasidarė aišku, kad kiekviena pažinimo sritis turi siekti pačių savo šaknų, kad žvelgimas į savo praeitį nė kiek mokslui nekliudo sparčiai žengti priekin. Šiandien šita nuomonė yra beveik visuotinė.

Ir štai eidami atgal mokslo nueitu keliu, siekdami giliausių jo praeities amžių, tiesiog tirdami jojo kilmę, *mes* kaip tik ir *susiduriame su religija,* dariusia begalinės įtakos pačius mokslo pamatus tiesti ir savo šviesa nuspalvinusia pirminį mokslo pobūdį.

2. *Religija - mokslo tėviškė*[1]

Pirmaisiais žmonijos mokytojais galėjo būti kova dėl būvio, medžiaginio apsirūpinimo stoka ir net įgimtieji palinkimai. Bet šitų akstinų pažadinti darbai neišėjo iš gamtos srities: *jiems trūko kultūringumo pobūdžio.* Juk kultūrinis veikimas yra ne kas kita, kaip sąmoningos žmogaus pastangos kokį nors gamtos objektą suformuoti pagal *aukštesnę idėją.* Idėja yra būtina ir esminė kultūrinio veikimo žymė. Kur nėra idėjos, ten nėra kultūros, ten yra tik daugiau ar mažiau instinktyvinis gamtos pasireiškimas. Sakytų akstinų pažadintuose darbuose idėjos arba visiškai nežymu, arba ji yra tokia tamsi, jog apie tų darbų priklausomumą kultūrai dar netenka kalbėti. Jie pirminio žmogaus darbus atvedė tik ligi kultūros slenksčio.

Bet į tikrąjį kultūros rūmą juos įvedė *religija.* Reikalas gintis nuo šalčio, nuo žvėrių galėjo paraginti žmogų statyti sau lūšneles iš akmens arba iš medžio. Bet tikrasis architektūros *mokslas ir menas* (vadinamosios kultūros apraiškos) atsirado tik tada, kai pradėta statyti *šventyklos.* - Įgimtas žaismo noras galėjo pastūmėti žmogų išrasti muzikos instrumentus, bet tikrasis muzikos *mokslas ir menas* gimė tik tada, kai šie instrumentai buvo pavartoti *kulto* reikalams. - Liaudies dainos, mitai ir legendos priklauso žodinei kūrybai, bet tikroji *literatūra* buvo pagaminta tik tada, kai buvo pradėta surašyti tautos šventieji himnai, šventieji raštai ir apeigų taisyklės. Vi-

[1] Plačiau apie šito skyrelio klausimus galima rasti žymaus pedagogo ir filosofijos istoriko O. Willmanno veikale „Aus dem Werkstatt der Philosophie perennis", Freiburg i. Brs., 1912.

sų tautų literatūros pradžioje stovi *religiniai raštai.* - *Gramatikos* mokslas kilo iš pirminių tikėjimo versmių aiškinimo ir nagrinėjimo. - *Matematikos disciplinas* į gyvenimą pašaukė reikalas išmatuoti ir nustatyti aukojimo vietas, pastatyti aukurus, suvokti ateinančių švenčių laiką. - *Astronomijos* gydytoja yra *astrologija,* kuri buvo grynai religinio pobūdžio mokslas, svarstąs žmogaus likimą, kurį yra jam dievai paskyrę. - *Istorijos* mokslo pradžia siekia mitų gadynę, kurios veikėjai buvę arba tiesiog pusdieviai, arba žmonės, palaiką ypatingai artimus ryšius su kito pasaulio būtybėmis[2].

Taigi pasirodo, kad *sakralinis mokslo pobūdis buvo pirminė jo žymė.* Įvairių religijos reikalavimų jis buvo pašauktas gyventi ir pradžioje tarnavo grynai religiniams tikslams. Tik vėliau, kada žinių prisirinko pakankamai, jis pradėjo eiti savarankišką kelią. Bet *šitas religinis mokslo kilimas niekados neturi būti pamirštas, nes jis parodo, jog religija yra neatskiriamai su mokslu susijusi, kaip pirminis jungiamasis pradmuo, kuriuo buvo susiję visos kultūrinio gyvenimo sritys.*

3. *Mokslo vieningumas*

Tiesa, šiandien mokslas yra susiskaldęs, tiesiog net pakrikęs. Bet tai dar nereiškia, kad jis iš esmės turėtų toks būti. Juo šitas pakrikimas eina didyn, juo labiau kyla reikalas mokslą sintetinti, atstatyti organinę vienybę tarp atskirų jo šakų ir tą ligi nesusikalbėjimo vedančią specializaciją atbaigti žinijos vieningumu. Žinija yra vieningas organizmas, o paskiri mokslai yra šito organizmo nariai. Todėl jie turi gyventi kartu ir sau, ir visumai, turi plėsti savarankišką gyvenimą, bet turi kartu nepamesti iš akių ir to principo, kad šitas savarankiškas jų gyvenimas galutinėje sąskaitoje yra ne kas kita, kaip tarnyba visam organizmui.

[2] Plg. *Th. Carlyle,* Les Héros, le culte des héros et l'héroique dans l'histoire, Paris, 1888.

Pirminiame žinijos vieningume, kurį būtų galima pavadinti *viršiniu* vieningumu ir kuriame atskiros mokslo šakos tebebuvo tik galimybėje, jungiamasis pradmuo buvo *religija*[3]. Pirmieji žmonijos kultūros darbininkai buvo *skelbėjai* dieviškųjų dalykų. Juos vadino pranašais, žyniais, vaidilomis ir kitokiais vardais. Tai buvo lyg ir tarpininkai tarp gamtinio ir antgamtinio pasaulio. Jų rankose buvo dangaus ir žemės paslaptys. Jų papėdininkai buvo *išminčiai,* kurie daugiau prisiartino prie šio pasaulio ir jame veikė kaip įstatymų leidėjai arba dainiai. Tikrieji išminčių palikimo paveldėtojai buvo *filosofai,* kitaip sakant, *išminties mylėtojai,* jau nebe išminčiai, nes išmintis, anot Pitagoro, priklauso tik vienam Dievui; žmogus tuo tarpu galįs būti tik išminties draugas arba mylėtojas. Su tuo ir jungiamasis žinijos pradmuo pasidarė jau ne religija, bet *filosofija**.

Išvedus aiškią skiriamąją liniją tarp filosofijos ir religijos[5], įvykus specialiųjų mokslų išsiskyrimui iš filosofijos, jungiamasis pradmuo nebeteko senos reikšmės, ir atėjo žinijos skaldymosi gadynė. Šiandien šis susiskaldymas yra įvykęs faktas. Bet šiandien, kaip ir prieš daugelį šimtų metų, lieka teisingi Mikalojaus Damaskiečio žodžiai, kad filosofija yra tėviškė, į kurią keleivis, perėjęs įvairias pažinimo sritis, vėl sugrįžta. Ir tikrai. Kiekvieno specialaus mokslo atstovas, jei jis nori rasti giliausią išaiškinimą savo srities dalykams, neišvengiamai turi sukti atgal į filosofiją, nes tik ji viena gali tinkamai atbaigti specialiųjų mokslų išvadas. Šis procesas šiandien jau galima nesunkiai pastebėti. Taigi pasirodo, kad filosofija vėl darosi jungiamasis žinijos pradmuo.

[3] Šį dalyką yra ypač pabrėžęs žymiausias rusų filosofas VI. Solovjovas, plg. *Prof. St. Šalkauskis,* „L'āme du monde dans la philosophie de Soloviev", Berlin, 1920; to paties „Solovjovo pasaulio sielos koncepcija". - *Logos,* 1926.

[4] Filosofija, kaip jungiamasis žinijos pradmuo, buvo ypatingai ryški graikų gyvenime.

[5] Šitoji linija aiškiai buvo išvesta šv. Tomo Akviniečio. Kai kas tomistinėje filosofijoje mato net per didelį filosofijos atskyrimą nuo teologijos. Todėl gryna nesąmonė yra kalbėti apie filosofijos pajungimą teologijai. Tai ypač netinka tomistinei filosofijai. Filosofija ir teologija dirba skirtingais metodais.

Bet to dar negana. Logiškai plėtojama filosofija, pradėjusi svarstyti pažinimo normas ir vyksmą, per bendrus ir specialius būties nagrinėjimus, prieina tyrinėti santykius tarp žmogaus ir Aukščiausios Būties. Filosofijos darbas baigiasi *religijos filosofija,* kuri nuosekliai veda į apreikštąją religiją, ką nagrinėja jau *teologija.* Taigi vėl pasirodo, kad filosofija, privedusi prie religijos, jai užleidžia jungiamojo pradmens vietą, pati pasilikdama tarpininku tarp specialiųjų mokslų ir religinio žinojimo. Todėl mokslų jungimasis, šiuo atveju jau *vidinis,* vėl grįžta prie to paties sakralinio pobūdžio, kokį turėjo ir savo užuomazgoje. Tai yra lyg keleivis, iš savo tėvynės iškeliavęs, apėjęs daugelį šalių, daug matęs, prityręs ir išgyvenęs, visašališkai subrendęs, vėl grįžta į savo paliktą tą pačią tėvynę pradėti tikrai kūrybišką gyvenimą. *Tikrojo mokslų vieningumo pagrindas yra religija.*

4. Etinis mokslo pobūdis

Ieškoti mokslo *tikslo* šalia mokslo šiandien daugeliui dar atrodo labai juokinga. Bet posakis „mokslas mokslui" galbūt gerai tinka viešų iškilmių deklamacijoms, tik ne tylios valandėlės metui, kada vidinis balsas priversdamas klausia: kam gi galų gale dirbamas mokslo darbas? Jam reikia atsakyti, atsakyti ne tuščia fraze, bet savo vidumi. Jam atsako ir mūsų laikai.

„Mokslo darbą dirbu tam, kad tiksliai panaudočiau savo talentus", - skamba pirmas atsakymas. Bet mūsų laikai nepastebi, kad giliausioje esmėje šitoks atsakymas yra *religinis* atsakymas; jau pats žodis „talentas" yra paimtas iš Šv. Rašto. Kristaus palyginimo apie penkis, tris ir vieną talentą prasmė glūdi šitame atsakyme. Kristus liepė neužkasti gautų talentų, bet juos tiksliai panaudoti, kad atneštų procentų. Mokslo darbo dirbimas šiokia intencija duoda mokslui etinio pobūdžio, nes atlieka įsakytą pareigą.

„Mokslo darbą dirbu visuomenės gerovei", - skamba antras atsakymas. Dar geriau. Šitame darbe glūdi religinis arti-

mo meilės įsakymas, dar labiau pašventinąs mokslo kūrimo pobūdį.

„Mokslo darbą dirbu ieškodamas tiesos", - atsako rimčiausieji. Bet kas gi yra tiesa pačioje giliausioje savo esmėje? Tardami žodį, kuris atitinka mūsų mintį, mes pasakome *moralinę tiesą.* Bet šitas žodžio atitikimas mintį dar nieko nesako apie pačios minties tikrumą. Norėdami tai patirti, turime suvokti minties atitikimą *daiktui.* Mintis yra tiek tikra, kiek ji atitinka daiktą. Šiuo atveju turėsime jau *loginę tiesą.* Savo ruožtu minties atitikimas daiktui taip pat dar nieko nepasako apie paties daikto tikrumą. Todėl, norint susekti tiesą giliausia prasme, reikia eiti dar toliau ir pažinti atitikimas tarp daikto ir idealinio jo tipo arba pirmavaizdžio pagal kurį jis yra sukurtas. Daiktas yra tiek tikras, kiek jis atitinka savo pirmavaizdį. Šitas daikto atitikimas savo pirmavaizdžiui bus jau *ontologinė tiesa,* tiesa giliausia prasme.

Bet idealiniai daiktų tipai arba pirmavaizdžiai glūdi Dievo Prote, kuris juos įmedžiagino mūsų pojūčiais prieinamoje tikrovėje. Todėl mokslas, ieškodamas giliausia prasme tiesos, kaip tik ir dešifruoja šituos pirmavaizdžius ir paskaito paslėptą Dievo mintį. Šiuo atveju mokslas vėl susiduria su Amžinuoju Logu, per kurį visa yra sutverta, kuris yra visokios išminties ir mokslo versmė, kuris yra pasakęs: *„Aš esu Tiesa!"* Šitokiu susidūrimu mokslas įgauna dar didesnio etinio ir sakralinio pobūdžio[6].

5. Katalikybė ir mokslas

Akivaizdoje šito etinio ir religinio mokslo pobūdžio aiškėja katalikybės santykiai su mokslu. Ji ne tik kad negali būti mokslui priešinga, kaip labai klaidingai ir tendencingai mėgdavo ir tebemėgsta pasakoti katalikybės priešai, bet ji tik viena tinkamu būdu nurodo galutinį mokslo tikslą ir per jį

[6] Apie įvairius tiesos laipsnius ir tiesos santykį su Dievu patartina paskaityti prof. St. Šalkauskio veikalo „Kultūros filosofijos metmens" (Kaunas, 1926) skyrelį „Žinija".

ryšį su visokio mokslo šaltiniu - Amžinuoju Logu. Katalikybė, ir savo kilme, ir savo turiniu būdama labiausiai vieninga, yra pašaukta visados, ypatingai šiais laikais, nurodyti mokslui jungiamąjį pradmenį ir sugrąžinti žinijai prarastą organinę vienybę. Šiam reikalui ypatingai gerai tarnauja nuo praėjusio šimtmečio prasidėjusieji kurtis *katalikų universitetai,* bendrai aukštosios katalikų mokyklos ir katalikiškieji fakultetai valstybiniuose universitetuose. Dabartiniame teorinės srities chaose jie yra lyg kokios mažos salelės, iš kurių sklinda raminančioji jėga, grąžinanti intelektualinį gyvenimą į tikruosius kelius, kad vietoje kovos su Dievu, kuri veda į visokių vertybių praradimą, būtų pradėtas tikrai mokslinės kūrybos darbas, vainikuojamas pilnutinės žinijos sukūrimu. Kaip kiekviena kultūros sritis siekia pilnutinio gyvenimo, taip jo siekia, gal dar su didesniu ilgesiu, ir teorinė sritis. Bet jo pasiekti kitaip nebus galima, kaip tik pasigaunant vedamųjų religijos idėjų. Kur to nėra, ten dabartinis pakrikimas ir liks visuotiniu blaškymusi. Todėl katalikų universitetai ir katalikiškieji fakultetai, tvirtai laikydamiesi religijos gairių, yra pirmieji pašaukti sukurti tokią pilnutinę žiniją, kurios taip labai trokšta iš visų pusių nuvarginta dabartinio žmogaus dvasia.

Iš kitos pusės, *katalikybė yra* taip pat *pašaukta išgelbėti mokslą nuo visiško suprofanavimo* ta prasme, kad jam būtų grąžintas tas sakralinis jo pobūdis, kuriuo jį religija pažymėjo dar pačioje užuomazgoje. Mokslo darbas, kaip ir kiekvienas kitas krikščionio veikimas, turi būti pašvęstas ir jungiamas dieviškojo pradmens. Ir vėl katalikų aukštosios mokyklos čia padarys žymių permainų, mokslinį išsilavinimą jungdami su religiniu uolumu ir tuo būdu užgrįsdami tą didžiulę spragą, kuri yra dabar padaryta tarp religijos ir gyvenimo bendrai ir tarp mokslo ypatingai.

Galop *katalikybė laisvina mokslą.* Šiandien daug kalbama apie mokslo laisvę, bet labai maža suvokiama tikroji tosios laisvės prasmė. Katalikas mokslininkas negalvoja dogmatiškai ir neaukoja savo kritiškumo bei moksliškumo dogmai. Bet jo dvasia yra tokia plati, jog joje yra vietos ir religijos dog-

moms[7]. Jis turi pakankamai Dievo malone stiprinamo susivaldymo ir rimtumo atsispirti nekritiškiems įspūdžiams ir užplūdusioms dienos nuomonėms. Tai nėra nelaisvė. Mokslo nelaisvė kaip tik ir yra glamonėjimasis su laiko dvasia ir laiko prietarais. Ir moksle yra mados kvailybių, kurioms atsispirti reikia ne mažiau valios, kaip ir gyvenimo madoms. Katalikai mokslininkai ir katalikų aukštosios mokyklos gali būti pirmieji stojo prieš tokias mokslo madas, kurios daugelį tiesų buvo aptemdžiusios ir iškreipusios. Reikia tik prisiminti senesnes pažiūras į vidurinius amžius[8] ir dabar, ir pamatysime, kaip mada gali užtikrinti objektyvios tiesos pažinimą, ir kokie dideli yra katalikų mokslininkų ir katalikiškųjų mokyklų nuopelnai.

kalbėti. Bet šitie mėgėjai nepastebi, kad kataliko dvasia yra žymiai platesnė, nes ji apima *visą* gyvenimą: ir gamtą, ir kultūrą, ir religiją. Tuo tarpu mokslininkai ateistai apima tik gamtą ir kultūrą. Religijos dalykai jų dvasioje netelpa. Kur tad yra siaurumas?

RELIGIJA IR MORALĖ

Mūsų laikais pasitaiko nuomonių, skelbiančių, kad moralė ne tik nepriklausanti religijos, bet, pasak Kanto, priešingai: religija priklausanti moralės. Mat esą labai pavojinga moralę remti religija, nes po josios priedanga galima, girdi, paslėpti įvairiausių nukrypimų. Ši pažiūra skelbiama ne tik teorijoje, bet gausingų organizacijų stengiamasi ir praktikoje ji vykdinti, pirmoje eilėje, žinoma, pašalinant iš mokyklų religijos dėstymą. Tuo būdu tikimasi moralę išlaisvinti nuo „dogmos slogučio . Šitų visų organizacijų noras esąs kelti etiškąją kulturą nepriklausomai nuo bet kokių *religinių* ar politinių nusistatymų. Tokių organizacijų yra šiuo metu ir Lietuvoje. Todėl mums svarbu panagrinėti religijos ir moralės santykius, kad nebūtume gražių žodžių klaidinami ir gražiais mostais viliojami.

1. *Religijos supratimas*

Pagal subjektyvizmo šalininkus, religija esanti grynai jausmų dalykas. Kiekviename žmoguje, sakoma, glūdįs nepasitenkinimo jausmas, noras siekti kažin ko aukštesnio ir kilnesnio. Iš šitų jausmų vaizduotės esti tveriami paveikslai ir įsitikinimai, atitinką mūsų pageidavimus. Bet ar tie paveikslai yra realūs, ar jie tikrai už mūsų egzistuoja, tai esąs neįrodytas ir net negalimas įrodyti dalykas. Tų paveikslų ir įsitikinimų reikalauja praktiškasis mūsų protas, mes sakome, kad jie yra. Bet ar taip yra *iš tikrųjų - nežinia.*

Šituo pagrindu remdamasis, modernizmas visą religiją suvedė tik į jausmus. Tik vieni jausmai sudaro esmingą religijos turinį. Religija nesanti joks mokslas, ir visokie dėsniai jai svetimi. Galima, pasak jų, tuos jausmus pareikšti žodžiais ir iš jų sudaryti tam tikras formules, vadinamas dogmomis. Bet jos religijai esančios tik pripuolamas dalykas, keičiąsis kartu su laiku ir su žmonių nusistatymais. Todėl apie religijos tikrumą visiškai negalima nė spręsti, nes jausmai yra grynai subjektyvus dalykas. Tikėjimą tveria kiekvienas žmogus pats, nežiūrėdamas jokių moksliškų išvedžiojimų.

Toliau subjektyvizmas eiti jau negalėjo. Kiekvienas susidaro *savo* tiesą, *savo* pasaulėžiūrą - ir tai pavadina *savo* religija. Todėl nereikia stebėtis, kad šiandien religijų „gamintojai" dygsta kaip grybai po lietaus. Dabar kalbama apie savęs religiją, apie idealų religiją, saulės šviesos religiją, Goethe's ar Bismarcko religiją ir t. t. Nuostabus tik tas dalykas, kad visi tie gamintojai, pripažindami religiją esant subjektyviu dalyku, vis dėlto stengiasi savo išrastąją religiją įpiršti kitiems, kaip teisingiausią ir geriausią. Jeigu jau religija jausmų dalykas, tai kam savo jausmus piršti kitam?

Jau iš šitų pasvarstymų matyti, kad tokia religija yra jokia religija. Tai yra tik svajonių ir tuščių vaizdų rinkinys, be jokios objektyvios vertės, be jokios įtakos gyvenimui ir žmogaus veikimui. O jeigu mes jausmų religijos šalininkus paklaustume, kuo jie remia savo teorijas, jie tikrai neatsakytų. Ir iš tiesų neatsako. Vieni nurodo Kantą, girdi, jis įrodęs, kad religija negalinti būti objektyvi, nes Dievo buvimas protu neprieinamas. Kiti griebiasi darvinizmo, kad žmogus esąs tik aukštesnės rūšies gyvulys, neturįs jokios nemirtingos sielos, bet tik tobulesnius jausmus.

Bet ir vieni, ir kiti užmiršta pažvelgti į pasaulio tautų, kad ir laukinių, religiją ir pažiūrėti, kokiu būdu ji pasireiškia. Ten jie pamatytų, kad visi žmonės pripažįsta, jog religija anaiptol nėra jausmų dalykas.

Visos tautos sutinka, kad yra kažin kokia aukštesnė už žmones ir už pasaulį būtybė, nematoma, galinga būtybė, kurią mes turime garbinti ir josios klausyti. Turime garbinti ne

tik viešai, bet ir privatiškai; turime laikyti josios įsakymus ne tik su kitais būdami, bet ir patys vieni pasilikę. Užtenka perversti pasaulinės istorijos veikalą, ir pamatysime, kad šitos mintys yra teisingos. Kas tik rašo apie egiptiečius, babiloniečius, persų, indų, kinų ar kitokių tautų religijas, tas pažymi, kad visos jos turėjo savo maldas, savo šventes, savo bažnyčias, savo kunigus, savo aukas, ypač aukas. Auka yra neatskiriama nuo religijos. Be aukos net negali būti religijos. Ir juo tobulesnė religija, juo tobulesnė ir auka. Todėl aukas randame visose tautose, kaip randame ir religiją. Kitaip nė būti negali. Žmogus, pripažindamas amžinąjį visagalį pasaulio Valdytoją ir Tvėrėją, jauste jaučia pareigą, kuo nors tą pripažinimą pareikšti, ką nors Jam atiduoti. Tad ir aukoja. Tobuliausia žmonių išgalvota auka yra sunaikinimo auka, nes tada žmogus aukoja daiktą su visa jo gyvybe, be jokių savo interesų: visą jį atiduoda tam, kurį garbina.

Tad kur čia vieta subjektyvizmui ir kiekvieno privatiškiems norams? Kur čia tie jausmai, kurie gimdo religiją? Jei visa tai būtų tik atskiro žmogaus prasimanymas, ar jis negalėtų to savo prasimanymo atsisakyti ir gyventi be jokios religijos? Bet *faktas,* kad be religijos tautų nėra. Taip pat daugelio mokslininkų įrodoma, kad pirmykščiai žmonės garbino vieną ir tą patį Dievą. Tad aišku, kad religija yra objektyvus dalykas, galįs turėti savo dėsnius, kurie, suvesti į vieną sistemą, ir sudaro *religijos mokslą.*

Taigi *religija yra praktiško su Dievu santykiavimo būdas, paremtas Jojo garbinimu* Santykiavimas su *Dievu,* realiu *Dievu,* o ne su savo vaizduotės sukurtu paveikslu ar noru. *Praktiškas* santykiavimas, pareikštas ne tik žodžiais ar gražiais pažadais, bet ir konkrečiais darbais. Santykiavimas paremtas *garbinimu,* savo priklausomybės ir Dievo viršenybės pripažinimu, pasireiškiąs įvairiais išorinio kulto veiksmais.

Taip reikia suprasti religiją. Taip ją supranta ir krikščionybė, mokydama, kad religijos esmė kaip tik ir esanti Die-

[1] Žr. *V. Cathrein S. J.,* Die katholische Weltanschauung, 1921, p. 455.

vo garbinime. Šis garbinimas, šie visi santykiai yra objektyvūs dalykai, visai nepriklausą žmogaus jausmų ar norų; jie visiems privalomi ir šventi.

2. *Moralės supratimas*

Kas yra moralė? Tai rinkinys mūsų sąžinę saistančių įstatymų, kuriuos mums Dievas yra davęs iš dalies per prigimtą proto šviesą, iš dalies per savo apsireiškimą arba per savo teisėtus vietininkus žemėje. Moralės branduolį sudaro vadinamasis prigimties įstatymas.

Daugeliu atžvilgiu Dievas savo valią žmonėms yra pareiškęs per prigimties įstatymą. Kaip sako šv. Paulius, gero ir blogo supratimą Dievas yra davęs net tiems, kurie apie apreiškimą nieko nėra girdėję. „Kai jokio įstatymo neturintys pagonys iš prigimties vykdo įstatymo reikalavimus, tada jie, neturintys įstatymo, patys sau yra įstatymas. Jie parodo, kad įstatymo reikalavimai įrašyti jų širdyse..." (*Rom* 2, *14-15).* Tokį įrašytą širdyje įstatymą turi kiekvienas žmogus, nes jis yra Dievo sutvertos sąžinės balsas.

Visi daiktai siekia Kūrėjo jiems paskirto tikslo, vedami būtinų prigimties dėsnių. Jie negali jų neklausyti arba juos iškreipti. Vienas tik žmogus siekia savo tikslo laisvai. Jo prigimtyje nėra tokių jėgų, kurios jį būtinai verstų daryti taip, o ne kitaip. Žmogus veikia laisvai: gali daryti, gali nedaryti; gali daryti taip, gali kitaip. Bet vis dėlto ir žmogus nėra *absoliučiai* laisvas. Ir jis turi tam tikrų įstatymų, rodančių kelią, kuriuo jis turi eiti, ir draudžiančių jam iš to kelio iškrypti. Šitie įstatymai yra įrašyti žmogaus sąžinėje, ir žmogus lygiai gerai žino ir jaučia, kad jų vykdymas nepareina nuo jo noro ar nenoro, bet kad jis yra atsakingas aukštesnei už jį Būtybei. Kiekvieną šitų įstatymų peržengimą lydi vidujinis papeikimas, vadinamas sąžinės balsu arba graužimu. Kiekvieno - net ir laukinio - žmogaus vidaus balsas pasako, kad gera yra tai, kam tas balsas pritaria, o bloga - ką peikia ir

ką draudžia. Praktiškam gyvenime ir santykiuose su kitais Žmogus prieina išvados, kad reikia kitam daryti tai, kas pačiam gera, ir nedaryti kitam to, ko nenori, kad ir tau darytų. Tai yra pagrindinis natūralinio įstatymo dėsnis. Iš jo plaukia visi kiti, pritaikinti atskiriems atsitikimams. Taigi nevalia vogti, nevalia paleistuvauti, nevalia užmiršti, negerbti savo tėvų ir t. t. Reikia garbinti Dievą, laikyti jo įstatymus; reikia su žmonėmis sugyventi ir t. t. Tai yra įstatymai, kurie išraišką rado Dekaloge. *Dievo duoti ir Mozės surašyti įsakymai yra ne kas kitas, kaip prigimties įstatymų trumpas ir aiškus žodžiais suformulavimas.*

Prigimties įstatymai yra visur ir visuomet vienodi. Ir naivu būtų manyti, kad esant vienodiems logikos (proto) dėsniams galėtų būti kitokie įvairiems amžiams ir įvairioms tautoms etikos (valios) dėsniai. Tiesa, pasitaiko iškrypimų, net gana stambių. Bet argi pamišėliai įrodo logikos dėsnių nevienodumą? Vienas yra įstatymo Davėjas, vienoda žmonių prigimtis, tad vienodi turi būti ir įstatymai. Nesikeičia įstatymų Davėjas, nesikeičia prigimtis, negali keistis nė toje prigimtyje įrašyti įstatymai. Gali žmonės jų neklausyti, juos iškreipti, bet jie visuomet lieka ir niekada nenustoja reikalavę savo teisių.

Dešimt Dievo įsakymų sudaro pagrindą vadinamiems *pozityviems įsakymams,* kuriuos Dievas davė žmonėms Apreiškimo keliu arba Pats, kaip buvo žydų tautoje, arba per savo Sūnų Jėzų Kristų, kuris davė pradžią krikščioniškajai moralei, arba pagaliau per Katalikų Bažnyčią ir josios vadus. Šitie įsakymai irgi sudaro tam tikrą moralės dalį.

Vadinasi, *moralė susideda iš prigimtųjų įstatymų ir pozityviųjų įsakymų.* Abeji turi vieną ir tą patį šaltinį - Dievą, kuris ir prigimtį sutvėrė, ir Apreiškimą davė.

Taigi dabar suprasime, kaip labai klysta tie, kurie mano, kad moralė yra kilusi iš žmonių susitarimų. Žmonės susitarę vienus darbus vadinti gerais, kitus blogais, - taip ir kilusi visa moralė. Bet toks protavimas yra per daug lėkštas, kad galėtų ką nors įtikinti. Mes visi gerai žinome, kad gyventi

neskaisčiai yra nedoras darbas, nors mūsų kūnui tas labai patiktų. Be to, būtų labai įdomu iš tų „gudruolių" sužinoti, kas privertė žmones užsidėti tokius įstatymus, kurie varžo kūno norus ir į netvarką palinkusią prigimtį? Kodėl patys užsidėję, patys tų įstatymų susitarę nenusiima? Į tai jie nemoka atsakyti. O mes mokame, nes žinome, kad ne žmogus yra moralės Kūrėjas, bet Dievas. Ką Dievas uždėjo, tą žmogus nenuims, nors jam būtų ir labai nemalonu nešti, nors jo žemesnioji prigimtis ir labai tam priešintųsi. Bet nereikia manyti, kad tie įstatymai yra priešingi žmogaus, kaip protingo sutvėrimo, prigimčiai. Anaiptol! Tiesa, jie nepatinka glūdinčiam žmonėse gyvuliui, kuris turi savyje chaoso pradų ir nori viską į chaosą paversti. Bet jie labai naudingi ir reikalingi mūsų dvasiai, nes nurodo tuos kelius, kuriais ji turi eiti prie savo tikslo. O žmogaus tikslas yra pats tų įstatymų Davėjas.

3. *Religijos ir moralės santykiai*

Čia ir priėjom dabar prie svarbiausio dalyko, kuris šiandien taip akcentuojamas: *ar moralė gali nepriklausyti religijos?* Ar gali ir kada gali būti ideologija, paremta morale, o duodanti laisvę religijos dalykuose?

Kaip matėme, moralė susideda iš dviejų dalių: *prigimties įstatymų,* pasireiškiančių per sąžinės balsą, ir *apreikštųjų įsakymų.* Tai viena. Antra, *religija,* kaip žinome, *yra praktiškas su Dievu santykiavimo būdas, paremtas Jojo garbinimu.* Atmeskim dabar religiją, paneikime Dievo buvimą, ir ar galima bus bet kokia moralė? Jeigu religija yra pareigos Dievui, kurias mums irgi uždeda prigimties įstatymas, tai ar, paneigdami tas pareigas, mes nepaneigsime tuo pačiu ir prigimties įstatymo? Kitais žodžiais, ar nepaneigsime ir natūralinės moralės? Juk pripažinti, kad mūsų sąžinė klysta, liepdama Dievą garbinti ir į Jį tikėti, pripažinti, kad turime teisės neklausyti vidujinio mūsų balso, religijos atžvilgiu bus vis tas pat, ką ir visiškai jo nepripažinti. Kuo remsimės, kad mūsų sąžinė

neklysta drausdama užmušti, vogti, jei klysta liepdama Dievą garbinti? Kas sakys, kad turime sąžinės klausyti kituose dalykuose, jei neklausome religijos srityje? Kas bus tas matas, kuriuo vertinsime savo ir kitų darbus, sakydami: šitas geras, o šitas blogas? Kuo bus pagrįsta žmogaus pareiga?

Visuomenės gerove? Gerai. Bet kas įpareigos žmogų privatišką gėrį palenkti visuomeniškam gėriui? Kas galop nustatys ir apibrėš kad ir tą visuomenišką gėrį? Kas uždraus žmogui visuose savo veiksmuose matyti visuomenei gero darymą? Jis galės manyti, kad pavogti iš turtingo ir atiduoti vargšui bus geras visuomenei darbas; kad užmušti savo valia piktadarį bus irgi neblogas veiksmas. Bet ar dėl to nesugrius tvarka? Ar socialinis gyvenimas nepavirs į chaosą? Kitaip nė būti negali. Palikus kiekvienam nuspręsti, kas gera, kas bloga, kelias į visišką netvarką yra atviras.

Tad gal valstybė gali nustatyti, kas bloga, o kas gera; kas darytina, o kas vengtina. Bet juk valstybę valdo ir įstatymus leidžia tie patys žmonės. Tai argi jie, neturėdami jokių aukštesnių normų ir nejausdami prieš nieką atsakingumo, leis tokius įsakymus, kurie jiems patiems būtų didelė našta? Na tegul vieni ir išleistų, bet ar kiti negali jų pakeisti. Mes juk žinome, kaip lengva įstatymus vienus atšaukti, o kitus išleisti. Tada moralė liktų pastatyta ant valdovų sauvalės: kaip jie norėtų, taip visi ir darytų. Bet tai irgi kelias į chaosą, tik iš kitos pusės.

Bet gal žmogus turi daryti gero dėl dorybių kilnumo? Gal jos pajėgs išlaikyti žmones doroviniame kelyje? Taip. Dorybės yra kilnios ir gražios, bet tik tada, kai žmogus jas riša su amžinaisiais dalykais, kai jos remiasi Dievu ir kai padeda žmogui siekti amžinojo tikslo. Bet kas liks iš šitų visų dalykų, jei gyvenimas bus imamas tik šioje žemėje, jei viskas baigsis su mūsų mirtimi? Didžiausias žmogaus troškimas yra *laimės troškimas*. Tad labai nuosekliai jis darys, jei, nesitikėdamas laimės po mirties, savo gyvenimą taip sutvarkys, kad tos laimės galėtų kuo daugiausia turėti jau čia, žemėje. O žemės laimė ir yra savo norų tenkinimas: siekti garbės, turtų,

duoti kūnui laisvę; smagiai pagyventi, nieko nedirbti, nieko nesigailėti ir niekam nesilenkti. Kam tada vargšus šelpti, kam varžyti savo kūną ir savo dvasios egoistinius norus? Juk vis tiek po mirties nieko nėra. Tad *carpe diem!* Gyvenimas trumpas. *Ergo bibamusl*

Bet tokia, grynai pasauliška moralė, nepriklausanti Dievo ir religijos, yra neverta vadintis morale. Tai tik visiškas palaidumas, priešingas sveikam žmogaus protui ir viso pasaulio įsitikinimui. Bet jis būtinai plaukia iš moralės nepriklausomybės. Jei tik moralė nepriklausoma, tada palaidumas būtinas. Gyvenimo pavyzdžiai šį dėsnį yra šimtus kartų patvirtinę. Turime prie šono Rusiją, kur moralė yra išlaisvinta nuo „dogmos slogučio". Ir kas ten darosi? Paskaitykite jų literatūrą! Jaunimo ištvirkimas pasiekė aukščiausio laipsnio. Nedoros knygos užliejo visą tautą. Kraugeringi ir budeliški žudymai yra kasdieniškas reiškinys. Ir vis tai darome vardan nepriklausomos moralės.

Nepriklausomą moralę žudo pats gyvenimas. Dorovingumas tada paverčiamas žmogaus nuotaikos ir egoizmo žaislu, o įsigalėjus tokiam moralės supratimui, ar galimas yra auklėjimas ir mokymas? Nepriklausomoji moralė slepia savyje palaidumą ir galbūt nesąmoningą norą atsipalaiduoti nuo bet kokių įstatymų. Ir galbūt vargiai kada buvo tokie laikai, kada šita klaida būtų labiau išsiplatinusi kaip šiandien. Nuolat girdime šaukiant, kad mūsų laikai reikalauja aukštesnės, gilesnės, nepriklausomos, sudvasintos moralės; veiksmo ir darbo moralės; aktyvumo moralės. Visa tai yra gražūs žodžiai, po kuriais slepiasi arba neišmanymas, arba pikti norai. Tai tinklai, kuriais gaudomi entuziastingi, bet neprityrę jaunuoliai ir vedami paskui į visiško nemoralumo pelkes.

Pažiūrėkime dabar, kada yra galima ideologija, paremta morale, arba vadinamoji „morališkoji ideologija".

Kas yra ideologija? *Ideologija yra nustatymas santykių su Dievu ir su pasauliu.* Vadinasi, kiekviena ideologija turi dvi sudedamąsias dalis: *vieną* - nustatymą santykių su pasauliu ir su visais jame esančiais reiškiniais, vadinama *pasaulėžiū-*

ra, ir *antrą* - nustatymą santykių su Dievu ir su visais amžinybės klausimais, vadinama *religija.* Šia prasme ir Weissas O. P. yra pasakęs, kad „žodis religija visuomet krypsta aukštyn, žodis pasaulėžiūra - žemyn; religija ieško gyvenimo pradžios ir tikslo už šitų daiktų, pasaulėžiūra - viduje pasaulio; religija yra mintis apie amžinybę, pasaulėžiūra - apie laiką" (žr. jo veikalą „Lebens und Gewissensfragen der Gegenwart", t. I, p. 150).

Nereikia aiškinti, kad kuriant ideologiją, pirmoje eilėje išsprendžiami amžinybės klausimai. Ir jeigu tik prieinama šituo atžvilgiu kurio nors teigiamo nusistatymo, religija virsta visos ideologijos pamatu. Tik visiškai neigiamas nusistatymas Dievo atžvilgiu pagrindo vietą užleidžia pasaulėžiūrai. Ideologijos centras tada esti pasaulis.

Moralė yra toks dalykas, dėl kurio vienodų pažiūrų nėra. Tie, kurie savo santykius su Dievu išsprendžia teigiamai, tie moralės pagrindo ieško religijoje ir laiko ją tiek su religija susijusią, jog net tvirtina, kad be religijos moralė negalinti būti. Ir tuo būdu, žinoma, savo ideologijos morale negrindžia ir negali grįsti. Jų ideologinis rūmas statomas ant religijos. Tiesa, antroje vietoje, antru ramsčiu gali būti ir moralė, *bet ne moralė nepriklausoma, ne moralė išlaisvinta nuo „dogmos slogučio", bet moralė, pagrįsta aiškiais ir pozityviais religijos dėsniais.* O tie, kurie savo santykius su Dievu išsprendžia visiškai neigiamai, kurie atmeta amžinybės buvimą, tie moralės pagrindo ieško šio pasaulio daiktuose arba, kad kilniau atrodytų, net ir pačioje moralėje, nes tokiu pagrindu priimti žmonių susitarimą yra vis dėlto labai lėkštas dalykas. Labai dažnai tokie žmonės moralę laiko *visa* ko pagrindu, nes, religijos atžvilgiu išsisprendę neigiamai, jie neturi nieko, kas tąjį pagrindą atstotų. Todėl suprantama, kad ir savo ideologiją jie turi statyti ant moralės.

Dabar bus aišku, kada yra galima ta „morališkoji ideologija". Ji *galima tiktai tada, kai religijos atžvilgiu nusistatoma visiškai neigiamai, kada visos ideologijos centru padaroma pasaulis.* Bet tada toji moralė noroms nenoroms įgauna susitarimo pobūdžio ir netenka net tikra prasme moralės vardo.

Vadinasi, visos tos „etiškos" draugijos, visos tik dorove paremtos organizacijos savo esmėje yra *ateistiškos.* Tik vienos viešai prie to prisipažįsta, kitos savo tikslams geriau pasiekti, - nes ugdyti etiškąją kultūrą dažnai nėra jų tikslas, - prisidengia religijos kauke. *Taigi morale remtis gali tik ateistiška-bedieviška ideologija.*

Todėl dabar suprasime, kaip pavojingi yra visokie posakiai: „Tikėk, kaip nori, tik gerai elkis"; „Reikia žiūrėti moralės dvasios, o ne raidės", „Reikia būti nuolaidesniems religijos atžvilgiu". Vis tai yra prigavimai, kuriais ne vienas suviliojamas. Tai liberalizmo sėklos, kurios daug pavojingesnės už atvirąją bedievybę. Jų ypač reikia saugotis tuo labiau, kad kelių paskutinių metų bėgyje jos rado dirvos ir Lietuvoje.

KRIKŠČIONYBĖ IR FILOSOFIJA

Pratartis

Šio straipsnio[1] uždavinys yra ne krikščioninti *filosofiją* ar filosofinti *krikščionybę,* o pasvarstyti tąjį santykį, kuris esmingai mezgasi tarp dviejų gyvenimo apraiškų: tarp filosofinio mąstymo ir krikščioniškojo tikėjimo. Juk filosofija yra daug senesnė negu krikščionybė. Kai Geroji Naujiena pradėjo sklisti Viduržemio jūros pakrantėse, šių pakrančių tautos jau buvo filosofavusios mažiausia penketą šimtų metų. Dar daugiau: filosofija šioms tautoms reiškė ne tik protinį užsiėmimą, bet kartu ir *gyvenimo būdą.* Kaip tad pažiūrėjo krikščionybė kaip gyvenimo būdas (ji tokia pirmoje eilėje ir yra!) į filosofiją irgi kaip į gyvenimo būdą? Iš paviršiaus atrodo, kad šis klausimas esąs jau seniai išspręstas. Juk argi ne Bažnyčia perėmė filosofiją iš senovės, ją toliau ugdė, tobulino ir taip įtvirtino Vakarų sąmonėje, kad be jos šiandien yra neįmanomas joks gilesnis pažinimas? Argi ne Bažnyčia pavertė filosofiją nepakeičiama kultūros dalimi, be kurios dabar neapsieina jokia tauta? Maždaug pusantro tūkstančio metų krikščionybė yra buvusi tikras filosofijos *prieglobstis.*

Iš kitos tačiau pusės, kai filosofija naujaisiais laikais pradėjo laisvintis iš šio prieglobsčio, tai nustebusi iš tos pačios Bažnyčios patyrė, esą ji šalia tikėjimo neturinti nei prasmės, nei todėl pagrindo būti. Filosofija buvo apšaukta naujojo žmogaus puikybės apraiška, istoriniu žmonijos klystkeliu, at-

[1] Ištrauka iš autoriaus kurso „Filosofija ir tikėjimas", skaityto Miunsterio universitete 1965 m. vasaros semestrą.

sakingu už vėlesnes jos nelaimes bei sąmyšius. Sena priešybė tarp „pažinimo medžio" ir „gyvybės medžio" (plg. *Pr* 2, *9)* iš naujo prasiveržė filosofijos ir krikščionybės santykyje visu atkaklumu. Savarankišku keliu eiti ir savarankišką gyvenimą vesti pasiryžusi naujųjų laikų filosofija buvo suprasta, kaip moderninis rojaus žalčio gundymas „būsite kaip Dievas, žinantis, kas gera ir kas pikta" *(Pr. 3,* 5). Ilgaamžis prieglobstis virto skaudžiu barniu, pasibaigusiu tuo, kad filosofija paliko Bažnyčią ir iškeliavo į pasaulį.

Ką reiškia šis kivirčas: naują žmonijos kelią ar tik sūnaus palaidūno dalią, kurią jis išeikvos, pats suskurs ir todėl susigraužęs bei gailėdamasis grįš į paliktus namus?

Šiam kivirčui - jo prasmei bei reikšmei - suvokti reikia nuolatos turėti prieš akis vieną dalyką: *krikščionybė žiūrį į filosofiją tik ryšium su tikėjimu.* Kitaip sakant, jos žvilgis į filosofijos ir tikėjimo santykį yra *vertinimas.* Krikščionybei ne tai svarbu, kas yra filosofija pati savyje, bet tai, kokios *vertės* ji turi tikėjimui. Net ir tada, kai filosofija ir tikėjimas yra pripažįstami kaip dvi pažinimo formos, šis vertinamasis žvilgis neišnyksta; net ir šiuo atveju *vertės* matas yra tučtuojau pritaikomas: filosofija esanti parengiamasis, įvedamasis, vadinasi, *netobulas,* o tikėjimas - atbaigiamasis, galutinis, vadinasi *tobulas* pažinimo būdas. Filosofija žmogiškąjį pažinimą tik atverianti, tik žengianti pirmuosius žingsnius tarsi vaikščioti pradedąs vaikas. Tvirtai pažinimo keliu einąs tiktai tikėjimas, todėl tik jis vienintelis pasiekiąs pažinimo atbaigą tiesioginiame Dievo regėjime. Krikščionybė, pirmoje eilėje katalikybė, niekad nėra perskyrusi filosofijos ir tikėjimo. Šiuodu pažinimo būdai sudarą *vienetą.* Tačiau tarp jų tvylo *vertės* bedugnė: filosofija nesanti vertybė savyje; ji esanti palenkta tikėjimui. Kol ji šį savo vaidmenį suvokia ir vykdo, tol yra Bažnyčios globojama ir mylima. Bet kai tik ji panori tapti vertybe savyje ir todėl augti savarankiškai, ji pradeda būti nemėgiama ir net ujama.

Būtų klaida šį vertės žvilgį ir iš jo kylantį kivirčą laikyti tik istoriniu ir todėl jau praėjusiu. *Krikščionybė ir filosofija šiandien gyvena tokią pat įtampą kaip ir seniau.* Tik ši įtampa yra

virtusi mandagesne: nesikoliojama iš abiejų pusių[2]. Be to, filosofija šiandien kuriasi be atodairos į Bažnyčią ir visiškai šalia jos. Bažnyčia šios filosofijos apskritai nepažįsta ir net nelabai ja domisi. Todėl ir barnis atrodo aprimęs. Bet kai tik krikščionybė pamėgina susitikti su filosofija ir sueiti su ja pokalbio, ana įtampa įsiliepsnoja visu kaitrumu, nors ir mandagiai. Tai matyti, sakysime, kad ir iš bendro kurso, pavadinto „Mąstymas ir tikėjimas", kurį laisvame Berlyno universitete 1963-1965 m. žiemos semestrą skaitė evangelikų teologas H. Gollwitzeris ir ateistas filosofas W. Weischedelis: vieną valandą vienas, antrą valandą čia pat kitas, prieš tai davę vienas kitam pasiskaityti savo raštu paruoštas paskaitas. Kursas susilaukė didelio dėmesio tiek studentijoje, tiek plačioje visuomenėje[3]. Po ketvertas mėnesių bendrų pastangų nebuvo prieita jokios vienybės.

Kas tad šiandien mano, esą filosofija ir krikščionybė yra padavusios viena kitai ranką, esą tikėjimas ir filosofavimas yra suėję sutartinėn, tas serga trumparegyste. Šio straipsnio uždavinys todėl ir yra iš naujo kelti krikščionybės ir filosofijos santykį ir mėginti suvokti jo esmę. Šiam reikalui visų pirma panagrinėsime pradinį krikščionybės atoveikį filosofijai, o paskui spręsime klausimą, ar šis atoveikis yra laiko sąlygojamas, ar esminis ir todėl nuolatinis.

1. *Neigiamasis atoveikis*

Iš filosofijos ir kartu Bažnyčios istorijos žinome, kad pirmasis krikščionybės atoveikis senovinei filosofijai buvo ryškiai *neigiamas.* Asirijoje, upės Tigro srityje gimęs, tačiau grai-

[2] Todėl daugelis krikščionių pasijuto labai nejaukiai, kai popiežius Pijus XII enciklikoje „Humani generis" (1950) pasmerkė moderniosios filosofijos sroves. Apie šį nejaukumą rašo *I. Lepp,* Le monde chrétien et ses malfaëons, Paris, 1955; encikliką teisina *J. Lotz S. J.,* Sein und Existenz, Freiburg i. Brsg., 1965, p. 51-95.

[3] Šis kursas yra išleistas atskira knyga: *H. Gollwitzer-W. Weischedel,* Denken und Glauben, Stuttgart, 1965.

kiškai rašęs *Tatianas* (II a.) Rytuose ir lotyniškai rašęs afrikietis *Tertulianas* (g. 150-160 m.) Vakaruose yra žymiausi šio neigiamo atoveikio atstovai. Savo dvasine sąranga ir savo mąstysena juodu yra labai skirtingu. Tačiau juodu nuostabiai sutaria viename taške, būtent: *senovinė filosofija esanti bevertė Evangelijai.*

Tatiano rašinys „Kalba graikuojantiems" („Logos pros Hellėnas", apie 170 m.), kaip W. Krause jį teisingai vadina, yra „vienas ištisas smerkiantis kaltinimas graikiškosios dvasios ir jos kūrybos visose srityse."[4] Tatianas neigia ne tik graikų išdidumą, jiems nurodydamas, esą jų idėjos ir įstaigos paimtos iš barbarų[5], vadinasi, neoriginalios savo kilme, bet jis puola ir graikų kultūros turinį, pirmoje eilėje filosofiją. Pajuokiančių klausimų eile Tatianas niekina visus graikų mąstytojus: „Ką gi kilnaus jūs sukūrėte filosofijos srityje? Koks gi žymiausių jūsų filosofų nebuvo pagyrų puodas? Diogenas, garsus savo statine ir giriąsis savo susilaikymu, mirė skausmingu žarnų susisukimu, persivalgęs nevirto jūrų polipo. Aristipas, tasai filosofas purpuro apsiauste, buvo šventeiviškas pasileidėlis. Platonas su visa savo pasaulio išmintimi buvo Dioniso parduotas už pamėgimą lėbauti. O Aristotelis, kuris dieviškajai Apvaizdai nustatinėjo sienas ir laimę apibrėžė kaip tai, kas malonu, padlaižiavo padūkėliui Aleksandrui... Mane *ima* juokas, žiūrint į tuos, kurie dar ir šiandien laikosi Aristotelio mokslo... Bet atmetu ir Zenoną, teigusį, esą žmonės po visuotinio pasaulio gaisro prisikelsią tų pačių buvusių užsiėmimų vykdytų. Aš juokiuos ir iš plepio Ferekido bei Pitagoro, paveldėjusio šiojo mokslą, ir iš Platono, buvusio jo sekėju, nors kai kurie ir nenori to pripažinti" (p. 23-25). Graikų filosofai esą, pasak Tatiano, tik „triukšmadariai, bet ne mokytojai, nes tai, ko jie moko, yra nuolatiniai prieštaravimai" *(t. p.).* „Klausysi, ko moko Platonas, tai Epikūro mokiniai tau priešinsis staugda-

[4] *Krause,* Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur, Wien, 1948, p. 23.

[5] *Tatjan der Syrer,* Rede an die Bekenner des Griechentums, Bibliothek der Kirchenväter, Kempten, 1913, p. 21.

mi; stengsies sekti Aristoteliu, tai koks nors Demokrito sekėjas tik išjuoks tave" *(p. 60).*

Įdomu pastebėti, kad Tatianas pradžioje studijavo graikų filosofiją ir net buvo, kaip pats prisipažįsta, „įvestas į misterijas" *(p. 66).* Jis buvo tikrai tiesos ieškąs mąstytojas ir iš pagrindų tyrinėjo įvairius graikų religinius kultus. Tačiau susidūręs su krikščionybe, buvo krikščionių raštų sužavėtas ir galop įtikintas. „Jie atskleidė mano sielai Dievą, ir aš supratau, kad graikų mokslas veda į pražūtį, o barbarų (t. y. krikščionių. - *Mc.)* mokslas šalina iš pasaulio vergiją, laisvina iš ponų ir tironų" ir visa sudeda „į vieno Valdovo" rankas *(p. 67).* „Pažinęs tad mūsiškių kvailybes, noriu jomis nusikratyti, kaip kad vaikai nusikrato savo išdaigomis" *(p. 67).* Juk krikščionių raštai, palyginus juos su graikų raštais „yra senesni (čia Tatianas turi galvoje Senąjį Testamentą. - *Mc.)* ir pažymėti dieviškąja šviesa" *(p. 66).* Vertinamasis atžvilgis Tatiano sprendimuose apie graikiškąją filosofiją yra labai ryškus: jis atmeta šią filosofiją todėl, kad ji neturinti vertės jo tikėjimui ir todėl jo išganymui. Tikėjimas esąs vienintelis mastas; visa, kas jam prieštarauja arba neturi su juo ryšio, yra nevertinga.

Lotyniškasis neigiamo krikščionybės atoveikio filosofijai atstovas yra *Tertulianas.* Šis karštakraujis afrikietis buvo teisininkas, didelis kalbėtojas, nuostabus rašytojas, kurio kalba yra turėjusi didžiulės įtakos lotyniškajai bažnytinei kalbai. Daugybę jo formulių teologija perėmė kaip nepakeičiamą išraišką tikėjimo tiesomis. Kodėl jis tapo krikščioniu, neaišku. Spėjama, kad kankinių atsparumas jį tiek sukrėtęs, jog iš aršaus krikščionybės niekintojo jis virto aistringu jos gynėju. Ir gynė jis savo naują religiją ne tik nuo viršinių persekiotojų, bet ir nuo senovinės filosofijos. Filosofuoti juk reiškia, pasak Tertuliano, *ieškoti.* Filosofui maža rūpi, ar jis pasieks tikslą: *ieškoti yra jo uždavinys*[6]. Kristus betgi yra pasakęs: „Ieškoki-

[6] Ši Tertuliano pažiūra į filosofiją skamba labai naujoviškai, nes juk ir šiandien teigiama, kad „tiesos ieškojimas, o ne jos turėjimas yra filosofijos esmė" (*K. Jaspers,* Einleitung in die Philosophie, Zürich, 1950, 14; plg. taip pat P. *Tillich,* Die Frage nach dem Unbedingten, Stuttgart, 1964, p. 101-103.

te, ir rasite" *(Mt* 7, 7). Tuo jis padarė galą betiksliam ieškojimui. Kristus paskelbė vienintelį aiškų ir tikrą mokslą. Žinoma, reikia šio mokslo ieškoti, bet jį radus, reikia jį pasilaikyti ir saugoti, o ne toliau ieškoti. Todėl Tertulianas drąsiai teigia: „Ne mūsų (t. y. krikščionių. - Mc.) reikalas ieškoti, atėjus Kristui, ir tyrinėti, turint Evangeliją. Jei tikime, nebetrokštame nieko daugiau, kaip tik tikėti."[7] Filosofijos nereikalingumas aiškus: tikėjimas atneša tiesą, ieškojimas liaujasi, ir filosofija nebetenka prasmės.

Graikų filosofijos kritika Tertuliano lūpose yra esmėje tokia pat kaip ir Tatiano. Filosofija esanti šaltinis visų teorinių keistenybių, varginusių Tertuliano laikais krikščionis: žmogaus skaidymas į tris dalis, atstovaujamas Valentino, esąs kilęs iš Platono; geresniojo Dievo samprata, skelbiama Marciano, esanti stoikų padaras; sielos visiškas žlugimas perimtas iš epikūrininkų; medžiagos ir Dievo tapatybė esanti Zenono mokslas; Dievas kaip ugnis yra Herakleito padaras; ir t. t. Visos šios teorijos esančios, pasak Tertuliano, grynos klaidos. Jos prieštaraujančios viena kitai ir todėl nepasiekiančios jokio tikslo. Tertulianas tik apgailestauja, kad visas senovinės filosofijos kelias šitaip baigėsi. „Vargšas Aristotelis, jis išmokė filosofus dialektikos, šios specialistės *(artifex)* statyti ir griauti." Ir ši specialistė pasirodė esanti verta savo garso: ji visa atšaukė, ką seniau buvo teigusi, ir tai taip, tarsi iš viso nebūtų nieko teigusi (*Omnia retractantem ne quid omnino tractaverit).* Tai lygiai tas pat, kas ir minėtoje Tatiano „Kalboje graikuojantiems", tik giliau išreikšta ir grakščiau formuluota. Palyginta su tikėjimu, filosofija pasirodo Tertuliano raštuose kaip „pasaulietinė išmintis" (s*apientia saecularis),* kaip „lengvabūdė dieviškosios prigimties bei tvarkos aiškintoja" (*temeraria interpres divinae naturae et dispositionis),* kaip „tiesos klastotoja" (*interpolatrix veritatis).* Ką tad ji galinti turėti bendro su tikėjimu kaip tiesos atskleidimu? „Kas yra bendro tarp Atėnų ir Jeruzalės? Kas tarp akademijos (Atėnuose. - *Mc.)*

[7] *Tertullianus,* De praescriptione haereticorum. - *Migne,* P. L., II, 13-92, sk. 7.

ir Bažnyčios?" - klausia Tertulianas, ir jo atsakymas yra visiškai neigiamas. Galimas daiktas, kad filosofija dar turi prasmės *šalia* krikščionybės kaip pasaulietinė išmintis ir kaip kelias į tikėjimą; tačiau pačioje krikščionybėje ją visiškai ir galutinai pakeičia dieviškoji Tiesa.

Čia minime tik šiuos du ryškiausius neigiamo krikščionybės atoveikio filosofijai atstovus, nes mums svarbi ne filosofijos ir tikėjimo santykių istorija, o jų *esmė.* Tačiau ir kiti krikščioniškieji Vakarų rašytojai, kaip Arnobijus, Feliksas, Kiprianas, Laktancijus, Novacianas, arba neigia filosofiją visiškai, arba sujungia ją su tikėjimu tiek stipriai, kad ji nebetenka savarankiškumo. Minucijus Feliksas kalba, pavyzdžiui, apie „Antikos kvailį Sokratą", o kitus graikų filosofus pravardžiuoja „suvedžiotojais ir svetimoteriais" (plg. *Krause, 90).* Kiprianas pataria krikščionims vengti viso, kas kyla „ne iš Viešpaties gailestingumo, o iš užkietėjusios filosofijos" *(Krause, 114).* Laktancijus kritikuoja filosofiją lygiai taip, kaip ir Tertulijonas: ji nesanti nei išmintis, nei meilė išminčiai, nes tiek išmintis, tiek meilė išminčiai reikalauja tiesą turėti, tuo tarpu filosofija tik ieškanti tiesos, tik jos siekianti. Betgi „kiekvienas siekimas turi turėti tikslą, ir siekimas yra apgaulingas, jeigu tikslas pradingsta iš akių" *(Krause, 120).* Kadangi šį tikslą nurodo tik krikščioniškasis tikėjimas, todėl Laktancijus ir vadina kiekvieną filosofiją, kuri ugdosi šalia krikščionybės, „klaidinga filosofija" *(Krause, t. p.).*

Minėti pavyzdžiai keldina savaime klausimą: ar šis neigiamas krikščionybės atoveikis filosofijai yra tik *istorinė* apraiška, ar gal kažkas *esmingo*? Klausimas negali būti atsakytas tuo, kad, kaip žemiau matysime, graikiškieji Bažnyčios Tėvai buvo filosofijai gana palankiai nusiteikę ir net įglaudė ją į krikščioniškąjį mokslą. Pats palankumas kaip toks dar nieko nesako: reikia visų pirma juk išsiaiškinti, *kokia prasme* graikų Bažnyčios Tėvai filosofiją priėmė ir kokio vaidmens jie skyrė jai ryšium su tikėjimu. Tai išsiaiškinti reiškia suprasti, kodėl siriškieji ir lotyniškieji Bažnyčios Tėvai filosofiją atmetė. Nes visas šis neigiamas atoveikis Vakaruose yra žymiai gilesnis, negu iš karto atrodo. Tai sankirtis dviejų gy-

venimo būdų, dviejų gyvenimo pavidalų, dviejų būsenų, kurios kyla iš tikėjimo ir filosofijos ir kurios viena kitą tiesiog neigia. Kaip tai suprasti?

2. *Filosofija kaip būsena*

Visiems yra žinomas Sokrato likimas; tai likimas, „sudarąs vieną iš esminių temų vakarietiškosios dvasios istorijoje", kaip jį gražiai apibūdina R. Guardini[8]. Mes stebimės Sokrato elgsena mirties akivaizdoje: jis sutiko mirtį taip, tarsi ji būtų ne neteisingas Atėnų miesto sprendimas, o jo paties giliausias pasiryžimas. Tačiau pamirštame, kad *Sokrato elgsena yra kaip tik filosofinė elgsena.* Kitaip tariant, *Sokrato elgsena yra ne kas kita kaip egzistencinė filosofijos pusė.* Sokratas yra buvęs, kaip jį Guardini vadina, „egzistencinė filosofinės formulės *(Aussage)* priešginybė" *(p. 15).* Tai reiškia: jis buvo tasai, kuris filosofijoje regėjo ne teorinių formulių rinkinį, bet savos asmeninės egzistencijos turinį (plg. *p. 14). Jo filosofija buvo virtusi jo egzistencija.* Ir štai ši egzistencija virtusi filosofija atsidūrė mirties akivaizdoje. Kaip tad pergyveno ši įsikūnijusi filosofija savo galą?

Platono dialoge „Faidonas" Sokratas sako, kad filosofuojąs žmogus visados stengiąsis išvaduoti „sielą iš vienybės su kūnu"; tai pastanga, kuri filosofuojančiajame esti žymiai stipresnė, negu kituose žmonėse; tiesą sakant, „tik tikrai filosofuojantieji to siekia" *(64c-65b).* Kadangi tačiau kūnas yra surištas su žeme ir su visu jos turiniu, todėl nusigrįžimas nuo kūno reiškiąs nusigrįžimą ir nuo viso, kas yra žemiška. „Tame tad ir glūdi filosofo užsiėmimas; išvaduoti ir atskirti sielą nuo kūno" *(67c-68d).* Išvadavimas ir atskyrimas sielos nuo kūno betgi yra *mirtis.* Nuosekliai tad filosofas gyvena taip, kad „stovi kuo arčiausiai mirties". *Tikrai filosofuoti reiškia būti mirties artumoje.* „Tie, kurie tikrai filosofija užsiima, stengiasi, net kitiems to visiškai nepastebint, būti mirdami" *(83d-*

[8] *R. Guardini,* Der Tod des Sokrates, 1947, p. 11.

84b). Kai ateina mirtis kaip psichofizinis įvykis, tai jis reiškia ne ką kita, kaip tik paskutinį veiksmą to, ką filosofuojąs žmogus vykdė visą laiką. *Mirtis yra filosofinės egzistencijos galutinis įvykdymas.* Štai kodėl, skelbia Sokratas, „žmogus, kuris tikrai gyveno filosofinį gyvenimą, turėtų tik džiaugtis atsidūręs mirties akivaizdoje" *(63d-64b).* Mirtis yra „filosofui iš visų žmonių mažiausiai baisi" (*67c-68b).* Juk būtų, pasak Sokrato, tikrai keista, jei filosofas, visą gyvenimą mirties ilgėjęsis, nuogąstautų, kai ji ateina, vadinasi, bijotų, kad siela skiriasi nuo kūno, ir kad jis „likusį metą praleis su dievais, išlaisvintas nuo klaidos ir nežinios, nuo baimės, netvarkingos meilės ir nuo visų kitų žmogiškųjų blogybių" (*80d-81c).* Kadangi paties Sokrato gyvenime *filosofuoti* ir *būti* buvo tas pat dalykas, todėl jis nesibaimino mirties, ja nesikratė, bet, jai artėjant, ramiai pasakojo savo draugams apie kitą žemę, kurios šventyklose dievai iš tikro gyvena, ir kur laimingieji „saulę, mėnulį ir žvaigždes" regi taip, kaip jie „iš tikro yra" *(110d-111d*); paskiau paėmė nuodų taurę ir, „smagiai nusiteikęs", išgėrė ją lig dugno *(116b-118).* Tuo ir užbaigė Sokratas savo filosofinę *egzistenciją* arba egzistencija virtusią *filosofiją.*

Sokratui filosofija tad buvo visiškai konkreti jo *buvimo lytis.* Ji buvo ne koks nors atskiras ir specialus protinis veiksmas, bet įvykis visoje jo žmogiškojoje būtyje, egzistencinis įvykis, apsprendžiąs visą žmogų tiek jo viršiniame gyvenime, tiek jo viduje. Tai buvo žymiai daugiau negu tai, ką naujoji filosofija vadina visuminiu *(ganzheitlich)* filosofavimo pobūdžiu, kai mąstytojas filosofuoja įtempęs visas dvasines savo galias[9]. Sokratui filosofija buvo jo buvimo būdas - *jo būsena,* kuri ne tik iš visos žmogiškosios būties kyla, bet ir šią būtį paskui grįžtamuoju poveikiu apsprendžia. Sokratas užtat ir galėjo kalbėti apie filosofiją kaip apie mielą guodėją žemiškojo gyvenimo neteisybėse (plg. *„Faidonas", 82b-83a);* guodėją ne grynai psichologine prasme, bet atnaujinimo bei

[9] Plg. M. *Scheler,* Wom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens. - Werke, V, Bern, 1954, p. 84.

pagrindimo prasme. Tikrai filosofuojąs žmogus randa filosofijoje atramą bei kelrodį: *filosofas gyvena pagrįstą bei prasmingą gyvenimą.* Tai ir yra filosofinė elgsena ne tik mirties, bet ir visos būties akivaizdoje.

Bet kaip tik ši filosofinė būsena, ši iš filosofijos kilusi ir į filosofiją atsirėmusi elgsena ir yra šiandien labiausiai ginčijama. Mums yra pasidarę labai abejotina, ar filosofija gali būti tikra guodėja gyvenimo nedalioje. Tai jautė net ir paties Sokrato mokiniai. „Faidono" pradžioje Sokratas liepia pasveikinti savo mokinį Eueną ir jam pasakyti, kad jis, „jei protingas", turįs sekti Sokratu: Euenas turįs, kaip ir Sokratas, *filosofiškai* elgtis ir nebijoti, jei ir jis būtų nuteistas mirti *(60d-61c).* Tačiau Simijas, vienas iš „Faidono" pokalbininkų, tuo kaip tik ir abejoja: „Ką tu ten liepi Euenui pasakyti, Sokratai? Su šiuo žmogumi esu ilgai bendravęs ir, kiek žinau, jis neturi nė mažiausio noro Tavimi sekti" *(t. p.).* Sokratas tada klausia nustebęs: „Kaip tai? Argi Euenas nėra filosofas?" - „Atrodo, kad taip!" - sutinka Simijas. Bet jeigu Euenas yra filosofas, tai jis seks Sokratu, ir ne tik jis vienas, bet ir visi tie, „kurie filosofija vertai užsiima" *(61c-62b).* Sokratas nė kiek neabejoja, kad filosofinė būsena perskverbia visą žmogaus nusistatymą ir visą jo praktiką. Jeigu tad Euenas yra filosofas, kaip tad galėtų jis Sokratu nesekti. Kaip jis galėtų filosofuoti, nepaversdamas filosofijos sava gyvenimo lytimi?

Šioje vietoje reikia dar pridurti, kad filosofija kaip būsena nebuvo Sokrato išradimas. Tai buvo bendras graikų nusistatymas ir gal net nusistatymas kiekvieno mąstančio stabmeldžio. Graikų filosofų mokyklos buvo ne grynai mokymo įstaigos, bet *gyvenimo bendruomenės,* panašios į mūsų vienuolynus. Jų nariai turėjo vesti tam tikrą gyvenimą, kurio dorybės buvo: neturtas, artimo meilė, ypač vergų atžvilgiu (filosofas turėjo paleisti savo vergus laisvėn), tyla, vienatvės pamėgimas, skaistybė ir kt. Platonas savo „Valstybėje" mėgino šią filosofinę būseną išplėsti net į visą visuomenę: *valstybės būsena turėjo būti taip pat iš filosofijos kilusi ir filosofijos apspręsta.* Todėl jis ir skelbė: „Valstybės galia ir filosofija yra vienas ir tas pats dalykas"; konkrečiai tai reiškia: „Arba filosofai taps valstybių

karaliais, arba karaliai virs tikrais ir išsimokslinusiais filosofais" *(„Valstybė", 372e-474c).* Filosofija teikianti atramos ne tik asmeniui, bet ir visuomenei. Kaip įsikūnijusi egzistencija, ji apimanti šiuos abu žmogiškosios būties polius. Čia glūdi priežastis, kodėl graikuose filosofai buvo laikomi revoliucininkais ir nuolatos tremiami iš savo gimtinių. Sokrato nuteisimas mirti irgi buvo pagrįstas šia pažiūra: Atėnų miestas regėjo Sokrato filosofijoje pasikėsinimą prieš tradicinę graikiškąją būseną.

Bet tai, ką Simijas kėlė ryšium su Euenu, pakerta bet kokią filosofinę būseną. Euenas nekovojo su Sokrato filosofija kaip kad Atėnų miestas. Savos filosofinės būsenos jis nestato prieš Sokrato būseną, nes Euenas jokios filosofinės būsenos neturi ir nenori turėti. Jis nori, tiesa, būti filosofas ir, atrodo, kad toks ir yra. *Tačiau jis nori savo egzistenciją padaryti nuo filosofijos nebepriklausomą.* Nenorėdamas sekti Sokratu mirties pavojuje, Euenas atmeta ne Sokrato teoriją, bet šios teorijos sutapdymą su filosofo būtimi. Filosofuoti ir būti buvo Sokratui, kaip sakyta, tas pats dalykas. Todėl jis ir galėjo „Faidre" sakyti, „jei kas padoriai nefilosofuoja, ir pats nebus padorus" *(260a-261c).* Filosofija keičia būtį; filosofavimas esąs ontologinio pobūdžio. Bet kaip tik *tai* ir neigia Eueno pavyzdys: Euenas filosofuoja, o tačiau jo būtis nekinta. Jis nenori eiti į mirtį laisvai ir džiaugsmingai, kaip Sokratas, nors abu išpažįsta tą pačią filosofiją *teoriškai.* Sokrato būtyje filosofija virsta įvykiu ir galų gale būsena, Eueno būtyje filosofija lieka teorija ligi galo. Sokrato elgsena yra iš filosofijos kilusi ir filosofijos apsprendžiama. Eueno elgsena yra nuo filosofijos atsieta ir todėl apsprendžiama arba psichologinių motyvų, arba konkrečių aplinkybių. O vis dėlto graikams buvo būdingas ne Euenas, bet *Sokratas.* Euenas, kuris filosofiją pavertė gryna teorija, atsiedamas ją nuo egzistencijos, buvo graikams daugiau išimtis: tai buvo dar tik tolimos ateities šauklys. Todėl graikai su didžiule pagarba kalbėjo apie filosofiją ir gerbė filosofus, kurie filosofiją buvo pavertę egzistencija. Ir priešingai, sofistai buvo niekinami kaip tik todėl, kad jie *pardavinėjo* savo filosofiją, nes parduoti filosofiją reiškė parduoti savo būseną, o tuo pačiu išduoti patį save.

3. *Krikščionybės nusistatymas*

Kaip atveikė krikščionybė šitai graikiškai suprastai bei vykdomai filosofinei būsenai? - Atsakant į šį klausimą, svarbu yra ne tai, kad šv. Paulius ginčijosi Atėnų rinkos aikštėje su stoikais ir epikūrininkais (plg- *Apd 17, 18)* arba kad jis graikiškąją filosofiją vadino „pasaulio išmintimi", kryžiaus akivaizdoje atrodančia kaip paikybė *(1 Kor 1, 18-20).* Taip pat svarbu ne tai, kad Tatianas ir Tertulianas senovės filosofiją neigė, o Klemensas Aleksandrietis ir kiti graikų Bažnyčios Tėvai bei rašytojai, kaip netrukus matysime, ją priėmė ir ugdė. Juk visi šie - teigiami ar neigiami - nusistatymai kyla iš ano pagrindinio santykio tarp dviejų gyvenimo pavidalų, kuriuos vadiname *filosofija* ir *tikėjimu.* Mums užtat ir svarbu žvilgterti į šį santykį ir išsiaiškinti, ar krikščionybė pripažįsta filosofiją *kaip būseną;* kitaip tariant, ar krikščionybėje yra galima filosofija Sokrato prasme, vadinasi, kaip gyvenimo lytis, kaip egzistencija? Visa kita yra tik apraiškos šio vieno vienintelio ir pagrindinio klausimo. Kad tolimesnis atsakymas į šį klausimą būtų pakankamai aiškus, grįžkime dar truputį atgal ir pažvelkime į graikų filosofijos vaidmenį ryšium su jų mitologija, nes šis vaidmuo nuostabiu būdu pasikartos ir krikščionybės santykyje su filosofija.

Skirtumas tarp filosofijos ir mitologijos glūdi ne klausimuose, o atsakymuose. Filosofija kelia tuos pačius klausimus kaip ir mitologija, bet ji atsako į juos kitaip: užuot įvilkusi atsakymą į asmeninį vaizdą, kaip mitologija, filosofija įvelka jį į bendrą sąvoką. Pasaulio atsiradimo klausimas yra, pavyzdžiui, bendras tiek mitologijai, tiek filosofijai. Tačiau mitologija kildina pasaulį iš *santuokos* tarp dviejų jūros dievybių - Okeano ir Tetijos. Filosofija kildina pasaulį, kaip tai pirmas skelbė Talis Miletietis, iš *vandens,* kuris visa perskverbia ir visur randamas. Tiek mitologijai, tiek filosofijai pasaulis yra ne iš savęs: jis yra atsiradęs iš kažkokio pirminio prado. Tačiau mitologijoje šis pradas įgyja *asmens* pavidalą: Okeanas ir Tetija yra dvi asmenybės, turinčios žmogiškųjų bruožų ir veikiančios kaip žmonės; juodvi susituokia, ir šios jų

santuokos vaisius yra pasaulis. Filosofijoje anas pirminis pradas virsta *sąvoka.* Užuot sakęs „Okeanas", Talis sako paprastai „vanduo". Filosofijoje įvyksta mąstymo nuindividualinimas, arba numitologinimas, ir jo subendrinimas, arba susąvokinimas.

Šia prasme filosofija reiškia didžiulį posūkį žmonijos istorijoje, nes, tik filosofijai atsiradus, pasidarė galima žmonijos pažanga mokslų srityje. Juk kol pasaulis yra mąstomas mitologiškai, tol jis nesileidžia būti tyrinėjamas. Asmeninė pasaulio daiktų lytis nepakenčia eksperimentų. Įsitaisyti žaibolaidį yra nesąmonė ir net piktžodžiavimas, jeigu žaibas yra Dzeuso arba kurio kito dievo pykčio prasiveržimas. Okeano ir Tetijos negalima chemiškai tyrinėti. Negalima reguliuoti upių, jeigu jos yra nimfų gyvenvietės. Negalima kirsti medžių, jeigu jie yra įsikūnijusios mirusiųjų sielos. Tačiau jei žaibas yra ne Dzeuso, o gamtos šėlsmas, tai galima ir net reikia ieškoti jo esmės ir dėsnių. Jei visų daiktų pagrindas yra ne Okeano ir Tetijos meilės ryšys, o kasdieninis vanduo, tai galima klausti „kodėl" ir „kokiu būdu". Jei upės yra tik lietaus rinkėjos ir jo grąžintojos atgal į jūrą, tai galima jų tėkmę tvarkyti pagal žmogaus reikalą. Galima ir medžius bei miškus kirsti, jei jie yra tik pušų ar eglių telkiniai. Filosofija kaip tik ir atskleidžia žmonijai šį *daiktinį* pasaulio vaizdą ir tuo būdu atidaro kelią mokslams. Filosofija yra todėl mokslų tėviškė, kad ji yra sąvokinio mąstymo tėviškė, nes sąvoka visados kyla iš daiktų apibendrinimo. Mitologija neleidžia pasaulio reiškinių apibendrinti, nes asmuo (Okeanas, Dzeusas, Tetija ir t. t.) gali turėti *vardą,* bet negali turėti sąvokos. Šis numitologinimo vyksmas dar ir šiandien nėra pasibaigęs, nes net ir krikščioniškoji religija turi dar daugybę mitinių pradmenų, kurie vis labiau yra filosofijos nuasmeninami, suteikiant jiems sąvokinį pavidalą.

Mums tačiau yra ypač svarbu patirti, kas atsitinka su mitologija pasirodžius filosofijai ir jai įsigalėjus žmogaus sąmonėje. Atsakymas aiškus: *mitas yra pakeičiamas logu.* Kai pasaulio samprata įgyja sąvokinę lytį, asmeninė lytis nyksta. Tai, žinoma, nereiškia, kad jau tuo pačiu išnyksta ir mitologija.

Masių sąmonėje mitologija gali pasilikti dar labai ilgai. Tačiau ji netenka pagrindo ir virsta primityvia pažinimo bei mąstymo forma. Pažangus ir vadovaująs pažinimo būdas dabar yra tiktai filosofija, nes tik ji viena aiškina tikrovę taip, kaip ši yra savyje. Mitologijos turinys yra įimamas į filosofiją ir apvelkamas sąvokomis: jis virsta filosofijos turiniu. Filosofija ryšium su mitologija reiškia ne lūžį, bet *tąsą,* tačiau kitoje jau pažinimo plotmėje ir kitomis jau pažinimo priemonėmis. Filosofija taiso mitologiją ir ją kilnina. Klaida tad vadinti graikų filosofiją mitologijos arba religijos priešininke. Atvirkščiai, graikų filosofija yra pilna dievybės problemų - ir tai ne tik klestėjimo metą (Sokratas, Platonas, Aristotelis), bet jau iš pat pradžios. Talis Miletietis yra laikomas pirmuoju filosofu, vadinasi, pirmuoju mąstymo numitologintoju. O tačiau kaip tik jam Platonas priskiria posakį „visur pilna dievų" *(panta plére theon),* laikydamas šį posakį bet kokios filosofijos galutine išvada[10]. Herakleitas buvo įtariamas esąs bedievis, kadangi aiškino pasaulį, kaip nuolatos iš ugnies kylantį ir ugnimi virstantį, nesukurtą nei dievų, nei žmonių. O tačiau ir jis, kartą pastebėjęs, kad žmonių būrelis stoviniuoja prie jo namelio, nedrįsdami eiti vidun, sušuko jiems: „Nebijokite, ir čia gyvena dievai - *entauta theus."* Šį Herakleito šūkį laiko W. jaegeris tarsi visos graikų filosofijos santrauka. Nors filosofija ir kitaip pasaulį supranta bei aiškina, tai dėl to ji anaiptol dar nevirsta bedieviška: „Viršum filosofinio būties pažinimo vartų, pradedant Taliu iš Mileto, šviečia net labai iš tolo regimas parašas: Ženkite vidun, ir čia gyvena dievai" (W. *Jaeger, p.* 33). - Kaip tad sutiko krikščionybė filosofiją, pilną dievybės, tačiau mąstančią šią dievybę jau kitaip negu mitologija?

Pirmajame laiške korintiečiams šv. Paulius kaip tik ir mėgina atsakyti į šį klausimą. Jis aiškiai regi, kad tarp Evangelijos ir filosofijos esama įtampos, nes Evangelijos tiesa atrodanti filosofijos atstovams kaip paikybė (plg. *1 Kor 1, 18).* Sa-

[10] Plg. W. *Jaeger,* Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart, 1964, p. 31.'

vo ruožtu krikščionybė laiko filosofiją irgi netikra išmintimi, kuriai sugėdinti Dievas pasirinko silpnuosius ir paniekintuosius (plg. 2, *26-28).* Evangelijos tiesų nešėjai yra ne išmintingieji (*sophoi*), o paikieji, žiūrint į juos filosofijos akimis. Evangelijos tiesų šaltinis yra ne filosofavimas, t. y. mąstymas, o *tikėjimas,* tačiau tikėjimas ne į kažkokią bendrą dievybę, o į asmeninį Dievą, prisiėmusį žmogiškąją prigimtį ir pasirodžiusį pasaulyje Jėzaus iš Nazareto pavidalu. Nuo dabar tad krikščionims „išmintis, teisumas, pašventimas ir atpirkimas" (2, 30) yra tiktai Jėzus Kristus. Ne filosofija apgyvendina žmogų „prie Dievo, - kaip skelbė Platonas, - kad jį sudievintų" *(„Faidras", 249b-250a),* bet tikėjimas į Kristų; ne filosofija padaro gyvenimą „tvarkingą ir dievišką" *(„Valstybė", 500c-501a),* bet Kristaus malonė; ne iš filosofijos kyla žmogaus dorybės, bet iš sekimo Kristumi arba iš gyvenimo Kristuje. Visa, ko senovinis žmogus laukė iš filosofijos ir ką ši daugiau ar mažiau iš tikro jam ir davė, laukia dabar krikščionis žmogus iš tikėjimo į Dievažmogį. *Kaip seniau filosofija pakeitė mitologiją, taip dabar krikščionybė pakeičia filosofiją.* Visa tai, ką filosofija vykdė ryšium su mitologija - aukštesnis tiesos pažinimas, skaidresnė Dievo samprata, gilesnis elgesio pagrindimas - dabar perima krikščionybė: ji yra vienintelė išganymo vykdytoja, amžinosios tiesos skelbėja, tikrojo Dievo apreiškėja, nes juk Kristus yra kelias, tiesa ir gyvenimas. Krikščionybės reikalavimai yra tokie visuotiniai ir tokie griežti, kad ji nepakenčia šalia savęs jokio varžovo. Ligi pat šių laikų mes vis dar neįsisąmoninome, kad krikščionybė visiems amžiams sunaikino filosofiją kaip gyvenimo lytį, kaip būseną ir elgseną. *Filosofija kaip egzistencija krikščionybėje yra neįmanoma.* Krikščionybė pavertė filosofiją gryna teorija, neleisdama jai persunkti žmogiškosios būties, nes šios būties persunkėjas yra Kristus, kuriuo reikia apsivilkti kiekvienam krikščioniui (plg. *Rom 13, 14).* Krikščioniškoji egzistencija yra ne filosofijos vykdymas savoje būtyje, o dieviškosios malonės per Kristų ir Kristuje.

Todėl teisingai pastebi H. Rombachas, kad „tik vieną vienintelį sykį filosofija buvo likimas", būtent „graikų laikais";

„šiandien ji mums tokia nebėra."[11] Tačiau šis „šiandien" reikia suprasti ne kaip dabartis kalendoriškai, o kaip ta dabartis, kuria tebegyvena visa Vakarų dvasios istorija, būtent: *krikščioniškasis Vakarų tarpsnis.* Filosofija nustojo būti mums likimu tada, kai pasirodė Kristus ir pasiskelbė esąs Tiesa (plg. *Jn 14,* 6) ir kai mes į šią Tiesą įtikėjome. Tuo buvo atverta bedugnė tarp tikėjimo ir filosofijos, kuri niekados nebuvo ir nebus užgrįsta. Sokratas ir Kristus ne tik nėra nepanašūs, bet juodu yra tikros priešingybės. Tai tučtuojau pastebėjo stabmeldiškieji krikščionybės kritikai, prikaišiodami krikščionims, esą jų Mesijas miręs baisiai nefilosofiškai: baiminęsis, prakaitavęs, nenorėjęs likti vienas, prašęs savo dangiškąjį Tėvą nuimti nuo jo reikalą mirti ir garsiai šaukęs mirdamas ant kryžiaus[12]. Kristus buvęs labiau panašus į Eueną negu į Sokratą. Šis stabmeldžių kritikų nurodymas buvęs krikščionims, ypač filosofuojantiems, labai skaudus, kartu tačiau jis atvėrė jiems akis ir parodė, kad *krikščionybė anaiptol nėra filosofinės egzistencijos pratęsimas, bet jos paneigimas.* Kristus yra Tiesa, Kelias ir Gyvenimas, o tačiau jis neseka Sokratu ir mirtį sutinka kaip kažką baisaus, kaip nuodėmės prakeiksmą, kuriuo purtosi visa jo būtybė.

Tik vieną vienintelį kartą krikščioniškajame Vakarų dvasios istorijos tarpsnyje vienas mąstytojas dar mėgino atgaivinti filosofiją kaip elgseną ir į ją atremti nykstančią savo egzistenciją. Tai buvo *Boetijus,* Romos konsulas ir magistras, ostgotų karaliaus Teodoriko apkaltintas valstybės išdavimu ir nužudytas 524 metais. Įmestas kalėjiman, Boetijus rašė veikalą „Filosofijos paguoda" („De consolatione philosophiae") - ne laikui praleisti, o mėginti iš naujo grįsti savo būtį gresiančios mirties akivaizdoje: taip lygiai kaip Sokratas, kuriuo Boetijus kaip tik ir sekė. Šioje knygoje jis leidžiasi aplankomas filosofijos, kuriai Boetijus suteikia „orios bei senyvos, tačiau dar nepaprasto gajumo ponios" išvaizdą[13]. Ji ateina pas kalinį, kad ben-

[11] *H. Rombach,* Die Gegenwart der Philosophie, Freiburg i. Brsg., 1962, p. 110.

[12] Plg. O. *Cullmann,* Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten, Stuttgart, 1964, p. 23-31.

[13] *Boethius,* Trost der Philosophie, Bremen, 2.

drai dalintųsi jo kančia ir bendrai ją neštų, nes *filosofija elgtųsi juk neteisingai, jei nepalydėtų nekaltai kenčiančiojo (t. p.).* Tai reiškia: filosofija netenka prasmės bei pateisinimo, jeigu ji palieka žmogų jo kančioje; filosofija darosi nevertinga, jei nesusidoroja su sunkia žmogaus egzistencija. Todėl Boetijus ir glaudžiasi prie jos, kaip vaikas prie savo auklės ir neabejoja, kad jos stiprinamas jis pasirodysiąs „priaugęs visiems likimo smūgiams."

Mes niekad, deja, nesužinosime, ar filosofija iš tikro Boetijų mirties valandą paguodė ir sustiprino. Tačiau filosofijos istorikai šiandien stebėte stebisi, kaip galėjo Boetijus, būdamas krikščionis (manoma, kad jis buvęs krikščionis ir parašęs net keletą religinių studijų), paguodos ieškoti filosofijoje, o ne Kristaus tikėjime bei jo malonėje[14]. Kaip ten psichologiškai bebūtų, jau pati ši nuostaba yra aiškus nurodymas į tai, kad filosofijos vaidmuo, kurį ji turėjo senovėje, krikščionybėje yra liovęsis ir kad todėl kiekvienas, kuris mėgina šį vaidmenį vėl atgaivinti, kelia nuostabos, nepasitikėjimo ir net pasipiktinimo. Kadaise Sokratas klausė: Argi Euenas nėra filosofas, jei mirties akivaizdoje *nesiremia* filosofine būsena? Šiandien mes klausiame: Argi Boetijus nėra krikščionis, jei mirties akivaizdoje *remiasi* filosofine būsena? Euenas kaip filosofas *privalėjo* teikti savai egzistencijai filosofinę lytį. Boetijus kaip krikščionis *neprivalėjo* tai daryti, jei nenori atkristi į stabmeldybę.

4. Kristus kaip kliūtis filosofijai

Be abejo, būtų galima šį griežtą posūkį aiškinti kaip *istorinį išsivystymą*: seniau filosofija perėmė mitologiją, dabar krikščionybė perėmė filosofiją. Viena pažinimo lytis įauga į kitą: mitologija įauga į filosofiją, filosofija - į tikėjimą. Krikščioniškasis tikėjimas kelia tuos pačius klausimus kaip ir filosofija, tik atsako į juos *kitaip* ir *geriau.* Kinta pažinimo ly-

[14] Plg. *Fr. Klinger* įvade į cituotą Boetijaus veikalą, p. XLIX.

tys bei būdai, bet visados pasilieka problemos bei klausimai. Šia prasme ir mėgina, kaip žemiau matysime, kai kurie Bažnyčios Tėvai aiškinti santykį tarp filosofijos ir krikščionybės. Filosofija esanti tikėjimo paruošėja, tikėjimas - filosofijos atbaigėjas. Krikščionys esą filosofai, o filosofai yra buvę krikščionys prieš Kristų. Taip, sakysime, postringauja Minucijus Feliksas[15], gi Eusebijas vadina Platoną Atikos Moze.

Tačiau šis aiškinimas išleidžia iš akių Kristaus *vienkartiškumą* ir sumenkina tuo būdu prasmę anos įtampos, kurią jautė ir aprašė šv. Paulius, vadindamas kryžiaus skelbimą „žydams papiktinimu", o „pagonims - kvailyste" *(1 Kor 1,* 23). Vadindami krikščioniškąją Evangeliją paikybe, graikai anaiptol nesielgė tarsi neišmanėliai ar siauraprocčiai. Filosofijos šviesoje jie pergyveno Evangeliją „tik kaip keistą ir nesvarstytiną"; šitaip graikų nusistatymą apibūdina K. Jaspersas[16]; tiek keistą ir todėl tiek nesvarstytiną, kad ano meto mokytieji arba tik mandagiai krikščionis atsiprašydavo, pažadėdami su jais „apie tai" pakalbėti „kitą kartą" (*Apd 17,* 32), arba vadindavo krikščionis nepilno proto, kaip romėnas Faustas, išgirdęs Paulių, kalbantį apie prisikėlimą (plg. *Apd 26,* 23-35). *Filosofijai krikščioniškoji Evangelija iš tikro yra paikybė.* Ne tik senovės filosofija, bet ir filosofija apskritai, o ypač šiandieninė filosofija neįstengė ir neįstengia pagrindinės krikščioniškosios tiesos, būtent *Dievažmogio tiesos,* ne tik suprasti, bet nė logiškai pateisinti. Praėjus beveik dviem tūkstančiams metų, mūsų dienų filosofija K. Jasperso lūpomis kelia šiai tiesai tą patį priekaištą, kokį kėlė ir senovės išminčiai Celso lūpomis[17], būtent: *„Žmogumi tapęs Dievas Kristus yra filosofiškai negalimas."*[18] *„Filosofiškai"* čia reiškia tą patį, ką *„logiškai"*. Kristus kaip įsikūnijęs Dievas yra logiškai neįma-

[15] Plg. W. *Krause,* op. cit. 89.

[16] *K. Jaspers,* Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München, 1963. p. 227.

[17] Apie Celsą, su kuriuo smarkiai ginčijasi Origenas, atsakydamas j jo priekaištus, plg. W. *Krause,* op. cit., p. 18-23; W. *Jaeger,* Das frühe Christentum and die griechische Bildung, Berlin, 1963, p. 27-34.

[18] *K. Jaspers,* Der philosophische Glaube..., p. 225.

nomas. O kas yra neįmanoma logiškai, tas yra negalima nė ontologiškai, nes tai prieštara (*contradictio*), neįmanoma kaip tikrovė, nes prieštara tą patį kartu teigia ir neigia ir todėl savo realų buvimą padaro negalimą. Jeigu Kristus yra loginė prieštara, tai jis negalimas kaip tikrovė, ir tikėjimas į Jį, kaip žmogumi tapusį Dievą, filosofiškai žiūrint, yra paikybė.

Kodėl tačiau Kristus kaip įsikūnijęs Dievas yra *filosofiškai* neįmanomas? Todėl, atsako Jaspersas, kad jeigu Kristus esąs įsikūnijęs Dievas, tai „Kristuje transcendencija yra nebe paslėpta Dievo šifrų daugybėje, bet atvira kaip pats realus Dievas. Tai pasibaisėtinas dalykas (*eine Ungeheuerlichkeit)!" (p. 227).* Juk „Dievas kaip transcendencija - 'Amžinasis' - nėra joks tampantis Dievas ir neturi jokios istorijos" *(p. 253).* Kaip tad gali tai, kas nėra tapsmas ir kas neturi istorijos, įeiti į istoriją ir joje veikti tampančiu, išsivystančiu būdu? Aiški prieštara! Štai kodėl Jaspersas mus ir spiria Kristaus akivaizdoje apsispręsti: „Jėzus kaip šifras arba Jėzus Kristus kaip įsikūnijęs Dievas" *(p. 227).* Filosofija pasisako už Kristų *kaip šifrą,* nes tai suprantama ir logiškai pateisinama: „Jėzus gali, kaip ir kiekvienas kitas žmogus, daryti kiekvienam įtakos kaip šifras" *(t. p.).* Tikėjimas tačiau pasisako už Kristų *kaip įsikūnijusį Dievą* ir tuo būdu virsta paikybe, nes čia Dievas kaip transcendencija paverčiamas „realybe erdvėje ir laike" *(p. 253).* Šitokią prieštarą skelbti ir laikyti ją tikrove reiškia paneigti „filosofinį mąstymą, pavergiant jį nesuvokiamybei proto auka (s*acrificium intelectus)" (p. 253).* Taigi: „šifras ar tikrovė?", klausia dar kartą Jaspersas (f. *p.)* ir išvysto prieštarą tarp filosofijos kaip Jėzaus-šifro ir tikėjimo kaip Jėzaus-tikrovės. Kristus kaip įsikūnijęs Dievas prieštarauja Dievui kaip transcendencijai ir todėl yra galimas filosofiškai tiktai arba kaip šifras (nurodymas, prasmuo), arba kaip paikybė. Mūsų dienomis, kaip ir Pauliaus laikais, pagrindinė krikščionybės tiesa yra laikoma filosofiškai *nesvarstytina,* nes prieštaraujanti pati savyje.

Ženkime tačiau dar vieną žingsnį toliau! Jeigu Kristus kaip įsikūnijęs Dievas yra negalimas filosofijoje, tai tada filosofija yra negalima krikščionybėje. Jei Kristaus Evangelija

yra paikybė, absurdas, pasibaisėtinas dalykas filosofijai, tai tada filosofija yra „tiesos klastotoja" (Tertulianas). Juk, kaip R. Guardini pastebi, „yra neįmanoma tiek krikščioniškąją Dievo sampratą, tiek bet kurią kitą krikščioniškąją tiesą atpalaiduoti nuo konkretaus Kristaus. Krikščioniškas, kol yra tarsi imamas iš Jėzaus lūpų... Nėra jokios nuo Jo atskirtos, kokia nors sąvokų sistema išreikštos 'krikščionybės esmės'. *Krikščionybės esmė yra Jis Pats."*[19] Tai nėra tik katalikų pažiūra. Tą patį teigia ir protestantų teologai. „Krikščioniškasis tikėjimas, - sako E. Brunneris, - yra dieviškojo apsireiškimo Jėzuje Kristuje pažinimas ir prisipažinimas. Šisai, žmogumi tapęs Logos, yra bet kokios tikėjimo išraiškos pagrindas, turinys ir norma. Krikščioniškojo tikėjimo prasmė yra ne bendra tiesa ar bendras religinis pergyvenimas, o kaip tik šisai Vienkartinis, priešinąsis bet kokiai bendrybei."[20] Kitaip tariant, bendra tiesa arba tiesa kaip bendrybė filosofijoje yra krikščionybės pakeičiama Kristaus asmens vienkartybe.

Šis pakeitimas tačiau kaip tik ir priešinasi filosofijos esmei ir todėl žadina niekados nesibaigiantį sankirtį tarp filosofinio mąstymo ir krikščioniško tikėjimo. Nuostabu, kad abu minėtieji teologai pabrėžia, jog Kristaus vienkartiškumas reiškia filosofijos galą. „Čia, - sako Guardini, - filosofuojantis protas yra tiek įtempiamas, kad filosofija galop sudūžta būtent į tai, kad galutinė krikščionybės kategorija yra konkreti vienkartinė Jėzaus iš Nazareto asmenybė" *(p.* 35-36). E. Brunneris sprendžia kiek švelniau. Jis kalba ne apie filosofijos sudužimą, o apie jos pakeitimą. „Apreiškimas kaip vienkartybe čia užima tiesos kaip bendrybės vietą ir virsta aukščiausiu galiojančių sprendimų teismu: žmogumi tapęs Logos čia kaip tik atsistoja ten, kur apskritai stovi proto logos arba tiesos idėja" *(p.* 5). Esmėje betgi tiek Guardini'o, tiek Brunnerio mintys visiškai sutampa: *į Kristų filosofija sudūžta,* nes pagrindinė krikščionybės kategorija yra ne bendra tiesa, o kon-

[19] *R. Guardini,* Christliches Bewusstsein. Versuch über Pascal, München, 1962, p. 35.

[20] *E. Brunner,* Religionsphilosophie evangelischer Theologie, Berlin, 1927, p. 5.

kreti Jėzaus asmenybė; filosofija pasitraukia iš krikščionybės, nes tiesos idėjos vietą dabar užima Kristaus asmenybė kaip Tiesa. Jeigu filosofija mėgina Kristaus asmenybę aiškinti bendromis savo kategorijomis, ji paverčia jį prasmeniu, paveikslu, šifru ir tuo būdu jį klastoja kaip Tiesą. O tiesą klastojanti filosofija yra ne tik neverta savo vardo, bet ir negalima iš esmės. Kristų palietusi, filosofija tuo pačiu tad pasirašo savos mirties sprendimą. Filosofija niekados negali būti suderinta su tikėjimu, nes krikščioniškasis tikėjimas negali pakęsti jokio Kristaus kaip Tiesos klastojimo arba jo pavertimo bendrybe: Kristus niekad negali virsti bendru nurodymu, bendru simboliu, bendru šifru, kaip tai norėtų Jaspersas. Šia prasme yra būdingi F. Dostojevskio žodžiai, galį būti gairė visam santykiui tarp filosofinės tiesos ir Kristaus: „Jeigu man kas įrodytų, kad Kristus stovi šalia tiesos ir kad tiesa yra šalia Kristaus, ašen mieliau pasilikčiau su Kristumi, o ne su tiesa."[21] Tai toks pat atsakymas, kokį ir pirmieji krikščionys davė graikams, kaltinantiems krikščioniškąjį tikėjimą, esą Kristus kaip įsikūnijęs Dievas ir kaip prisikėlęs žmogus stovįs šalia tiesos ir todėl galįs būti suprastas tik kaip paikybė. Ir vis dėlto krikščionys pasiliko su Kristumi, o ne su graikų filosofijos tiesa. Jie ir šiandien pasilieka su Juo, nepaisydami, kad filosofijai Kristus ir dabar tebėra „pasibaisėtinas dalykas", vadinasi, nepašalinta ir nebepašalinama paikybė.

Klaida tad manyti, kad mokslų pažanga bei technikos išsivystymas yra padaręs tikėjimą šiandien sunkesnį negu kitados ir kad todėl reikią šį tikėjimą vienokiu ar kitokiu būdu derinti su pasikeitusiu pasaulėvaizdžiu. *Krikščioniškasis tikėjimas yra buvęs lygiai toks pat sunkus iš pat pradžios kaip ir dabar,* nes šio tikėjimo priešingybė yra ne gamtamokslis ar technika, bet *filosofija.* Kas save kaip konkrečią istorinę asmenybę paskelbia tiesa, sakydamas „Aš esu Tiesa", tas sukelia prieš save ne mokslus ir techniką, o filosofiją kaip tiesos mylėtoją bei ieškotoją. Šio skelbimo akivaizdoje nėra ir negali būti jokio sumoderninimo. Arba Kristus-Asmuo yra Tiesa ir todėl

[21] F. *M. Dostojewski,* Briefe, München, 1914, p. 62.

tiesos ieškojimo galas, arba tiesa yra bendrybė ir tada Kristus yra paikybė bei papiktinimas. Šis pagrindinis apsisprendimas priešinasi tiktai filosofijai, o ne kuriam kitam mokslui. Joks mokslas nepaliečia tikėjimo esmės, todėl leidžiasi su tikėjimu suderinamas visiškai lengvai. Tačiau tikėjimo esmę („Aš esu Tiesa") paliečia filosofija, šią esmę paneigdama, nes ji perkelia tiesą į bendro principo plotmę ir tuo būdu nuasmenina Kristų. Žinoma, jei Kristus yra ne konkreti asmenybė, suimanti į save Dievą ir žmogų, o simboliu virtusi žmogiškoji apraiška, nešanti savimi tam tikrą etiką, tada jis yra filosofijai mielas ir savas kaip ir visi kiti simboliai bei šifrai. Tačiau *toksai Kristus yra nebe tikėjimo Kristus.* Didžiausia tad kliūtis filosofijai sugyventi ir susiderinti su krikščionybe yra ne ta ar kita dogma, bet *pats Kristus kaip Dievažmogis*[22].

5. *Teigiamasis atoveikis*

Žymiai palankesnis atoveikis senovės filosofijai išeina aikštėn graikų Bažnyčios Tėvų raštuose. Lotyniškosios kultūros erdvėje niekados filosofija nėra buvusi romėnų dvasiai sava. Romėnai sukūrė nuostabią teisę, bet jie nesukūrė originalios filosofijos. Iš filosofijos jie turėjo tik etiką ir tai sudurstytą iš graikų stoikinės ir eudemonistinės etikos. Metafizikos romėnai nėra niekad turėję. Visa tai, ką skaitome Lukrecijaus poemoje „Apie daiktų prigimtį" *(De rerum natura)* - medžiagos amžinumas, daiktų kilimas iš gamtos kaip būties šaltinio, religijos ir dievų neigimas - yra ne kas kita, kaip tikslus atoaidis Epikūro ir Demokrito, vadinasi, graikiškojo materializmo. Filosofija buvo romėnams įsigabenta iš svetur. Todėl jiems ir nebuvo sunku ją paneigti, kai jie tapo krikščionimis ir praregėjo tikėjimo pranašumą.

Graikams betgi filosofija buvo aukščiausia jų dvasios išraiška bei esminė jų ugdymo dalis, sudaranti žmogiškojo

[22] Šiuo klausimu galima rasti įdomių minčių *O. Cullmann,* Heil als Geschichte, Tübingen, 1965, p. 294-303.

idealo pilnatvę. Graikų gyvenimo negalima įsivaizduoti bei suprasti be filosofijos. Todėl graikams krikščionims anaiptol nebuvo taip lengva kaip romėnams ar lotyniškiems afrikiečiams filosofiją tikėjimo vardu paneigti, paskelbiant ją klaida ar tiesos klastotoja. Graikai krikščionys ieškote ieškojo sandėrio tarp naujo tikėjimo ir senos filosofinės išminties. Šisai sandėris jiems buvo būtinas dėl trijų priežasčių: 1) kad jie galėtų skleisti krikščionybę tarp ano meto išsilavinusių žmonių; 2) kad galėtų naują religiją sėkmingai ginti nuo filosofijos priekaištų ir 3) kad galėtų pagilinti paties tikėjimo tiesas. Tai tie patys motyvai, kurie ir šiandien tebėra lygiai gajūs kaip ir prieš du tūkstančius metų.

Pradėjus krikščionybei antrojo šimtmečio eigoje plačiau brautis į mokytų helenų sluoksnius, filosofijos santykis su tikėjimu pasidarė nebeapeinamas. Filosofijos ir retorikos išugdytas krikščionis graikas savaime panūdo suvokti, kokios prasmės jo išsilavinimas turi Dievo Karalystėje. Jam kilo čia ta pati problema, kuri ir mums šiandien kyla, kai klausiame, kokios prasmės religijai turi kultūra. Tačiau kaip mūsų nebepatenkina viduramžių atsakymas į religijos bei kultūros santykio klausimą, taip graikų nepatenkino lotyniškasis Tertuliano atsakymas: Jeruzalė neturi nieko bendro su Atėnais, Evangelija - su akademija. Šis atsakymas juk reiškė graikiškosios dvasios bei kultūros paneigimą. Betgi jei tos ar kitos tautos dvasia ir vertingiausia jos išraiškos dalis yra paneigiama, tai vargu ar galima būtų laukti, kad šios tautos mokytieji priimtų tokią religiją, kuri neigia jų pačių giliausią kūrybą. Čia, man rodos, gludi raktas anos mįslės, kodėl krikščionybė nepajėgė įsitvirtinti Azijoje: į Aziją keliavo misininkai, vedami tertulianiško nusistatymo ir todėl nerasdami nieko bendro tarp aziatiškosios kultūros ir krikščionybės, jau apvilktos graikiškai lotynišku apdaru. Todėl Azijos žmonės ir atmetė krikščionybę[23]. Taip būtų įvykę ir graikiškosios kultūros erdvėje, jei nebūtų buvusi rasta santaika tarp

[23] Plačiau apie tai plg. *J. Datiiélou,* Le mystère du salut des Nations, Paris, 1950; /. *Daniélou,* Le mystère de l'Histoire, Paris, 1953.

filosofijos ir naujo tikėjimo, moderniškai kalbant, jei krikščionybė nebūtų suėjusi pokalbio su filosofija.

Pirmasis šios rūšies pokalbininkas buvo šv. Paulius. Atėnų „miesto aikštėje" jis ginčijosi su epikūrininkais ir stoikais ir buvo jų nuvestas į Areopagą, kad ten pakalbėtų apie savo naują mokslą (plg. *Apd 17, 16-20);* tas pats šv. Paulius reikalavo iš vyskupų, kad jie sugebėtų kitus paraginti į krikščioniškąjį mokslą ir sudrausti šiam mokslui prieštaraujančius (plg. *Tit 1, 9).* Tačiau kaip tai būtų buvę galima nepažįstant ir nepritaikant filosofijos? Pats Paulius savo kalboje Atėnų areopago nariams citavo graikų poetus, ypač Kleantą, skelbusį, esą mes esame „Dievo giminės", tuo nurodydamas į bendrą išeities tašką tiek graikų mąstymui, tiek krikščionių tikėjimui. Dar daugiau, pasinaudodamas šia Kleanto mintimi, Paulius mėgino atskleisti graikiškojo Dievybės supratimo klaidą: juk jeigu esame Dievo giminės, tai kaip galime manyti, esą „Dievybė panaši į auksą, sidabrą, akmenį arba į meno ar žmogaus minties kūrinius" *(Apd 17,* 29)? Mūsų panašumas į Dievybę nurodo į kažką, kas peržengia medžiaginius pavidalus. Todėl visi anie dievai, kurių pilnas Atėnų miestas ir kurie liudija, esą atėniečiai yra „visais atžvilgiais itin dievobaimingi" *(Apd 17, 22),* anaiptol nėra Dievybės tikrovė, o tik *nurodymai į Dievybę;* nurodymai kaip tik į aną Dievą, kuriam ir patys Atėnų gyventojai yra pastatę aukurą, skirdami jį „Nežinomam Dievui" *(Apd 17, 23).* Šio Nežinomo Dievo jie nepavaizdavo jokia statula kaip tik todėl, kad jis jiems *nežinomas.* Tačiau štai ateina Paulius ir skelbia, kad šis nežinomas Dievas yra *tikrasis Dievas,* apsireiškęs Kristuje ir paliudijęs šį apsireiškimą prikeldamas Jėzų „iš mirusiųjų" *(Apd 17, 31).*

Šiame pirmų pirmame pokalbyje tarp krikščionybės ir graikų filosofijos aiškiai regėti, kaip filosofija virsta *išeities tašku* tikėjimui ir kaip naujoji religija suauga su graikiškąja minties kultūra. Be abejo, krikščioniškasis tikėjimas anaiptol nėra graikų filosofijos pratęsimas bei išvystymas. Jis skelbia kažką *nauja,* kas tučtuojau pasirodo ir minėtame pokalbyje: Paulius skelbia Kristaus prisikėlimą, kuris graikams kaip tik

ir yra paikybė, todėl jie pradeda šypsotis ir mandagiai Paulius pastebi: „Apie tai pasiklausysime kitą kartą" *(Apd 17, 32).* O vis dėlto „kai kurie vyrai stojo į jo pusę ir priėmė tikėjimą. Iš jų Dionizijas, Areopago narys, viena moteris, vardu Damaridė, ir jų draugai" *(Apd 17, 34).* Šie naujatikiai buvo nebe iš liaudies, o iš mokytojų: tai rodo jų dalyvavimas Areopage, kuriame Paulius kalbėjo, ir kurį lankė ne vergai ar helotai, o patys rinktiniai graikų žmonės. Ši Pauliaus elgsena virto gaire visam tolimesniam graikų krikščionių keliui jų santykiuose su filosofija. *Graikų filosofija turėjo būti panaudota Evangelijai.* Kristaus pasiuntinybė reikalavo atsiremti į stabmeldžių išmintį, nes pati Šv. Dvasia buvo apaštalus pasiuntusi pas stabmeldžius (plg- *Apd 11, 4r-18).*

Antroji priežastis, skatinusi graikus krikščionis imtis filosofijos, buvo reikalas ginti savo pačių tikėjimą. Krikščionių kaltinimai, sklidę ano meto Romos imperijoje, buvo labai sunkūs bei skaudūs, nes buvo keliami religijos vardu: krikščionys esą bedieviai, nes neigią dievus ir garbiną nukryžiuotą žmogų; jie einą prieš sveiką protą, nes skelbią kūno prisikėlimą, jie esą žmogėdros, nes valgą Kristaus kūną ir gerią jo kraują, ir t. t. Mokytieji ano meto krikščionys negalėjo tylomis apeiti šių priekaištų, nes jų tyla būtų reiškusi kaltinimų pagrįstumą. Todėl jau antrojo šimtmečio eigoje atsirado visa eilė apologijų, skirtų krikščionybei ginti (Justinas, Atenagoras, Aristidas, Hermijas ir kt.), kuriose jų autoriai visų pirma stengėsi graikų stabmeldžiams įrodyti, kad krikščioniškasis tikėjimas anaiptol nėra filosofinė paikybė, kad krikščionybės tiesos *filosofiškai* kaip tik galimos.

Šio įrodymo kelias yra nepaprastai būdingas: graikus stabmeldžius lengviausia buvo įtikinti, nurodant bei parodant, kad ir jų filosofija tą patį sako, ką ir krikščionybė. Krikščionys apologetai ieškote ieško graikų filosofijoje lygiagrečių su krikščionybės teiginiais. Sielos nemirtingumas, Kristus kaip Dievo Logos, jo gimimas iš Mergelės, jo kančia bei mirtis, net jo įžengimas į dangų yra apologetų randami senovinės minties lobyne. Mūsų laikais apologetika stengiasi kelti *skirtybes* tarp krikščionybės ir senovinės išminties. Tuo

tarpu antrojo šimtmečio apologetika ieško *panašybių* ir jų randa kiekviename žingsnyje. Tuo būdu krikščionybės priešininkai verčiami nutilti: jei visa tai nebuvo paikybė graikų filosofams ir poetams, tai kodėl tas pat turėtų būti paikybė krikščionybės skelbime? Keletas sakinių iš Justino apologijos gali gražiai pavaizduoti šį kelią:

„Juk jeigu mes mokome tai, kas sutinka ir su jūsų taip labai vertinamais poetais ir filosofais, mokome net kilniau ir garbingiau, pateikdami įrodymų, tai kodėl esame visų taip neteisingai nekenčiami? Tik paklausykite: sakydami, visa yra Dievo sukurta ir sutvarkyta, mes kartojame Platono sakinius; kalbėdami apie pasaulio gaisrą, imame sakinį iš stoikų; skelbdami, kad nusidėjėlių sielos po mirties lieka sąmoningos ir yra baudžiamos, o teisingųjų sielos pasilieka laisvos nuo bausmės ir veda laimingą gyvenimą, sakome tą patį, ką ir jūsų poetai bei filosofai; mokydami, kad nevalia garbinti žmogaus rankų veikalų, sutinkame su komedijų rašytoju Menandru ir su kitais, kurie yra reiškę tą pačią mintį" *(Apol., I,* 33).

Ši apologetikos linkmė vertė krikščionis gilintis į graikų filosofiją bei poeziją, aiškintis jos mintis krikščionybės šviesoje ir ieškoti panašybių bei tapatybių, išreikštų dar toli prieš Kristaus atėjimą. Tai buvo visiškai kitoks filosofijos vertinimas negu Tertuliano ir kitų lotynų Bažnyčios Tėvų. Juk jeigu filosofija pilna atitikmenų, tai ji negali būti tikėjimo priešininkė arba tiesos klastotoja. Santykis tarp filosofinio mąstymo ir krikščioniškojo tikėjimo darosi žymiai draugiškesnis, negu tada, kai filosofija neturi nieko bendro su Evangelija. Tolimesnis graikų krikščionių nusistatymas filosofijos atžvilgiu kaip tik ir buvo pagrįstas šia apologetikos kryptimi.

Trečioji priežastis buvo reikalas pagilinti tikėjimo sampratą bei jo skelbiamas tiesas. Pirmosios dvi priežastys yra daugiau istorinės: jos kilo iš anų laikų sąlygų ir todėl pradingo. Tačiau ši trečioji priežastis jau yra *esminė:* ji paliečia vidinį santykį tarp to, ką protu pasiekiame, ir to, ką tikėjimu priimame. Juk jeigu filosofas tampa krikščioniu, tai ši subjektyvinė mąstymo bei tikėjimo vienybė savaime ieškosi ir ob-

jektyvinės vienybės vienokiu ir kitokiu pavidalu. Mūsų klausimui būdinga tai, kad graikų filosofija ne tik stabmeldžių, bet ir krikščionių buvo sąmoningai laikoma *sudedamąja išsilavinimo bei kultūros dalimi* ir kad krikščionys šimtmečiais lankė Atėnuose veikiančią stabmeldiškosios filosofijos akademiją (uždaryta tik 529 m.). Tiesa, šios akademijos mokiniai Justinas ir Klemensas Aleksandrietis yra buvę savo jaunystėje dar stabmeldžiai. Tačiau kiti šią akademiją lankiusieji, kaip Origenas, Bazilijus Didysis, Grigalius Nisietis, Grigalius Nazianzietis ir daugybė kitų, jau buvo kilę iš krikščioniškųjų šeimų, o vis dėlto jie mokėsi *ir* stabmeldžių akademijose Atėnuose arba Aleksandrijoje. Tiesa, krikščionys įsisteigdino savų mokyklų gana anksti: apie 180 m. atsirado krikščionių mokykla Aleksandrijoje, trečiojo šimtmečio viduryje - Antiochijoje, truputį vėliau Gazoje. Šie trys miestai buvo anuometinio krikščionių lavinimosi ir mokslo centrai. Tačiau krikščionys ir toliau laikė Atėnų stabmeldiškąją akademiją savo *mokytoja,* kurios išminties pasisemtų troško visi, jautęsi pašaukti Kristaus Evangelijos skelbėjais.

Visiems šiems krikščionims buvo savaime aišku, kad senovės filosofija susiderina su krikščioniškuoju tikėjimu. Dar daugiau: jie jautėsi turį teisės vadintis *filosofais* kaip ir jų stabmeldiškieji kolegos. Jie nešioja net filosofų apsiaustus, kurie jau ir iš viršaus skelbė, kad šie krikščionys yra lankę filosofų mokyklas Aleksandrijoje arba Atėnuose ir kad todėl yra tikri „išminties mylėtojai" (*filosofai*). Jie vadino krikščionybę tiesiog *filosofija,* nes ji ėmėsi tų pačių klausimų, kaip ir stabmeldiškoji filosofija, ir reikalavo iš žmogaus tam tikros būsenos bei elgsenos, kaip ir savo metu Sokratas. Žinoma, krikščionybė davė kitokį *atsakymą* į tuos pačius klausimus; jos žmogui teikiama elgsena bei būsena buvo kitokia negu sokratiškoji ar stoikiškoji. Visa tai tačiau nekliudė graikams krikčionims Evangelijos mokslą laikyti *filosofija.* Kokio nors griežto skirtumo - net ir metodiškai - tarp filosofijos ir tikėjimo jie nerado ir neieškojo. Graikų krikščionys nagrinėjo apreikštąsias tiesas prigimtuoju protu taip lygiai, kaip ir visus kitus objektus. Egzegezė buvo tuo metu visuotinis *filosofinis*

mokslas. Origenas, tasai didžiausias ano laiko ir gal net visų amžių egzegetas, nagrinėjo Šventraštį lygiai taip, kaip Platono ar Aristotelio raštus arba Homero poemas. Kai Celsas, eklektinis platonikas, paskelbė raštą prieš krikščionis (apie 179 m.), prikišdamas jiems, esą jų tikėjimas yra mitologinio pobūdžio ir todėl nepasiekiąs filosofijos aukščio, Origenas atsakė jam savo raštu „Prieš Celsą" (apie 230 m.) ir visą gyvenimą paskui be galo atkakliai stengėsi atskleisti *filosofinį* Biblijos turinį. Iš to kilo vadinamasis alegorinis Šventraščio aiškinimas, turįs numitologinti tikėjimo tiesas bei įvykius. Tuo būdu Origenas, o su juo ir visa Aleksandrijos krikščionių mokykla, stengėsi pakelti *krikščioniškąjį* tikėjimą į filosofijos aukštį. *Tikėjimo pagilinimas iš vidaus, jį filosofiškai permąstant, yra reikšmingiausias graikiškosios patristikos laimėjimas*

6. Filosofija kaip teologijos tarnaitė

Filosofijos ir krikščionybės santykis, kaip matome, yra buvęs priešgyniškas iš pat pradžios: to paties tikėjimo vardu filosofija buvo ir atmetama, ir priimama. Lotyniškoji patristika įkūnijo daugiau neigiamą, graikiškoji - daugiau teigiamą nusistatymą. Tačiau nei vienas, nei kitas nusistatymas nepašalino vidinės įtampos tarp filosofijos ir tikėjimo. Lotyniškieji krikščionys, nors ir nepalankūs filosofijai, negalėjo be jos apsieiti norėdami pateikti savo mokslą pagilintu būdu, kaip tai rodo šv. Augustino pavyzdys: Augustinas labai gausiai naudojasi platoniškąja filosofija ir tuo būdu yra artimas graikų Bažnyčios Tėvams. Iš kitos pusės, graikiškieji krikščionys greitai pastebėjo, kad jų aistra ieškoti panašybių tarp senovinės filosofijos ir krikščionybės turi ribą, kurios nevalia peržengti nenorint sunaikinti transcendentinio krikščionybės pobūdžio. *Krikščionybė kaip istorinis vyksmas reikalauja filosofijos; krikščionybė kaip transcendentinė būtis peržengia filosofiją.* Iš to kyla savotiška dialektika bei įtampa, kuri nei Vakarų, nei Rytų krikščioniškojoje tradicijoje pusiausvyros nėra radusi ligi pat šios dienos. Būtų įdomus uždavinys pasekti, kaip ši dia-

lektika augo laiko eigoje. Tačiau tai mus vestų į per ilgus istorinius užmojus. Todėl stabtelsime čia tik prie šios dialektikos *galinių taškų,* kurie vienuoliktajame šimtmetyje buvo formuluoti tiek Vakaruose, tiek Rytuose.

Vienuoliktajame šimtmetyje Vakaruose iš naujo atgijo Tertuliano pažiūra, esą filosofija yra Evangelijai nereikalinga. Šios pažiūros reiškėjas buvo *Petras Damianas* (1007-1072), keliaujantis mokytojas, vienuolis eremitas ir vėliau kardinolas. Tai jis sukūrė aną garsią aptartį, kad filosofija esanti teologijos tarnaitė *(philosophia est ancilla theologiae).* Pasak Damiano, tai esanti didžiausia bei paskutinė nuolaida, kokią tik galima filosofijai teikti. Juk sielos *išganymui* filosofija esanti nesvarbi. Daugių daugiausia ji galinti būti naudinga *teologijai,* kad ši galėtų savas sąvokas ryškiau bei griežčiau reikšti. Filosofijos uždavinys tad ir esąs patarnauti teologijai kaip mokslui ir todėl *tik netiesiogiai* būti prasmingai ir Evangelijos atžvilgiu. Šiandien P. Damiano pažiūra atrodo gerokai keista, ir daugelis mėgina mus įtikinti, esą ši pažiūra anaiptol neišreiškianti viduramžių nusistatymo filosofijos reikalu, nes ji buvusi sukurta „scholastikos pakraštyje."[24] O vis dėlto šio straipsnio autoriui atrodo, kad teisus yra jaunas katalikų filosofas H. Rombachas, kuris Damiano aptartyje regi tikrą filosofijos padėtį krikščionybėje. „Filosofijos kaip teologijos tarnaitės samprata, - sako Rombachas, - tiksliai išreiškia jos padėtį", kadangi „filosofijos kilmė gali būti aptarta tik teologiškai, bet ne filosofiškai, būtent kaip gimtojoje nuodėmėje glūdinti žmogaus silpnybė"; tai reiškia: „filosofija yra galima ir būtina tik *in statu praesenti,* kolei gyvename žemėje ir tiesą pažįstame tarsi atspindį bei užuominą (*per spéculum et in aenigmate).*"[25] Mūsų padėtis yra puolusios prigimties padėtis (*status naturae lapsae),* ir *kaip tik iš šios puolusios padėties kyla filosofija.* Prieš puolimą žmogus buvo aprūpintas aukštesnėmis galiomis bei ypatybėmis (*dona praeternaturalia),* prie kurių priklausė ir *pažinimo galia (donum*

[24] Plg. *J. Hirschberger,* Geschichte der Philosophie, Freiburg i. Brsg., 1949, t. I, p. 352.

[25] *H. Rombach,* op. cit., p. 36, 37.

scientia), „taip kad žmogus neturėjo jokių problemų, ir jo žinojimas nebuvo reikalingas jokio patobulinimo (*excellentissima sapientia,* kaip ją vadino Augustinas)."[26] Pažinimo ir tuo būdu filosofijos būtinybė atsirado tik po puolimo, kai žmogus nutraukė santykius su Dievu ir tuo būdu pateko į proto tamsą, netekęs „pažinimo dovanos". Nuosekliai tad filosofija „nepriklauso žmogui kaip jo esmės būtinybė"; ji anaiptol „neturi teisės būti tokia reikli, kaip galvojo graikai; ji yra silpnybės ženklas ir būties nuotolio išraiška" (*p.* 35). „Esama svarbesnių dalykų negu filosofija" (*p.* 33).

Jeigu tad filosofija pamiršta šią savo kilmę iš nuodėmės ir elgiasi taip, tarsi ji būtų esminė žmogaus būtinybė, tai krikščionybė ją tuojau įspėja, nurodydama į pačioje jos esmėje glūdintį *teologinį* pobūdį, be kurio nei filosofijos kilmė, nei jos prasmė bei tematika nebūtų suprantamos. Šiuo tad atžvilgiu filosofija ir yra „tarnybinėje padėtyje" (*Rombach, p.* 37): *jos vyksmo kryptį nurodo teologija kaip tikėjimo mokslas.* Žinoma, ne kiekvienas filosofijos žingsnis yra teologijos įsakomas. Eidama nurodyta linkme, filosofija gali jaustis esanti ir labai laisva. Tačiau ji visą laiką pasilieka priklausoma nuo teologijos, nes ši apsprendžia jos esmę kaip puolusio žmogaus pažinimą. 'Puolusio žmogaus' sąvoka yra tačiau esmingai teologinė sąvoka, ir ši sąvoka yra pagrindinė gairė, jeigu norime suvokti tikrą filosofijos vietą bei reikšmę krikščionybėje. P. Damiano aptartis todėl tik iš paviršiaus atrodo keistoka, nes išreikšta socialiniais terminais (tarnaitė - ponia). Esmėje tačiau ji slepia santykį tarp žinojimo ir tikėjimo, o nuosekliai ir tarp puolimo ir išganymo; santykį, kaip jis buvo viduriniais amžiais suprastas ir kaip jis ir šiandien tebėra suprantamas.

Šių minčių šviesoje aiškėja mums ir lotyniškosios patristikos nusistatymas filosofijos atžvilgiu. Paneigdamas filosofiją, Tertulianas elgėsi ne kaip koks siauraprotis, o - visai priešingai - *kaip aiškiaregis,* kuris iš sykio įžvelgė, kad *filosofija yra nesuderinama su krikščionybe:* ji esanti juk, kaip graikai skelbė, *esminė* žmogiškosios prigimties apraiška, iš prigimties kylan-

[26] *H. Rombach,* op. cit., p. 36.

ti, šią prigimtį apipavidalinanti ir net sudievinanti (plg- Platono pažiūrą). Betgi *šitaip* filosofiją suprasti reiškia paneigti žmogaus puolimą. Tiesa, Tertulianas nesugebėjo šios prieštaros tiksliai pateikti ir filosofijos kilmės iš puolimo nuosekliai išvesti. Tačiau jis jautė, kad graikų užmojis laikyti filosofiją žmogaus prigimties būtinybe ir jo gyvenimo lytimi yra ne kas kita, kaip pagrindinės krikščioniškosios tiesos neigimas, būtent tiesos, kad *žmogus yra puolusi būtybė.* Filosofija yra šio puolimo vaisius. Bet kadangi puolimas nepriklauso prie žmogaus esmės, todėl ir filosofija šios esmės neišreiškia ir jos neišskleidžia. *Filosofija pasiteisina tik tol, kol žmogus gyvena kaip puolusi būtybė.* Savu apreiškimu atskleidusi žmogaus padėtį pasaulyje, krikščionybė tuo pačiu atskleidė ir filosofijos esmę, jos prasmę bei tikslą. *Puolimo nebuvimas padaro filosofiją negalimą, puolimo pergalėjimas padaro filosofiją neprasmingą.* Edith Stein, garsioji karmelite ir kankinė, susidariusi vardą kaip Husserlio mokinė ir fenomenologė, „liovėsi filosofuoti, kai atrado kelią į Kristų ir į Jo Bažnyčią", - taip rašo ji pati apie savo santykius su filosofija po jos atsivertimo (gimimu ji buvo žydė, išsilavinimu bei pažiūromis indiferente ir net ateiste)[27]. Gyvas Tertuliano nuojautos įsikūnijimas!

Čia tad ir glūdi esminė filosofijos priklausomybė nuo tikėjimo. Pamėginusi šia priklausomybe nusikratyti, filosofija netenka vietos krikščionybėje. Atėnų akademija kaip istorinė tokios nepriklausomos filosofijos objektyvacija ir negalėjo turėti nieko bendro su Bažnyčia, kurioje gyvena puolusis žmogus. Tertuliano klausimas *quid academiae et ecclesiae*? Ir neigiamas jo atsakymas į šį klausimą žymi visą filosofijos ir tikėjimo santykių kelią. Jeigu filosofija nori puolusio žmogaus buvime rasti sau gyvenvietę, tai turi nusilenkti tikėjimui, stoti jo tarnybon ir nuolankiai vykdyti teologijos reikalavimus.

[27] *E. Stein,* Endliches und unendliches Sein, Freiburg i. Brsg., 1950, p. VIII; apie jos gyvenimą plg. *Teresia Renata,* Edith Stein, Nürnberg, 1948. Įstojusi vienuolynan (Basųjų karmeličių), E. Stein rašė, tiesa, filosofinių veikalų ir toliau, tačiau tik todėl, kad jai buvo viršininkų įsakyta dirbti filosofijos srityje. Tačiau šie veikalai jau nebebuvo jai *vidinis reikalas ar net būtinybė* kaip anksčiau jos netikėjimo metais. Todėl jos vienuolyno metų raštai nebeprilygsta savo verte ankstesniems jos fenomenologiniams veikalams.

Maždaug po tūkstančio metų svyravimo bei ginčų buvo galų gale suprasta filosofijos esmė bei jos vieta krikščionybėje: filosofija krikščionybėje galinti būti tik teologijos tarnaitė. Filosofija yra, tiesa, įimama į krikščionybę, tačiau ne kaip dalininkė, o kaip tarnautoja. *Būti tarnyboje yra filosofijos pašaukimas ir jos būsena krikščionybės atžvilgiu.* Šitaip suvokė filosofiją viduriniai amžiai, šitaip suvokia ją visa dabartinė krikščioniškoji filosofija, šitaip su ja elgiasi ir mokomasis Bažnyčios autoritetas, aiškiai savindamasis teisę „prižiūrėti filosofines disciplinas", kaip tai griežtai skelbia popiežius Pijus XII enciklikoje „Humani generis", nr. 34).

7. *Filosofija kaip tiesos saugotoja*

Tame pačiame vienuoliktajame šimtmetyje baigėsi išsivystymas ir graikiškojo nusistatymo filosofijos atžvilgiu. Kaip minėjome, graikiškieji krikščionys laikė filosofiją krikščionybės pirmatake, todėl visur ieškojo panašybių tarp Evangelijos ir senovinių filosofų bei poetų. Kaip Izraelio sinagoga buvusi Bažnyčios pirmatakė *įstatymo* plotmėje, taip graikų akademija esanti Bažnyčios pirmatakė *pažinimo* srityje. Kristus atėjo žemėn įvykdyti bei užbaigti ne tik izraelitiškąjį įstatymą, bet ir graikiškąją išmintį. Todėl Grigalius Nisietis ir vadino filosofiją „tikėjimo drauge, pagalbininke ir gyvenimo palydove."[28] Todėl graikai krikščionys ir lankė Atėnų bei Aleksandrijos stabmeldiškosios filosofijos akademijas, kad ten susirastų šią savo tikėjimo palydovę ir kartu su ja ugdytų krikščioniškąjį gyvenimą. Bizantinės filosofijos istorijoje labai ryškiai matyti, kaip stabmeldybė susilieja su krikščionybe, į šią įaugdama, šios apsupama ir keičiama[29]. Labai iš lėto, tačiau nuosekliai ir giliai vyko Bizantijos erdvėje žmogaus perėjimas nuo antikinio pasaulio į krikščioniškąjį pasaulį. Pama-

[28] Plg. *H. Meyer,* Geschichte der abendländischen Weltanschauung, Würzburg, 1947, t. II, p. 31; *Ph. Böhner, E. Cilson,* Christliche Philosophie, Paderborn, 1954, p. 103-120.

[29] Plg. *B. Tatakis,* La philosophie byzantine, Paris, 1949.

žu susiėjo vienybėn graikiškoji filosofija ir krikščioniškasis apreiškimas, sudarydami konkrečią bizantinio krikščionio gyvenimo lytį, kurioje pasaulinė išmintis virto dieviškosios tiesos nešėja bei reiškėją. Kuo baigėsi šis vienijimosi kelias?

Vakariečio Petro Damiano amžininkas Rytuose buvo *Jonas Italas,* normanų kilmės, atvykęs Konstantinopolin iš Italijos ir ten tapęs Mykolo Pselo (1018-1096) mokiniu, o vėliau ir jo įpėdiniu; neoplatonikas savo pažiūromis, didelis senovinės filosofijos gerbėjas ir jos atnaujintojas; du kartu turėjęs atsakyti už savo pažiūras prieš bažnytinį teismą (1077 ir 1082) ir buvęs pasmerktas. Šių dienų istorikai teigia, kad Jonas Italas buvęs pasmerktas *politiniu* pagrindu, nes buvęs Dukas dinastijos šalininkas ir todėl persekiojamas Komnenų dinastijos imperatoriaus Aleksio I. Tačiau Italo nuteisimas ir jo pašalinimas iš universiteto nė kiek nemažina jo vertės „kaip žymiausio bizantinės imperijos mąstytojo."[30] Jo mokytojo Pselo pradėtas renesansas kaip atsigrįžimas į senovinę filosofiją, o tuo pačiu ir į prigimtąjį mąstymą, išsiskleidė Jono Italo raštuose visa savo galia. Jau Pselas dėstė Konstantinopolio mokykloje filosofiją *kaip nuo teologijos nepriklausomą dalyką,* interpretuodamas šia prasme ne tik graikų filosofų, bet ir Chaldėjos, Egipto ir Palestinos išminčių tekstus. Jonas Italas žengė dar toliau ir aptarė filosofiją kaip „tiesos saugotoją - *depositaria veritatis"* (B. Tatakis, p. 204-205). Tai nuvedė jį į bažnytinį teismą. Tarp vienuolikos punktų, kuriais Italas buvo kaltinamas, įdomus mums yra septintasis, kuriame sakoma, esą Jonas Italas mokąs, kad pasaulietiniai raštai yra ne tik priemonės protui lavinti, bet ir tiesos saugotojai, į kuriuos turi atsižvelgti visi kiti raštai. Kivirčas tarp filosofijos ir Bažnyčios, prasiveržęs Vakaruose pora šimtmečių vėliau, prasidėjo Rytuose vienuoliktajame šimtmetyje Italo pasmerkimu (1082 m. kovo 13).

Betgi tai buvo daugiau negu tik kivirčo pradžia. Tai buvo sykiu ir paskutinis žingsnis, kurį žengė filosofijos kaip

[30] H. *G. Beck,* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München, 1959, p. 542.

krikščionybės pirmatakės samprata, sukurta ankstyvųjų graikų Bažnyčios Tėvų bei rašytojų. Lotyniškasis filosofijos atmetimas Vakaruose baigėsi Petro Damiano aptartimi, esą filosofija yra teologijos tarnaitė. Graikiškasis filosofijos priėmimas Rytuose baigėsi Jono Italo aptartimi, esą filosofija yra tiesos saugotoja. Šios aptartys, mėginančios reikšti santykį tarp filosofijos ir krikščionybės, yra viena kitai aiškiai priešingos. Kas filosofiją laiko teologijos tarnaite, tas ją palenkia tikėjimui bei apreiškimui. Kas filosofiją skelbia tiesos saugotoja, tas tikėjimą bei apreiškimą - bent kiek jis yra reiškiamas žmogiškuoju būdu - palenkia filosofijai. Juk jeigu filosofija saugo tiesą, tai teologija tada yra ne kas kita, kaip šios filosofijoje esančios tiesos skelbėja, kaip šios filosofinės tiesos atskleidėja ir jos vykdytoja konkrečiame gyvenime. Kiekviename žingsnyje teologija turi tada kreiptis į filosofiją, kad susivoktų savo kelyje. Ji turi pasiklausti filosofijos, kokia linkme reikia sukti savo išvedžiojimus, kad jie atitiktų aną filosofijoje glūdinčią tiesą. Ne filosofija klauso teologijos, o teologija klauso filosofijos. Ne filosofija yra teologijos tarnyboje, o teologija filosofijos. Jono Italo aptartis, išversta socialinėmis sąvokomis, skamba kaip tiesioginė Petro Damiano aptarties prieštara: *teologija yra filosofijos tarnaitė.* Kaip tiesos saugotoja ji stovi viršum visų.

Tačiau tai nėra *racionalistinis* filosofijos ir krikščionybės santykio išsprendimas, kaip iš sykio atrodo. Visas bizantinis renesansas - nuo Pselo ligi Pletono - buvo didžiulėje Platono įtakoje (kaip vėliau ir Vakaruose), kurio juk negalima kaltinti racionalizmu. Tai bandymas iš vidaus suvokti, kas yra filosofija krikščionybei. Ankstyvieji graikų Bažnyčios Tėvai buvo įsitikinę, kad filosofija yra krikščionybės pirmatakė, kad ji netobulai ir neaiškiai švebeldžiuoja tai, ką krikščionybė skelbia visu įsitikinimu bei tvirtumu. Todėl jie ir tikėjosi galį pasiimti filosofiją kaip tikėjimo draugę bei palydovę. Tačiau jei šį labai mielą bei draugišką santykį išmąstome ligi galo, atsiduriame Jono Italo glėbyje. *Jeigu filosofija yra krikščionybės pirmatakė, tai krikščionybė yra filosofijos atbaigėja;* dar daugiau, *krikščionybė yra įvykdyta filosofija.* Pir-

mieji krikščionybės apologetai užtat ir vadino ją filosofija. Jeigu tačiau krikščionybė yra įvykdyta filosofija, tai teologija tada tarnauja filosofijai, kad ši būtų įvykdyta ir pasiektų savo pilnatvę. Tai, ką filosofija saugo, teologija išskleidžia ligi galo ir tuo būdu įvykdo.

Vienybė tarp filosofijos ir tikėjimo Italo aptartyje yra taip lygiai pasiekiama, kaip ir Damiano aptartyje, bet - priešinga prasme; ne teologija čia yra grindžiamasis šios vienybės pradas, o filosofija. Tikėjimas, apreiškimas, Bažnyčios skelbimas yra *dieviški* savo esmėje (to niekas - nei Pselas, nei Italas - neneigė), tačiau jie įsikūnija žmogiškosiose lytyse: *jie apsivelka filosofija ir todėl turi nusilenkti jos dėsniams.* Graikų krikščionys mąstytojai, nešiodami filosofų apsiaustus, buvo gyvi šio apsivilkimo prasmens. Savo viduje jie buvo pilni Šv. Dvasios, gautos krikšto ir sutvirtinimo sakramentais. Savo paviršiumi tačiau jie atrodė kaip pasauliniai išminčiai, nieku nesiskirią nuo stabmeldiškųjų išminčių, nes dėvį šių apsiaustus. Tuo jie sakyte sakė, kad filosofija yra egzistencinė krikščionybės lytis ir kad todėl visa krikščioniškoji teologija yra ne kas kita kaip *religijos filosofija;* religijos, Kristaus atneštos ir paskelbtos, tačiau žmogaus priimtos ir mąstymo apsiaustu apvilktos. Štai kodėl Rytų Bažnyčia - tiek bizantinė, tiek vėliau rusiškoji - esmėje *neturi* teologijos, užtat turi nuostabią krikščioniškosios religijos filosofiją, nes jos atstovai drįso nuo pat pradžios dieviškąjį apreiškimą mąstyti bei reikšti *filosofiškai.* Tai anaiptol nebuvo ir nėra sričių suplakimas ar sąvokų bei objektų neskyrimas. Tai nuosekli išvada iš ano pirmykščio nusistatymo, kad filosofija yra krikščionybės pirmatakė, vadinasi, kad ji saugo tiesą.

Užbaiga

Ar tai reiškia, kad Jono Italo aptartis yra geresnė negu Petro Damiano ir kad ji išreiškia taikų santykį tarp filosofijos ir krikščionybės? Anaiptol! Abi aptartys, kuriomis baigėsi tiek Vakarų, tiek Rytų kelias, nepašalina įtampos tarp fi-

losofijos ir tikėjimo. Abi jos šią įtampą tik perkelia į vieną kurią pusę. jei filosofija yra teologijos tarnyboje, kaip nori Petras Damianas, o su juo ir visa Vakarų krikščionybė, tai prieš tai sukyla *filosofija.* Šios aptarties Bažnyčia niekad nėra pasmerkusi; priešingai, ji visados buvo jai palanki ir praktiškai ją palaikė, atsistodama vienos filosofijos pusėje (scholastikos) ir paskelbdama ją net privaloma tiems, kurie ruošiasi būti pašauktais apreiškimo skelbėjais bei aiškintojais. Užtat prieš Damiano aptartį pasišiaušė visa naujųjų laikų filosofija, atmetusi ne tik pačią šią aptartį, bet sykiu ir Bažnyčią, kuri šią aptartį globojo ir tebegloboja. Juk filosofija, norėdama būti tikras ir visą žmogų apimąs mąstymas, niekados nesutiks, kad bažnytinis autoritetas budėtų filosofinių sąvokų ar teorijų sargyboje. Tai šiandien aiškiai matyti visose srityse. Vargas Bažnyčiai, jeigu ji to neregėtų.

Iš kitos pusės, jeigu teologija yra filosofijos kaip tiesos saugotojos tarnyboje, kaip to nori Jonas Italas, o su juo ir visa Rytų krikščionybė, tai prieš tai sukyla *teologija.* Šią aptartį, tiesa, Konstantinopolio Bažnyčia pasmerkė, tačiau praktiškai ji buvo vykdoma visą laiką, ypač rusų Bažnyčioje. Visą laiką graikų ir rusų krikščionys savu prigimtuoju protu *filosofavo* apie giliausias tikėjimo paslaptis. Tačiau kaip tik prieš tai ir šiaušiasi dabartinė teologija, mėgindama - filosofų siaubui - visiškai išsivaduoti iš filosofijos pančių ne tik priverstinės tomistinės filosofijos prasme, bet *filosofijos apskritai.* Esama ne tik nuomonių, bet ir rimtų projektų išbraukti filosofiją iš teologinių studijų plano, kad teologija nebūtų įvilkta į kokios nors filosofijos apsiaustą, ir tuo būdu virstų uždara, o pasiliktų atvira kiekvienam žmogui, kaip ir pati Evangelija.

Atrodo tad, kad *filosofija ir krikščionybė pradeda eiti dviem visiškai nesusisiekiančiais keliais:* juodvi pradeda eiti nebe kartu viena su kita, o *šalia* viena kitos. Filosofija eina be atodairos į krikščionybę - į jos mokomąjį autoritetą ir į jos teologiją. Teologija pradeda nebepaisyti filosofijos ir skintis visiškai savo kelią, ir tai labai ryžtingai ir net visuotiniu būdu. Filosofija nusigręžia nuo Petro Damiano, teologija nusigręžia nuo Jono Italo. O vis dėlto nei vienas, nei kitas kelias ne-

patenkina žmogaus, kuris *filosofuoja ir tiki kartu.* Lengva tiems, kurie filosofuoja ir netiki, ir tiems, kurie tiki, bet nefilosofuoja. Sunku tačiau tiems, kurie tiki *ir* filosofuoja. Nes tiek tikėjimas, tiek filosofija apsprendžia visą žmogų, neleisdami jo padalyti į du aukštu, kurių viename gyventų filosofija, o kitame tikėjimas, susitikdami tik rytmečiais ant laiptų arba priebutyje. *Ir tikėjimas, ir filosofija yra vieno ir to paties žmogaus būsena.* Tačiau kaip šie du pradai aną vieną vienintelę būseną sukuria? Į tai atsakymo neturime. Neturime tad atsakymo nė į tai, kaip susiderina filosofija su krikščionybe.

Ar šitoks atsakymas yra iš viso galimas? Autoriui atrodo, kad taip. Tačiau jis galėtų išplaukti tik iš naujai pastatyto ir sprendžiamo platesnio klausimo, būtent: *koks yra santykis tarp žmogaus ir Dievo apskritai;* vadinasi, iš religijos filosofijos kaip tokios. Nes šio atsakymo galimybė remiasi galimybe atsakyti į anksčiau cituotą Jasperso priekaištą, esą Kristus yra filosofiškai negalimas. Kadangi krikščionybė yra ne kas kita kaip Kristus istorijoje, todėl, esant filosofiškai negalimam Kristui, tuo pačiu darosi filosofiškai negalima ir visa krikščionybė. Ji tada pasilieka *šalia* filosofijos. Galimas daiktas, kad ši nuojauta dabar ir skatina naujuosius teologus nusigrįžti nuo filosofijos. Bet ar tuo neartėjame prie „dviejų tiesų" amžiaus? Vienintelė išeitis yra atskleisti, kad Kristus yra filosofiškai galimas. Tačiau tai bus galima tik atskleidus, kad Dievo nužengimas į istoriją yra filosofiškai galimas. O tai savo ruožtu reikalauja spręsti bendrą Dievo santykį su pasauliu ir su žmogumi. *Dievo problema filosofijos šviesoje iškyla dabar kaip pati pagrindinė.* Ir tik ją išsprendus, būtų galima atsakyti Jaspersui. O atsakius Jaspersui, būtų galima išvengti tiek senojo filosofijos palenkimo teologijai bei bažnytiniam autoritetui, tiek naujojo teologijos nusigrįžimo nuo filosofijos bet kokiu pavidalu. Tai nebūtų nei Petro Damiano, nei Jono Italo aptartis. Tai būtų kažkas *nauja.* Tačiau kelias į šią naujybę yra sunkus ir ilgas. Juo nesame dar nė pradėję eiti.

EGZISTENCIALIZMAS IR KRIKŠČIONYBĖ

Manosios „Jobo dramos" recenzijoje *kun. dr. V. Rimšelis* kelia įdomų klausimą, „ar verta yra laužtis į krikščioniškąjį galvojimą su egzistencialistų idėjomis", ir čia pat atsako, kad *neverta,* kadangi „duoti krikščioniškai galvosenai naujus būdus pagal egzistencializmo sąvokas yra veik neįmanoma: arba reiktų daiktus kitais vardais vadinti, pakeisti visai sąvokas, arba seniau turėtomis sąvokomis paneigti krikščioniškojo mokslo turinį."[1] Tai yra toks pat nusistatymas, koks išryškėjo ir 1947 m. Šv. Tomo akademijos sukviestame filosofų kongrese Romoje, kur buvo irgi pasisakyta, kad krikščioniškieji ir egzistenciniai principai esą nesuvedami po vienu stogu. „Tikrasis katalikybės suegzistencinimas, - kalbėjo tėvas Toccafondi, - reikštų katalikiškosios teologijos sugriovimą."[2]

Nusistatymas yra labai įdomus, tačiau ne tuo, kad jis yra *neigiamas,* bet tuo, kad jo tėvų ir protėvių randame visą Bažnyčios istorijos metą nuo pat jos pradžios. Visais laikais yra buvę Bažnyčios *atstovų,* kurie (ne Bažnyčia kaip tokia!) bet kurioje naujybėje regi nemažų pavojų ir jau iš anksto nuo jų nusigrįžta ir net pasmerkia, nepasistengę net tinkamai suprasti *tikrojo* jų turinio. Socialinių doktrinų ir institucijų istorija yra labai pamokantis šiuo atžvilgiu pavyzdys. Šiandien mes drąsiai teigiame, kad socializmas neturįs nieko naujo: jo skelbiami *socialiniai* principai glūdį krikščionybėje. Ir iš tik-

[1] „Draugas", 1951 m. rugsėjo 22 d., Nr. 223, p. 6.
[2] „Estudios", Nr. 189, p. 36 (Čilės Santjago žurnalas).

ro! Tačiau ar taip buvo socializmo pradžioje? - Šiandien taip pat nesiliaujame kartoję, kad demokratija galinti būti atremta tik į krikščionybę. Ir visai teisingai! Bet ar tą pat būtume galėję teigti devynioliktojo šimtmečio viduryje? - Šiandien mums yra savaime aiškus dalykas, kad bažnytinė valstybė buvo ir yra tik atsitiktinis istorijos padaras, neturįs esminio ryšio su Bažnyčios pasiuntinybe. O ar taip buvo galvojama ir po Garibaldi'o perversmo? - Reikia ilgo laiko ir nemažų grumtynių, kol Bažnyčia įima į save naujai kylančias vertybes. Ji juk yra tasai visuotinis medis, kuriame ieškosi prieglaudos visi žemės paukščiai ne tik tautų, bet ir kultūrinių vertybių pavidalu. Deja, istorijos eigoje ne vienas yra vaikščiojęs aplinkui šį medį ir baidęs atskrendančius paukščius, nesuprasdamas, kad jie atskrenda pilni klaidų, ydų, nuodėmių; atskrenda kaip tik todėl, kad Bažnyčia juos apvalytų, išgelbėtų, atpirktų. Bažnyčia nėra dangiškoji buveinė, kurion neįeina niekas, kas sutepta. Bažnyčia yra *išganymo institucija,* kurios pagrindinis uždavinys yra valyti ir kuopti visus raupsuotuosius, nežiūrint, kur šie raupsai būtų atsiradę: elgesyje, mąstyme ar kūryboje. Tuo tarpu užuot prie šių sergančiųjų pasilenkę ir juos dieviškąja malone gydę, krikščionys ne kartą nuo jų nusigrįžta ir išdidžiai užsidaro „krikštolo rūmuose", tik pro jų prizmes žvelgdami į purviną ir kruviną pasaulį.

Taip yra ne tik praktiniame gyvenime. Taip yra ir *filosofijoje.* Kai tik Kristaus Evangelija peržengė ankštas Palestinos sienas (jas peržengti apaštalų *žmogiškumas* taip pat nenorėjo: reikėjo specialaus Šv. Dvasios įsikišimo, kad šv. Petras tai suprastų), tuojau ji susidūrė su graikų filosofija ir tuojau iškilo krikščionims klausimas: ar verta laužtis su graikų idėjomis į krikščioniškąjį mokslą? Tatianas Siras, Teofilas Antiochietis, Julijus Afrikietis atsakė labai aiškiai: *neverta.* Jie reikalavo nusigrįžti „net nuo kilniausių atstovų" (Tatianas) - Platono ir Aristotelio. Graikų filosofija, jų pažiūra, esanti pilna klaidų, tuo tarpu krikščionybė slepianti savyje dieviškąją Tiesą. Kam tad esanti reikalinga graikiškoji - stabmeldiškoji išmintis, kurią pats šv. Paulius pavadino kvailyste (1 Kor 1,

20-22)? Juk krikščionys skelbią „ne šio pasaulio išmintį", bet „slėpiningą ir paslėptą Dievo išmintį" (2 *Kor* 2, 6-7). Krikščionys kalbą „ne žmogiškosios išminties išmokytais žodžiais, bet tais, kurių išmokė Dvasia" (2 *Kor* 2, 23). Ką tad čia gali padėti Platonas ir Aristotelis? Todėl ne vienas anais laikais ir nusigrįžo nuo graikiškosios filosofijos.

Bet ar šie geros valios ir kilnios širdies vyrai buvo teisūs? Anaiptol! Jie nesuprato, kad Bažnyčios paskyrimas yra eiti į visą pasaulį ir skelbti Evangeliją, ir krikštyti, ir atpirkti ne tik asmenis, bet ir bendruomenes, ne tik tautas, bet ir jų laimėjimus filosofijos, mokslo, meno, ūkio, valstybės ir visokiais kitokiais pavidalais. Todėl pirmas, kuris krikščioniškąsias paslaptis sujungė su graikų filosofija, buvo šv. Jonas. „Jono evangelija yra vartai, pro kuriuos įžygiavo į Bažnyčią pagrindinė helenizmo sąvoka"[3], būtent *logos.* „Logos" graikų filosofijoje yra tokia pat daugiaprasmė sąvoka, kaip ir šiandien „egzistencija". Ir vis dėlto šv. Jonas nepabijojo ja apvilkti antrąjį Švč. Trejybės asmenį ir teigti, kad pradžioje buvo Logos (Jn 2, 2). - O kas gi yra ana graikų 'Nežinomojo Dievo' sąvoka, jeigu ne Jasperso agnosticizmas? O tačiau šv. Paulius drąsiai atsirėmė į šią sąvoką savo kalboje Atėnų areopage ir paskelbė, kad tasai Nežinomasis Dievas yra krikščionybės Dievas, kuriame „mes gyvename, judame ir esame" (*Apd 17, 28).* - Stoikų *logoi spermatikoi* sąvoka buvo ne kas kita, kaip seklus panteizmas. O šv. Justinas kankinys vis dėlto paskelbė, kad šie „sėkliniai logai' yra ne kas kita, kaip *Kristus,* kuriuo „visa laikosi" (*Kol 1, 17)* ir per kurį „visa, kas yra žemėje ir danguje" yra sutaikinta (2, 20). Tuo būdu šv. Justinas, pasak Meyerio, sukūrė nuostabios reikšmės mintį ir ja pagrindo visą krikščioniškąją istorijos filosofiją ir teologiją: „Pagonybė ir krikščionybė nėra viena kitai svetimos ar priešiškos; jos yra viena kitai apspręstos, jos santykiuoja viena su kita, kaip dalis su visuma, kaip įvadas su pilnatve, kaip užuomazga su subrendimu. Tarpininkas yra Lo-

[3] *H. Meyer,* Geschichte der abendlaendischen Weltanschauung, Wuerzburg, 1947, t. II, p. 51.

gos, kuris savo Įsikūnijimu įvykdė tai, ką veikdamas tarsi sėklos žmonijoje buvo pradėjęs."[4]

Todėl jau nuo trečiojo šimtmečio prasideda *sąmoningas* graikų filosofijos įėmimas į krikščioniškąjį mąstymą. Klemensas Aleksandrietis, Bazilijus Didysis, Grigalius Nazianzietis, Grigalius Nisietis, Tertulianas, galop Augustinas padarė, kad graikų filosofija virto organišku krikščionybės pradu. Abejojančių ir įspėjančių netrūko nė tada. Tačiau jiems Klemensas Aleksandrietis atsakė: „Kaip vaikai baidyklių, taip žmonės bijo graikų filosofijos." Jis vadina „kvailu nusistatymu visur jausti pavojų ir norėti apsirėžti tik būtinais tikėjimui dalykais."[5] Jis pats nepasisako nė už vieną stabmeldišką sistemą specialiai. Jis paima iš jų tik tai, ką šios „yra gero pasakiusios apie teisingumą ir maldingumą."[6] *Šv. Dvasios nušviesta krikščioniškoji Tiesa buvo matas, kuriuo Bažnyčios Tėvai vertino graikiškąją filosofiją.* Ir kaip šiandien Bažnyčia yra neįsivaizduojama be izraelitiškųjų psalmių, be romėniškosios teisės, taip lygiai ji yra neįsivaizduojama be graikiškosios filosofijos. Tačiau pradžioje taip nebuvo. Reikėjo poros šimtų metų grumtynių, kol graikiškosios filosofijos paukštis buvo įsileistas į visuotinį Bažnyčios medį.

Tryliktajame šimtmetyje iškilo vėl tas pats klausimas, tik kiek siauresne prasme: ar verta laužtis į krikščioniškąjį mąstymą su aristoteliškosiomis idėjomis? Mat ligi to laiko Augustino sukrikščionintas Platonas buvo apvaldęs krikščionių mąstymą. Tuo tarpu tryliktajame šimtmetyje, arabų padedamas, Aristotelis pradėjo busti iš ilgos užmaršties ir brautis į Vakarų sąmonę. Tačiau Averojaus moksle Aristotelis buvo įgijęs labai nesimpatišką pavidalą. Averojizmo tvirtovė buvo Paryžiaus universitetas, o Sigeras Brabantietis buvo josios vadovas, kuris, pasiremdamas Aristoteliu, mokė, esą pasaulis esąs amžinas, laikas neturįs pradžios, dvasinė siela esanti visiems žmonėms bendra... Nenuostabu, kad *šitoks* aristo-

[4] Op. cit., p. 13, 14.
[5] Stromata, 6, 80; 93.
[6] Stromata, 1, 7.

telizmas susilaukė pasipriešinimo iš Bažnyčios pusės. Gamtamoksliniai (1210 m.) ir metafiziniai (1215 m.) Aristotelio raštai buvo uždrausti, o 1270 m. buvo pasmerkta visa averojistinė aristotelizmo srovė. Anuo metu vyravęs augustiniškasis platonizmas, kuriam vadovavo pranciškonų ordinas (Aleksandras Helsietis, šv. Bonaventūras, Jonas Pekamas), smarkiai priešinosi atbundančiam aristotelizmui, net žymiai smarkiau, negu dabartinis tomizmas egzistencializmui. Todėl W. Moockas teisingai sako, kad anuo metu reikėjo „didelio saiko, įžvalgumo ir drąsos, norint pro arabų iškraipymus pažinti tikrąjį Aristotelio mokslą ir šiojo vertę krikščioniškųjų dogmų sąrangai."[7]

Ir vis dėlto tokių drąsuolių atsirado. Tai buvo šv. Albertas Didysis ir šv. Tomas Akvinietis. Juodu įžvelgė, kad aristotelizme, šalia klaidų ir neišbaigtų dalykų, vis dėlto esama blaivios tiesos, pro kurią Bažnyčia negali praeiti, kaip ji nepraėjo nė pro Platoną, nors ir nepriėmė jo nei idėjų savarankiškumo nuo Dievo, nei sielos preegzistencijos, nei pažinimo mokslo (*anamnesis*). Todėl šie du šventieji ir ėmėsi sunkios pareigos sukrikščioninti aristotelizmą. Darbas buvo sunkus ne tik minties, bet ir bendruomenės atžvilgiu, nes reikėjo kovoti ne tik su klaida, bet ir su krikščionių nerangumu. Tridento susirinkimo metu šv. Tomo Akviniečio raštai jau gulėjo ant altoriaus šalia Senojo ir Naujojo Testamento. Šiandien tomizmas yra beveik oficiali Bažnyčios filosofija. Tačiau tryliktajame šimtmetyje šv. Albertas Didysis turėjo iš Kelno keliauti į Paryžių, kad stotų ginti savo mokinio Tomo nuo tribunolo (iš jo vėliau išsivystė inkvizicijos organai), kuris kaltino Akvinietį nuklydus nuo katalikiškojo mokslo. Gynimas, atrodo, nebuvo visiškai sėkmingas, nes po šio proceso Paryžiaus vyskupas Tempier vis dėlto viešai rinkos aikštėje sudegino šv. Tomo raštus, susilaukęs dėl to Kenterburio arkivyskupo Kilwardby'o pritarimo ir padėkos. Krikščioniškasis mąstymas anuo metu jau buvo užsnūdęs ant platonizmo laimėjimų, kaip jis šiandien yra užsnūdęs ant tomistinių

[7] Natur und Gottesgeist, Frankfurt a. M., 1947, p. 8.

formulių. Todėl šv. Tomui Akviniečiui reikėjo kovoti sunkią kovą, kol šį mąstymą jis išjudino. Ir jeigu popiežius Leonas XIII mūsų laikais galėjo kviesti devynioliktojo šimtmečio krikščionis eiti prie Tomo - *ite ad Thomam,* tai tik todėl, kad tryliktasis šimtmetis, kaip ir trečiasis, suprato amžiną Bažnyčios uždavinį nenumoti ranka į jokią tiesą, net jeigu ji būtų ir garstyčios grūdo pavidalu, nes ir pati Bažnyčia yra išaugusi iš tokio grūdelio.

Trečią kartą tasai pats klausimas kyla šiandien egzistencializmo akivaizdoje: „Ar verta yra laužtis į krikščioniškąjį mąstymą su egzistencializmo idėjomis?" Ir vėl ne vienas, kaip anuomet, atsako: *neverta.* Tomizmas šiandien yra Bažnyčioje taip giliai įleidęs šaknis ir tiek savo sąvokomis apgaubęs mūsų mąstymą, kad ne vienam atrodo, jog kalbėti *kitokiomis* sąvokomis reiškia sugriauti katalikiškąją teologiją ir net pačias dogmas. Tačiau čia yra dažnai pamirštama, kad tomizmas yra tiktai vienas tiesos atžvilgis, viena jos išraiška, o ne pati Tiesa. *Pati Tiesa yra tiktai Kristus.* Bet kad tomizmas jau būtų taip Kristų (o su Juo ir visą būtį) išreiškęs, jog nebūtų likę nieko daugiau apie Jį pasakyti, - to, rodos, nedrįsta tvirtinti nė patys uoliausi tomistai. O jeigu taip, tai kodėl Kristaus mastu neišmatuoti kitokių sąvokų ir kitokių užsimojimų, negu tomistiniai? Kodėl neatvesti į Bažnyčią egzistencializmo, kaip į ją buvo atvestas platonizmas ir aristotelizmas? Štai kodėl visa eilė krikščionių mąstytojų ir nenori praeiti pro šios naujosios filosofijos šalį, mėgindami suvokti jos pagrindus ir juos pakrikštyti amžinąja Tiesa: J. B. Lotzas S. J., E. Przywara S. J., P. Wustas Vokietijoje, G. Marcelis Prancūzijoje, X. Zubiri Ispanijoje. Jie mano, kad egzistencializmui krikščioniškasis mąstymas taip lygiai turi būti atviras, kaip platonizmui ar aristotelizmui, nes jame taip pat esama tiesos daigų, iš kurių gali išaugti gražaus derliaus. J. B. Lotzas S. J. savo straipsnyje „Ar yra galima krikščioniškoji egzistencinė filosofija?" teigia, kad „egzistencinė filosofija pačiais savo pagrindais veržiasi į krikščioniškąjį pavidalą ir tik šiame visiškai įvyksta. Todėl krikščioniškoji egzistencinė filosofija nėra nuo savo esmės

nutolusi, bet kaip tik savo esmę atbaigusi egzistencinė filosofija."[8]. Norėdamas šį savo teiginį pavaizduoti, J. B. Lotzas nurodo, kad *ligi galo išmąstytos egzistencinės sąvokos savaime veda į krikščioniškuosius atsakymus:* „Teisingai suprastos krizė ir laisvė veda žmogų į transcendenciją" *(p. 185).* „Patirti ligi galo krizę reiškia žengti į viltį" *(p. 186).* „Kas nebūtį iki galo patiria, stovi priešais Dievą" *(p. 187).* Kitaip sakant, *dabartinis nekrikščioniškasis egzistencinės filosofijos pavidalas atsirado tik todėl, kad jos sąvokos nebuvo išmąstytos ligi galo.* Todėl Lotzas ir tvirtina, kad „egzistencinė filosofija nekrikščioniškuoju savo pavidalu pati netenka po savo kojomis žemės ir tuo būdu pati save sunaikina, nes išduoda savo pagrindus" *(p. 186).* Tuo tarpu šie pagrindai rodo, kad, pasak Lotzo, „ne tik nėra būtinybės kurti nekrikščioniškąją ar net ateistinę egzistencinę filosofiją, bet, priešingai, vidinė jos esmė veda ją į krikščioniškąją egzistencinę filosofiją ir joje randa tikrą savo įvykdymą" *(p. 186).* Todėl ir pats popiežius Pijus XII, labai aiškiai pasisakęs prieš egzistencializmą, „skelbiantį ateizmą arba kovojantį su metafizinio protavimo verte", vis dėlto įspėja katalikų teologus ir filosofus nenumoti ranka (*negligere)* į šias pažiūras, kadangi 1) negalima ligos gydyti jos nepažinus, 2) net ir klaidingose pažiūrose esama tiesos (*aliquid veritatis),* 3) susidūrimas su kitokiomis pažiūromis pažadina dvasią stropiau tyrinėti filosofines ir teologines tiesas[9]. Vadinasi, egzistencializmas gali krikščioniškajam mąstymui patarnauti ir kaip akstinas, ir kaip tiesos dalelė, pro kurią negalima praeiti, bet kurią reikia įjungti į Tiesos Pilnatvę.

Jeigu mums reiktų konkrečiai pasakyti, kame glūdi egzistencializmo tiesa, tasai popiežiaus minimas *aliquid veritatis,* mums tektų nurodyti egzistencializmo *atsigrįžimą į žmogų.* Ne dabartinės egzistencializmo išvados yra tai, kas patraukia krikščioniškąjį mąstymą juo susidomėti, bet pati jo pagrindinė *linkmė,* būtent: *linkmė į žmogų.* Juk ir pirmojo tūkstantmečio krikščionybė prisiėmė Platoną ne todėl, kad jis

[8] „Stimmen der Zeit", 1951 m. birželio mėn., p. 183-187.
[9] Enciklika „Humani generis", Nr. 9 ir 32; 1950 m. rugpjūčio 12 d.

skelbė sielą gyvenančią dar prieš žmogaus gimimą, kūną laikė sielos kalėjimu, idėjas esančias šalia daiktų žiedėjo demiurgo, bet todėl, kad savu mąstymu jis *nukreipė žmogaus dvasią aukštyn* ir tuo būdu pagrindine savo linkme sutapo su krikščionybe. Tai buvo platonizmo tiesa. Taip pat ir Aristotelis buvo įimtas į krikščioniškąjį mąstymą ne todėl, kad jis Dievą skelbė nesusisiekiantį su pasauliu (deizmas) arba kad idėjos jam buvo tiktai daiktų formos, bet todėl, kad jis *nurodė į pasaulinę tikrovę,* kurioje žmogus gyvena ir veikia ir kurią pašvęsti bei išganyti krikščionybė yra skirta. Tai buvo aristotelizmo tiesa. Tas pat yra ir su egzistencializmu. Atskiros jo išvados gali būti net ir labai klaidingos, kaip ne viena tokių atskirų išvadų yra klaidinga platonizme ir aristotelizme. Galima pagrįstai atmesti Sartre'o ateizmą, Jasperso agnosticizmą, Heideggerio nihilizmą. Tačiau šalia viso to dar pasiliks *žvilgsnis į žmogų:* juo susidomėjimas, juo susirūpinimas, pastangos jį išvaduoti. J. B. Lotzas sako, egzistencinei filosofijai „rūpi žmogaus išgelbėjimas. Jis yra reikalingas išvadavimo, nes yra grasomas" *(p. 183).* Vadinasi, *egzistencializmo pagrindinė nuotaika yra išganymo nuotaika.* Ir tai kaip tik yra tasai punktas, kuriame egzistencializmas susitinka su krikščionybe. Kaip platonizmas susitiko su krikščionybe savo kryptimi aukštyn, kaip aristotelizmas susitiko su krikščionybe savo kryptimi į pasaulį, taip *egzistencializmas susitinka su ja savo kryptimi į išvadavimo ieškantį žmogų.* Nei platonizme, nei aristotelizme *žmogus krizėje* nėra mąstymo centras. Platonizmas telkiasi aplinkui anapusines idėjas, aristotelizmas - aplinkui šiapusinę būtį. Platonizmo linkmė yra *teologinė,* aristotelizmo - *kosmologinė.* Bet nė vienas iš jų nėra *antropologinis.* Nė vienas iš jų būties misterijos, kuri yra vienintelis ir tikrasis filosofijos objektas, neieško *žmoguje.* Šiuo atžvilgiu egzistencializmas ateina kaip didžiulis papildas europinio mąstymo istorijoje. Jis mėgina šalia amžinųjų idėjų (Platonas) ir šalia regimo pasaulio (Aristotelis) pastatyti būtybę, kuri šias idėjas suvokia ir šiame pasaulyje gyvena, tačiau kuri vis dėlto nėra viena būtybė šalia daugybės kitų, bet savotiška *visuma,* savotiška visa ko vienybė. Iš kitos pusės,

ši būtybė yra patekusi į kažkokią krizę: ji gyvena kaltai, ji kenčia ir kovoja, tačiau sykiu ilgisi ir ieško. Ne žmogus amžinojoje savo esmėje (platoniškas požiūris) ir ne žmogus bendrojoje savo rūšyje (aristoteliškasis požiūris), bet *žmogus asmeninėje savo egzistencijoje* yra egzistencializmo objektas. Ir šis objektas ne tik kad nėra krikščionybei svetimas ar priešingas, bet jis yra pats giliausias josios rūpestis. Kristus yra miręs ne už amžinąją žmogaus *idėją,* ne už jo rūšį, kurią Linnė pavadino *homo sapiens,* bet už konkretų *žmogaus asmenį:* už tave ir mane, kurie gyvename šiame pasaulyje, kurie mylime, kenčiame, kovojame, puolame ir vėl keliamės. Tuo būdu pagrindine savo linkme egzistencializmas kaip tik atitinka krikščioniškąjį mąstymą; dar daugiau, jis savaime šio mąstymo ieškosi ir jame esti atbaigiamas, kaip tai tvirtina minėtasis J. B. Lotzas. *Rūpestis žmogumi, pastangos jį išvaduoti yra egzistencializmo tiesa,* tasai *aliquid veritatis,* pro kurį nevalia krikščioniui praeiti, jeigu jis nori būti pilnutinės Tiesos atstovas.

Todėl šiandien eina kalba ne apie egzistencialistų *sąvokų* brovimąsi į krikščioniškąjį mąstymą (krikščioniškasis mąstymas šiandien yra per lengvai sutapdomas su tomistiniu mąstymu), bet *apie žmogiškosios egzistencijos analizę,* apie žmogaus būties mąstymą ir apmąstymą, apie jos sklaidą proto priemonėmis. Jeigu šį darbą dirba ateistai, kaip Sartre'as, agnostikai, kaip Jaspersas, nihilistai, kaip Heideggeris, kodėl jo negalėtų - ir dar geriau - dirbti krikščionys? Sartre'as sklaido žmogų ir šia sklaida Dievą paneigia. Heideggeris sklaido žmogų ir jame Dievo neranda, todėl apie Jį nekalba. Jaspersas sklaido žmogų, jaučia Dievą, bet sakosi negalįs Jo pažinti, o tik šifrais nurodyti. Argi tad ne savaime krikščionis yra skatinami paklausti: *argi iš tikro žmogaus egzistencijos analizė Dievo neatskleistų*? Kaip tai yra galima, kad paveikslas nerodytų savo Originalo? Argi žmogus jau taip labai būtų aptemęs ir apgadintas, kad jame Viešpaties net pėdsakai būtų išnykę? Egzistencializmo išvadų akivaizdoje krikščioniškasis mąstymas *būtinai* turi šiuos klausimus pastatyti, žmogų ana-

lizuoti ir atsakyti. Maža yra šiandien nurodyti, esą egzistencializmo *išvados* yra nekrikščioniškos. Tokios jos iš tikro ir yra. Bet kaipgi mes prieisime prie kitokių, jeigu nusisuksime nuo paties egzistencinės filosofijos objekto - nuo žmogaus? Todėl *šiandien žvilgis į žmogų tikrovėje reiškia pastangą žmoguje ieškoti Dievo.* O tai jau yra krikščioniškasis uždavinys *par excellence.* Nelaukime, kad šį uždavinį atliktų ateistai, agnostikai ar nihilistai! Netikėjimas niekados neleidžia eiti minčiai ligi galo.

Todėl šiandien egzistencializmas savo išvadų ligi galo ir neišvysto. Tuo tarpu tikėjimas kaip tik stumia mintį ligi pat galutinio jos išvystymo, šiuo atžvilgiu galima tikėtis, kad krikščioniškasis egzistencializmas atskleis mums nuostabių perspektyvų. Juk jeigu Vatikano susirinkimas skelbia dogmą, kad Dievą galima pažinti iš sukurtų daiktų prigimto proto šviesa, tai kurgi geriau Dievas reikšis, jeigu ne savo paveiksle, jeigu ne žmoguje, kurį Jis pagal save sukūrė? Kur tad geriau bus galima Viešpatį atskleisti, jeigu ne žmogaus buvime? Šia prasme egzistencializmas yra tiesiog savaimingas krikščioniškojo mąstymo kelias. Ir reikia tik nustebti, kad taip ilgai juo nebuvo eita!

* * *

Jau daugybė metų, kai egzistencinė filosofija nebeišsivysto. Kadaise M. Heideggerio ir K. Jasperso pasakytas žodis iš tikro buvo paskutinis. Teisingai tad Heideggeris savo „Laiške apie humanizmą" giriasi, kad po jo veikalo „Būtis ir laikas" pasirodymo niekas nežengė nė žingsnio priekin. Tačiau jeigu šis pasigyrimas rodo paties Heideggerio proto jėgą, tai sykiu jis rodo pačios srovės kažkokį ydingumą, neleidžiantį jai tekėti toliau ir išsiskleisti įvairiomis šakomis, kaip tai paprastai vyksta su kiekviena sveika ir nauja idėja. Prancūzą J. P. Sartre'ą negalima laikyti egzistencializmo pratęsėju. Jis yra tik jo subanalintojas. Kaip savo metu sofistai, išnešę filosofavimą į rinkos aikštę ir padarę jį išmokstamu ir net per-

kamu dalyku, subanalino graikų filosofiją, taip šiandien Sartre'as, padarydamas egzistencializmą minios dalyku, pavertė jį mados apraiška, linksniuojama plepių, bet dažniausiai nesąmoningų lūpų.

Jeigu ieškotume priežasties, dėl ko egzistencializmas sustingo, turėtume, atrodo, sustoti prie Dievo problemos: *egzistencializmas ne tik neįstengė Dievo problemos išspręsti, bet jis neįstengė jos nė pastatyti.* Heideggeris tame pačiame „Laiške apie humanizmą" ginasi nuo priekaišto, esą jis esąs ateistas. Jis tik nesprendžiąs Dievo problemos, nes jam atrodanti kvailybė filosofiškai ieško kelio į transcendenciją. Tačiau Heideggeris nepastebi, kad *pats didžiausias ir radikaliausias ateizmas ir yra nekalbėti apie Dievą.* Mes nežinome subjektyvių Heideggerio nuotaikų. Tačiau jo sistema yra be prošvaistės į anapus. - Nedaug kuo geresnė yra šiuo atžvilgiu ir K. Jasperso filosofija. Jaspersas *mėgina* kalbėti apie transcendenciją ir savo sistemoje jai skiria net visą knygą. Tačiau kelias į ją jam yra uždarytas *šifrais.* Paskaityti šiuos šifrus yra žmogaus pastanga. Tačiau jų paskaitymas vis tiek baigiasi nepasisekimu. „Šifras neatsiskleidžia, jeigu aš jo noriu, bet jeigu aš darau viską, kad išvengčiau jo tikrovės; jis atsiskleidžia likimo meilėje; bet fatalizmas būtų netikras, kuris iš anksto pasiduotų ir todėl išvengtų nepasisekimo" (*Philosophie, p. 867).* Tiesa, pats Jaspersas kratosi priekaišto, kurį jam šioje vietoje būtų galima padaryti, kad žmogaus santykis su transcendencija virsta tiktai nuotykių ieškojimu. Tačiau vis tiek jo sistemoje transcendencija žmogui neatsiskleidžia ir žmogus santykių su ja neužmezga. Nepasisekimas stovi žmogaus pastangų pabaigoje.

Šitasai Dievo problemos pastatymo trūkumas ir neleidžia egzistencializmui rasti kelio į krikščioniškąjį pasaulį. Krikščioniškasis žmogus negali pakelti tokios filosofijos, kurioje nėra durų į anapus. Galima šių durų ieškoti vienur ir kitur. Galima kelią į Dievą matyti einantį arba per žmogaus sielą (Augustinas), ar per pasaulį (Tomas Akvinietis). Tačiau kiekvienu atveju jis *turi* būti. Filosofija, kuri principialiai atsisako tokio kelio ieškoti arba net paneigia jo galimumą, negali būti įimta į krikščioniškosios kultūros lobyną.

Šitą egzistencializmo trūkumą mėgina pataisyti prancūzų filosofas, vienas iš originaliausių romaniškojo pasaulio mąstytojų Maurice'as Blondelis. Dar prieš Pirmąjį pasaulinį karą išleistu savo veikalu „Veiksmas" („L'Action") Blondelis suėjo į konfliktą su Katalikų Bažnyčia, ir šis veikalas buvo įtrauktas į indeksą. Po to Blondelis keturiasdešimt metų nieko nerašė. Mokytojaudamas provincijoje, jis dar sykį permąstė savo tezes ir jas pradėjo skelbti tik po šio karo. 1945 m. jis pradėjo leisti „Filosofijos ir krikščioniškosios dvasios" trilogiją. Beveik visiškai apakęs senukas šiuo kartu susilaukė Bažnyčios pripažinimo ir pagyrimo. Štai ištrauka iš popiežiaus Pijaus XII padėkos laiško, parašyto, popiežiui pavedus, Segretaria di Stato dabartinio vedėjo I. B. Montini'o: „Jūsų trilogija apie „Filosofiją ir krikščioniškąją dvasią", kurios neseniai išleidote pirmąjį tomą, slepia savyje kilnią ir patenkinamą apologetiką. Ir Jo Šventenybei buvo labai malonu priimti šią sūnišką pagarbos dovaną. Tokios problemos svarba negali būti niekieno nepastebėta, nes čia yra taip sumaniai svarstomi santykiai tarp filosofijos ir krikščionybės, tarp tikėjimo ir proto, tarp gamtos ir antgamtės... Ir jūs tai atlikote vedami Jūsų talento ir Jūsų tikėjimo. Išskyrus keletą posakių, kuriems teologinis griežtumas būtų reikalavęs didesnio tikslumo, ši argumentacija gali ir privalo inteligentijos sluoksniams būti įnašu į geresnį krikščioniškosios pasiuntinybės supratimą ir priėmimą... Jūsų protinė gerojo samariečio meilė, pasilenkdama prie sužeistos žmonijos, stengdamasi ją suprasti ir prabildama į ją jos kalba, prisidės efektyviai ją įstatyti į nenukrypstančias ir išganingas jos dieviškojo pašaukimo perspektyvas" (cit. „La vie intellectuelle", 1945, Nr. 2, p. 40). Todėl nors tomistų kongresas Romoje 1947 metais pasisakė prieš egzistencializmą apskritai ir nors vienas referatas buvo skirtas specialiai M. Blondelio egzistencializmui atmesti, tačiau minėtas Montini'o laiškas duoda vilties, kad Blondelio filosofija gali ilgainiui būti tiltas, kuris sujungs krikščioniškąjį mąstymą su egzistenciniu. Dievo problemos tinkamas pastatymas gali egzistencializmą išgelbėti iš jo sustingimo ir ati-

daryti jam naujas perspektyvas. Jeigu į Dievą eina kelias iš žmogaus sielos, jeigu į Jį galima eiti pradedant pasauliu, kodėl negalima būtų rasti kelio į anapus iš žmogiškosios egzistencijos? Nejaugi, gavęs savo esmę iš Dievo, žmogus galėtų pasilikti Jam uždaras savo buvimu? Reikia tik tinkamai išnagrinėti egzistenciją ir, atrodo, kad kelias į transcendenciją turi būti rastas. O radus šį kelią, egzistencializmas ir krikščionybė paduos sau rankas. Tuo būdu bus apvaisintas dabartinis katalikų mąstymas, jau daug metų tekąs seklia ir nekūrybiška vaga, ir sykiu egzistencializmas bus išgelbėtas iš savo akligatvio. Maurice'as Blondelis galbūt yra pirmasis žingsnis į šitokią susiderinimo šventę.

MARKSIZMAS IR KRIKŠČIONYBĖ
Vakarų krikščionijos klystkeliai

1. *Priešgyniška padėtis*

Vienas sąmojingas vokiečių laikraštininkas, aprašinėdamas pastarąjį katalikų teologų ir komunistų ideologų susitikimą Zalcburge (1965 m. IV. 29-V. 2.) pastebėjo: „Vienas intelektualas - nepavojingas, du - dar šiaip taip; trys - tai ginčas apie marksizmą ir krikščionybę."[1] Ir iš tikro šis ginčas šiandien jausti visur: tiek mokslinėje literatūroje, tiek suvažiavimuose, tiek universitetų paskaitose, tiek net bažnytinio susirinkimo bei popiežiaus pastangose rasti kelią į netikinčiųjų širdis. Kur tik susirenka būrelis intelektualų, ten tuojau įsižiebia kalbos apie marksizmą ir Bažnyčią, apie religijos padėtį komunizmo valdomuose kraštuose, apie galimybę vykdyti Kristaus misiją net ir bolševikiniame gyvenime. Sociologai teigia, esą marksizmas atskleidęs krikščionims „protestą prieš vieną specifinę neteisybės ir priespaudos formą, kuri ligi šiol nebuvo nagrinėta ir todėl liko neįsisąmoninta": pokalbis su marksizmu kaip tik prisidėtų prie šios formos galutinio supratimo[2]. Teologai tvirtina, esą marksizmas privertęs krikščionis „jų neistorinį mąstymą apie anapus perkelti į istorinį mąstymą apie ateitį šioje žemėje": pokalbis su marksizmu kaip tik paryškintų šios ateities perspektyvas[3]. Šiam pokalbiui megzti kaip tik ir buvo Vatikano

[1] *G. Nenning,* In Gesellschaft mit Paulus, in „Wort und Wahrheit", Freiburg i. Brsg., 1965, Nr. 6-7, p. 478.

[2] *C. Amery,* Modernität, Fortschritt, Aggiornamento, in „Echo der Zeit", Würzburg, 1965, Nr. 37, p. 11.

[3] Plg. *J. B. Metz,* in „Herder-Korrespondenz", Freiburg i. Brsg., 1965, Nr. 9, p. 416.

įsteigtas *Sekretoriatas netikintiesiems,* vadovaujamas Vienos kardinolo Fr. Königo, kurio uždavinys, kaip pats kardinolas Königas jį apibrėžė, yra „ne organizuoti kovą prieš ateizmą, net ir ne prieš karingąjį ateizmą, o ieškoti galimybių... kurti taikos akciją, sueinant į sąlytį ir į dvasinį pokalbį."[4]

Šios pastangos yra visiškai suprantamos, nes jos kyla iš šiandieninės apaštalavimo sąmonės, paaštrėjusios tiek pasauliškiuose, tiek dvasiškiuose. Juk amžina Bažnyčios pasiuntinybė skelbti „Evangeliją visai kūrinijai" (Mk. *16, 15)* ir šį skelbimą derinti su istorinių tarpsnių reikalavimais įpareigoja krikščionis apaštalauti ir tarp komunistų, nes Bažnyčiai „nėra skirtumo tarp žydo ir graiko" (*Rom 10, 12),* vadinasi, tarp išrinktosios tautos ir stabmeldžių, todėl niekas negali būti išskirtas iš Evangelijos plėtimo bei skelbimo pasaulyje, vis tiek ar jis būtų Afrikos primityvusis, ar Atėnų skeptikas, ar Maskvos materialistas. Šia prasme ir komunistinis pasaulis yra lygiai toks pat apaštalavimo objektas kaip ir visas nekrikščioniškasis pasaulis. Dar daugiau: *komunistinis pasaulis šiandien yra net pirmaeilis apaštalavimo objektas,* nes jis gyvena bei veikia čia pat už Bažnyčios durų ir yra su krikščioniškuoju pasauliu susijęs tūkstančiais ryšių. Negalima tad *iš anksto* smerkti tų, kurie šiuo ar kitu būdu mėgina nešti Evangeliją į komunistinius žmones bei kraštus, nes tai priklauso prie pagrindinių Bažnyčios uždavinių.

Iš kitos tačiau pusės, nereikia pamiršti ir Kristaus įspėjimo savo mokiniams, o per juos ir visų amžių apaštalaujantiems, *susilaikyti nuo per didelio optimizmo,* norint atvesti pasaulį į Evangelijos kelią. Juk pats Kristus karčiais žodžiais kalbėjo apie tuos miestus, „kuriuose buvo padaryta daug jo stebuklų", o kurie vis dėlto „nedarė atgailos", kaip Chorazinas ir Betsaida *(Mt 11, 20).* Taip pat ir Apaštalų darbų istorijoje dažnai kartojasi skundas, kad Evangelijos skelbimas suskaldė miesto gyventojus: „vieni buvo už žydus, kiti už

[4] Plg. „Herder-Korrespondenz", 1965, Nr. 8, p. 353. - *Sekretoriatą netikintiesiems* reikia skirti nuo *Sekretoriato nekrikščionims,* kuris rūpinasi kitomis - nekrikščioniškomis - religijomis, tuo tarpu *Sekretoriatas netikintiesiems* atsideda tiems, kurie jokios religijos nepažįsta ir nepripažįsta.

apaštalus" *(Apd 14, 4),* kad kai kurie buvo „užkietėję ir atmetę tikėjimą", nors jiems ir buvo kalbama „tris mėnesius... apie Dievo Karalystę" *(Apd 19, 8-9);* kad ir Romoje vieni tikėjo tam, kas buvo skelbiama, o kiti netikėjo *(Apd 28, 24).* Šv. Paulius trumpai, bet prasmingai nusako šį Kristaus Naujienos likimą: „Ne visi pakluso Evangelijai" *(Rom 10, 16).* O ką gi reiškia Kristaus klausimas: „Bet ar atėjęs Žmogaus Sūnus beras žemėje tikėjimą?" *(Lk 18, 8),* jei ne tai, kad tikėjimas istorijos eigoje silps ir, antrą kartą Kristui ateinant, jo bus labai maža. Evangelijos atmetimas ar nuo jos atkritimas yra gili istorijos teologijos problema, kurios niekad negalima pamiršti kalbant apie Bažnyčios pasiuntinybę bei įpareigojimą apaštalauti.

Žiūrint tačiau į dabartines krikščionių pastangas sueiti į sąlytį bei pokalbį su komunizmu, susidaro įspūdis, kad minėtas Kristaus įspėjimas kažkaip išsprūsta iš akių ir kad optimizmas atvesti *visus* žmones į Kristaus avidę valdo dabarties apaštalus. Be abejo, krikščionis turi išmėginti visa, kad Geroji Naujiena pasiektų žmogaus širdį ir prabiltų į jį *jo paties kalba,* kaip tai buvo pirmųjų Sekminių dieną (plg. *Apd 2, 6-8).* Šiuo atžvilgiu Bažnyčios istorijoje esama nemaža klaidų ir net nusikaltimų. Tačiau tai dar nereiškia, kad apaštalavimo nepasisekimas gula tiktai ant vienų apaštalaujančiųjų pečių. Istorija nėra tiktai Dievo planų vykdymo, bet kartu ir žmogiškosios laisvės skleidimosi laukas. Žmogaus laisvė gi ne kartą sąmoningai priešinasi Dievo planams ir kliudo jiems reikštis. Todėl plokščia yra suprasti apaštalavimą taip, tarsi jis būtų auklėjamasis veikimas lyg kokiame vaikų darželyje. *Apaštalavimas savo esmėje yra žmogaus priešstata Evangelijai.* Tai ypač gerai suprato VI. Solovjovas, kuris 1896 m. rašė Tavernier, esą Evangelijos skelbimo visoje žemėje nereikia suprasti „kaip viršinio akto - dalyti negrams ar papuasams Šv. Raštą, maldaknyges ir straipsnius"; yra žmonijos paruošimas pasirinkti: „priimti Evangelijos tiesą ar ją atmesti."[5] Jei žmogus apsisprendžia neigiamai ir Evangeliją atmeta, tai ir apaštalaujan-

[5] Plg. *Wl. Szylkarski,* Solowjew und Dostojewskij, Bonn, 1948, p. 63.

tysis yra atleidžiamas nuo pareigos apaštalauti toliau. „Jei kur jūsų nepriimtų, - kalbėjo Kristus savo mokiniams, siųsdamas dvylika į Palestinos miestus, - ir jūsų žodžių neklausytų, tai, išėję iš tokių namų ar tokio miesto, nusikratykite ir dulkes nuo kojų" (*Mt 10, 14).* Apaštalai iš tikro ir elgėsi pagal šį Kristaus nurodymą. Antiochijos žydams sukėlus riaušes prieš Paulių ir Barnabą, šiuodu paliko Antiochiją ir, „nusikratę prieš juos nuo kojų dulkes, atvyko į Ikonijų" *(Apd 13, 50-51).* Korinte Paulius „liudijo žydams, kad Jėzus yra Mesijas", bet, „jiems nesiliaujant prieštarauti ir piktžodžiauti, jis nusipurtė drabužius ir tarė: 'Jūsų kraujas tekrinta ant jūsų galvų! Aš nekaltas ir nuo šiol eisiu pas pagonis'" *(Apd 18, 5-6).*

Šis pirmųjų Kristaus apaštalų elgesys turėtų būti gairė ir visų laikų apaštalaujantiesiems, vadinasi, ir šių dienų pastangoms susitikti su komunizmu. Juk daugelis ženklų rodo, kad komunistinis pasaulis šiandien yra anasai Chorazinas, kuris Evangeliją atmeta nepaisydamas jos pažinimo. Skelbti Kristų Maskvoje nėra tas pat, kas jį skelbti Atėnuose priešais Areopagą. Bažnyčios Tėvai, pirmoje eilėje šv. Justinas, laikė stabmeldybę krikščionybės priebučiu ir tai todėl, kad stabmeldžiai stengęsi „gyventi pagal Logos ir vengti blogio", kad jie buvę vedami ano „sėklinio Logos", apie kurį jau kalbėjo graikų stoikai ir kuris vėliau virto raktu suprasti stabmeldybės santykius su krikščionybe[6]. Atversti stabmeldį reiškė jame glūdintį sėklinį Logos išskleisti ligi pilnos jo išvaizdos arba iš priebučio įvesti jį į pačią Viešpaties šventyklą. Galimas daiktas, kad stabmeldybėje kaip Dievo šventyklos priebutyje buvo garbinami netikri dievai, tačiau jie buvo *garbinami,* o tarp jų stovėjo, kaip Atėnų areopage, ir aukuras „su užrašu 'Nežinomam Dievui'" *(Apd 17, 23).* Todėl šv. Paulius ir kalbėjo graikams, esą jis laikąs juos „visais atžvilgiais itin dievobaimingais" *(t. p. 22),* nes visur mieste regėjęs dievų statulų ir aukurų (plg. *t. p. 16).* Aukuras anam Nežinomam Dievui kaip tik ir buvo Pauliaus išeities taškas: „Taigi aš noriu

[6] *Justin,* Die erste Apologie, Bibliothek der Kirchenväter, Kempten, 1913, Frühchristliche Apologeten, p. 59.

skelbti jums tai, ką jūs nepažindami garbinate" *(t. p.* 23). *Nežinomojo Dievo altorius turėjo virsti Dievo Kūrėjo ir Išganytojo altoriumi* - tai buvo Pauliaus, kartu su juo ir visos Bažnyčios uždavinys. Vadinasi, stabmeldybė ir krikščionybė turėjo ir tebeturi tą pačią plotmę, kurioje juodvi susitinka, būtent: *altorių.* Stabmeldiškos egzistencijos erdvė anaiptol nėra profaninė, nes altorius užima joje centrinę vietą kaip ir krikščionybėje. Ir kaip tik šiuo altoriumi prasideda stabmeldžių apaštalavimas krikščionių pastangomis.

Visai priešingai yra komunizme. *Komunistinės egzistencijos erdvė yra be altoriaus,* nes komunistinis žmogus negarbina jokio Dievo: nei tikro, nei netikro. Jis nėra klaidatikis arba kitatikis; jis yra *netikintysis* pilnutine šio žodžio prasme. Komunizmas ir krikščionybė neturi bendros *sakralinės* plotmės, į kurią galėtų krikščionys atsiremti, kaip tai darė šv. Paulius. Jo kalba priešais Areopagą Atėnuose būtų Maskvoje visiškai neįmanoma - ne tik todėl, kad pasikeitę vietos ir laiko sąlygos, bet todėl, kad stinga pačios esmės. Karčia šypsena palydėtume juk tokią Pauliaus kalbos parafrazę: „Maskvos vyrai, aš matau, kad jūs visais atžvilgiais esate per daug dievobaimingi, nes praeidamas ir žiūrėdamas į jūsų dievų statulas, radau taip pat aukurą su raštu: Nežinomam Dievui. Taigi aš noriu skelbti jums tai, ką jūs nepažindami garbinate... Nes jame mes gyvename, judame ir esame, kaip ir kai kurie jūsų poetų yra pasakę: mes esame jo giminės." Ne! Joks misininkas negalėtų šitaip *Maskvoje* kalbėti! Šitokie žodžiai būtų apgailėtinas komunistinės egzistencijos nesupratimas. Komunistiniame pasaulyje nėra jokios Dievo statulos ir jokio jam aukuro. Joks komunistinis poetas nėra žmogų vadinęs „Dievo giminės". Sakralinės erdvės stoka tučtuojau mums atskleidžia begalinį skirtumą tarp komunizmo ir stabmeldybės. Yra tiesiog stabmeldybės įžeidimas vadinti komunizmą „modernine stabmeldybe". Komunizmas kaip atbaigtasis ateizmas (taip sovietų ideologai patys vadina savo netikėjimą)[7] yra visiškai naujas reiškinys, su kuriuo Bažnyčia

[7] Plg. *A. S. Karliuk,* Očerki po naučnomu ateizmu, Minskas, 1961, p. 5; *I. D. Pancchava,* Osnovnye voprosy naučnogo ateizma, Maskva, 1962, p. 7.

dar nėra susidūrusi savame apaštalavime. Todėl apaštalauti tarp ateistų yra visai kas kita, negu apaštalauti tarp kitatikių ar klaidatikių. Tai žengimas į Choraziną ir Betsaidą, kurie apaštalus guja, meta į kalėjimus ir net žudo, tačiau ne gindami *savus dievus,* bet teigdami savą *bedievybę* ligi galutinių pasėkų.

Visa tai pastato krikščionis į labai keblią, tiesiog prieštaringą padėtį. Iš vienos pusės, jie jaučia pareigos eiti į komunistinį pasaulį ir jame apaštalauti. Iš kitos - jie taip pat jaučia, kad apaštalavimas komunizme reikalauja ne tik kitokio metodo bei kitokių priemonių, bet kad jis iš esmės yra kas kita, negu apaštalavimas tarp tikinčiųjų nekrikščionių. Vakarų krikščionijoje dabar manoma, kad pokalbis (dialogas) galįs būti kelias Evangelijai į komunistinį pasaulį. Juk argi ne pokalbiu pradėjo šv. Paulius savo veiklą Graikijoje? Argi ne pokalbiu laimėjo krikščionybė pirmą savo mąstytoją šv. Justino asmenyje? Kodėl tad negalėtų pokalbis būti tiltu tarp krikščionybės ir marksizmo? Pokalbis tarp Bažnyčios ir pasaulio yra pratęsiamas ir į pokalbį tarp Bažnyčios ir komunizmo. Tačiau kadangi šios rūšies pokalbis gali vykti tik asmeniškai susiduriant, todėl Vakaruose dabar ir pradedama ruošti susitikimų tarp krikščionių ir marksistų, ypatingai Italijoje, Prancūzijoje ir Vokietijoje. Pastarasis susitikimas Prancūzijoje įvyko šių metų pavasarį „Katalikų intelektualų savaitės" metu, kur Roger Garaudy, prancūzų komunistų partijos centro komiteto narys, kalbėjo apie katalikų ir komunistų bendradarbiavimą. Jo referatas buvo paskelbtas prancūzų katalikų laikraštyje „Témoignage chrétien" (kovo 25): už tai redakcija susilaukė viešo Prancūzijos episkopato papeikimo. Italų katalikų susitikimai su marksistais šio straipsnio autoriui yra nepažįstami, todėl jų jis nė nemini. Užtat jam yra pažįstami vokiečių katalikų susitikimai. Kadangi, reikia manyti, ir kitų kraštų šios rūšies susitikimai praeina tuo pačiu būdu kaip ir Vokietijoje, todėl yra prasminga arčiau į tokius susitikimus pažvelgti ir jų pobūdį bei reikšmę kiek giliau panagrinėti.

2. *Trys budingi susitikimai*

Vokietijoje susitikimus tarp katalikų ir marksistų ruošia vadinamoji Pauliaus draugija (*Paulus-Gesellschaft*). Tai gana laisvas susibūrimas katalikų intelektualų, besidominčių mūsų dienų klausimais ryšium su krikščionybe. Šiai draugijai priklauso įvairių sričių mokslininkų: teologų, filosofų, istorikų, sociologų, gamtininkų. Dvasiniai šios draugijos vadovai yra teologai Karlas Rahneris S. J., katalikų pasaulėžiūros profesorius Miunchene, ir J. B. Metzas, fundamentalinės teologijos profesorius Miunsteryje: abu labai kūrybingi ir naujoviški savo mąstyme[8]. Ši tad *Pauliaus draugija* kaip tik yra Vokietijoje jau suruošusi tris susitikimus tarp katalikų teologų ir marksizmo ideologų: 1964 m. pavasarį Miunchene, 1964 m. rudenį Kelne ir 1965 m. pavasarį Zalcburge (1965 m. rudenį buvo toks susitikimas Hamburge). Kiekvienas iš šių trijų susitikimų buvo labai būdingas, nes kiekvienas vis labiau atskleidė vakarietiškos dvasios paklydimą.

Miuncheno susitikime pagrindiniais kalbėtojais buvo: iš katalikų pusės Karlas *Rahneris*, iš marksistų - Ernstas *Blochas*. Šis pastarasis (g. 1885) yra ilgus metus buvęs sovietinėje Vokietijos zonoje filosofijos profesoriumi Leipcige, tačiau naujahegeliškas marksizmo aiškinimas nepatiko tikratikiams marksistams, kurie pasistengė arčiau pažvelgti į Blocho filosofiją, rasdami ją visiškai nemarksistinę[9], nors pats Blochas save laikė ir tebelaiko tikru marksistu. Prieš porą metų Blochas lankėsi Vakarų Vokietijoje ir į sovietinę zoną nebegrįžo. Dabar jis dėsto filosofiją Tiubingeno universitete svečio profesoriaus teisėmis. Vakarų Vokietijoje jis yra gana popu-

[8] Vokietijoje esama ir kitos draugijos, kuri stipriai domisi marksizmo klausimais, būtent sambūris „Mokslas ir Dabartis" (*Sammlung Wissenschafl und Gegenwart),* kuriam priklauso tokie marksizmo žinovai, kaip A. G. Wetteris S. J.; J. de Vriesas S. J.; H. Falkas S. J.; R. Karischas, J. Meurersas ir kt. Šitam sambūriui priklauso ir šio straipsnio autorius. Sambūris „Mokslas ir Dabartis" nagrinėja marksizmo klausimus tiktai uždaruose suvažiavimuose, nesikviesdamas marksistų. Jis leidžia seriją veikalų Rytų Europos klausimais (Verlag Anton Pustet, München).

[9] Plg. *R. O. Gropp,* Ernst Blochs Revision des Marxismus (sutelktinis veikalas), Berlin, 1957.

liarus, daugiau dėl savo pabėgimo, mažiau dėl minčių originalumo, kurios esmėje yra Hegelio atšviežinimas[10]. - Karlas Rahneris (g. 1904) yra pats didžiausias vokiečių dabarties teologas, mąstąs iš dalies Heideggerio, iš dalies J. Maréchalio įtakoje, turįs didelės kūrybinės iniciatyvos ir pasižymįs gabumu naujai persvarstyti pagrindines krikščionybės tiesas. Šis tačiau persvarstymas kelia ne vienam didelių abejonių ir susilaukia net griežtos kritikos. Iš kitos pusės, Rahneris turi didelio pasisekimo bei pripažinimo[11]. Šie tad du mąstytojai ir susitiko Miunchene pokalbio tarp marksizmo ir krikščionybės.

E. Blocho referatas vadinosi „Utopiškai-dialektinio realizmo žmogus". Jame šis hegelinis marksistas kritikavo marksizmo dėsnį, esą ekonominis pagrindas kildinąs ideologinį anstatą; pasak Blocho, tai galį būti ir atvirkščiai, būtent kad dvasia statanti kūną. Blochas griežtai paneigė jau Marxo formuluotą dėsnį, esą dvasinė kultūra priklausanti nuo ekonominių santykių ir savimi šiuos santykius išreiškianti. Kaip Blochui įprasta, jis ir Miunchene kalbėjo apie viltį[12], kuri dar nesanti mirusi, o „kur yra viltis, ten yra ir religija."[13] Jau tik vienas šis referatas galėjo marksizmą pažįstančius klausytojus įtikinti, kad Blochas neatstovauja tikram marksizmui ir kad todėl pokalbis su juo dar anaiptol nereiškia pokalbio su komunizmu. Tačiau Blocho mintys, o ypač jo pasisakymas apie ryšį vilties su religija, buvo Miunchene priimtos kaip grynas marksistinis pinigas, ir todėl buvo padarytos išvados, esą marksizmas galįs būti religijai atviras ir jos pradus įimti į save.

[10] Ilgo savo amžiaus metu E. *Blochas* yra susilaukęs dviejų jo sukaktis pagerbiančių veikalų: sovietinėje zonoje „Festschrift, Ernst Bloch zum 70. Geburtstag" (Berlin, 1955) ir Vakarų Vokietijoje „Ernst Bloch zu ehren" (Frankfurt a. M., 1965) jo 80 metų sukakčiai.

[11] *K. Rahnerio* 60 metų sukakties proga yra išleistas didžiulis sutelktinis veikalas „Gott in Welt" (Freiburg i. Brsg., 1964; du tomai). Lietuviškai apie K. Rahnerį yra rašęs dr. *V. Cukuras,* Rahner - dabarties teologas. - „Aidai", 1965 m., Nr. 1, p. 39-41.

[12] Pagrindinis *E. Blocho* veikalas yra „Das Prinzip Hoffnung" (Berlin, 1954-1959, trys tomai).

[13] Plg. „Herder-Korrespondenz", 1965 m., Nr. 9, p. 415.

K. Rahneris kalbėjo apie „Dvasios ir medžiagos vienybę krikščioniškojoje tikėjimo sampratoje" ir stengėsi, kaip jis pats pastebėjo, atvertinti medžiagą, kuri krikščioniškojoje praktikoje ne sykį yra buvusi didžiai paniekinta, nors jos niekinimas ir neturįs pagrindo oficialiame Bažnyčios moksle. Šis moralinis reabilitavimas yra, kaip visi žinome, gana senas dalykas, ir Rahneris čia nieko naujo nepasakė. Nauja jo referate tačiau buvo *medžiagos santykis su dvasia*; santykis, kurį Rahneris išreiškė teiginiu: „Medžiaga ir dvasia yra tiktai du tos pačios sukurtosios būties atžvilgiai."[14] Tai mintis, kurią Rahneris yra kėlęs ir anksčiau, teologiškai aiškindamas žmogaus kilmę iš gyvulio, o netiesiogiai - ir iš medžiagos[15]. Norėdamas suvokti, kaip žmogus, būdamas dvasios nešėjas, galįs išsivystyti iš medžiagos, Rahneris vadina medžiagą „ribas įgavusia (*eingegrenzt*), savotiškai sušalusia dvasia" *(t. p., p. 51—* 52). Tokiu atveju dvasios pasirodymas pasaulyje darosi suprantamas. „Jeigu medžiaga ir dvasia, - sako Rahneris, - yra ne du paprastai skirtingi dydžiai, bet medžiaga yra savotiškai sušalusi dvasia, kurios vienintelė prasmė yra įgalinti dvasią, tai medžiagos išsivystymas dvasios linkui nėra tokiu atveju negalima sąvoka" *(t. p., p. 78).* Nėra abejonės, kad šie Rahnerio teiginiai gali būti priimti kiekvieno dialektinio materialisto. Juk jeigu medžiaga yra savotiškai *sušalusi* dvasia, tai dvasia tokiu atveju yra savotiškai *atšilusi* medžiaga, - ir ontologinis skirtingumas tarp jų nyksta, o to dialektinis materializmas kaip tik ir nori. Dialektinio materializmo ontologija būdinga ne tuo, kad joje nėra Dievo Kūrėjo, bet tuo, kad *joje nėra ontologinio skirtumo tarp atskirų būties laipsnių:* medžiagos, gyvybės, dvasios. Tarp jų esama tiktai kosmologinio skirtumo (kvalitatyvinio, kaip sovietų mąstytojai teigia). Sakysime, vanduo yra kvalitatyviai (esmiškai) skirtingas nuo deguonies ir vandenilio, bet iš šių dujų jis kyla ir į jas grįžta. Taip ir dvasia. Ji yra kvalitatyviai skirtinga tiek nuo medžiagos, tiek

[14] Plg. „Herder-Korrespondenz", 1965 m., Nr. 9, p. 415.

[15] P. *Overhage-K. Rahner.* Das Problem der Hominisation. Ueber den biologischen Ursprung des Menschen, Freiburg i. Brsg., 1961; pirmoji dalis *K. Rahner,* Die Hominisation als theologische Frage, p. 16-90.

nuo gyvybės: tai šiandien sovietai skelbia nė kiek nesvyruodami. Tačiau tarp dvasios ir medžiagos, resp. gyvybės, nėra ontologinio skirtumo: dvasia iš medžiagos kyla ir į medžiagą mirties akimirką grįžta. Kas todėl medžiagą ir dvasią laiko tiktai dviem tos pačios būties atžvilgiais, teigia tą patį, ką ir dialektinis materializmas. Priedas „sukurtosios būties", kaip tai Rahneris savo referate ir savo knygoje sako, čia nieko neišgelbsti, nes medžiagos sukūrimo *protu* įrodyti negalime: tai žinojo jau šv. Tomas Akvinietis[16]. Tuo būdu atsiduriame ontologinio monizmo klystkelėse, iš kurių vargu ar galima išsipainioti neišdavus tiek žmogaus asmens, tiek jo laisvės. Vadinasi, *medžiagos atvertinimas vyksta dvasią nuvertinant.* Tačiau tai Miuncheno susitikime niekas nepastebėjo. Šis susitikimas buvo paskelbtas pavykusiu dviem atžvilgiais: 1) „jis atskleidė katalikiškajai teologijai galimybių medžiagą vertinti pozityviai"[17]; 2) jis atskleidė marksizmui galimybių būti atviram vilčiai ir tuo būdu religijai[18].

Šio „pasisekimo" paskatinta, Pauliaus draugija ryžosi „akademines diskusijas ta pačia linkme tęsti toliau[19] ir šiam reikalui suruošė antrą susitikimą 1964 m. rudenį Kelne, kur dalyvavo jau žymiai tikresni marksistai negu E. Blochas, būtent: komunizmo ideologai iš Jugoslavijos ir Lenkijos. Žymiausias tarp jų buvo Adamas Schaffas, filosofijos profesorius Varšuvos universitete. Lenkijos Mokslų akademijos pirmininkas ir komunistų partijos centro komiteto narys. Iš katalikų pusės svarbiausią referatą skaitė jaunas ispanų filosofas jėzuitas *Alvarezas Bolado* iš Barselonos; šalia jo svarbiausias diskusijų dalyvis buvo minėtasis Miunsterio fundamentalistas J. B. Metzas. Kelno susitikime nemaža kalbėjo ir

[16] Plg. *A. Antweiler,* Die Anfanglosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant, Trier, 1961.

[17] Šis posakis yra grynas nesusipratimas, nes katalikų teologija niekados nevertino medžiagos negatyviai. Negatyvinis medžiagos vertinimas teologijoje yra galimas tik manichėjizme. Medžiaga krikščionybės istorijoje buvo nuvertinta tik asketinėse praktikose, kurios visados buvo ir pasiliko platonizmo ir iš dalies manichėjizmo įtakoje.

[18] Plg. „Herder-Korrespondenz", 1965 m., Nr. 9, p. 415.

gamtininkai, tačiau jie nieko esmingesnio pasakyti negalėjo, nes pokalbis tarp marksizmo ir krikščionybės vyksta juk ne gamtamokslinėje plotmėje. Kelno susitikimas buvo valdomas Ad. Schaffo - tiek savo įžvalga į klausimus, kuriuos šių dienų krikščionis kelia komunizmui, tiek savo atsakymų pedagogiškai psichologiniu taiklumu[20]. Lygiaverčio kalbėtojo katalikai Kelne neturėjo.

Ad. Schaffas kalbėjo apie žmogaus asmenį, kuris marksizme lig šiol nebuvęs tinkamai išnagrinėtas; todėl svarbiausias dabar uždavinys ir esąs sukurti marksistinę žmogaus filosofiją, nes žmogus yra ir pasilieka didžiausias visų mūsų rūpesčių objektas. Marksistinis filosofas galįs, pasak Schaffą, iš krikščioniškojo personalizmo nemaža pasimokyti, bet pagrindinis skirtumas visados pasiliksiąs, kadangi išeities taškas marksizmui ir krikščionybei esąs visiškai kitoks. „Žmogaus filosofija, - kalbėjo Ad. Schaffas, - gali prasidėti prielaida, kad žmogaus veikimas ir likimas, vadinasi, jo egzistencija, yra kažkokių heteronominių antžmogiškų Apvaizdos planų vykdymas; bet ji gali prasidėti ir kita prielaida, kad žmogaus egzistencija yra kuriama jo paties, vadinasi, yra autonominė ir tuo būdu pagrindžia bet kurią tolimesnę žmogaus sampratą."[21] Pirmąją prielaidą renkasi krikščionybė, antrąją - marksizmas. Krikščionybei žmogus esąs Dievo paveikslas, o marksizmui - jo paties kūrybos padarinys. „Taigi skiriamoji linija kyla iš *religinės* sampratos, pagal kurią bet kurio daikto esencija (esmė) yra anksčiau negu jo egzistencija, ir iš *pasaulinės* sampratos, pagal kurią egzistencija yra išeities taškas: iš jos tiktai galime suvokti, kas yra esencija" *(t. p., p. 108).* Marksistinė filosofija, suprantama, renkasi antrąją sampratą, vadinasi, „žmogaus egzistenciją kaip išeities

[20] Tai įspūdis, kurį susidarė visi, šiame susitikime dalyvavusieji; plg. „Herder-Korrespondenz", t. p.

[21] Šias mintis *Ad. Schaff* yra išdėstęs savo jau 1961 m. lenkų kalba išleistoje knygoje „Filozofija človvieka" (Varšuva, 1961), kurioje jis nagrinėja egzistencialistinę žmogaus sampratą, ją paneigia ir jos vietoje išvysto marksistinę. Šis Schaffo veikalas yra išėjęs ir vokiškai, kiek pakeistu pavadinimu: „Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen", Wien, 1964. Šis leidimas yra čia cituojamas (p. 108).

tašką bet kokiam filosofavimui" (t. *p.)* ir tuo būdu kuria visai kitokį žmogaus vaizdą negu krikščionybė. Nepaisant tad fakto, kad krikščioniškasis personalizmas galįs būti naudingas marksistiniam mąstymui, šios dvi žmogaus sampratos pasilieka nesuderinamos.

Nepaisant šitokio aiškaus atsiribojimo nuo krikščioniškosios žmogaus sampratos marksizme, Miunsterio fundamentalistas J. B. Metzas bandė diskusijų metu po Ad. Schaffo paskaitos apibrėžti „krikščioniškosios antropocentrikos galimybę" ir tuo būdu parodyti, kad ir krikščionybė galinti žmogaus filosofiją pradėti jo egzistencija, o nebūtinai jo esencija[22]. Tai tačiau Schaffo neįtikino. Tiesa, jis sutiko, kad Metzo apmatai yra įdomūs ir verti dėmesio; kad jo apmestas žmogaus vaizdas esąs iš tikro *antropocentrinis.* Tačiau Ad. Schaffas paneigė šio vaizdo *krikščioniškumą,* nes esą „kiekvienas nutolimas nuo krikščioniškojo spiritualizmo atsidurtų erezijoje" *(t. p.).* Šių diskusijų metu susidarė keista padėtis: marksistinis ideologas prikišo katalikų teologui, kad šiojo nupieštas žmogaus vaizdas dvelkia erezija - *haeresi sapit* - ir todėl negalįs būti tikrai krikščioniškas.

Al. Bolado S. J. taip pat mėgino taikyti krikščioniškąją žmogaus sampratą su marksistine samprata. „Reikia sutikti su marksizmu, - kalbėjo Bolado, - kad žmogus nėra visiškai atbaigtas ir kad todėl jis yra 'ateities padaras', apspręstas savęs paties vykdymui bei keitimui" (t. p.). Bolado mėgino, kaip ir Metzas, pateisinti marksistinę savęs susikūrimo idėją ir įimti ją į krikščioniškąją antropologiją, nepastebėdamas tačiau, kad čia eina kalba ne apie tai, ar žmogus savo prigimtimi yra visiškai atbaigtas, ar ne, bet tai, ar žmogus savo prigimtį kaip iš anksto Dievo duotą *turi,* ar jis ją pats istorijos eigoje *kuria.* Kitaip sakant, *ar žmogaus prigimtis yra Dievo ar paties žmogaus kūrinys.* O kad ši prigimtis yra tiktai apmatai, kad ji išvystoma ir atbaigiama, tai neturi sprendžiamosios reikšmės, nes jokia pasaulėžiūra nelaiko žmogaus nekintamu padaru. Svarbiausia yra, iš kur šie apmatai kyla: iš

13 Plg. „Herder-Korrespondenz", 1965 m., Nr. 9, p. 415.

Dievo kūrybos ar iš žmogaus veikimo. Tai nepastebėjo nei Metzas, nei Bolado. Žmogus kaip „ateities padaras" marksizme ir krikščionybėje nestovi toje pačioje plotmėje ir todėl negali būti objektas pokalbiui tarp marksizmo ir krikščionybės. Tiek Metzo įnašas diskusijų metu, tiek Bolado referatas aiškiai parodė, kaip nepaprastai svarbu suvokti tikrą marksizmo idėjų prasmę, o tik tada leistis su juo į kalbas. Nes tie patys terminai marksizme ir krikščionybėje turi anaiptol ne tą pačią prasmę.

Trečiasis ir pats būdingiausias katalikų teologų susitikimas su komunizmo ideologais, suruoštas tos pačios Pauliaus draugijos, įvyko Zalcburge 1965 m. pavasarį. Tai buvo suvažiavimas „didelės apimties" ir ne be propagandos iš abiejų pusių, kuri pačiam suvažiavimui tik pakenkė. Pauliaus draugijos valdyba į šį susitikimą pakvietė nemaža garsių asmenų bei įstaigų: Vienos kardinolą, *Sekretoriato netikintiesiems* pirmininką, šio sekretoriato sekretorių salezietį Vincenzo Miano iš Romos; sovietų Mokslų akademiją Maskvoje, Mokslų akademijas Budapešte, Prahoje, Sofijoje ir Rytų Berlyne; daugybę atskirų marksizmo ir krikščionybės teoretikų. Vienos kardinolas Fr. Königas pakvietimą priėmė ir pažadėjo dalyvauti. Atrodo, kad šis pažadas ir paskatino katalikus per spaudos agentūrą (KNA) paskelbti, esą Vatikane neseniai įsteigtas *Sekretoriatas netikintiesiems* panaudosiąs Zalcburgo suvažiavimą „pirmam sąlyčiui su marksizmo teoretikais."[23] Dėl šio paskelbimo susidarė įspūdis, kad Zalcburgo susitikimas jau nebėra privatinio pobūdžio, kaip Miunchene ir Kelne, o beveik oficiali Katalikų Bažnyčios konferencija su komunizmo atstovais. Tai nepatiko komunistų partijoms anapus geležinės uždangos, ir komunistų ideologai iš Lenkijos, Vengrijos, Čekoslovakijos ir Rytų Vokietijos negavo leidimo Zalcburge dalyvauti. Iš komunistinio bloko valstybių atvyko tik Jugoslavijos ir Bulgarijos atstovai ir vienas Rytų Berlyno profesorius austras. Užtat tuo gausiau dalyvavo Prancūzijos ir Italijos komunistai: R. Garaudy ir G. Mury iš Paryžiaus, L. Lombardo-Radice ir

[13] Plg. „Herder-Korrespondenz", 1965 m., Nr. 9, p. 415.

L. Gruppi iš Romos, C. Luporini iš Florencijos, S. de Marco iš Palermo - visi profesoriai šių miestų universitetuose. Iš katalikų pusės dalyvavo minėti Pauliaus draugijos teologai K. Rahneris ir J. B. Metzas; toliau M. Redingas iš Vakarų Berlyno, J. Y. Calvezas iš Vanves (Prancūzijoje), Alvarezas Bolado iš Barselonos, D. Dubarlė iš Paryžiaus, A. Wetteris iš Romos - visi žinomi marksizmo tyrinėtojai. Vienos kardinolas savo sutikimą dalyvauti atšaukė. Tuo būdu Zalcburgo suvažiavimas vėl įgijo privatinio pobūdžio. Tai tačiau padėties nepagerino, nes lenkų, vengrų ir čekoslovakų ideologai vis tiek nepasirodė, nepaisant dėtų pastangų išrūpinti jiems vizas.

Bendroji Zalcburgo suvažiavimo tema buvo „Žmogus ir religija" - nepaprastai reikšmingas klausimas ir, atrodo, komunizmui labai keblus. Juk kaip tik šiuo klausimu - jo kėlimu bei sprendimu - komunizmas greičiausiai ir skiriasi nuo krikščionybės. Atrodė, kad, nagrinėjant tokią painią temą, marksizmo teoretikai būsią priversti aiškiai trauktis. Tačiau atsitiko visai kitaip. Marksistai paskaitininkai apvaldė šią temą puikiai ir privertė katalikus teologus jei ir nevisiškai pasiduoti, tai bent stipriai nusileisti. C. Luporini (iš Florencijos), kaip ir savo metu Ad. Schaffas, pripažino, esą „marksizmas ligi šiol nagrinėjo religiją paviršutiniškai, o ne iš esmės"; jis neturįs „dar jokios religijos filosofijos"[24]: Luporini'o referatas buvo savotiška marksizmo savikritika religijos atžvilgiu. R. Garaudy (iš Paryžiaus) aiškino, esą Marxo posakis „religija yra liaudies opiumas" kilęs iš ano laiko sąlygų ir reiškiąs ne „išsemiančią religijos apibrėžtį", o tik „vienos religijos istorinės formos apibūdinimą" (f. p.). Religijos esmė gi, pasak Garaudy, glūdinti žmogiškajame paties savęs vykdyme, kuris galįs būti pasiektas tik ryšium su kitu žmogumi. „Aukščiausia išraiška, kuria žmogus pats save išsako, yra krikščioniškosios meilės formulė, išeinanti aikštėn Jėzaus gyvenime ir mirtyje arba Teresės iš Avilos ir Kryžiaus Jono raštuose" *(t. p.).* Nuostabūs žodžiai komunisto lūpose! Zagrebo universiteto profesorius Bosniakas apibrėžė religiją kaip būseną *(modus),* kaip „mirties antitezę". Religija kylanti iš amžinybės troškulio, to-

[13] Plg. „Herder-Korrespondenz", 1965 m., Nr. 9, p. 415.

dėl negalinti būti empiriškai suvokta ir „jokios pažangos visuomenėje numarinta" *(t. p.).* Bosniakas pavadino religiją net *nemirštama.* „Dėl egzistencinių priežasčių pasiliks religija bet kokioje visuomeninėje santvarkoje[25], taigi ir komunistinėje. Jam pritarė ir Luporini, pastebėdamas, kad „nei mokslinių pažinčių praplėtimas, nei medžiaginių sąlygų pagerinimas savaime religijos nenumarins, nes ji yra susijusi su gilesniais egzistenciniais žmogaus troškimais bei reikalavimais."[26] Katalikai teologai buvo parblokšti, girdėdami tokių teiginių iš marksistų lūpų. Anasai šio straipsnio pradžioje cituotas sąmojaus pilnas laikraštininkas pastebėjo, esą Zalzburge marksistai laimėjo todėl, kad jie panaudojo seną tiesą, jog nuostaba yra kiekvienos filosofijos pradžia; tik čia buvo pasidalyta darbu: „Marksistai filosofavo, o krikščionys - stebėjosi."[27]

Nuostabos pagauti katalikų teologai ir mokslininkai, kaip Petras Taboro kalne, savo referatuose nebesusigaudė, ką kalbą. Visos jų mintys krypo į tai, kaip būtų galima sugyventi su komunizmu ir net gyventi komunizme. Vienas katalikas gamtininkas iš Šveicarijos pasiūlė, esą krikščionys ir marksistai gamtininkai sueitų bendron plotmėn pagal formulę *„o gal gi ir nėra Dievo"*, nes „daugiau mes negalime žinoti; jei kas nors daugiau ir tiki, tai šis tikėjimas neturėtų virsti skirtimi nuo kitų."[28] Tokių „pasiūlų" iš katalikų pusės padrąsinti, komunizmo ideologai siūlė „ideologinę koegzistenciją" ne tiktai „kaip sugyvenimą šalia vienas kito, bet ir kaip suaugimą vienas su kitu", kaip tai būdingai formulavo Lombardo-Radice iš Romos *(t. p.).* Šis suaugimas turėtų sustiprinti revoliucinį krikščionybės elementą, nes „krikščionybė, - kalbėjo Lombardo-Radice, - kaip istorinė religija yra savo esmėje ne reakcinė, o potencialiai revoliucinė."[29] Sambūvis suaugimo su komunizmu prasme kaip tik šį potencinį revoliucijos elementą krikščionybėje paverstų tikrąja revoliucija. Todėl „bendra marksizmo ir krikščionybės akcija dabar yra

[25] Plg. „Wort und Wahrheit", 1965 m., Nr. 6-7, p. 480.
[26] Plg. „Herder-Korrespondenz", p. 418.
[27] Plg. „Wort und Wahrheit", 1965 т., Nr. 6-7, p. 480.
[28] Plg. „Herder-Korrespondenz", p. 418.
[29] Plg. „Wort und Wahrheit", p. 480.

ne tik galima, bet net būtina", - teigė Lombardo-Radice *(t. p.).* Kaip ši bendra akcija turėtų konkrečiai atrodyti, aiškiai pasakė kitas Italijos komunistų atstovas L. Gruppi, irgi italų komunistų partijos centro komiteto narys: „Mes komunistai vieni, nors ir esame gana gausūs, niekados neįvesime Italijoje socializmo: tam mums reikia katalikų pagalbos" (f. p.). Aiškus ir vienaprasmis tikslas!

Ir katalikai Zalcburge „principiškai svarstė tokio bendradarbiavimo galimybę" (f. p.). Tai ypač išėjo aikštėn K. Rahnerio paskaitoje. Jis kalbėjo apie „krikščioniškąją žmogaus ateitį" ir aiškino krikščionybę kaip absoliutinės ateities religiją. Ši absoliutinė ateitis turinti būti tačiau suprasta ne kaip ateities dalis, o kaip šios *visuma,* nes „ji esanti pagrindas, kartais net neišreiškiamas pagrindas, kiekvienos ateities." Absoliutinė ateitis kaip kiekvienos ateities pagrindas apima visokius ateities planus ir visas jos viltis. Kaip tik todėl krikščionybė kaip absoliutinės ateities religija ir yra galima suderinti su bet kuria daline ateitimi. Absoliutinė ateitis galima pasiekti ir „religiškai pliuralistinėje visuomenėje." „Krikščioniškoji ateitis, - kalbėjo Rahneris, - yra galima ir po marksizmo ženklu"; žinoma, komunistinė visuomenė turėtų sudaryti sąlygų, „kad absoliutinės ateities žmonės galėtų išpažinti savo viltis" *(t. p., p. 419).* Todėl Rahneris klausė viešai Zalcburge esančius komunistų atstovus: „Ar galime mes, krikščionys, tikėtis, kad komunistinėje valstybėje galėsime išlaikyti savo konkretų santykį su Dievu?" *(t. p.).* Po daugiau kaip 40 metų komunistinės praktikos Rusijoje, po 20 metų praktikos eilėje šalių nuo Baltijos ligi Vidužemio jūros, po 15 metų komunizmo viešpatavimo Kinijoje statyti šitokį klausimą reiškia iš tikro nuostabų dvasios naivumą. Komunistų atstovai negarantavo, kad tai *iš tikro* įvyksią, tačiau jie stengėsi katalikus įtikinti, kad *tai esą galima.* Savo kalbose komunistai pabrėžė, esą „marksizmas nebūtinai turįs būti ateistinis savo praktikoje", - taip teigė V. Pravicevičius, Belgrado universiteto profesorius (f. p.). Lombardo-Radice įtikinėjo, esą „visiškas religijos ir politikos atskyrimas neturįs būti siekiamas"; priešingai, „ateities valstybė turinti būti statoma, įimant į ją ir krikščioniškąjį elementą" (f. *p.).* So-

vietinis Rusijos vienalytiškumas turįs būti pašalintas kaip pasenęs; marksizmas turįs atgauti demokratinę laisvę; proletariato diktatūra esanti „prasminga tik trumpą laiką"; ateityje turinčios galėti gyventi ir kitos grupės *(t. p.).* Prancūzas R. Garaudy teigė, esą komunizmas nesąs istorijos galas, „bet tiktai vienas žmonijos istorijos tarpsnis", todėl krikščionys turėtų turėti kantrybės ir pakęsti komunistus *(t. p.).*

Po tokių nelauktų prisipažinimų bei išpažinimų iš marksistų pusės, K. Rahneris formulavo keletą sakinių, kurie turį išreikšti krikščionių santykius su komunistais: „Savaime suprantama, kad socialiai blogame Vakarų pasaulyje esama šiandien tiktai netikro pliuralizmo (*einen Scheinpluralismus).* Tačiau mūsų marksistiniai draugai čia apibūdina jų siekiamą pliuralizmą taip lygiai, kaip ir tas, kurio siekia Vakarų pasaulis. Todėl mes norime praeitį ne vieni kitiems prikaišioti, o ją pergalėti ir eiti toliau" *(t. p., p. 419).* Šie trys sakiniai slepia savyje tris mintis: 1) dabar Vakaruose esąs visuomeninis pliuralizmas yra netikras; 2) komunistų vaizduojamas pliuralizmas yra toks pat, kaip ir Vakarų siekiamas; 3) krikščionys ir komunistai turį pamiršti praeitį ir kartu siekti to paties pliuralizmo visuomenėje. Skaitai žmogus šiuos sakinius ir galvoji: kokia dvasia yra apsėdusi mūsų dienų teologus, kad jie šitokias mintis ugdo ir jas viešai tarptautiniame suvažiavime reiškia, nebijodami būti pavadinti minkštapročiais! „Herderio" apžvalgininkas pavadino K. Rahnerio paskaitą „suvažiavimo viršūne" *(t. p., p. 418).* Vienu atžvilgiu tai teisinga: toliau žengti vargu ar galima neišduodant jau pačios krikščionybės. Tačiau ir kitu atžvilgiu ši paskaita buvo viršūnė, būtent: *naivumo ir nesusigaudymo viršūnė.* Todėl suprantama, kodėl ir marksistai ją pripažino „suvažiavimo viršūne" *(t. p.).*

3. Krikščionių ir marksistų pokalbio bruožai

Kadangi Zalcburgo suvažiavimas nebuvo paskutinis (kaip minėta, kitas tokios rūšies suvažiavimas ruošiamas 1965 m. rudenį Hamburge), todėl reikia kiek giliau pažvelgti į tokių

susitikimų esmę ir suvokti pagrindinius jų bruožus bei kryptį. Kas išeina aikštėn tokių pokalbių metu? Ko siekiama tokiais susitikimais bei pareiškimais iš abiejų pusių?

a. Pirmas dalykas, kuris visuose šiuose aukščiau aprašytuose susitikimuose krinta į akį, yra *aiški marksizmo ideologų dvasinė persvara. Jie* - ne katalikai - valdė kalbėtojų estradą: Kelne *Ad. Schaffas,* Zalcburge *R. Garaudy ir Lombardo-Radice,* o ne Al. Bolado ar K. Rahneris. Tai pripažino ir šiuos suvažiavimus aprašiusieji korespondentai[30]. Tačiau šią marksistų pergalę reikia suprasti ne *asmenine* prasme. Katalikų atstovai visuose šiuose suvažiavimuose buvo visiškai aukštumoje. Tai patys geriausi dabarties teologijos reiškėjai. Todėl negalima sakyti, esą buvę pasiųsti silpni žmonės iš katalikų pusės. Ne! Buvo pasiųsti patys geriausi. Marksistų aiški pergalė kilo iš pačios problematikos. Šiandien santykis tarp krikščionybės ir marksizmo yra taip statomas, kad krikščionių atstovai visados atsiduria arba klausėjų, arba gynėjų rolėje. Jie arba marksistus klausia, kaip šie krikščionybę supranta ir su ja elgiasi, arba nuo marksistų ginasi, kai šie krikščionybę puola bei kritikuoja. *Niekad tačiau krikščionių atstovai nepasirodo kaip kūrėjai bei pionieriai.* Šis vaidmuo yra tekęs marksistams. Padėtis dabar yra tokia: marksizmas šiandien yra toksai reiškinys, kuris vis labiau plinta, kuria istoriją, skverbiasi į visas sritis, vis labiau stiprėja tiek idėjomis, tiek ginklais; šio tad reiškinio akivaizdoje ir kyla klausimas, ar krikščionybė turinti dar pagrindo būti, ar ji galinti dar ką nors pasauliui duoti, ar ji galinti įtikinamai prabilti į moderninį žmogų ir pertvarkyti jo gyvenimą. Žinoma, katalikų teologai mėgina į šiuos klausimus atsakyti *pozityviai,* tačiau jų padėtis pasidaro labai sunki. Juk marksistai stoja prieš klausytojų akis kaip naujos minties bei naujos tvarkos nešėjai. Jų savisąmonė yra labai išdidi ir viltinga. Jie skelbia tai, ką krikščionybė skelbė prieš du tūkstančius metų, būtent *gerąją naujieną,* kuri turinti pakeisti pasaulį bei žmogų. Užuot tačiau atskleidę šios marksistinės naujienos *apgaulę,* katalikų

[29] Plg. „Wort und Wahrheit", p. 480.

teologai stengiasi klausytojus įtikinti, esą ir krikščionybė turinti tai, ką ir marksizmas; esą krikščioniškąsias tiesas galima išaiškinti ir taip, kad jos būtų priimtinos ir marksistams; esą marksistų skelbiami tikslai yra tie patys, kaip ir krikščionybės siekiami.

Tai didžiulė klaida! Pasirinkę šį metodą, katalikų teologai yra priversti nuolatos pabrėžti bendrą krikščionybės ir marksizmo plotmę, vadinasi, tokį dalyką, kurio *esmėje nėra ir negali būti,* kol marksizmas pasilieka marksizmas, o krikščionybė - krikščionybė. Todėl jie neįtikina nei blaiviai galvojančių katalikų, nei tuo labiau marksistų, kurie labai gerai žino, kad jų idėjos nėra bendros su krikščioniškosiomis idėjomis, nors kartais iš viršaus taip ir atrodytų. Čia prasideda savotiškas žaidimas, kas ką apgaus. Kadangi marksistai *sąmoningai* žaidžia, o katalikai *nuoširdžiai* tiki į savo žodžius, tai nenuostabu, kad marksistai šį žaidimą laimi. Juk schema visad lieka ta pati: visų pirma kalba marksistai ir pavaizduoja savo mintis; paskui kalba katalikai ir stengiasi parodyti, esą tas pat galima rasti ir krikščionybėje; tada prasideda diskusijos - tačiau ne marksistų, o *katalikų* idėjų atžvilgiu, būtent: ar iš tikro krikščionybė turinti tai, ką skelbia marksizmas, ir ar marksizmas galįs krikščioniškąsias idėjas įjimti į savo mokslą bei gyvenimą. *Marksizmas kaip toks* šių diskusijų metu esti retai kada liečiamas. Susidaro įspūdis, kad marksizmas esąs teisėjas, sprendžiąs, ar krikščionybė dar turinti teisės pasaulyje būti, ar jau atgyvenusi savo amžių. Katalikai teologai siūlosi į talką, perša savo idėjas ir net prašo. Jie esą pasiruošę net ir komunistinėje santvarkoje vykdyti savo absoliutinę ateitį, jeigu tik komunistai jiems leistų praktikuoti savo viltis. Bet kad krikščionybė yra pasaulį keičianti religija, kad ji kuria visa nauja - „širdis, žodžius ir darbus" *(corda, voces et opera,* - kaip sako vienas senas Velykų himnas); kad ji neša su savimi begalinį susižavėjimą bei jėgą, apie kurią taip nuostabiai rašo Apaštalų darbų istorija, - viso to teologų kalbose bei paskaitose negirdėti. *Pirmykštis krikščionybės pranašumas, lydėjęs Kristaus skelbėjus šimtus metų, yra dingęs.* Pavargęs prisitaikymo ir net nusileidimo jaus-

mas lydi dabartinius teologų žodžius bei žingsnius. *Prisitaikymas yra virtęs metodu.* Tačiau niekas nepastebi, kad prisitaikymas reiškia šlubčiojimą paskui *kitą,* kuris mus yra pralenkęs ir palikęs užpakalyje. Šisai „kitas" anų susitikimų metu kaip tik ir yra marksizmas. Jis veda, o krikščionybė tiktai mėgina jį pasivyti, prašydama jį teologų lūpomis teiktis atvykti pokalbio; vadinasi, teiktis stabtelėti ir leistis pasivejamam. Ar tad nuostabu, kad tokioje nuotaikoje komunizmo ideologai jaučiasi esą teisėjai bei vedėjai, o krikščionys - tik teisiamieji ir vedamieji? Katalikų mėnraštis „Wort und Wahrheit" šia prasme teisingai pastebėjo: „Nors tėveliai ir profesoriai Calvezas, Girardi, Metzas, Rahneris, Redingas, Wetteris ir drąsiai jodinėjo šlubuojančių gamtininkų užfrontėje, jie nieko negalėjo pakeisti, kad mūšio užbaiga būtų kitokia: marksistai buvo geresni ir laimėjo užtarnautai."[31]

b. Antras šių susitikimų bruožas, ne mažiau būdingas kaip ir pirmas, yra *nuostabus katalikų dalyvių naivumas ir nesusipažinimas su marksizmu.* Pokalbis su pasaulėžiūriniu priešininku gali juk būti sėkmingas tik tada, kai pokalbio dalyviai vienas kitą gerai pažįsta. Deja, ši savaime suprantama prielaida labai dažnai šiandien nepaisoma. Pauliaus draugija, ruošianti katalikų ir komunistų susitikimus, teikia didelės reikšmės *asmeniniam kontaktui.* Be abejo, šios reikšmės neigti negalima. Asmeninis sąlytis gali daug ką paaiškinti bei paryškinti. Iš kitos tačiau pusės, šių susitikimų uždavinys yra ne megzti asmenines pažintis, o *vykdyti dialogą tarp dviejų pasaulėžiūrų.* Todėl net ir geriausios asmeninės pažintys objektyvinio pažinimo atstoti negali. Tuo tarpu tokio objektyvinio pažinimo bei orientavimosi tarp katalikų kaip tik ir pasigendame. Kaip pavyzdys, kiek katalikai teologai nesusigaudo marksistinėse teorijose, gali mums patarnauti Zalcburgo suvažiavimo marksistų mintys apie religiją.

Komunizmo ideologai aistringai įtikinėjo katalikus, esą religija esanti nemirtinga, todėl ji pasiliksianti bet kokioje visuomenės sąrangoje; esą ateities valstybė turėsianti įimti į sa-

[31] Plg. „Wort und Wahrheit", 1965, Nr. 6-7, p. 479.

ve ir krikščioniškąjį elementą; esą komunizmas nebūtinai turįs būti ateistinis savo praktikoje ir t. t. Katalikai stebėte stebėjosi šiais komunistų teiginiais, nes jie atrodė prieštaraują viskam, kas ligi šiol iš marksizmo pusės buvo skelbiama bei vykdoma. Todėl katalikų teologai džiaugėsi, esą komunizmas kintąs ir regėjo šiame kitime „ligi tol nematytų perspektyvų."[32] Tačiau jie pamiršo paklausti, kaip marksizmo ideologai supranta savo teiginius, kokios prasmės jie teikia anam religijos nemirtingumui, krikščioniškojo prado įėmimui į ateities valstybę ir t. t. Jeigu katalikų teologai būtų buvę iš anksto įsigilinę į marksizmo religijos filosofiją, jie nebūtų reiškę jokio džiaugsmo, nes visose šiose marksistų mintyse jie nebūtų regėję jokio pasikeitimo.

Kad religija yra nei mokslo, nei gerovės priemonėmis neišnaikinama, tai skelbia sovietų ideologai jau geras dešimtmetis, maždaug nuo 1956 metų, kai Chruščiovas išpeikė ankstesnę antireliginę propagandą, vestą nemokšų, ir įsakė šią propagandą padaryti psichologiškai įtikinamą ir intelektualiai patenkinamą. *Religija esanti labai gaji.* Tai dabar bendras visų marksistinių ideologų įsitikinimas. Zalzburge komunistai šiuo atžvilgiu nepasakė nieko naujo. Tačiau ką reiškia šis religijos gajumas? Tai nėra *jos tiesos* amžinumas, bet *pedagoginė sunkenybė* sykį iškreiptą žmogiškąją prigimtį vėl atvesti į tikrą kelią. Religija, pasak marksizmo, esanti iškreiptas žmogaus santykis tiek su savimi pačiu, tiek su pasauliu. Ji išnyksianti tik tada, kai šis santykis atsitiesiąs. Tačiau tai galės įvykti ne tiek religijos kaip tokios spaudimu bei ujimu, kiek *naujo žmogaus formavimu.* Todėl dabar marksistai ir kreipia didelio dėmesio į šio naujo žmogaus sukūrimą. Marksizmas betgi nėra toks naivus, kad tikėtų, jog visi žmonės be išimties pavirs anais naujais žmonėmis ir todėl religijos bus nereikalingi. Visados liks daugiau ar mažiau žmonių, kurie gyvens šalia komunistinės ideologijos, nors ir būdami komunistinėje bendruomenėje. Šie žmonės nesijungs į vadinamąsias komunas, nes bus per dideli individualistai; jie nesi-

[29] Plg. „Wort und Wahrheit", p. 480.

laikys komunistinės etikos, nes per daug klausys asmeninės sąžinės; jie visados trokš asmeninės nuosavybės ir negerbs kolektyvinio turto, jį grobstydami, kai niekas nemato. Šių tad žmonių kategorija turės ir religiją vienokia ar kitokia forma. Tai bus pasaulėžiūra anų komunistinės bendruomenės originalų, kurių yra ir kiekvienoje bendruomenėje. Šia prasme religija yra nemirštama ir neišnaikinama. Kaip šiandien šalia astronomijos yra gyva ir astrologija, taip šalia komunizmo bus gyva ir religija. Tačiau ji bus gyva ne kaip gyvenimą statanti jėga, o kaip juokinga liekana iš praeities, apie kurią kultūringose rateliuose nekalbama. Bet ar dėl to reikia katalikams džiūgauti ir regėti „nematytų perspektyvų" ateičiai? Faktas, kad religija komunistinėje bendruomenėje pasiliks, dar nesako visiškai nieko apie šio fakto *vertę* bei *įtaką.* Štai ko katalikų teologai nepastebėjo, kai jiems marksistai kalbėjo apie religijos pasilikimą kiekvienoje, taigi ir marksistinėje, visuomenės santvarkoje. O jie nepastebėjo todėl, kad tikroji marksistinė religijos samprata jiems buvo ir pasiliko neaiški. Kaip tad galimas pokalbis su ta pasaulėžiūra, kurios pagrindų nepažįstame?

Labai patrauklus, tiesiog gundantis buvo šūkis Lombardo-Radice, esą ateities valstybė turinti būti kuriama, *įimant į save ir krikščioniškąjį elementą.* Atrodė, kad čia pasigirdo kažkas visiškai nauja iš komunisto lūpų. Tačiau ir vėl: jeigu katalikų teologai būtų sekę pastarųjų metų komunistinės taktikos išsivystymą, jie ir čia nebūtų išgirdę nieko absoliučiai naujo. Šią taktiką labai gražiai suformulavo lenkų komunistas Jerzy Wiatras laikraštyje „Życie Warszawy" 1963 metais. „Pagal pagrindinius komunizmo principus, socialistinė kultūra yra visų vertingų dabartinio pasaulio elementų sintezė... Tik tada, kai išsemsime visa, kas yra vertinga kultūros ir civilizacijos atžvilgiu, galės socializmas kurti savą kultūrą, vertą naujos epochos."[33] Tai reiškia: *komunizmas turįs į save įimti visa, kas yra vertinga istorijoje.* Krikščionybė, kiek ji išreiškia savimi kul-

[33] Cit. „Ost-Probleme", Bonn, 1964 m., Nr. 3, p. 76. - Šis J. Wiatro straipsnis yra ištisa komunistinių santykių su vakarietiška kultūra programa.

tūrą, yra komunizmo taip pat laikoma vertybe. Tai aiškiai paskelbė R. Garaudy irgi 1963 m., kalbėdamas apie krikščionybės atskleistas žmogaus asmens perspektyvas, kurias dabar komunizmas turįs pasisavinti ir „įjungti į gyvą marksizmo-leninizmo filosofiją" *(pensée).* Asmens sąvoka esanti krikščionybės sukurta. Senovės mąstymui ši sąvoka buvusi visiškai svetima. „Helenistinis mąstymas negalėjo suvokti, kaip begalybė ir visuotinybė galėtų realizuotis asmenyje." Tiktai krikščionybė nugalėjo šią priešginybę ir tuo būdu suvokė žmogų kaip asmenį giliausia prasme. Tačiau asmens sąvoka krikščionybėje esanti, pasak Garaudy, *sumistinta,* nes išaugusi iš svarstymų apie dieviškąją ir žmogiškąją prigimtį, apie Įsikūnijimą, apie Švč. Trejybę. Todėl marksizmas dabar ir norįs krikščioniškąją asmens sampratą „išvilkti iš jos mistinės apmovos" ir pasisavinti tiktai prigimtąją tiesą. „Mes tai darome, - skelbia Garaudy, - be jokių principinių nuolaidų, be jokio ideologinio kompromiso, vedami išdidaus ir karingo įsitikinimo, kad visa, kas tiesa ir tikra, priklauso mums (t. y. komunistams. - *Mc.)* - čia žemėje, danguje ir žmogaus širdyje su visa jo ateitimi, kurią turime sukurti. Marksizmas būtų skurdesnis, jei mums liktų svetimi Platonas ir šv. Augustinas, Pascalis ir Kafka."[34] Taip žodis žodin rašo vienas iš stipriausių vakariečių komunistų galvų - ne koks revizionistas, bet Maskvos Filosofijos instituto daktaras, kurio straipsniai ir šiandien laikas nuo laiko pasirodo „Voprosy filosofii" laikraštyje ir kurio knygos išverstos ir į rusų kalbą.

Dabartinėje komunistų taktikoje kartojasi tas pat santykis, kuris savo metu susidarė tarp krikščionybės ir antikinės kultūros. Kaip krikščionybė įėmė į save senovinę kultūrą, taip dabar komunizmas bando įimti krikščioniškąją kultūrą. Jis laiko save, kaip šiandien komunistų ideologai išdidžiai skelbia, visos europinės praeities paveldėtoju, neišskiriant nė to, ką krikščionybė šioje praeityje yra sukūrusi. Tačiau tai anaiptol nereiškia, kad komunizmas įima į save

[34] *R. Garaudy,* Communistes et catholiques. Après l'encyklique 'Pacem in terris', in „Cahiers du Communisme", Paris, 1963, Nr. 7-8.

krikščionybę *kaip religiją,* t. y. kaip žmogaus santykį su Dievu. Čia vėl vyksta tas pat, kas yra buvę ir su pačia krikščionybe. Krikščionybė įėmė į save graikiškąją filosofiją ir literatūrą, romėniškąją teisę, daugybę senovinės etikos elementų, bet anaiptol ne senovinę stabmeldybę *kaip religiją*: šį „mistinį apvalkalą" krikščionybė nusmaukė nuo senovės krikščioniškųjų vertybių taip lygiai, kaip tai šiandien daro komunizmas su krikščioniškuoju apvalkalu. Todėl kai Lombardo-Radice skelbia, esą komunistinė ateities valstybė įims ir krikščioniškąjį elementą, tai šį posakį reikia suprasti taip lygiai, kaip Klemenso Aleksandriečio paskelbtą graikų filosofijos įėmimą į krikščionybę: *komunistinė valstybė yra pasiryžusi įimti objektyvines iš krikščionybės kilusias kultūrines vertybes, bet ne krikščionybę kaip religiją žmogaus santykio su Dievu prasme.* Nuosekliai tad Lombardo-Radice žodžiai nieko naujo nereiškia ir nieko gero krikščionybei nežada. Štai ko katalikų teologai Zalcburge nesuprato.

c. Trečias ir pats pavojingiausias šių susitikimų bruožas yra *tikslo neaiškumas.* Ko norima pasiekti pokalbiu tarp krikščionių ir komunistų? Kad komunistai žino, ko jie nori vykdami į tokius susitikimus, yra visiškai aišku. Tai yra išreiškęs minėtasis J. Wiatras, kalbėdamas savo straipsnyje apie „kultūrinius sąlyčius su užsienine buržuazija": šiais sąlyčiais, pasak jo, „yra kuriama nuotaika, kuri kapitalistinių kraštų visuomenę paruošia panaudoti istorinę progą ir įvesti pas save socializmą taikiu būdu."[35] Kitaip tariant, *dialogą tarp komunizmo ir krikščionybės komunistai supranta kaip priemonę vadinamajai taikiai revoliucijai - komunistų partijos atėjimui į valdžią legaliu rinkimų keliu.* Mat jau pats Marxas yra nurodęs dvi revoliucijos rūšis: *kruviną* perversmo keliu ir *taikią* rinkimų keliu. Abi revoliucijos siekia to paties tikslo - sunaikinti buržuazijos persvarą gyvenime ir įvesti socializmą. Skiriasi tik jų kelias į valdžią. Tačiau ir rinkimų keliu atėjusi į valdžią proletarinė klasė turinti jaustis, pasak Marxo, laimėjusi revoliuciją ir todėl neturinti išleisti pasiektos galios iš savo rankų. *Kruvina ar tai-*

[35] „Ost-Probleme", 1964 m., Nr. 3, p. 113.

ki revoliucija yra revoliucija tikra to žodžio prasme. Marxas net priduria, kad taiki revoliucija gali labai greitai virsti kruvina revoliucija, jeigu pozicija nenusileidžia ir reikalauja komunistų partiją valdyti pagal konstituciją. Tada ši opozicija turinti būti tramdoma jau prievarta[36]. Kadangi Vakarų Europoje šiandien kruvina komunistinė revoliucija yra praktiškai neįmanoma, todėl vienintelis kelias įvesti socializmui yra taiki revoliucija. Bet šiai taikiai revoliucijai laimėti reikia atitinkamos visuomeninės nuotaikos. Šią nuotaiką ruošti tad ir turi, komunistų pažiūra, susitikimai (arba dialogas) tarp krikščionių ir komunistų. Tai aiškus tikslas ir aiškūs žodžiai.

Tačiau ko nori pasiekti tokiais pokalbiais bei susitikimais krikščionys, ypač katalikai? Dažnai girdėti sakant, katalikų teologai nori komunistams patiekti tikrai autentišką Bažnyčios mokslą. Tačiau šis tikslas yra labai abejotinas. Visų pirma katalikų teologų paskaitos tokiuose susitikimuose vargu ar reiškia autentišką *Bažnyčios* mokslą (pvz., K. Rahnerio tapatinimas dvasios su medžiaga, J. B. Metzo egzistencinė antropocentrika), nes dėl jo autentiškumo abejoja, kaip anksčiau minėta, net ir patys komunistai. Antra, visos šios paskaitos liečia ne Bažnyčios mokslą kaip tokį, o paprastai komunistinių idėjų ieškojimą ir „radimą" Bažnyčios moksle; radimą, labai abejotiną ir pilną nesusipratimų. Trečia, į tokius susitikimus atvyksta komunistų ideologai, kurie Bažnyčios mokslą gana gerai pažįsta, kaip tai matyti iš Schaffo arba Garaudy raštų: juk jie visi savo jaunystėje yra buvę krikščionys. Vargu tad ar jie tokiuose pokalbiuose ką nors naujo išgirsta, išskyrus, žinoma, naujovišką ir dažnai įtartiną jiems žinomų tiesų interpretavimą teologų lūpomis. Tačiau komunistų ideologai šiai naujoviškai interpretacijai neteikia ypatingos reikšmės, nes ji, būdama individualinė ir dažnai keistoka, visados yra grasoma pavojaus, kad ją vieną dieną viešasis Bažnyčios autoritetas paneigs, kaip tai yra ne kartą jau atsitikę.

Taip pat girdėti sakant, esą katalikų teologai norį tokių susitikimų metu patirti autentišką *marksizmo* mokslą. Tai girti-

[36] *K. Marx,* F. *Engels,* Briefe (1870-1886), Maskva, 1933, p. 516.

nas tikslas, nes šio mokslo pažinimas teologuose iš tikro yra labai menkas: tai liudija jų paskaitos tokiuose susitikimuose. Tačiau pasirinktas kelias yra nevykęs. Marksizmo ideologai dėsto susitikimų su krikščionimis metu, tiesa, tikrą marksizmą, tačiau jie dėsto jį taip, kad naivūs ir nesusivokią krikščionys yra greičiau klaidinami, negu pamokomi. Marksistai naudoja tas pačias sąvokas, kaip ir krikščionys (laisvė, egzistencija, ateitis, viltis, kultūra ir t.t.), kurios tačiau marksizme reiškia visai ką kita. Tačiau komunistų ideologai šios priešybės ne tik nepabrėžia, bet ją tiesiog *paslepia,* sudarydami įspūdžio, esą marksizmas iš tikro pratęsia bei papildo tai, ką krikščionybė yra pradėjusi. *Dėstydami marksistines idėjas, komunizmo ideologai nori ne katalikus teoretiškai supažindinti su šiomis idėjomis, bet juos laimėti praktiniam bendradarbiavimui.* Todėl jie dėsto šias idėjas taip, kad jos katalikams pasirodytų ne tik priimtinos, bet net ir skanios. Jie patiekia marksizmą tarsi pyragaitį, apteptą šokoladu. Kas šio pyragaičio esmės iš anksto nepažįsta, tam lengvai atrodo, kad jis visas esąs iš šokolado... Ar tai tinkamas būdas marksizmui pažinti? Tai greičiau kelias, kuriuo einant leidžiama save tik apgauti ir klaidinti.

Šie tad motyvai, keliami iš katalikų pusės, neįtikina, kad tokie susitikimai galėtų turėti kokio nors aiškesnio tikslo. Tai greičiau klaidingas griebimasis madingos „prisitaikymo" *(aggiornamento)* sąvokos. Kas šią sąvoką išplečia ligi pokalbių bei susitikimų su marksistais, tas laiko marksizmą *normaliu* žmonijos išsivystymo dalyku, kaip naujoji literatūra, naujasis menas, nauja visuomeninė santvarka, naujas pasaulio suartėjimas, naujos susižinojimo priemonės, prie kurių Bažnyčia iš tikro turi prisitaikyti. Tačiau kam marksizmas yra didžiulis žmonijos *paklydimas ir net melas,* tas negali „aggiornamento" sąvokos čia naudoti, nes toks naudojimas marksizmo atveju virsta jos piktnaudžiavimu. Juk nėra jokio pagrindo manyti, kad marksizmas, taip smarkiai paneigtas popiežiaus Pijaus XI enciklikoje „Divini Redemptoris" (1937 m. kovo 18 d.), šiandien būtų bent kiek esmingiau pasikeitęs. Kaip anuomet, taip ir šiandien komunizmas tebėra „baisus pasaulio pavojus, tykąs sužlugdyti socialinę tvarką ir sugriauti krikščioniš-

kosios kultūros pagrindus", kaip tai rašo popiežius Pijus XI enciklikos pradžioje. Kokiu tad būdu nustoja galios anuomet paskelbtas popiežiaus įspėjimas: „Komunizmas yra blogas giliausiame savo branduolyje, todėl nevalia su juo bendradarbiauti jokioje srityje, jei norima išgelbėti krikščioniškąją kultūrą" („Divini Redemptoris")? Kodėl katalikų teologai imasi iniciatyvos susitikinėti su komunizmo ideologais, skaityti paskaitas, siūlyti savo bendradarbiavimą (bent principialiai) ir tuo būdu ruošti Vakarų visuomenėje nuotaiką „taikios revoliucijos" keliui? Juk Miuncheno, Kelno, Zalcburgo susitikimai nebuvo uždarų būrelių reikalas, bet *vieši suvažiavimai.* Zalcburge dalyvavo apie 300 žmonių, daugybė korespondentų ir televizijos atstovų, kaip tai visa suderinti su Bažnyčios elgsena komunizmo principų atžvilgiu? O juk šie suvažiavimai nagrinėjo kaip tik principus, o ne kokią pagalbą konkrečiam komunistui iš artimo meilės.

d. Ketvirtas ir pats skaudžiausias tokių susitikimų bruožas yra *visiškas abuojumas komunistų persekiojamos Bažnyčios atžvilgiu.* Tai išėjo aikštėn ypač Zalcburge, kur tema, kaip sakyta, buvo „Žmogus ir religija". Ši tema yra svarstoma katalikų ir komunistų kaip tik tuo metu, kada antireliginė propaganda visame komunistiniame bloke yra ypač sustiprinta ir supsichologinta; kada Bažnyčia ten yra padaryta komunistinės valstybės objektu, kurį tvarko ne hierarchija, o komunistinės įstaigos; kada religija neturi nė menkiausios galimybės išeiti iš šventyklos ribų ir formuoti žmogų. Šitokios situacijos akivaizdoje kalbėtis su komunistais apie žmogų ir religiją ir nė žodžiu neužsiminti tyliai kančiai pasmerktos Bažnyčios anapus *geležinės* uždangos yra *daugiau* negu neapdairumas. Juk visiems yra žinoma, kad Sovietų Sąjungoje daugelyje sričių (mene, moksle, ūkyje) gyvenimas yra pasidaręs laisvesnis ir geresnis, bet *tik ne religijos srityje.* Religinis gyvenimas yra dabar labiau prislėgtas ir suskurdęs, negu, sakysime, prieš dešimtį metų. Kaip galima visa tai pokalbyje su marksistų ideologais nutylėti? Susidaro labai keistas įspūdis, kada Bažnyčios teologai Vakaruose kalbasi su komunistais, vadina šiuos „mūsų draugai marksistai" (K. Rah-

пег), o šie draugai Rytuose *tą pačią Bažnyčią* uja, persekioja, teisia kunigus ir tremia vyskupus. Galima įsivaizduoti įspūdį ir tų visų krikščionių, kurie už geležinės uždangos patiria apie tokius susitikimus ir ypač katalikų teologų pareikštas mintis. Karčia ironija buvo palydėti minėti susitikimai, kai spauda paskelbė, esą Vengrijoje, nepaisant susitarimo su Vatikanu, kaip tik šį pavasarį buvo suimti ir nuteisti keli kunigai - už tai, kad palaikė santykius su Vakarais. Argi tad ne keista: komunistai teisia kunigus Rytuose už tai, kam jie ieško santykių su nekomunistais, o kunigai Vakaruose išsijuosę ruošia susitikimus su komunistais. Tai dalykas vertas tikrai gilesnio susimąstymo.

4. *Išvados*

Visa tai apžvelgę, esame tiesiog verste verčiami dabar Vakaruose vykstantį dialogą tarp krikščionybės ir komunizmo pavadinti *Vakarų krikščionijos klystkeliu,* vedančiu krikščionis į katastrofą. Šis dialogas visiškai nieko nekeičia nei komunizmo teorijoje, nei jo praktikoje. Jis tik silpnina pasipriešinimo nuotaiką komunizmo atžvilgiu ir užtriną nuo marksizmo skirtumus *krikščionybės* atžvilgiu. Kokių tad išvadų reiktų mums pasidaryti šio dialogo atžvilgiu? Šias išvadas mėginčiau išreikšti trimis teiginiais:

a. Dialogas tarp marksizmo ir krikščionybės yra galimas, tačiau tik pakankamai giliai įžvelgus į tikrąją abiejų pasaulėžiūrų prasmę ir tikslus.

b. Tokios gilios įžvalgos į komunizmo pagrindus bei kėslus Vakarų krikščionims dar labai stinga, todėl jie yra dar nepasiruošę minėtam dialogui.

c. Šis dialogas turi būti grumtynės už tiesą, o ne susiartinimas praktinėje plotmėje, iš kurios krikščionys visados bus pašalinami, kai komunistai savo tikslų pasieks.

Paskutinė išvada, plaukianti iš viso šio klystkelio, yra pasakyta jau popiežiaus Pijaus XI minėtoje enciklikoje: „Jei apsigavusieji prisidės prie komunizmo pergalės jų šalyje, jie pirmieji bus aukos jų pačių klaidos" („Divini Redemptoris").

RELIGIJOS REIKŠMĖ KULTŪRAI

Teologijos-filosofijos fakulteto Filosofijos skyriaus studento diplominis darbas. 1932 m.

Paaiškinamosios pastabos

Nagrinėti religijos reikšmę kultūrai galima dvejopu būdu: 1) galima žiūrėti, kaip istorinėje eigoje religija darė įtakos kultūros plėtojimuisi ir 2) galima išeiti iš pačių pagrindinių kultūros bei religijos principų ir svarstyti pasiliekant grynai teorijos srityje, kiek nelygstamieji religijos idealai turi reikšmės lygstamiesiems kultūros idealams. Pirmasis nagrinėjimo būdas labiau tinka kultūros istorijai; tuo tarpu antrasis yra daugiau kultūros filosofijos dalykas. Bet pati problema stovi ant ribos, kur susiduria kultūros ir religijos filosofija, nes čia reikia žiūrėti pagrindinių principų tiek vienos, tiek kitos šitos gyvenimo srities. Be to, tinkamas šitos problemos išsprendimas, ypač ten, kur reikia kalbėti, kad religija ne tik gali atbaigti kultūros siekiamąjį idealą, bet iš tikro ir pasižada atbaigti, nėra galimas be kai kurių Apreiškimo faktų. Visa tai paaiškina šito darbelio pobūdį. Visų pirma pasirinktoji tema yra nagrinėjama filosofiniu, o ne istoriniu būdu. Istorinėmis žiniomis čia pasinaudota tik kaip pavyzdžiais. Apreiškimo faktai čia imami kaip patvirtinimai tų išvadų, kurios yra prieinamos paprasto protavimo keliu. Be to, čia jie tarnauja įrodymu, kad religija pasižada kultūrą atbaigti ir faktinai ją atbaigia.

Motyvai, dėl kurių šitoji tema buvo pasirinkta, yra įvairūs. Pirmutinis iš jų yra noras bent kiek pastūmėti priekin šitos, taip visais atžvilgiais reikšmingos problemos išsprendimą. Kultūra ir religija šiandien yra tos dvi sritys, apie kurias sukasi visų mintys ir kurias vieni nori sujungti, kiti visiškai atskirti, o treti sunaikinti arba vieną, arba kitą. Todėl

šitą įvairių nuomonių ir įvairių pažiūrų aptemdytą klausimą ir norėta šituo darbeliu bent truputį nušviesti.

Kaunas, 1932 m. gegužės 25 d.

ĮVADAS

Kultūros reikšmė religijai

Prieš pradedant kalbėti apie *religijos* reikšmę kultūrai įspėjamosios ir atbaigiamosios reikšmės, pravartu įvade bent suglaustai panagrinėti ir *kultūros* reikšmę religijai. Šitos dvi gyvenimo sritys taip ankštai yra tarp savęs susirišusios, jog abipusis jųjų veikimas viena kitą išeina aikštėn kiekvieną kartą, kada tik bet kuriuo atžvilgiu yra sprendžiama kultūros-religijos problema. Todėl ir kalbant apie tai, ką religija padaro su kultūros siekiamais idealais, negalima tylomis praeiti ir pro kultūros tiekiamą paramą religijai. Tinkamas supratimas ir įvertinimas kultūros reikšmės religijai ir religijos kultūrai yra didelė apsauga nuo vienašališko vienos arba kitos gyvenimo srities akcentavimo. Kai vakarietiškas humanizmas visą viltį deda tik kultūroje, jis užmiršta kultūros netobulumą ir religijos reikšmę šitiems netobulumams pašalinti. Kai rytietiškas misticizmas teigia tik religiją, jis užmiršta, kad religija rymo ant kultūros ir tik per kultūrą gali vaisingai išplėtoti savo veikimą. Todėl kova prieš religiją kultūros vardu nuardo kultūros apvainikavimą, o kova prieš kultūrą religijos vardu išgriauna materialinę religijai atramą ir paverčia, kaip vėliau matysime, tuščiu formalizmu. Tik abipusės reikšmės pripažinimas laiduoja gyvenimui tinkamą žengimą priekin prie visiško atbaigimo. Štai dėl ko įvade ir užsibrėžta parodyti kultūros reikšmė religijai.

1. Kulturos ir religijos esmė bei sritys

Žmogus yra nuostabi būtybė ne tik savo sudėtimi ar buvimu, bet taip pat ir savo atsiradimu. Žmogiškasis individas atsiranda sutartinu Dievo ir gamtos veikimu. Gamta paren-

gia medžiagą, tuo tarpu Dievas pats betarpiškai sutveria lytį - dvasinę sielą. Iš substancialaus šitų dviejų pradų susijungimo ir kyla žmogiškasis individas. Tuo būdu žmogus nėra nei vienos gamtos padaras, kaip gyvuliai, nei vieno Dievo sutvėrimas, kaip iš Apreiškimo žinomos grynosios dvasios. Labai charakteringas dar ir tas faktas, kad taip įvyksta ne tik dabar su paskirais individais, bet taip lygiai atsitiko ir su pačiais pirmaisiais žmonėmis. Pasak Apreiškimo, net nė pirmasis žmogus nebuvo sutvertas iš nieko *visas.* Ir jo kūnui buvo panaudota gamtos veikimu prirengta medžiaga, tik Dievas įkvėpė jai „gyvybės kvapą" *(spiraculum vitae).* Todėl gal būtų teisinga manyti, kad visas gamtos procesas prieš žmogų kaip tik ir ėjo ta linkme, kad prirengtų pasaulyje tinkamą fizinę atramą ir tinkamas sąlygas žmogaus atsiradimui bei gyvenimui. Vis dėlto dvasiniu savo pradu žmogus nėra šio pasaulio kūdikis. Nors gamtos veikimas žmogaus atsiradime yra ir labai reikšmingas, bet ji teturi antraeilių priežasčių reikšmės. Vyriausioji priežastis žmogaus, kaip protingos ir laisvos būtybės, yra Dievas. Šitas sutartinis Dievo ir gamtos veikimas įspaudžia ryškią žymę visam žmogaus gyvenimui. Būdamas savo prigimties gelmėmis susirišęs taip su Dievu, taip su pasauliu, jis ir sąmoningame savo veikime apreiškia tam tikrą savo nusistatymą tiek Dievo, tiek pasaulio atžvilgiu.

Nagrinėdami, kokiu būdu šitas dvejopas nusistatymas išeina aikštėn, nesunkiai galėsime pastebėti, kad žmogaus nusistatymas Dievo atžvilgiu apsireiškia *religija,* o to pačio žmogaus nusistatymas pasaulio atžvilgiu apsireiškia *kultūra.*

Kame glūdi vienokio ar kitokio nusistatymo, o tuo pačiu religijos ir kultūros, esmė, panagrinėsime toliau. Šiuo tarpu mums yra svarbu tik konstatuoti, kad šitas dvejopas žmogaus linkimas, šitas ontologiškas ryšys su Dievu ir su gamta padeda metafizinį pagrindą tiek religijai, tiek kultūrai. Dėl jo tik vienas žmogus yra ir privalo būti kartu ir religingas, ir kultūringas. Fizinės savo prigimties jis yra surištas su pasauliu ir tuo būdu yra gavęs atramą per kūną veikti ir nuošalinius daiktus. Dvasinis jojo pradas esti visuomet sujungtas su Dievu, kas įgalina žmogų sąmoningai pripažinti Die-

vą kaip Vyriausią savo priežastį ir galutinį tikslą. Žmogus yra ir koncentruota visos kosmoso būties konkreti apraiška arba tikra prasme mikrokosmas. Dėl šio sintetinio savo pobūdžio žmogus darosi tarpininkas tarp Dievo ir pasaulio. Užimamoji jo kosmose vieta padeda pagrindą ir toms dviem gyvenimo sritims: *kultūrai* ir *religijai.*

Jau pati žodžio „kultūra" prasmė parodo, kad čia turime reikalo su žmogaus veikimu prigimtuosius daiktus. Lotyniškas žodis *colere,* iš kurio padaryta *cultura,* reiškia „apdirbinėti" arba „taisyti". Pirminė to žodžio prasmė buvo vartojama sąryšyje su įvairiopų *žemės* apdirbimu, pvz., *agricultura, horticultura* - „žemdirbystė, sodininkystė". Ir tik vėliau analogijos keliu šitas žodis buvo pritaikintas kitoms žmogaus veikimo sritims, kuriose veikiamasis objektas buvo jau ne žemė, bet kiti prigimtieji daiktai. Vis dėlto „kultūra" niekur neprarado apdirbinėjimo arba, geriau, apipavidalinimo prasmės. Kur tik šitas žodis yra taikomas, ten visur suprantama, kad daiktas yra tam tikru būdu apdirbamas, pakeičiamas, apipavidalinamas, lyg ir pataisomas. Taigi jau nominalinis kultūros apibrėžimas slepia savyje tam tikrą žmogaus veikimą į pasaulį.

Nagrinėdami ne žodį, bet patį juo reiškiamą dalyką, visų pirma kultūros sąvokoje randame *žmogų.* Juk žmogus, o ne kas kita, yra kultūros veikėjas. Jis ją kuria, jis ja naudojasi ir jąją stumia priekin. Be žmogaus nėra įmanoma jokia kultūra. Žmogus tuo būdu darosi *esminis* kultūros dalykas. Bet kultūros sąvokoje yra ir tai, ką žmogus veikia, iš ko jis tą kultūrą kuria, būtent - *pasaulis.* Pasaulis yra materialinė kultūros priežastis. Pasaulio daiktai tam tikru būdu žmogaus paveikti ir pakeisti kaip tik ir sudaro kultūrinius objektus. Šitas veikimas yra sąmoningas ir tikslingas. Kitaip sakant, jis yra vadovaujamas idėjos. Juk tik pagal idėjas žmogus keičia prigimtuosius daiktus ir keičia dėl to, kad jie šitų jo turimų idėjų neatitinka. Dėl šito keitimo pagal idėjas daiktai įgauna naujo pavidalo, naujos formos, yra naujai pertvarkomi ir perorganizuojami. Žodžiu tariant, prigimtieji objektai kultūriniu veikimu yra *apipavidalinami.*

Vadinasi, benagrinėdami kultūros sąvoką, suradome joje šiuos pradus: 1) sąmoningą žmogaus veikimą, 2) prigimtąjį objektą ir 3) apipavidalinimą. Surišę juos priežastingai vieną su kitu, galėsime padaryti išvadą, kad *kultūra yra sąmoningas apipavidalinamasis žmogaus veikimas prigimtąjį objektą.* Žinoma, šita apibrėžtimi nusakoma tik aktyvinę kultūros pusė. Jai būtina sąlyga yra kultūrinis nusiteikimas arba žmogaus pasiryžimas veikti kultūriniu būdu. Iš kitos pusės, šituo veikimu yra pasiekiami tam tikri rezultatai arba kultūrinės gėrybės, kurios visai teisingai vadinamos objektyvine kultūra. Vis dėlto veikimas yra esminis kultūros dalykas, nes tik per jį aktualizuojamas kultūrinis nusiteikimas ir juo gaunami išviršiniai kultūros laimėjimai. Kultūrinis veikimas eina trimis sritimis: *teorine, praktine* ir *estetine,* atitikdamas proto, valios ir jausmo santykiavimą su prigimtaisiais objektais. Dėl to yra gaunamos trys pagrindinės kultūros, kaip ir kultūrinio veikimo sritys, būtent: *teorinė, praktinė ir estetinė.* Visose šitose srityse yra pasiekiami tam tikri laimėjimai tiek subjektyviniu atžvilgiu, tiek objektyviniu. Kai *protas* santykiuoja su prigimtaisiais objektais, tai *subjektyviai* kyla pažinimas. *Valios* santykiavimu atsiranda tam tikras *dorinis* nusistatymas. *Jausmo* santykiavimas pagimdo *estetinį nusiteikimą.*

Beveikdamas kultūriniu būdu, žmogus pasiekia didesnių ar mažesnių ir *išviršinių* laimėjimų, arba *kultūrinių išdavų.* Kultūrinis veikimas yra aktyvinę kultūros pusė, tuo tarpu kultūrinė išdava sudaro jau objektyvinę tos pačios kultūros pusę. Kultūrinis veikimas yra priežastis, kultūrinė išvada josios pasėka. Suprantama, kad šitų išdavų arba pasėkų pasiskirstymas bus toks pat, koks yra ir kultūrinio veikimo pasiskirstymas. Kultūrinis veikimas eina trimis sritimis: teorine, praktine ir estetine. Todėl ir kultūrinės išdavos taip pat susiskirstys į tris rūšis: į teorinio, praktinio ir estetinio veikimo išdavas. Kai proto santykiavimu su prigimtaisiais objektais subjektyviai gautas pažinimas yra objektyvuojamas ir suorganizuojamas į vieną visumą, gaunama *Žinija.* Pažinimas iššifruoja ir atstato idealinius tipus, kurie paskui realizuojami žmoguje *dorinėmis* priemonėmis, o materialiniuo-

se daiktuose - *estetinėmis.* Pasiekti išviršiniai laimėjimai arba apipavidalinti objektai pagal šituos idealinius tipus sudaro dar dvi kultūrinių išdavų rūšis: *dorą ir meną.* Dora todėl yra pasėka valios pastangomis realizuojamo idealinio tipo žmoguje. Tuo tarpu menas yra pasėka kūrybiniais žmogaus sugebėjimais realizuojamo idealinio tipo materialinėje tikrovėje.

Taigi *Žinija, dora* ir *menas* yra tos trys kultūros lytys, kurios objektyvuotos atbaigia kultūrinį veikimą. Jos yra organiškai viena su kita surištos ir kuria tuo būdu vieną objektyvuotos kultūros visumą, kurią galima visai teisėtai pavadinti *civilizacijos* vardu. Tuo būdu galima pastebėti, kaip kultūra, besiplėtodama per įgimtą kultūrinį nusiteikimą, per kultūrinį veikimą ir jo laimėjimų organizaciją, eina prie objektyvacijos išviršinėmis civilizacijos lytimis. Vadinasi, civilizacija darosi išvidinis kultūros tikslas, nes tik čia esti pasiekiamas kultūrinių uždavinių realizavimas. Jeigu kultūra pajėgtų savo pačios priemonėmis visiškai tobulai idealinius tipus pažinti ir paskui visiškai tobulai juos realizuoti, šitas išvidinis josios tikslas būtų vienintelis. Bet, kaip pamatysime vėliau, kultūra šito darbo atlikti neįstengia. Jai pagalbon turi ateiti kita galybė. Todėl kultūra virsta tik parengiamuoju gyvenimo laipsniu, tik atrama kitam aukštesniam ir atbaigiamajam laipsniui - *religijai.*

Pats žodžio *re-ligio* kamienas dėl savo reikšmės kelia daug ginčų. Vieni jo kilmę nori išvesti iš *ligare* - „rišti" *(Laktancijus),* kiti iš *legere* - „skaityti" *(Ciceronas),* treti iš *eligere* - „išrinkti" *(Augustinas).* Bet šitie filologiški nesutikimai[1] nėra tiek reikšmingi. Mums šiuo atveju yra svarbesnė priešdėlio *re* prasmė. Lotyniškas priešdėlis *re-* lietuviškai galima išversti *at-* (vok. *zurück),* kaip matyti iš pavyzdžių: *re*-ducere - *at*-vesti, *re*-ficere - af-gaivinti, re-ferre - *at*-nešti, *re*-fugere - atbėgti ir t. t. Žodžiai, turį šitą priešdėlį, reiškia kokio nors daikto arba veiksmo *atnaujinimą* arba *pakartojimą.*

[1] Šiandien bandoma šito žodžio kilmę išvesti iš *legio,* kuris gretinamas savo prasme su *formido.* Žr. „Soter", Nr. 3, prof. Pr. Dovydaičio str. „Etimologija ir sąvoka žodžio „religija".

Pritaikant šitą prasmę žodžiui *re-ligio,* jis savo turiniu taip pat reikštų atnaujinimą arba pakartojimą žmogaus santykių su Dievu. Vis tiek ar šitą pakartojimą suprasime kaip atnaujinimą puolimu *padaryto visos žmonijos santykių nutraukimo,* ar kaip *sąmoningą* atnaujinimą tų santykių, kurie tvėrimo aktu buvo užmegzti tarp sielos ir Dievo, - žodžio „religija" reikšmė lygiai bus charakteringa. Juo lyg norima pasakyti, kad žmogus per religiją vėl iškelia aikštėn tuos santykius su Dievu, kurie buvo nutraukti per nuodėmę arba kurie buvo nesąmoningi ir todėl tik potencialūs nuo sielos sutvėrimo ligi sąmonės išsivystymo. Dar aiškiau šitą žmogaus santykiavimą su Dievu parodo religijos sąvokos nagrinėjimas.

Tardami žodį „religija", mes visuomet pirmoje eilėje jo turinyje įžiūrime *Dievą.* Nesvarbu, kad šitas Dievo supratimas gali būti nevienodas, kartais tiesiog net prieštaraujantis. Vis dėlto jis visuomet lieka kaip esminis religijos turinio elementas. Kai tik iš religijos esti pašalinama Dievo sąvoka, ir pati religija darosi mums visiškai nesuprantama. Todėl *Dievas* yra esminis religijos dalykas, be kurio įvairios religijos apraiškos neturėtų jokios prasmės ir jokio pagrindo.

Bet iš kitos pusės, religijoje mes randame ir *žmogų.* Juk tie visi daiktai, veiksmai ar žodžiai, kuriuos vadiname sakraliniais, vartojami *žmogaus* ir *žmogui.* Be santykių su Dievu jie, žinoma, neturės religinio charakterio. Šitas charakteris, tiesa, jiems ateina Dievo veikimu, bet tik per *žmogaus* tarpininkavimą. Tą rodo visų laikų ir visų tautų religijos. Žmogus jose visados yra tarpininkas tarp Dievo ir pasaulio, tarp tos tikrovės, kuri yra aukščiau jo, ir tos tikrovės, kuri yra žemiau jo; tarp prigimties ir antprigimties. Religijos, kaip ją supranta visi žmonės, nesudaro nei vienas Dievas, nei vienas žmogus, bet tik tam tikras žmogaus, o per jį ir viso pasaulio santykiavimas su Dievu. Todėl šv. Tomas Akvinietis yra teisingai pasakęs, kad *religio proprie important ordinem ad Deum*[2]. Vadinasi, religija savaime, iš savo esmės palenkia žmogų Dievui, kaip pirmutiniam jojo principui ir paskutiniam tiks-

[2] Sum. Th. 2, 2ae, q. 81, a. 1.

lui. *Šitame palenkime* arba, *geriau sakant, sąmoningame ir laisvame pačio žmogaus nusilenkime Dievui, pripažįstant jį savo atsiradimo bei buvimo priežastimi ir galutiniu tikslu, reikia ieškoti religijos esmės.* Tiesa, religija turi ir daugiau elementų, bet šitas nusilenkimas yra pagrindas, ant kurio rymo visa kita. jo nesant, ir religija darosi absoliučiai negalima. Todėl religiją galima bus taip apibrėžti: *religija yra realus, laisvas ir sąmoningas žmogaus santykiavimas su Dievu, kaip su pirmuoju savo principu ir galutiniu tikslu.*

Suprantama, šitie žmogaus santykiai su Dievu iš pradžios yra daugiau potencialūs. Jie apsireiškia kaip tam tikras religinis nusiteikimas arba bendrai religingumas. Vis dėlto prašvitęs sąmonėje, jis disponuoja tam tikru būdu žmogų Dievo atžvilgiu ir pastūmi jį į religinį veikimą. *Religiniu veiksmu* yra aktualizuojami žmogaus santykiai su Dievu ir pareiškiami regimais ženklais. Todėl religinis veiksmas jau sudaro aktualinęs religijos dalyką. Žmogus per religinį veiksmą santykiuoja su Dievu *visas,* vadinasi, visomis savo galiomis - net fizine savo prigimtimi. Todėl religijoje galima rasti visus tris momentus, kuriuos radome ir kultūroje, būtent: *teorinį, praktinį* ir *estetinį.* Kitaip nė būti negali. Juk jeigu žmogus pripažįsta Dievą kaip Vyriausią tiek savo atsiradimo, tiek buvimo priežastį, tad ir turi su juo santykiuoti visomis savo galiomis. Iš kitos pusės, žmogiškasis individas yra nepadalinamas. Todėl jei jis santykiuoja, tai santykiuoja *visas.* Čia dalyvauja ir protas, ir valia, ir jausmai. Todėl vienos galios santykiavimo, visiškai nedalyvaujant kitoms, religiniame veikime nėra ir negali būti. Vis dėlto šitas iš esmės vieningas religinis veiksmas *teoriškai* gali būti suskaldytas, atsižvelgiant į įvairių žmogaus galių santykiavimą.

Kadangi Dievas yra asmuo (žinoma, analogiška prasme), todėl žmogaus santykiams su Juo nušviesti galima pasinaudoti analogišku pritaikymu žmogaus santykių su žmogumi. Proto santykiavimas su bet kuriuo asmeniu visų pirma gimdo pažinimą, tuo didesnį, kuo galingesnis santykiuojąs protas, ir *pasitikėjimą,* tuo didesnį, kuo didesnis yra autoritetas to, su kuriuo santykiuojama. *Valios* santykiavimas gimdo *mei-*

lę, kurios laipsnis pareina nuo to, kokio vertingumo ir kilnumo yra tasai asmuo. *Jausmo* santykiavimas gimdo santykių pareiškimą *regimais ženklais.* Analogišku būdu visa tai tinka ir žmogaus santykiams su Dievu. Iš proto santykiavimo visų pirma kyla šioks toks, tegul ir nelabai tobulas, *Dievo pažinimas,* kaip būtina supozicija tolimesniems santykiams. Pasitikėjimas religijoje dėl absoliutinio Dievo autoriteto virsta *tikėjimu.* Iš valios santykiavimo kyla *meilė.* Kadangi Dievas yra absoliutinis gėris ir vienintelė tobula vertybė, todėl ir Jo meilė turi būti didesnė už visų kitų gėrių meilę. Iš jausmo santykiavimo kyla *viltis.* Vadinasi, subjektyviai imant, religiniu veikimu žmoguje kyla tikėjimas, meilė ir viltis arba tos trys katalikų teologijoje vadinamos dieviškosios dorybės.

Kai religinis veiksmas pasiekia tam tikrų išviršinių laimėjimų ir esti objektyvuojamas, tuomet gaunama *religinė išdava.* Religinis veiksmas sudaro aktyvinę religijos pusę, tuo tarpu religinė išdava jau yra objektyvinė tos pačios religijos pusė. Religinis veiksmas yra priežastis, o religinė išdava - tos priežasties veikimo pasėka. Religinis veiksmas, kaip matėm, subjektyviai gimdo tikėjimą, meilę ir viltį. Jeigu šitie dalykai objektyvuojami, tuomet gaunamos trys objektyvuotos religijos sritys. *Tikėjimas* yra ne kas kita, kaip pripažinimas tikromis religinių tiesų dėl absoliutinio Dievo autoriteto. Kai šitos tiesos vienaip ar kitaip esti išreiškiamos išviršiniu būdu, gaunama teorinė religijos sritis arba *tikėjimo išpažinimas,* kuris suorganizuotas sudaro *dogmų sistemą* ir *teologijos mokslą. Meilė,* turėdama vieną ir tą patį objektą ir su juo vienydama žmogų, jungia tą meilę turinčius asmenis Dievą su vienas kitu, nustato tarp jų tam tikrus santykiavimo būdus, ir kuria vieną religinę bendruomenę, vadinamą *Šventųjų bendravimu.* Tai yra praktinė religijos sritis, kurioje teoriški reikalavimai daugiau ar mažiau esti realizuojami. Praeinant galima pastebėti, kad per žmogų, kaip per psichofizinę būtybę, į Šventųjų bendravimą įsijungia ir materialinė tikrovė ir kad žmogaus individualumas čia yra suderinamas su universalumu, kuriant tuo būdu tobulą gyvenimo būklę. Tai, žinoma, įvyksta jau ne šitoje tikrovėje.

Viltis, būdama žadamo patenkinti ilgesio padaras, be to, ankštai savo kilme surišta su jausmais, nors ir turinti pagrindą tikėjime, verčia žmogų šitą laukimą, šitą pasitikėjimą Dievo pažadais apreikšti regimais ženklais. Tuo būdu gaunama trečia objektyvuotos religijos sritis, vadinama *kulto* vardu. Regimi žmogaus santykių su Dievu ženklai - aukos, maldos, gestai, daiktai - savo pagrinde visuomet turi viltį. Jais tartum norima pasakyti, kad tai, kas čia prigimtojoje mūsų tikrovėje jais vykdoma netobulu būdu, kitoje tikrovėje visa tai bus įvykdoma tobulai. Todėl religinis kultas arba plačiai suprasta *liturgija,* pašvęsdama prigimtosios tikrovės daiktus, *visuomet daros atšvaita tos įtakos, kurią religija pažada padaryti visam pasauliui, sutapdydama jį su dieviškuoju jo pirmavaizdžiu.* O ir patys daiktai kulte virsta simboliais tam tikrų antprigimtojo gyvenimo dalykų. Vadinasi, jie tampa reiškėjais tam tikros idėjos, kurios žmogus laukia kada nors realizuojant. Šitas kulto pobūdis ypač ryškiai išeina aikštėn katalikų liturgijoje, kaip pagrįstoje tikra viltimi. Bet jis galima rasti ir kitų religijų kulte.

Visos šios trys objektyvuotos religijos sritys, būtent: tikėjimo išpažinimas, Šventųjų bendravimas ir kultas, sudaro vieną religinę visumą, vadinamą *Bažnyčios* vardu. Tuo būdu matyti, kaip religija, besiplėtodama iš vidaus nuo religinio nusiteikimo per religinį veiksmą ir jo pasėkų organizaciją, siekia ne ko kito, kaip savo objektyvacijos išviršinėmis bažnytinio gyvenimo lytimis. Todėl Bažnyčia darosi išvidinis religijos tikslas. Juk išvidinis kokios nors esybės tikslas ir yra ne kas kita, kaip kuo tinkamiausiu būdu įvykdymas realiomis išdavomis savo prigimties uždavinių. Religijos uždaviniai kaip tik ir yra kuo tobuliausiai objektyvuoti išviršinėmis lytimis tas tris dieviškąsias dorybes: tikėjimą, meilę ir viltį ir sujungti tas lytis į vieną religinį vienetą - Bažnyčią.

2. Kultūra kaip religijos atrama

Iš viso to, kas buvo pasakyta, matyti, kad tarp kultūros ir religijos esama ankšto paralelizmo. Tiek teorinė, tiek praktinė, tiek estetinė sritis ir kultūroje, ir religijoje kyla ir plėto-

jasi labai paraleliškai. Visa tai savaime siūlosi patyrinėti, kokia yra šito paralelizmo prasmė. Ar tai yra tik pripuolamas daiktas, ar gal jis siekia giliau ir rodo išvidinius religijos ryšius su kultūra. Eidami nuo gyvenimo apačios, visų pirma ten randame *prigimtį.* Ji suteikia gyvenimui materialinį pagrindą. Kai šitoji prigimtis esti apipavidalinama pagal žmogaus idėjas, gauname *kultūrą.* Vadinasi, prigimtis yra kultūros atrama. Bet pati kultūra argi jau atbaigia gyvenimą? Aišku, ne. Tai įstengia padaryti tik religija. Šitas tvirtinimas antrame skyriuje bus įrodytas plačiai. Čia pasitenkiname jį tik konstatavę. Jei taip, tuomet kultūra savo ruožtu taip pat darosi atrama religijai, kuri tęsia toliau kultūros darbą, kaip kultūra tęsia prigimties darbą, ir jį atbaigia. Tuomet aiškėja ir minėto paralelizmo prasmė. *Jis atsiranda dėl to, kad religija visomis savo sritimis rymo ant atitinkamų kultūros sričių,* kaip kad kultūra rymo ant prigimties, ir jas kelia aukštyn, suteikdama joms naujos prasmės ir naujo tobulumo. Kad taip iš tikro yra, kad kultūra parengia religijai atramą, šitame skyrelyje ir bandysime įrodinėti.

Visų pirma nubrėšime kultūros ir religijos paraleliškumo schemą, kuri padės ne tik aiškiai pamatyti patį paraleliškumą, bet ir leis nujausti tą atramą.

Sritys

Gyvenimo laipsniai	Teorinė sritis		Praktinė sritis		Estetinė sritis	
Religija			B a ž n y č i a			
	ob.	tikėjimo išpažinimas	ob.	Šventųjų bendravimas	ob.	kultas
	sub.	tikėjimas	sub.	meilė	sub.	viltis
Kultūra	C i v i 1 i z a c i j a					
	ob. sub.	Žinija pažinimas	ob.	dora	ob.	menas
			sub.	dorinis nusistatymas	sub.	kūrybinis nusistatymas

Iš schemos ryškiai matyti, kaip kiekviena religijos sritis rymo ant atitinkamos kultūros srities ir galop, kaip visa religinė visuma arba Bažnyčia, turi savo atrama kultūrinę visumą arba civilizaciją. Tai, žinoma, yra tik grafinis pavaizdavimas iš viršaus. Kad galima būtų įžiūrėti *išvidinį* kiekvienos religijos srities sąryšį su atitinkama kultūros sritimi, čia visas tas sritis panagrinėsime paskirai.

a. *Teorinė sritis* . Teorinei religijos sričiai, kaip matyti iš schemos, subjektyviniu atžvilgiu priklauso tikėjimas, o objektyviniu - tikėjimo išpažinimas arba dogmos - išviršiniu būdu formuluotos tikėjimo tiesos.

Tikėjimas yra ne kas kita, kaip pripažinimas tikromis Dievo apreikštų tiesų ne dėl išvidinio jų aiškumo, bet dėl absoliutinio Dievo autoriteto, kuris neklysta ir neklaidina. Dėl to tikėjimas visados yra pasėka sutartinio proto ir valios veikimo. Neaiškios tiesos būtinu būdu neapsprendžia proto. Todėl čia turi įsikišti valia. Bet iš kitos pusės, tikėjime privalo būti ir minimumas protinio elemento. Jau pats tikėjimo apibrėžimas parodo, jog protas, kad galėtų tikėti, turi pažinti du dalykus: buvimą Dievo kaip absoliutinio autoriteto ir apreiškimo faktą bei jo kilmę iš Dievo. Šitų dalykų nepažinimas ir patį tikėjimą padarytų negalimą arba mažiausiai paverstų jį lengvapėdišku pasitikėjimu, neturinčiu kritiško patikrinimo. Tuomet nebūtų galima atskirti tikrojo apreiškimo nuo netikro ir tai, kas apreikšta, nuo to, kas pramanyta suklydusių mokytojų. Todėl pažinimas Dievo, kaip apreiškimo autoriaus, pažinimas apreiškimo fakto ir ženklų, rodančių jo tikrumą, yra būtina tikėjimui atrama. Jau Laktancijus yra pasakęs, kad reikia pirma Dievą pažinti, o tik paskui jį garbinti - *prius est Deum scire, consequens colere.* Ir Katalikų Bažnyčia Vatikano susirinkimo nutarimu, grasindama atskyrimu tiems, kurie sakytų, jog iš sutvertų daiktų negalima pažinti Sutvėrėjo, pripažįsta, kad pažinimas padeda tikėjimui pagrindą. O šv. Tomas Akvinietis visai teisingai pastebi, kad „tikėjimas nereikalauja prigimtojo proto tyrinėti to, kas tikima, bet reikalauja tam tikro tyrinėjimo tų dalykų, kurie atveda žmogų į tikėjimą, pvz., kad tai yra Dievo pasakyta ir

stebuklais patvirtinta."[3] Vadinasi, *pažinimas padeda pagrindą ne tikėjimo objektams, bet tikėjimo motyvams.* Suprantama, nėra reikalo, kad šitas pažinimas visais atžvilgiais būtų moksliškas ir tobulas. Tikėjimui užtenka minimumo. Vis dėlto net ir šitas minimalinis pažinimas yra *kultūrinis* veiksmas ir tikra prasme priklauso teorinei kultūros sričiai. Pažinimo atrama yra prigimtasis juslių veikimas. Jos pristato protui patirtimi įgytos medžiagos iš išviršinio pasaulio. Šitame procese dar nėra kultūros apraiškų, nes jis vyksta visai savaimingai ir yra bendras tiek žmogui, tiek ir gyvuliams. Užtat čia nėra nė protinio pažinimo. Bet šitas procesas pas žmogų tuo dar nesibaigia. Protas apdirba juslių pristatytąją medžiagą ir apipavidalina ją lytimis arba sąvokomis. Čia jau pasirodo tikros kultūrinio veikimo žymės, nes čia yra ir prigimtasis objektas - vaidiniai, ir apipavidalinimas - sąvokų pagaminimas, ir sąmoningas veikėjas - žmogaus protas. Žinoma, galėtų kas ginčyti paprasčiausių ir pirminių sąvokų susidarymo kultūrinį pobūdį, nes jos įgyjamos visai nesąmoningai. Bet nei Dievo buvimo, nei apreiškimo fakto ir jo ženklų pažinimas nepriklauso toms pirminėms sąvokoms. Nereikia net įrodinėti, kad šitiems dalykams pažinti yra reikalingas protavimas - sprendimai ir išvados. O tai jau vyksta visai sąmoningai ir todėl pilnai kultūriniu būdu. Vadinasi, tas pažinimas, kuris turi tarnauti tikėjimui atrama, yra visais atžvilgiais tikroji kultūros apraiška, priklausanti teorinei josios sričiai.

Tas pat vyksta ir su tikėjimo tiesų objektyvacija arba su dogmomis. Tiesa, jų gelmės dažnai mokslui nėra prieinamos. Bet juk dogmos yra formuluojamos žodžiais, kurie turi savo reikšmę, ir toji reikšmė privalo būti suprasta. Kitaip nė pats formulavimas nebūtų galimas. O vienokia ar kitokia žodžių reikšmė nustatyti priklauso ne teorinei religijos sričiai, bet kultūros. Žinija kuria sąvokas ir joms išreikšti parenka tinkamus žodžius. Tuo tarpu religija jais pasinaudoja savo tiesoms formuluoti. Todėl kur Žinija yra dar labai primityviš-

[3] Sum. Th. 2, 2ae, q. 2, a. 1.

kame stovyje, ten nė tobulesnis religinių tiesų formulavimas nėra galimas. Ir priešingai, žengiant žinijai priekin, ir religines dogmas galima aiškiau suprasti ir išreikšti. Todėl šv. Augustinas teisingai šiuo atžvilgiu pastebi: „Tikime, kad Jėzus Kristus yra gimęs iš mergaitės, vadinamos Marija. Bet kas yra *mergaitė.* Ką reiškia *gimti,* kas yra tikrinis vardas (*nomen proprium)* ne tikime, bet žinome."[4] Vadinasi, šitie dalykai yra žinijos laimėjimai.

Kiek iš tikro mokslas, o ypač filosofija, turi reikšmės religinių tiesų formulavimui, parodo ilgi teologų ginčai dėl Švč. Mergelės Nekalto Prasidėjimo. Jau nuo pirmųjų krikščionybės amžių buvo nujausta, kad Marija buvo laisva nuo gimtosios nuodėmės. Bet dogmatiškas šito dalyko formulavimas sutiko vieną kliūtį - visuotinio atpirkimo reikalingumą. Yra katalikų tikėjimo tiesa, kad visi žmonės yra reikalingi atpirkimo. Bet jeigu sutiktume, kad Švč. Mergelė nebuvo gimtosios nuodėmės paliesta, tuomet nė atpirkimo ji nebuvo reikalinga. Todėl Nekaltas Marijos Prasidėjimas ilgus amžius daugelio teologų, ypač Vakaruose, buvo neigiamas, kaip nesuderinamas su visuotinio atpirkimo reikalingumo dogma. Net ir šv. Tomas Akvinietis nebuvo linkęs šitos tiesos pripažinti[5]. Ir tik Škotas rado išeitį iš šitos keblios padėties. Jis suskirstė atpirkimą į *išlaisvinantį (redemptio liberativa)* ir *apsaugojantį (redemptio praeservativa).* Visi žmonės buvo ir yra reikalingi išlaisvinančio atpirkimo, tuo tarpu Marija buvo reikalinga apsaugojančio atpirkimo. Bet vis dėlto ji buvo reikalinga. Vadinasi, visuotinio atpirkimo dogma buvo nepaliesta. Keblumas pašalintas ir Nekaltojo Prasidėjimo tiesa pasidarė galima formuluoti. O juk šitas Škoto atpirkimo suskirstymas yra grynai filosofiško pobūdžio. Jis priklauso kultūros sričiai. Taigi ir šitas pavyzdys parodo, kiek mokslo tobulėjimas turi reikšmės religinėms tiesoms.

Vadinasi, visa teorinė religijos sritis, tiek subjektyviniu, tiek objektyviniu atžvilgiu - turi savo atrama visą teorinę kul-

[4] Cit. *Ad. Tanquerey,* Synopsis Theologiae dogmoticae, Parisiis, 1929, t. 2, p. 195.

[5] Sum. Th. 3 p., q. 27, a. 2.

tūros sritį. Tikėjimas atsiremia ant pažinimo, o dogmos - ant žinijos. Juo didesnis pažinimas, juo stipresnis tikėjimo pagrindas ir jo kritiškumas; juo labiau tobulėja Žinija, juo ir dogmos darosi galimos geriau suprasti ir formuluoti.

b. *Praktinė sritis.* Praktinei religijos sričiai subjektyviniu atžvilgiu priklauso *meilė,* o objektyviniu - *Šventųjų bendravimas,* nes objektyvuota meilė, turinti tą patį objektą - Dievą, jungia visus tikinčiuosius į vieną religinę bendruomenę, kuri katalikų religijoje išauga net ligi mistiškojo organizmo. Meilė religijoje kyla iš žmogaus valios santykiavimo su Dievu. Suprantama, kad ją pranokti turi bent minimalinis Dievo pažinimas, nes čia, kaip ir kitur, turi galios dėsnis, kad *nil volitum, nisi praecognitur.* Dievo meilė nėra paprastas Dievo *mėgimas (amor concupiscentiae)* tokia prasme, kaip kad mėgstame materialinius daiktus. Josios turinio dar neišsemia nė gero linkėjimas (*amor benevoliantiae),* nes tarp Dievo ir žmogaus meilės veiksmu užsimezga glaudesni santykiai, negu paprastas noras linkėti Dievui gero, tuo labiau, kad šitas noras konkretizuotas net neturi prasmės, nes absoliutinei Būtybei negalime norėti nieko įsigytino. Meilės veiksmu tarp Dievo ir žmogaus susidaro tam tikras bendravimas (*comunicatio)* ta prasme, kad mes dalyvaujame Jo laimėje, o iš savo pusės intencija visa ką atiduodame Dievui. Tuo būdu Dievo meilės esmę sudaro savitarpinis žmogiškųjų ir dieviškųjų gėrių subendrinimas, gimdąs aukščiausią meilės laipsnį - *draugiškumo meilę (amor amicitiae),* lotyniškai vadinamą ***Charitas.***

Todėl šita prasme ir šv. Tomas Dievo meilę apibrėžia, kaip „tikrą draugystę žmogaus link Dievo."[6] Tokią pat prasmę turi ir Kristaus žodžiai: „Jau nebevadinu Jūsų tarnais <...>. Jus aš draugais vadinu" *(Jn 15, 15).*

Bet jeigu taip, jeigu Dievo meilė savo pagrinde turi draugiškumą, tuomet aiškėja, kad ji sąmoningai gali pasireikšti tik ten, kur yra bent minimalinis dorinis nusiteikimas kitų

[6] *Charitas amicitiae quaedam est hominis ad Deum* - Sum. Th. 2, 2ae, q. 23, a. 1.

žmonių atžvilgiu. Draugiškumas yra galimas tik tarp asmenų, ir šitą pobūdį Dievo meilė įgyja tik dėl to, kad Dievą laikome asmeniu. O Dievo asmeniškumo pažinimas yra galimas tik per analogiją su žmogiškaisiais asmenimis. Tokia pat analogija remiasi ir žmogaus santykiavimas su Dievu kaip su asmeniu. Vaiko valioje nieku būdu būtų negalima pažadinti Dievo meilės, jei ji nebūtų surišama su motinos, tėvo, brolių, seserų ar mokytojų meile. Tik dorinis nusiteikimas mylėti kitus žmones draugiškumo meile sudaro atramą, ant kurios galima statyti Dievo meilę. Tiesa, Dievo meilė, kaip antprigimtoji dorybė (*virtus charitatis),* pagal Katalikų Bažnyčios mokslą, yra sielai įdiegiama antprigimtuoju Šv. Dvasios veikimu per Krikštą. Bet net ir ji sieloje glūdi ligi minimalinio žmogaus *subrendimo* tik habitualiai. O subrendimą šituo atžvilgiu žmogui kaip tik ir duoda dorinis valios nusiteikimas kitų žmonių atžvilgiu. Suprantama, kad šitas dorinis valios nusistatymas arba šita bent minimalinė žmonių meilė nėra Dievo meilės priežastis, bet tik *kelias,* kuriuo žmogus gali prieiti prie Dievo meilės. Todėl šituo atžvilgiu yra labai reikšmingi ir šv. Jono žodžiai: „Kas nemyli savo brolio, kurį mato, negali mylėti Dievo, kurio nemato" (1 Jn 4, 20). O šv. Tomas, paaiškindamas šituos žodžius, priduria: „Artimą reikia mums pirma mylėti, kadangi jis yra labiau matomas; nes iš to, kaip sako Grigalius vienoje homilijoje, ką siela pažįsta, ji išmoksta nepažįstamus daiktus mylėti. Todėl, jei kas nemyli savo artimo, galima spręsti, kad jis nė Dievo nemyli ne dėl to, kad artimą būtų *labiau* galima mylėti, bet kad jis yra pirmiau mylėtinas."[7]

Dorinis valios nusiteikimas kitų žmonių atžvilgiu arba minimalinė jų meilė jau yra kultūros apraiška, priklausanti praktinei josios sričiai. Žmogus pačioje savo prigimtyje turi linkimą bendrauti su kitais žmonėmis ir net su visu pasauliu. Šitą linkimą jau yra pastebėjęs Aristotelis ir dėl jo pavadinęs žmogų *zoon politikon* - žmogus yra visuomeninis sutvėrimas. Kol šitas linkimas yra savaimingas prigimties ver-

[7] Sum. Th. 2, 2ae, q. 26, a. 2, ad 1.

žimasis, tol jis nepriklauso kultūros sričiai. Bet su tuo momentu, kai jis iškyla sąmoningumo švieson, kai žmogus supranta reikalą bendrauti su kitais ir juos mylėti, jau pasirodo kultūrinis šitokio nusistatymo pobūdis. Tas savaimingas prigimties linkimas esti dabar sąmoningu būdu apipavidalinamas pagal atitinkamas proto idėjas. Šitame procese jau galima rasti visas kultūrinio veikimo žymes. Vadinasi, religinis nusiteikimas Dievo meilei turi savo atrama kultūrinį nusiteikimą žmonių meilei. Todėl juo šitas kultūrinis valios nusiteikimas bus didesnis, juo žmonių santykiai vienų su kitais bus draugiškesni, juo bus sudarytos geresnės sąlygos klestėti Dievo meilei, kuri paskiau grįžtamuoju būdu pakilnina ir įprasmina žmonių meilę bei jų sugyvenimą. Ir priešingai, kur papročiai bus barbariškesni ir žiauresni, ten ir Dievo meilės supratimas bus labai primityviškas, o net ir pats Dievas bus laikomas žiauriu despotu, kaip buvo senovėje ir dabar yra nekultūringose tautose.

Kai dorinis valios nusistatymas žmonių atžvilgiu yra realizuojamas išviršinėmis lytimis, gaunama objektyvinė praktinė kultūros srities pusė arba *kultūrinė bendruomenė,* ji savo ruožtu, kaip kita to pačio dalyko pusė, sudaro atramą *religinei bendruomenei,* kylančiai iš vienijančio Dievo meilės veikimo. Ir iš tikro realus religinės bendruomenės egzistavimas nėra įmanomas be minimalinio kultūrinio žmonių susidraugavimo. Žinoma, Šventųjų bendravimas šitą susidraugavimą pakelia į aukščiausią laipsnį ir suteikia jam giliausios prasmės. Bet jis visados yra jo reikalingas, kaip materialinės atramos, kurią paskui galėtų apipavidalinti pagal dieviškąsias idėjas.

Taigi vėl priėjome išvadą, kad ir visa praktinė religijos sritis turi savo atrama visą praktinę kultūros sritį. Dievo meilė rymo ant žmonių meilės, o Šventųjų bendravimas - ant kultūrinio susidraugavimo.

c. *Estetinė sritis* . Vilties priskyrimas estetinei sričiai gali pasirodyti iš karto nelabai aiškus ir vargiai pateisinamas. Bet įsigilinus, iš vienos pusės, į estetinio veikimo, iš kitos, - į vilties esmę, galima šitą priskyrimą visiškai pagrįsti.

Juk kas gi yra estetinis veikimas? Tai ne kas kita, kaip žmogaus pastangos materialinėje tikrovėje realizuoti jos idealą. Kiek dorinis veikimas liečia žmogų, tiek estetinis - pasaulį, pakeldamas jį į aukštesnį būties laipsnį ir daugiau ar mažiau artindamas jį prie jojo pirmavaizdžio. Tuo būdu jis veikiamuosius savo objektus vaizduoja lyg ir būsimojo tobulo pasaulio šviesoje, kada daiktai bus atbaigti visoje pilnatvėje ir kada faktinoji jųjų prigimtis visiškai sutaps su idealiąja. Dėl to ir estetinio veikimo išdavos arba meno kūriniai visuomet turi tam tikrą simboliškumo charakterį, per kurį jie darosi daugiau ar mažiau tobulomis būsimosios daiktų tvarkos atšvaitomis. Šita prasme ir Vl. Solovjovas yra pasakęs, kad „meniškas grožis žmogaus gyvenime yra tik *simbolis geresnės vilties,* trumpai trunkanti vaivorykštė ant tamsaus chaotiško mūsų būties skliauto."[8] Tai tik silpnas švystelėjimas ir neilgas apsireiškimas tobulosios daiktų tvarkos. Bet jis žadina mumyse viltį, kad kada nors ir kur nors visas materialinis pasaulis bus perkeistas pagal dieviškąjį savo pirmavaizdį. Todėl estetinis veikimas daros labai ankštai surištas su viltimi. Dar daugiau, viltis kaip tik ir remiasi prigimtąja savo puse, kuri priklauso kultūrai, ant estetinių žmogaus išgalių, nes kiekvienas veikimas gimdo viltį pasiekti tinkamų rezultatų. Tą pat daro ir estetinis veikimas. Tiesa, prigimtosios tikrovės netobulumas šitą viltį susilpnintų ar net ir visai sugriautų, jei jai neatsirastų antgamtinis pagrindas: religijos pažadėjimas perkeisti materialinį pasaulį. Bet iš kitos pusės, šitoji viltis, nepagrįsta religija, nebūtų galima, jei žmogus nesurastų jai materialinės atramos estetiniame savo veikime į materialinius daiktus. Vadinasi, viltis, kaip religinis nusiteikimas, turi sava atrama viltį, kaip estetinį nusiteikimą keisti daiktus pagal jų idealinius tipus. Estetinės religijos srities susirišimas išeina dar labiau aikštėn vilties objektyvacijoje.

Viltis religijoje yra ne kas kita, kaip laukimas, paremtas Dievo pažadėjimu giliausių prigimties troškimų patenkini-

[8] Shönheit in der Natur. - cit. „Zeitschrift für Ästhetik", p. 38.

mo. Žmogus pasitiki Dievo pažadais, ir šitas pasitikėjimas, kaip jau buvo minėta, verčia žmogų pareikšti jį regimais ženklais, išviršiniu būdu Dievą pagarbinant, Jam padėkojant ir pareiškiant Jam savo meilę. Šitie regimi ženklai ir sudaro tikra prasme *kultą.* Mūsų klausimui nėra reikalo nagrinėti, kaip per šituos ženklus reiškiasi Dievo veikimas. Mums svarbu pažiūrėti, kuo pasinaudoja kultas kaip materialine savo atrama.

Kulte galima įžiūrėti tris pagrindinius elementus: *žodžius, veiksmus ir daiktus.* Tyrinėdami žodžių vartojimą kulte, galime lengvai pastebėti, kad jie čia nevartojami palaidai, bet visuomet surišami vienas su kitu, kuriant tuo būdu maldas, giesmes, skaitymus ir t. t. Šitas surišimas jau yra aiškiausias kultūrinis veiksmas, priklausąs *estetinei* kultūros sričiai. Čia pagal tam tikrą idėją yra apipavidalinamas žodinis gaivalas, stengiantis pajustiniu būdu apreikšti jame realizuojamą mintį. Šitokios pastangos, šitoks materialinio gaivalo palenkimas lyties valdžiai yra estetinis veikimas, daugiau ar mažiau tobulai objektyvuojamas religinėje žodinėje kūryboje. Taigi kulto reikalams vartojami žodžiai priklauso estetinei kultūros sričiai. Tas pats yra ir su *veiksmais.* Juos gamina tam tikri žmogaus kūno judesiai, daromi taip pat pagal tam tikrą idėją. Čia fizinė žmogaus prigimtis tarnauja priemone pajustiniu būdu išreikšti vieną ar kitą mintį, vieną ar kitą norą. Todėl šitoks kūno judesių apipavidalinimas taip pat yra tikra prasme estetinis veikimas ir priklauso kultūros sričiai. Tai yra religinis, plačiai suprastas choreografijos menas. Dar ryškiau kulto atsirėmimą į estetinę kultūros sritį parodo kulto reikalui vartojami *daiktai.* Tiesa, pačiame primityviškajame kulte daiktai imami tiesiog iš gamtos ir vartojami neapipavidalinti. Vis dėlto nebūtų galima tvirtinti, jog čia visai nėra kultūrinio-estetinio veikimo. Juk pats tų daiktų santykių sutvarkymas, jų padėjimas vienoje ar kitoje vietoje yra daromas pagal tam tikrą idėją ir jau parodo apipavidalinimą. Kultui tobulėjant jis vis labiau reikalauja estetinės kultūros srities paramos. Šventyklos, indai, drabužiai ir visi kiti tobulesnių religijų vartojami kulto daiktai jau yra visai ryškiai apipavi-

dalinti ir todėl patyrę estetinio veikimo. Tai ypač ryškiai išeina aikštėn katalikų religijos kulte, kuris būdamas tobuliausias, kartu įima savin ir tobuliausius kūrybinio žmogaus genijaus laimėjimus.

Jeigu atimtume iš kulto bet kokį estetinį kultūros veikimą į materialinius objektus, ir pats kultas taptų negalimas. Todėl estetinė sritis, kaip ir kitos, turi savo atrama estetinę kultūros sritį ir reikalauja šiosios pagalbos savo veikimui išplėtoti. Kur menas yra tobulesnis, ten ir kultas gali būti gražesnis ir gali aiškiau apreikšti savo prasmę.

Tuo būdu pernagrinėję visas religijos sritis, priėjome prie išvados, kad jos visos turi savo atrama atitinkamas kultūros sritis ir kad nuo šių tobulumo pareina ir tobulesnis religijos pasireiškimas. Nereikia čia padaryti klaidos, matant, kad kultūra tuo būdu daros religijos priežastis. Anaiptol. Kaip smegenys yra tik sąlyga sielos veikimui, taip ir kultūra yra tik sąlyga religijos pasireiškimui. Bet nesant šitos sąlygos, aktualus religijos veikimas daros negalimas. Šitai sąlygai tobulėjant tobulėja taip religijos supratimas, taip jos praktikavimas, iš kitos pusės, juo religija yra tobulesnė, juo didesnio ji reikalauja kultūros pakilimo, kad galėtų vaisingai išplėtoti savo veikimą. Todėl bus suprantama, kodėl krikščionybė, kaip tobuliausia religija, buvo apreikšta tik po labai ilgo žmonijos prisirengimo. Ir toji Evangelijos *„plenitudo temporum* - laikų pilnybė" galima visai teisėtai laikyti minimaliniu krikščionybei sąlygų paruošimu.

Jeigu dabar imsime *religinę visumą,* kurią sudaro visos trys minėtos religijos sritys, taip pat turėsime sutikti, kad ji savo atrama turi *kultūrinę visumą.* Vadinasi, kaip kultūra daros atrama religijai, taip objektyvuotoji kultūra arba *civilizacija* darosi atrama objektyvuotajai religijai arba *Bažnyčiai.* Didėjant civilizacijos gerybėms, gerėja ir Bažnyčios gyvenimas, nes jomis pasiremdama, ji gali našiau išplėtoti savo veikimą. Nenuostabu todėl, kad Katalikų Bažnyčia labai lanksčiai panaudoja savo reikalams visus moderniosios kultūros laimėjimus, sudarydama tuo būdu sau stiprią atramą visose srityse. Santykiai tarp kultūros ir religijos, tarp civilizacijos ir Bažnyčios

kaip tik dėl to ir darosi normaliausi katalikybėje. Čia neniekinama kultūra ir jos vaisiai, bet labai vykusiu būdu panaudojama aukščiausiems religijos tikslams. Šv. Pauliaus pasakymas „viskas jūsų, bet jūs patys - Kristaus" (2 *Kor 3, 22)* nurodo katalikybės pažiūras tiek į kultūrą, tiek į religiją. Pasaulis privalo būti palenktas apipavidalinamajam kultūros veikimui per žmogų. Bet visai tai dar nėra galas. Visi šitie laimėjimai yra tik *atrama* aukštesniam religijos veikimui, kuris apgaubia visą prigimtąją tikrovę.

3. Religijos ir kultūros skirtingumas

Jeigu religija yra žmogaus santykiavimas su Dievu, o kultūra to pačio žmogaus apipavidalinąs veikimas per pasaulį, tuomet žmogus darosi jungiamoji grandis tarp šių dviejų gyvenimo sričių. Bet jojo vaidmuo kultūroje yra visai kitoks negu religijoje. Kultūroje žmogus yra tikra prasme subjektas arba vykdomoji josios priežastis. Jis tik vienas iš visos empirinės tikrovės teturi galios sąmoningu savo veikimu apipavidalinti prigimtį pagal idėją. Tiesa, kultūroje nėra išskiriami nė gamtos dėsniai, einą vienintele vykdomąja priežastimi prigimtyje. Vis dėlto čia žmogus juos tvarko ir kreipia pagal savo nuožiūrą taip, kad jie virsta tik instrumentaline priežastimi, kurios padedamas žmogus lengviau pasiekia savo tikslą. Tuo būdu žemesnio gyvenimo laipsnio - prigimties vykdomoji priežastis - gamtos dėsniai aukštesniame gyvenimo laipsnyje - kultūroje įgauna tik pagalbinės reikšmės. Bet vis dėlto jie nėra išskiriami ir negali būti išskirti. Žmogus pasigauna jų pagalbos, palenkdamas juos savo reikalavimais.

Žengdami iš kultūros į religijos sritį, ir čia randame tą patį. Vyriausia vykdomoji religijos priežastis yra *Dievas.* Religijoje, kaip ir kultūroje, taip pat yra apipavidalinimas. Tik kultūroje šitas apipavidalinimas yra vykdomas žmogaus ir pagal netobulus žmogaus suvoktus idealinius tipus, tuo tarpu religijoje jis yra daromas Dievo ir pagal amžinuosius Dievo esmėje glūdinčius pirmavaizdžius. Bet ir žmogus čia ne-

nustoja reikšmės. Kaip kultūroje veikia ir gamtos dėsniai, taip ir religijoje veikia ir žmogus, su tuo tik skirtumu, kad kultūroje gamtos dėsnių veikimas yra nesąmoningas ir nelaisvas, tuo tarpu religijoje žmogus veikia visai laisvai ir sąmoningai, nors šitas veikimas vis dėlto įgauna labiau pasiduodančio pobūdžio, ir formuojąs aktingumas jau priklauso Dievui. Taigi religijoje žmogus taip pat yra vykdomoji priežastis, bet jau antraeilė, daugiau net instrumentalinė, laisvai pasiduodanti Dievo veikimui, kuria atsirėmęs jis keičia prigimtąją tikrovę pagal dieviškuosius pirmavaizdžius. Dar daugiau, žmogus religijoje, ne tik kad yra atrama Vyriausios priežasties veikimui, bet jis ir pats - ir tai visų pirma - šito veikimo patiria, jis pats pirmiausia esti Dievo apipavidalinimas, o tik paskui per jį religijos galybe keičiamas ir visas pasaulis. Vadinasi, kultūroje žmogus yra vyriausia vykdomoji priežastis - apipavidalintojas, tuo tarpu religijoje jis tampa labiau objektu - apipavidalinamuoju. Bet ne tik jis vienas. Šitoji religijos įtaka, šitos pastangos materialinę tikrovę lyg ir sudievinti išeina aikštėn palaiminimuose ir pašventinimuose, kurie teikiami net ir daiktams, skirtiems profaniškam vartojimui. Visos tobulesnės religijos, o ypač krikščionybė, turi pašventinimų ir palaiminimų ne tik namams, javams, gyvuliams, bet net ir susisiekimo priemonėms: laivams, tiltams, gelžkeliams, telegrafui, telefonui ir t. t. Tuo būdu pasirodo, kad veikiamuoju religijos objektu yra ne tik pats žmogus, bet ir visa jo sukurta kultūra arba kultyvuotoji gamta. Šitas dalykas darosi aiškesnis dar ir dėl to, kad, kaip matėme, religija visomis savo sritimis rymo ant atitinkamų kultūros sričių ir todėl negali savo veikimu nedaryti šioms įtakos.

Taigi kylant gyvenimo laipsniais aukštyn, matyti, kaip gražiai išsiplėtoja ne tik veikėjų, bet ir veikiamųjų objektų gradacija. Prigimtyje veikėjais yra tik gaivalingi gamtos dėsniai. Kultūroje šitie dėsniai vyraujančiu žmogaus veikimu esti sutvarkomi ir palenkiami tarnauti aukštesnei idėjai. Vadinasi, kultūroje prie gamtos dėsnių prisideda dar ir sąmoningas žmogaus veikimas, kuris, būdamas jau dvasios padaras, yra visais atžvilgiais vyresnis už gamtos dėsnių veikimą. Religi-

joje nedingsta nei gamtos dėsniai, nei žmogus. Bet prie jų prisideda Dievas, kaip vyriausia vykdomoji priežastis visame gyvenimo plote. Šitasai Absoliutinės Galybės prisidėjimas kaip tik ir yra laidas, kad veikiamieji objektai kada nors bus visu pilnumu atbaigti. Šitie objektai plėtojasi tokiu būdu. Prigimtyje veikiamuoju objektu arba materialine priežastimi yra pirminė medžiaga, kuriai substancialinė lytis duoda vienybės, grožio, tikslingumo ir suvokiamumo, pagamindama tuo būdu daiktą. Kultūra ima šitą daiktą, apipavidalina jį lytimi pagal aukštesnę idėją ir sukuria kultūrinę gėrybę. Religija veikia šitą gėrybę ir ją atbaigia, sutapdydama su dieviškuoju pirmavaizdžiu, kurio dėl įsibrovusio blogio negalėjo savo pastangomis pasiekti nei prigimtis, nei kultūra. Vadinasi, kiekvienas aukštesnis gyvenimo laipsnis įima savin visus žemesniuosius: kultūra - prigimtį, o religija - ir prigimtį, ir kultūrą. Su religijos ribomis sutampa ir gyvenimo ribos.

Iš viso to matyti, kad religijos nieku būdu negalime įtraukti į kultūros sritį. Priešingai, ne religija įsiglaudžia į kultūrą, bet kultūra į religiją. Šitas visų kultūrinių elementų buvimas religijoje gal ir pastūmi kai ką religiją laikyti tik atskira kultūros dalimi. Bet nereikia užmiršti, kad be to, kas sudaro kultūros esmę, religijoje yra naujas dalykas, būtent: Dievybė ir josios veikimas, kuris religiją ir iškelia aukščiau už kultūrą ir išplečia josios ribas.

Vis dėlto yra filosofų, ypač Vakaruose, kurie nėra įžiūrėję reikiamo skirtingumo tarp šitų dviejų gyvenimo sričių. Jie religiją dažnai laiko kultūros dalimi ir todėl randa galima kalbėti apie *religinę* kultūrą tokia pat prasme, kokia kalbama apie dorinę ar estetinę kultūrą. Šitame religijos įtraukime į kultūros plotą glūdi paprastai ta klaida, kad neaiškiai suvokiama kultūros arba religijos esmė. Prof. J. Mausbachas savo veikale „Die Kirche und die moderne Kultur"[9], laikydamas kultūrą „suma visų laisvų žmogaus gyvenimo veiksmų" *(p. 106),* religiją taip pat supranta kaip paskirą kultū-

[9] Šitas prof. J. Mausbacho veikalas yra kaip dalis kito sudėtinio prof. G. Esserio ir prof. J. Mausbacho veikalo, pavadinto „Religion, Christentum, Kirche" (Kempten, 1921). Jis randasi trečiame tome.

ros sritį. Religinis gyvenimas, pasak jo, sudarąs kilniausią kultūros dalį. Šitoks sumaišymas įvyksta dėl to, kad kultūros esmei suprasti yra pasirenkamas netinkamas pagrindas. Tiesa, reikia pripažinti, kad kiekvienas kultūrinis veiksmas yra ir privalo būti *laisvas.* Bet ne kiekvienas laisvas veiksmas jau tuo pačiu yra *kultūrinis.* Laisvumas dar nėra kultūrai nulemianti žymė. Toks kultūros aptarnavimas, kokį duoda prof. J. Mausbachas, yra per platus. Tai, kas laisvą žmogaus veiksmą padaro kultūriniu, yra *apipavidalinimas pagal aukštesnę idėją.* Tuo tarpu laisvumas yra būtina sąlyga kiekvienam žmogiškajam veikimui. Kultūriniai veiksmai yra tik tam tikra rūšis žmogiškų veiksmų, todėl laisvumas jiems tėra *genus proximum;* tuo tarpu *differentia specifica* reikia ieškoti kur kitur. O ja, kaip anksčiau matėme, ir yra apipavidalinimas pagal idėją. Laisvas žmogaus veikimas tampa kultūriniu sulig tuo, kai tik jis virsta kurio nors prigimtojo objekto apipavidalinimu pagal aukštesnę idėją. Žmogaus suvoktoji idėja darosi tuomet formaline veikiamojo daikto priežastimi. Sustatę kultūros priežastis šalia religijos, pamatysime šitų dviejų gyvenimo laipsnių skirtingumą ir jų santykius vienos su kita. Vyriausia *vykdomąja* priežastimi kultūroje yra žmogus, o religijoje - Dievas. Žmogus čia, kaip kultūroje gamtos dėsniai, yra pagalbinė vykdomoji priežastis, galima pavadinti ir instrumentaline priežastimi. *Materialinė* priežastis kultūroje yra prigimtis ir gamta, tuo tarpu religijoje - kultūra ir civilizacija. J nekultyvuotąją gamtą religija neveikia. *Formalinė* priežastis kultūroje yra žmogiškosios idėjos, kurios apsireiškia trimis kultūrinio gyvenimo lytimis: Žinija, dora ir menu. Tuo tarpu religijoje žmogiškųjų idėjų vieton stoja dieviškieji pirmavaizdžiai, ir kultūrinio gyvenimo lytis pakeičia atitinkamos religinio gyvenimo lytys, tikėjimo išpažinimas, Šventųjų bendravimas ir kultas. *Siekiamąja* išvidine priežastimi kultūrai yra civilizacija, o religijai - Bažnyčia. Siekiamoji išviršinė priežastis kultūrai yra religija, o religijai - Dievas. Kitaip sakant, kultūra parengia sąlygas įsigalėti religijai, o religija visą pasaulį galutinai sujungia su Dievu.

Grafinis religijos ir kultūros priežasčių pavaizdavimas leis dar aiškiau suvokti jų santykius.

Priežastys Gyvenimo tarpsniai	Vykdomoji	Materialinė	Formalinė	Siekiamoji
Religija	Dievas Žmogus *(instrumentalinė pr.)*	Civilizacija - kultūra	1. Tikėjimo išpažinimas 2. Šventųjų bendravimas 3. Kultas	Dievas *(išviršinė)* Bažnyčia *(išvidinė)*
Kultūra	Žmogus Gamtos dėsniai *(instrumentalinė pr.)*	Gamta - prigimtis	1. Žinija 2. Dora 3. Menas	Religija *(išviršinė)* Civilizacija *(išvidinė)*

Jau šitoji trumputė priežasčių apžvalga parodo, kad religija iškyla aukščiau už kultūrą, kaip pilniausias ir tobuliausias gyvenimo laipsnis. Kiekvienoje religijos priežastyje yra įimta ir kultūros priežastys. Bet kartu atsiranda čia naujų elementų, kurių kultūroje nebuvo ir kurie neleidžia įglausti religijos į kultūros plotą. Kartu taip pat iš to matyti, kad šitų dviejų gyvenimo sričių negalima taip atskirti, kad atrodytų, jog jos plėtojasi *šalia* viena kitos. Net geriau kalbėti apie gyvenimo laipsnius negu apie gyvenimo sritis. Gyvenimo plėtojimasis eina ne horizontaline, bet vertikaline kryptimi. Jis taip pat nekyla *atskirai* iš prigimties į kultūrą, iš kultūros į religiją, bet visi šitie trys laipsniai yra *kartu* ir kiekvienas aukštesnysis suponuoja bent minimalinį žemesniojo išsivystymą. Kur prigimtis yra suirusi, ten negali būti nė aukštos kultūros; kur nėra kultūros minimumo, ten nė religija negali tinkamai pasireikšti. Bet iš kitos pusės, kiekvienas aukštesnysis laipsnis daro tobulinančios įtakos žemesniajam. Tokiu būdu gyvenimo laipsnių veikimas vienas į kitą pasidaro *grįžtamasis.* Kultūra tobulina prigimtį, o patobulintoji prigimtis savo ruožtu sudaro tinkamesnes sąlygas klestėti kultūrai; religija daro teigiamos įtakos kultūrai, o ši savo ruožtu duoda galimybės našesniam religijos veikimui.

Dievo ir pasaulio santykiai taip pat parodo kultūros susilietimus bei skirtingumus. Religija tik tuomet galėtų įeiti į kul-

tūrą, jei Dievas įeitų į pasaulį. Bet kadangi Dievas į pasaulio daiktų kategorijas neįeina, todėl ir religija, kaip žmogaus santykiai su Dievu, taip pat negali tilpti kultūroje, kaip žmogaus santykiuose su pasauliu. Iš kitos pusės, kadangi Dievas ir pasaulis nesudaro *dviejų* skaičiaus, stovinčių šalia vienas kito, taip ir kultūra su religija negali sudaryti dviejų gyvenimo sričių, kurios plėtotųsi šalia viena kitos paraleliškai. Kaip Dievas persunkia pasaulį, nei su juo nesusiliedamas, nei jo nepažemindamas, taip pat ir religija turi persunkti kultūrą, nei į ją neįeidama kaip dalis, nei nuo jos atsiskyrusi, nei su ja susiliedama ligi pražudymo savo individualumo.

Tuo būdu, atrodo, bus pakankamai paaiškėjęs religijos ir kultūros skirtingumas. Religija, apimdama prigimtį, tuo pačiu daros *įgimtas* dalykas, ypač jei prisiminsime dar tą savaimingą žmogaus linkimą Dievop, kuris glūdi žmogaus prigimtyje, kaip Dievo kūrybos išdavoje. Vis dėlto šitoji įgimtoji religija yra tik potencialinė. Ją aktualizuoti gali tik laisvas ir sąmoningas žmogaus apsisprendimas, kuris iškyla jau aukščiau už prigimties sritį. Apimdama kultūrą, religija darosi ir *kultūriniu* dalyku. Kiekviena religinė gėrybė yra kartu ir kultūrinė gėrybė, bet ne atvirkščiai. Vis dėlto religijos negalima sutalpinti nei prigimtyje, nei kultūroje. Ji iškyla už šitas sritis aukščiau, jomis atsiremdama - į kultūrą tiesioginiu būdu, į prigimtį netiesioginiu - ir kartu pakeldama jas iki atbaigiamojo laipsnio. Kultūrinė atrama religijai yra ryškiausia. Užtat ir religija savo ruožtu kultūrai taip pat daro didžiausios ir tiesioginės įtakos. *Ji ne tik ją kelia aukštyn, bet ir atbaigia.* Panagrinėti religijos reikšmę kultūrai ir yra skiriamas šitas darbelis.

PIRMASIS SKYRIUS

Religijos reikšmė kultūros idealų nustatymui

1. Idėjos reikšmė kultūrai apskritai

Sakydami, kad „kultūrinis veiksmas yra sąmoninga žmogaus veikmė kokiam nors prigimtajam objektui, tikslu api-

pavidalinti jį lytimi, atitinkančia aukštesnei idėjai"[10], turime čia kreipti dėmesio į du dalykus: Į *apipavidalinimų* ir *idėją.* Šitie du elementai yra būtinos ir esminės kultūrinio veiksmo žymės. Kad kuris nors veikimas būtų kultūrinis veiksmas, neužtenka nei vieno apipavidalinimo, nei vienos idėjos, bet reikia ankšto jų abiejų bendradarbiavimo. Kai bebras stato savo namelius ar bitė dirba medui korius, jie apipavidalina prigimtąją ir net netvarkingą medžiagą. Vis dėlto šitų sutvėrimėlių veikimo nelaikome *kultūriniu,* nes jie dirba vadovaujami ne proto, bet instinkto, vadinasi, jiems trūksta idėjos ir kaip motyvo jų darbui, ir kaip egzempliarinės priežasties, pagal kurią jie apipavidalintų prigimtąjį objektą. Iš kitos pusės, kai žmogus įlipa medin, raško vaisius ir juos valgo, jis taip pat dar nedirba kultūrinio darbo, nes šitame jo veikime nėra *apipavidalinimo.*

Kai kalbama apie žmogaus veiksmus, kurie paprastai esti laisvi ir sąmoningi, vadinasi, lydimi tam tikros idėjos, tai jiems kultūrinį pobūdį suteikia apipavidalinimas. Kur nėra apipavidalinimo, ten nėra nė kultūriškumo. Kai žmogus, šalčio spiriamas, suradęs šiaudų krūvelę, apsikrauna jais, tuo būdu apsaugodamas savo kūną, šitas jo veikimas dar neturi kultūriškumo pobūdžio. Bet jeigu žmogus šituos šiaudus kuriuo nors būdu sutvarkytų, pasigamindamas vienokius ar kitokius drabužius, tada jo darbas taptų *kultūriniu,* nes prigimtasis objektas (šiaudai) jau būtų apipavidalintas aukštesne lytimi. Prokultūrinės šeimos tėvas medžiodamas arba motina, rinkdama augalus, dar beveik nedirbo kultūrinio darbo, nes šitie jų veiksmai buvo tik paprastas be jokio apipavidalinimo maisto produktų ieškojimas, ką labai gudriai atlieka ir gyvuliai. Bet kai totemistinėje kultūroje iš *vieno* tėvo medžioklės buvo suorganizuota vadinamoji *aukštesnioji medžioklė* arba kai matriarchatinėje kultūroje motina, vietoj rinkusi augalus, pradėjo juos auginti ir dirbti žemę - čia išėjo aikštėn kultūrinis jų veikimo pobūdis, nes prigimtieji objektai jau buvo apipavidalinti. Kalbant apie apipavidalinimą, niekados

[10] Prof. St. *Šalkauskis,* Kultūros filosofijos metmens, Kaunas, 1926, p. 8.

nereikia iš akių paleisti *idėjos.* Tik ji viena duoda apipavidalinimui kryptį ir apreiškia jo sąmoningumą, be kurio kultūrinis veikimas taip pat būtų negalimas. Tik ji turi galybės sąmoningomis žmogaus pastangomis veikiamą prigimties objektą perkeisti pagal aukštesnę lytį ir tuo būdu pakelti jį į tobulesnį būties laipsnį. Tik ji prigimtąjį krutėjimą padaro kultūriniu veikimu. Idėja kultūriniame veikime yra formalinė ir egzempliarinė priežastis, pagal kurią daiktas lyg ir atbaigiamas kurti ir kuri šitą veikimą taip išskiria iš kitų.

Prigimtojo daikto apipavidalinimas, jo suformavimas pagal idėją bus tuo geresnis, kuo aiškesnė bus pati idėja. Visų pirma idėjos skaidrumas kultūrinį veikimą *subjektyviniu atžvilgiu* padaro *uolesnį,* nes aiškiau suvoktoji idėja veržiasi būti realizuojama, kas pastūmi žmogų į veikimą. Verčiamoji idėjos galybė ypač ryškiai išeina aikštėn darbuose genialių žmonių, kurie dažnai per visą savo gyvenimą, stigdami kartais elementariausių apsirūpinimo dalykų, vis dėlto buvo tiek sužavėti jųjų suvoktąja idėja ir tiek josios pastūmėti į darbą, jog užmiršdavo viską ir dienas bei naktis praleisdavo prie savo kūrinių, kol visiškai išsieikvodavo fizinės jų pajėgos. *Objektyviniu atžvilgiu* idėjos skaidrumas duoda kultūriniam veikimui didesnio *sėkmingumo,* nes žmogus tuomet geriau suvokia, kokių priemonių reikia imtis siekiamajam tikslui realizuoti. Žinoma, tas dar nesako, kad idėjos aiškumas pats vienas yra pakankamas laidas kultūrinio veikimo sėkmingumui. Tam reikia dar įvairių ir kitų sąlygų. Bet pirmoji ir svarbiausioji yra - *kiek galima geresnis idėjos pažinimas.* Ir suprantama. Stingant idėjos aiškumo negalima gerai žinoti, kuria kryptimi turi eiti žmogaus pastangos, kad daiktui būtų suteiktas aukštesnis būties laipsnis. Idėjos stoka kultūrinį veikimą daro visiškai negalimą; idėjos neaiškumas tą patį veikimą paženklina menko sėkmingumo žyme. Kai žmogus gerai nežino, ką jis turi iš aplinkui jį esančių daiktų padaryti, suprantama, kad jo pastangos *subjektyviai* bus labai nedidelės, nes čia, kaip ir kitur, turi galios dėsnis *nil volitum nisi praecognitur; objektyviai* žmogaus veikimo rezultatai bus menki ir turės taip pat menką kultūriškumo pobūdį.

Taigi pasirodo, kad kultūrinis pažangos galimumas yra tiesiog proporcingas idėjos skaidrumui. Juo bus aiškesnė idėja, juo ir kultūra galės toliau pažengti. Ar ji iš tikro pažengs, ar ne, tai pareis nuo kitų įvairių priežasčių. Bet idėjos aiškumas yra ir pirmoji sąlyga. Kultūra todėl tiek gali pasistūmėti į priekį, kiek bus pasistūmėta jai vadovaujančių idėjų pažinimo. Bet iš kitos pusės, šitas kultūros kilimas savo ruožtu padeda žmogui taip pat ir idėjas aiškiau suvokti. Tai atsitinka tokiu būdu. Idėjos iššifruojamos iš mus supančios aplinkos. Pagal šitas idėjas paskui integracijos būdu susidaroma daugiau ar mažiau tobuli idealai, prie kurių daiktai artinami ir tuo būdu gaunami kultūros laimėjimai. Šitie laimėjimai savo ruožtu kiekvieną kartą duoda žmogui geresnių priemonių tobuliau pažinti jį supančią aplinką, o tobulesnis aplinkos pažinimas leidžia tobuliau iššifruoti idėją, tobuliau integruoti idealus ir tobuliau apipavidalinti daiktus. Vadinasi, tobulesnis idėjos pažinimas patobulina kultūrą, o šitos patobulintos kultūros priemonės padeda savo ruožtu tobuliau pažinti idėją. Tobulesnis idėjos pažinimas vėl patobulina kultūrinį veikimą ir kultūrines išdavas. Tuo būdu idėjos pažinimo ir jos realizavimo tobulėjimas eina spiralės pavidalo ratais aukštyn, kur kiekvienas aukštesnysis lankas yra tobulesnis už žemesnįjį. Vadinasi, *idėjos aiškumas ir kultūrinė pažanga turi vienas kitam grįžtamosios reikšmės,* nors idėjos aiškumas yra visados pirmutinė sąlyga kultūros pažangai.

Suprantama, kad šitas idėjos aiškumas gali turėti įvairių laipsnių. Jis gali svyruoti tarp menkiausio idėjos švystelėjimo, talpinančio savy bent minimalinį daikto tobulumo suvokimą, ir daikto pirmavaizdžio arba idealinio jojo tipo, pagal kurį jis buvo sutvertas ir su kuriuo sutapdytas įgytų būties pilnatvę. Teorinės kultūros srities idealas kaip tik ir yra kuo toliausiu būdu iššifruoti idėjas ir visoje pilnybėje atstatyti daiktų idealus. Bet kol šitas idealas nėra pasiektas, tol kultūrinis žmogaus veikimas visuomet turi savo pagrinde idėją, kuri skiria jį nuo prigimtojo krutėjimo; iš kitos pusės, šitam veikimui visuomet šio to trūksta taip ligi tobulo idealo atstatymo, taip ligi tobulo jo realizavimo tikrovėje.

Istorinis kultūrinės pažangos vyksmas, nors ir sunkiai, vis dėlto pamažu eina nuo to menkiausio idėjos suvokimo prie tobulo daiktų pirmavaizdžių pažinimo. Neribota žmogaus dvasia nepasitenkina netobulu idėjos pažinimu, įgytu per abstrakciją iš patyrimo faktų. Ji stengiasi integracijos būdu atstatyti savo sąmonėje pirmykštį visų daiktų stovį, kada jie dar nebuvo atitrūkę nuo idealinių tipų. Ji stengiasi iš matomosios tikrovės iššifruoti dieviškąją mintį. Iš kitos pusės, paskui šituos teorinius užsimojimus ir laimėjimus eina praktinės pastangos artinti daiktus prie mažiau ar daugiau pažintų jų pirmavaizdžių, visą tikrovę sutvarkyti pagal daugiau ar mažiau suvoktą dieviškąjį planą. Pats žmogus taip pat stengiasi pakilti ligi jam, kaip kosmoso būties viršūnei, deramos aukštumos nuo jį pavergiančio materialinio gaivalo, jį apvalydamas ir suorganizuodamas. Eidami atgal istorijos žengtu keliu, nesunkiai galime pastebėti, kad juo toliau grįžtame, juo labiau randame žmogų pavergtą erdvės, laiko ir priežastingumo dėsnių, kurie nepermaldaujamai viešpatauja visoje medžiaginėje tikrovėje. Ir tik labai lėtai, labai sunkiai, po ilgų kovų ir nuolatinio veržimosi žmogus pamažu apvaldo medžiagą ir ją padaro tinkama išreikšti norimą idėją. Ne veltui tad istorija kai kieno yra vadinama aštuntąja pasaulio kūrybos diena, kada žmogus visu skaidrumu apreiškia savo panašumą į Dievą, kaip Kūrėją.

2. Idėjos pažinimo kliūtys

Taigi nenuginčijamas yra faktas, kad žmonija nuolat žengia priekin. Bet taip pat negalima neigti, kad po tiek ieškojimų ir tyrinėjimų vis dar nėra pasiektas nei tobulas kultūros idealų pažinimas, nei tuo labiau tobulas jųjų realizavimas. Todėl visai teisėtai galima kelti klausimas, ar iš viso yra lemta kultūrai šitie idealai pasiekti? Palikdami tolimesniems svarstymams klausimą apie kultūros pastangas idealus realizuoti, čia tuo tarpu panagrinėsime, ar žmogus, pasigaudamas vienos tik kultūros priemonių, gali tobulai šituos idealus *pažinti.*

Norint žinoti, ar galimas yra tobulas idealo pažinimas prigimtomis žmogaus pajėgomis, reikia visų pirma išaiškinti, ar galima *tobulai* iš daiktų iššifruoti idėją, nes be tobulo idėjos pažinimo abstrakcijos būdu nėra galimas nė *tobulas* idealo atstatymas integracijos būdu. Kas gi yra idėja? Idėja yra ne kas kita kaip numedžiaginta daikto lytis. Tuo tarpu kaip bendroji metafizika įrodo, lytis yra ne tik vienybės, gražumo, tikslingumo, bet ir *suvokiamumo pradas.* Vadinasi, daiktas yra tiek suvokiamas, kiek suvokiama jo lytis, nes tik ji viena ir tegali būti suvokiama. Bet kadangi žmogaus pažinimas gali įvykti tik per pojūčių tarpininkavimą, kurie pasigauna išviršinių daikto apraiškų, todėl ir lytis gali būti suvokiama tik tiek, kiek ji įstengs prasiveržti pro medžiagą, kiek ji suspindės pro pojūčiams prieinamas daikto ypatybes, žodžiu, *kiek tobulai ji medžiagoje įsigalės ir ją apvaldys.* Jeigu ji medžiagą apvaldys tobulai, tai tobulai pasireikš, ir todėl, objektyviai imant, bus galima tobulai pažinti. Priešingai, menkas lyties įsigalėjimas medžiagoje padaro daiktą kažin kaip neaiškų ir tuo pačiu tobulai nepažįstamą.

Taigi dabar ir kyla pats svarbiausias klausimas: ar *prigimtoje tikrovėje daikto lytis tobulai apvaldo medžiagą, ar ne?* Jau minėjome, kad lytis taip pat yra vienybės, tikslingumo ir gražumo pradas. Vadinasi, nuo josios įsigalėjimo medžiagoje pareina, kiek daiktas yra vieningas, tikslingas ir gražus. Iš kitos pusės, jeigu pasaulyje niekur nematome nei tobulos vienybės, nei tobulo gražumo, nes šalia šitų gėrybių visur yra didesnis ar mažesnis kiekis išsiskaidymo, chaotiškumo ir bjaurumo, tai iš to tegalima padaryti išvadą, kad *lytis vis dėlto tobulai medžiagos neapvaldo.* Kitaip pasaulyje nebūtų nei išsiskaidymo, nei chaoso, nei bjaurumo. O šitų dalykų paneigti nieku būdu negalima. Jie per daug yra visų jaučiami ir suprantami, ne kartą niekais pavertę net ir stropiausias žmonijos pastangas. Jie kaip tik ir kyla iš lyties negalės apvaldyti medžiagą. O jeigu taip, jeigu lytis negali tobulai įsigalėti medžiagoje, tada ji negali būti nė tobulai suvokiama, nes tobulas josios suvokimas reikalauja, kaip būtinos sąlygos, tobulo įsigalėjimo. Vadinasi, prigimtosios mūsų tikrovės daik-

tai yra tam tikra savo dalimi iracionalūs ir todėl nesuvokiami. Tuo anaiptol netvirtinama, kad jų *visiškai* negalima pažinti. Tai atsitiktų tada, kai lytis visiškai negalėtų apvaldyti medžiagos, kas reikštų daikto nebuvimą. Tuo tarpu lytis vis dėlto medžiagą apvaldo, tik *netobulai.* Todėl ir lyties suvokimas yra galimas, bet *netobulas.*

Jeigu dabar idėja yra ne kas kita, kaip numedžiaginta lytis, tad negalėjimas tobulai suvokti lyties tuo pačiu padaro negalima nė tobulą idėjos pažinimą. Juk kaip žmogus gali *tobulai* iššifruoti idėją iš to daikto, kuris yra ne tik tam tikrame laipsnyje sukilęs, chaotiškas, negražus, bet ir *iracionalus.* O tokie yra visi prigimtosios mūsų tikrovės daiktai. Taigi į klausimą, ar galimas yra *tobulas* idėjos pažinimas, reikia atsakyti *neigiamai.*

Be tobulo idėjos pažinimo abstrakcijos būdu nėra galimas, kaip jau buvo minėta, nė tobulas idealo atstatymas integracijos būdu. Juk kas yra idealas? Jis nėra nei konkretinis daiktas, nei daikto sąvoka. Sąvoka, kaip žinome, gaunama sutraukus bendras daiktų ypatybes į vieną ir atitraukus individualines. Tuo būdu sąvokoje būties visados yra mažiau negu konkrečiame daikte. Tuo tarpu idealą visados suprantame kaip būties pilnybę. Todėl sąvoka, palyginta su idealu ar idealiniu daikto tipu, visados yra tik blanki jojo atšvaita. Iš kitos pusės, konkretus daiktas taip pat yra tik idealo atlauža, nes jame idealas realizuotas tik iš dalies, tik lygstamai. Pats idealas yra plastinis daikto pirmavaizdis ir vienintelė būties pilnybė. Jis yra galutinė daikto kaip tokio *netobulumo* riba į *apačią.* Jei daiktas netektų tos būties arba tų žymių, kurios yra sąvokoje, jis nustotų buvęs tuo, kuo yra. Iš kitos pusės, jeigu prileistume, kad daiktas betobulinamas prašoktų savo pirmavaizdį arba įgytų tokių ypatybių, kokių neturi plastinis jojo principas, jis taip pat jau nebūtų tuo, kuo yra. Pirmuoju atveju jis netilptų savo rūšyje dėl netobulumo, antruoju - dėl per didelio tobulumo. Sąvoka arba idėja išreiškia, kuo daiktas yra; tuo tarpu idealas parodo, kuo daiktas *turi* būti. Čia ir pasirodo idėjos reikšmė idealo atstatymui. Juk nežinant arba menkai težinant, kuo daiktas yra, ne-

galima bus nė žinoti, kuo jis turi būti. Nepažįstant tobulai daikto būties minimumo (idėjų), negalima tobulai suvokti nė būties maksimumo, kurio nešėju kaip tik ir yra idealinis daikto tipas. Taigi galop prieiname išvadą, kad dėl lyties negalės tobulai apvaldyti medžiagą tobulos idėjos, todėl ir idealo, pažinimas prigimtojoje tikrovėje ir prigimtomis žmogaus pajėgomis nėra galimas.

Bet kiekviename daikte, kaip sudėtame iš dviejų esminių pradų - iš lyties ir medžiagos, *privalu,* kad lytis tobulai įsigalėtų medžiagoje ir ją apvaldytų, kaip apsprendžiamasis medžiagos pradas. Todėl *lyties negalė tobulai apspręsti medžiagą yra privalomo daiktui tobulumo stoka.* O tai ir yra ne kas kita, kaip *blogis* tikriausia to žodžio prasme. Iš to matyti, kad blogis yra lyties negalė tobulai apvaldyti medžiagą. Surasti šitos negalės atsiradimo priežastį reikštų išspręsti blogio kilmės problemą. Bet mūsų tikslui tai nėra reikalinga. Mums užtenka tos išvados, kad negalėjimas tobulai pažinti kultūrinių idealų yra blogio viešpatavimo pasėka. *Šitoji lyties negalė tobulai apvaldyti medžiagą,* šitasai daiktus palietęs blogis yra *objektyvinė tobulam idealo pažinimui kliūtis.* Josios pagrindas yra pačiuose daiktuose.

Iš kitos pusės, blogis yra palietęs ir žmonių pažinimo galią, susilpnindamas josios aštrumą bei tvirtumą. Nereikia nė įrodinėti, kad iš tikrųjų žmogus dažnai nesugeba tobulai atskirti tiesos nuo klaidos. O tai pareina nuo to, kad protas neįstengia pakankamai aštriai įžiūrėti esmines daikto ypatybes ir jas tarp savęs palyginti. Be to, ne vienas taip pat neįstengia pakilti ligi tobulesnio tiesos pažinimo, kas reiškia pažįstamosios galios tvirtumo stoką. *Šitas proto silpnumas yra subjektyvinė kliūtis tobulam idealo pažinimui.* Praktikoje ši kliūtis dažnai esti vyriausia daugelio nepasisekimų priežastis. Todėl tylomis pro ją praeiti negalima.

Visa tai rodo, kad jau teorinė kultūros sritis prieina savotišką tragizmą: linkimas į tobulą idealo pažinimą visados lieka, net tam tikra prasme kaskart darosi vis stipresnis. Tuo tarpu jam kelią pastoja dvi kliūtys, kurių kultūra - ypač pirmosios - savo pačios sukurtomis priemonėmis pergalėti ne-

įstengia. Kova su blogiu grynai kultūros priemonėmis gali duoti neblogų rezultatų, bet ji blogio iš pasaulio nepašalins.

O be to objektyvinės kliūties pergalėjimas nėra galimas. Tad ar jau neišvengiamai žmogus yra pasmerktas *niekados* neprieiti prie tobulo kultūrinių idealų pažinimo? Ar jau nėra nieko, kas galėtų atsverti minėtų kliūčių iškeliamus sunkumus, iš vienos pusės, *parodymu,* atskleisdamas ieškomą idealą, iš kitos pusės, - *patvirtinimu,* apsaugodamas žmogaus protą nuo suklydimo? Šitoji kultūrai parama kaip tik ir ateina iš *religijos.*

3. Dieviškoji Kūryba ir Dieviškasis Apreiškimas

Norėdami aiškiai pamatyti, kokią iš tikrųjų didžiulę pagalbą religija teikia kultūros idealų nustatymui ir artinimuisi prie tobulo jų pažinimo, turime visų pirma pasvarstyti, koks yra santykis tarp mūsų pažintųjų idėjų ir religijos apreikštųjų. O kadangi mūsų pažintosios idėjos yra iššifruotos iš daiktų, daiktai gi savo ruožtu yra Dievo Kūrybos išdava; iš kitos pusės, kadangi *religijos* idėjos yra ne kas kita, kaip Dievo Apreiškimo vaisius, todėl svarstymas santykių tarp pažintos idėjos ir apreikštos virsta nagrinėjimu santykių tarp Dieviškosios Kūrybos ir Dieviškojo Apreiškimo. Šitas klausimas turi du atžvilgius: 1) *objektyvinį,* kai sprendžiama, kaip Dieviškoji Kūryba ir Dieviškasis Apreiškimas santykiuoja nuo mūsų nepriklausomoje tikrovėje, būtent: koks yra santykis tarp Dievo sukurto daikto ir Dievo apreikštos idėjos apie tą patį daiktą; 2) *subjektyvinį,* kai norima surasti santykius, esančius mūsų prote tarp pažintos idėjos iš sukurtų daiktų ir pažintos idėjos iš apreiškimo apie tą patį daiktą. Ir vieną, ir kitą atžvilgį šitam skyrelyje pasvarstysime.

Kas yra Dieviškosios Kūrybos aktas? Dieviškoji Kūryba yra - paprastai vadinama tvėrimu iš nieko. Pasakymas „iš nieko" būtų labai klaidingai suprastas, jei būtų imamas materialinės priežasties prasme. Juo norima tik paneigti bet kokį pirma daikto egzistavusį objektą, iš kurio jis būtų padary-

tas. Todėl, kaip tiksliai šį dalyką apibrėžia *philosophia perennis,* tvėrimas yra *productio totius rei ex nihil sui et subiecti.* Vadinasi, daiktas prieš sutvėrimą neegzistavo ne tik kaip toks (pvz., kaip medis, kaip akmuo), bet ir nebuvo iš ko nors pagamintas. Žmogaus kūryba tuo ir skiriasi nuo Dieviškosios, kad žmogus gali tverti daiktus *ex nihilo sui,* vadinasi, gali padaryti daiktą naują, kuris prieš tai kaip toks neegzistavo. Bet žmogus negali sutverti daikto *ex nihilo subiecti,* nes jis visuomet privalo turėti savo darbams medžiagos. Tuo tarpu Dieviškoji Kūryba šito materialinio substrato nėra reikalinga. Iš jos išėjęs daiktas yra naujas visais atžvilgiais. Bet taip žmogiškoji, taip Dieviškoji Kūryba turi tą bendrą, kad ir vienoje, ir kitoje daiktas sutveriamas *ex nihilo sui,* vadinasi, padaromas naujas, kurio, kaip tokio, ligi tol nebuvo. Čia tai ir glūdi Dieviškosios Kūrybos supratimo raktas. Kūrybos esmė juk ne tame yra, ar reikalingas medžiaginis substratas (*nihilum subiecti),* ar ne, bet *tame,* kad ji *padaro naują daiktą kaip tokį (nihilum sui).* O medžiaginio substrato reikalingumas ar nereikalingumas pareina nuo Kūrėjo galybės laipsnio. Kas nors yra kūrėjas ne dėl to, kad jis gali pagaminti naują daiktą be materialinio substrato, bet dėl to, kad jis gali *pagaminti naują daiktą, kaip tokį.* Šitaip suprantant kūrybos esmę bus lengva tarp Dieviškosios ir žmogiškosios kūrybos įžiūrėti ankšto. Tiesa, net ir daikto, kaip tokio, naujumo atžvilgiu Dieviškoji Kūryba begaliniai prašoksta žmogiškąją kūrybą. Vis dėlto *kūrybos* žodis čia nepasidaro visai daugiareikšmis, bet lieka analogiškas. Tas leidžia ir žmogaus panašumą į Dievą matyti jo *kūrybiškume.* Be to, jeigu kūrybos - taip Dieviškosios, taip žmogiškosios - esmė yra pagaminime naujo daikto, kaip tokio (*productio rei ex nihilo sui),* tai žmogaus kūrybos procesas bus taip pat analogiškas savo esme Dievo Kūrybos procesui, ir todėl žmogiškosios kūrybos panagrinėjimas suteiks nemaža šviesos ir Dieviškosios Kūrybos supratimui.

Norėdami surasti žmogiškosios kūrybos *proceso* esmę, panagrinėkime menininkų kūrimo procesą, nes šie žmonės yra didžiausi kūrėjai ir jų darbuose daikto, kaip tokio, naujumas skaidriausiai apsireiškia. Kaip tad eina meno veikalo kūri-

mas? Kaip rodo kūrybos psichologijos tyrinėjimai, visų pirma menininko dvasioje *gema idėja.* Šitos idėjos atsiradimą gali pažadinti įvairūs akstinai, bet mūsų klausimui idėjos kilmė yra nesvarbi, nes idėjos formavimasis dar nėra kūryba. Tikrasis kūrimo procesas prasideda idėją jau turint. Taigi idėja kūryboje yra pradedamasis punktas. Kaip žinome iš bendrosios psichologijos, kiekviena idėja turi linkimą realizuotis, tapti kūnu ir tuo būdu apsireikšti regimuoju būdu. Tas pats vyksta ir su menininkų turimomis idėjomis. Būdamos dažniausiai intuityvinio suvokimo vaisius ir todėl žymiai skaidresnės, negu įgytos diskursyviniu būdu, menininkų idėjos šitą veržimąsi turi tokį stiprų, jog tiesiog nesulaikomai jos verste verčia žmogų apreikšti jas regimais ženklais. Tuomet menininkas imasi darbo ir vienokioje ar kitokioje medžiagoje daugiau ar mažiau tobulai įkūnija turimą savo dvasioje idėją. Idėja tampa kūnu, ir tuo būdu gaunamas meno kūrinys, naujas daiktas, kuris kaip toks ligi šiol neegzistavo.

Kas gi šitą daiktą padaro naują? Kas jį išskiria iš kitų? Ar toji medžiaga, pvz., marmuras, garsai, žodžiai, dažai?.. Aišku, ne, nes iš tos pačios medžiagos yra sukurti ir kitų menininkų veikalai. Skirtumas išeina aikštėn toje išvidinėje organizacijoje, tame naujame sutvarkyme, kurį yra įgijusi ta pati medžiaga - tas pats marmuras arba tie patys *vienos* oktavos (kaip dažnai pasitaiko liaudies dainose) tonai. Ogi šitos naujos organizacijos, šito naujo sutvarkymo pradas yra ne kas kita, kaip toji menininko sieloje glūdinti idėja. Pagal ją menininkas tvarko medžiagą, tvarko taip, kad toji atspari šios tikrovės materija būtų kuo labiausiai tinkama išreikšti idėją regimais ženklais. Vadinasi, idėja tampa sukurto naujo daikto formaline priežastimi. Suprantama, kad idėjos įkūnijimas medžiagoje dar nepanaikina josios menininko sieloje. Šitoji visuomet menininko sieloje glūdinti idėja yra idealinis sukurtojo veikalo tipas arba jojo pirmavaizdis, pagal kurį jis buvo sukurtas ir su kuriuo *privalo* būti lyginamas tada, kai kas nors tąjį veikalą apgadino, o mes jį norime atstatyti į pirmykštį stovį. Taigi *žmogiškosios kūrybos proceso esmė yra realizavime turimųjų dvasioje idėjų, kurios pasidaro sukurto daikto pirmavaiz-*

džiais. Sukurtasis daiktas yra tiek tikras, kiek jis atitinka kūrėjo dvasioje esančią idėją, ir tiek sugedęs, blogas, kiek nuo šitos idėjos yra nutolęs arba kiek šitoji idėja nesugebėta visu ryškumu jame realizuoti. Žinoma, šitoji idėja, objektyviai imant, savo ruožtu bus tiek tikra, kiek išreikš savimi ontologinę tiesą. Bet subjektyviniu atžvilgiu ji visados bus pirmutinė norma apspręsti meno kūrinį. Žinodami dabar, kad daiktui, kaip tokiam, naujumą suteikia realizuota idėja, iš kitos pusės, žinodami, kad Dievo Kūryboje daiktai taip pat yra sutveriami nauji, *kaip tokie,* galėsime suprasti, jog ir Dievo Kūrybos procesas eina analogišku būdu kaip ir žmogaus. Dievo sukurtiems daiktams, kaip tokiems, naujumą duoda taip pat idėja. Vadinasi, šitoji idėja yra realizuota, yra įmedžiaginta su tuo skirtumu, kad tas materialinis substratas arba idėjos išreiškėjas regimais ženklais Dievo galybės buvo pašauktas iš nieko. Tuo tarpu žmogaus darbuose jis turėjo jau būti. Šitoji idėja tapo substancialine daikto lytimi, padariusia daiktą vieningą, tikslingą, gražų, gerą ir tikrą. Ji suorganizavo medžiagą pagal savo reikalavimą, ji ją sutvarkė, apsprendė ir apvaldė. O kadangi Dievas yra Visagalis, taigi Jojo kūryboje negali būti klaidos nei idėją pažįstant, nei ją realizuojant. Todėl reikia padaryti būtiną išvadą, kad visuose tiesioginiu Dievo veikimu sukurtuose daiktuose, jeigu Dievas nesiskaito su esamomis sąlygomis, idėja yra *tobulai* realizuojama ir *tobulai* medžiagoje įsigali. Šitoji realizuotoji idėja, lyg ir išplaukusi iš Dievo esmės, nenustoja būti kartu ir Dievuje, tapdama tuo būdu sukurtojo daikto pirmavaizdžiu. Tik išėjusis iš Dievo rankų daiktas, aišku, visiškai atitinka šitą idealinį savo tipą, todėl yra tobulas ir turi būties pilnatvę.

Bet kai svarstome prigimtosios mūsų tikrovės daiktus, turime prieiti liūdną išvadą, kad mes niekur nematome tų tobulų daiktų, kurie turėtų būti. Jie visi yra apardyti, susiskaldę, tam tikra prasme chaotiški ir iracionalūs. Padaryti nusprendimą, kad jie tokie, kokie dabar yra, buvo Dievo sutverti, mes negalime, nes tai būtų priešinga taip Dievo Išminčiai, taip Visagalybei. Todėl reikia būtinai prileisti, kad šitas daiktų apardymas, šitoji, kaip anksčiau matėme, lyties

negalė tobulai apvaldyti medžiagą atsirado tik vėliau, kaip kurios būtybės - tik ne Dievo - veikimo pasėka. Nespręsime čia, kas buvo toji būtybė ir koks buvo tas milžiniškos įtakos pasauliui padaręs veiksmas, nes tai neįeina į šito darbo rėmus. Mums pakanka konstatuoti tą faktą, kad Dievo sutverti daiktai dabar yra atitrūkę nuo idealinių savo tipų ir užtat pasidarę netobuli. Kūrybinės žmogaus pastangos kaip tik eina ta linkme, kad daiktus atstatytų į pirmykštį jų stovį, kad pakeltų juos ligi pirmykščio jų turėto būties laipsnio ir tuo būdu sugrąžintų jiems išplėštą tobulumą. Bet šitame darbe, kaip ir apgadintų *žmogaus* veikalų reintegracijoje, reikia daiktus lyginti su idealiniais jųjų tipais, reikia visų pirma žinoti ne tik tai, koks daiktas dabar yra, bet ir koks jis turi būti arba, geriau, *koks jis buvo pirmykščiame tobulumo stovyje.* Čia neužtenka kokio nors neaiškaus žinojimo, kokio nors ūkanoto nujautimo. Čia reikia, kiek galima, tobulesnio pažinimo. Tobulas daiktų reintegravimas yra galimas tik, iš vienos pusės, tobulai pažinus taip daiktą, taip jo pirmavaizdį, o iš kitos, - turint pakankamų jėgų daiktą atstatyti į pirmykštį jo stovį. (Ar kultūra turi jėgų, pasvarstysime vėliau; šitame skyrelyje nagrinėjame tik pažinimą.) Bet juk idealiniai Dieviškosios Kūrybos veikalų tipai glūdi Dievo esmėje. Tiesa, mes galime susidaryti *savo* idealinius tipus iš iššifruotos idėjos. Bet jau matėme, kad tokie tipai yra labai netobuli. Jie neturi absoliutinio tikrumo. Jie gali būti visai klaidingi, ir todėl daikto formavimas pagal tokį klaidingą tipą reikštų visišką jo suardymą. Reikia tad savo susidarytus pirmavaizdžius palyginti su *tikraisiais dieviškoje esmėje glūdinčiais* pirmavaizdžiais. Bet kaip prie jų prieiti? Kaip juos sužinoti? Šitam punkte, mano įsitikinimu, filosofija kaip tik ir susiduria su Apreiškimu[11].

Surasti atsakymą šitam klausimui mums padės kreipimasis dar kartą į meniškąją kūrybą. Iš menininko sukurtų veikalų mes taip pat galime iššifruoti jo realizuotą idėją ir tuo būdu jau *savo* prote atstatyti šito kūrinio idealinį tipą. Bet štai

[11] Ypač šitas susidūrimas yra ryškus etikoje, kada reikia nustatyti nelygstamoji protu pažintų dorinių principų vertė.

pasitaiko toks kūrinys, kuris tiek apgadintas, jog mes labai abejojame, ar menininkas norėjo juo pasakyti tą, kas mums atrodo. Arba vėl užtinkame tokį kūrinį, kuris ir po didelių pastangų ir po ilgų ginčų lieka paslaptis: jojo idėjos neįstengiame iššifruoti. Ką turime ir vienu, ir kitu atveju daryti? Kur rasti galutinį atsakymą, mūsų nuomonę patvirtinantį, pataisantį arba papildantį? Suprantama, kad tuomet geriausia pasiklausti pačio tų veikalų kūrėjo, kad jis pats arba per savo įgaliotinius mums pasakytų žodžiais ar raštu tą idėją, kurią jis tame apgadintame arba labai sunkiai suprantamame veikale realizavo. Menininkas pasako, vadinasi, *apreiškia savyje glūdinčią idėją.* Mes tuomet ją sužinome ir įtikime, kad iš tikro taip yra, nes turime sutikti, kad pats kūrėjas visai teisingai pažįsta tą idėją, pagal kurią sukūrė savo veikalą. Šitoji mūsų sužinotoji idėja yra jau ne iššifruota iš kūrinio, bet įgauta iš Kūrėjo Apreiškimo. Ji gali su mūsų iššifruotąja šiokia ar tokia idėja sutikti, gali būti ir priešinga. Pirmuoju atveju ji patvirtins mūsų pažiūras ir tuo būdu suteiks joms neklaidingumo charakterį; antruoju atveju mes turėsime savo nusistatymą kūrinio link pakeisti, jei nenorėsime prieiti visai absurdiškų išvadų. Juk Kūrėjo Apreiškimas apie savo veikalų idėjas visados yra norma mūsų sprendimams apie tuos pačius veikalus. Bet šitos apreikštos idėjos būtinu būdu neapsprendžia proto. Jos gali būti priimtos, gali būti atmestos, nes, esant veikalui neaiškiam arba apgadintam, mes negalime pamatyti tiesioginio ir būtino sąryšio tarp Kūrėjo apreikštos idėjos ir kūrinio. Todėl jų priėmimas arba atmetimas turi įvykti dalyvaujant laisvos valios apsisprendimui. Vadinasi, čia mes susiduriame su žmogiškuoju apreiškimu ir į žmogiškąjį autoritetą atremtu tikėjimu.

Ar ne taip yra ir su Dievo veikalais? Dabartinėje būklėje jie yra jau nebe tokie, kokie išėję iš Dievo rankų. Paliesti blogio, jie pasidarė ydingi, neaiškūs, pasak Platono, lyg daiktai, paėsti sūraus jūros vandens. Iš kitos pusės, mūsų protui daug kas yra paslaptis, daug kas nesuprantama, abejotina ir tvirtai neapsprendžiama. Tad jeigu šitokiai būklei susidarius *žmogaus* kūrinių atžvilgiu, laukiame žmogiškojo apreiškimo,

argi neturime dar daugiau paramos laukti iš *Dieviškojo Apreiškimo?* Argi ne Dievo Apreiškimas yra tas vienintelis kelias, kuriuo galime prieiti prie tikrųjų idealinių daiktų tipų? Argi ne jis yra tas šaltinis, iš kurio galime semtis patvirtinimo, pataisymo ir papildymo mūsų susidarytiems daiktų pirmavaizdžiams. Ką gi Apreiškimas liečia? Bendriausia prasme imant, Apreiškimas gali liesti pasaulį, žmogų ir Dievą arba, kitaip sakant, prigimtį, kultūrą ir religiją. *Apreiškimo aktu* Dievas pasako žmonijai šitas sritis liečiančias dieviškąsias idėjas. Bet iš kitos pusės, pasaulyje ir žmoguje taip pat yra realizuotos dieviškosios idėjos *kūrimo aktu,* kurias žmogus, tegul ir netobulai, iššifruoja per pažinimo vyksmą. Kyla tad klausimas, koks yra santykis tarp realizuotų idėjų daikte kūrimo aktu ir pasakytų idėjų apie tą patį daiktą Apreiškimo aktu? Žmogiškojo apreiškimo prisiminimas kalbėtam menininko pavyzdyje pastūmi mus padaryti tokią pat išvadą, kad ir Dieviškasis Apreiškimas yra ne kas kita, kaip pasakymas idėjos, kuri yra daikte realizuota kūrimo aktu. Iš tikro! Juk jeigu per kūrimą realizuotos dieviškosios idėjos yra daiktų pirmavaizdžiai arba idealiniai jų tipai, aišku, kad apreikštosios Dievo idėjos apie tą patį daiktą negali būti priešingos šitiems tipams, nes tuomet vienos būtų klaidingos: arba realizuotos idėjos, arba apreikštos.

Tuo tarpu šitokio prileidimo Dievo atžvilgiu padaryti negalime. Todėl reikia sutikti, kad ir realizuota daikte idėja, ir apreikšta idėja apie tą patį daiktą yra *ta pati idėja.* Tik pirmoji yra įmedžiaginta *daikte,* o antroji pasakyta *apie daiktą.* Tiesa, apreikštoji idėja gali atidengti naujų aspektų, kurių iš daiktų suvokti negalėjome. Bet šitas naujumas bus tik mums, o ne daiktui. Iš kitos pusės, apreikštoji idėja gali būti labai tamsi, bet ji tamsi taip pat yra tik mums. Tai, *kas* joje pasakyta ir *kiek* pasakyta (tegul ir ne viskas), privalo sutikti ir su realizuotos idėjos atitinkamomis žymėmis. Iš viso to galime dabar padaryti išvadą, kad *Apreiškimas* kaip tik ir yra *didesnis ar mažesnis idealinių daiktų tipų paskleidimas žmogaus protui.* Tas idėjas, kurias Dievas pradžioje įmedžiagino, vėliau apreiškė žmonėms sąvokiniu būdu. Todėl, vaizdingai kal-

bant, į Apreiškimą galima žiūrėti, kaip *į Dievo parašą po jo pačio veikalu,* nes šito veikalo reikšmė dėl blogio padarinių pasidarė žmonėms labai neaiški ir menkai tesuvokiama. Šitas parašas kaip tik ir palengvina žmogui iššifruoti idėją, kuri buvo Dievo realizuota kūrimo aktu.

4. Apreiškimo reikšmė kultūrai

Dabar mums darosi aiški Apreiškimo reikšmė pažinimui ir bendrai visai teorinei kultūros sričiai. Kaip matėme, žmogus tiek dėl savo proto silpnumo, tiek dėl tam tikro daiktų nesuvokiamumo negali savo pačio pastangomis pakilti ligi tobulo kultūrinių idealų pažinimo. Čia jam pagalbon kaip tik ir ateina Apreiškimas, savo esme būdamas dieviškųjų idėjų paskleidimas žmogaus protui. Būdamas, be to, Absoliutinio Proto išdava, vadinasi, turėdamas absoliutinio tikrumo charakterį, žmogaus idealinių tipų nustatymui jis turi dvejopos reikšmės.

a. *Negatyviniu* atžvilgiu Apreiškimas įspėja žmogų tada, kai jo išvados pasidaro priešingos apreikštosioms Dievo idėjoms. O kadangi apreikštoji idėja yra ta pati ką ir realizuotoji daikte, todėl žmogaus pažinimo atsitraukimas nuo apreikštosios idėjos tuo pačiu reiškia atsitraukimą ir nuo realizuotosios idėjos arba nuo *tikrojo* daikto supratimo. Tokiu atveju žmogus sprendžia apie daiktą klaidingai ir susidaro klaidingą idealinį jojo tipą. Apreiškimas tad kaip tik ir įspėja žmogų dar kartą patikrinti savo išvadas. Vadinasi, jei yra prieštaravimo tarp iššifruotosios žmogaus idėjos ir apreikštosios dieviškosios idėjos apie tą patį daiktą ir tuo pačiu atžvilgiu, klaida gali būti tik žmogaus pažinime, nes Dievas suklysti negali. Taigi *Apreiškimas idealinių tipų pažinimui visų pirma turi įspėjamosios reikšmės.*

b. *Pozityviniu* atžvilgiu Apreiškimas ne kartą atskleidžia žmogui idėją. Kaip paveikslų parodos lankytojas gali užeiti tokį kūrinį, kuris jam bus tiek nesuprantamas, jog jis noroms nenorams bus priverstas dirstelėti į katalogą arba į parašą, vadinasi, turės pasinaudoti žmogiškuoju apreiškimu,

taip atsitinka ir su Dievo kūriniais. Dėl subjektyvinių ir objektyvinių pažinimo kliūčių kai kurie net ir prigimtosios tikrovės daiktai turi paslėptą idėją, kurią galima pažinti tik pasirėmus Apreiškimu. Juk taip pasaulio, taip žmogaus idealas, kuris apsprendžia viso gyvenimo tikslą, net ir galingiausiems stabmeldijos protams buvo visai tamsus. Todėl žmogaus asmens nelygstamas vertingumas nebuvo suprantamas. Ir Platonas, ir Aristotelis prileido vergijos instituciją, nes nesuprato, kad žmonės, kaip turį vieną idealą, yra lygūs savo asmeniškumu ir todėl negali būti degraduoti ligi daikto kategorijos. Tuo tarpu Apreiškimas atskleidė mums panašumą žmogaus į Dievą, ir tuo būdu nelygstamo asmens vertingumo problema buvo nesunkiai išspręsta. Čia tai ir yra *nurodomoji Apreiškimo reikšmė.* Apreiškimas pozityviniu būdu nurodo arba tikrąjį kelią į idėjos pažinimą, arba net praskleidžia ir pačią idėją.

Dėl šitos dvejopos savo reikšmės Apreiškimas darosi didelis kultūrinės pažangos veiksnys. Visų pirma saugodamas žmogiškąjį pažinimą nuo klaidų, jis neleidžia kultūrai susidaryti klaidingų idealų, pagal kuriuos formuojamas daiktas būtų visiškai suardomas, nes tuomet kultūra, vietoj daiktą pakėlusi į aukštesnį laipsnį, jį visiškai pražudytų. Apreiškimas ją kaip tik ir saugoja nuo tokio iškrypimo. Nurodydamas žmogiškajam pažinimui idėją ir ją praskleisdamas, Apreiškimas labai pagelbsti susidaryti kultūrinius idealus, prie kurių turi būti artinama prigimtoji tikrovė ir be kurių kultūra taip pat neturėtų jokios prasmės. Be šitos Apreiškimo pagalbos daugelis dalykų būtų labai neaiškūs ir todėl kultūriniam veikimui neturį beveik jokios reikšmės. Apreiškimas, skaidrindamas idėjas, padaro žmogų ir paslankesnį į kultūrinę kūrybą, nes padidina verčiamąją idėjos galybę, ir žmogaus darbams suteikia didesnio sėkmingumo, nes idėjos aiškumas leidžia pasirinkti tinkamesnių priemonių rezultatui gauti.

Tiesa, Apreiškimas praskleidžia dieviškąsias daiktų idėjas, arba idealinius jų tipus. Bet šitos idėjos kaip tik ir padaro, kad Apreiškimas tam tikru būdu lieka visados nutolęs

nuo prigimtosios tikrovės. Neginčijamas yra daiktas, kad kiekviena Apreiškimo idėja yra vienos kurios prigimtojo gyvenimo srities pirmavaizdis ir priešingai, kiekviena prigimtojo gyvenimo sritis yra vienos kurios dieviškosios idėjos atspindys. Visas keblumas yra tame, kad šitos idėjos mūsų visados yra daugiau priimamos dėl Absoliutinio Dievo Autoriteto, negu dėl išvidinio jųjų aiškumo. Čia dažniausiai lemiančios reikšmės turi tikėjimas, o ne žinojimas. Tuo tarpu tikėjimas pasako, kad tai, kas apreikšta, turi absoliutinį tikrumą, bet jis nepraskleidžia mūsų protui pačios apreikštosios idėjos turinio. Dėl to beveik visų Apreiškimo tiesų giliausias supratimas mūsų protui yra neprieinamas. Mes iš jų turinio sužinome tik mažą dalelę. Tai atsitinka dėl to, kad tobulas šitų tiesų pažinimas reikalauja intuityvinio veizdėjimo, tuo tarpu mes empirinėje tikrovėje tegalime ką nors pažinti paprastai, tik diskursyviniu būdu per sąvokas. Tuo tarpu sąvokiniu būdu išreikšti dieviškąsias idėjas galima tik labai netobulai.

Taigi pats mūsų pažinimo būdas pastoja kelią tobulam pirmavaizdžių suvokimui - net iš Apreiškimo. Todėl prigimtojoje mūsų tikrovėje net nė Apreiškimas nežada mums duoti tobulą idealų pažinimą. Vis dėlto būtų klaidinga manyti, kad tuo būdu Apreiškimas netenka anksčiau minėtos reikšmės kultūrai. Anaiptol. Dėl to, kad mes nesuvokiame giliausio Apreikštos tiesos turinio, dar neišnyksta įspėjamoji ir nurodomoji Apreiškimo reikšmė. Net ir nedidelė pažinta dieviškosios idėjos dalelė jau skaidriau nušviečia turimą mūsų idealą, tuo labiau, kad laiko bėgyje net ir pačio Apreiškimo tiesos aiškėja ir darosi dar vaisingesnės kultūrinei kūrybai.

Iš viso to, kas ligi šiol kalbėta, matyti, kad Apreiškimas teorinei kultūros sričiai yra būtinas, kadangi ji viena nėra tinkama vesti žiniją prie aukščiausio josios uždavinio nustatyti atitikimą tarp daiktų ir idealinių jųjų tipų. Ir tik ten, kur susijungia žmogaus pažinimas su Dievo Apreiškimu, kur žmogaus silpnumą papildo Dievo Galybė, tik ten gali būti pasiekta sėkmingų rezultatų. Kadangi Apreiškimas priklauso teorinei religijos sričiai, tai iš to kaip tik ir matyti, kaip gra-

žiai *teorinė religijos* sritis jau prigimtojoje tikrovėje stengiasi atbaigti *teorinę kultūros* sritį, ją papildyti, pataisyti ir tuo būdu vesti į tąjį tobulumą, kurio visų amžių žmonijos pastangos kaip tik ir siekia.

ANTRASIS SKYRIUS

Religijos reikšmė kultūros idealų realizavimui

Svarstant religijos reikšmę kultūros idealų nustatymui, buvo liečiama teorinė kultūros sritis, kurios galutinis tikslas yra iššifruoti iš pasaulio dieviškąjį jo planą ir nustatyti įvairioms jo sritims idealinius jų tipus, kad paskui būtų galima jau iš tikro sėkmingai varyti priekin kosmoso formavimo darbą. Kaip matėme, jau šitame pirmutiniame kultūros darbo tarpsnyje idealinių tipų nustatymui religija turi nepaprastos reikšmės. Ji tik viena su absoliutiniu tikrumu praskleidžia žmogui jo ieškomą idealą arba patvirtina jojo pačio suvoktąjį iš prigimtosios tikrovės.

Bet su idealinių tipų ieškojimu greta eina ir daugiau ar mažiau tobulai suvoktų idealų realizavimas. Kultūros sritys kyla visos maždaug vienodai. Todėl negalima manyti, kad visų pirma surandami tobuli idealai, o paskui jie realizuojami. Tobulųjų idealų suradimas yra ir aukščiausias žinijos tikslas, kurio ji, galimas daiktas, per pasaulio gyvavimo laiką pilnai nė nepasieks. Iš kitos pusės, tobulesnis idėjos suvokimas reikalauja ir tobulesnės praktinės paramos. Idėjos aiškumas ir kultūrinis pažangumas, kaip jau buvo pažymėta, turi vienas kitam grįžtamosios reikšmės. Todėl žmogus realizuoja suvoktąsias idėjas net ir tada, kai jos dar nėra visai tobulai iššifruotos, kai idealinis daikto tipas dar nėra visai paaiškėjęs. Todėl greta ieškojimo ir nustatymo eina kartu ir idealų *realizavimas.* Taigi jei svarstėme religijos reikšmę kultūrinių idealų nustatymui, reikia taip pat pasvarstyti, kiek religija turi reikšmės kultūros idealų realizavimui.

Kultūrinis idealas *giliausia prasme* yra ne kas kita, kaip idealinis daikto tipas, visiškai atitinkąs dieviškąjį to daikto

pirmavaizdį. Jis yra aukščiausia formalinė ir egzempliarinė priežastis, pagal kurią daiktas turi būti formuojamas ir tuo būdu lyg ir atbaigiamas kurti. Jeigu svarstysime bendriausiu atžvilgiu, kokie prigimtosios mūsų tikrovės daiktai turi būti atbaigti, rasime jų du: *žmogų* ir *pasaulį.* Žmogus ir pasaulis - štai tiedu dalykai, kurių idealinių tipų kultūra ieško nuo pačios pradžios ir kuriuos visos žmonijos pastangos kiekvieną akimirksnį stengiasi pakelti į aukštesnį būties laipsnį. Taigi įžengę į idealų realizavimo sritį, tuoj susiduriame su dviem pastangų eilėmis: realizuoti žmogaus idealą faktiniame žmoguje ir realizuoti pasaulio idealą faktiniame pasaulyje. Nereikia ilgai dairytis kultūros labirintuose, kad pastebėtume, jog žmogaus idealas yra realizuojamas *dorovės* priemonėmis, o pasaulio idealas - plačiai suprasto *meno* priemonėmis. Vadinasi, dorovė realizuoja idealą individe, šeimoje ir visuomenėje, pasigaudama jai vienai tinkamų būdų. Bet kadangi žmogus yra psichofizinė būtybė, lyg ir junginys visų kosmoso būties rūšių, todėl jam nėra svetimas nė meno veikimas, taip pat padedąs idealą realizuoti. Bet meno veikimas žmogui turi tik antraeilės reikšmės. Svarbiausias čia vaidmuo priklauso dorovei. Tuo tarpu meno pirmutinis tikslas yra kelti materialinę tikrovę prie idealo, padedant lyčiai tobulai įsigalėti medžiagoje ir tuo būdu apreiškiant pajustiniu būdu išvidinį daikto tobulumą. Šita prasme yra visai pateisinamas F. Dostojevskio pasakymas, kad „grožis išganys pasaulį." Vadinasi, grožis arba kitaip objektyvuotas grožis - menas sutapdys pasaulį su idealiniu jojo tipu, suteikdamas tuo būdu jam būties pilnatvę ir laimę. Štai dėl ko ir Apreiškimas sako, kad prisikėlusieji laimingųjų kūnai bus *gražūs.*

Kyla tad dabar klausimas, kiek pajėgia kultūra savomis priemonėmis realizuoti idealą taip žmoguje, taip pasaulyje ir kokia čia yra religijos reikšmė. Tikslumo dėlei reikėtų kalbėti atskirai apie žmogaus ir apie pasaulio idealo realizavimą. Bet kadangi žmogaus idealas, kaip tuoj matysime, susideda iš dviejų dalių: iš *fizinės* ir *psichinės,* iš kitos pusės, kadangi pasaulio vardu mes čia suprantame fizinį pasaulį,

todėl fizinio žmogaus idealo realizavimas miniatiūroje išreiškia ir viso fizinio kosmoso idealo realizavimo esmę. Šitas dalykas atleidžia nuo pareigos kalbėti atskirai apie religijos reikšmę pasaulio idealo realizavimui. Jį tuomet galima sujungti su fizinio žmogaus idealo nagrinėjimu. Dėl to ir šitame darbelyje atsisakyta pasaulio idealą nagrinėti atskirai. Čia bus svarstomas tik žmogaus idealas - tiek fizinis, tiek dvasinis, ir jo realizavimo santykiai su religija.

1. Žmogaus idealo esmė ir turinys

Realizuotinas taip individo, taip visuomenėje žmogaus idealas yra ne kas kita, kaip *dorinis idealas.* Taigi norint pažinti, kiek religija turi reikšmės šito idealo realizavimui, visų pirma reikia bent bendriausiais bruožais surasti šito idealo esmę ir nustatyti jojo turinį.

Ontologiniu atžvilgiu gera yra visa, *kas yra,* ką pasako ir trumpa formulė *omne ens est bonum.* Vadinasi, ontologinėje tvarkoje daikto gerumą arba blogumą apsprendžia jo būtis. Bet kadangi būties laipsnis ne visuose daiktuose yra vienodas, kadangi ne visi daiktai yra lygūs būties pasiturėjimo atžvilgiu, todėl jau net ir, ontologiškai imant, ne visi daiktai yra vienodo gerumo. Tarp jų yra laipsniavimas. Aukščiausias būties laipsnis arba būties pilnybė yra visiškas daikto atitikimas idealinį savo tipą. Priešinga riba yra niekas - nebūtis. Dabartinėje prigimtojoje tikrovėje daiktai stovi tarp šitų dviejų ribų - tarp būties pilnybės ir nieko. Jie nėra nei pasiekę savo idealo, nei virtę nebūtimi. Jie turi šį tą, kas jiems reikalinga, kad būtų tuo, kuo yra; ir kartu jiems trūksta šio to, kas ir skiria juos nuo jų idealinių tipų. Užgrįsti šitą skirtumą tarp daikto ir jo pirmavaizdžio reiškia įsigyti didesnį būties laipsnį, tuo būdu artėti prie savo idealo arba, kitaip sakant, *tapti geresniu.* Didinti šitą skirtumą reiškia mažinti būties laipsnį, tolti nuo savo idealo, artėti į nebūtį ir tuo būdu *tapti blogesniu.* Vadinasi, giliausioje prasmėje ontologinis gėris yra atitikimas tarp daikto aktualiosios būklės ir idealiosios, o ontologinis blogis - šito atitikimo stoka. Kiek daik-

tai atitinka savo idealą, tiek jie yra ontologiškai geri; kiek neatitinka, tiek ontologiškai blogi. Koks dabar santykis tarp ontologinio gėrio ir moralinio? Paprastai moraliniu gėriu vadinamas toks gėris, kurio realizavime dalyvauja sąmoningumas ir laisvė. Kitaip sakant, moralinis gėris gali būti realizuojamas tik *žmogiškuoju veiksmu (actu humano).* Visai nesunku įspėti, kad tokių veiksmų autoriumi gali būti tik žmogus, kaip protinga ir laisva būtybė. Vadinasi, moralinis gėris gali būti realizuojamas tik žmogaus. Ką gi reiškia, kad žmogus realizuoja moralinį gėrį? Šiam klausimui išspręsti visų pirma pažiūrėkime, ką reiškia, kad žmogus realizuoja *gėrį apskritai.* Šitas realizavimas gali eiti dvejopa kryptimi: *šalip savęs (ad extra*) ir savyje *(ad intra).* Realizuoti gėrį šalip savęs reiškia savo veikimu daryti daiktus *geresnius.* O mes jau matėme, kad daryti daiktą geresnį reiškia suteikti jam didesnį būties laipsnį arba artinti jį prie idealinio tipo; kitais žodžiais tariant, *didinti jo ontologinį gėrį.* Vadinasi, žmogus, realizuodamas gėrį *šalip savęs,* kelia daiktus prie idealo. Tai žmogus daro, kaip buvo pastebėta, įvairiopo meno priemonėmis. Eidamas antra kryptimi arba realizuodamas gėrį *savyje,* žmogus daro *geresnį patį save.* Šitas darymas savęs geresniu taip pat yra ne kas kita, kaip didinimas savo būties laipsnio arba artinimas prie idealinio tipo. Vadinasi, per realizavimą gėrio *savyje* žmogus pats kyla prie savo idealo. *Šitas kilimas kaip tik ir yra moralinis gėris,* nes bendrai pripažįstama, kad moralinis gėris kaip tik ir pakelia žmogų prie jojo idealo.

Taigi pasirodo, kad žmoguje jojo valios pastangomis realizuojamas ontologiškasis gėris virsta moraliniu gėriu. Žmogus, kaip protinga ir laisva būtybė, tik ir tegali realizuoti moralinį gėrį. Kitoms būtybėms jis yra neprieinamas, nes *jos pačios* negali artintis prie savo idealo. Jos turi būti artinamos. Tuo tarpu žmogus artinasi pats laisvai ir sąmoningai.

Vadinasi, moralinis gėris savo pagrinde kaip tik ir bus atitikimas tarp žmogaus aktualiosios būklės ir idealiosios, tarp faktinojo žmogaus ir jo idealo. Tiek žmogus bus morališkai pažengęs priekin, kiek jis bus prisiartinęs prie savo idealo;

ir tiek bus morališkai nuskurdęs, kiek bus nuo šito idealo nutolęs. Didžiausias atitikimas tarp žmogaus ir jo idealo gimdo didžiausią moralinį gėrį, kuris ir sudaro *dorinio idealo esmę.* Vadinasi, *dorinis idealas yra tobulas žmogaus sutapimas su savo pirmavaizdžiu.*

Dorinės kultūros pastangos kaip tik ir eina ta kryptimi, kad labiausiai žmogų priartintų prie šito idealo. Bet pirma, negu bus svarstoma, ar kultūra iš tikro gali šitą idealą tobulai realizuoti, reikia dar panagrinėti šito idealo turinį, kad būtų aiškiau, ką kultūra prigimtojoje tikrovėje gali pasiekti ir ko negali.

Kai žmogus aptariamas kaip *animal rationale,* tai tuo pačiu jau nurodoma du sudedamieji pradai, iš kurių substancialaus susijungimo ir kyla žmogus. Vienas šitų pradų yra *animalitas* ir jis jungia žmogų su gyvuliais, per juos ir su visa materialine būtimi. Antrasis pradas yra *rationalitas,* padarąs žmogų dalyviu dvasinės tikrovės ir iškeliąs jį viršum medžiaginio pasaulio. Šitie du pradai taip santykiuoja vienas su antru, kaip ir kiekvieno daikto pirminė medžiaga su substancialine lytimi. *Animalitas* yra žmogaus, kaip tokio, pirminė medžiaga, *dvasinė siela* yra substancialinė jojo lytis. Todėl kalbant apie žmogaus idealo turinį, šitie du pradai reikia visuomet turėti prieš akis.

Jeigu idealas yra absoliutinis daikto, kaip tokio, tobulumas, tai šitas tobulumas bus pasiektas tik tada, kai sudedamieji esminiai daikto pradai bus ištobulinti ligi aukščiausio laipsnio kiekvienas skyrium ir kai bus nustatytas geriausias tarp jų santykis. Visa tai tinka ir žmogui. Žmogaus idealas taip pat yra ne kas kita, kaip faktinosios jojo prigimties pakėlimas į aukščiausią tobulumo laipsnį, galįs įvykti tik tada, kai abu žmogaus pradai - fizinis ir psichinis - bus ištobulinti tiek, kiek gali būti ištobulinti, ir kai juodu tobulai susijungs pagal vertingumo subordinaciją. O kadangi dvasinė žmogaus siela ir iš esmės, ir kaip forma yra vertingesnė už fizinį pradą, kuris tarnauja medžiaga, todėl siela turi turėti pirmenybę žmogaus gyvenime, o kūno tikslas turi būti kuo paslankiausias patarnavimas aukštesniajam pradui.

Todėl žmogaus idealo turinyje mes galime įžvelgti tris dalykus: 1) *absoliutinį kūno tobulumą,* 2) *absoliutinį sielos tobulumą* ir 3) *absoliutiškai harmoningą juodviejų susijungimą.* Kai šitie trys dalykai bus visiškai tobulai realizuoti, tuomet ir žmogaus idealas bus realizuotas. Vieno kurio dalyko stingant, dar negalima kalbėti apie pilnutinį idealo pasiekimą. Todėl dorinės kultūros uždavinys kaip tik ir yra konkrečiai realizuoti šitas tris vieno žmogiškojo idealo dalis. Tiesa, kūno ištobulinimas gal daugiau atitenka meniškajam veikimui. Bet kadangi pačio žmogaus realizuojamas jis taip pat turi ryškų dorinį pobūdį, todėl nėra būtino reikalo jis išskirti iš dorinės kultūros veikimo ploto, tuo labiau kad jis miniatiūroje vaizduoja ir viso materialinio pasaulio idealinius siekimus, apie kuriuos nusistatyta atskirai nekalbėti.

Pilnutinis dorinio idealo realizavimas atbaigia žmogaus prigimtį ir tuo būdu patenkina giliausius josios troškimus. Šitie troškimai kaip tik ir atsiranda dėl to, kad žmogus ilgisi būties pilnybės, kad jam šito trūksta, ko jis ir veržiasi pasiekti. Ir juo žmogus mažiau šitų troškimų turi, juo labiau yra patenkinta jo prigimtis ir juo labiau jis daros laimingas, nes laimė ir yra *tobulas giliausių žmogaus prigimties troškimų patenkinimas,* kilęs iš neprarandamo pasiturėjimo visomis prigimtį atitinkančiomis gėrybėmis. Visiškas būties pilnatvės pasiekimas arba pilnutinis idealo realizavimas gamina tobulą laimę, nes prigimtis tuomet pasijunta tobuloje pilnybėje. Ir priešingai, tobulos laimės negali būti ten, kur yra bent menkiausias nesutarimas tarp faktinosios prigimties ir idealiosios. Žmogus yra lyg gyvojo sidabro rutuliukas, kuris tol nenurimsta, kol suranda, kaip tinkamą duobutę.

Taigi pasirodo, kad pilnutinis dorinio idealo realizavimas gamina žmogui tikrą ir tobulą laimę, kurios jis siekia giliausiomis savo prigimties aspiracijomis ir nuo kurios jis negali nusigrįžti. Jautimasis daugiau ar mažiau laimingu objektyviai tikra laime yra vienintelis tikras didesnio ar mažesnio dorinio idealo realizavimo rodiklis. Kas savo gyvenime daugiau šito idealo yra realizavęs, tas yra pasiekęs didesnės laimės ir jaučia labiau patenkinęs savo prigimties troškimus. Ir

atvirkščiai, kur yra nutolimas nuo dorinio idealo, ten nė tikrosios laimės būti negali. Ten gali atsirasti tik tariamas pasitenkinimas ir tariama laisvė, po kurio neišvengiamai eina „nusibodimas gyventi". Dorinio idealo realizavimas ir tikroji laimė yra tiesioginiame santykyje. Visi tie dalykai, kurie artina žmogų prie jojo idealo, tuo pačiu padeda įsigyti ir didesnės laimės. Todėl jei koks nors dalykas nesugeba suteikti žmogui tikros pilnutinės laimės, tai jis arba visiškai, arba iš dalies netinka realizuoti dorinį idealą, nes negalė realizuoti idealą yra tuo pačiu negalė suteikti žmogui tobulos laimės.

Šitas pastebėjimas yra labai svarbus, nes, kalbant apie kultūros pastangas realizuoti žmogaus idealą ir vertinant kultūros sukurtas vertybes, kaip tik ir reikės juo vaduotis. Juk kas ir kiek priartina žmogų prie idealo, galima iš to pažinti, kas ir kiek patenkina giliausias jo prigimties aspiracijas, kitaip, kas ir kiek suteikia jam tikrai tobulos laimės.

Taigi dabar jau prieiname prie svarstymo, ar gali kultūra savo priemonėmis visu pilnumu realizuoti žmogaus idealą ir tuo būdu sukurti tobulos laimės būklę.

2. Kultūros pastangos realizuoti fizinį žmogaus idealą

Kūno ištobulinimas sudaro materialinę atramą sielos klestėjimui. Siela yra substancialinė žmogaus lytis, kuriai kūnas tarnauja medžiaga. Jei medžiaga yra ydinga, lytis joje negali įsigalėti visiškai tobulai ir negali tobulai veikti, nes ydinga medžiaga, vietoje tarnavus lyčiai atrama, tokiu atveju sudaro tik beveik nepergalimas kliūtis. Todėl kūno tobulumo reikalavimas žmogaus idealui realizuoti yra visai suprantamas, pateisinamas ir būtinas.

Kaip šitas fizinės žmogaus prigimties tobulumas turėtų pasireikšti?

Vėl prisiminę kūno, kaip medžiagos, tikslą paslankiausiu būdu patarnauti savo lyčiai, galėsime šito tobulumo pažymius taip nustatyti. Siela turi *pažinimo galią,* kuri siekia, kaip galima, tobuliausiu būdu pažinti *tiesą.* Kadangi šitoji sielos

galia tegali veikti (ne būti!) tik kūno pojūčių padedama, todėl *tikslus juslių veikimas* yra pirmas fizinio tobulumo reikalavimas. Jeigu kūno pojūčiai visai neveikia (pvz., kurtumas, aklumas) arba veikia labai menkai, tai ir sielos pažinimo galia, gaudama iš viršinio pasaulio tik labai skurdžią medžiagą, negali tinkamai savo tikslo siekti. Žmogaus siela turi *norėjimo galią,* kuri stengiasi norus realizuoti konkrečiais darbais. Šitas veikimas taip pat yra surištas su kūnu ir gali būti realizuotas tik jam padedant. Iš to kyla antrasis reikalavimas, kad *kūnas kuo paklusniausiai nusilenktų valios norams.* Kur šitokio paklusnumo nėra arba jis yra labai nerangus, ten negalime nė kalbėti apie tobulą valios reikalavimų įvykdymą. Pas žmogų yra ir *kūrybinė galia,* ypač ryškiai išeinanti aikštėn dailiojoje kūryboje, kur idėjos dvasingumas persunkia materialinį gaivalą ir regimu būdu apreiškia išvidinį daikto tobulumą. Bet kūrybiniame sielos darbe kaip tik yra labiausiai reikalingas kūno tarpininkavimas. Kad būtų galima materialiniam gaivalui (marmurui, dažams, garsams, žodžiams) suteikti aukštesnės būties ir šią atsparią medžiagą palenkti idėjos valdžiai, reikalinga, kad ir kūnas būtų nusiteikęs kuo savaimingiausiu būdu, be mažiausio įsakinėjimo pakreipti materijos sroves ten, kur rodo įkvėpimo momentu sušvitusi idėja. Todėl šituo atžvilgiu fizinei žmogaus prigimčiai statomas trečias reikalavimas - *nusiteikti savaimingai kūrybai.* Jei muziko pirštai yra liguistai sustingę, jei skulptoriaus ar tapytojo ranka bei akis nejautri, jei balerinos kūnas yra nerangus išreikšti judesiais norimą idėją, tai estetinė šitų žmonių kūryba bus labai menka, nes kūrybinė galia čia neranda reikiamos techninės paramos iš kūno pusės.

Taigi absoliučiai tikslus juslių veikimas, absoliutiškai tobulas kūno paklusimas valios reikalavimams ir tobulas nusiteikimas savaimingai kūrybai yra tie trys dalykai, kurie sudaro kūno tobulumą. Vadinasi, absoliutiškai tobulas šitų reikalavimų įvykdymas būtų ne kas kita, kaip idealo pasiekimas fizinės žmogaus prigimties atžvilgiu. Pirmu pažvelgimu atrodo, kad šitie reikalavimai sudaro tik lygstamąjį kūno tobulumo idealą. Bet taip iš tikro nėra. Absoliutiškas šitų reikala-

vimų patenkinimas, toks, kuris visais atžvilgiais būtų palenktas dvasios galybei, suponuoja kūno perkeitimą pagal dieviškąjį jo pirmavaizdį.

Ar gali šitą idealą kultūra savomis priemonėmis realizuoti empirinėje tikrovėje? Kitaip sakant, ar ji gali visai tobulai nugalėti kliūtis, kurios trukdo kūno tobulumui? Tikslų juslių veikimą trukdo *ligos* ir galop suardo *mirtis.* Ši fizinio idealo dalis vis labiau tolsta nuo realizavimo tikrovėje, nes žmogui artinantis senatvėn juslių veikimas vis darosi silpnesnis ir galop mirtimi viskas fizinėje prigimtyje esti sugriaunama. Su pasibaisėjimu ir su tam tikra rezignacija žiūri kiekvienas į besiartinantį kūno gyvenimo galą, į materialinį jo vytimą ir laukia tos dienos, kada šis puikus sielos įrankis pavirs šaltu lavonu. Todėl yra suprantamos visų amžių žmonijos pastangos kokiu nors būdu surasti priemonių apsisaugoti nuo šitos likimo tragedijos, kuri neišvengiamai sutinka kiekvieną, kuris tik gimė. Jau senų seniausiuose mituose glūdi nemirtingumo ilgesys. Paukštis, ieškąs gyvybės sėklos arba žolės, argi nesimbolizuoja nenurimstantį žmogaus dvasios veržimąsi į nemirtingumą? Deja, jeigu kultūra yra jau daug padariusi žmogų apsaugoti nuo ligų ir pataisyti tuos trūkumus, kurie buvo padaryti kūnui nelaimingų atsitikimų, tai vaisto nuo senatvės ir nuo mirties ji veltui ieško ligi šiai dienai. Viršum visų šitų pastangų, kurios gali būti vaisingos kitoms sritims, stovi šiurpus Apreiškimo žodis: „Skirta žmogui kartą mirti." Mirties siautimas empirinėje tikrovėje yra toks nepermaldaujamas dėsnis, jog jis paliečia ne tik gyvas būtybes, bet tam tikra prasme net ir negyvas. Kur tik yra individualaus daikto irimas, ten yra ir mirtis. O šitas irimas viešpatauja visame kosmose. Kiekviena medžiaga yra palenkta irimui ir tuo pačiu mirčiai. Tas pat yra ir su žmogaus kūnu. Ir čia kultūra yra bejėgė. Nemirtingumą ji žmogui jokiu būdu suteikti neįstengia. Tai yra tikriausias dalykas.

Taigi jau dėl šito vieno bejėgiškumo prieš mirtį kultūra savomis priemonėmis fizinės prigimties idealo realizuoti neįstengia. Gali žmogus būti visą gyvenimą sveikas, gali turėti tiksliausias jusles, gali būti kuo labiausiai nusiteikęs kūry-

bai, bet mirties akivaizdoje, kaip teisingai pastebi prof. Fr. Savickis, „perbėga per kūną šiurpulių banga ir nenoromis veržiasi klausimas: kodėl gi kiekvieną žmogų toks tragingas finalas laukia?"[12] Juk iš tikro prarasti tam tikrą savo *Aš* dalį, pačiam savyje jausti irimą ir nykimą, tai yra kažkas baisaus. Prigimtis iš pačių gelmių, matosi, mirties paliesta ir galybiškas noras gyventi, kuris yra didžiausias iš visų geidimų aiškiai parodo, kad mirtis nėra prigimtį atitinkąs dalykas. Šitas prigimties veržimasis palaikyti savo gyvybę yra iškalbingiausias liudytojas prieš visus tuos, kurie mirtyje nori matyti „natūralų būtybės išsiskaidymą į pirmykščius elementus, iš kurių ji buvo sudėta."[13]

Bet šitame veržimesi gyventi yra ir fizinės prigimties tragedija. Noras pabėgti nuo mirties yra be galo stiprus. Tuo tarpu kultūra negali sudaryti jokių apsaugos priemonių. Fizinio gyvenimo idealas teoretiškai yra visai gražiai suvokiamas; tuo tarpu praktikoje kultūra turi prisipažinti nepajėgianti jo realizuoti.

Tą patį maždaug galima pasakyti ir apie antrą fizinio tobulumo reikalavimą, kūno paklusnumą valios reikalavimams. Didžiausia šitam paklusnumui kliūtis yra kūno pavergimas erdvės ir laiko dėsniams. Norėdamas tobulai vykdyti valios norus, kūnas pirma turi pergalėti laiką ir erdvę. Tiesa, kultūra techniškomis priemonėmis žada nepaprastai palengvinti šitą darbą. Juk mūsų amžiaus technikos laimėjimai savo giliausia prasme ir yra žmogaus siekimas užgrįsti tarpą tarp valios, noro ir jo įvykdymo. Deja, technika gali daryti pažangą, kiek tik nori, bet ji niekados neįstengs iškelti kūno viršum erdvės ir laiko. Ir todėl tas tarpas tarp noro ir jo įvykdymo gali labai sumažėti, bet jis niekados neišnyks. O jau to vieno neužtenka, kad absoliutinis kūno paklusnumas valiai nebūtų niekad empirinėje tikrovėje pasiektas.

Šitos pačios kliūtys - ligos, senatvė, mirtis, erdvė ir laikas - neleidžia tinkamai klestėti nė trečiam fizinio tobulu-

[12] Gyvenimo prasmė / vertė J. Lomanas, Kaunas, 1923, p. 134.
[13] *B. Carneri,* Der moderne Mensch, Leipzig, 1922, p. 111.

mo reikalavimui - nusiteikimui savaimingai kūrybai. Todėl kaip nėra galimas pirmųjų dviejų reikalavimų idealinis įvykdymas, taip nėra galimas nė šio trečiojo.

Taigi iš šitų pasvarstymų aiškiai matyti, kad pirmoji žmogaus idealo dalis - kūno ištobulinimas, tarnaująs atrama sielos klestėjimui, kultūros priemonėmis negali būti pasiektas. Mirtis ir erdvės bei laiko varžtai yra tos pagrindinės kliūtys, kurių kultūra nepajėgia pergalėti. Vadinasi, jau tik dėl šito vieno trūkumo kultūra negali laiduoti žmogui pilnutinės laimės, nors kitas idealo dalis ir pajėgtų realizuoti. Bet kaip netrukus pamatysime, ir su jomis ne ką laimingiau atsitinka.

3. Kultūros pastangos realizuoti dvasinį žmogaus idealą

Žmogaus sielos veikimas reiškiasi trimis sritimis: teorine, praktine ir estetine. Siekiamuosius šito veikimo objektus sudaro tiesa, gėris ir grožis. Todėl šito veikimo ištobulinime ligi absoliutinio pasiturėjimo atitinkamais objektais reikia matyti ir idealinį sielos ištobulinimą.

Protas nenuilstamai siekia *tiesos,* ne paviršutiniškai suprastos tiesos, bet tiesos giliausia to žodžio prasme. Jis niekados nepasitenkina nei faktu, nei sąvoka, bet siekia ligi pačių būties gelmių. Prirakinimas proto prie to, kas yra žmogaus sieloje, kaip daro subjektyvizmas, arba neleidimas jam žengti per faktus į galutinio pagrindo sritį, kaip daro pozityvizmas, reiškia ne ką kitą, kaip paneigimą giliausių pažinimo galios aspiracijų ir atsisakymų nuo teorinio idealo realizavimo. Šitas idealas gali būti įkūnytas tikrovėje tik tada, kai protas pažins giliausia prasme tiesą.

Kas gi yra giliausia prasme tiesa? Tardami žodį, kuris atitinka mūsų mintį, mes pasakome *tiesą.* Bet šitoji tiesa, šitas žodžio atitikimas mintį dar nieko nesako apie pačios minties tikrumą, ir mes teisėtai galime kelti klausimą, kiek yra tikra mintis, kurią pasakėme žodžiu. Šitos rūšies tiesa vadinasi *moraline tiesa.* Norėdami sužinoti minties tikrumą, turi-

me patirti atitikimą tarp minties ir daikto. Mintis bus tiek tikra, kiek ji atitiks daiktą. Šiuo atveju jau turėsime *loginę tiesą.* Bet savo ruožtu minties atitikimas daiktą taip pat dar nieko nesako apie pačio *daikto* tikrumą. Norint tai patirti, reikia eiti dar toliau ir pažinti daikto atitikimas idealinį jojo tipą arba pirmavaizdį, pagal kurį jis yra sukurtas. Šitas atitikimas bus jau *ontologinė tiesa.* Pasirodo, kad protas negali apsistoti nei prie moralinės tiesos, nei prie loginės, bet siekia ontologinės tiesos, tiesos giliausia prasme. Juk žmogui neužtenka to, kad jis žino, jog jo žodis atitinka mintį; neužtenka, jei mintis atitinka daiktą. Jeigu daiktas neatitinka savo pirmavaizdžio, tikrojo tiesos pažinimo dar nėra.

Pažinimas atitikimo tarp daikto ir jo pirmavaizdžio savo ruožtu reikalauja dviejų dalykų: a) *pažinti, koks yra daiktas* ir b) *pažinti jo pirmavaizdį.* Jeigu *faktinosios* daikto būklės pažinimas nesudaro nepergalimų sunkenybių ir kultūros priemonėmis - tegul ir netobulai, kaip mes matėm pirmame skyriuje, - gali būti pasiekiamas, tai visai kitaip yra su *pirmavaizdžių* pažinimu. Juk kas gi yra pirmavaizdžiai, jei ne Dieviškojo Intelekto idėjos, kurios kūrimo metu tarnavo kaip egzempliarinės priežastys. Tos idėjos giliausia ir vienintele prasme yra *tiesa.* Ji yra reali tiesa, nes glūdi Dievuje, kuris juk yra realiausia Būtybė. Šitas pirmavaizdžių pasaulis turi Dievo esmę, kaip vienijamąjį savo pradą. Jis yra amžinas, nesikeičiąs, kaip ir jojo pagrindas, kuriame laikosi. Jis yra visai nepriklausomas nuo šios prigimtosios tikrovės, stovi viršum laiko ir erdvės. Jis yra ir tas kelrodis empirinei mūsų tikrovei, kuri turi artintis prie tų pirmavaizdžių, kaip prie idealinių savo tipų. Tik su jais sutapusi prigimtoji tikrovė įgys būties pilnybę ir tikrąjį buvimą, nes šios žemės būtis, palyginta su idealu, vis dėlto yra tik netobula jojo atšvaita.

Po viso to nesunku numanyti, kad tobulas pirmavaizdžių pažinimas yra galimas tik *per tobulą Dievo esmės pažinimą.* Tiesa, pirmavaizdžiai yra realizuoti ir daiktuose. Pažinimo procesas, kaip buvo minėta, numedžiagina daiktų lytis, duoda galimybės protui paskaityti realizuotas idėjas ir tuo būdu leidžia *šį tą* spręsti ir apie pirmavaizdžius. Bet dėl įsibrovusio

blogio prado, kuris padarė, kad lytis negali tobulai apvaldyti medžiagos, mes negalime nei tobulai iššifruoti idėjos, nei todėl tobulai suvokti pirmavaizdžių. Mūsų idealai yra tik silpnutės dieviškųjų pirmavaizdžių atšvaitos. Taigi tobulas pirmavaizdžių pažinimas iš daiktų pirgimtuoju protu ir paprastu diskursyviniu būdu nėra galimas. Todėl lieka aukščiau minėtas vienintelis būdas pažinti pirmavaizdžius per tobulą Dievo esmės pažinimą. Todėl *tobulas Dievo esmės pažinimas darosi teorinio-intelektualinio žmogaus gyvenimo idealu,* nes tik šitas pažinimas patenkina giliausią mūsų proto troškimą - pažinti Absoliutinę Tiesą.

Bet ar empirinėje tikrovėje kultūros priemonėmis žmogus gali prieiti prie tobulo Dievo esmės pažinimo? Atsakyti reikia neigiamai. Pažinti, kad Dievas yra, galima iš sutvertų daiktų, kaip iš pasėkų, reikalaujančių priežasties. Bet pozityviai pažinti, *kas* Dievas yra, mes paprastai diskursyvinio protavimo keliu beveik visiškai negalime. Net ir tokios mūsų priskiriamos Dievui ypatybės, kaip protingumas, vienumas, amžinumas, asmeniškumas, kurios, rodos, turi pozityvų turinį, Dievui taikomos tik analoginiu būdu ir todėl daug ko aiškaus nepasako. Todėl visai teisingas yra posakis, kad mes daugiau apie Dievą žinome, kuo Jis nėra, negu kas Jis yra. Tiesa, labai daug pozityvaus apie Dievą pasako Apreiškimas, bet tai jau nebepriklauso kultūros laimėjimams.

Taigi pasirodo, kad kultūra negali patenkinti giliausio proto veržimosi pažinti Absoliutinę Tiesą ir tuo būdu negali mūsų tikrovėje realizuoti teorinio gyvenimo idealo.

Kaip protas siekia Absoliutinės Tiesos, taip *valia* siekia *Absoliutinio Gėrio,* kuris tik vienas gali patenkinti josios veržimąsi. Nagrinėdami dorinį idealą, mes priėjome išvados, kad gėris pareina nuo būties laipsnio. Juo kuris daiktas turi daugiau būties, juo jis yra geresnis. Bet ten pat reikėjo konstatuoti, kad nė vienas empirinės tikrovės daiktas nėra pasiekęs jam privalomos būties pilnybės. Vadinasi, nė vienas šitas daiktas negali patenkinti mūsų valios tobulu būdu, nes kiekviename jame glūdi ir blogio apraiškos. Bet net ir tuo atveju, kai daiktai sutaptų su savo idealiniais tipais, vadinasi,

kai pasiektų jiems privalomą būties pilnybę, net ir tada valia negalėtų jais pasitenkinti, nes jie vis dėlto būtų tik *daliniai* gėriai, neturį *gėrio* pilnybės.

Dėlto valia ir neapsistoja ilgiau nė ties vienu prigimtosios tikrovės objektu, bet kyla aukščiau ir ieško pačio gėrio šaltinio, iš kurio plaukia visi kiti gėriai, ieško Absoliutinio Gėrio, kuriuo kaip tik ir yra *Dievas.* Dievą surasti nėra taip sunku. Pasaulis per daug aiškiai kalba apie savo Tvėrėją, kad žmogus nesuprastų jo žodžių. Bet ar sužinojimo, kad Dievas yra ir aukščiausias gėris, valiai užtenka? Į tai atsako pati valios prigimtis. Kaip puikiai pastebėjo šv. Tomas Akvinietis, be proto veržimosi „valios veikimu mumyse atsiranda kitas veržimasis (*processio*), būtent: meilės veržimasis, pagal kurį mylimas daiktas yra mylinčiame, kaip per pažinimą žodžio pasakytas daiktas arba suprastas yra suprantančiame."[14] Tuo būdu valios santykiavimas su savo objektu daros visai priešingas proto santykiavimui. Protas, pažindamas daiktą, jį lyg ir įtraukia į save sąvokos pavidalu. Tuo tarpu valia lyg ir išeina iš savęs ir susijungia su trokštamuoju gėriu[15]. Tik šitokiame susijungime nurimsta josios veržimasis. Taip ji santykiuoja su bet kokiu gėriu, taip ir su Absoliutiniu. Dabar jau bus aišku, kad valiai neužtenka to, kad protas parodo esant Dievą kaip Absoliutinį Gėrį. Ji pagal savo prigimtį trokšta su Juo susivienyti, patenkindama giliausius savo troškimus.

Tuo būdu gaunama išvada, kad *valios siekiamas idealas yra susivienyti su Dievu kaip su Absoliutiniu Gėriu.* Realizuojant šitą idealą prigimtoje tikrovėje turbūt labiausiai pasirodo kultūros bejėgiškumas. Nė vienoje srityje žmogus taip labai ne-

[14] „Secundum autem operationern voluntatis invenitur in nobis quaedam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente." - Sum. Th. I, q. 27. a. 3.

[15] „...haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in actu non per hoc quod aliqua similitudo voliti pit in intellectu secundum suam similitudinem; voluntas autem fit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quomdam inclinationem in rem volitam." - Sum. Th. I, q. 27, a. 4.

apsivilia kultūros pažadais, kaip šitoje. Amžių bėgyje žmonija padarė daug gerų dalykų, bet ji neišrado nė vienos priemonės, kuria pasinaudojusi valia galėtų pasiekti tobulą pasiturėjimą Absoliutiniu Gėriu. Priešingai, kiek kartų kas nors bandė prigimtomis priemonėmis šį idealą pasiekti, tiek kartų krito žemyn ir pats savo darbais užsitvėrė kelią į absoliutinę laimę. Ir pirmųjų žmonių puolimas buvo ne kas kita, kaip puikus noras prilygti Dievui pasinaudojant *žemės* dalykais. Ir ne tame nore glūdi tragedija, bet pasirinkime netikusių priemonių. Užgintojo vaisiaus prasmę egzegetai gali visaip aiškinti, bet visuomet jis liks simbolis nevykusio priemonių pasirinkimo. Susiartinti su Dievu, su Juo susijungti yra giliausias valios troškimas. Bet kai tik šitas troškimas pradedamas realizuoti pačio žmogaus sukurtų dalykų pagalba be atodairos į Dievo nurodymus, tuoj pasijuntama, kad, vietoj artintis prie siekiamo idealo, be galo nuo jo nutolstama. Kultūra gali sukurti puikių sąlygų šitam idealui realizuoti, bet ji negali pati viena šito darbo privesti ligi galo. Kultūra gali padaryti žmogų dorą prigimtuoju atžvilgiu, bet ji negali padaryti žmogaus *švento.* Tuo tarpu tobulas susivienijimas su Dievu pasiekiamas tik per šventumą. Vadinasi, kultūra yra bejėgė realizuoti valios siekiamą idealą.

Apie trečiąjį žmogaus sielos siekiamąjį objektą - *grožį* tenka tas pat pasakyti. Estetinis žmogaus veikimas, kaip dorinis ar praktinis, taip pat nepasitenkina vien grožio nuotrupomis, bet siekia *absoliutinio grožio.* Einant tarp filosofų ginčams, kas sudaro grožio esmę, mes vis dėlto šliejamės prie tų, kurie sako, jog grožio reikią ieškoti daikto lytyje. Vadinasi, lytis yra grožio pradas. Padėjus šitokį tvirtinimą į pagrindą, lengvai bus galima suprasti, kad mūsų gyvenamoje tikrovėje ne tik nėra nė vieno daikto *absoliučiai* gražaus, bet nė sukurti negalima. *Nėra* dėl to, kad įsibrovęs į pasaulį blogis neleidžia lyčiai tobulai įsigalėti medžiagoje ir tuo būdu sukliudo apreikšti daikto tobulumo spindėjimą pro išviršinę lytį, kas ir sudarytų grožį. *Negali būti* sukurta dėl to, kad žmogus nepajėgia kurti substancialinių lyčių. Jo sukurtosios lytys visados esti pripuolamos ir kaip tokios negali turėti savyje absoliutinio

grožio pradų. Tuo būdu nei estetinis idealas kultūros priemonėmis visoje pilnybėje negali būti realizuotas.

Pasvarstę visas žmogaus sielos galias, priėjome išvadą, kad ir psichinė žmogaus prigimtis empirinėje tikrovėje kultūros priemonėmis negali būti atbaigta.

4. Kultūros pastangos suderinti kūno ir sielos veikimą

Absoliutiškai harmoningas sielos ir kūno sugyvenimas yra trečioji žmogaus idealo dalis. Josios reikalavimas yra aiškus: siela, kaip forma, turi tobulai apvaldyti kūną ir jį palenkti savo reikalavimams. Bet jau iš to, kas ligi šiol buvo kalbėta apie idealinį kūno ir sielos ištobulinimą, galima padaryti išvadą, kad, negalint kultūros priemonėmis realizuoti nei fizinio, nei psichinio idealo, negalima bus lygiai pasiekti nei idealinio harmoningo sugyvenimo tarp kūno ir sielos. Tuo tarpu šito sugyvenimo siekimas yra būtinas, nes be jo pilnutinė laimė yra taip pat lygiai negalima, kaip be sielos ar kūno ištobulinimo. Todėl visai teisingai sako kun. C. Coppensas S. J., kad „negali būti tobulos meilės ten, kur tarp savęs kovoja priešingi troškimai."[16] Siela, pavyzdžiui, mėgsta taiką, bet rūstybės ir keršto geidulys ją stengiasi sugriauti. Protas garbina artimo meilės idealą, bet gobšumas ragina tą patį artimą skriausti. Valia nori priversti kūną gyventi padoriai, tuo tarpu gašlumas siekia šitas valios pastangas paversti niekais. Kur tad kyla toks konfliktas tarp aukštesniųjų ir žemesniųjų galių, ten negali būti pilnutinės laimės ir pilnutinio pasitenkinimo. Reikia tad padaryti santaiką pačioje prigimtyje.

Kas ją padarys? Ar kultūra? Reikia pripažinti, kad kultūra švelnina griežtus žemesniosios prigimties reikalavimus ir tuo būdu pamažu įveda tvarką tarp žmogaus galių. Bet dviejų įstatymų jutimas niekados nedingsta. Jau daug tūks-

[16] Trumpas moralinės filosofijos vadovėlis / vertė K. F. K., Kaunas, 1928, p. 21.

tančių metų praėjo nuo to laiko, kai, iširus vienybei tarp žmogaus ir Dievo, iširo ir vienybė tarp sielos ir kūno. Čia pirmą kartą buvo patvirtintas tas ugnimi žmogaus prigimtyje įrašytas dėsnis, kad kai tik žmogus sukyla prieš Dievą, tuoj žemesnieji pradai sukyla prieš jį. Bet kadangi kultūra yra bejėgė sutaikinti žmogų su Dievu, tuo pačiu ji daros bejėgė žmogų sutaikinti su žemesniąja prigimtimi - net ir jo pačio kūno. Tai, dėl ko skundėsi stabmeldžių poetas[17] ir dėl ko dejavo stabmeldžių Apaštalas[18], jaučia kiekvienas žmogus, tegul jis būtų ir labiausiai kultūringas. Ir šitos nesantaikos jutimas darosi šaltinis visų nenuoseklumų ir nelogiškumų, kurių tiek daug yra visų žmonių gyvenime. Nereikia pasitikėti iliuzijomis, laikant, kad kultūros pažanga išnaikins šitą nesantaiką. Josios šaknys nėra prieinamos kultūros kirviui.

Be to, siela turi daug vargo su kūnu dar ir dėl to, kad jis yra palenktas erdvės, laiko ir priežastingumo dėsniams, vadinasi, tam tikra prasme turi klausyti nepermaldaujamo gamtos dėsningumo. Tuo tarpu siela, būdama dvasinės tikrovės būtybė, nuo viso to yra laisva ir nepriklausoma. Todėl jai labai sunku, kai josios norai susiduria su kūno kliūtimis, kurių ji, negalėdama tobulai apvaldyti kūno, taip pat negali pergalėti. Taigi psichologiškai visai suprantamos, nors logiškai ir nepateisinamos, kai kurių žmonių pažiūros į kūną, kaip į sielos gyvenimo sunkenybę, kuria reikia, kaip galima greičiau, nusikratyti. Taip, čia yra dalis tiesos. Kūnas sudaro sielos klestėjimui daug sunkenybių. Bet jos kyla ne iš kūno esmės, bet iš to, kad yra įvykęs pražūtingas skilimas, kad pasidariusi nesantaika tarp protingos lyties ir gamtos dėsningumui pavergtos medžiagos. Šitam skilimui pranykus, taikai vėl įsigalėjus, kūnas taps labai tobulu ir klusniu sielos įrankiu taip pažinimo, taip norų, taip kūrybinių užsimojimų srityje. Deja, kultūra negalės pasigirti šitą darbą padariusi, nors žmogaus pasitikėjimas josios priemonėmis šitą skilimą

[17] „Video meliora proboque, deteriora seqour". - *Ovidijus.*

[18] „Jaučiu savo kūne du įstatymus: nuodėmės įstatymą, pasipriešinantį proto įstatymui." - *Šv. Paulius.*

kaip tik ir padarė. Tai buvo moralinė žmogaus mirtis. O iš mirties niekas negali atsikelti pats. Čia reikia įsikišti aukštesnei galybei.

Vadinasi, kultūra negali savo pačios priemonėmis įvesti tobulai harmoningo kūno ir sielos sugyvenimo. Todėl ir trečioji žmogaus idealo dalis išsprunka iš josios rankų.

5. Kultūros negalės priežastis

Taigi, rodos, pakankamai įrodyta kultūros negalė empirinėje tikrovėje realizuoti žmogaus idealą, sukuriant tuo būdu pilnutinės laimės būklę ir patenkinant giliausius žmogaus prigimties troškimus. Viso to kultūra padaryti neįstengia. Tiesa, ji daug padaro, bet toli gražu ne viską, ko žmogus ilgisi ir siekia. Bet kodėl taip yra? Kame glūdi šitos negalės priežastis? Šitas klausimas jau keliose vietose praeinamai buvo paliestas. Dabar į jį čia norėtume atsakyti kiek aiškiau.

Kultūra, būdama *tik žmogaus* pastangų rezultatas, niekados negali išeiti iš prigimtosios srities, nes ir veikiančioji jos priežastis - žmogus yra uždarytas erdvės, laiko ir priežastingumo kategorijose, pro kurias prasilaužti jis pats savo jėgomis jokiu būdu negali. Vadinasi, visi kultūros laimėjimai, tebūna jie ir didžiausi, visados liks prigimtosios srities ribose. Tuo tarpu *visa prigimtoji sritis yra paliesta blogio,* kurio veikimas kaip tik tuo ir pasireiškia, kad visų tų pastangų, kurios tik priklauso prigimtajai sričiai, rezultatai niekados aktualiosios savo būklės negali sutapdyti su idealiąja ir todėl niekados negali pasiekti būties pilnatvės arba visiško tobulumo. Todėl ir kultūrinis veikimas, negalėdamas išeiti iš prigimtosios srities ribų ir tuo pačiu neturėdamas priemonių nugalėti įsibrovusį blogio pradą, niekados nepakels nei materialinės tikrovės, nei žmogaus ligi pilnutinės būties laipsnio.

Bet juk žmogus visomis savo prigimties galiomis ilgisi idealo realizavimo, kuris atbaigtų jo būtį ir tuo būdu sukurtų absoliutinę laimę. Laimės troškimas yra visuotinis, nieku nenumaldomas ir neišdildomas. Deja, šitoje empirinėje tik-

rovėje visu pilnumu jis negali būti patenkintas. Tad ar jis yra tuščias? Ar siekiamasis idealas yra iliuzija? Tiesa, žemiškame gyvenime nepasiekiamas idealas žadina žmonijoje nuolatinį stengimąsi ir tuo būdu daros didis pažangos akstinas. Bet jis negali būti apgaulingas. Jis negali būti absoliutiškai nepasiekiamas. Absoliutiškai neprieinamas idealas yra joks idealas. Visa mūsų prigimtis, visa kosmoso būtis šaukte šaukia, kad kada nors ir kur nors turi būti šitas dvasios gelmių veržimasis patenkintas, turi būti idealas realizuotas. Kultūra to padaryti nepajėgia. Tegul nepajėgia. Tada turi būti kita galybė, kuri tai padarytų. Ir ta galybė yra *Religija.*

6. Atbaigiamoji religijos reikšmė

Norėdami pagrįsti tvirtinimą, kad tik religija visoje pilnybėje gali realizuoti žmogaus idealą, patenkindama giliausius prigimties troškimus ir tuo būdu sukurdama pilnutinę laimę, visų pirma turime išspręsti klausimą, ar religija iš esmės gali pajėgti šitą idealą realizuoti, ar ji gali turėti priemonių nugalėti toms kliūtims, kurios, kaip matėme, neperžengiamai pastoja kelią kultūrai.

Kultūra dėl to negali realizuoti visoje pilnumoje žmogaus idealo, kad prigimtomis priemonėmis ji neįstengia pergalėti blogio, kurio veikimu kaip tik ir atsiranda tas skirtumas tarp aktualiosios daikto būklės ir idealiosios. Šitoji negalė savo ruožtu kyla iš to, kad veikiančioji kultūros priežastis - žmogus yra neišsilaužiamai uždarytas prigimtojoje srityje, kur visa yra paliesta blogio. Todėl religija, jeigu jai pripažįstama galia idealą realizuoti, turi turėti pakankamų priemonių pergalėti kliudantįjį blogio veikimą, iš kitos pusės, - vyriausioji veikiančioji josios priežastis negali būti palenkta prigimtosios tikrovės dėsniams, nes tik iš šitos nepriklausomybės galima semti jėgos sėkmingai nugalėti blogį.

Gilesnis tyrinėjimas kaip tik ir parodo, kad religija patenkina šituos reikalavimus. Ko neįstengia kultūrinis veikimas, tą atbaigia religinis; ko trūksta kultūrai idealui realizuoti, tą visą turi religija ir todėl darosi tinkama *atbaigti* kultūrinį darbą.

Kaip jau buvo minėta ir įvedamame skyrelyje, religijos veikėjai arba veikiančios priežastys yra *žmogus ir Dievas.* Todėl jei žmogus yra palenktas prigimtosios tikrovės dėsniams, tai to nieku būdu negalima sakyti apie Dievą. Ne kultūros filosofijos dalykas yra įrodinėti, kad Dievas, būdamas prigimtosios tikrovės Kūrėjas, negali būti jokia prasme priklausomas nuo savo kūrybos išdavų. Čia mes šitą tiesą priimame kaip kur kitur visai stipriai įrodytą. Tuo būdu išeina, kad Dievas, nebūdamas palenktas prigimtosios tikrovės dėsniams, tuo pačiu iškyla aukščiau blogio paliestos srities, ir todėl Jojo veikimas negali būti aprėžiamas blogio veikimo. Religijoje Dievas yra vyriausia veikiančioji priežastis. Tiesa, esant religiniams santykiams tarp Dievo ir žmogaus, reikalinga abiejų pusių laisvo sutikimo, nes vienai kuriai pasipriešinus santykiavimas ir tuo pačiu religija darosi negalima. Vis dėlto šitam santykiavime vyriausia rolė tenka ne žmogui, bet Dievui. O ten, kur prasideda *Dievo veikimas,* principialiai negalime statyti jokių ribų. Absoliutinė Dievo visagalybė reikalauja, kad šalia Jo nebūtų jokio kito nepriklausomo prado, kuris kliudytų Dievo veikimą ir neleistų šiam tobulai pasireikšti. Toji dualistinė pažiūra, kuri medžiagą laiko nepriklausoma nuo Dievo ir varžančia jo veikimą, iškreipia Dievo supratimą ir net padaro jį pilną prieštaravimų. Jeigu Dievas yra Absoliutas, tai jo veikimas negali būti kieno nors aprėžiamas tokiu būdu, kad Dievas negalėtų jo laisvai tvarkyti. Kam tokios galybės nepripažįstama, tas negali būti nė absoliutas. Tuo būdu dualizmas nuosekliai prieina Dievo absoliutumo neigimą, kas faktinai veda ir prie pačio Dievo kaip tokio nepripažinimo. Vadinasi, Dievo veikimo iš esmės niekas negali varžyti, ir negali būti tokios kliūties, kurios Jis nepajėgtų pergalėti.

Iš to gaunama aiški išvada, kad ir religinis veiksmas, per kurį regimais ženklais pasireiškia Dievo galybė ir kuriame pirmutinis bei vyriausias veikėjas kaip tik ir yra Dievas, turi galybės antprigimtomis priemonėmis, nepriklausančiomis šios tikrovės dėsniams, nugalėti visas tas kliūtis, kurių nepergali kultūra, ir tuo būdu visu pilnumu realizuoti žmogaus idealą. Menkos svarbos turi klausimas, *kur* ir *kada* religija ža-

da šitą idealą realizuoti. Svarbu tik, kad religija, iš vienos pusės, *pajėgia* šitą idealą pasiekti, iš kitos, - *pasižada* jį realizuoti nors ir ne šioje empirinėje tikrovėje.

Svarstydami religijos pasižadėjimus žmogaus idealo realizavimui, turime prisiminti šito idealo sudėtį. Kadangi žmogus jungia savyje taip fizinį, taip dvasinį pasaulį, todėl ir jojo idealas turi svarbiausias dalis: *fizinę* ir *dvasinę.* Fizinė idealo pusė pasireiškia visišku kūno tobulumu, o dvasinė - visišku sielos ištobulinimu, randančiu atbaigimą Absoliutinės Tiesos, Absoliutinio Gėrio ir Absoliutinio Grožio pasiekime. Pasirodo, kad religija kaip ir pasižada realizuoti taip vieną, taip kitą idealo pusę, tuo būdu atbaigti kultūros pradėtąjį darbą ir sukurti žmogui pilnutinės laimės būklę. Šitas idealo realizavimo atbaigimas religijoje pasireiškia dviem dalykais: a) *kūno prikėlimu* (fizinio idealo realizavimas) ir b) *palaimintuoju Dievo regėjimu* (dvasinio idealo realizavimas).

a. *Kūno prikėlimas.* Mirtis yra ne kas kita, kaip individo suirimas, pasireiškiąs lyties atsiskyrimu nuo medžiagos. Taip įvyksta ir su žmogumi. Ir tik dvasinė žmogaus lyties (sielos) prigimtis apsaugo ją nuo išnykimo, kas neišvengiamai sutinka kitų individų formas, neturinčias dvasinės prigimties. Nors siela egzistuoja ir po atsiskyrimo nuo savo medžiagos, vis dėlto šitoji josios būklė nėra natūrali ir todėl negali būti amžina. Šv. Tomas Akvinietis visai teisingai sako, kad sielos egzistavimas be kūno yra ne pagal josios prigimtį ir tobulumą; žmogiškoji siela, atskirta nuo kūno tam tikra prasme yra netobula, kaip ir dalis egzistuojanti šalia visumos, nes iš tikro siela natūraliai yra žmogiškosios prigimties dalis. Todėl vėlė ilgisi kūno ir kūnas tam tikra prasme ilgisi sielos, nes per mirimą jis vėl pateko į tą pusiau chaotišką būklę be apipavidalinimo, be organizacijos, iš kurios jis gali būti pakeltas tik formuojančiu sielos veikimu. Noras nemirti yra ne kas kita, kaip tik noras išlaikyti savo individualybės ir asmenybės vienybę, į kurią visomis savo galiomis veržiasi tiek psichinė, tiek fizinė žmogaus prigimties pusė. Deja, šitas noras prigimtojoje mūsų tikrovėje greitai esti sumindomas žiauraus mirties siautimo. Bet jis lieka dvasinėje

mūsų sieloje persikeitęs iš *noro nemirti* į *norą susijungti su kūnu.* Šitą prigimties gelmių veržimąsi religija kaip tik ir žada patenkinti kūno prikėlimu.

Kūno prikėlimas yra ne kas kita, kaip jo atgaivinimas, jį vėl substancialiniu būdu sujungiant su jojo siela. Šiuo dieviškuoju veiksmu per mirtį suardytas žmogiškasis asmuo vėl atstatomas visoje pilnatvėje. Bet fizinis idealas čia pasiekiamas ne pačiu prikėlimu, bet tuo *perkeitimu,* kurio patirs prikeltieji laimingųjų kūnai. Religija, pasiremdama Dieviškuoju Apreiškimu, išganytųjų žmonių kūnams - be nemirtingumo ir pilnatvės, kaip būtinų prielaidų visam kitam, - pažada dar tokius perkeitimus, kurie jau siekiami ir šios tikrovės gyvenime, bet kurių kultūra neįstengia pasiekti. Visų pirma *laisvumas nuo kentėjimų* (*impasibilitas*). šitoji ypatybė laiduoja idealinį juslių veikimą, kurį mūsų tikrovėje suardo visokeriopos ligos. Joms nesant kūnas nebus trukdomas nei iš viršaus, nei iš vidaus jokių, organizmą ardančių akstinų. Toliau kūno *vikrumas* (*agilitas*) suteiks valiai absoliutinę valdžią tvarkyti kūną pagal savo reikalavimus. Tobulas valios viešpatavimas kūne suteikia sielai, kaip formai, galios visiškai tobulai įsigalėti kūne, kaip medžiagoje, tuo būdu jį lyg ir sudvasinant (*subtilitas*), ir iškeliant aukščiau laiko ir erdvės. Šitoje sudvasintoje kūno būklėje dingsta tas tarpas tarp dvasios noro ir jo vykdymo, kuris taip skaudžiai yra jaučiamas žemiškoje tikrovėje, ir kūnas pasidaro kuo paslankiausiai nusiteikęs visiems valios reikalavimams. Jeigu forma yra grožio pradas, tai tobulas sielos įsigalėjimas kūne suteiks jam ir tobulą gražumą (*claritas*), žmonių sąmonėje suprantamą kaip spindėjimą šviesos ypatybėmis, ką patvirtina ir istoriškasis Kristaus persikeitimas. Su šita kūno ypatybe rišasi ir visas materialinio pasaulio atbaigimas. Per religijos galybe įvykdytąjį perkeitimą ir medžiaginiai daiktai bus sutapdyti su idealiniais savo tipais, lytis tobulai apvaldys medžiagą ir sukurs tobulą grožį. Tuo būdu bus realizuotas estetinio gyvenimo idealas, kurio būklė visuomet glūdi žmonių sąmonėje kaip palaimintojo grožio karalija. Tuo būdu išeina, kad religija kaip tik ir žada patenkinti visus tuos reikalavimus, ku-

riuos buvome pastatę, nagrinėdami fizinio idealo sudėtį. Prisikėlusis kūnas visų pirma bus tobuloje savo narių pilnatvėje, turės tobulą juslių veikimą, bus tobulai paklusęs valios reikalavimams, išlaisvintas iš erdvės ir laiko varžtų, per sielos įsigalėjimą įgiję tobulo gražumo, o per paslankumą tobulai nusiteikęs savaimingai kūrybai. Vadinasi, religija ne tik kad gali fizinį idealą realizuoti, bet jį iš tikro ir realizuos, tegul ir ne mūsų gyvenamoje tikrovėje, bet tas galop nesvarbu. Svarbu, kad išsiskyręs žmogiškosios prigimties dalių veržimasis į pirmykštę vienybę ir į tobulą atbaigimą, bus patenkintas visu pilnumu.

b. *Palaimintasis Dievo regėjimas.* Kaip kūno prikėlimas ir jo perkeitimas atbaigia fizinio idealo realizavimą, taip palaimintasis Dievo regėjimas pilnutiniu ir tobulu būdu realizuoja dvasinį žmogaus prigimties idealą. Jau matėme, kad dvasinis žmogaus idealas glūdi tobulame pasiturėjime absoliutine tiesa, absoliutiniu grožiu. Iš kitos pusės, taip pat matėme, kad tobulas absoliutinės tiesos pažinimas yra galimas tik per tobulą Dievo esmės pažinimą, kuri laiko savyje daiktų prototipus; tobulas pasiturėjimas absoliutiniu gėriu įgyjamas tik per susivienijimą su Dievu, o tobulas grožis yra pasiekiamas per tobulą lyties įsigalėjimą medžiagoje. Apie tobulo grožio realizavimą buvo minėta sąryšyje su kūno gražumu, įgytu per perkeitimą. Todėl čia apie tai daugiau nekalbėsime, nes šitas dalykas iš tikro daugiau plaukia ne iš palaiminto Dievo regėjimo, tik iš materialinio gaivalo perkeitimo, kada senasis pavidalas praeis ir bus sukurtas naujas. Tik šitokia prasme ir tegalima kalbėti apie materialinį pasaulio galą. Palaimintasis Dievo regėjimas tiesioginiu būdu realizuoja tobulą Absoliutinės Tiesos pažinimą ir tobulą pasiturėjimą Absoliutiniu Gėriu.

Palaimintasis Dievo regėjimas pagal Apreiškimą turi du momentus: *intelektualinį* ir *voliuntarinį.* Pirmasis yra ne kas kita, kaip Dievo regėjimas „veidas į veidą" arba, kitaip sakant, *aiškus intuityvinis Dievo pažinimas, kaip jis yra savyje.* Ir šios žemės tikrovėje mes turime Dievo pažinimą, įgytą arba per tikėjimą, ar per protavimą. Bet nei vienas, nei kitas pa-

žinimo būdas neduoda mums pakankamo aiškumo, ir Dievas visados mums lieka tam tikra prasme neįspėjama mįslė. Tuo tarpu religija mums laiduoja aiškų pažinimą. Iš kitos pusės, šitas palaimintosios būklės pažinimas yra intuityvinis, vadinasi, tiesioginis veizdėjimas pačios Dievo esmės, kaip Ji yra savyje. Tuo būdu Jis visu dangumi skiriasi nuo diskursyvinio pažinimo būdo, kuriuo per priežastis sąvokų pagalba pakylama prie labai netobulo Dievo pažinimo. Taigi mūsų protas antgamtinio apšvietimo (*lumen gloriae)* bus pakeltas į tokią būklę, kurioje jis tiesioginiu būdu veizdės Dievo esmę ir todėl tobulai paskaitys idealinius daiktų prototipus. O kadangi absoliutinis tiesos pažinimas kaip tik ir glūdi šitame pirmavaizdžių pažinime per Dievo esmę, todėl palaimintasis Dievo regėjimas kaip tik tada ir duoda tobulą ir tiesioginį absoliutinį tiesos pažinimą, kas sudaro teorinių žmogaus siekimų idealą, kuris čia bus realizuotas visoje pilnybėje. Voliuntarinis palaimintojo Dievo regėjimo momentas glūdi *palaimintoje meilėje, pasireiškiančioje ekstatišku susivienijimu su Dievu.* Valia, kaip ir tinka josios prigimčiai, lyg ir išeina iš savęs (ekstazė), susijungia su mylimuoju objektu, kuris šiuo atveju kaip tik ir yra Absoliutinis Gėris, vienintelis tikrasis valios troškimų objektas. Palaimintieji, pasak teologų, „tiek dega Dievo meile, jog lyg ir ištirpsta, ir pasineria dieviškumo gelmėse, nors visuomet lieka nuo Dievo skirtingi."[19] Šitame susivienijime su Dievu glūdi giliausių žmogaus prigimties troškimų patenkinimas, sukuriąs tuo būdu pilnutinę absoliutinės, nesikeičiančios ir nenykstančios laimės būklę. O argi ne to siekia visi žmonės savo valios pastangomis? Argi ne čia todėl yra realizuojamas praktinių žmogaus pastangų siekiamas idealas, pasiturėjimas Absoliutiniu Gėriu?

Taigi pasirodo, kad palaimintasis Dievo regėjimas per intuityvinį Dievo esmės veizdėjimą ir ekstatinį su Dievu susijungimą meilėje visu pilnumu realizuoja tai, ko žmogus kultūros priemonėmis taip aistringai siekia ir niekaip pasiekti negali,

[19] *Ad. Tanąuerey,* Synopsis Theologiae dogmaticae, Roma, 1929, t. III, p. 785.

būtent: Absoliutinės Tiesos pažinimą ir tobulą susivienijimą su Absoliutiniu Gėriu. Šitie dalykai ir sudaro giliausius dvasinės žmogaus prigimties siekimus. Todėl tobulas jų patenkinimas kaip tik ir yra galutinis žmogaus idealo realizavimas.

Iš visų šito skyrelio nagrinėjimų matyti, kad religija visu pilnumu *atbaigia* kultūros pradėtąjį darbą, savo galybe pakeldama taip žmogų, taip visą materialinį pasaulį ligi pilnutinės būties laipsnio. Vadinasi, kiek kultūros idealų nustatymui religija turi įspėjamosios ir nurodomosios reikšmės, tiek *kultūros idealų realizavimui ji turi atbaigiamosios reikšmės.* Be to, kultūros idealų nustatymui religija daro įtakos daugiau teorine savo sritimi - Apreiškimu; tuo tarpu kultūros idealų realizavime jau daugiau pasireiškia *praktinė* religijos galybė. Iš to vėl matyti, kaip gražiai religija teorine savo sritimi paremia teorinę kultūros sritį, o praktine - praktinę. Kaip be Apreiškimo pagalbos kultūra ne kartą patektų į *šunkelius, taip be praktinės religijos pagalbos kultūrinis darbas* liktų neatbaigtas, ir *visas gyvenimas tuo pačiu nebetektų jokios prasmės.* Tai būtų tik beviltiškas draskymasis savo pačio sukurtų laimės skeveldrų, kurios nė iš tolo nepasotina begalinės žmogaus dvasios. Todėl visai teisingai sako J. P. Steffesas, kad „religija duoda žemės kultūrai ne tik paskutinį apipavidalinimą, bet ji reiškia jai naują koordinatų sistemą, iš kurios kultūra patiria kritikos, pertvarkymo ir naujo orientavimo. Dar daugiau, religija atveria žmogui iš esmės naują buvimo ir vertybės sritį ir palengvina jam realizuoti antprigimtąją vertybių eilę."[20]

TREČIASIS SKYRIUS

Religijos ir kultūros santykių iškreipimas

Kad būtų galima dar geriau suprasti, kokios didelės reikšmės religija turi kultūrai, reikia pasvarstyti dar vieną klausimą, būtent: kas pasidaro su kultūra, kai ji savo išdidume atsisako taip nuo įspėjamosios bei nurodomosios, taip nuo atbai-

[20] Religionsphilosophie, Kempten, 1928, p. 210.

giamosios religijos reikšmės ir pati viena bando prieiti ir prie tobulo idealų pažinimo, ir prie tobulo jų realizavimo. Šitas klausimas juo yra aktualesnis šiais laikais, kada įvairiopų krizių įtakoje pradėta kalbėti ir apie religijos, o ypač apie krikščionybės krizę[21], esą ji yra išsisėmusi, nebepajėgianti kurti naujų vertybių ir išrišti opiausių šių dienų problemų. Vietoj josios siūloma „rasės religija". Vadinasi, norima naujoje formoje atgaivinti tikėjimą į žmogaus, o tuo pačiu ir į kultūros visagalybę. Todėl pravartu pasvarstyti viršuje iškeltą klausimą ir pažiūrėti, koks menkas tampa žmogus ir kokia bejėgė pasidaro kultūra, kai tik nustoja jiems švietę religijos pastatyti švyturiai.

Iš kitos pusės, tenka taip pat pažiūrėti, kas pasidaro tuomet, kai įpuolama į kitą kraštutiniškumą ir pradedama niekinti kultūrą, visko tikintis iš religijos. Europos dvasios padangėje galima pastebėti ir šitos krypties ženklų. Paskutiniu laiku vis didėjąs apsivylimas kultūros pažadais sukurti pilnutinę laimę, nuolatinis veržimasis į Vakarus mistinio elemento teosofijos, antroposofijos ir neobudizmo pavidalu su aiškia pasaulio neigimo tendencija pastūmė ne vieną į visišką kultūra nepasitikėjimą, į nepripažinimą jai jokios vertės, tiesiog į atvirą josios niekinimą. Prie šitos krypties dažnai dar prisiplaka manichėjiškos pažiūros į blogį, ir tuo būdu gaunama tikroji pasaulio ir noro gyventi neigimo teorija ir praktika.

Bet, kaip pamatysime, nei vienas, nei kitas vienašališkas religijos ir kultūros santykių išsprendimas neatneša žmogui to, ko jis tikisi. Kultūra be religijos neįstengia kopti aukštyn nuo žemės ir pradeda stingti nuo josios šalčio. Tuo tarpu religija be kultūros netenka prigimtosios atramos, išsigema į

[21] Šiuo klausimu praėjusiais metais yra pasirodę trys charakteringi veikalai: *Miguel Unamuno,* Die Agonie des Christentums, München. Pagal šį autorių, krikščionybė Evangelijų prasme nieko bendro neturi su kultūra; o kadangi ji be kultūros negali gyventi, todėl ir mirštanti. - *Ludwig Neuner,* Eine Zeitfrage Kunstchliche oder natürliche Weltanschauung?, München. Čia yra smarki krikščionybės, ypač katalikybės, kritika. Jos laikas esąs pasibaigęs; dabar reikią prigimtosios pasaulėžiūros, kuri atliktų mokslo laimėjimus. Autorius siūlo germanų rase pagrįstą vokišką religiją. - *Gustav Mensching,* Religion und Leben. Aufsatze und Gegenwartskrise des Christentums, Leipzig (žr. Philosophie und Leben / herausgegeben August Messer / Monatschrift. 1931, 11 Heft.).

neaiškų svajingumą ir paprastai žūsta susipynusiose ir prieštaraujančiose panteistiškose pažiūrose. Šitų vienašališkumų panagrinėjimui ir yra skiriamas šitas skyrelis. Visų pirma bus svarstoma, kas įvyksta, kai iškreipiami santykiai tarp Apreiškimo ir pažinimo, o toliau, kokios išvados plaukia iš religijos bei kultūros santykių iškreipimo praktiniam kultūros idealų realizavimui.

1. Pažinimo ir Apreiškimo santykių iškreipimas

Žmonių minties istorijoje galima sutikti taip tokių, kurie per maža vertino pažinimą, visą reikšmę priskirdami Apreiškimui, taip ir tokių, kurie tik vieno pažinimo pagalba norėjo sukurti pilnutinės žinijos sistemą, į ją visai neįtraukdami Apreiškimo. Ir vienų, ir kitų pastangos nuėjo niekais, nes juk pažinimas yra *žmogaus,* o Apreiškimas duotas *žmogui.* Vadinasi, šitos dvi teorinės gyvenimo sritys iš esmės turi būti suderintos *viename žmoguje.* Todėl visai klaidingai būtų jos palikti kiekvieną sau, dirbant vienoje katroje ir visiškai nepaisant antros.

Nepripažįstant vertės pažinimui ir visą svorio centrą perkeliant į Apreiškimą, kaip daro tradicionalizmas, nuosekliai bus prieita ir prie pačio Apreiškimo paneigimo. Juk pirm negu bus priimtas Apreiškimas, reikia pripažinti, kaip jau buvo įvade minėta, kad yra pats Apreiškimo faktas ir Apreiškimo Autorius. Be to, reikia pripažinti žmogaus protui galią bent netobulai pažinti ir Apreiškimo turinį. Atmetus pažinimo *a posteriori* vertę, bus negalima žinoti, ar yra Apreiškimo faktas ir jeigu yra, kas jo autorius. Tuo tarpu be šitų dalykų rėmimasis Apreiškimu netenka tvirto pagrindo ir virsta paprastu lengvapėdišku pasitikėjimu, neturinčiu kritiško patikrinimo. Apreiškimo vertė didelė ir rimta yra tik tada, kai aiškiai ir tvirtai pažįstama, kad yra Absoliutinis Protas, kuris atskleidžia žmogui jo nujaučiamas ir ieškomas tiesas, kurių pats arba būtų visai nepriėjęs, arba tik labai sunkiai ir po labai ilgo laiko. Bet tam būtina yra pripažinti rimta ir objektyvi pažinimo vertė. Tai dar nereiškia, kad tuo

pripažįstama pažinimui *absoliutinė* vertė. Pažinimas neapima visko ir neįstengia suvokti daiktų visai tobulai. Bet *kas pažįstama, tas tikrai yra, ir taip pažįstama, kaip tikrovėje yra.* Tik šitą tiesą priėmus galima kalbėti apie galimumą atskirti tikrą Apreiškimą nuo netikro. Kitaip būsime priversti arba visiškai Apreiškimą atmesti, nes negali pažinti jo pagrindo, arba visuomet abejoti apie tikrąją jo vertę. Taigi visiškas Apreiškimo atmetimas, o geriausiu atveju įkyrus skepticizmas yra pažinimo vertės susiaurinimo pasėkos. Tokiu atveju teorinė kultūros sritis pakimba ore, ir čia negali būti nė kalbos apie bent kiek tobulesnį kultūros idealų nustatymą.

Tas pat, tik iš kitos pusės, prieinama ir tada, kai neteisėtai susiaurinamas arba ir visai atmetamas Apreiškimas, o viskas norima remti tik pažinimu. Ir tokiu atveju skepticizmas, o paskui jį einąs kultūrinis neproduktingumas yra nuolatiniai tokio nusistatymo palydovai. Jau buvo kalbėta, kad vieno tik pažinimo pagalba žmogus negali nei tobulai pažinti siekiamų kultūrinių idealų, nei būti absoliučiai tikras, ar jo susidarytas idealas nėra priešingas dieviškajam pirmavaizdžiui. Apreiškimas čia kaip tik ir pagelbsti. Praskleisdamas ieškomą idealą arba mažiausiai nurodydamas tikrą į jį kelią, jis padeda pažinimui nugalėti pačios būties pastatytą kliūtį ir eiti prie tobulo idealų pažinimo. Šituo savo praskleidimu Apreiškimas patvirtina arba paneigia pačio žmogaus susidarytąjį idealą iš prigimtosios tikrovės pažinimo. Tuo būdu apsaugo žmogų nuo klaidos realizavimo, kas reikštų daiktų ardymą. Todėl suprantama, kodėl galingieji antikinės kultūros protai tiesiog ilgėjosi Dieviškojo Apreiškimo, kuris parodytų tai, ko žmogaus dvasia taip uoliai ieškojo ir vis nerado. Platonas savo „Sokrato apologijoje" įrašė šiuo atžvilgiu labai charakteringus tam laikui žodžius: „Mes turime palaukti, kol kas nors ateis ir nurodys mums, kaip mes turime elgtis su dievais ir su žmonėmis; tik dievas gali duoti mums išaiškinimą."[22] Apreiškimo atmetimas kaip tik ir pasmerkia žmogų šitam amžinam ieškojimui, amžinam klydinėjimui be

[22] Cit. dr. *J. Pohle,* Natur und Übernatur, p. 75 sudėtiniame veikale: G. *Esser, J. Mausbach,* Religion, Christentum, Kirche, t. 1, Kempten, 1921.

aiškaus kelio ir be aiškių vedamųjų gairių. Ar galima, tokiai būklei esant, kalbėti apie tikrąją kultūros pažangą? Tai yra greičiau paklydimo įkarščio pažadintas bėginėjimas, kuris po kiek laiko vėl atveda į tą pačią vietą, į tas pačias klaidas ir kartoja tuos pačius nenuoseklumus.

Kad taip iš tikro esti, tą mums parodo naujųjų laikų teorinės kultūros srities tyrinėjimas. Individualistiškais nusistatymais pagrįsta naujųjų laikų kultūra pamėgino pati viena be Apreiškimo pagalbos prieiti tobulą kultūrinių idealų pažinimą. „Vidurinių amžių žmonės, - sako A. M. Weissas O.P., - visuomet žiūrėdavo į Dievo išganymo uostą. Tuo tarpu mes patys savo noru leidomės į ūžiančią jūrą, užpūtėme Dievo įžiebtas šviesas tuo tikslu, kad, jei dar greitai nežūsime, galėtume pasididžiuoti, jog, pasiėmę į siūbuojantį laivelį tik rankines lempeles, patys save išgelbėjome."[23] Bet, deja, šitoks drąsus ir puikus nusistatymas privedė moderniškąją kultūrą prie to, kad ji teorinėje savo srityje pakartojo tas pačias klaidas, kurios buvo padarytos antikinės kultūros Apreiškimo nevadovaujamų protų. Filosofijos istorija šitą pakartojimą parodo labai ryškiai.

Pažinimo filosofijoje. Sofistas Protagoras iš Abderos formulavo posakį, kad „visų daiktų matas yra žmogus." Vadinasi, tiesa pareina nuo žmogaus. Ne daiktas tuomet apsprendžia protą, bet protas daiktą. Kuo nuo Protagoro skiriasi Kantas, sakydamas, kad „protas savo dėsnius nesemia iš gamtos, bet juos jai įrašo." Sofistas Gorgijas ėjo dar toliau ir paskelbė, kad „nieko nėra", o jeigu kartais kas ir būtų, vis tiek liktų nepažįstama. Argi moderniškas gnoseologinis agnosticizmas pasakė ką nors šiuo atžvilgiu nauja?

Gamtos filosofijoje. Kiek senovėje Anaksagoras pripažino dieviškąjį *Nus,* kuris sutvarkė pasaulį tikslingai ir tvarkingai, tiek Demokritas atmetė visokį transcendentinį pasaulio vyksmo faktorių ir pripažino tik imanentinį, kuriuo yra su būtinumu veikią gamtos dėsniai. Moderniškoji mechaniškai-materialistiškoji pasaulėžiūra kaip tik ir buvo senojo demokritizmo atgaivinimas.

[23] Apologie des Christentemus, t. 5, Freiburg i. Brsg., 1905, p. 125.

Psichologijoje. Pirmykštį žmonių įsitikinimą apie sielos nemirtingumą paneigė sofistai. Protagoras nepripažino sielos kaip substancijos. Pasak jo, siela nėra skirtinga nuo pojūčių, vadinasi, ji esanti tik „vaidinių ir asociacijų ryšulys." Ar tai nėra tas pat, ką ir moderniškasis asociacionizmas?

Teodicėjoje. Windelbandas teisingai pastebėjo, kad „visi religinės laisvamanybės atspalviai išeina ryškiai aikštėn sofistinėje literatūroje, pradedant atsargiu Protagoro skepticizmu, kuris sakė, kad apie dievus nieko nesą galima žinoti, einant per antropologinį ir natūralistinį tikėjimo aiškinimą pas Kritiją ir Proklą ir baigiant atviru Diagoro iš Melo ateizmu."[24] Argi visos šitos srovės neišėjo aikštėn naujųjų laikų pasaulėžiūroje pradedant angliškuoju deizmu ir baigiant prancūziškuoju modernizmu?

Etikoje. Protagoras, pripažindamas visų daiktų matą esant žmogų, pagrindo individualistiškąją etiką. Ką čia nauja bepridėjo Nietzsche arba Stirneris? O Zenonas stipriu savo pareigos akcentavimu ar labai skiriasi nuo Kanto ir jo *imperativum cathegoricum.*

Teisės filosofijoje. Sofistikoje glūdi taip valstybinio diktatoriumo pradai, taip, iš kitos pusės, anarchistiškojo palaidumo pradžia. Vieniems sofistams įstatymai yra tik valdovų sugalvota priemonė masėms pažaboti. Tuo tarpu kiti skelbė, kad minia išradusi įstatymus valdovų sauvaliai sudrausti. Teisė, pasak Trasimacho, esanti tik valdovų išradimas, o josios nesikeičiamumas valdiniams įkalbėtas dėl to, kad jie būtų paklusnūs. Argi ne tos pačios pažiūros glūdi moderniškame makiavelizme, Nietzsche's „viršvyrio"[25] filosofijoje ir įvairiose diktatūrų formose[26].

[24] Cit. *O. Willmann,* Geschichte des Idealismus, t. 1, p. 359.

[25] Ottfried Eberz savo veikale „Von Aufgang und Niedergang des männlichen Weltlters" (Breslau, 1931.) p. 141 yra visai teisingai pastebėjęs, kad Nietzsche's filosofiją reikią laikyti ne „viršžmogio", bet „viršvyrio" filosofija, kaipo teorinę apoteozę „Willens zur macht", kas yra nekultyvuoto vyro pažymys.

[26] Medžiaga pavyzdžiams yra imta iš: O. *Willman,* Geschichte des Idealismus, t. 1; prof. *Fr. Sawicki,* Lebensanschauungen alter und neuer Denker, t. 1; *A. Stöckl,* Filosofijos istorijos bruožai - iš tų skyrelių, kurie kalba apie senovės filosofiją.

Taigi pagrindiniai modemiškosios pasaulėžiūros bruožai, kuriais ji išsiskyrė nuo vidurinių amžių pasaulėžiūros, pasirodo, yra ne kas kita, kaip pakartojimas tų pačių klaidų, kurios buvo atsiradusios ir antikinėje kultūroje ir su kuriomis kovojo didieji to meto galvotojai, kaip Sokratas, Platonas, Aristotelis. O taip pasidarė dėl to, kad individualistišku išdidumu apsvaigus, buvo visiškai nepaisoma Apreiškimo nurodymų. Juk visai nesunku pastebėti, kad aukščiau minėtų pavyzdžių tvirtinimai yra diametrališkai priešingi Apreiškimo tiesoms. Jei būtų buvęs padarytas moderniškosios filosofijos kūrėjų išvadų palyginimas su Apreiškimo tiesomis, ir, radus jas nesutinkančias, būtų patikrinta iš naujo savo argumentai, šiandien neturėtume to minties chaoso, kuris taip labai aptemdė ir pakrikdė naujųjų laikų galvojimą. Tiesa, daugelis minėtų klaidų šiandien jau baigiama atitaisyti. Bet kiek visam tam reikėjo padėti darbo, kiek energijos ir pajėgų - o rezultatai tokie, kad tik pataisyta tai, kas išdidumo buvo pagadinta.

Pasirodo tad, kad Apreiškimo ir pažinimo santykių iškreipimas įklampina kultūrą į sunkiai išbrendamas pelkes ir tuo būdu kultūrinei pažangai visados turi neigiamų pasėkų, nekalbant jau apie tai, kad pasitikėjimas tik vienu pažinimu niekados negali laiduoti tobulo idealų nustatymo.

2. Atsisakymas nuo atbaigiamosios religijos reikšmės

Atsisakyti nuo atbaigiamosios religijos reikšmės kultūros idealų realizavimui dar nereiškia paneigti pačią religiją. Čia religija nėra tiek griežtu būdu neigiama, kiek pastumiama į šalį ir visiškai nepaisoma, paskelbiant, kad viena kultūra savo priemonėmis galinti sukurti pilnutinės laimės būklę. Religijos pagalbos tam visai nereikalaujama. Tai yra praktiškojo deizmo nusistatymas: palikti Dievo veikimą šalia žmogaus veikimo, nepaisyti Jo nurodymų, Jo sukurtos tvarkos ir Jo sprendimų.

Pažvelgę į istorinę kultūros eigą, galėsime pastebėti, kad šitoks praktiškas religijos paramos ignoravimas ir stengima-

sis be Dievo prieiti tobulos laimės žmonijoje ne kartą yra pasireiškęs, pradedant jau nuo pirmųjų jos gyvenimo dienų. Apreiškimo pasakojamas puolimas, įvykęs dar rojuje, buvo ne kas kita, kaip tik toks puikus nusistatymas pasiekti dieviškumo prieš Apvaizdos sprendimus. Šitą žmogaus puikybės idėją, surištą su tragiškomis pasėkomis, gražiai atvaizdavo senas graikų mitas apie prikaltą prie Kaukazo uolų Prometėją. Kai Dzeusas nutaręs išnaikinti žmonių giminę, Prometėjas pavogęs iš dangaus ugnies, atnešęs ją žemėn, išmokinęs žmones ja naudotis, tuo būdu sukūręs kultūros pradus, eidamas prieš vyriausiojo dievo nutarimą. Bet už šitą savo žygį Prometėjas buvo prikaltas prie Kaukazo uolos, o plėšrus vanagas kas trečia diena atlėkdavęs ir draskydavęs jo jaknas. Tai buvusi bausmė už norą padaryti žmoniją laimingą nepaisant aukštesnių nusprendimų.

Prometėjo likimą graikų mito mintis laiko simboliu likimo kiekvienos kultūros, kuri savo pačios priemonėmis nori pasiekti pilnutinę laimę, visiškai nepaisydama religijos nurodymų. Todėl šitokia kultūros kryptis vadinama prometėjiška, o pati problema įgauna *prometėjizmo* vardą. Jau iš visų ankstesnių nagrinėjimų galėjo užtenkamai paaiškėti, kad prometėjizmas, vadinasi, kultūros noras savo pačios priemonėmis sukurti žmogui pilnutinės laimės būklę, neturi ir negali turėti logiško pateisinimo. Kultūra pačioje savo esmėje yra visu pilnumu bejėgė pergalėti pasaulyje viešpataujantį blogį, be ko laimės pasiekimas yra neįmanomas. Bet įdomu panagrinėti, kokios yra psichologiškos priežastys šitokio prometėjiško nusistatymo. Kas pastūmi žmogų į šitokį Apvaizdos sprendimams prieštaraujantį norą, nors giliau pagalvojus, galima nesunkiai prieiti išvados, kad šito realizavimas būtinai turės tragišką galą.

Prometėjizmo šaknų ieškoti reikėtų atpalaiduotame žmogaus kūrybiškume. Juk kūryba kaip tik ir stengiasi išviršinę tikrovę palenkti išvidinei idėjai, palenkti taip, tiek ir tokiai idėjai, kokiai *nori* kuriąs subjektas. Vadinasi, kūryboje išviršinės tikrovės dėsniai turi pasiduoti išvidiniams subjekto sąmonės reikalavimams. Žmoguje visuomet glūdi linkimas tikrą gyvenimo

dėsnį *aš noriu taip, kaip turi būti* padaryti atvirkščią: *turi būti taip, kaip aš noriu.* Bet kūryboje šitas linkimas yra ypatingai stiprus. Tiesa, transcendentiniai daiktai spiriasi prieš šitą žmogaus norą, kovoja su juo nebylią, bet labai juntamą kovą, vis dėlto daugiau ar mažiau jie turi pasiduoti ir nusilenkti kūrėjo norams, priimdami naują formą. Kūryboje imanentinė būtis ima viršų ant transcendentinės būties. Kylant kultūrai ir didėjant kūrybos priemonėms, šitoji kova žmogui darosi vis lengvesnė. Materialinis pasaulio gaivalas - net ir pats žmogaus kūnas - vis labiau pralaimi kovą ir pasiduoda apipavidalinamas pagal žmogaus norimą idėją. Bet štai didelio kultūros klestėjimo metu kaip tik ir atsiranda labai reali pagunda *įtikėti į kūrybinių savo jėgų visagalybę ir lenkti individualiniams savo norams ne tik kontingenčius prigimties dėsnius ir kontingenčią būtį, bet net ir amžinuosius Dievo įstatymus, o kraštutiniame atvejyje net ir patį Dievą.* Čia sąmonės norai yra pastatomi aukščiau už Absoliutinę būtį ir josios sprendimus, žmogaus reikalavimai peržengia savo teisėtumo ribas, ir tuomet prasideda kova ne tarp medžiagos ir dvasios, bet tarp dvasios ir Absoliuto, tarp kontingenčios pasėkos ir Absoliutinės priežasties. Savo galybės jutimas pastūmi žmogų kovoti šitą kovą arba visai atvirai, arba visiškai nepaisyti to, kas nepareina nuo jo sąmonės nusistatymų. Žmogus mano galėsiąs pats save išganyti, vis tiek koks tas išganymas būtų reikalingas. Taigi psichologiškai imant, *į prometėjišką nusistatymą žmogų pastūmi atpalaiduotas didelių kūrybinių savo galių jutimas.*

Bet nereikia padaryti klaidos, prometėjizmo esmės ieškant apskritai žmogaus siekime pilnutinės būties ir pilnutinės laimės. Todėl ir Rudolfas Euckenas, spręsdamas kultūros problemą, ne visai teisingai yra supratęs prometėjizmo esmę. Jis sako, kad „religinis nusiteikimas *(ein frommer Sinn)* žmonijos geidime pilnutinio savarankiškumo ir savaveiklumo matė žmogaus galių pertempimą, peržengimą prigimties nurodytų ribų ir išdidų nusikaltimą. Tokiam galvojimo būdui kultūros nepasiekimai lengvai atrodo kaip bausmė už žmogiškąją puikybę, tos rūšies įsitikinimai glūdi babiloniečių pasakojime apie nupuolimą ir bokštą, kuris turėjęs siekti dangų, toliau jie

pasirodo Prometėjo legendoje, juos galima įžiūrėti ir padavime apie Faustą, tik čia per didelis žinojimo troškulys atmetamas kaip peiktinas."[27] Tuo tarpu religija peikia ne patį siekimą pilnutinio išsivystymo žinojimo, bet tojo siekimo *būdą.* Kitaip nė būti negali. Juk neigimas pačio siekimo būtų tuo pačiu prigimties neigimas, nes žmogus iš prigimties nesulaikomai veržiasi į pilnutinės būties laipsnį, į pilnutinį išsiskleidimą ir tobulą apvaldymą žemesniųjų pradų. Bet visai kitas dalykas, *kuo būdu* žmogus šito pilnutinio išsiskleidimo siekia. Taip pirmųjų žmonių puolime, taip Babilono bokšto tragedijoje, taip Prometėjo ir Fausto legendoje žmogaus siekimai sudūžta ne dėl pačio laimės noro, bet dėl to, kad tą norą realizuoti stengiamasi tik *savo* galiomis, visai nepaisant amžinųjų Dievo nurodymų, o dažnai einant net prieš juos. Čia susikerta dvi tvarkos: amžinoji Dievo nustatytoji ir žmogaus panorėtoji. Iš šitos kolizijos, suprantama, laimėtoja turi visados išeiti dieviškoji tvarka. Tuo tarpu žmogiškoji tokiu atveju sudūžta paprastai į savo pačios užgaidas. Bet patys žmogaus norai gali siekti ir toliausiai - ligi pačios begalybės, jeigu jie nėra priešingi Dievo nustatytai tvarkai ir realizuojami su antgamtišku pritarimu bei pagalba, - čia negali įvykti jokio sudužimo, nes Euckeno minima puikybė glūdi ne prigimties veržimosi (o tai kaip tik ir yra prigimties veržimasis), bet jo realizavime prieš nustatytą Dievo tvarką. Pirmieji žmonės nupuolė ne dėl to, kad panorėjo būti dievais, vadinasi, įsigyti dieviškumo, nes ir Kristus tai pažadėjo žmonėms, bet dėl to, kad ėjo ne tuo keliu, net priešingu, negu buvo Dievo nurodyta. Prometėjas buvo prikaltas prie uolos irgi ne dėl to, kad norėjo žmonėms pagelbėti, bet dėl to, kad šioji pagalba buvo priešinga Dievo nutarimui. Net ir Faustas, žinojimo troškulio kankinamas, netenka vilties ką nors tikra sužinoti ne dėl to, kad *norėjo* žinoti, bet kad stengėsi šitą savo norą patenkinti tik savo jėgomis. Vadinasi, prometėjiško nusistatymo tragedija glūdi ne pastangose siekti laimės, bet tųjų pastangų realizavime prieš nustatytą Dievo tvarką.

[27] Geistesprobleme und Lebensfragen, Leipzig: Reclam, 1921, p. 164.

Šitokio nusistatymo nuodėmingumas gludi formaliniame pasipriešinime Dievo valiai. Čia žmogaus sprendimai yra pastatomi aukščiau Apvaizdos sprendimų, sąmoningai niekinami ir laužomi. Todėl paprastai toks kultūros nusistatymas sulaukia teisėtos sau bausmės. Šitoji bausmė kyla iš to, kad kultūra sueina į koliziją su visuotiniu laimės troškimu ir, negalėdama jo patenkinti, privalo arba grįžti atgal, arba eiti toliau ligi asmens vertingumo suniekinimo. Ontologinės pasaulio tvarkos, nustatytos neklystančiu Dievo sprendimu, lenkimas savo sąmonės reikalavimams, tiesiog skelbimas jai kovos yra ne kas kita, kaip kova prieš patį save. Juk ir pats žmogus įeina į ontologinę visatos tvarką ir klauso josios dėsnių, kurie palaiko jo būtį. Tuo tarpu sukilimas prieš šituos dėsnius, prieš šitą tvarką reiškia jų griovimą visų pirma *pačiame savyje,* ardymą savo būties, savęs pačio naikinimą, vedantį į visišką nusiminimą ir net žuvimą.

Prometėjizmo tragedijos veiksmas paprastai pereina trejetą tarpsnių. *Visų pirma* išeina aikštėn ir ima viršų atpalaiduotas tikėjimas į kūrybinę savo visagalybę, į kultūros pajėgas sukurti pilnutinės laimės būklę. Šiuo metu gyvenimas pasidaro *antropocentrinis,* nes žmogus, kaip galingiausia pasaulio būtybė, pastatoma į viso ko centrą ir padaroma visko ko matu. Dievas dabar nustumiamas visai į šalį arba pradedamas net atvirai neigti. Tasai minėtas gyvenimo dėsnis „aš noriu taip, kaip turi būti" dabar perkreipiamas atvirkščiai: ne tik praktikoje, bet ir teorijoje „turi būti taip, kaip aš noriu". Vadinamoji *sąmonės filosofija* dabar paima viršų ant *būties filosofijos.* Ne transcendentiniai daiktai apsprendžia žmogų, bet žmogus daiktus, įrašydamas juosna savo dėsnius ir savo reikalavimus. Tuo būdu žmogus esti sudievinamas, grynojo žmogiškumo siekimas darosi galutinis gyvenimo tikslas, kuriam pasiekti kultūra turinti duoti reikalingų priemonių.

Jeigu žmogus yra visa ko centras ir matas, dar daugiau, jeigu jis yra tiesiog dievas, tuomet suprantama, kad kultūra privalo jam tarnauti, suteikdama jo polinkiams kuo daugiausia įvairių gėrybių. Tuo būdu žengiama į *antrąjį* tarpsnį, kada kultūra netenka idealinio savo pobūdžio ir virsta utilita-

rine. Tuomet ateina utilitarizmo ir epikūrizmo gadynė. Dabar kultūra tiek tevertinama, kiek ji duoda žmogui naudos ir didina jo pasitenkinimą. Čia ji esti tiesiog verste verčiama pateisinti ja pasitikėjimą, kurį parodė prometėjiškai nusiteikęs žmogus. Nepasotinamas sielos alkis, atsisakęs siekti antprigimtųjų gėrybių, esti verčiamas tenkintis vienos kultūros laimėjimais. O šitie laimėjimai nėra tiek tobuli, kad visiškai patenkintų neribotą dvasią. Bet juk kitokių prometėjiškasis žmogus nežino ir net nenori žinoti. Tad jis stengiasi išspausti iš kultūros kiek galėdamas daugiau, jis kuria kuo įvairiausių gėrybių, jis jų ieško tiesiog net patologišku įkarščiu. Visa tai, žinoma, yra didis pažangos akstinas. Todėl šiuo laikotarpiu kultūra pakyla labai aukštai, ir žmogus sukuria iš tikro nuostabių dalykų, kurie daugeliu atžvilgiu palengvina žemės gyvenimą. Bet ar tuo pasiekta trokštamoji pilnutinė laimė? Šitas klausimas, iškilęs žmogaus sąmonėje, yra pirmas smūgis atpalaiduotam pasitikėjimui kultūros galybe. Tiesa, žmogus dirba ir toliau be poilsio, ir toliau kuria, bet gimęs abejojimas nuolat auga, o sielos alkis tuo tarpu nė kiek nemažėja. Tikėjimas į palaimos teikiančią kultūros galybę kiekvieną kartą esti vis smarkiau sukrečiamas. Žmogus aiškiai mato, kad kultūra reikalauja neapsakomai daug darbo ir vargo ir viso to ji neapmoka tobulu, tyru džiaugsmu. Josios laimėjimai žadina sieloje dar didesnius troškimus, padaro žmogų vis daugiau norintį, o tuo tarpu ji nepajėgia šitų norų patenkinti. Ji nuvilioja žmogų prie tolimų ir svetimų dalykų ir užmiršta artimus bei savus; ji atitolina žmogų nuo prigimties ir jo gyvenimą padaro mechanišką - dirbtinį. Bet juk prometėjiškasis žmogus neturi jokios kitos išeities. Jis paskelbė kultūrą galinčia sukurti jam pilnutinę laimę, jis atsisakė nuo atbaigiamosios religijos pagalbos ir pats vienas pradėjo ieškoti kelio į išganymą. Bet įkyrus abejojimas kultūros visagalybe vis giliau siurbiasi į jo širdį. Kiekviena diena atneša vis naujų nusivylimų savo laimėjimais. Kultūra vis labiau atrodo esanti netinkanti *priemonė* pilnutinei laimei siekti. Bet juk kitokios priemonės nėra ir negali būti. Kur kitur jokios pagalbos nesą. Matyt, kad

žmogaus veikimas yra pats sau tikslas, kad kurti reikia dėl pačios kūrybos. Tuomet iškyla nauja mintis: *kultūra yra gyvenimo tikslas.*

Su šituo nauju nusistatymu yra žengiama į *trečiąjį* prometėjizmo tragedijos tarpsnį. Pirmiau kultūra buvo priemonė naudai ieškoti, dabar ji pasidaro *tikslas.* O kuo tuomet tampa žmogus? Juk jis kuria kultūrą. *Žmogus darosi tada grynu įrankiu kultūrai kurti.* Pirmiau jis buvo gyvenimo tikslas, dabar tapo tik priemonė. Visas jo vargas, visos jo pastangos, galop jis pats gyvena ne kam kitam, kaip tik tam, kad pastūmėtų priekin kultūros eigą. Šitoks nusistatymas, tiesa, grąžina kultūrai idealinį charakterį, bet jis visiškai atima iš žmogaus tąjį aukštą apie save manymą. Dabar jau ne žmogus darosi viso gyvenimo centras, bet kultūra kaip tokia. Vadinasi, per atpalaiduotą pasitikėjimą savimi, per patologišką kultūros gėrybių kūrimą ir vartojimą prieinama prie visiško išsižadėjimo nelygstamo savo asmens vertingumo ir nusileidimo ligi įrankio kategorijos. Tas sudievintas žmogus, tas išdidęs pasikėsintojas prieš Apvaizdos sprendimus tampa nuolankia kultūros priemone, o pats kultūros kūrimas, neturįs jokio tikslo ir jokių gairių, atsipalaidavęs nuo žmogaus ir eidamas savais keliais, neišvengiamai praranda savo dvasingumą ir tampa beprasmišku procesu. Prometėjišką žmogų ištinka tikras Prometėjaus likimas. Puikiu savo nusistatymu užsitvėręs kelią į religiją, jis pats save prikala prie netobulų kultūros laimėjimų, lyg prie kokių Kaukazo uolų. Juo aukštesnis gyvenimo laipsnis, juo labiau jis laisvina žmogų iš gamtos būtinumo. Ir priešingai, juo leidžiamės žemiau, juo labiau žmogaus darbai netenka laisvės ir esti vergiami geležinio gamtos dėsningumo. Todėl atsisakymas nuo siūlomos religijos pagalbos reiškia atsisakymą nuo didelės laisvės dalies ir laisvą prisiėmimą geležinių ir nepermaldaujamų gamtos grandinių. Bet argi šitas prisirakinimas prie *apribotų žemės* gėrybių jau panaikina *pilnutinės* laimės troškimą? Anaiptol. Jis lieka ir kas kartas vis darosi smarkesnis. Juk tai yra neatbaigtos prigimties veržimasis į atbaigimą, tai būties pilnybės ilgesys. Jau senovės romėnai sakydavo, kad prigimtį

galima išvyti ir šakėmis, tačiau ji visados sugrįš[28]. Taip ir laimės troškimas. Jokie sofistiški išvedžiojimai, jokie gudrūs išsisukinėjimai neatbaigtos būties nepatenkina ir nenuramina. Tobulumo ilgesys visados grįžta dar su didesniu smarkumu. Jis drasko prisikalusiojo žmogaus dvasią, ir čia pasikartoja ta pati tragedija, kurią Prometėjas apibūdino šiais žodžiais: „Aš savo mintimis ėdu savo širdį." Čia atsiranda tas plėšrus vanagas, kuris kas trečia diena atskrisdavo pas prikaltąjį Prometėją ir draskydavo jo jaknas. Daugelis dailininkų yra piešę retežiais prirakintą erelį, sukruvintais sparnais besiveržiantį į mėlynas padanges. Tai yra prometėjiško žmogaus likimas, su tuo skirtumu, kad žmogus pats save savo valios nusistatymu prirakino ir susikruvino į savo pačio sukurtas netobulas laimės atlaužas.

Štai kaip eina prometėjizmo tragedijos vystymasis. Ir josios išsimezgimas yra galimas dvejopu būdu: arba visiškai žūti, arba grįžti prie paniekintos religijos. Dažniausiai pasirenkama antroji išeitis, nes begalinis savęs naikinimo skausmas tiek paskirus asmenis, tiek ištisą kultūros kryptį paklupdo prieš Dievo altorių. Tuo būdu vėl atstatoma sugriautoji tvarka ir pradedamas kurti naujas gyvenimas.

Jeigu dabar bent trumpai dirsteltume į naujųjų laikų kultūros eigą, pamatytume, kad ji perėjo tuos visus tris minėtus tarpsnius. XV, XVI ir XVII šimtmečiai arba vadinamasis Renesansas juk tai buvo ne kas kita, kaip tik ištisa eilė pastangų sukurti antropocentrinį gyvenimą, kaip priešingybę vidurinių amžių teocentrinei santvarkai. Vidurinių amžių žmogus gyveno Dievuje ir Dievui. Visas pasaulis jam atrodė kaip vienas milžiniškas, nesugriaunamas, nepaneigiamas Dievo pasireiškimo ir jo buvimo įrodymas. Net augalai ir gyvuliai, pasak L. Boppas žodžių, buvo jam antgamtinių santykių simboliai.[29] Tuo tarpu Renesansas per nominalistinę filosofiją, per atgaivintąjį pagonizmą sugriovė tuos ryšius, kurie jungė tikėjimą su žinojimu, Dievą su žmogumi, dan-

[28] „Naturam expellas furca, tarnen usque recurret."
[29] Wir Sind die Zeit, Freiburg i. Brsg., 1931, p. 19.

gų su žeme. Žmogus dabar pasidarė viso ko centras ir matas. Renesansas atrado *atpalaiduotąją asmenybę.* Negalima sutikti su kultūros istoriku Jakobu Burckhardtu, kai jis sako, kad viduriniais amžiais žmogus jautėsi „tik kaip rasė, tauta, partija, korporacija, šeima ar kaip kokia kitokia bendrumo forma" ir kad tik Renesansas iškėlė „visa jėga subjektyvumą; žmogus pasidarė dvasinis individas ir jautėsi toks esąs."[30] Juk vidurinių amžių tikėjimas į asmeninį sielos nemirtingumą, atsakingumą už asmeninius nusikaltimus, į asmeninį prisikėlimą, į asmeninį teismą - argi nereiškia tikro savo asmenybės pajautimo. Be to, garsūs to meto menininkai ir mokslininkai argi nebuvo individualūs savo gyvenime ir kūryboje. Tiesa, šitas individualumas buvo visados susirišęs su praeitimi ir dabartimi ir todėl buvo *organiškas.* Jis visados išlaikė *objektyvų* pobūdį. Tuo tarpu Renesansas atpalaidavo individą nuo visokio sąryšingumo su bet kuo ir todėl sukūrė *atpalaiduotąją asmenybę,* o per ją ir atpalaiduotą gyvenimą. Renesanso individualumas pasidarė visiškai *subjektyvus.* Čia kaip tik ir prasidėjo vyrauti toji *sąmonės filosofija,* ontologiškąją pasaulio tvarką lenkianti subjektyviems savo nusistatymams ir reikalavimams. Prometėjiškas naujosios kultūros nusistatymas buvo paskelbtas. Suprantama, kad Europa, pusantro tūkstančio metų buvusi krikščioniška, negalėjo taip staiga nusikratyti bet kokios religijos įtakos. Nei tuomet, nei šiandien nėra tokios žmonių bendruomenės, kuri nepatirtų vienokio ar kitokio religijos veikimo. Juk visas dabartinis gyvenimas dar tebėra persunktas religine nuotaika. Kiekviena žemės kertelė žmogui vis primena kitą tikrovę: miestuose ir kaimuose bažnyčios, kalnuose koplyčios, prie kelių kryžiai ir statulos, namuose paveikslai, žmonių vardai, šventės, priežodžiai ir net keiksmai. Bet visa tai dar anaiptol nelaiduoja, kad šalia šitų išviršinių religijos apraiškų neitų išvidinis nusigręžimas nuo pačios religijos. Šitokiu nusigrįžimu kaip tik ir buvo pažymėtas Renesanso laikotarpis.

[30] Die Kultur der Renaissance in Italien, Leipzig: Reclam, 1.1, p. 180,181.

Po jo ėjo didžiųjų kultūros laimėjimų gadynė. XVIII ir XIX a. buvo iš tikro nepaprasto žmogaus genijaus triumfo amžius. Čia buvo sukurti pozityvieji mokslai, čia buvo padarytos milžiniškos reformos tiek visuomeniniame, tiek politiniame gyvenime. Techninė kultūros pažanga, kurios pagalba buvo apvaldomas išviršinis pasaulis, dar labiau skatino žmogų pasitikėti savo jėgomis ir vis menkiau tepaisyti religijos reikalavimų. Charakteringa, kad šiuo metu greta didžiausių kultūros laimėjimų ėjo didžiausias nutolimas nuo religijos, net tiesiog atviras pasiryžimas ją visiškai sunaikinti. Jau XVII a. pradžioje buvo įsteigtos masonų ložės ir tuo būdu buvo suorganizuota kova prieš krikščioniškąją pasaulio santvarką. O toji Haeckelio, Renano, Strausso sukeltoji audra argi nesikėsino visiškai palaidoti bet kokią religiją? Kultūros ginklais apsišarvavęs žmogus stojo į kovą su pasaulio Kūrėju. Bet po visu tuo triumfu, po tais nuostabiais laimėjimais ėjo išsekimo ir išdvasėjimo procesas. Daugelio buvo jaučiama, kad šita galvatrūkčiais einanti kultūros pažanga gali pasidaryti tiesiog baisi, gali įtraukti į savo mechanizmą ir patį žmogų. Šitie nujautimai kas kartas darėsi vis aiškesni, ir juos pašalinti nebuvo kuo. Pertekęs naudojimasis kultūros gėrybėmis neslopino tikros laimės alkio, o iš kitos pusės, vis labiau buvo jaučiama, kad pasiektieji laimėjimai prigimties tobulai patenkinti neįstengia. Naujosios kultūros atmosfera buvo pritvinkusi juodais debesimis. Ir XX a. pradžia atnešė tokią audrą, kokios Europa dar nebuvo mačiusi. Šiandien jau visai aišku, kad Didysis karas nebuvo karas tik paprasta prasme, tai buvo griuvimas viso moderniškosios kultūros rūmo. „Viskas sudužo!" - pasigirdo šiurpūs balsai nuo 1918 m. rudens. Sudužo militarinė ir politinė galybė, sudužo kartu ir dorinė bei socialinė santvarka. Naujųjų laikų kultūra pasijuto sukrėsta iš pat pamatų. Ir štai šiuo metu išeina garsusis O. Spenglerio veikalas „Vakarų žlugimas". Jo idėjos yra gimusios dar tosios pritvinkusios atmosferos metu, bet į viešumą buvo paleistos tik po karo. Šitas veikalas charakteringas ne tiek savo minčių teisingumu, kiek tuo trečiojo prometėjizmo tarpsnio nuotaikos apibūdinimu. Juk koks didžiulis skirtumas yra tarp Renesanso pasitikėjimo

žmogaus galybe ir XX a. apsivylimo - net visiško nusiminimo, išreikšto šūkiu „Vakarai žūsta". Grynojo žmogiškumo idealo siekimas privedė prie visiško tojo idealo praradimo. Pasitikėjimas kultūros galybe padarė žmogų bejėgį. Visokeriopi kriziai visu ryškumu ir baisumu atsistojo prieš moderniškojo žmogaus akis. Kultūros savarankiškumo mintis, R. Euckeno liudijimu[31], naujiesiems laikams turėjo labai daug įtakos. Įvairūs visuomeninio gyvenimo nepasisekimai, apsivylimas tuo atpalaiduotu individualizmu, kuris vieną žmogų padarė žvėrimi kitam, iš viso žemiškosios tikrovės nepastovumas pažadino žmogų paguodos ieškoti pačiame kultūros kūrime ir josios pažangą laikyti vieninteliu gyvenimo tikslu. Tai buvo žingsnis į trečiąjį ir skausmingiausią prometėjiškosios kultūros tarpsnį, kuriame visiškas prisikalimas prie netobulų gėrybių pagimdė tą didelę kančią, kurią dabar pergyvena visa kultūringoji žmonija.

Taigi ir istorinis naujosios kultūros vystymasis aiškiai parodo, kur atsiduria žmogus, kai tik atsisako nuo religijos paramos ir pats vienas pradeda prigimtomis priemonėmis ieškoti kelio į pilnutinės laimės būklę. Vadinasi, atsisakymas nuo atbaigiamosios religijos reikšmės kultūros idealų realizavimui, iš vienos pusės, prirakina žmogų prie netobulų žemiškųjų gėrybių, iš kitos, - nepasotintas ir netobulais laimėjimais negalimas pasotinti laimės troškimas slopina dvasios pajėgas net ligi sunaikinimo nelygstamo asmens vertingumo, tampant grynu įrankiu beprasmiškame kultūros procese.

3. Mistinės gyvenimo krypties sunykimas

Nusivylimas kultūros galybe ne kartą pastūmi žmones į kitą kraštutiniškumą - *visko tikėtis tik iš religijos.* Prieš atpalaiduotąjį humanistišką aktyvumą stoja mistiškas pasyvumas. Psichologiški motyvai, kurie pastūmi žmogų į šitokį gyvenimo būdą, yra visai suprantami. Jeigu po tiek pastangų, po

[31] Geistesprobleme und Lebensfragen, p. 169.

tiek darbo ir vargo kultūra vis dėlto neatneša žmogaus dvasiai pilnutinio pasitenkinimo, tad kyla smarkios abejonės, ar ji iš viso yra kam verta, ar tas nenurimstąs žmogaus veikimas nėra kartais visų nepasisekimų priežastis, ar stiprus savo asmens pabrėžimas nėra visokio blogio šaltinis. Išrištos šitos abejonės kultūros sąskaiton kaip tik ir pagimdo tąją mistinę gyvenimo kryptį, smarkiai einančią į kitą vienašališkumą. jeigu religija patenkina giliausius žmogaus prigimties troškimus, iš kitos pusės, jeigu viena tik kultūra pasitikįs žmogus pergyvena skaudžią tragediją, tai matyti, kad tik vien religija ir yra tikrosios laimės šaltinis, o kultūra tik nuveda tolyn nuo šito šaltinio ir paklaidina. Jeigu atpalaidavimas nuo Dievo pražudo patį individualumą, tad juo bus didesnis su Dievu susijungimas, juo labiau išnyks tas blogis, kuris iš šito individualumo kyla. Jeigu tikėjimas į žmogaus visagalybę galutinėje sąskaitoje padaro žmogų nieko nereiškiantį, tad ar iš viso reikalingas yra koks nors žmogaus veiklumas, kokios nors jo pastangos. Štai dėl ko šitoje gyvenimo kryptyje religija ir kultūra, žmogus ir Dievas, veiklumas ir antgamtinė pagalba yra laikomi ne poliariniais skirtingumais, iš kurių deramos pusiausvyros kyla gyvenimo harmoningumas, bet nesuderinamais ir nesujungiamais prieštaravimais. Tiesa, šitokia tendencija galima įžiūrėti ir prometėjiškoje kultūros kryptyje. Bet ten ji nėra taip labai jaučiama. Tuo tarpu čia šitas jutimas darosi labai ryškus ir labai skausmingas. Suprantama, nuosekliai galvojant, reikia prieiti išvados, kad, jeigu tų prieštaravimų negalima suderinti, tada vieną kurį jų reikia sunaikinti, nes jų kova kaip tik ir gimdo visas tas nelaimes. Šitos krypties šalininkai, vienintele realybe laikydami dievybę, sunaikinimui paskiria visa tai, kas vadinama prigimties ir kultūros vardu. Todėl mistinio gyvenimo siekimas kaip tik ir yra išsilaisvinti iš pasaulio, o tuo pačiu ir iš kultūros, žmogiškąjį veiklumą privesti ligi nulio, nes jį turi atstoti Dievo veikimas, žmogiškąjį individą panerti dievybėje ligi visiško išasmeninimo. Prigimtasis gyvenimas čia jaučiamas kaip kažkas priešdieviška, medžiaga dažniausiai laiko-

ma blogojo prado padaru, į kūną žiūrima kaip į sielos kalėjimą. Visa būtis turinti lyg ir ištirpti viską apimančiame Dievuje, kitaip sakant, visa turi paskęsti nirvanoje.

Kiek Vakarai daugiau atstovauja humanistiškajai gyvenimo krypčiai, tiek Rytuose aikštėn išeina daugiau mistinė kryptis, nors, kaip jau buvo minėta, apsivylimas kultūros galybe ir persisotinimas josios gėrybėmis ir Vakaruose daug ką pastūmė į šitokį nesveiką misticizmą. Perdėta visų laikų mistika irgi priklauso prie šitos krypties. Bet visu ryškumu šitoji pasaulio neigimo tendencija pasirodo Rytuose, ypač bramanų ir budistų pažiūrose. Budistiškoji asketika, kaip ryškiausia šito tipo atstovė, turi sugalvojusi visą eilę palaipsnių kylančių praktikų, kurių pagalba esą galima išsinerti iš prigimtojo bei asmeniškojo buvimo ir pasiekti visiškos ramybės būklę. Budistų asketai ištisas savaites arba net mėnesius žiūri į pūvantį lavoną arba į kirmėlių apgultą mirusio žmogaus kaukolę.[32] Indų jogai tol laiko nenormalioje padėtyje kurią nors kūno dalį, kol ji visiškai atrofuojasi ir nudžiūsta. Tiesa, reikia pripažinti, kad šitokiomis praktikomis jie kartais pasiekia nuostabių rezultatų. Valia tiek išplečia savo viešpatavimą kūne, jog įgyja galios valdyti net alsavimo, kraujo apytakos ar virškinimo organus. Bet klaidingos pažiūros į kūną ir bendrai į materialinį gaivalą, neturėjimas tinkamo nusimanymo apie šitų kūno pajėgų palenkimą dorinio principo reikalavimams šitas iš esmės nepeiktinas praktikas pakreipia visai ne į ten, kur jos turėtų būti kreipiamos. Asketiškojo mankštymosi tikslas yra žemesniąją prigimtį įpratinti greitai ir maloniai paklusti proto nurodymams ir valios reikalavimams. Tai yra prigimties *palenkimas.* Bet jis nieku būdu negali virsti *prigimties laužymu.* Tuo tarpu indų asketai, laikydami žemesniąją prigimtį blogu daiktu, ją sulaužo ir tiesiog net sunaikina, bandydami tuo būdu išsinerti iš asmeniškojo buvimo.

Apie kultūrinį mistinės gyvenimo krypties produktingumą negali būti nė kalbos. Paniekindamas prigimtį, šitoks

[32] Plg. *A. Rademacher,* Religion und Leben, Freiburg i. Brsg., 1929, p. 110.

gyvenimo būdas yra netekęs realaus pagrindo ir todėl, neturėdamas ant ko atsiremti, negali aukščiau pakilti nė kultūrinėje kūryboje. Kaip atpalaiduotas humanizmas sudūžta į perdėtą savo veiklumą, taip misticizmas sunyksta savo *neveiklume.* Stirnerio peršamas „genijaus nevaisingumas" čia darosi charakteringa gyvenimo žymė. Žmogaus kūrybiškumas čia sunaikinamas ir tas aukštas jo paskyrimas atbaigti kosmoso formavimo darbą nebetenka jokios prasmės. Pastangos sunaikinti asmeniškąjį buvimą, kuris laikomas visokio skausmo šaltiniu, pakerta nelygstamąją žmogiškojo asmens vertybę ir paverčia jį lyg ir kokiu daiktu, kuris turįs būti įglaustas į dievybę ligi nesižinojimo ir užsimiršimo. Tuo būdu kaip prometėjiškasis nusistatymas prie žmogaus išasmeninimo prieina per didelį pasitikėjimą jo galybe, taip mistiškoji kryptis to pačio pasiekia per didelį jėgų niekinimą. Čia irgi pasikartoja gyvenimo išminties taisyklė, kad *„extrema se tangtunt* - kraštutiniškumai susiliečia". Tuo tarpu žmogaus asmens paneigimas arba degraduojant jį ligi įrankio, kaip atsitinka prometėjiškoje kultūroje, arba suliejant jį su dievybės substancija, ko siekia misticizmas, reiškia suėjimą kolizijon su nepermaldaujamu individualinės pilnutinės laimės troškimu, kuris nei vienoje, nei kitoje kryptyje negali būti patenkintas. Šitas susikirtimas su giliausiu prigimties troškimu kaip tik ir parodo, kad pasirinktas kelias yra klaidingas.

Mistinė gyvenimo kryptis ne tik kad nevaisinga kultūrinėje kūryboje, bet išvystyta ligi galo paneigia ir pačią religiją arba paverčia ją tuščiu formalizmu. Jeigu gamta ir prigimtis iš esmės yra blogos, jeigu asmeniškasis buvimas yra visokių skausmų šaltinis, jeigu toliau visi šitie dalykai yra blogojo prado išdavos, tuomet, žinoma, juos reikia sunaikinti, susiliejant su dievybe, ko misticizmas ir siekia. Bet šitas nusistatymas jau tiesiog veda į panteizmą, kuriame reali religija darosi negalima, nes žmogus ir pasaulis čia virsta fikcijomis. Religiškasis panteizmas nuosekliai pereina į *nereliginį monizmą.* Tokiu būdu galų gale prieinama visiška religijos ne-

gacija. Iš kitos pusės, jeigu praktikoje kartais religija dar ir laikosi, tai paprastai čia ji išsigema į tuščią formalizmą, kuris nepasiekia žmogaus dvasios gelmių, neugdo josios galių, bet jas tik slopina. Religija čia įgyja rezignacinio pobūdžio ir todėl netenka gaivinančios ir kilninančios galybės, todėl pasyvumas, pesimizmas, neigimas noro gyventi yra ryškios šitokios būklės žymės.

Visa tai rodo, kad ar vienoks, ar kitoks religijos ir kultūros santykių iškreipimas suardo gyvenimą ir neduoda žmogui pilnutinės laimės. Atsisakymas nuo atbaigiamosios religijos reikšmės ir pasitikėjimas viena tik kultūra paverčia tą pačią kultūrą beprasmišku procesu, o žmogų aklu įrankiu jo eigoje. Atsisakymas nuo kultūros ir prigimties ir pasitikėjimas viena tik religija padaro negalimą pačią religiją arba mažų mažiausiai ją paverčia tuščiu formalizmu. Atpalaiduotas nuo Dievo humanizmas sunaikina kultūrą, atpalaiduotas nuo pasaulio misticizmas sunaikina religiją. Ir viename, ir kitame pilnutinio gyvenimo sukūrimas darosi visiškai negalimas. Dalelės tiesos yra ir humanizme, ir misticizme. Bet jos yra perskirtos. Jos ilgisi viena kitos. Humanizmas ilgisi misticizmo, Vakarai ilgisi Rytų, kultūra ilgisi religijos, žmogus ilgisi Dievo. Ir tik sintetiškame jų sujungime galime rasti religijos ir kultūros problemos išsprendimą. Čia turi rasti prideramą vietą tiek Dievo paskyrimas pavergti žemę ir apvaldyti, tiek šv. Augustino nerimas ilsėtis Viešpatyje. Šitokios idealinės pusiausvyros nustatymas tarp religijos ir kultūros jau išeina iš šito darbelio rėmų. Čia galima butų tik pažymėti, kad įtampos (*Spannung*) dėsnio pritaikymas šiai problemai spręsti, kaip tai mėgina daryti Bonos universiteto teologijos profesorius A. Rademacheris savo veikale „Religion und Leben", gali duoti visai gerų rezultatų. Šitą dėsnį galima čia panaudoti dėl to, kad religija ir kultūra yra kartu ir skirtingos, bet turi jungiamąjį elementą - žmogaus dalyvavimą taip vienoje, taip kitoje. Išplėtotas nagrinėjimas turėtų parodyti, kad tik religinga kultūra ir kultūringa religija gali sukurti tikrąjį žmogiškojo vardo vertą gyvenimą.

PABAIGA

Sakralinis kultūros pobūdis

Šitame darbelyje nebuvo galima istorišku būdu įrodinėti, kiek religija iš tikrųjų turėjo kultūrai reikšmės; bet pabaigoje norėčiau mesti vieną kitą mintį nurodant į tai, kad kultūra tiek savo kilme, tiek savo vieningumu, tiek ir tikslu yra ankštai surišta su religija - tiesiog yra religijos pašvęsta ir pašvenčiama. Žmonijos kultūra turi ryškų sakralinį pobūdį. Tai dar labiau parodys kultūros sąryšį su religija.

1. Kultūros sakrališkumas kilmės atžvilgiu

Nors šiandien labai yra vertinamas laisvas tyrinėjimas ir laisva kultūros pažanga, vis dėlto šitas darbas negali būti vaisingas, jei jis nesiremia kultūros praeitimi. Be susirišimo su praėjusių amžių laimėjimais, be kultūrinių tradicijų organiškoji kultūros pažanga nėra įmanoma. Šitame procese, žinoma, po kiek laiko, paviršutiniškai žiūrint, galima jau nebematyti praeities darbų, bet savo pagrinduose kultūra visados turės tą mintį, kurią tarė pirmieji jos kūrėjai. Ir štai eidami atgal kultūros nužengtu keliu, siekdami giliausių josios praeities amžių, tiesiog tirdami kultūros kilmę, mes kaip tik ir *susiduriame su religija,* dariusia begalinės įtakos pačių kultūros pamatų tiesimui ir savo šviesa nuspalvinusia pirmykštį kultūros gyvenimą.

Teoretiškai svarstant, kultūriškumo pobūdį žmogaus darbams gali duoti bet kokia aukštesnė idėja. Bet kai žiūrime, kaip buvo iš tikrųjų, turime pripažinti, kad beveik visas kultūros sritis pagrindo religiniai žmogaus reikalavimai. Reikalas gintis nuo šalčio, nuo žvėrių galėjo paraginti žmogų statyti sau lūšneles iš akmens arba iš medžio. Bet tikrasis *architektūros menas ir mokslas* (vadinasi, jau tikros kultūros apraiškos) faktinai gimė tada, kai pradėta statyti *šventyklas.* Prigimtas žaismo noras galėjo pastūmėti žmogų išrasti muzikos instrumentus. Bet faktinai istorija rodo, kad *muzikos moks-*

las ir menas gimė tik tada, kai šie instrumentai pradėta vartoti *kulto* reikalams. Liaudies dainos, mitai, pasakos ir legendos priklauso žodinei kūrybai. Bet tikroji *literatūra* faktinai buvo pagaminta tik tada, kai pradėta surašinėti šventieji tautos himnai, šventieji raštai ir apeigų taisyklės. Kiekvienos literatūros pradžioje stovi *religiniai raštai. Gramatikos* mokslas iškilo iš pirmykščių tikėjimo šaltinių aiškinimo ir nagrinėjimo. *Matematikos disciplinas* į gyvenimą pašaukė reikalas išmatuoti ir nustatyti aukojimo ir aukurų vietas, suvokti ateinančių švenčių laiką. *Astronomijos* gimdytoja yra astrologija, kuri buvo grynai religinio pobūdžio mokslas, aiškinąs ir įspėjąs paskirtą aukštesnių galybių žmogaus likimą. *Istorijos* mokslo pradžia siekia mitų gadynę, kurios veikėjai buvę dievai arba bent dieviškųjų ypatybių turį asmenys. „Taip rodo kultūros plėtotė pas indus, egiptiečius, iš dalies pas graikus ir rymiečius, tas pat padidintu maštabu pasikartoja ir krikščioniškame moksle."[33]

Vadinasi, ankštas susirišimas su religija, sakralinis pobūdis buvo pirmykštė kultūros žymė. Įvairių religijos reikalavimų ji buvo pašaukta gyventi ir ilgą laiką religiniams tikslams ir tetarnavo.

2. Kultūros sakrališkumas vieningumo atžvilgiu

Jeigu religija buvo tas kamienas, iš kurio sprogo visos kultūros šakos, suprantama, kad ji turėjo būti ir pirmykštis kultūros vieningumo pradas. Iš tikrųjų, kai tyrinėjame seniausią žmonijos laikotarpį, galime nesunkiai pastebėti, kad ten visas gyvenimas, visos jo sritys buvo susiėjusios po religijos globa. Galima šitą vienybę laikyti išviršine, bet neužginčijamas faktas, kad šitos vienybės pradas buvo religija.

Pažinimo sritis tuo metu dar nebuvo susiskaldžiusi tarp teologijos, filosofijos ir pozityviųjų mokslų. Visa buvo jungiama viename sakraliniame moksle, kurį VI. Solovjovas vadina *teosofijos* vardu. Net ir pirmieji žmonijos mokslininkai

[33] *Otto Willmann,* Aus der Werkstatt der Philosophia perennis, Freiburg i. Brsg., 1912, p. 3.

buvo dieviškųjų dalykų skelbėjai, vadinami pranašų vardu. Visuomeniniame gyvenime buvo aiški *teokratija.* Religijos atstovai daugumoje buvo ir žemiškųjų reikalų tvarkytojai. Estetinė gyvenimo sritis jungė savyje mistiką, dailųjį meną ir techniką. Ir apskritai visas to meto gyvenimas buvo ne kas kita, kaip religinė visuma.

Tiesa, šiandien šitoji vienybė mums yra tik praeities pasigėrėjimas ir ateities ilgesys. Šiandien visos kultūros sritys yra atsipalaidavusios nuo religijos ir nuėjusios savarankiškais keliais. Bet šiandien, kaip ir prieš daugelį šimtų metų, lieka teisingi Mikalojaus Damaskiečio žodžiai, kad filosofija yra tėviškė, į kurią keleivis, perėjęs įvairias sritis, vėl sugrįžta. Kiekvieno specialaus mokslo atstovas, jei jis nori rasti giliausią išaiškinimą savo srities dalykams, neišvengiamai turi sukti atgal į filosofiją. Šio proceso pradžia jau galima šiandien pamažu pastebėti. Bet to dar negana. Logiškai vystoma filosofija, pradėjusi svarstyti pažinimo normas ir vyksmą, per bendrus ir specialius būties nagrinėjimus prieina prie tyrinėjimo santykių tarp žmogaus ir Aukščiausios Būties. Filosofijos darbas baigiasi *religijos filosofija,* kuri nuosekliai veda į apreikštąją religiją, kurią nagrinėja jau *teologija.* Taigi pasirodo, kad filosofija, privedusi žiniją prie religijos, jai užleidžia vėl jungiamojo prado vietą, pati pasilikdama tarpininke tarp specialiųjų mokslų ir religinio žinojimo. Todėl mokslų jungimasis - šiuo atveju jau *vidinis,* - vėl įgauna sakralinio pobūdžio. Kas čia pasakyta apie žiniją, tas pat daugiau ar mažiau tinka ir kitoms kultūros sritims.

3. Kultūros sakrališkumas tikslo atžvilgiu

Kaip žinome iš kultūros filosofijos, kultūros, kaip ir kiekvieno daikto, yra dvejopas tikslas: *išviršinis* ir *išvidinis.* Išvidinis kultūros tikslas yra *objektyvuoti kultūrinius nusiteikimus realiose išviršinėse civilizacijos išdavose.* Jei kultūra pajėgtų sukurti žmogui tobulą laimę ir atstatyti jojo būties pilnybę, šitas išvidinis kultūros tikslas būtų vienintelis, nes jo pasiekus nurimtų giliausi prigimties troškimai ir tolimesnis kultūrinis darbas būtų beprasmiškas. Bet kadangi, kaip matėme iš ant-

rojo šito darbelio skyriaus, kultūra pilnutinės laimės sukurti nepajėgia, tuomet ir šitas išvidinis tikslas pasidaro kultūrai *ne vienintelis.* Kultūros siekiamąjį idealą, kaip matėme, atbaigia ir visu pilnumu realizuoja religija. Tuo būdu kultūra darosi tik prirengiamasis tarpsnis idealo realizavime ir todėl religijai patarnauja kaip priemonė, o religija darosi *išviršiniu kultūros tikslu.* Lygstamasis kultūros idealas yra palenkiamas nelygstamam religijos idealui, nes tik jo šviesoje visos kultūrinės pastangos įgauna tikros prasmės.

Tuo būdu pasirodo, kad ir tikslo atžvilgiu kultūra įgyja sakralinio pobūdžio. Vadinasi, religija kultūrai duoda tiek stiprių akstinų, tiek vieningumo pradų, tiek vedamųjų gairių. Ji nurodo jai kelią į siekiamąjį idealą, apsaugo ją nuo paklydimų ir atbaigia josios darbus. Religija persunkia visą gyvenimą, duoda visam kam išaiškinimą ir prasmę. Kultūra pakelia žmogų į tokį laipsnį, kur žmogus pasaulio ir Dievo atžvilgiu apsisprendžia tobuliausiai. Bet pasiekti šito apsisprendimo tikslus jau reikalinga yra religijos pagalba. Todėl net ir giliausios kultūrinės problemos randa išsprendimą religijoje. Ne čia vieta plačiais nagrinėjimais įrodyti šito tvirtinimo teisingumą. Bet galima tik paminėti, kad tokios šiais laikais įvairių prietarų aptemdytos praktinio gyvenimo problemos, kaip asmens, šeimos ir visuomenės problema, randa tikrą savo nušvietimą ir išaiškinimą žmogaus panašumo į Dievą, Kristaus ir Bažnyčios santykių ir Šventųjų bendravimo tiesose. O taip yra dėl to, kad prigimtasis gyvenimas yra antprigimtojo atspindys, o antprigimtoji tikrovė yra empirinei tikrovei idealas. Tuo būdu kultūra darosi dar tampriau sujungta su religija, ir visas gyvenimas, o ypač krikščioniškasis, darosi perpintas dieviškomis paslaptimis.

Išvados - tezės

Įvadas

1. Metafizinį kultūrai ir religijai pagrindą padeda žmogaus kilimas sutartiniu Dievo ir gamtos veikimu.

2. Kultūra yra sąmoningas apipavidalinimas ir žmogaus veikimas prigimtąjį objektą.

3. Religija yra realus, laisvas ir sąmoningas žmogaus santykiavimas su Dievu, kaip su pirmuoju savo principu ir galutiniu tikslu.

4. Esama ankšto paraleliškumo tarp kultūros ir religijos sričių tiek subjektyviniu, tiek objektyviniu atžvilgiu.

5. Šitas paraleliškumas atsiranda dėl to, kad religija visomis savo sritimis rymo ant atitinkamų kultūros sričių.

6. Tikėjimas pasiremia pažinimu, dogmos - Žinija, meilė - doriniu nusistatymu, Šventųjų bendravimas - dora; viltis - kūrybiniu nusiteikimu, kultas - menu, Bažnyčia - civilizacija.

7. Religija iškyla aukščiau už kultūrą, kaip atbaigiamasis gyvenimo laipsnis ir todėl nuo kultūros skiriasi tiek vykdomąja, tiek materialine, tiek formaline, tiek siekiamąja priežastimi, nes jose visose atsiranda naujų elementų, kurių kultūros priežastyse nėra.

Pirmasis skyrius

1. Idėja kultūrai yra formalinė ir egzempliarinė priežastis. Todėl josios pažinimo tobulumas yra tiesiog proporcingas kultūros pažangai.

2. Tobulas idėjos pažinimas prigimtojoje tvarkoje prigimtomis žmogaus pastangomis dėl visur viešpataujančio blogio nėra galimas. Nėra galima todėl susidaryti integracijos būdu nė tobuli daiktų idealai.

3. Kultūros negalę tobulai suvokti daiktų pirmavaizdžius arba idealus atsveria Dieviškasis Apreiškimas, praskleisdamas žmogaus protui idealinį daikto tipą arba nurodydamas į jį kelią.

4. Apreiškimas todėl turi kultūrai įspėjamosios reikšmės, kiek saugo ją nuo klaidingo idealinių tipų susidarymo, ir nurodomosios reikšmės, kiek nurodo kelią į teisingą daiktų pirmavaizdžių pažinimą.

Antrasis skyrius

1. Žmogaus idealas yra tobulas žmogaus prigimties sutapimas su savo pirmavaizdžiu.

2. Žmogaus idealo turinį sudaro: a)absoliutinis kūno tobulumas, b) absoliutinis sielos tobulumas, c) absoliutiškai harmoningas jųdviejų sugyvenimas.

3. Kultūra neįstengia realizuoti fizinio žmogaus idealo dėl negalės nugalėti mirtį ir iškelti kūną iš erdvės ir laiko dėsnių.

4. Kultūra neįstengia realizuoti dvasinio žmogaus idealo dėl negalės privesti protą prie Absoliutinės Tiesos pažinimo, pasiekiamo per Dievo esmės veizdėjimą, ir valios - prie susivienijimo su Absoliutiniu Gėriu, pasiekiamo per tobulą susijungimą su Dievu.

5. Šitos kultūros negalės priežastis yra visuotinis blogio siautimas prigimtojoje tikrovėje.

6. Religija, turėdama vyriausia vykdomąja priežastimi Dievą, gali pergalėti blogį ir todėl atbaigti kultūros siekiamus idealus.

7. Kūno prikėlimu ir perkeitimu religija pasižada realizuoti fizinį žmogaus ir kartu viso pasaulio idealą.

8. Palaimintuoju Dievo regėjimu per intuityvinį Dievo esmės veizdėjimą ir ekstazinį su Dievu susijungimą religija pažada realizuoti dvasinį idealą.

9. Tuo būdu kultūros idealų realizavimui religija turi atbaigiamosios reikšmės.

Trečiasis skyrius

1. Pažinimo ir Apreiškimo santykių iškreipimas, iš vienos pusės, išgriauna kritišką Apreiškimo pagrindą, iš kitos, - įklampina pažinimą į skepticizmą ir kultūrinį neproduktingumą.

2. Atsisakymas nuo atbaigiamosios religijos reikšmės prirakina žmogų prie netobulų kultūrinių gėrybių ir sueina į koliziją su prigimties troškimu tobulos laimės.

3. Paneigimas kultūros, kaip religijos atramos, mistinę gyvenimo kryptį paverčia neproduktinga, o religiją padaro tuščiu formalizmu.

Pabaiga

Kultūra turi sakralinį pobūdį savo kilmės, savo vieningumo ir savo tikslo atžvilgiu.

Literatūra, vienokiu ar kitokiu būdu panaudota šiam darbui:

1. *S. Thomas Aquinus,* Suma Theologica, Parisiis, 1927.

2. *Prof. St. Šalkauskis,* Kultūros filosofijos metmens, Kaunas, 1926.

3. *R. Eucken,* Geistesprobleme und Lebensfragen, Leipzig: Reclam, 1921.

4. *A. Rademacher,* Religion und Leben, Freiburg i. Brsg., 1929.

5. *O. Willmann,* Geschichte des Idealismus I, Braunschweig, 1907.

6. *O. Willmann,* Aus der Werkstatt der Philosophia perennis, Freiburg i. Brsg., 1912.

7. *L. Bopp,* Wir sind die Zeit, Freiburg i. Brsg., 1931.

8. *J. Burckhardt,* Die Kultur der Renaissance in Italien, Leipzig: Reclam.

9. *J. P. Steffes,* Religionsphilosophie, München, 1925.

10. G. *Esser, J. Mausbach,* Religion, Christentum, Kirche, t. I-II, Kempten, 1921.

11. Fr. *Sawicki,* Lebensanschauungen alter und neuer Denker, t. I, Padeborn, 1923.

12. *A. M. Weiss O. P.,* Apologie des Christentemus, t. V, Freiburg i. Brsg., 1905.

13. *Ad. Tanquerey,* Synopsis Theologiae dogmaticae, t. III, Roma, 1929.

14. C. *Coppens S. J.,* Trumpas moralinės filosofijos vadovėlis / vertė K. F. K., Kaunas, 1928.

15. *Fr. Sawicki,* Gyvenimo prasmė / vertė kun. J. Lomanas, Kaunas, 1923.

16. *B. Carneri,* Der moderne Mensch, Leipzig, 1922.

17. *A. Stöckl,* Filosofijos istorijos bruožai / studentų vertimas, Kaunas, 1926.