

III

LAIŠKAI  
MANO  
KRITIKAMS

# 1. APIE RELIGINĘ LITERATŪRĄ IR JOS KRITIKĄ

## I

Baigdamas „Didžiuosius dabarties klausimus“ (Čikaga, 1971), šios knygos autorius ragino „mūsų jaunos mąstytojus - filosofus, o ypač teologus“ (p. 308), susidomėti religinėmis problemomis, kadangi ir jų „sprendimas padaro tautą nacija, išvesdamas ją iš pirminio liaudies tarpsnio, kurio metu daug savinamasi, o maža kuriama“ (ten pat). Religinės srities brendimas, autoriaus pažiūra, yra tautai, siekiančiai nacijos rango, nė kiek ne mažesnės svarbos, negu literatūros, meno ar mokslo aukštis. Tai tinka ypač mūsų laikams, kai grumtynės tarp atgemančios religinės sąmonės ir stiprėjančio bei plintančio ateizmo darosi vis aštresnės, nes yra vedamos ne tik dvasinės kūrybos, bet ir politinės prievartos priemonėmis. Argi tad galėtų mūsų tauta stovėti *šalia* šių rungtynių ir abejingai į jas žiūrėti? Juk jeigu pačioje Lietuvoje religinės minties skleidimasis yra tramdomas visokiais būdais, tai ant mūsų pečių kaip tik ir gula didi pareiga perimti religinės problematikos sprendimą ir jį stumti priekin visos tautos vardu.

Ryšium su šiuo raginimu „Darbininko“ apžvalgininkas (1971 12 21) pastebėjo, esą „Maceinos minėtas išijungimas į anttautinių klausimų svarstymą šia knyga tebėra sunkiai įmanomas, nes mes nepajėgėme suorganizuoti savų mąstytojų vertimo į kitas kalbas“ (p. 2). Ši pastaba, esmėje teisinga, betgi reikalinga vienos pataisos. Kad savų raštų vertimo į svetimas kalbas nesame suorganizavę, tai tiesa. Vienas kitas pradinis užmojis vis tebelieka tik užmojis - pagal pras-

mingą K. Bradūno poezijos eilutę: „Tik plasnoja... bet nepakyla” „Situacija”. Tačiau tautos virtimą nacija dalyvaujant anttautinių problemų sprendime nereiktų suprasti grynai viršiniu būdu: vyksti į tarptautinius kongresus, juose kalbėti, leisti knygų kitomis kalbomis, ruošti parodų svetimiesiems, megzti santykių su kitų tautų mokslininkais ir t. t. Visa tai, be abejo, yra gera ir net būtina. Bet visa tai yra ne tautinio subrendimo priežastis, o jo apraiška bei pasekmė. Visų pirma reikia turėti paruoštų žmonių, kurie ryšius su kitais palaikytų, reikia turėti sukurtų *veikalų*, kuriuos būtų galima kitiems parodyti; reikia turėti originalių bei reikšmingų *idėjų*, kurias būtų galima kitiems skelbti. Kitaip tariant, *tautos virtimas nacija visų pirma yra vidinis jos pačios vyksmas: tai kūrybinis vyksmas jos dvasioje*. Anttautinius klausimus, kurie šiaandien vargina žmoniją, turime visų pirma svarstyti patys sau ir tarp savęs. Mes patys turime jais sirgti, juos savoje visuomenėje skleisti, į jų nagrinėjimą kuo daugiausia asmenų traukti, kelti ginčų jų reikalui ir šitaip užbaigti aną gryno savinimosi bei liaupsinimo tarpsnį, kurį, pavyzdžiui, dar prieš keletą metų (1967-1968) taip aiškiai jautėme P. Teilhard'o de Chardino atveju, o šiaandien vis dar tebejaučiame R. Bultmano atveju (plačiau apie šį atvejį vėlesniuose laiškuose).

Kaip tik todėl autorius „Didžiuosiuose dabarties klausimuose” ir ragino „visus mūsų mąstančius krikščionis” nepamiršti, kad Antrasis Vatikano susirinkimas „buvo ne tik kitiems, *bet ir mums*” ir kad užtat ir mes turėtume „kūrybiškai išvystyti jo mintis, atsiliepdami į visa tai, kas šiaandien yra keliami anttautinėje plotmėje, nesibijodami didesnių užmojų bei drąsesnių sprendimų” (p. 309). Ar šie sprendimai bus išversti į kitas kalbas yra antrinis dalykas. Svarbiausia, kad mes patys taptume religinėje srityje kūrybiški, kritiški, sąmoningai veikiantys krikščionys; kad pasaulyje sklindančios religinės idėjos bei religiniai klausimai nepraskambėtų pro mūsų ausis, nesujaudinę mūsų sielos ir nepasiekę mūsų proto; kad mūsų religininkai - dvasiškiai ir pasauliškiai - būtų anų idėjų bei sprendimų ne tik perteikėjai sutrumpintu ar net sumenkintu pavidalu, bet ir jų išvystytojai, pratęsėjai

bei įvertintojai. *Kūrybinis vyksmas pačioje tikinčioje visuomenėje - štai kas padaro tautą nacija religiniu atžvilgiu.* Šiam reikalui autorius ir yra pastaraisiais metais išleidęs porą religinio pobūdžio raštų, kuriais jis mėgino atliepti į dabartinės krikščionybės problemas.

Užtat jam stipriai sugėlė širdį vieno bičiulio laiškas, kuriame jis praneša: „Baltistikos konferencijoje (ji įvyko Kanadoje šių metų pavasarį. - A. Mc.) iš kai kurių akademikų girdėjau balsų, pageidaujančių iš A. Maceinos ir nereliginių knygų, gvildenančių bendrąją mūsų problematiką" (1972 06 09). Sakinys trumpas, bet labai būdingas. Juo yra išreikšta viena aiški netiesa ir vienas didžiulis nesusipratimas. Nuo pat savo raštų pradžios Lietuvoje ligi pat pastarųjų metų tretyje autorius yra nuolatos pasisakęs bendrosios mūsų problematikos reikalais - čia straipsniais (plg. jų eilę „Aiduose" ir ypač „J laisvę"), čia net knygomis (plg. „Tautinis auklėjimas"). Netiesa tad priekaištauti, esą religinių knygų rašymas nukreipias jį nuo mūsų rūpesčių. Tačiau ši netiesa yra tik mažmožis, palyginus ją su anuo didžiuliu nesusipratimu, glūdinčiu minėtame sakinyje, būtent: *religinė problematika nepriklausanti prie bendrosios mūsų problematikos.* Pro pageidavimą „ir nereliginių knygų, gvildenančių bendrąją mūsų problematiką", prabyla arba nuostabus dvasios siaurumas, arba paslėpta ateistinė nuotaika.

Kadaise a. a. Z. Ivinskis, Lietuvos katalikų mokslo akademijos suvažiavime 1939 m. kalbėdamas apie „Lietuvos istoriją romantizmo metu ir dabar", pastebėjo: „Lietuvos istorija yra imama paprastai labai izoliuotai nuo visuotinosios; nepaisomos sąsajos su pasauline istorija. Paprastai Lietuvos istorija išeina lyg kokia sala visuotinės istorijos jūroje. Bet taip siaurai jos objektą suprasdami, mes galime susiaurėti ir, visur norėdami matyti tik lietuvius, neišlaikyti reikiamos pusiausvyros; yra pavojaus tiesiog lyg kokiuose giliuose šuliniuose užtrokšti savo tyrinėjimuose"<sup>1</sup>. Tai, kas čia Ivinskio pasakyta apie Lietuvos istoriją, tinka ir visai lietuviškajai

<sup>1</sup> Suvažiavimo darbai III, Roma, 1972, p. 238.

problematikai mūsų dienomis. Anie baltistinės konferencijos akademikai, išjungdami religinę sritį iš lietuviškosios problematikos, kaip tik ir išgyvena šią problematiką tarsi kokią sąlą, atsietą nuo visuotinių klausimų, nepastebėdami, kad toks atsiejimas paverčia lietuviškumą tuščiu kevalu. Nepakanka tik lietuviškai kalbėti bei rašyti, bet reikia turėti dar ir turinio šiai lietuviškai kalbai bei šiam lietuviškam raštui. Nepakanka tik dairytis į garbingą Lietuvos praeitį, bet reikia šią buvusią garbę ugdyti ir dabar. Tautiškumas, nesidomįs visuotiniu žmonijos turiniu ar net nuo jo nusigręžias, iš tikro greitai užtrokšta pats savy tarsi kokiame giliame šulinyje, kuriame nebematyti saulės. O kas gi duoda šio visuotinio turinio, šios saulės, jei ne religija ir filosofija su įvairiomis jų atšakomis, vadinasi, sritys, kuriomis mes mažiausiai domimės ir kurias mes mažiausiai vertiname? Jeigu tad nenorime uždusti po savu suformalintu ir sumoralintu lietuviškumu, turime praverti savą dvasią ir aniems didiesiems klausimams, kurie rūpi *visiems* žmonėms. Kitaip tapsime įkyrūs kitiems ir nuobodūs sau patiems, o ypač mūsų jaunimui, kuris jau dabar savaimingai jaučia lietuviškojo kevalo tuštumą. Kam tad priekaištauti, jei kas šiam kevalui mėgina teikti bent porą visuotinės reikšmės idėjų?

Galimas betgi daiktas, kad pro minėtą „ir nereliginių knygų“ pageidavimą byloja kaip tik tai, kuo skundėsi „Tėviškės žiburio“ redaktorius, apžvelgdamas pasibaigusį jaunimo kongresą. Šio kongreso metu „nei katalikų, nei evangelikų pamaldos nebuvo įrašytos programoje“; paskubomis suorganizuotos, jos buvusios menkai lankomos, ypač „Kento universitete, kur į baigiamąsias pamaldas iš 300 asmenų susirinko tiktai apie 20“; maždaug tas pat buvę ir Romuvos stovykloje; kiek geriau jas lankęs jaunimas Toronte, bet ir čia „dalis jo klegėjo šventovės kieme“ (1972, Nr. 20, p. 1). Teisingai tad kun. Pr. Gaida klausia: „Ar tai nebus slypinti tendencija išstumti religiją iš vertybių skalės, pasitenkinti vien tautiškuumu, paremtu ateistinėmis nuotaikomis? Tuo keliu verčia eiti sovietinis aktyvas pavergtoje Lietuvoje, bet kas skatina tokį kelią išviejioje?“ (ten pat). Šis klausimas nurodo į kažkokį la-

bai nejaukų vyksmą, rusenantį mūsų tremties užkulisiuose ir ta ar kita proga prasiveržiantį aikštėn. Religija yra vis labiau laikoma atgyventa, vargu ar verta didesnio dėmesio bei veiklesnio puoselėjimo. Jos atžvilgiu nuostabiai sutariama su komunizmu ir šiuo atžvilgiu komunizmo anaip tol nebijoma. Priešingai, būdamas esmiškai susijęs su ateizmu, komunizmas darosi vis meilesnis, vis labiau jis esti verčiamas gryna socialine bei ekonomine sistema; vis glaudžiau siejamas su rusiškuoju imperializmu, tarsi pasaulyje nebūtų komunistinių valstybių (Rumunija, Jugoslavija, Albanija, Kuba), neturinčių jokių imperialistinių kėslų ir vis dėlto saviems žmonėms brukančių komunistinę idėją, kuri visų pirma turinti būti *ateistinė idėja*, kaip tai rodo pastarojo meto Jugoslavijos komunistų partijos reikalavimas, esą mokytojas mokykloje „turi kalbėti prieš religiją; jos nutylėjimo nepakanka“<sup>2</sup>. Atolėpiuose į autoriaus straipsnį „Nuo ko mes bėgome?“<sup>3</sup> tai atsiskleidė labai aiškiai: „Pats vienas komunizmas (jo idėja) nepavojingas, nes be imperializmo pagalbos jis yra bejėgis“<sup>4</sup>. Todėl į kun. Pr. Gaidos klausimą: „Kas skatina tokį kelią išėivijoje?“, reikia atsakyti: ta pati ateistinė dvasia, kaip ir Lietuvoje. Tik Lietuvoje ji yra valstybinė ideologija ir eina iš viršaus, o išėivijoje ji yra iš dalies mada, iš dalies įsitikinimas ir todėl kyla iš vidaus. Šia prasme mes tikrai nebesame salla, nes uoliai sekame bendrąją pasaulio nuotaiką ateistinį humanizmą laikyti šio amžiaus „laimėjimu“. Atskyręs religiją nuo lietuviškumo ir būdamas nepatenkintas, kam lietuviškoji problematika siejama su krikščionybe, ateistinis humanizmas dabar mėgina lietuviškumą pripildyti ateizmu. Štai kodėl ir aną kai kurių akademikų lūkestį „nereliginų knygų, gvildeinančių bendrąją mūsų problematiką“, šių laiškų autorius išgyvena kaip vieną - gal ne visados sąmoningą - ateistinio humanizmo apraišką, vertą gilesnės sklaidos jungiant ją, iš vienos pusės, su ateizmo esme, iš kitos - su komunistinio ateizmo plitimu. Bet tai būtų irgi - religinė studija...

<sup>2</sup> Cit. iš: „Herder-Korrespondenz“, 1972, Nr. 9, p. 425

<sup>3</sup> *Maccina A.* Nuo ko mes bėgome? // „Į laisvę“, 1971, Nr. 5.

<sup>4</sup> A. Blažys // „Akiračiai“, 1971, Nr. 8, p. 14.

## II

Šalia šios netiesioginės kritikos, kam autorius leidžia vis religinių raštų, pastaroji jo knyga „Didieji dabarties klausimai“ susilaukė nemaža ir tiesioginių atoliepių - gal daugiau negu kuri kita ankstesnioji. Tai ženklas, kad religiniai raštai dar nėra mūsų visuomenei tiek abejingi, kiek kai kas norėtų. Svarbiausia betgi, kad dauguma minėtos knygos recenzentų nepasitenkino tik atpasakoję jos turinį ir tik padarę vieną kitą smulkia pastabą, kaip mūsų kritikoje kad įprasta. Ne, šie recenzentai (pvz., A. Baltinis, P. Celiešius, A. Paškus, A. Rubikas) ėmėsi svarstyti ne vieną klausimą jau iš esmės, vadinasi, gvildinti jį patį savyje, reikšdami savų pažiūrų bei teikdami savų sprendimų ir tuo pastūmėdami priekin klausimo aiškinimą bei jo pažinimą. „Darbininko“ recenzentas išvalgiai pastebėjo, kad šiame „veikale svarstomi klausimai dabar yra labai kontraversiški“, nuosekliai tad „ir Maceinos sprendimai dėl to gali būti sutikti kontraversiškai“<sup>5</sup>. Ir iš tikro jie buvo sutikti kontraversiškai. Pasaulio kūrimas iš nebūties, Apreiškimo skei-dimasis istorijoje, Dievo reiškimasis gamtoje, evangelijų numitinimas, Dievo veikimas ryšium su gamtos dėsniais bei žmogiškąja kūryba - vis tai klausimai, kurių nagrinėjimas - siauresnis ar platesnis - iškilo šį sykį beveik savaime, tuo sudarydamas progos pokalbiui tarp autoriaus ir kritikų; pokalbiui, kuris yra kiekvienos pažinimo pažangos būdas bei kelias. Kol autorius kalba į tylinčiuosius arba kol kritikai pasitenkina tik nurodę korektūros klaidas ar stiliaus nesklandumus, tol jokio klausimo gilesnis suvokimas yra neįmanomas.

Lig šiol būdavo mūsų skundžiamasi, esą mes neturime *literatūrinės* kritikos, kuri rašytojui padėtų bręsti. Autoriui betgi atrodo, kad K. Bradūno redaguota knyga „Lietuvių literatūra svetur“<sup>6</sup> yra tokiai kritikai nutiesusi pagrindus: čia mes iš tikro parodėme, jog sugebame skvarbiai apžvelgti įvairias literatūrinės kūrybos sritis. Kodėl tad nesugebėtume tai padaryti ir atskirų autorių bei atskirų veikalų atveju? At-

<sup>5</sup> „Darbininkas“, 1972, gruod. 21, p. 2

<sup>6</sup> *Bradūnas K.* Lietuvių literatūra svetur, Čikaga, 1968.

rodo, kad Lietuvių katalikų mokslo akademijos leidžiama ir netrukus pasirodysianti J. Griniaus knyga „Veidai ir problemos“ kaip tik ir bus žingsnis *gilyn* į autorius ir jų veikalus. Blogiau yra su *religine* kritika, nes blogai yra su *religine* literatūra. Neturėdami išvystytos literatūrinės kritikos, mes vis dėlto turėjome ir tebeturime geroko aukščio pačią *literatūrą*. Tuo tarpu religinėje srityje neturime nei vienos, nei kitos. Perbėgęs laisvojo pasaulio lietuvių kunigų sąrašą („Elenchus“), autorius suskaičiavo daugiau negu 100 kunigų, turinčių akademinį laipsnį: licenciatą ar doktoratą. Kokia kita mūsų gyvenimo sritis turi tiek daug moksliskai pasiruošusių asmenų? O kokią gi kita mūsų *dvasinio* gyvenimo sritis (čia neturiu galvoje gamtamokslio) yra tokia skurdi sava literatūra, jei ne religija? Be abejo, daugelis dvasiškių akademikų dirba sielovados darbu. Bet argi jau iš anos šimtinės negalėtų atsirasti bent 10-20 asmenų, kurie pateiktų mūsų tikinčiajai visuomenei religinės literatūros, esančios aukštesnio lygio negu katekizmai, maldaknygės ir apologetinės brošiūros? Kur slypi šio kunigijos neraštingumo priežastis? Intelektualiniame jų pačių nerangume? Hierarchijos neskatinime kurti? Nesugebėjime suorganizuoti religinių raštų leidimo? Kiekvienu atveju religinė mūsų literatūra yra tokia, kad ji liaudinio tarpsnio nėra pralenkusi ir todėl mūsų tautai virsti nacija dar netarnauja. Jeigu mūsų poezija tiek savo lytimi, tiek turiniu visiškai prilygsta didžiųjų tautų poezijai (išversti poezijos negalima: tai įrodė L. Baldaufienė sava antologija „Litauische Lyrik“<sup>7</sup>), tai teologinė mūsų literatūra net paties palyginimo dar neužsitarnauja. Ogi nesant religinės literatūros, iš kur galėtų kilti religinė kritika?

Ir vis dėlto jos užuomazgų matyti. Tai kaip tik ir parodė atoliepieiai į minėtą autoriaus knygą. Šie atoliepieiai, ypač P. Celiešius<sup>8</sup> ir A. Rubiko<sup>9</sup>, yra daugiau negu įprastinės recenzi-

<sup>7</sup> *Baldaufienė L.* Litauische Lyrik, Muenchen, 1972.

<sup>8</sup> P. Celiešius // „Tėviškės žiburiai“, 1972, Nr. 13-15; *Celiešius P.* Dr. A. Maceinos „Didžiuosius dabarties klausimus“ besvarstant“, Bad Wiorishofenas, 1972 (toliau tekste santrumpa - broš.).

<sup>9</sup> Plg. „Draugas“, 1972, d. 2, Nr. 28-29 (toliau cituojant - nuorodos tekste).



jos. Tai jau kritika pačia tikrąja ir gerąja šio žodžio prasme, nes jos vidurkyje stovi nebe pati knyga, o tas ar kitas knygos paliestas *klausimas*. Tik šitokia kritika suveda autorių bei kritikų pokalbio, ir tik šitokios kritikos buvimas gali skatinti religinės problematikos pažangą. Bet čia pat reikia truputį ir nustebti. Kodėl kunigai: A. Baltinis, P. Celiešius, A. Paškus, A. Rubikas, sugebą taip įdomiai bei giliai atsiliiepti į kito paliestus klausimus, nėra mums davę nė vienos religinės knygos sava plunksna? Kodėl, sakysime, A. Baltinis, siūlęs „sukurti moderniam žmogui priimtina ontologiją ir 'numitinti' filosofiją“<sup>10</sup> ir laikęs tai „mūsų uždaviniu“ (ten pat), nėra per keliolika metų nė mėginęs mums pateikti tokios ontologijos bent apybraižų? Kodėl P. Celiešius, pabrėžias sąveikos filosofiją kaip „sąveikinę tų pačių dalykų priešastį“ ir baras autorių, esą krikščioniškasis ontologas turįs „suvokti Dievo veiklą kartu ir gamtoje, ir istorijoje, ir antgamtybėje“ (broš., p. 12), nepasistengė šios savos filosofijos išvystyti atskira knyga, pritaikydamas aną sąveiką ne tik tiltą statant (plg. p. 9-10), bet ir jam griūvant? Kodėl A. Rubikas, teigdamas, esą Dievo Apreiškimo suvedimas į Kristų reiškias jo susiaurinimą, ir skelbdamas „gamtą kaip Dievo žodį“<sup>11</sup>, neišnagrinėjo šių savo teiginių platesne studija, atskleisdamas, ką gi mums gamta kaip Dievo žodis iš tikro sako, nes Dievo žodis juk turi ką nors sakyti? Jeigu šiandien turėtume šias tris minėtų kritikų knygas, tuomet būtų lengviau ir autoriui tęsti pokalbį, ir skaitytojui susivokti šio pokalbio eigoje. Nes keletu sakinių teiginiai, tegu ir įdomūs savo turiniu, negali atskleisti visos vertės, kol jie nėra išvystyti bent ligi būtinų savo išvadų. O imtis autoriui išskleisti savo kritikų pažiūras reiškia griebtis darbo, kurį turi atlikti patys kritikai. Tikėkimės tad, kad po šių autoriaus laiškų kritikams, kritikai parašys laiškus ir autoriui. O būtų geriausia, jei jie savas mintis pateiktų mums atskiramis knygomis.

<sup>10</sup> A. Baltinis // „Draugas“, 1972, kovo 11, d. 2, p. 3.

<sup>11</sup> Plg. „Draugas“, 1972, liep. 15, d. 2, p. 2.

Iš kitos pusės, autorius taip pat prisipažįsta, kad ne vieną klausimą savo knygoje jis yra tik palietęs, manydamas, kad šis arba yra tikintiesiems savaime aiškus (pvz., pasaulio sukūrimas iš nebūties), arba plačiau aiškinti šioje vietoje nereikalingas (pvz., asmens samprata). Tačiau skaitytojas visa tai ne kartą išgyvena kitaip. Teisingai todėl pastebi P. Celiešius, esą dėl aprėžtos veikalo apimties „skaitant kyla daug neaiškumų“ (broš., p. 3). Teisingas yra ir jo pageidavimas, „kad autorius, radęs progą, galėtų spaudoje paaiškinti ir papildyti tai, ko knygoje nepadaryta“ (ten pat). Šių laiškų uždavinys kaip tik yra paaiškinti bei papildyti. Todėl čia autorius nesileis į atskirų kritikos pastabų sklaidą, nors jos būtų ir neteisingos (pvz., A. Baltinio pastaba, esą autorius „labai pagrįstai teigia krikščionybę kaip idėją“ (min. veik., p. 3), yra kaip tik priešingai). Apdairumo bei tikslumo atpasakojant autoriaus mintis, kritikams kai kur iš tikro stinga. Todėl jie arba veržiasi į atviras duris (plg. P. Celiešiaus broš., p. 8 ir autoriaus knygos p. 263 apie pasaulio nuolatinį kūrimą); arba priskiria autoriui tai, ką jis kaip tik atmeta (plg. tėvo T. Žiūraičio recenziją „Dirvoje“<sup>12</sup>, kur jis reikalauja iš autoriaus „daug kritiškesnio dėmesio“ tapsmo filosofijai, nepastebėdamas, kad ši filosofija yra dėstoma ir kritikuojama p. 205-217 ir kad tapsmas be subjekto ten vadinamas „tik išmone“); arba patys neteisėtai susiaurina autoriaus mintį, įterpdami žodelį „tik“, ir paskui šią savo pačių sąsiaurą išsijuosę kritikuoja (plg. P. Celiešiaus broš., p. 11-12 ir autoriaus knygos p. 287 apie religiją kaip dviašmenį žmogaus ir Dievo santykį). Tačiau šios kritikų silpnybės nesunaikina jų keliamų abejonių bei klausimų reikšmės. O tai mūsų poikalbiui ir yra svarbiausia.

Iš ligšiolinių atoliepių į autoriaus knygą yra išryškėję keletas klausimų, kurių sklaida, juos paaiškinant, papildant ir į kritikų priekaištus atsakant, kaip tik ir sudarys tolimesnių laiškų turinį. Šie klausimai yra: 1) *pasaulio sukūrimas iš nebūties*, kuriuo abejoja A. Baltinis ir kuriuo nesidomėti pataria

<sup>12</sup> „Dirva“, 1972, saus. 7, p. 6.

P. Celiešius; 2) *Dievo Apreiškimas*, kurio susiaurėjimą Kristuje regi A. Rubikas, o visus Šventojo Rašto pasakojimus ligi Abraomo laiko sakme; 3) *Dievas gamtoje ir istorijoje*, kurias Dievo apsiareiškimo plotmėmis laiko A. Baltinis ir A. Rubikas ir kurios P. Celiešiui sudaro vis tobulėjančio apsiareiškimo laiptus; 4) *sąveikos filosofija*, užuominomis išreikšta P. Celiešiaus, pagal kurią Dievas veikia ne tik ontologinėje srityje, nuolatos pasaulį kurdamas jo *buvime*, bet ir kosmologinėje, kartu su gamtos dėsniais bei žmogaus pastangomis pasaulį keisdamas jo *regimybėje*. Galimas daiktas, kad berašant kils ir daugiau klausimų, vertų atidesnio svarstymo, nes kritikai savo atoliepiuose yra palietę ir tokių dalykų, kurių autorius savo knygoje nenagrinėjo, pavyzdžiui, A. Baltinio drąsus šūkis „numitinti filosofiją“ arba A. Rubiko bultmaninė žydų istorijos samprata. Taip pat galimas daiktas, kad, pasirodžius naujiems atoliepiams, iškils ir naujų klausimų, kurių tuo tarpu dar negalime iš anksto regėti.

Baigdamas šį įvadinį laišką, autorius dėkoja savo kritikams už bičiulišką dėmesį jo knygai, už jų pastangas leisti pokalbin su šios knygos mintimis, o visų pirma už anas visas pažiūras, dėl kurių mes dabar ir imamės kalbėtis. Reikia tikėtis, kad į šį mūsų pokalbį įsijungs ir daugiau asmenų, kurių *kaip žinovu* pagalba būtų mums visiems labai naudinga.

## 2. APIE PASAULIO SUKURIMĄ IŠ NEBŪTIES

### I

Kalbėdamas apie Teilhard'o de Chardino evoliucinę filosofiją bei technologiją, „Didžiųjų dabarties klausimų“ autorius negalėjo aplenkti ir pasaulio kūrimo iš nebūties, nes Teilhard'o teorijoje žodis „kūrimas“ yra vartojamas nuolatos, kita betgi prasme, negu jam ją teikia krikščionybė. Todėl autorius ir rašė: „Krikščioniškojo kūrimo samprata yra atremta į nebūtį: kur nėra nebūties, ten negali būti nė kūrimo krikščioniškąja prasme. Tad kiekviena ontologija, kuri savo pagrinduose nepažįsta arba nepripažįsta nebūties, neturi ir negali turėti kūrimo sąvokos. Kiekviena šitokia ontologija yra nekrikščioniška, nors ir kalbėtų krikščioniškais terminais, nes vieno termino 'kūrimas' čia nepakanka. Kad kūrimo samprata būtų krikščioniška, reikia kalbėti ne tik apie kūrimą apskritai, bet ir apie kūrimą iš nebūties. Tai savaime aišku, taip kad plačiau apie tai kalbėti nėra reikalo“ (p. 247-248).

Pasirodo tačiau, kad dviem mano kritikams, būtent A. Baltiniui ir P. Celiešiui, abiem filosofijos daktarams, šis krikščioniškojo kūrimo sampratos siejimas su nebūtimi nėra savaime aiškus dalykas. P. Celiešius net priskiria kūrimo iš nebūties idėją pačiam autoriui, sakydamas: „A. Maceina prileidžia, kad Dievas kūrė pasaulį iš nebūties arba niekio“ (broš., p. 8), neatkeipdamas dėmesio, kad tai anaip tol ne Maceinos prielaida, o krikščioniškosios ontologijos ir teologijos teiginys, Ketvirtojo Laterano susirinkimo (1215) paskelbtas dogma ir pakartotas Pirmojo Vatikano susirinkimo (1870) net

anatemos būdu: „Kas neišpažįsta, kad pasaulis ir visi daiktai visa jų substancija yra Dievo kildinti iš niekio,... tebūna atskirtas" (Denz. 1801-1805). Tai autorius primena ne šiems dviem kritikams „pagąsdintų", bet kad parodytų, jog priekaištaujant kūrimui iš nebūties, yra priekaištaujama ne kokiai nors asmei nei pažiūrai, bet vienai iš pagrindinių krikščionybės tiesų. Nuosekliai tad ir pokalbis šiuo klausimu turi vykti ne tam, tarsi autorius gintų kūrimą iš nebūties kaip savojo mąstymo pradą arba pirmąjį principą, kurio negalima įrodyti, o reikia jį tik priimti arba jo nepriimti (plg. P. Celiešius, broš., p. 8), bet kad visi bendromis pastangomis pasklaidytume, kiek tai įmanoma, šią savo esmėje ontologinę problemą, tačiau nebeatskiriama susijusią su mūsų tikėjimu į Dievą Kūrėją. Štai kodėl tiek Ketvirtasis Laterano, tiek Pirmasis Vatikano susirinkimai į dogminę apibrėžtį įtraukė ne tik tai, kad pasaulį Dievas sukūrė, bet ir tai, kad jis sukūrė jį iš *niekio*. Mat esama tokių filosofinių sąvokų, be kurių religinės tiesos negali būti išreiškiamos žmogiškuoju būdu, neprarasdamos savos esmės. Tokios sąvokos, pavyzdžiui, yra „asmuo" ir „prigimtis": jomis yra nusakomos Švenčiausiosios Trejybės (viena prigimtis trys asmens) ir Kristaus būtybės (dvi prigimtys vienas asmuo) krikščioniškosios sampratos. Visos trinitarinės ir kristologinės pirmųjų amžių klaidos kaip tik ir kilo iš šių dviejų filosofinių sąvokų bei jų santykio neišsiaiškinimo ar jų nepritaikymo anoms dviem apreikštosioms tiesoms.

Tokios rūšies sąvoka yra ir „nebūtis" arba „niekis". Pati savyje ji yra grynai ontologinė. Ji anaipol nėra religinė, kaip to norėtų A. Baltinis, teigdamas: „Ką reiškia 'kurti iš nieko'? Tai yra religinė sąvoka, kuri reiškia, kad Dievas pasaulį sukūrė ir daugiau nieko"<sup>1</sup>. O ne! Kurti iš niekio reiškia žymiai daugiau negu tik paprastą teigimą, kad sukūrė. *Kurti iš niekio reiškia teikti kūrimui tam tikrą atžvilgį (différentia specifica)*, kuris dieviškąjį kūrimą atsieja nuo bet kurio kito - gamtinio ir žmogiškojo - kūrimo. P. Celiešius šia prasme teisingai pastebi, kad Senojo Testamento Pradžios knygos autorius, „kal-

<sup>1</sup> „Draugas", 1972, kovo 11, d. 2, p. 3.

bedamas apie pasaulio sukūrimą, nesako, kad Dievas sukūrė pasaulį iš niekio, bet stačiai pradeda nuo buvimo, sakydamas: "Pradžioje Dievas sukūrė dangų ir žemę" (*Pr 1, 1*. cit. iš broš., p. 8). Kitaip tariant, Pradžios knyga išreiškia dar tik kūrimo *giminę* (*genus proximum*) arba tai, kad pasaulis yra *Dievo* padaras. Tačiau kokios rūšies yra šis padaras, nurodo kita sąvoka, būtent „niekis“, kuris Šventraštyje užtinkamas vieną vienintelį kartą Makabiejų antroje knygoje: „Pažvelk į dangų ir į žemę ir pasvarstyk visa, kas joje yra, ir atmink, kad ją Dievas iš nieko padarė" (plg. 2 *Max 7, 28*). Tuo būdu kūrimas įgyja rūšinę žymę: iš *niekio*. Bet kas yra šis niekis, aiškina nebe Apreiškimas, o žmogaus protas arba filosofija. Ir jos aiškinimas šiandien yra įjėgęs į krikščioniškojo kūrimo sampratos pagrindus taip, kad nebūties taip lygiai negalima išjungti arba pastūmėti į šalį svarstant pasaulio kūrimą, kaip kad asmens ir prigimties negalima išjungti svarstant Švenčiausiąją Trejybę arba Kristaus būtybę.

Kokių tad priekaištų daro kritikai kūrimo iš nebūties idėjai, telkdami juos ne apie kūrimą, bet apie *nebūtį*?

## II

Visų pirma P. Celiešius pataria apie nebūtį ryšium su pasaulio kūrimu iš viso nekalbėti: „Iš ko Dievas kūrė dangų ir žemę, nėra reikalo mums spėlioti, nes tai yra už mūsų galvojimo ribų" (broš., p. 8). { tai, atrodo, linksta ir A. Baltinis, sakydamas, esą kūrimo iš nebūties „negalima protu suvokti, nei žodžiais išreikšti" (min. veik., p. 3). Be abejo, tai lengviausias kelias tikėjimo tiesų sunkenybėms apeiti. Tačiau ar jis įmanomas? Ar tai, kad, kaip teisingai pastebi Celiešius, „pasaulio kūrimas yra mums paslaptis" (ten pat), atleidžia mus nuo pareigos šią paslaptį apmąstyti ir pateikti tokį jos aiškinimą, kuris neprieštarautų nei logikai, nei jos pačios esmei? Juk kiekviena tikėjimo tiesa savo pagrinduose yra mums paslaptis - ypač Švenčiausioji Trejybė ir Kristaus Įsikūnijimas. O argi ne apie šias dvi tiesas yra krikščionių daugiausia mąstyta bei rašyta? Argi ne šios dvi tiesos, kaip mi-

nėjome, buvo dogmiškai nusakytos ontologinėmis sąvokomis? Tas pat yra ir su pasaulio kūrimu iš niekio. Patarti nekalbėti, „iš ko Dievas kūrė dangų ir žemę“, yra lengva; tai įvykdyti betgi labai sunku. Ir pats P. Celiešius, kuris priekaištauja autoriui, kam šis kalbąs, kad Dievas pasaulį sukūrė iš niekio, daro lygiai tą patį - jau net paaugliams. Savo paruoštame katekizme<sup>2</sup> jis visų pirma klausia: „Iš kur visa atsirado? Iš kur kilo šis visas pasaulis?“ (p. 17). Paskui papasakoja, kad visa tai sukūrė Dievas. Tačiau ar tuo Celiešius ir pasitenkina? Anaiptol. Jis rašo: „Dievas, sutvėręs pasaulį iš *nieko* (mano išskirta. - A. Mc.), visą laiką jį palaiko, kad jis būtų. Jei Dievas nepalaikytų pasaulio, tai jis pavirstų į nieką“ (p. 18). Ir juo toliau, juo filosofiščiau: „Kai mes sakome, kad Dievas pasaulį sutvėrė, tai reiškia, kad jis pasaulio nepadare iš kokios ankstesnės medžiagos, bet iš *nieko* (išskirta Celiešiaus. - A. Mc.). Žmonės taip pat gali daug ką sukurti. Bet jie nepadaro jokio daikto iš nieko... Šį pasaulį Dievas sutvėrė iš nieko“ (p. 18). Jeigu tad Celiešius randa prasminga taip aiškiai pabrėžti pasaulio sukūrimą iš *nieko* jaunuoliams, tai kodėl man reikėtų susilaikyti ir nekalbėti apie niekį sklaidant Teilhard'o teoriją suaugusiems ir šią sklaidą pateikiant ne katekizmo, bet daugiau ar mažiau filosofinės studijos lytimi? Tai *argumentum ad hominem*, bet jis čia buvo reikalingas priminti, nes nevalia kitam prikišti to, ką ir pats darai.

Kas verčia betgi mus, kalbant apie pasaulį, kalbėti ne tik paprastai apie kūrimą, bet ir apie kūrimą iš *nebūties* arba niekio? Atsakymas labai aiškus, *reikalas teikti rūšinę skirtybę krikščioniškajai pasaulio atsiradimo sampratai*. Visos juk religijos skelbia pasaulį atsiradus. Tačiau koku būdu? Ir štai jų atsakymai yra labai įvairūs. Fr. Heileris savo knygoje „Religijos apraiškos ir esmė“ suima šiuos atsakymus į keturias grupes: a) *savaimingas pasaulio kilimas* skylant pasauliniam kiaušiniui arba net ir dievybei; b) *gimimas iš dievybės*; c) esančios medžiagos apdirbimas ir d) *kūrimas iš niekio*<sup>3</sup>. Pirmosios grupės

<sup>2</sup> Celiešius P. Tikėjimo tiesų santrauka jaunuoliams, Čikaga-Roma, 1972.

<sup>3</sup> Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart, 1961, p. 471-472.

atsakymas yra pats primityviausias, nes jis nebeklausia, kaip santykičiau tasai „pasaulinis kiaušinis“ su dievybe; antrosios grupės atsakymas buvo Plotino paverstas filosofine emanacijos teorija, sutapatinančia pasaulį su dievybe kaip Absoliuto išplauka; trečiosios grupės atsakymas yra platoniskasis dualizmas, kur Dievas yra ne kūrėjas, bet tik žiedėjas (plg. autoriaus knygos p. 257-260). Tik ketvirtoji grupė patenkina krikščioniškąją pasaulio kūrimo sampratą, laikydama pasaulio atsiradimą ne savaimingu skaldymusi, ne gimimu iš dievybės, ne jau esančios medžiagos žiedimu, bet kūrimu iš nebūties. Jeigu tad išskirtume nebūtį iš pasaulio atsiradimo sampratos, tai turėtume pasitenkinti kuriuo nors vienu pirmųjų trijų grupių atsakymu. Atmetę pirmąjį kaip labai primityvų ir esmėje sutampantį su trečiuoju atsakymu, turėtume teigti, kad pasaulis arba yra kilęs iš Absoliuto kaip jo iš-taka (plotinizmas) arba yra Absoliuto nužiestas iš šalia jo esančios ir nuo jo nepriklausomos medžiagos (platonizmas). Pirmasis atsakymas sunaikina pasaulio tikroviškumą, paversdamas jį Absoliuto atšvaita (monizmas); antrasis atsakymas sunaikina Absoliuto kūrybiškumą, nes pastato šalia jo kažkokį medžiaginį pradą, kurį Dievas tik apipavidalina, bet nekuria (dualizmas). Krikščionybė paneigė abu šiuos atsakymus ir davė savąjį: pasaulis nėra ištekėjęs iš Absoliuto ir nėra Absoliuto nužiestas iš jau esančios amžinos medžiagos, bet yra sukurtas iš *nebūties*, visagaliu Viešpaties veiksmu tariant „tebūnie“ (plg. *Pr. 1, 3-26*). Tai būtį teigias žodis, kurio atoliepis kaip tik ir yra būtybė (*ens*). Šis „tebūnie“ yra Viešpaties tariamas ne sau pačiam, kaip Logo amžinojo gimimo atveju; jis yra tariamas ne kokiai nors pradinei medžiagai, kaip tai aiškina platonikai; bet jis yra tariamas *nebūčiai* kaip būties stakai, kuri ano žodžio galia yra pripildoma būtimi. Be abejo, visi šie posakiai nepajėgia išreikšti „tebūnie“ gelmių. Tačiau kūrimo iš nebūties sampratoje viena yra nepaneigiama: *tai, kas buvo nebūtis, tampa būtimi*. Todėl A. Baltinio teiginys, esą „iš nieko bus tik niekas logišku būtinumu“ (min. veik., p. 3), yra krikščioniškosios kūrimo sampratos paneigimas, nes *kas logiškai negalima, tas ontologiškai yra netikra*. Jei



iš nieko yra tik niekas logišku būtinumu, tai kūrimas iš nebūties yra loginis prieštaravimas, kurio įvykdymas net ir Dievui būtų neįmanomas: medinės geležies nė Dievas padaryti negali, nes šiuo atveju jis *tuo pačiu veiksmu* kurtų (medis) ir naikintų (geležis). Čia slypi atsakymas į gimnazistų klausimą: „Ar gali Dievas sukurti tokį akmenį, kurio pats nepakeltų?“ Aišku negali, nes pats klausimas yra loginis prieštaravimas. Tas pat yra ir su teiginiu „iš nieko yra tik niekas“, jeigu jį laikome logine būtinybe. Jo priešingybė „iš nieko yra šis tas“ virsta tada loginiu prieštaravimu ir darosi ontologiškai neįmanomas nė pačiam Dievui. Jeigu tad A. Baltinis iš tikro *šitai* filosofuoja, tai jis kūrimą iš nebūties padaro logiškai nepateisinamą ir tuo pačiu ontologiškai negalimą. Neužtenka tik išpažinti, kad „kūrimą tikėjimu pažįstame kaip Dievo mums duotą apreiškimą“ (ten pat), nes kiekviena Dievo apreiškta tiesa *gali* ir *turi* būti pateisinama logikos šviesoje. Jeigu ji nusižengia logikai, tai arba jos Dievas neapreiškė, arba mes ją klaidingai suvokiame.

Nuostabu, kad M. Heideggeris yra formulavęs kaip tik Baltiniui priešingą teiginį: seną posakį *ex nihilo nihil fit* jis paverčia sakiniu: „*ex nihilo omne ens qua ens fit* - iš nieko tampa kiekviena būtybė kaip būtybė“<sup>4</sup>. Heideggerio samprata yra tokia: a) baimėje žmogus suvokia save kaip aprėžtą būtybę; b) savos aprėžtybės suvokimas įvyksta nebūties akivaizdoje (*Gegenwart*); c) nebūtis kaip būties riba padaro būtybę aprėžtą; d) aprėžtą būtybę mąstyti galima tik ryšium su nebūtimi<sup>5</sup>. Ir iš tikro! Jeigu kiekviena būtybė yra aprėžta kaip *būtybė*, tai kuo gi kitu ji galėtų būti aprėžta, jei ne nebūtimi? O kaip gi ji galėtų būti nebūtimi aprėžta, jei nebūtų iš nebūties kilusi? *Kilti iš niekio ir būti su niekiu kaip savo buvimo riba yra tad tiek loginė, tiek ontologinė kiekvienos aprėžtos būtybės prielaida*. Būtybės aprėžtybė savaime nurodo į nebūtį kaip į savo aprėžtybę. Tai ontologija, ne Apreiškimas. Apreiškimas mums tik pasako, kieno veiksmu aprėžta bū-

<sup>4</sup> Heidegger M. Was ist Metaphysik? Frankfurt/M., 1949, p. 36.

<sup>5</sup> Plg. ten pat, p. 25-32.

tybė kyla iš nebūties, būtent *Absoliuto*. Apreiškimas paaiškina pačios ontologijos neatsakomą klausimą, *kas* padaro, kad aprėžta būtybė būna niekio akivaizdoje nevirsdama niekiu. Tuo būdu Apreiškimas visiškai susiderina su ontologiniu būtybės apmąstymu: aprėžta būtybė reikalauja nebūties kaip sudedamojo savam buvimui prado (buvimo riba), ir Apreiškimas atskleidžia mums, kokių būdu ši riba atsiranda ir kodėl ji nesunaikina būtybės kaip būtybės. Absoliutas ją savo „tebūnie“ iš nebūties šaukia ir būtyje laiko. Jo „tebūnie“ kaip būties teigimas nesiliauja. Kalbėti tad apie pasaulio kūrimą iš nebūties reiškia teikti Apreiškimo tiesai „Pradžioje Dievas sukūrė dangų ir žemę“ (Pr 1,1) loginį pateisinimą ir padaryti ją ontologiškai galimą. Kitaip mūsų tikėjimas pasiliktų primityvus. Todėl visu griežtumu reikia pasisakyti prieš A. Baltinio teiginį „Kūrimą iš nieko galima priimti tik paneigiant racionalų jo supratimą“ (min. veik., p. 3). Yra visiškai priešingai: *kūrimą iš nieko galima priimti tik ontologiškai išvelgus į nebūtį kaip kiekvienos aprėžtos būtybės buvimo ribą*. Iracionalus kūrimo iš nebūties priėmimas yra tokios pat vertės kaip ir priėmimas pasaulio atsiradimo skylančiam „kosminiam kiaušiniui“, kurio trynys sudaręs dangų, o baltymas - žemę<sup>6</sup>. O kritikų nurodymas, esą nebūties „negalima protu suvokti“ (A. Baltinis, min. veik., p. 3) arba esą „niekis negali būti pažinimo objektas“ (P. Celiešius, broš., p. 8), yra laužimasis į atviras duris: nė vieno neiginio negalima suvokti, ir nė vienas neiginys negali būti pažinimo objektas, kadangi jame nėra ko pažinti. Tačiau kritikai pamiršta, kad *nebūtis kaip neiginys yra santykinė sąvoka*, vadinasi, mąstoma ryšium su būtimi kaip jos stoka; kad nebūtis yra būties riba, todėl savaime mąstoma kartu su būtimi. Pasaulio atsiradimo sampratoje nebūtis esti visados siejama su kūrimu, vadinasi, su anuo dieviškuoju „tebūnie“ kaip būties teigimu. Šia prasme ji gali būti ir yra mąstoma. „Skylė“ savyje negali būti pažinta, bet „skylė tilte“ yra pastebima, pažįstama ir užtaisoma.

<sup>6</sup> Heiler F. Min. veik., p. 471.

### III

Kaip tad mano kritikai norėtų suprasti pasaulio kūrimą, jeigu jie abejoja reikalu jį sieti su nebūtimi? Tai paaiškina visų pirma P. Celiešius: „Kiti dar iškelia priekaištą, kad pasaulio kūrimas nėra absoliučiai iš niekio, nes Dievas kūrė pasaulį pagal nuo amžių turimą pasaulio idėją. Nors idėja priklauso ne prie realios pasaulio būties, bet prie idealios, vis dėlto ji nėra niekis, kaip kad namo planas, pagal kurį namas yra statomas, nėra niekis" (broš., p. 8). Dar ryškiau tą patį teigia A. Baltinis: „Dievas kuria iš savo minties, galimybę paversdamas tikrove" (min. veik., p. 3), ir tai jau nesanti nebūtis, „nes kai Dievas iš savo minties ar pirmavaizdžio kuria būtį, jis kuria ją ne 'iš nieko'" (ten pat). Skaitant šiuos kritikų teiginius, autoriui ateina į galvą vienas indiškas anekdotas: žmonės klausė vieną Indijos išminčių, ant ko stovįs pasaulis. Šis atsakė: „Ant milžiniško dramblio". - „O ant ko stovi dramblys?" - klausė žmonės toliau. - „Ant milžiniško vėžlio", - atsakė išminčius. Žmonės tada nusilenkę pakeldami rankas ligi kaktos ir patenkinti atsakymu išsiskirstė. Tai įvyksta ir mano kritikų atveju. Mes klausiamo: „Iš ko Dievas kuria pasaulį?" Ir kritikai atsako: „Ne iš niekio, o iš savo minties, iš pirmavaizdžio, iš idėjos". Jeigu šitoje vietoje nutiltume ir, jiems nusilenkę, nueitume, būtume tokie pat ontologiniai užuomaršos, kaip ir anie Indijos gyventojai, kurie pamiršę paklausti savo išminčių, ant ko gi stovįs vėžlys. Tačiau mes nepasitenkiname kritikų atsakymu ir klausiamo toliau: „O iš ko kuria Dievas savo mintį, savo idėją, aną pasaulio pirmavaizdį ar jo planą?" Tai nėra nereikalingas ar neprasmingas klausimas, nes nurodymas į Dievo mintį ar pirmavaizdį yra tik atsakymo nustūmimas nuo dramblio į vėžlį, paliekant šį jau ramybėje. Bet mes šiam „vėžliui" duoti ramybės nenorime.

Visų pirma grynai metodinė pastaba. Jeigu Dievas ir turėtų minčių, idėjų, planų, pirmavaizdžių, tai būtų labai bloga ontologija sakyti, kad Dievas kuria pasaulį iš minties, iš idėjos, iš pirmavaizdžio, kaip lygiai būtų bloga technologija

sakyti, kad architektas stato namą *iš* savo brėžinių. Čia kritikai sujaukė vadinamuosius *causa exemplaris* (pagal ką) su *causa materialis* (iš ko). Kaip architektas stato namą *pagal* brėžinius, bet ne *iš* brėžinių, taip ir Dievas kuria pasaulį *pagal* savo mintį bei pirmavaizdį, bet ne iš savo minties ar pirmavaizdžio. Bet tai tik formalybė.

Blogiau yra, kai kritikus klausiamo: koks yra santykis tarp Dievuje esančios minties, idėjos, pirmavaizdžio ir paties Dievo? Lengva (nors ir netikslu) teigti esą Dievas kuria pasaulį „iš savo minties ar pirmavaizdžio“. Bet *iš ko* jis kuria šią mintį ar pirmavaizdį? Kas yra pati ši mintis ar pirmavaizdis: Dievo *kūrinys* ar jo substancijos *ištaka*? Jeigu ji yra dieviškosios substancijos ištaka ir jeigu iš jos ar pagal ją Dievas kuria pasaulį, tai tada pasaulis yra tik Dievo pratęsimas, ir mes atsiduriame plotinizme arba panteizme; tada viskas yra Dievas, nes viskas yra jo substancijos išsiliejimas. O jeigu ana Dievo mintis ar pirmavaizdis yra jo paties kūrinys, tai klausimas esti tik nukeliamas toliau nuo realaus pasaulio į idealų pasaulį - nuo dramblio į vėžlį, pasilikdamas pats savyje neatsakytas, kadangi kiekvienas kūrinys - vis tiek ar realus, ar idealus - reikalauja „iš ko“ (*causa materialis*). Iš ko tad kyla ana Dievo mintis ar anas pasaulio pirmavaizdis: *iš paties Dievo ar iš nebūties*? Tai dilema, iš kurios joks pasaulio kūrimo kritikas - taigi nè Baltinis su Celiešiumi - išsisukti negali. Atsakę: „Iš paties Dievo“, kritikai paskelbtų plotinizmą ir pasaulį sutapatintų su Dievu. Atsakę: „Iš nebūties“, jie skelbtų tą patį ką ir autorius, ir visi jų priekaištai, nukreipti į autorių, savaime atsisuktų į juos pačius. Mat ontologiškai yra visiškai vis tiek, ar iš nebūties yra sukurtas realus ar idealus pasaulis: nebūtis čia kiekvienu atveju pasilieka tarsi „iš ko“, iš kurio visa kyla. O kritikų nurodymas, esą savą mintį ar pasaulio pirmavaizdį Dievas turįs „amžinai savo prote“ (A. Baltinis, min. veik., p. 3) arba „nuo amžių“ (P. Celiešius, broš., p. 8), nieko neišaiškina, nes čia mes klausiamo ne *laikinės* anos minties ar ano pirmavaizdžio pradžios, bet *ontologinės* jo kilmės, tegu ši kilmė ir būtų laiku neap-

rėžta: amžinas pasaulio kūrimas nėra loginis prieštaravimas (tai pastebi ir P. Celiešius, plg. broš., p. 9), tačiau jis vis tiek yra kūrimas iš nebūties. Tai tinka tiek realiam, tiek idealiam pasauliui.

Dieviškųjų pirmavaizdžių teorija platoniškoje krikščioniškosios filosofijos ir teologijos kryptyje yra gyva jau nuo šv. Augustino laikų. Ji yra ypač stipri Rytų Bažnyčioje. Ji yra radusi daug vietos V. Solovjovo ir S. Bulgakovo mąstyme. Jos laikėsi ir mūsų St. Šalkauskis, jos šalininkas kurį laiką yra buvęs ir pats šių laiškų autorius. Tačiau ji niekad - gal išskyrus tik V. Solovjovą - nebuvo teikiama kaip kūrimo iš nebūties priešingybė arba bent dalinis jo paneigimas. „Dieviškoji Sophia“ - tai sąvoka, suimanti savin šią teoriją, - yra *kūrinys* ir tuo skiriasi nuo nesukurtosios Sophios arba Logo. Kitaip mes neišvengiamai patenkame į panteizmą. Šiam pavojui pergalėti V. Zenkovskis todėl ir pabrėžia „sukurtąją sophianinio pasaulio pagrindo prigimtį“ (p. 17-18): ontologine prasme „pasaulis yra sukurtas savo visuma - tiek idealiniu savo pagrindu, tiek *pojistine* savo įvairybe“ (p. 34); „sophianinis pasaulio pagrindas yra sukurtas ligi pat savo gelmių“<sup>7</sup>. Šauktis tad pasaulio pirmavaizdžių arba idėjų kaip *kitokios* pasaulio kūrimo sampratos, kuri pakeistų arba bent pataisytų kūrimo iš nebūties sampratą, yra nesusipratimas. Pirmavaizdžiai ar idėjos yra taip lygiai sukurti iš nebūties kaip ir realaus pasaulio būtis.

Šis mažutis šuolis į filosofijos istoriją aiškiai parodo, kad *pokalbis pasaulio kūrimo reikalu sukasi apie nebūtį kaip krikščioniškosios kūrimo sampratos sudedamąjį pradą*: be jos dieviškasis kūrimas yra neįmanomas, nes jos pasaulis virsta arba Dievo išplauka, arba demiurgo žiediniu. Mano kritikai yra per daug įsispoksoję į nebūties nesuvokiamumą. Jie per maža kreipia dėmesio į tai, kad *mes būname neigimo pasaulyje* (blogio, klaidos, prieštaravimo, skirtybių gausoje). Tuo tarpu bet koks

<sup>7</sup> Zenkovskij V. Preodolenije platonizma i sofijnosti mira // „Putj“, 1930, Nr. 24, p. 17-36.

neigimas yra galimas tik nebūčiai esant būties riba ir ontologine jos kilme - pagal gražų M. Heideggerio pasakymą: „Niekis yra neigimo kilmė, o ne priešingai“<sup>8</sup>. Štai kodėl tas pats Heideggeris ir gali teigti, kad „nebūties klausimas apgaubia metafizikos visumą“<sup>9</sup>. Kaip tad jis galėtų būti išjungtas iš krikščioniškosios dogmatikos? Ir kaip galėtų būti *protingas* mūsų tikėjimas, nusigrįžęs nuo mūsų buvimo ribos, kuria kaip tik ir yra nebūtis?

<sup>8</sup> Heidegger M. Min. veik., p. 33.

<sup>9</sup> Ten pat, p. 35.

### 3. APIE DIEVIŠKĄJĮ APREIŠKIMĄ

#### I

Prieš pradėdant mums aiškintis dieviškąjį Apreiškimą - jo pobūdį ir jo eigą laikų tėkmėje, su kuriais mano kritikai nenorėtų sutikti, - tebūnie leista autoriui papasakoti skaitytojams vieną mūsų klausimui būdingą pokalbį. Prieš keletą metų aplankė autorių kapucinas tėvas Povilas Loesleinas, ilgą laiką gyvenęs Plungėje, dar ir dabar gerai kalbąs lietuviškai, o apsilankymo metu buvęs dvasios tėvas (*pater spiritualis*) Fuldos kunigų seminarijoje. Paklaustas, kaip jam sekasi moderniems teologams teikti ne mokslinių žinių, o dvasinio peno, jis atsakė į tai savo išgyvenimu vienu rekolekcijų metu, kurioms buvo pasirinkęs temą „Šv. Jono Krikštytojo askezė“. Sklaidant šią temą, kaip ji aprašyta visose keturiose evangelijose, seminaristai iš sykio klausėsi dėmesingai. Tačiau pradėjus kalbėti apie Šv. Jono dorybes - klusnumą Viešpaties pašaukimui, nusižeminimą Kristaus akivaizdoje, griežtą gyvenimo būdą dykumose, - klausytojai pradėjo šiūruoti kojomis į grindis, kas akademinį Vokietijos papročiu reiškia nepasitenkinimą ir net protestą. Tada tėvelis Loesleinas pertraukė savo konferenciją ir paklausė seminaristus, kas esą: gal jis kur nors apsirikęs... Atsistojęs vienas teologas visų vardu pareiškė: šv. Jono Krikštytojo „istorija“ evangelijose esanti mitas, evangelistų įtrauktas todėl, kad tikinčiajai pirminės krikščionybės bendruomenei parodytų, jog ir Kristus kaip Mesijas bei Valdovas (*kyrios*) turėjęs turėti savą šauklį, kaip ir visi valdovai. Iš tikro betgi tai nesanti istorinė tikrovė, o tik Kristaus vaiz-

do išgražinimas (apoteozė), atitinkąs pirminės bendruomenės tikėjimą. Tai esą naujosios egzegezės aiškiai įrodyta. Tėveliui Loesleinui neliko nieko kito, kaip tik pakeisti rekolekcijų temą, nes negi kalbėsi apie dorybes mitologinio „didvyrio“, kurio iš viso nėra buvę. O egzegetiškai su jaunais teologais ginčytis nei rekolekcijos nebuvo tinkamas metas, nei tėvelis Loesleinas nebuvo tam pasiruošęs.

Lygiai tas pat ištiko ir šių laiškų autorių, palietusių „Didžiuosiuose dabarties klausimuose“ *Nojaus religiją*. Šią religiją autorius sklaidė todėl, kad paaiškintų, kaip Viešpats perkelia savo apreiškimą iš gamtos į istoriją (Izraelis), o iš istorijos į asmenį (Kristus). Pasak Laiško žydams, Dievas yra kalbėjęs „daugelyje vietų (*multifariam*)“ ir „įvairiais būdais“ (plg. *Hbr 1,1*). Gamta, istorija ir Kristus autoriui atrodė kaip tik ir esančios tos „vietos“, iš kurių Dievas kaip tik ir yra kalbėjęs žmonijai. Remdamasis prancūzų kardinolo J. Daniélou pažiūra, išdėstyta jo veikale „Istorijos paslaptis“<sup>1</sup>, autorius Nojaus religiją vadina gamtine ta prasme, kad gamtos reiškiniai - tvanas, vėjas, vaivorykštė - buvę Nojui *tiesioginiai* Viešpaties apsireiškimo ženklai, skelbę jam Dievo rūstybę, jo pasigailėjimą ir jo pasilikimą su žmonėmis. Gamta Nojui buvo ta plotmė, į kurią Dievas nužengė, kad apsireikštų žmogui. Tai buvusi pirmoji Apreiškimo „vieta“. Iš to kardinolas J. Daniélou, o su juo kartu ir autorius, daro išvadą, kad „gamtinėse religijose esama tiesos“ ir kad todėl „ir gamtinė religija gali padaryti žmogų teisų Viešpaties akivaizdoje“. Štai kodėl Šventraštis apie Nojų ir sako, kad jis buvęs „teisus vyras, savo kartoje be dėmės, nesėjo su Dievu“ (*Pr 6, 9*).

Bet štai šitoje vietoje autoriaus knygos kritikas kun. A. Rubikas, kaip ir anie Fuldos seminaristai, sušiūravo - ne kojomis, bet plunksna ir viešai paskelbė: „Tyrinėjimai yra parodę, kad pasakojimas apie tvaną - kaip ir kiti ikiabraominiai pasakojimai Senajame Testamente - nėra istoriniai. Jų negalima sudėti ton pačion lentynon, kaip pasakojimų apie Abraomo ainius. Visa, kas 'įvyko' ikiabraominiame laikotarpyje,

<sup>1</sup> Daniélou J. *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1953.



yra užrašyta Abraomo ainių ne kaip istorija, o kaip jų pačių tikėjimo interpretacija"<sup>2</sup>. Paaiškindamas, kodėl pasakojimas apie tvaną nesąs istorinis, A. Rubikas mini Gilgamešo mitą, izraelitinį jo pasisavinimą bei perdirbimą, du tvano pasakojimo variantus, negalimybę atsirasti tiekai vandens (510 bilijardų litrų) ir savo dėstymą užsklendžia išvada: „Iš to aiškėja, kad pasakojimas apie Nojų (Apie Dievo kalbėjimą per lietus, vaivorykštes) yra tam tikro literatūrinio žanro. Jį būtų galima pavadinti sakme" (p. 2). A. Rubikas nepaaiškina, kokios prasmės jis teikia žodžiui „sakmė" - mito, pasakėčios, padavimo. Tačiau tai ir nėra svarbu. Svarbu, kad pasakojimas apie Nojų bei tvaną jam yra *ne realaus asmens ir įvykio aprašymas, o tik dorinis pamokymas* arba Abraomo palikuonių tikėjimo išraiška: jis pateikiaš mums ne tai, kas tikrovėje buvo, o tik tai, ką izraelitai savo *sąmonėje* tikėjo.

Kokią idėją, mintį ar pamokymą randa A. Rubikas tvano sakmėje? „Tuo pasakojimu, - rašo jis, - Šventojo Rašto autoriai norėjo paaiškinti, kaip labai Dievas nepakenčia nuodėmės. Pasakojime apie tvaną Dievas yra absoliutus gamtos valdovas. Jis palaiko pasaulio tvarką. Jis turi visišką valdžią ant visos tvarinijos. Jis gali leisti kūrinių pražūti savo nuodėmėje. Bet jis gailisi ir gelbsti ją" (p. 2). Kitaip tariant, pasakojimu apie tvaną yra pavaizduota bendra Dievo visagalybės, jo ryžto bausti ir jo pasigailėjimo *idėja*. Visi Pradžios knygos aprašomieji dalykai: tvano paskelbimas Nojui, laivo statymas, gyvulių gabenimas į laivą, žemę ištikęs potvynis, Nojaus buvimas laive, potvynio pabaiga, vaivorykštė, Nojaus sūnūs, jų elgesys su tėvu (plg. *Pr 6-9 sk.*) - visa tai yra tik literatūrinė anos bendros idėjos iliustracija, kaip kad iliustracija yra Kristaus vartoti palyginimai apie sėjėją, rauges, garstyčios grūdą, paslėptą lobį, tinklą žuvims ir t. t., kuriais Išganytojas mėgino žmonėms išaiškinti dangaus karalystės esmę bei savybes. *Tai mitas tikriausia šio žodžio prasme*. Apie tai autorius yra plačiau rašęs savo knygoje (plg. p. 141-155), apibrėždamas mito esmę graikų mąstytojo Salustijo žodžiais: „Tai niekadų neįvy-

<sup>2</sup> „Draugas", 1972, birž. 15, d. 2, p. 1.

ko, bet tai yra visados" (p. 142). A Rubiko atveju tai reiškia: *nei Nojaus, nei tvano niekadoms nėra buvę*, bet Dievo visagalybė, jo ryžtas bausti žmones už nuodėmę, jo pasigailėjimas *kaip idėja ar pamokymas yra visados*. Todėl logiškai A. Rubikas ir sako: „tas pasakojimas apie tvaną ir po jo pasirodžiusią vaivorykštę ir šiandien yra skaitomas krikščionių bažnyčiose kaip dartinį žmogų įpareigojanti tiesa" (p. 2); įpareigojanti, be abejo, ne savo istoriškumu (nes tai neįvyko niekadoms), bet savo idėjiškumu (idėja yra visados).

Čia turime aiškų *lietuvišką* Šventraščio numitinimo pavyzdį R. Bultmartno prasme. Štai kodėl autorius pirmajame savo laiške ir buvo užsiminęs, kad religinėje savo literatūroje mes dar tik savinamės, nemėgindami *kurti*, o ypač kritiškai *vertinti* pasisavintų pradų, A. Rubiko atveju - bultmaninio numitinimo. Pasiskaitę tą ar kitą egzegetinį veikalą ar straipsnį, susižavime jo teiginiais, prisiimame juos kaip mokslo žodį, nepasistengdami išvystyti šių teiginių ligi teologinių išvadų, nes *egzegezė pati savyje yra anaipol dar ne teologija*. Egzegetiniu metodu yra tyrinėjamas ne tik Šventasis Raštas, bet ir Koranas, ir Homero poemos, ir Vedos, ir Babilonijos mitai, užrašyti molinėse lentelėse. Egzegezė negali nieko pasakyti, ar knyga, mūsų vadinama Šventuoju Raštu, iš tikro yra Viešpaties Apreiškimas. Todėl perkelti egzegetinius teiginius į teologiją, reikia būti labai apdairiam ir kritiškam. Tai prikišama R. Bultmannui, tuo serga ir A. Rubiko kaip lietuviškojo bultmanininko straipsnis.

Be abejo, autorius negali ginčytis su A. Rubiku *egzegetiškai*, nes tai ne jo sritis. Kiek ir kaip Gilgamešo mitas yra įjimas į pasakojimą apie Nojų ir tvaną, kiek ir kaip šiame pasakojime yra suausti varno ir balandžio variantai, kiek vandens būtvų reikėję tvanui, ar jis buvęs visuotinis ar tik dalinis, - visa tai išaiškinti reikia daugelio mokslų sąveikos, jei šitoks išaiškinimas iš viso ir būtvų įmanomas. Todėl akivaizdoje tokių didžiulių pastangų bei sunkenybių susidaro išpūdis, kad egzegetai per drąsiai žvelgia į savo „amata“, švaistydami posakiais „tyrinėjimai parodė“, tarsi šie tyrinėjimai būtvų laboratoriniai gamtamokslio bandymai. Būdamas vienas iš va-

dinamųjų dvasios mokslų, egzegezė visados yra tykoma didelio pavojaus „prašauti pro šalį“ ir tuo būdu esti verste verčiama vis iš naujo kritiškai perkratinėti savus laimėjimus.

Šią bendrą pastabą autorius daro todėl, kad iš filosofijos istorijos žino, kaip labai kinta išvados vadinamojo *literarinio metodo* tekstui tyrinėti; metodo, kuriuo remiasi ir egzegezė. Sakysime, tokie Platono dialogai, kaip „Sofistas“, „Parmenidas“, „Politikas“, seniau buvo laikomi neautentiškais: net toks Platono žinovas kaip W. Windelbandas juos įtarė esant išėjusiais ne iš Platono rankos. O šiandien jau jie pripažinti tikrais. Tačiau ar jau neabejotinai? O kiek vadinamųjų netikrų platoniškujų dialogų (mažiausia 14) dar laukia būti išaiškinami, jei iš viso jie bus kada nors išaiškinti! Todėl ir egzegetų teiginį „tyrinėjimai parodė“ reikia sutikti gana kritiškai, ypač jeigu jis pralaužia gryno teksto rėmus ir liečia jau patį Šventojo Rašto pobūdį ar jo prasmę, kaip tai yra A. Rubiko atveju. Ar pasakojimas apie Nojų bei tvaną yra tik *sakmė*, ar tikrovinio *asmens* bei *įvykio* aprašymas, tai daugiau negu tik egzegetinis teksto tyrinėjimas: tai *teologinė problema*, kelianti eilę klausimų, kurie domina ne tik egzegetą, bet ir kiekvieną tikintįjį.

Šia kiekvieno tikinčiojo teise naudodamasis, autorius darbar nori ir net *privalo* atlikti štai ką: *išmąstyti teologiškai ligi galo egzegetinę Rubiko išvadą*, esą pasakojimas apie Nojų bei tvaną, „kaip ir kiti ikiabraominiai pasakojimai“, pavyzdžiui, pasaulio bei žmogaus sukūrimas, jo apgyvendinimas rojuje, jo puolimas ir t. t., „nėra istoriniai“ (min. veik., p. 1), t. y. netikroviniai: *jų kaip įvykių nėra buvę*. Nes terminas „neistorinis“ Rubiko, kaip ir Bultmanno, atveju reiškia „netikrovinis“, o ne tik „istorijos mokslui neprieinamas“. Juk ko istorijos mokslas neprieina, tai dar anaip tol nereiškia, kad to ir nebuvo. Jei dialogas, vadinamas „Teateitu“, yra ne Platono, vadinasi, neautentiškas, tai dar nereiškia, kad jis iš viso neturi autoriaus. Tai tik reiškia, kad istorija negali pasakyti, kas jį parašė. Apie šį skirtumą („neistorinis“ ir „istorijai neprieinamas“) autorius yra savo knygoje kiek plačiau kalbėjęs (plg. p. 171-175) ir nenori čia kartotis. Čia jis tik primena, kad „ne-

istorinis" Rubiko terminologijoje, kaip ir apskritai bultmaninėje egzegezėje, reiškia ne realų įvykį, o tik *sąmonės įvaizdį*, vadinamą „interpretacija“ arba „interpretamentu“ (W. Marxsenas). Ties šia „interpretacija“ kaip sąmonės įvaizdžiu mes dabar kiek ir stabtelsime.

## II

a. Pasakojimą apie tvaną A. Rubikas vadina „tam tikru literatūriniu žanru“, kurio „nėra galima suprasti raidiškai“ (min. veik., p. 2). Literatūrinio arba literarinio žanro sąvoka egzegezėje šiandien yra labai pasklidusi: ji yra tarsi koks stebuklingas raktelis, kuriuo manoma galį būti atrakinti visi Šventojo Rašto slėpiniai. Neigti šį žanrą reikštų laužtis į atviras duris: *Šventasis Raštas yra pilnas šio žanro*. Net ištisos jo knygos: Jobo, Psalmynas, Patarlių, Mokytojo, Giesmių giesmė, Išminties, Siracido yra literarinės ir net grynai poetinės (pvz., Psalmynas ar Giesmių giesmė). O ir istorinėse ar pranašų knygose esama literarinių dalių (pvz., Mozės giesmė Išėjimo knygoje, Tobito giesmė Tobito knygoje, Juditos giesmė Juditos knygoje, raudos Jeremijo knygoje, galop Marijos giesmė „Magnificat“ Luko evangelijoje). Tai žinoma jau labai seniai ir tai nėra joks naujosios egzegezės atradimas. Nauja čia yra tai, kad sąvoka „literarinis“ yra statoma kaip priešingybė sąvokai „istorinis“. Kas literariška, tas neistoriška; o kas neistoriška, tas netikroviška - štai naujosios egzegezės silogizmas. Jeigu tad koks nors Šventojo Rašto pasakojimas esąs literarinis, tai jis tuo pačiu jau esąs ne kokio nors istorinio dalyko aprašymas, o tik kokios nors idėjos, esančios rašytojo sąmonėje, pavaizdavimas. Kadangi, pasak A. Rubiko, pasakojimas apie Nojų ir tvaną, esąs sakmė, vadinasi, tam tikras literarinis žanras, todėl jis ir esąs neistorinis; o kadangi jis esąs neistorinis, jis reiškias ne realių asmenų ir įvykių aprašymą. O Abraomo palikuonių tikėjimo interpretaciją.

Tačiau kaip tik čia ir pradėdame nujausti minėto silogizmo loginę klaidą. Ką gi A. Rubikas ir tie, kuriais jis seka, pasakytų apie šitokią silogizmą: kiekvienas pranašas yra perse-

kiojamas; Angela Dawis yra persekiojama; taigi ji yra pranašė. Laisvos Lietuvos gimnazijų aštuntokas logikos pamokose gautų dvejetuką už tokią išvadą. Nes: kiekvienas pranašas yra persekiojamas, bet ne kiekvienas persekiojamasis yra pranašas. Ne persekiojimas gimdo pranašiškumą, bet pranašiškumas žadina persekiojimą. Lygiai toks pat santykis yra ir tarp istoriškumo bei literariškumo. *Kiekvienas neistorinis pasakojimas yra literarinis, bet ne kiekvienas literarinis pasakojimas yra neistorinis*. Jau sąvoka „istorinis romanas“ paliudija, kad tarp istoriškumo ir literariškumo nėra ir negali būti priešingybės. Literarinis žanras, kaip gražiai pastebi vokiečių egzegetas H. Haagas, yra „tam tikras drabužio sukirpimas“ (*Mysterium salutis* I, 318). Tačiau patį drabužį, *literariškai sukirptą*, gali nešioti tiek istorinis aprašymas, tiek daktinis pamokymas, tiek tikėjimo interpretacija. Du mūsų rašytojai - Jonas Grinius ir Juozas Grušas - yra sukūrę po dramą apie Barborą Radvilaitę. Abu veikalai yra literarinio žanro. Bet ar jie savo turiniu nėra istoriniai? Ar jie nekalba apie *tikrus* asmenis ir *tikrus* įvykius? Ar Homero „Iliada“ nepašako *tikros* Trojos? Kitaip sakant, vieno literariškumo dar nepakanka, kad tas ar kitas pasakojimas nustotų buvęs istorinis arba tikrovinis savo turiniu.

Be abejo, R. Rubikas yra teišus, sakydamas, kad literarinio žanro „nėra galima suprasti raidiškai“ (min. veik., p. 2). Tačiau ir vėl: ši pastaba yra teisinga tik ryšium su aprašymo forma, o ne su aprašymo turiniu. „Eiliuotosios Livonijos kronikos“ autorius (XIII a.), kalbėdamas apie Saulės kautynių metu sumuštus ir besitraukiančius kalavijuočių ordino riterius, sako, esą jie bėgę kaip kiškiai (*sicut lepores*). Tai vaizdas, negalimas suprasti raidiškai, nes joks žmogus negali taip greitai bėgti, kaip kiškis. Tačiau savo hiperboliškumu šis vaizdas anaipol nenustoja buvęs istorinio įvykio išraiška, būtent: kalavijuočiai traukėsi pakrikę. Taip pat ir kronikos skaičiai, „kurie kartojasi lyg kokios stilistinės ir poetinės formulės, yra perdėti“<sup>3</sup>. Bet ir šis perdėjimas nesunaikina istorinės

<sup>3</sup> Z. Ivinskis // Lietuvių enciklopedija, t. 27, p. 11.

tiesos, kad ten tam tikro skaičiaus karių - tiek kalavijuočių, tiek lietuvių - *realiai* būta. Argi kitaip yra ir Šventajame Rašte? A. Rubikas primena „moters sutvėrimą iš Adomo šonkaulio“ (min. veik., p. 2). Tai žinoma, vaizdas. Tačiau kodėl jis turėtų reikšti tik didaktinį pamokymą, o ne *realų dieviškąją aktą*? Visas rojaus aprašymas yra taip pat vaizdas. Bet kodėl jis turėtų būti tik Abraomo palikuonių tikėjimo interpretacija, o ne *realios nenusidėjusio žmogaus padėties literarinis sukirpimas*? Pirmųjų žmonių gundymo bei puolimo aprašymas irgi yra literarinis. Tačiau kodėl jis negali būti aprašymas visiškai *realaus įvykio*, kuriuo žmonės neteko jiems Viešpaties suteiktą malonių? Mes visiškai galime sutikti, kad Pradžios knygos pasakojimai apie pirmąsias žmonijos įvykius yra išreikšti literarinėmis priemonėmis. Tačiau šios priemonės anaipol neduoda mums teisės teigti, esą šių pasakojimų turinys slepiąs ne vienkartinis realus įvykius, o tik bendras pamokančias idėjas.

b. Minėta loginė naujosios egzegezės klaida slypi ne tik jos metode (kas literariška, tas neistoriška arba netikra), bet ir jos pastangose *išreikšti tikėjimą*. Paneigęs Nojaus bei tvano istoriškumą, A. Rubikas, kaip jau minėjome, randa šiame literariniame žanre tam tikrą didaktinį pamokymą arba tam tikrą religinę idėją, būtent: „Dievas nepakenčia nuodėmės“; jis „yra absoliutus gamtos valdovas“; jis „palaiko pasaulio tvarką“; jis „turi valdžią ant visos kūrinijos“; jis gali leisti kūrinijai „pražūti savo nuodėmėje“; jis galop „jos gailisi ir ją gelbsti“ (plg. min. veik., p. 2). Visa tai pasakojimo apie tvaną autorius ir norėjęs izraelitams paaiškinti. Bet kaip gi A. Rubikas, o su juo ir kiti Šventojo Rašto perprasminimo šalininkai, nepastebi, kad *jie skelbia gryną išmonę*. Pasilikime truputį prie pasakojimo apie tvaną. Kuo gi jo autorius grindžia savą pamokymą, esą Dievas nekenčia nuodėmės, yra absoliutus gamtos valdovas, palaiko kūrinijoje tvarką ir t. t.? Tuo, kad jis, pasak naujųjų egzegetų, sukuria (arba perima iš babiloniečių) „istoriją“, kurios iš viso nėra buvę. Kitaip sakant, Dievo visagalybės, ryžto bausti bei pasigailėjimo skelbimą jis atremia į savo paties (ar kitų) išgalvotus asmenis

(Nojus ir jo sūnūs) ir išgalvotus įvykius (laivo statymas, gyvulių gabenimas, lietus, išsigelbėjimas), vadinasi, *i netikrovę*.

Ir štai čia vėl užčiuopiame loginę tokio skelbimo (kerygmos) klaidą: *iš kiekvieno realaus įvykio galima išvesti tokį ar kitokį dorinį bei religinį pamokymą, bet jokio dorinio ar religinio pamokymo negalima pagrįsti nebuvusiu įvykiu*. Jeigu tvanas buvo realus įvykis gamtoje, tai iš tikro jį galima tada aiškinti kaip Dievo bausmę už žmonių palaidumą (plg. *Pr 6, 5-7*) ir skelbti Dievą kaip absoliutų gamtos valdovą, kuris tvarko vandenį ir jų šaltinius, debesis ir vėjus. Bet kur ir kuo gi reiškiasi ši Viešpaties visagalybė, jei tvano iš viso nėra buvę? Jeigu Nojus su savo šeima, Viešpaties pamokytas, statėsi laivą ir jame išsigelbėjo, tuomet iš tikro galima ir reikia skelbti Dievo pasigailėjimą bei jo artumą ištikimiems žmonėms. Tačiau kur ir kuo gi reikšis šis Dievo pasigailėjimas bei artumas, jei Nojaus iš viso nėra buvę? Įvykių bei asmenų prasimanymas ir paskui jų siejimas su Dievo visagalybe bei meile paverčia prasimanymu ir pačią šią visagalybę bei meilę, nes jos netenka tikrovinio pagrindo, be kurio tikėjimas į šias Viešpaties savybes tampa išmone ir net savęs paties apgaule.

Tai labai gerai suprato šv. Paulius, kalbėdamas apie Kristaus prisikėlimą, kuris mūsų laikų egzegetų irgi mėginamas padaryti pirminės krikščionių bendruomenės tikėjimo interpretacija (plačiau apie tai plg. autoriaus knygos p. 171-176), būtent: *prisikėlimo skelbimas esąs išraiška tikėjimo, kad Jėzus Kristus yra Viešpats*. Tačiau kodėl gi jis yra Viešpats, jeigu jo prisikėlimo skelbimas yra tik didaktinis pamokymas, o ne *tikro įvykio* pasakojimas? Koks jis čia Viešpats, jei jis mirė ir supuvo kape, kaip ir kiekvienas kitas žmogus? Sugalvoti literarinį pasakojimą apie nebūtą dalyką dar anaipol nereiškia pagrįsti tikėjimo, kad Kristus yra Viešpats. Štai kodėl šv. Paulius taip griežtai ir pabrėžia Kristaus prisikėlimo *tikrovę* - ne didaktinę jo idėją: „Jei Kristus nebuvo prikeltas, tai tuščias mūsų skelbimas ir tuščias jūsų tikėjimas“ (*1 Kor 15, 14*). Maža to, jeigu Kristaus prisikėlimas nėra *tikras įvykis*, tai jo skelbimas kaip literatiškai didaktinio pamokymo yra *apgaulė*: jei Kristus neprisikėlė tikrovėje, „tuomet mes liekame melagin-

gi Dievo liudytojai, nes liudijome Dievo akyse, kad jis prikėlęs Kristų, kurio jis nėra prikėlęs" (1 Kor 15, 15). Argi tai nėra prasminga lygiagretė ir pasakojimui apie tvaną? Jei tvano nebuvo, tai pasakojimas apie Dievą kaip absoliutų gamtos valdovą yra tuščias, tuščias yra ir tikėjimas, atremtas į tokį pasakojimą. Dar daugiau: tokio pasakojimo autorius yra *netikras* Dievo liudytojas, nes jis skelbia tvaną buvus Dievo siųstą, kurio jis iš tikro nesiuntė. Kaip Kristus tik tada yra Viešpats, jei *tikrai* prisikėlė, taip Dievas tik tada yra absoliutus gamtos valdovas, jei tvanas yra buvęs jo visagalybės pažadintas *tikras įvykis*. Netikri įvykiai tikėjimui reikšti padaro šį tikėjimą taip pat netikrą. Jokios, net ir kilniausios, tokių prasimanytų įvykių idėjos čia nieko negelbsti. Kaip galima, sakysime, pamokyti izraelitus, esą „ir stambeldžiai yra Dievo sukurti žmonės, kurie gali daryti atgailą ir būti išganyti" („Draugas", 1972 07 17, p. 4), jeigu nebuvo jokio pranašo Jonos, jeigu jis jokiems nineviečiams atgailos neskelbė ir jei nineviečiai jokios atgailos nedarė? Reikia tik stebėtis, kaip Šventojo Rašto aiškintojai šio prieštaravimo nepastebi ir leidžiasi būti jo klaidinami.

c. Pats svarbiausias betgi teologinis klausimas, kreipiamas į vadinamųjų „neistorinių" pasakojimų didaktinius aiškintojus, yra tiesos bei įpareigojimo reikalas. A. Rubikas, laikydamas pasakojimą apie Nojų bei tvaną sakme, vis dėlto pastebi, kad jis esąs ir „dabartinį žmogų įpareigojanti tiesa" (min. veik., p. 2). Tačiau kur čia yra šios sakmės tiesa ir kodėl ji yra įpareigojanti?

Jeigu pasakojimas apie Nojų bei tvaną yra neistorinis, vadinasi, netikrovinis, o tik sakmė, tai kaip tada yra su šios sakmės autoriumi: *tikėjo* jis, kad Nojus tikrai gyveno ir kad tvanas tikrai buvo, ar netikėjo? Tai dilema. Jei ano pasakojimo autorius žinojo rašą sakmę, vadinasi, Nojaus bei tvano tikrovę netikėjo, tai kaip įvyko, kad Izraelis, o vėliau krikščionybė šį pasakojimą suprato ne didaktiškai, o *istoriškai*? Kitaip tariant, koku būdu sakmė virto istorija? O virtusi tikra istorija, ši sakmė tuo pačiu virto ir *tikėjimo klaida*, nes Izraelis ir krikščionybė tikėjo tą, ko niekadoms nebuvo buvę. Nuosekliai tad,



pramanydamas nebuvusius asmenis bei įvykius, tvano pasakojimo autorius suklaidino tiek savą tautą, tiek krikščionis. Galimas daiktas, kad subjektyviai jis to nenorėjo. Tačiau tai atsitiko objektyviai. Kas tad šiame jo pasakojime yra tiesa ir tai dar *įkvėpta* tiesa? Turinys yra pramanytas, vadinasi, nėra tiesa, todėl negali būti nė įkvėptas, nes Dievas išmonių - ir dar tokių, kurios kitus klaidina - neįkvepia. Didaktinis pamokymas? Tačiau tekste jo nėra: tvano pasakojimo tekstas yra grynai daiktinis, įvykinis, net kalendorinis. Didaktinis pamokymas yra egzegetų išvada. Bet ji gali būti įvairi. A. Rubikas regi aname pasakojime Dievo visagalybės bei gailingumo idėją. Sutikime. Tačiau, kaip žinome, senojoje Didžiojo šeštadienio liturgijoje pasakojimas apie tvaną buvo skaitomas prieš šventinant krikšto vandenį: tuo Bažnyčia norėjo pasakyti, kad tvane ji regi nurodymą į visa apvalantį Krikšto sakramentą, o Nojaus arkoje - save pačią kaip žmonijos gelbėtoją. Betgi Bažnyčia tikėjo ir (kiek autoriui žinoma) tebetiki, kad tiek tvanas, tiek arka yra buvę tikri dalykai. O kaip sakyta, iš tikrų dalykų visados galima išvesti tam tikrų simbolių bei nurodymų. Tuo tarpu Rubiko didaktinis pamokymas yra išvestas iš nebuvusio įvykio. Kokia tad yra šios didaktinės išvados tiesa ir koku būdu ji gali būti įkvėpta? Kodėl ši sakmė turi vadintis Dievo Apreiškimas ir ką gi ji apreiškia? Tokių sakmių, kurios pasakotų apie Dievo visagalybę gamtos atžvilgiu ir apie to ar kito žmogaus pasigailėjimą, galima juk sugalvoti, kiek norima: jos visos tos pačios vertės, nes visos bus tik tikėjimo interpretacija, neatremta į jokią tikrą įvykį ar tikrą asmenį. Kokia tada yra Nojaus bei tvano sakmės vertė? Kaip Ezopo ar Krylovo pasakėčių?

Dar svarbesnės *teologinės* išvados plaukia iš antrosios minėtos dilemos dalies. Prileiskime, kad tvano pasakojimo autorius tikėjo, kad Nojus ir tvanas yra istorinė tikrovė ir todėl juos aprašė kaip tikrus asmenis ir tikrus įvykius. O tačiau istorijoje nei Nojaus, nei tvano nėra buvę. Tokiu atveju jis klydo *objektyviai*, manydamas rašęs istoriją, o iš tikro rašė tik sakmę. Tokiu būdu klydo objektyviai ir Izraelis, ir Bažnyčia. Tokiu būdu klydo objektyviai galop ir Kristus, ties-

damas lygiagrete tarp savo antrojo atėjimo ir tvano: nes „kaip yra buvę Nojaus dienomis, taip bus ir Žmogaus Sūnui ateinant. Kaip dienomis prieš tvaną žmonės, nieko nenumanydami, valgė, gėrė, vedė ir tekėjo iki pat dienos, kurią Nojus įlipo į laivą, kai užėjo tvanas ir visus nusinešė, taip bus ir tada, kai ateis Žmogaus Sūnus" (Mt 24, 37-39). Kristus čia aiškiai kalba apie Nojaus laikus ir tvaną *kaip tikrus įvykius*, nes juos palygina su savo antruoju atėjimu irgi kaip tikrų tikriausiu būsimuoju įvykiu: abu įvyksta staiga, žmonėms jų nelaukiant ir nesant pasiruošus. Bet koks neprasmingas būtų šis palyginimas, jei Kristus pasakojimą apie tvaną bei Nojų laikytų didaktine sakme!

Jeigu tad tiek tvano pasakojimo autorius, tiek Izraelis, tiek Kristus, tiek Bažnyčia *objektyviai klydo* laikydami Nojų bei tvaną istorinėmis tikrovėmis, tai kokiu būdu šis pasakojimas yra *tiesa* ir tai „įpareigojanti tiesa“, kaip tvirtina A. Rubikas, nepastebėdamas, kad šiam įpareigojimui nėra jokio pagrindo, nes nėra pagrindo šio pasakojimo tiesai. Netikras pasakojimas arba didaktinė saktė nevirsta tiesa todėl, kad ji nuolatos skaitoma; ji nevirsta tiesa ir tada, kai jos turinį daugelis ar net visi tiki kaip iš tikro buvusį. Jei jos turinys nėra buvęs, tai joks tikėjimas jo nepavers buvusiu. Tuo būdu Šventojo Rašto apreikštosios tiesos klausimas pakimba ore. Nes darosi neaišku, nei kur čia yra tiesa, nei kas čia yra tiesa, nei kas čia yra apreikšta.

Savo knygoje šių laiškų autorius pastebėjo, kad „numitinimo akivaizdoje visu aštrumu iškyla apreikšimo problema" (p. 300), ir kvietė mūsų teologus pasvarstyti Šventąjį Raštą ne kaip idėjų rinkinį, bet kaip realių įvykių *skelbimą* (kerygumą): nes „tik atgaivinus įvykio sąmonę Švetraščio atžvilgiu ir šia sąmone pagrindus kelią į Šventraštį, numitinimo teorija galės būti ne tik kritiškai įvertinta, bet ir kūrybiškai pergalėta" (p. 303). A. Rubiko egzegezė aiškiai parodo, kaip labai ši įvykio *sąmonė* mums yra reikalinga ir koks didelis greisla pavojus paversti Šventąjį Raštą dorinių pamokymų rinkiniu - net ten, kur ir pats Kristus Senąjį Testamentą suvokia kaip tikrovinių įvykių pasakojimą.

#### 4. APIE APREIŠKIMO PILNYBĘ KRISTUJE

##### I

Norėdamas suprasti, kiek dabar taip madinė sekuliarizacija yra teisinga, „Didžiųjų dabarties klausimų“ autorius turėjo išsiaiškinti, kokia prasme pasaulio regimybė arba kosmologinė jo plotmė yra ir gali būti Viešpaties apsisireiškimo erdvė. Į tai jis atsakė šitaip: „Kosmologinė pasaulio sąranga pati savaime niekad nėra rodžiusi į Dievą, vadinasi, buvusi jo ženklas. Ji yra buvusi jo ženklas tik tada ir tik tiek, kada ir kiek Viešpats ją *tiesiog* tokiu ženklu buvo pasirinkęs“ (p. 96-97). Šitokio tiesioginio pasirinkimo pavyzdį autorius, kaip ir kardinolas J. Daniélou ar vokiečių dogmatikas H. Friesas (plg. *Mysterium salutis* 1,190), regi Nojaus sandoroje su Dievu, kuris žmogui kalbėjo per gamtinius reiškinius: tvaną, vėją, vairovorykštę (plg. *Pr 9, 11-17*). Kaip reikia betgi sąvoką *tiesioginis pasirinkimas* suprasti? Savo knygoje autorius plačiau apie tai nekalbėjo. Todėl dabar jis norėtų šią spragą papildyti bei pačią sąvoką paaiškinti.

Didesnių ar mažesnių potvynių žmonija savo istorijoje yra pergyvenusi ne vieną. Daugelyje kraštų jie yra gana dažnas įvykis. Tačiau tik Pradžios knygoje aprašomas tvanas yra laikomas Dievo bausmės išraiška. Visi kiti potvyniai vyko savaime pagal gamtinius dėsnius. Ir Nojaus tvane šie dėsniai galiojo visu savo svarumu. Tačiau šį tvaną Dievas *pasirinko* kaip savo rūstybės ženklą dėl žmonių sugedimo (plg- *Pr 6, 5-7*). Todėl jis išsiskiria iš kitų ne tuo, kad jis būtų buvęs kažkoks antgamtinis savo eiga, bet tuo, kad jis tapo *Dievo apsi-*

*reiškimu žmogui*; Dievo kaip Teisėjo ir Baudėjo. Šis tvanas ne tik paprastai buvo, kaip visi pirmesnieji ar paskesnieji, bet jau ir *reiškė*: jis buvo ne tik būtis, bet ir prasmuo arba reikšmuo. Todėl jis ir nurodė į Dievą kaip jo išskiriamasis ženklas. Tas pat reikia pasakyti ir apie vaivorykštę. Vaivorykščių žmonija yra mačiusi ir prieš Nojų. Jos visos buvo ne kas kita, kaip saulės spindulių lūžimas lietaus lašuose. Ir Nojaus vaivorykštė buvo tos pačios prigimties. Tačiau ji išsiskyrė iš visų kitų tuo, kad ją Viešpats *pasirinko* „ženklui Sandoros“ (*Pr 9, 12*), kaip tai aiškiai teigia Šventasis Raštas.

Būdingiausia čia betgi yra tai, kad Dievas, pasirinkdamas vaivorykštę ženklui savo sandoros su Nojumi bei jo palikuonimis, *atsisakė* tvano kaip savo rūstybės bei bausmės ženklo: „Vandenys niekada daugiau nebetaps tvanu visiems mirtin-giesiems sunaikinti“ (*Pr 9, 15*). Tai anaipol nereiškia, kad po Nojaus potvynių daugiau nebebus ir kad jie žmonių bei gyvių nepaskandins. Potvynis kaip savaimingas gamtos reiškinys bus tol, kol bus gamtinis pasaulis. Tačiau jis nebebus daugiau Viešpaties bausmės ženklas. Joks potvynis daugiau neberodys į Dievą Teisėją bei Baudėją. Joks potvynis daugiau nebebus Dievo *apsireiškimo* erdvė. Vaivorykštės ženkliškumo Viešpats, jei tikėsime Senąjį Testamentą, niekada nėra atšaukęs; ji ir šiandien ne tik yra, bet ir *reiškia*, būtent ji yra ženklas Viešpaties pažado niekad daugiau nesireikšti per tvaną. Šia prasme autorius savo knygoje užtat ir teigia, kad gamtos reiškiniai tik tada yra Dievo ženklai, kai juos Viešpats savo ženklais *padaro*. Jei Dievas tą ar kitą gamtos reiškinį (ar jų eilę, kaip tvano atveju) savo apsireiškimo ženklu *nebelai-ko*, jis tokiu ženklu ir *nėra*: jis yra tada tik paprastas gamtos dalykas, kuris, tiesa, yra, bet kuris nieko nereiškia.

Nūnai, mano kritikams, pirmiausia A. Rubikui, Nojaus bei tvano su vaivorykšte pavyzdys nepatiko todėl, kad esą Pradžios knygos pasakojimas apie Nojų bei tvaną yra ne tikro įvykio aprašymas, o tik literarinis žanras arba sakmė. Tada, žinoma, ir Dievo pasirinkimas gamtos reiškinių savo ženklais ar šių ženklų atsisakymas irgi virsta tik sakme: nesant Nojui tikram asmeniui ir nesant tvanui tikram įvykiui, tva-

no pasirinkimas Dievo bausmės, o vaivorykštės - Dievo sandoros ženklais netenka realaus pagrindo. Užtat savai minčiai patvirtinti autorius norėtų dabar pridurti dar porą naujų pavyzdžių iš Išėjimo knygos, kurios istoriškumą, jei neklystu, pripažįsta ir A. Rubikas, nelaikydamas jo literariniu žanru arba sakme; pavyzdžių, kurie yra lygiai tokios pat prasmės, kaip tvanas ir vaivorykštė. Jie visi yra gamtos reiškiniai savyje, tačiau visi virsta Dievo apsireiškimo erdve todėl, kad jis juos *pasirenka* būti jo Valios ženklais.

Gavę po didelių vargų faraono sutikimą palikti Egiptą, izraelitai keliavo ne tiesiausiu keliu, bet ėjo užuolanka „dykumos keliu Nendrių jūros link“ (*Iš 13,18*). Šios kelionės metu Dievas buvo su sava tauta ir rodė jai kelią, kad nepaklystų. Koku tačiau būdu? Išėjimo knyga sako: „Dieną Viešpats, rodydamas kelią, ėjo pirma jų debesies stulpu, o naktį - ugnies stulpu, teikdamas šviesos, kad jie galėtų keliauti dieną ir naktį“ (*Iš 13, 21*). Mat reikėjo skubėti, nes faraonas nutarė izraelitus susigražinti ir jų vytųsi pasiuntė „šešis šimtus rinktinių kovos vežimų“ (*Iš 14, 7*). Nėra abejonės, kad debesų, panašių į stulpą, ir įvairių šviesulių, pasirodančių padangėse nakties metu, izraelitai buvo pakankamai matę ir Egipte, ir vėliau, keturiasdešimt metų klajodami dykumose. Tačiau nė vienas iš šių gamtos reiškinių nebuvo Dievo *ženklas*; nė per vieną iš jų Viešpats neapsireiškė išrinktajai tautai, išskyrus šiuosius, kuriuos ji paregėjo „Etame, netoli dykumos pakraščio“ (*Iš 13, 20*). Ne kiekvienas tad debesies stulpas dieną ir ne kiekvienas šviesulys naktį jau tuo pačiu yra nurodymas į Dievą. Dievą rodo ir jo gelbstimąją meilę skelbia tik tas debesies stulpas ir tik tas šviesulys, kuriuos pats Viešpats *pasirenka* šios meilės ženklais.

Tas pat yra su Rytų vėju, nustūmusiu jūros vandenis ir paruošusiu sausą kelią izraelitams, ir su priešingu vėju, kuris vandenis atgal gražino ir jais užliejo egiptiečius, nesuspėjusius pasiekti kranto (plg. *Iš 14, 21-28*). Šitoks jūros bangavimas toje vietoje yra trukęs amžiais. Tačiau santykiui su Dievu jis yra buvęs visiškai abejingas: jis Dievo nereiškė. Bet štai izraelitų kelionės metu Viešpats šį bangavimą pasirinko

savos pagalbos persekiojamai tautai *ženklų*. Tada šis įprastas gamtos reiškinys taip stipriai nurodė į Dievą, jog Mozė Viešpaties apsireiškimui per jūros bangavimą sudėjo net ypatingą giesmę (plg. *Iš 15*). Tuo betgi Dievo apsireiškimas per šį gamtos reiškinį ir baigėsi. Rytų vėjas ir toliau varinėjo vandenį taip, kad pasirodydavo smėlingas jūros dugnas (plg. *Iš 14, 21*). Tačiau tai jau nebebuvo Dievo *ženklas*, o tik įprastų gamtos dėsnių įgalintas *reiškinys*. Tos pačios prasmės Viešpaties apsireiškimo atžvilgiu turi mana ir putpelės, kuriomis izraelitai mito dykumose (plg. *Iš 16, 13-14*): mana ir putpelės atsirasdavo izraelitams ir nesant tose apylinkėse, ir vėliau jas palikus. Bet tai buvo irgi tik paprasti gamtos reiškiniai, neturį jokio prasmens Dievo atžvilgiu ir todėl į jį nenurodą. Jie virto Dievo apvaizdos ženklais tik tada, kai Viešpats pats juos tokius *padarė*. Tai reikia pasakyti ir apie Sinajaus kalno žaibus bei griausmus, iš kurių Viešpats kalbėjo apie kalną sustojusiai tautai (plg. *Iš 19, 16*). Žaibas bei griausmas savyje yra oro elektros išsikrovimas: jis toks yra buvęs prieš Mozė, jis toks yra ir dabar. Bet kai Viešpats jį pasirinko savo galybės ženklų ir per jį prabilo izraelitams, duodamas savo įsakymus, jis virto Viešpaties apsireiškimo erdve. Viešpačiui nutilus, žaibas ir griausmas vėl neteko savo ženkliškumo ir paliko kaip paprasta būtis, o ne reikšmuo.

## II

Tuo tarpu autoriaus knygos kritikai sutardami norėtų Dievo apsireiškimą regėti visoje gamtoje arba visoje kosmologinėje pasaulio plotmėje. Sakysime, A. Baltinis rašo: „Dievas yra Apreiškimo Tėvas, jis yra ir gamtos Tėvas. Apreiškimas ir gamta yra du Dievo apsireiškimo būdai“ („Draugas“, 1972 03 11, d. 2, p. 3). Tą patį savo klausimais nori išreikšti ir P. Celiešius: „Kodėl gi pasaulis po Kristaus atėjimo nustojo byloti apie Dievą?.. Jeigu iš pasaulio sąrangos galėjo skaityti Dievo ženklus gamtos religijos atstovai ir Senojo Testamento psalmistas, tai kodėl dabar kosmologinė pasaulio sąranga tapo nebylia knyga?“ (broš., p. 5). Tos pačios

prasmės turi ir A. Rubiko teiginys: „Dievo tiesa arba jo balsas mus pasiekia dvejetu kelių: per žmogaus prigimtį, per pasaulio sąrangą kaip apsireiškimas Dievo Kūrėjo ir per Jėzaus Kristaus Evangeliją kaip Dievo Atbaigėjo“<sup>1</sup>. Trumpai tariant, kritikai laiko gamtą Dievo apsireiškimo būdu, Dievo ženklu ir jo tiesos arba balso keliu. Jie tiesia lygiagrete tarp Dievo apsireiškimo gamtoje, Izraelio istorijoje ir Kristuje, arba laikydami gamtą ir Kristų dviem apreiškimo serimis (A. Baltinis), vadinasi, *lygiateisėmis* plotmėmis; arba dviem keliais (A. Rubikas), vadinasi, *galimais* žmogui eiti Dievo tiesos linkui; arba *tobulumo* laipsniais (P. Celiešius, broš., p. 5-6). Jie visi norėtų, kad šie du būdai, keliai, laipsniai būtų pripažįstami kaip egzistuoją šalia vienas kito ir *dabar*.

Savo knygoje autorius teigia, kad Viešpaties apsireiškimas per gamtos reiškinius buvo *pirmatakas* jo apsireiškimo per Izraelio istoriją (plg. p. 75), o jo apsireiškimas per Izraelio istoriją buvo *pirmatakas* jo apsireiškimo per Kristų (plg. p. 79-80). Tačiau pirmatakas pačiu savo pašaukimu yra skirtas mažėti, kad jo nurodytasis bei skelbtasis augtų. Pirmatako tragedija, pasak kardinolo J. Daniélou, kaip tik ir slypi *atsisakyme mažėti bei galop išnykti*. Pirmatakas, kuris pasilieka šalia savo skelbtojo nenorėdamas užleisti šiam vietas, „priešinasi istorijai, mėgina sulaukyti Dievo planą, kuriam pats atstovauja, ir todėl virsta nebe pirmataku, o priešininku“<sup>2</sup>. Todėl savo knygoje autorius ir pastebėjo, kas gi būtų atsitikę, jei šv. Jonas Krikštytojas, užuot ėjęs mažyn, būtų įsteigęs savą mokyklą ir pasilikęs šalia Kristaus skelbiamos Evangelijos. Argi knygos kritikai laikytų tokią žydiškąją sektą plotme, kurioje Dievas reiškiasi, nors pats Dievas jos kūrėją Joną ir pašaukė tiesti kelio Kristui? Kodėl tad kritikai mėgina pateisinti stambeldiškujų religijų pasilikimą ir jų pastangas gamtos reiškiniuose vis dar girdėti Dievo balsą (A. Rubikas)? Kodėl P. Celiešius teigia, esą Dievas „ir dabar kalba Izraelio vaikams per Senąjį Testamentą“ (broš., p. 6)? Argi šv. Pauliaus kalba Atėnų Areopage ne-

<sup>1</sup> „Draugas“, 1972, liep. 22, d. 2, p. 4.

<sup>2</sup> Daniélou J. Essai sur le mystère de l'histoire, Paris, 1953, p. 25.

buvo nurodymas, kad stabmeldiškoji religija yra jau pralenkta? Tiesa, šv. Paulius pripažino atėniečiams, kad jie esą net per daug pamaldūs, nes pasistatę aukurą ir „Nežinomam dievui“ (Apd 17, 22): jis pagyrė jų subjektyvų religingumą. Tačiau tas pats Paulius buvo sujaudintas iki sielos gelmių, matydamas stabmeldystei pasidavusį miestą (plg. Apd. 17, 16): jis norėjo pergalėti objektyviai klaidingą religiją. O kas gi yra visas Laiškas žydams, jei ne pastanga įtikinti Izraelį neatmesti „tokio didžio išganymo“ (Hbr 2, 3), o laikytis „tų dalykų“, kurie Kristaus buvo paskelbti, nes kitaip žydai bus „nunešti šalin“ (plg. Hbr 2,1)1 Kaip tad galima teigti *objektyviai teisėtą* tiek stabmeldybės, tiek Izraelio pasilikimą išganymo istorijoje, tarsi ši istorija nebūtų pasiekusi naujo tarpsnio ir nebūtų dabar vykdoma Bažnyčioje? Be abejo, ekumeninės nuotaikos metu galima ir reikia kalbėtis tiek su stabmeldžiais, tiek su žydais; galima pripažinti jų turimą tiesą bei šventumą, kaip pripažįstama pigmėjų medžiojamojo lanko bei strėlės galia. Tačiau šis pokalbis negali pridengti išganymo istorijos dėsnio, kad *pirmatakas esti pralenkiamas* ir kad Viešpaties Apreiškimas esti perkeliamas iš gamtos į Izraelį, iš Izraelio - į Kristų ir jo įsteigtą Bažnyčią. Kas šio dėsnio nevykdo, tas objektyviai eina klaidingu keliu, nors subjektyviai už tai ir nebūtų atsakingas.

Štai ši subjektyvų žmogaus (stabmeldžio ar žydo) *religinumą* kritikai ir sujaukė su objektyviu Dievo *Apreiškimu*, nors pačioje autoriaus knygoje skirtumas daromas labai aiškus: klausdamas, „ar pasaulis yra Dievo apsiareiškimo vieta“, autorius čia pat priduria, kad „ši klausimą keliame, išeidami anaip tol ne iš *subjektyvaus išgyvenimo*. Subjektyviai žmogus visais laikais yra Dievą pasaulyje radęs (p. 65)... Dievas kalba į žmogų visados, nes jis yra Meilė. Bet kaip tik todėl, kad Dievas yra Meilė, jis kalba į žmogų kiekvieną sykį taip, kad šis jo kalbą suprastų - ne kaip *subjektyvią* savo vidaus nuotaiką, bet kaip *objektyvą* jam iš viršaus duotą *ženklą*. Objektviniis ženkliškumas yra kiekvieno apsiareiškimo būdas, teigu šis būdas ir labai įvairuotų“ (p. 68). Šio tad skirtumo tarp subjektyvios nuotaikos ir objektyvaus ženklo (reiškinio, žodžio, įvykio) kritikai kaip tik nepastebėjo. Todėl kai A. Ru-



bikas kalba, esą „pagonys turi savo širdyse įrašytą įstatymą” (min. veik., p. 4), jis turi galvoje subjektyvų nusiteikimą, ne sykį vadinamą *sąžine*. Tai turėjo galvoje ir šv. Paulius, rašydamas romėnams, esą stabmeldžiai patyrimu elgiasi taip, tarsi turėtų Mozės įstatymą: „Jie parodo, kad įstatymo reikalavimai įrašyti jų širdyse, ir tai liudija jų sąžinė bei mintys, kurios tai kaltina, tai teisina viena kita” (*Rom 2, 15*). Tačiau šv. Paulius netrukus pastebi, kad jis žmogaus prigimtyje regi ir „kitą įstatymą”, pasipriešinantį „proto įstatymui” ir todėl žmogų padarantį „belaisviu nuodėmės įstatymo” (*Rom 7, 23*). Žmogus savo prigimtyje yra suskilęs arba, moderniškai kalbant, dialektinis: jo vidaus balsas ne sykį virsta savo priešingybe ir tuo pačiu darosi dviprasmiškas. Tapatinti tad šį jo vidaus balsą arba sąžinę *be niekur* nieko su Dievo apsireiškimu reiškia išleisti iš akių šią dialektiką ir tuo pačiu neregėti arba bent nepaisyti žmogaus puolimo. Jeigu žmogus būtų pasilikęs toks, koks jis išėjo iš kūrybinio Viešpaties veiksmo (*status gratiae*), tuomet, be abejo, jo sąžinės balsas būtų sutapęs su Dievo balsu. Bet tuomet būtų nereikėję nė objektyvaus Dievo Apreiškimo. Tačiau puolusiame žmoguje anasai prigimtas įstatymas, įrašytas į jo širdį (plg. *Rom 2, 15*), yra aptemęs, iškreiptas, sužalotas. Jis anaipol nėra dingęs. Todėl žmogus yra *įpareigotas* juo vaduotis, net jeigu jis eitų ir klaidinga linkme. Tačiau jis reikalingas didžios pataisos objektyviu Viešpaties Apreiškimu.

Ir štai gamtinėse stabmeldžių religijose šio vidaus balso iškrypos kaip tik ir objektyvavosi regimais pavidalais. A. Rubikas nenori sutikti su autoriaus teigimu, kad „stabmeldiškoji kasdiena iš tikro yra ne kas kita kaip netikrų dievų garbinimas” (p. 17). Tačiau kas gi yra šis stabmeldybės apibūdinimas, jei ne šv. Pauliaus žodžių parafrazė: „Girdamiesi esą išmintingi, tapo kvaili ir išmainė nenykstančiojo Dievo šlovę į nykstančius žmogaus, paukščių, keturkojų bei šliužų atvaizdus” (*Rom 1, 22-23*). O toliau šv. Paulius šitaip apibūdina stabmeldiškąją kasdieną: stabmeldžiai teršia savo kūnus, garbina Dievą melu, pasiduoda prigimčiai priešingiems geismams, „pilni visokio neteisumo, piktybės, godulystės ir

piktumo, pilni pavydo, žudynių, nesantaikos, klastingumo, paniekos, apkalbų. Jie - šmeižikai, Dievo nekentėjai, akiplėšos, išpuikėliai, pagyrūnai, išradingi piktadariai, neklausantys tėvų, neprotingi, neištikimi, be meilės, negailestingi" (*Rom 1, 29-32*). Todėl kai A. Rubikas klausia autorių: „Bet jeigu būtų autoriaus tiesa (kad stabmeldiškoji kasdiena yra netikrų dievų garbinimas. - *A. Mc.*), tai kaip konsilijos (Antrojo Vatikano susirinkimo. - *A. Mc.*) tėvai galėtų sakyti, kad ir nekrikščioniškose religijose yra teisingų ir šventų dalykų" (min. veik., p. 40), tai šis klausimas kaip tik ir parodo Rubiko nepastabumą: juk „konsilijos tėvai" irgi gerai žinojo ciutuotą šv. Pauliaus stabmeldžių apibūdinimą ir vis dėlto galėjo skelbti, kad „Katalikų Bažnyčia neatmeta nieko, kas tose religijose yra teisinga ir šventa" (Antrojo Vatikano susirinkimo dokumentai II, 284). O galėjo tai skelbti jie todėl, kad šv. Paulius aiškiai teigia, jog stabmeldžiams „Dievas tai... atskleidė" (*Rom 1, 19*). Ir kiek šis apsiareiškimas yra išlikęs nesužalotas, tiek gamtinėse religijose esama to, „kas teisinga ir šventa". Konkrečiai betgi pasakyti, kas jose yra teisinga ir šventa, galima tik šias konkretybes palyginus su Apreiškimu Kristuje ir su šio Apreiškimo objektyvacijomis Bažnyčioje.

Vienas pavyzdys. Aukų esama visose religijose. Subjektyvus žmogaus nusiteikimas aukoti yra Dievo viršenybės ir savęs kaip kūrinio pripažinimas, vadinasi, teisingas ir šventas dalykas pats savyje. Bet štai šis teisingas ir šventas dalykas konkrečiai objektyvuojasi *gyvų žmonių* (gražių mergaičių, vaikų, priešų) aukojimu dievams; jis objektyvuojasi moters *nekaltybės* aukojimu stabų kunigams (šventyklų prostitutcija). Argi tokias aukas galima vadinti teisingomis ir šventomis, nors jų šaltinis bei pagrindas - nusiteikimas aukoti dievybei - pats savyje ir yra teisingas bei šventas? Stabmeldžiai, kurie jas aukoja, vykdo tai labai pamaldžiai, vedami savo vidaus balso, todėl, subjektyviai žiūrint, šios aukos yra nuoširdžios ir todėl Viešpačiui „malonios", kaip „malonios" buvo ir Izraelio gyvulių aukos, krikščionybės taip pat paneigtos. Todėl autorius savo knygoje ir teigia, kad *subjektyviai* gamti-

nės religijos ir po Abraomo - „galėjo padaryti žmogų, kaip kadaise Nojų, teisingą ir nebaustiną. Čia yra pagrindas krikščioniškosios pažiūros, kad kiekvienas žmogus, gyvenęs pagal savo sąžinę, gali pasiekti išganymo" (p. 76-77). Šia prasme Antrasis Vatikanas susirinkimas ir giria nekrikščioniškųjų religijų *lūkestį* atsakyti į „slaptingas žmogiškosios būties mįsles" (II, 283), jų *pastangas* „įvairiais būdais atsakyti į žmonių širdies nerimą" (II, 284), tačiau jis niekur nepriima nė iš tolo nekrikščioniškųjų religijų *objektyvaus atsakymo* ir *objektyvių būdų* anam širdies nerimui patenkinti, nes šis atsakymas glūdi tikrai Kristuje ir šie būdai gyvena tikrai Bažnyčioje.

Per maža tad yra sakyti, esą „kitos religijos yra sumišusios su klaidomis ir nuodėme", kaip tai norėtų Rubikas, ieškodamas skirtumo tarp stabmeldybės ir krikščionybės. Klaidų ir nuodėmės esama ir krikščionybėje pakankamai. Skirtumas čia yra ne *moralinis*, vadinasi, subjektyvus, bet *dogminis*, vadinasi, objektyvus, būtent: *stabmeldybė yra išganymo istorijoje atlikusi savo kaip pirmatako vaidmenį ir todėl šiandien būna tik kaip išganymo atgyvena, galinti išganyti žmogų subjektyviai, bet negalinti būti objektyvios Dievo karalystės statytoja*. Kas šio skirtumo tarp subjektyvaus atskiro asmens išganymo ir objektyvios Dievo karalystės kūrimo žemėje nesuvokia, tas niekad nesupras nė santykio tarp krikščionybės ir stabmeldybės. Sielovadinis žvilgis šiandien šį skirtumą yra gerokai aptemdęs. Tas pat tinka *mutatis mutandis* ir santykiams tarp krikščionybės ir judaizmo.

Kritikams nepatiko ir autoriaus knygoje nubrėžta dieviškojo Apreiškimo eiga, būtent: 1) gamtiniai reiškiniai, 2) Izraelio istorija ir 3) Kristus (plg. p. 66-81). Šioje eigoje, rašo A. Rubikas, „matyti tam tikras laiko bėgyje siaurėjantis Dievo kalbėjimo laukas arba horizontas. To kalbėjimo grafika būtų panaši į piramidę, prasidėjusią gamta, susiaurėjusią iki Izraelio tautos ir užsibaigusią Jėzaus Kristaus asmeniu"<sup>3</sup>. Nuosekliai tad A. Rubikas ir savą autoriaus knygos recenziją pavadino „Susiaurintas Dievo apsiareiškimas".

<sup>3</sup> „Draugas", 1972, birž. 15, d. 2, p. 1.

Tačiau ar ši Apreiškimo eiga iš tikro reiškia jo siaurėjimą? Ar nėra kaip tik atvirkščiai? Tik pasvarstykime. Gamta yra pati siauriausia sritis, nes ji gali būti viena ir iš tikro milijonus metų yra buvusi viena. Jai būti nereikalinga nei istorija, nei asmuo. Tuo tarpu istorija be gamtos yra negalima. Istorija vyksta gamtos rėmuose, ant gamtinio pagrindo, tačiau nebe pagal gamtinius dėsnius. Istorija yra nauja sritis, kurioje tačiau telpa gamta, perkeista kultūrine žmogaus kūryba ir palenкта žmogaus reikalams. Kitaip sakant, *istorija yra platesnė sritis negu gamta*: gamta telpa istorijoje, bet istorija netelpa gamtoje. Jeigu tad Dievas, sudarydamas sąjungą su Abraomu, ėmė reikštis per istorinius Izraelio įvykius, tai jis savo Apreiškimą ne tik nesusiaurino, bet dar išplėtė, nes šie istoriniai įvykiai slėpė savyje ir gamtinį pradą. Kaip anksčiau minėjome, Viešpats rinkosi eilę gamtinių reiškinių savais ženklais, gelbėdamas izraelitus iš Egipto priespaudos, duodamas jiems savo įsakymų, juos ne sykį bausdamas (pvz., Mirjamos raupsai už apkalbą; *Sk 12, 10*; žemės atsivėrimas ir Koracho sąmokslininkų prarijimas; *Sk 16, 32*) arba pareiškdamas, kad jis gyvena tarp jų (pvz., debesys sandoros palapinėje (*Iš 40, 34*); debesys Saliamono pastatytoje šventykloje (*1 Kar 8, 10*)). Tačiau visi šie gamtiniai reiškiniai kaip Viešpaties ženklai jau buvo įjungti į Izraelio istoriją. Jų gamtiškumas bei dėsningumas neišnyko, bet jis buvo palenktas Izraelio istorijai *kaip sudedamoji jos dalis*. Dievas po Abraomo nesireiškė per gamtos dalykus šalia Izraelio istorijos. Tačiau tai nereiškia jokio siaurėjimo, nes suistorinta gamta Izraelyje ir toliau pasiliko Dievo apsireiškimo plotmė, ką liudija visas Senasis Testamentas. Kaip istorija ėima gamtą, taip istorinis Viešpaties apsireiškimas ėima ir jo gamtinių reiškinių pasirinkimą savais ženklais, nenustodamas dėl to būti *istorinis*.

Dar aiškiau Viešpaties Apreiškimo platėjimas pasirodo Kristuje. A. Rubikas teisingai cituoja šv. Jono žodžius, kad Kristus yra tasai, per kurį *visa* padaryta (plg. *Jn 1, 3*). Pridurkime dar šv. Pauliaus žodžius, kad per Kristų „sukurta visa, kas yra danguje ir žemėje“, „visa sukurta per jį ir jam“,

„visa juo laikosi“, „nes Dievas panorėjo jame apgyvendinti visą pilnatvę ir <...> per jį sutaikinti su savimi“ (plg. *Kol 1, 16-20*). Kitaip tariant, *Kristus yra dievažmogiškoji pilnybė*. „Kristus savo įsikūnijimu yra visatos Dievas ir išganymo istorijos Viešpats“, kaip šią pilnybę gražiai nusako A. Baltinis („Draugas“, 1972 03 11, d. 2, p. 3). Nes įsikūnydamas, Logas sujungė savyje ir dieviškąją, ir žmogiškąją prigimtį, vadinasi, gamtą, istoriją ir antgamtę. Kokiu tad būdu galėtų Viešpaties Apreiškimas, perkeltas į Kristų, susiaurėti ligi piramidės smaigalio, kaip norėtų manyti A. Rubikas (min. veik., p. 1)? Yra kaip tik priešingai. *Apreiškimo perkėlimas į Kristų yra jo savisuotinimas*. Kaip pats Kristus yra pilnybė, taip ir Apreiškimas jame yra pilnybė. Kitų Apreiškimo būdų Kristus nepastūmė „į šalį“, kaip tai A. Rubikas priskiria autoriui, bet jis juos įėmė į save. Tiek gamta, tiek istorija yra Kristuje, todėl ir Dievo Apreiškimas per gamtą ir per istoriją dabar vyksta tik ryšium su Kristumi: per jį ir jame. Po Kristaus Dievas kalba ne „dvejopu būdu“, kaip teigia A. Rubikas (min. veik., p. 5), bet *vieneriopu*, būtent per Kristų ir jo Bažnyčią, kuri savo esmėje yra jo Kūnas ir todėl taip pat pilnybė. Kristuje Apreiškimas yra pasiekęs savo visuotinumą apimties atžvilgiu, nuosekliai tad nėra ir negali būti jokio *kito* objektyvaus Apreiškimo *šalia Kristaus*. Kristuje Apreiškimas yra pasiekęs savo pilnybės turinio atžvilgiu, todėl nėra ir negali būti jokio *naujo* Apreiškimo *po Kristaus*, kaip tai savo metu manė bei laukė Joachimas a Fiore ir kiti viduramžių svaičiotojai.

Tuo atsakoma ir P. Celiešiaus priekaištui, esą „tokia Dievo Apreiškimo samprata yra per daug schematinė. Iš anksto nustatoma, kokiu būdu Dievas gali reikštis“ (broš., p. 5). Anaipatol! Tai nėra jokia schema iš anksto, bet *tikrovinė* Apreiškimo eiga, suvokta žiūrint į ją iš paskos. Tuo ne nustatoma, kaip Dievas gali reikštis, bet tik aprašoma, kaip jis yra apsiraiškęs. Nejaugi P. Celiešius iš tikro mano, kad *šalia* Bažnyčios Dievas ir dabar teikia žmonijai objektyvaus Apreiškimo? Nejaugi jis mano, kad po Kristaus dar yra galimas naujas Dievo Apreiškimas? O jeigu šitaip nemano, tai kokia

prasmė tada cituoti prikaišiojant autoriui pranašo Izaijo ir Išminties knygos žodžius: „kas gali pasakyti Viešpačiui, ką jam daryti, pamokyti jį ar duoti patarimą?“ (*Iz 40, 13*)? „Kas gali perprasti Dievo užmojų? Kas gali suvokti, ko Viešpats nori?“ (*Išm 9, 13*). Jeigu šie žodžiai paneigtų autoriaus apreiškimo eigos aprašymą (Nojus, Izraelis, Kristus), tai jie paneigtų ir paties P. Celiešiaus žodžius: Dievas „Jėzuje Kristuje atbaigė apsireiškimą tobuliausiame laipsnyje“ (broš., p. 6). Iš kurgi Celiešius galėtų žinoti, kad „atbaigė“? Galgi Joachimo a Fiore's lauktas „trečiasis“ Šventosios Dvasios apreiškimas ir būtų dar tobulesnis negu Kristaus? Tačiau visi tokie lūkesčiai ar prielaidos yra grynos išmonės, nesuvokiančios, ką reiškia Kristus ir ką reiškia Dievui apsireikšti Kristaus asmenyje. Gamta, Izraelis, Kristus yra ne kažkoks Viešpačiui duodamas žmogaus patarimas, kaip jis gali ar turi reikštis, bet *paties Dievo tikslingas veikimas*, kurį žmogus pažįsta ir žmogiškosiomis sąvokomis nusako, anaip tol tuo nemėgindamas atspėti, ko Dievas nori. Tuo žmogus išreiškia tik tai, ką pats Dievas yra pasakęs ar padaręs.

P. Celiešiaus cituojami Antrojo Vatikano susirinkimo žodžiai, kad „Dievui patinka kiekvienas, kuris bet kuriuo metu ir bet kurioje šalyje jį gerbia ir teisingai elgiasi“ (1, 25), liečia, kaip jau anksčiau sakyta, *subjektyvų* žmogaus nusiteikimą, o ne *objektyvų* Dievo Apreiškimą. Neteologiška tad daryti iš to išvadą: „Jeigu Dievas neatmeta kiekvieno geros valios žmogaus, tai reiškia, kad jis neužsisklendžia absoliučiai vien Kristaus įkurtoje Bažnyčioje“ (broš., p. 6). Nes kalbėti apie Dievo neužsisklendimą Kristaus įkurtoje Bažnyčioje reiškia suprasti Bažnyčią tik socialine-teisine-organizacine prasme, vadinasi, regėti tik jos paviršių, o praleisti jos gelmę, kurią sudaro Bažnyčia kaip Kristaus Kūnas, vadinasi, kaip būtis pilnybė. Bažnyčiai kaip Kristaus Kūnui, kuris apima visą žmoniją tiek praeities, tiek dabarties, tiek ateities atžvilgiu, priklauso visi geros valios žmonės, net jeigu jie apie Bažnyčią socialine prasme nebūtų nė girdėję; tai mes visi mokėmės dar mokyklos suole. Nėra tad geros valios žmonių, vadina-

si, žmonių, gyvenančių pagal savo sąžinę, ir „esančių už Bažnyčios ribų“, kaip tai norėtų regėti P. Celiešius (broš., p. 6). O jeigu Bažnyčia yra Kristaus Kūnas ir todėl visuma bei pilnybė, tai kokių būdu būtų galima kalbėti apie Dievo užsi-sklandimą joje? Tarsi Bažnyčia būtų jam per ankšta! Juk jei visa Dievo pilnybė gyvena Kristuje (plg. Kol 1, 19), jei Kristuje Dievas suderino visa su savimi (plg. Kol 1, 20), tai ši dieviškoji pilnybė ir šis visų suderinimas yra ir Bažnyčioje kaip su Dievu per Kristų sujungtoje visų laikų ir visų erdvių žmonių. *Atsidurti šalia Bažnyčios galima tik neigiamuoju savos valios apsisprendimu.* Ieškoti tad kažkokio Apreiškimo šalia Bažnyčios reiškia nesuvokti atpirkimo visuotinumą ir Kristaus žygio pilnybės.

## 5. APIE DIEVĄ GAMTOJE

### I

Ligšioliniuose laiškuose kalbėjomės su kritikais apie Apreiškimą kaip *Dievo* kelią į žmogų, rasdami šį kelią visų pirma gamtoje, vėliau Izraelio istorijoje, galop Kristuje kaip jo atbaigą bei pilnybę. Dabar laikas jau pasiteirauti žmogaus kelio į Dievą. Savo knygoje autorius klausė: „Ar pasaulis yra *Dievo* kelias į žmogų" (p. 65), ir atsakė: *taip*, kai jį Viešpats tokiu keliu pasirenka. Tada jis Dievą iš tikro apreiškia, jį liudija ir į jį nurodo; tada pasaulis yra Dievo ženklas arba jo reikšmuo. Tačiau pats savimi Dievo nepasirinktas *ypatingu būdu*, pasaulis yra tik paprasta būtis, o ne prasmuo: jis būna, bet nieko nereiškia. Ar gali tad šis bereikšmis pasaulis koku nors būdu tapti žmogaus keliu į Dievą? - štai klausimas, kurį mums dabar ir reikia kiek pasklaidyti, nes jis, atrodo, bus buvęs kritiškams tasai, į kurį jie atsidaužė (*lapis offensionis*).

Kalbėdamas apie pasaulį kaip Dievo kelią į žmogų, vadinasi, kaip Apreiškimo erdvę, autorius visados turėjo galvoje jo *regimybę* arba vadinamąją kosmologinę sritį, būtent *gamtos reiškinius*. Tai šiuos reiškinius Viešpats yra rinkęsis savais ženklais ir per juos kalbėjęs žmonėms. Tačiau kai Dievas šiuos reiškinius paliko, jie neteko savo ženkliskumo ir virto vėl paprastais gamtiniais dalykais. Šia prasme autorius knygoje ir teigia, kad „kosmologinė pasaulio sąranga pati savimi niekad nėra rodžiusi į Dievą, vadinasi, buvusi jo ženklu" (p. 96). Bet autorius čia pat pabrėžia, kad „pasaulis yra daugiau negu tik gamtos tvarka su jos darba ar istorijos ei-



ga su jos tarpniais. Kitaip tariant, pasaulis neišsitemia kosmologine ir sociologine plotme. Krikščioniui jis turi dar vieną plotmę, būtent *ontologinę*, kurioje jis būna ne kaip šis ar kitas reiškiny, ne kaip šis ar kitas įvykis, bet kaip *Viešpaties kūrinys*" (p. 86). Autoriaus pažiūra, ši plotmė „svarstant pasaulį kaip tik ir yra dažnai pamirštama arba nepakankamai pastebima" (p. 86). Tuo tarpu tai ji yra pati svarbiausia, nes ji *vienintelė* yra žmogaus kelias į Dievą. Ontologinėje plotmėje žmogus suvokia pasaulio kūriniškumą, o ši suvokęs, jis suvokia ir Dievą, nes „kūrinys savaime nurodo į Kūrėją, nešiodamas savyje šiojo bruožų ir būdamas tik ryšium su Kūrėju" (p. 98). Ontologinė plotmė yra „tiesioginis dieviškojo kūrimo padaras, todėl yra amžina, darni, gera, sakralinė, nes susijusi betarpiškai su Dievu. *Ji apie Dievą kalba ir jį reiškia*" (ten pat). Atrodo, kad dėl to jokių ginčų būti negali. Kas šią plotmę neigia, tas padaro pasaulį savarankišką pačia savo būtimi, vadinasi, nebe Dievo *kūriniu* ir tuo pačiu nebe *Dievo* giliausia šio žodžio prasme. Tai ir yra pasaulio sekuliarizacijos netiesa arba ateistinė jos lytis (plg. p. 86-102). Tai viena kraštutinybė.

Tačiau yra galima ir kita kraštutinybė. Galima ontologinę sritį išplėsti pasaulio regimybei ir tuo būdu sulieti su kosmologine sritimi. Galima Dievo kūriniu laikyti ne tik pasaulio būtį (*kad* jis yra), bet ir pasaulio apraiškas (*kaip* jis yra). Pirmoji kraštutinybė neigia, kad pasaulis *iš viso* yra Dievo kūrinys. Antroji kraštutinybė teigia, kad *visa* yra Viešpaties kūrinys. Ateistinėje sekuliarizacijos lytyje pasaulis yra ne Dievo ir savo būtimi. Pamaldžiame pasaulio išgyvenime jis yra Dievo ir gamtos reiškiniais. Jis čia yra taip labai Dievo, jog esą pakanka pakelti akis į žvaigždėtą dangų, kad išvystum Viešpaties galybę ir išmintį. „Jeigu Senojo Testamento žmonėms galiojo ženklai (gamtos. - A. Mc.), rodą į Dievą, tai kodėl jie dabar negali mums rodyti Dievo?" - klausia autorių P. Celiešius, tarsi būtų pamiršęs, kad anuo metu ir apipjaustymas galiojo. Kitaip tariant, pasaulio kūriniškumas, kuris vienintelis yra nepraeinamas Dievo ženklas ir tuo būdu žmogaus kelias į Dievą per pasaulį, čia randamas ir kosmologinėje srityje.

Ir štai autoriui atrodo, kad jo kritikai kaip tik atstovauja šiai antrajai kraštutinybei: *jie laiko Dievo kūrinium ne tik pasaulio būtį, bet ir jo regimas apraiškas; ne tik ontologinę plotmę, bet ir kosmologinę*. Tai labai aiškiai teigia visų pirma A. Baltinis: „Pasaulis yra Dievo kūrinys ne tik ontologinėje, bet ir kosmologinėje plotmėje“<sup>1</sup>. Ta pati mintis kyši ir pro P. Celiešiaus sakinį. „Kodėl iš pasaulio kosmologinės sąrangos negalime išskaityti begalinės Dievo išminties?“ (broš., p. 5). Tuo kritikai skiriasi nuo autoriaus, kuris tvirtina, kad „savo regimybė pasaulis nėra Dievo kūrinys, nes ši regimybė yra paties pasaulio dėsnių veiklos padaras“ (p. 98). O nebūdama Dievo kūrinys, ji ir negali *pati savimi* Dievo apreikšti: nei jo buvimo, nei jo išminties, nei jo galybės, nei jo meilės. Visas tad pokalbis tarp kritikų ir autoriaus dabar susitelkia aplinkui klausimą: *ar kosmologinė pasaulio plotmė yra iš tikro Dievo kūrinys?* Jei gi ji yra Dievo kūrinys, tuomet ji savaime yra ir žmogaus kelias į Dievą, nes iš kūrinio pažinti Kūrėją labai lengva. Jei gi kosmologinė sritis betgi nėra Dievo kūrinys, o tik gamtos dėsnių veikimo padarinys, tuomet ji nėra nė žmogaus kelias į Dievą. Tuomet žmogaus kelias į Dievą yra *tiktai ontologinė plotmė*, nes čia pasaulis tikrai yra Dievo kūrinys, todėl jį reiškia ir į jį nurodo logine būtinybe, kadangi *kūrinys negali būti matomas be Kūrėjo*. Tai teigia autorius ir su tuo sutinka jo kritikai. Jie tik norėtų, kad pasaulio kūriniskumas būtų regimas ne tik ontologinėje, bet ir kosmologinėje srityje. „Krikščioniui ontologui, - rašo P. Celiešius, - kosminis pasaulis visados buvo ženklui, rodančiu į Dievą ir tokiu pasiliks, nes kosmologiniuose reiškiniuose ontologas šalia kosminės sąrangos mato dar ir ontologinę priklausomybę nuo kuriančios Dievo apvaizdos“ (broš., p. 10). Pats savyje šis sakinytis yra dviprasmiškas: regeti ontologinę priklausomybę kosmologiniuose *reiškiniuose* yra kas kita, negu pačius šiuos *reiškinius* laikyti Dievo kūriniais, vadinasi, juos suontologinti. Bet sakinio tikslas yra aiškus: kosmologinę sąrangą laikyti žmogaus keliu į Dievą, nes ji esanti ir pasilikianti Dievo ženklas. O Dievo ženklas kos-

<sup>1</sup> „Draugas“, 1972, lapkr. 11, d. 2, p. 3.

mine sąranga gali būti tik tada, kai arba ją Dievas tokią pasirenka (Apreiškimas) arba ji yra Dievo kūrinys (sukūrimas). Kaip tad šį klausimą išspręsti?

## II

Kiekvienas teiginys paprastai atskleidžia savo tiesą ar netiesą tada, kai esti išmaštomas ligi galo, vadinasi, kai išsiskleidžia savo išvadose. Pamėginkite tad tuo tarpu *priimti* A. Baltinio teiginį: „pasaulis yra Dievo kūrinys ne tik ontologinėje, bet ir kosmologinėje plotmėje" ir padaryti iš jo logiškai būtinų išvadų.

Kas yra „Dievo kūrinys"? *Tai, kas Dievo yra pašaukta būti iš nebūties*. Šioje „Dievo kūrinio" sampratoje yra du esminiai pradai: Dievas kaip tiesioginis autorius ir *nebūtis* kaip ontologinė kilmė. „Dievo kūrinys" negali būti kieno kito, nes kuriamojo veiksmo negalima perleisti niekam. Apie tai autorius plačiau yra kalbėjęs ryšium su Teilhard'u de Chardinu (plg. p. 265-266). *Kūrimas reikalauja absoliutybės, o „absoliutybės deleguoti negalima"* (p. 266). Todėl ir Teilhard'o teiginį, esą Dievas leidžia daiktams patiems darytis, autorius laiko metafora, tinkančia gamtos padarams, bet ne Dievo kūriniais. Be to, *leisti* darytis dar nereiškia *daryti*. Dievas juk leidžia ir blogį, ir nuodėmę, nė iš tolo nebūdamas jų autorius. Antra, „Dievo kūrinys" visados reikalauja nebūties kaip savos ontologinės kilmės, nes Dievas nežiedžia savo kūrinių iš „kors". Todėl P. Celiešiaus pamokymas paaugliams, randamas minėtame jo katekizme, „šį pasaulį Dievas sutvėrė iš nieko" („Ką mes tikime", p. 18) yra teisingas tiek ontologinė, tiek kosmologine prasme, jeigu ir ši sritis yra Dievo kūrinys. Jeigu Dievas yra kūrėjas, tai jo kūrinys yra ne žiedinys iš kokios nors jau esančios medžiagos, bet kilęs jo galia iš nebūties. Autoriui atrodo, kad šiuodu pradų - Dievas kaip tiesioginis autorius ir nebūtis kaip šaltinis - yra būtinu „Dievo kūrinio" sampratai ir kad niekas neturėtų jų neigti.

Sutikime dabar, kad kosmologinė pasaulio sritis arba jo regimybė yra Dievo kūrinys, kaip tai teigia A. Baltinis. Tuo-

met šioje srityje turėtume rasti abu anuos pradus, būtent: Dievą kaip tiesioginį autorių ir nebūtį kaip šaltinį, iš kurio ši sritis būtų kilusi. Tačiau argi nebūtų *bloga* teologija ir ontologija, jei žvaigždžių bei planetų kilimą ir irimą, jų sąrangą, žemės padėtį visatoje, žemės plutos sudėstymą, ugnikalnių proveržius, žemės drebėjimus, gyvybės rūšių kilimą bei žlugimą, apskritai *visus gamtinius reiškinius laikytume tiesioginiu Dievo kūriniu, kilusiu iš nebūties*. Jie juk yra gamtos dėsnių padarai - daugiau nieko. Tiesa, A. Baltinis pripažįsta, kad „gamta turi savo dėsnius“, tačiau čia pat jis priduria: „Bet per juos ir Dievas veikia kaip Kūrėjas“ (min. veik., p. 3). Su tuo galime visiškai sutikti; reikia tik išsiaiškinti, *kaip* Dievas per šiuos dėsnius veikia. Baltinis sako: „Kaip Kūrėjas“. Ir su tuo galime sutikti. Bet *ką* jis čia kuria: būtinį arba ontologinį šių dėsnių *pagrindą* ar, per juos veikdamas, šių dėsnių *padarus*? Štai svarbiausias klausimas. Autorius mano, kad *Dievas kuria ontologinį gamtos pagrindą*, kurį vadiname *būtinybe*, o būtinybė, išskleisdama savo buvimą, kildina visa tai, ką vadiname pasaulio regimybe arba kosmologine jo sritimi. Ši sritis yra *savarankiška*, nes ji yra pasekmė būtinybės, Dievo sukurtos *kaip būtinybė*. Būtinybė veikia būtinai, todėl gamtos reiškiniai yra dėsningi ir akli, savo veikimu nepaisą jokių šventenybių ir traišką kaltus ir nekaltus, kaip tai įvyksta potvynių, žemės drebėjimų, ugnikalnių proveržių, uraganų, epidemijų metu. Jei iš tikro Dievas būtų jų autorius, o jie jo kūriniai, tai turėtume rimto pagrindo klausti, kur gi juose reiškiasi Dievas kaip *meilė*? Tuo labiau turėtume tokio pagrindo, svarstydami *gyvosios gamtos* gyvenimą, kuriame vadinamoji *kova už būvį* yra pagrindinis dėsnis, įjautas į pačių gyvių sąrangą, ir kur todėl baimė, plėšrumas, liga, mirtis yra nebe atsitiktinybės, o sudedamieji gyvūnijos pradai.

Savo knygoje autorius yra kalbėjęs apie kosmologinės srities *savarankiškumą* (p. 52-60), pateikdamas Antrojo Vatikano susirinkimo mokslą, kad „visi daiktai turi savą patvarumą, tiesą, gėrį, savus įstatymus ir tvarką“ (I, 204). Čia glūdi pagrindas, kodėl mokslai vaduojasi savu metodu ir todėl yra nepriklausomi nuo teologijos, kaip tai teisingai yra pastebė-

jės tėvas J. Venckus SJ sakydamas: „Gamtininkų yra priimta gamtos reiškinius aiškinti pačios gamtos dėsniais, niekad neprireisti jokių pašalinių jėgų, nei Dievo, nei demonų“<sup>2</sup>. Kitaip tariant, *kadangi pasaulis kosmologinėje plotmėje yra savarankiškas, todėl ir gamtos mokslų metodas yra savarankiškas*, nes tikrovė visados apsprendžia metodą, o ne metodas tikrovę. Jei gu kosmologinė sritis *nebūtų* savarankiška, o mokslai tirtų ją *kaip savarankišką*, nesišaukdami jai išaiškinti „nei Dievo, nei demonų“, tuomet jie klastotų tikrovę ir būtų pseudomokslai. Mokslo savarankiškumas ir tuo pačiu jo pasekmių tikrumas yra atremtas į pasaulio kaip regimybės savarankiškumą. Tai nėra „tik metodiškas atsiribojimas“, kaip gamtos savarankiškumą norėtų laikyti P. Celiešius (broš., p. 10), bet *tikras skirtingumas* nuo ontologinės srities, kurioje savarankiškumo kaip tik nėra. Būdamas Dievo kūrinys, ontologinė sritis yra *tiesiog* susieta su Dievu kaip amžinas kuriamasis santykis. Šiuo atžvilgiu P. Celiešius teisingai pamoko autorių, esą „reikėtų sakyti, kad... Dievas pasaulį kuria ir tai kuria amžinoje dabartyje“ (broš., p. 9), nepastebėdamas betgi, kad autorius tvirtina tą patį ir net tais pačiais žodžiais: kūrimas vyksta „ne laike, bet amžinojoje dabartyje, kurioje nėra jokios eigos, bet visa kartu“ (p. 263). Nuosekliai tad krikščionybė ir skelbia, kad *niekas negrįžta į nebūtį, kas iš nebūties sukurta, nes kuriamasis* Viešpaties veiksmas nenutrūksta niekad. Todėl ir žmogaus Aš yra nemirtingas, kadangi jis yra Dievo sukurtas iš nebūties kaip *tiesioginis* jo kūrinys, o ne kaip gamtos dėsnų padarinys, kaip to norėtų Teilhard'as de Chardinas (plg. p. 269-271, 275-276). Žmogus savuoju Aš yra ne todėl nemirtingas, kad jis būtų kažkokia vientisa substancija (*substantia simplex*), negalinti suirti į dalis, bet todėl, kad jis yra amžinai šaukiamas iš nebūties į būtį. *Ką Dievas kuria, tą jis kuria amžinai*. Žiūrint į priekį (*a parte post*), nėra jokios mirties kaip grįžimo į niekį (*anihilatio*). Čia būtis yra visiškai Dievo, čia ji neturi jokių savų dėsnų ir jokio savarankiškumo: čia ji būna anuo amžinuoju „tebūnie“. Ir čia visu svo-

<sup>2</sup> „Draugas“, 1969, birž. 7, p. 7.

riu tinka Išminties knygos žodžiai: „Dievas nepadare mirties“ (*Išm 1, 13*). Mirties esama tik kosmologinėje, bet jokiu būdu ne ontologinėje pasaulio plotmėje.

Visa tai turėtų tikti ir kosmologinei plotmei, jeigu ji būtų, kaip kritikai nori, Dievo kūrinys, būtent *ji negalėtų būti savarankiška ir ji turėtų būti amžina*. Taip maždaug ir buvo manyta viduriniais amžiais, kai Šventojo Rašto posakiai, liečią gamtos sąrangą, buvo arba laikomi neklaidingais, arba imami tiesiogine prasme - net psalmių poezija, pavyzdžiui, žiūriu „į tavo dangų, tavo rankų darbą, į mėnulį ir žvaigždes, kurias tu pritvirtinai“ (*Ps 8, 4*), arba Kristaus palyginimai apie laukines lelijas (plg. *Mt 6, 28-30*), tarsi Dievas iš tikro būtų padaręs mėnulį ir žvaigždes arba tarsi Kristus nebūtų žinojęs, kad, ištikus sausrui, lauko lelijos sudžiūsta netekdamos savo grožio, ir dangaus sparnuočiai išdvesia badu. Keisčiausia betgi, kad kritikai, laikydami Pradžios knygos pasakojimus ligi Abraomo literariniu žanru ir teigdami, esą jų „nėra galima suprasti raidiškai“<sup>3</sup>, kaip tik raidiškai supranta psalmių žodžius ar evangelijų palyginimus, tuo būdu suontologindami tai, kas yra arba poetinis vaizdas (psalmių atveju), arba moralinis pamokymas (Kristaus palyginimų atveju).

Betgi pasaulio regimybė, suprasta kaip Dievo kūrinys, kaip tik ir paneigia jo savarankiškumą, nes *kūrinys nėra ir negali būti savarankiška būtis*. Tiesa, bronzos statulėle galima įkalti žemėn mieta ir suskaldyti žmogui galvą. Tačiau ji yra sukurta ne tam, kad būtų įrankis sodininkui ar žmogžudžiui. Ji yra sukurta ne būti, bet *reikšti*. Tokiais grynais reikšmenimis būtų ir gamtos reiškiniai, jei jie būtų Dievo kūriniai. Jie nustotų savarankiškumo ir virstų tik ženklais. Tokiu atveju manytume, esą gamtos reiškiniai yra būtinybės padariniai, ir tyrinėtume juos kaip būtinai ir dėsningai esančius bei veikiančius. Iš tikro tačiau jie tik būtų Dievo reiškimosi ženklai. Dievas veiktų visur, tarsi lėlių teatro vadovas tampydamas siūlus užkulisiuose, o lėlės - gamtos padarai bei reiškiniai - šokinėtų taip, kaip kuris siūlas yra patraukiamas. Žiūrovams

<sup>3</sup> A. Rubikas // „Draugas“, 1972, birž. 15, d. 2, p. 2.

atrodytų, kad lėlės šokinėja pačios, vadinasi, kad jos esančios savarankiškos. Bet tai būtų tik apgaulus išpūdis, nes kiekviena lėlės dalis juk pririšta atitinkamu siūlu, nors jo ir negalime regėti. Tai būtų baisiai *šmėkliškas* pasaulis, ir Descartes'as turėtų tiesos, kalbėdamas apie "Dievą apgaviką - *Deus deceptor*", kurio reikia bijoti, kad jis neuždarytų mūsų į išmonių pasaulį, iš kurio nėra durų į *tikrovės* pasaulį.

Jeigu ontologinis gamtos pagrindas yra *būtinybė* - to, rodos, niekas neneigia, - tai jos buvimo išsiskleidimas gamtos reiškiniuose nėra ir negali būti laikomas Dievo kūrinium, nesunaikinus pačios būtinybės ir tuo nenutikrovinus pačios gamtos. Būdamą sukurta kaip būtinybė (ontologinė plotmė), gamta ir veikia būtinai (kosmologinė plotmė). Suvesti šį jos veikimą į Dievo kūrimą reikėtų padaryti, kad *būtinybė veiktų nebūtinai*: Dievo kūrimas juk esmiškai yra laisvas. Tai betgi prieštaravimas. Arba gamta veikia būtinai ir tada *ji nėra Dievo kūrinys* savo apraiškose, arba ji yra Dievo kūrinys savo apraiškomis ir todėl *nėra būtinybė* ontologiniu savo pagrindu, paversdama pasaulio kosmologinę sritį Viešpaties žaismu. Be to, gamtos reiškiniai juk yra praeinantys: jie kyla ir nyksta. Net ir visa gamtinė sąranga yra praeinanti. Visa yra ir miršta. Jeigu visa tai būtų Dievo kūriniai tikra, o ne metaforine prasme, koku tad būdu Dievas nutrauktų kuriamąjį savo veiksmą, kuris, kaip sakyta, yra amžina dabartis, todėl nepraeinantis? Tokiu atveju Dievas iš tikro būtų mirties autorius ir paneigtų patį save. Išplėtus tad dieviškąjį kūriniskumą į pasaulio regimybę, Dievo čia ne tik nepasiekiamo, bet jį net paneigiame, priskirdami jam tai, kas esmiškai negali būti jo, būtent *mirtį*.

Mūsų pokalbiui negalima šauktis nei šv. Pauliaus žodžių, esą Viešpaties amžinoji galybė ir dievystė galima matyti proto šviesa iš padarytųjų dalykų (plg. *Rom 1, 20*), nei Pirmojo Vatikano susirinkimo paskelbtos dogmos, esą Dievas gali būti proto šviesa tikrai pažintas „iš sukurtųjų dalykų - *ex rebus creatis*“ (Denz 1806, Nr. 49). Nes čia mes kaip tik ir aiškinamės, kas yra anie padarytieji bei sukurtieji dalykai, iš kurių žmogus gali Dievą *tikrai pažinti: ontologinis pasaulio pagrindas*

ar kosmologinė pasaulio regimybė? Į tai atsakymo nedavė nei šv. Paulius, nei Pirmasis Vatikano susirinkimas. Kad iš sukurtų dalykų galima pažinti Kūrėją, tai savaime aišku, nes, kaip sakyta, kūrinio negalime net mąstyti be Kūrėjo. Ginčas eina ne apie Kūrėjo *pažinimą* iš sukurtųjų dalykų, bet *apie pasaulio regimybės kūriniškumą*: ar ši iš tikro yra Dievo sukurta tiesiogine šio žodžio prasme. Kas teigia kosmologinės srities kūriniškumą, tas sutapatina ją su ontologine sritimi ir esti priverstas daryti išvadą, kurios galop paneigia patį Dievą. Štai kodėl autorius žmogaus kelią į Dievą arba Dievo pažinimą iš pasaulio regi tik ontologinėje plotmėje, vadinasi, ten, kur pasaulio būtis dieviškuoju veikimu iš tikro kyla iš nebūties. Tai sunkus kelias, užtat tikras. Gal todėl tiek šv. Paulius, tiek Pirmasis Vatikano susirinkimas Dievo pažinimo būdą ir vadina ne patyrimu, ne išgyvenimu, kurių kosmologinei sričiai visiškai pakanka, bet „proto šviesa“, vadinasi, *mąstymu*, kuris veda toliau negu patyrimas ar išgyvenimas, peržengdamas reiškinius ir suvokdamas patį pagrindą, kuris atsiskleidžia kaip kuriamasis Dievo santykis su būtimi, vadinasi, kaip *religinis pačia savo sąranga*; religinis, nes amžinai sujungtas su Dievu (*religare*). Čia ontologija atsiskleidžia kaip religija - ne subjektyvaus nusiteikimo, bet *objektyvaus buvimo* prasme.

### III

Tačiau argi gamtos tikslingumas (*finalitas*), kaip jis pripažįstamas beveik visų didžiųjų vakarietiškosios filosofijos atstovų (išskyrus mažas išimtis, kaip A. Schopenhaueris, Ed. v. Hartmannas, N. Hartmannas ir kt. naujesnieji) nėra *kosmologinis žmogaus kelias į Dievą*? Šis klausimas savaime kyla kiekvienam skaitytojui. Todėl reikia ties juo irgi susimąstyti, nors ir trumpai atkreipiant mūsų dėmesį į tai, ko dažniausiai nepastebime.

Nors Vakarų modernioji biologija apie gamtos tikslingumą kalbėti vengia, o marksistinė biologija jį atvirai neigia, vargu ar būtų galima neregėti, kad *kiekvienas gyvis išsivysto*



*pagal tam tikrą jo užuomazgose esantį planą. Gali šis išsivystymas iš tikro reikšti prisitaikymą prie aplinkos, kaip tai teigia marksizmas. Tačiau tai tikslingumo ne tik neišskiria, bet jį tik patvirtina. Juk organizmas prisitaiko prie aplinkos ne jau išsivystęs, bet pačiu išsivystymu. Kitaip tariant, prisitaikymas apsprendžia organizmo planą ir virsta objektyvine gyvio ateities įžvalga: jis išsivysto taip, kaip turės gyventi. Ateities pradai slypi jame ir veda jį šios ateities linkui. Aplinkos būsimieji reikalavimai virsta tikslu, kurio gyvis siekia ir kuriam jis esti savo plano išskleidimu paruošiamas. *Prisitaikymas prie aplinkos yra ne kas kita kaip viena iš gamtos tikslingumo apraiškų. Paneigti tad gamtos tikslingumą arba teleologiją kažin ar kam nors pasisektų.**

Kadangi tačiau teleologija glūdi gamtoje *nesąmoningai*, todėl net ir marksistai sutinka, esą jai esant reikia, kad būtų ir kažkas, kas gamtos išsivystymo planą būtų nubrėžęs ir siekiamąjį tikslą įdiegęs. Savo straipsnyje „Materialistinė dialektika ir tikslo kategorija“ G. A. Fedorovas teisingai pastebi: „Jei esama tikslo, tai visados kyla klausimas: kas jį užbrėžė“ (p. 67), nes „šalia mąstančios galvos nėra jokių tikslų“ (p. 68). Todėl, pripažįsta Fedorovas, „teleologija yra neatskiriama susijusi su teologija“ arba „su tikėjimu į gamtą valdantį protinę, pilnutinį, dvasinį pradą - Dievą“<sup>4</sup>. O kad šitokios išvados nereikėtų daryti, marksistai kaip tik ir teigia, esą gamtoje nėra jokio tikslingumo arba teleologijos: gamta nesiekianti jokio tikslo, nes jokio tikslo joje nesama. Jeigu tačiau gamtos tikslingumas iš tikro yra, tai ana išvada galioja visu svarumu. Štai kodėl Vakarų filosofijos istorijoje gamtos tikslingumas *kaip Dievo buvimo įrodymas* yra vaidinęs svarbų vaidmenį. Net ir dabar, nusilpus Dievo įrodymų *psichologinei* vertei, gamtos teleologija tebesilaiko, pasak būdingų gamtos filosofo Ph. Dessauerio žodžių: „Pasaulis yra vieta, kur išnyra prasmės klausimas, o atsakymas į šį klausimą yra *Dievas*“<sup>5</sup>. Užtat daugeliui ir atrodo, kad gamtos tikslingumas ir

<sup>4</sup> „Voprosy filosofii“, 1961, Nr. 1, p. 67-68.

<sup>5</sup> „Stirn, der Zeit“, 1951, Nr. 4, p. 329-330.

yra žmogaus kelias į Dievą, einąs per kosmologinę pasaulio plotmę, nes teleologija yra ne mąstymo *išvada* svarstant ontologinę plotmę, bet aiškus *patyrimas* moksliskai tyrinėjant kosmologinę plotmę.

O vis dėlto, autoriaus pažiūra, šis įspūdis arba nuomonė yra apgaulūs. Ne todėl, kad gamtoje tikslingumo nebūtų, kaip tai norėtų marksizmas, bet todėl, kad šio tikslingumo *pobūdis* mums neleidžia jo peržengti ir tuo būdu anapus jo rasti Dievą. Štai kas yra likę nepastebėta, kad *gamtos tikslingumas yra beprasmis: gamta tikslo siekia, bet niekad jos nepasiekia; nepasiekia nei individualiai, nei sava visuma*. O jo nepasiekdama, ji atskleidžia mums tik savo vidinį veržlumą anaip tol neatskleisdama, ar kas nors *objektyviai* aną veržlumą atitinka. Tai yra tas pat, kas ir laimės atveju žmogaus būtyje. Žmogus siekia laimės, tačiau jos niekad nepasiekia. Ar tai reiškia, kad laimė *turi* būti kažkur anapus? Anaip tol! Tarp šių dviejų dalykų - tarp siekimo ir objekto - nėra jokios loginės būtinybės. Nuosekliai tad laimės siekimas, taip pat žinomas teodicėjoje, visais laikais yra buvęs laikomas pačiu silpniausiu Dievo buvimo įrodymu. Argi ne tokio pat pobūdžio yra ir gamtinis tikslingumas, kuris veržiasi į tikslą, niekad jos neprieidamas?

Kodėl tačiau gamtos tikslingumas yra beprasmis? Kitaip tariant, kodėl gamta tikslo siekia, bet niekad jos nepasiekia? Šių laiškų rėmai yra per siauri atskirų pavyzdžių sklaida parodyti gamtos tikslingumo neprasingumą. Čia pasitenkinsime tik bendra išvada, kurią autorius yra iš tokių pavyzdžių padaręs ir kurią jis yra dėstęs ir savo klausytojams Miunsterio universitete, kalbėdamas apie sovietinę religijos sampratą.

Gamtos sandora yra nuostabi tuo, kad joje vienas tikslingumas savo vykdyme susiduria su kitu tikslingumu kaip savo priešingybe ir tuo sunaikina vienas kitą. J. v. Uexkuellis yra pastebėjęs, kad gamta yra sudėstyta pagal *kontrapunkto principą*, viena melodija skamba priešais kitą. Palyginimas gražus, tačiau jis kaip tik ir atskleidžia gamtos gyvenimo klaikumą, nes čia priešinga melodija yra ne garsai, bet *gyvi*

*padarai*. Gamtos mokslų veikaluose galima rasti šimtus pavyzdžių, kaip sumaniai vienas gyvis yra „sukomponuotas“ kitam gyviui sunaikinti. *Gamtos harmonija yra rafinuotas susinaikinimo būdas*. Kova už būvį yra gamtinio gyvenimo alfa ir omega. Tai būtų visiškai suprantama ir pateisinama, jei kas nors šią kovą iš tikro laimėtų. Tokiu atveju ji būtų konkreti gamtinio tikslingumo lytis. Tačiau kovos už būvį gamtoje *niekas* nelaimi. Individai žlunga, sakoma, rūšiai palaikyti: kovos laimėjimas čia yra perkeliamas iš atskiros būtybės į jos giminę. Tačiau žlunga giminės bei rūšys. O kas jų žlugimu yra laimima? Kad rūšys ilgiau gyvena negu individai, filosofškai yra visiškai nesvarbu. Svarbu, kad kova už būvį nėra laimima nė giminės bei rūšies plotmėje. Tai gal ją laimi gyvybė kaip tokia? Visų pirma gyvybė kaip tokia yra atotrauka, kuri nieko laimėti negali. Antra, mes juk žinome, kad kosmologinis bet kurios gyvybės galas yra toks pat tikras, kaip individo ar rūšies. Todėl V. Solovjovas ir sako, kad „gamtos tvarka“ pasirodo esanti kelias į niekur: „Paskutinis gamtos žodis yra mirtis“ (Dvasinio gyvenimo pagrindai, d. I, įvadas). Visi trokšta bei stengiasi gyventi ir visi galop žlunga šio troškimo neįvykdę ir tikslo gyventi nepasiekę“. Niekur nerasi tikro tikslo; visa, kas čia egzistuoja, yra be tikslo ir be prasmės kaip neįvykdomas troškulys“ (ten pat). Kito rusų mąstytojo V. Rozanovo žodžiai gražiai išreiškia šią beprasmią gamtos sąrangą: „Kirminėlis pagimdė kirminėlį, šis truputį pašliaužiojo ir mirė“<sup>6</sup>. Paviršutiniškai žiūrint, atrodo, kad žlugimas gamtoje yra savaimė suprantamas dalykas. Tačiau ši „suprantamybė“ kaip tik ir pridengia, tarsi kokia skara, išvalgą, kad visa kova už būvį yra beviltė ir visas tikslingumas beprasmis: *jais nieko nepasiekama*.

Kokiu tad būdu šitokia neviltinga bei neprasminga sąrangą galėtų būti kelias į Dievą? *Dievas yra ne nevilčiai bei neprasmei nugalėti, bet nevilts ir neprasme yra nugalima tada, kai Dievas yra*. Iš Dievo yra aiškus kelias į viltį ir prasmę. Tačiau iš nevilties ir neprasmes nėra jokio kelio į Dievą. Šuolis nuo „reikia“

<sup>6</sup> Solitaria, Muenchen, 1963, p. 192.

į „yra“ nepateisinamas logiškai ir yra padaręs didžiulės skriaudos krikščionybei, nes ši istorijos eigoje per daug lengvai „rado“ Dievą egzistencinėse gamtos ar istorijos „skylėse“. O „skylė“, užkimšta Dievu, visados yra ir lieka apgaulė, kuriai paaiškėjus, žmogus netenka tikėjimo greičiau negu tada, kai „skylė“ buvo atvira. Dievas kaip kamštis esti paneigiamas pats pirmasis. Tai tinka tiek žmogaus egzistencijai, tiek gamtos gyvenimui. Būdama būtinybės išsiskleidimas, gamta yra nebyli: ji nieko nekalba nei apie žmogų, nei tuo labiau apie Dievą. Todėl laikyti gamtą ir Kristų Viešpaties apsireiškimo plotmėmis ir vadinti šias dvi plotmes seserimis, kaip tai daro A. Baltinis (plg. min. veik., p. 3), reiškia neregėti gamtos gyvenimo neprasmingumo arba savą subjektyvų žvilgį perkelti į gamtinę sąrangą. Argi Kristus neatėjo ir gamtos atpirktų (plg. *Rom 8, 21*)?

Tebūnie leista autoriui užbaigti šį laišką rusų poeto F. Tiutčevo (1803-1873) eilėraščiu „Klausimai“ (1827), kuris savo vaizdais prasmingai atskleidžia žmogaus santykį su visa mus apsupančio pasaulio regimybe: „Prie jūros, laukinės vidurnakčio jūros stovi jaunuolis - ilgesiu širdyje ir abejone prote; paniuręs jis klausia bangas: „O, išspręskite man gyvenimo mįslę... Pasakykite man, kas yra žmogus? Iš kur jis ateina ir kur jis eina? Kas gyvena viršum žvaigždėto skliauto?“ Bet, kaip ir anksčiau, bangos šniokščia ir murma. Vėjas ūžia ir debesis viko; žvaigždės spindi šaltos ir šviesios. O kvailėlis stovi ir laukia atsakymo - *glupec stoit i ždet otveta*“<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> *Tiutčev F. Stichotvorenija, Moskva, 1953, p. 109.*

## 6. APIE DIEVĄ ISTORIJOJE

### I

Prasidėjus Antrajam pasauliniam karui 1939 m. rudenį, autorius vienoje Kaimo bažnyčioje girdėjo šitokį „teologinį“ naujojo karo aiškinimą: karas ištikęs Vakarų tautas, nes jos nevykdžiusios Viešpaties įsakymų, jis nepalietęs Lietuvos, nes ji buvusi ištikima Dievui; todėl ji ir likusi rami salelė visuotinio sąmyšio jūroje... Bet štai po devynių mėnesių sovietų tankai riedėjo šios Viešpaties mylimos tautos keliais bei gatvėmis, o dar po vienerių metų Lietuva buvo karo nusiaubta, vėliau liko pavergta kaip pati didžiausia nusidėjėlė, - lyg karas iš tikro būtų Dievo bausmės išraiška, kaip norėjo anasai pamokslininkas. Tai pavyzdys, kaip pavojinga regėti Dievo reiškiamą istorijos įvykiuose, kurių patsai Viešpats nėra pasirinkęs savo apsiareiškimo erdve, kaip yra buvę Izraelio atveju.

Atrodo, kad šį pavojingumą jautė ir autoriaus knygos kritikai. Todėl jie pabrėžia *istoriją* kaip Dievo apsiareiškimo plotmę žymiai silpniau negu gamtą. Tik labai bendrais bruožais jie pastebi, esą „Kristus savo įsikūnijimu yra visatos Dievas ir išganymo istorijos Viešpats, todėl per šias plotmes jis reiškiasi ir *dabar*“<sup>1</sup>. P. Celiešius aprėžia Dievo reiškiamą per istoriją dabar tik žydams: pasak jo, „teologiškai įrodyti negalime, kad Dievas būtų liovęsis reikštis... per istoriją žydams“ (broš., p. 6). Tokiu atveju anas žaibiškas Izraelio šešių dienų karas bei laimėjimas 1967 m. turėtų tokios pat prasmės kaip ir Jo-

<sup>1</sup> A. Baltinis // „Draugas“, 1972, kovo 11, d. 2, p. 3.

zuės laimėjimas kovoje su Kanaano karaliais (plg. *Joz 11,1-23*), o pats Mošė Dayanas būtų toks pat Dievo išrinktasis, kaip ir Jozuė. Mat visi bendro bei atitraukto pobūdžio teiginiai atskleidžia savo tiesą bei vertę susidūrę su konkrečiais reiškiniais bei įvykiais.

Jeigu Dievas kalba apskritai per gamtos reiškinius, kaip teigia kritikai, tai jis ką nors žmonijai šia savo kalba ir *sako*, nes kitaip pažiūra, esą gamta yra net ir Kristaus reikimosi plotmė, liktų tik tuščias posakis, nepatvirtintas jokių Viešpaties valios nurodymu. Ką tad Dievas yra pasakęs tokiais gamtos reiškiniais, kaip: Vezuvijaus išsiveržimas, sunaikinęs Pompėją; žemės drebėjimai, sunaikinęs San Franciską, Lisaboną, Tokiją ir nusiaubę Peru, Turkiją, Persiją; maro epidemijos, išnaikinusios ištisus Europos gyventojų plotus, tarp jų ir Lietuvos Vakarų žemes? Tas pat ir su istorija. Jei Dievas istorijos plotmėje „reiškiasi ir dabar“, tai ką jis yra apreiškęs germanų tautų kilnojimusi, sugriovusiu vakarinę Romos imperijos dalį; kryžiaus karais, kuriems buvo išpareigojusi ir Bažnyčia; Bizantijos žlugimu, suteikusiu Rusijai mesijinės sąmonės; prancūzų revoliucija, pagrindusia demokratinę sąmonę; komunizmo išaugimu, jo laimėjimu Rusijoje ir tebelaiminčiu visame pasaulyje; nacionalsocializmo siautėjimu; dabartinėmis grumtynėmis Azijoje? O jei visais šiais reiškiniais ir įvykiais Dievas *nieko* žmonijai nėra apreiškęs, ar yra tad pagrindo kalbėti apie istoriją bei gamtą kaip Dievo apsireiškimo plotmes? Aiškinantis Dievo apsireiškimą gamtoje ir istorijoje, negalima apsirėžti tik atitrauktais teiginiais, bet reikia pasklaidyti *konkrečius* gamtos reiškinius bei istorijos įvykius ir parodyti, ką jais Dievas *sako*. Štai kodėl autorius ir prašytų kritikus tokios sklaidos pateikti, kaip kad ją pateikia Senasis Testamentas, ne atitraukta pamokydamas, bet konkrečiai nurodydamas, kada ir ką Viešpats tuo ar kitu Izraelio istorijos įvykiu yra padaręs.

Tačiau nors kritikai konkrečių pavyzdžių sklaidos ir vengia, pasitenkindami tik bendrais posakiais, vis dėlto jų pažiūrose į istoriją kaip Viešpaties apsireiškimo plotmę atskleidžia keletas minčių, vertų didesnio mūsų dėmesio. Vi-

sų pirma tai A. Rubiko samprata, liečianti Izraelio santykį su sava istorija ir, antra, A. Baltinio samprata, liečianti istorijos vienybę apskritai. Šios mintys neturi tiesioginio ryšio su autoriaus knyga. Tačiau jos yra kritikų mums pateiktos *kaip teiginiai*. Todėl reikia truputį prie jų stabtelėti ir jas panagrinėti, kadangi jos šiandien šmėsčioja ne vienoje teologiškai mąstančioje galvoje.

## II

A. Rubikas rašo: „Amerikiečių archeologo G. E. Wrighto nuomone, Izraelio tauta priėjo prie Sandoros Dievo (Jahvės) aiškindamasi savo istoriją. Izraeliui buvę būdinga tai, kad tautos dėmesio centre atsistojo jų pačių istoriniai įvykiai. Juose Izraelis matęs Dievo veikimą. Taigi pasakoti tuos istorinius įvykius kartu reiškę ir išpažinti savo tikėjimą<sup>2</sup>. Autoriui neaišku, ar A. Rubikas yra tokios pat pažiūros, kaip ir G. E. Wrightas. Tačiau kadangi jis Wrighto nuomonę cituoja be jokių sąlygų, peršasi išvada, kad Rubikas su Wrightu sutaria. Tačiau tai galų gale ne tiek svarbu. Svarbu *pati pažiūra* arba tai, kas norima ja pasakyti?

Jau anksčiau esame minėję A. Rubiko teiginį, esą visa, kas Senajame Testamente užrašyta iki Abraomo, yra ne istoriniai aprašymai - tegu ir literarinio žanro, - bet Abraomo palikuonių „tikėjimo interpretacija“ (min. veik., p. 1). Sakysime, Pradžios knyga kalba apie Nojų ir jo santykius su Dievu arba religiją (Pr 6, 8; 8, 20; 9, 1-11), vadindama ją sandora (plg. Pr 9, 9). A. Rubikas paaiškina mums, ką tai reiškia: „tai buvo ne kokio Nojaus tikėjimas ar religija, o Abraomo ir jo ainių“ (min. veik., p. 2). Kitaip tariant, jokios Nojaus *sandoros* su Dievu nėra buvę, nes paties *Nojaus* nėra buvę, todėl nėra buvę nė jokios Nojaus *religijos*, vis tiek kaip ją vadintume. Tik Abraomo palikuonys *tikėję* esą Viešpats valdo gamtą, todėl prisiėmę babiloniečių mitą ir jį atitinkamai perdirbę sukurdami tvano ir Nojaus *sakmę*. Sklaidydami savo tikėjimą į

<sup>2</sup> „Draugas“, 1972, birž. 15, d. 2, p. 2.

Dievo visagalybę bei jo rūstį nuodėmės akivaizdoje, izraelitai pasigelbėję Nojaus sakme.

Šitas A. Rubiko egzegezės pavyzdys meta šviesos ir minėtai Wrighto citatai. Žvelgdamas atgal, Izraelis savo istorijos įvykiuose „matęs Dievo veikimą“; juos pasakodamas, jis išpažinęs „savo tikėjimą“ į šį veikimą ir tuo būdu priėjęs prie Sandoros Dievo (Jahvės). Kitaip sakant, *Izraelio Sandora su Dievu arba Izraelio išrinkimas yra istorinės jo refleksijos padarinys*. Tai jo tikėjimo interpretacija. Šitaip mano ne tik Wrightas ar Rubikas, bet ir ne vienas naujausiųjū Senojo Testamento aiškintojų. Užtat mes šią egzegetinę srovę ir klausiamo: ar Izraelio istorijos *pradžioje* įvykusi Dievo sandora su Abraomu pažadino istorinę Izraelio refleksiją, ar *atbulinė* refleksija sukūrė sandorą su Dievu? Kas yra Izraelio sandora su Dievu: *istorinis įvykis*, paskatinęs Abraomą palikti savą tėvynę ir leistis nežinomybėn (plg. *Pr 12, 1-4*), ar *sąmonės įvaizdis*, kilęs iš istoriosofinės refleksijos? Ar tiesioginis Dievo *sprendimas* padaryti Izraelį išrinktą tauta pažadino tikėjimą į Dievo veikimą jos istorijoje, ar *tikėjimas* į Dievo veikimą jos istorijoje sukūrė išrinkimą kaip šio tikėjimo grindžiamąją interpretaciją? Wrightas, o su juo, atrodo, ir Rubikas pasisako už *antrąją* šio klausimo pusę: Izraelio tauta, aiškindamasi savo istoriją, *priėjo* prie Sandoros su Dievu, vadinasi, prie savo išrinkimo. Ne todėl Izraelis tikis, kadangi Dievas jo istorijoje *objektyviai* veikia, bet todėl Dievas jo istorijoje turėjęs veikti, kadangi Izraelis šitaip *subjektyviai* tikis. Istorinė savos istorijos apžvalga sukūrė mesijinę sąmonę, o mesijinė sąmonė interpretavusi Izraelio istorijos įvykius kaip Dievo žygius.

Mūsų klausimai šios rūšies egzegezei nėra smalsumo, bet paties dalyko reikalui. Nes mes turime Europoje dvi tautas, kurios savą istoriją aiškinosi taip lygiai, kaip tai Wrightas su Rubiku vaizduoja Izraelio atveju, būtent rusai ir lenkai.

Priėmę krikštą (988) iš bizantinės krikščionybės, rusai tuo pačiu buvo įglausti į Rytų Bažnyčią. Bažnytinė Rusijos hierarchija ilgą laiką buvo graikiška: iš 23 Kijevo metropolitų ligi totorių užplūdimo buvo 17 graikų. Taip pat daugybė vienuolių bei kunigų buvo graikai. Tiesa, jie mokėsi rusiškai,



tačiau jų dvasia bei papročiai buvo bizantiški. Todėl savo metu K. Leontjevas (1831-1891) ir teigė, esą Rusija, šisai tautų rezginy, be Bizantijos niekad nebūtų išaugusi į vientisą pasaulį. Tačiau *Bizantija suvokė save kaip antrąją Romą*: tai buvo oficialus religinis Konstantinopolio pavadinimas, naudojamas visuose patriarchų raštuose. Bet štai Bizantija žlugo (1453). Kas turėjo perimti jos kaip ortodoksijos (tikro tikėjimo) vaidmenį tolimesnėje istorijoje? Ne kas kita kaip Rusija. Rusija esanti pačios dieviškosios Apvaizdos pašaukta būti tolimesne Dievo karalystės žemėje nešėja ir vykdyti toliau aną Bizantijos sukurtą Bažnyčios bei valstybės „simfoniją“, kurioje valstybė turėjo pamažu virsti Bažnyčia, vadinasi, Dievo karalystės regimybe socialinėje plotmėje.

Ši tolimesnį apvaizdinį Rusijos uždavinį istorijoje kaip tik ir nusakė vienuolis Filotėjas (XVI a. pradžioje) savo laiškuose (*poslanija*) Maskvos didžiajam kunigaikščiui Vasilijui III, teikdamas Maskvai trečiosios Romos vardą: „Dvi Romos žlugo, tačiau trečioji tebestovi, o ketvirtosios iš viso nebus“, - tai santrauka šio mokslo, tiek žiūrint atgal, tiek žvelgiant priekin. Rusijos valdovas perimęs krikščionijos globą; jis esąs „tarsi Nojaus arka“, gelbstinti tautas nuo netikėlių antplūdžio. Ši rusiškosios istorijos interpretacija yra „ištisi istoriosofiniai apmatai“ (V. Zenkovskis) ir sykiu „ateities vizija“ (W. Bojko): *Rusija įsijungia į Viešpaties išganymo planą kaip turinti ypatingą istorinį uždavinį*. Tai sąmonė, kuri istorinėje Rusijos refleksijoje buvo gyva visais laikais, pasilikdama stipri - gal dar net sustiprėjusi - ir tarp rusų emigrantų<sup>3</sup>.

Lenkų mesijinė sąmonė irgi kilo iš jų istorinės refleksijos. Nepavykus 1832 m. sukilimui, Ad. Mickevičius Drezdene parašė trečiąją „Vėlinių“ dalį, kurioje kun. Petro regėjimas yra ne kas kita kaip poetinė šios refleksijos išraiška. Tiesdamas nejaukią lygiagrebę tarp Kristaus kančios ir Lenkijos vargo rusų sprespaudoje, Mickevičius „pranašauja“ Lenkijos prisiėlimą kažkokio triveidžio vyro galia: jis būsiąs „laisvės vie-

<sup>3</sup> *Kartašev A. Vozsozdanie sviatoj Rusi, Paris, 1956; Trubeckoj G. Krasnaja Rossiija i sviataja Rusj, Paris, 1931.*

tininkas", statysias „savo Bažnyčios rūmus", iškilsias „viršum tautų bei karalių" ir prikelsias tautą, kurios kančiomis bus nuvalytos visos žemės tautos, sujungtos į „tautų tautą" („Vėlinės", d. III, scena 5). Beveik po dešimties metų (1841) Mickievičius susitiko Paryžiuje A. Tovianskį, kuriame „atpažino" aną triveidį Lenkijos gelbėtoją, priėmė jo mesianizmą, jį skelbė iš katedros College de France, netekdamas dėl to slavų literatūros dėstytojo vietos. Lenkų mesianizmas išliko gyvas istorinėje lenkų refleksijoje ligi pat mūsų laikų: W. Lutoslavskis (1883-1954), Vilniaus universiteto filosofijos profesorius, jį skelbė apvilkęs platoniškai filosofine forma.

Šioms dviem tautoms taip pat yra būdinga, kad jos savo istorijos įvykiuose matė „Dievo veikimą" ir kad pasakoti šiuos įvykius joms taip pat reiškė išpažinti *savo tikėjimą*. Žiūrint tad pačios tautos atžvilgiu (subjektyviai), Izraelio mesijinė sąmonė yra tos pačios prigimties, kaip rusų ir lenkų: regėti savo istorijos įvykiuose Dievo veikimą ir dėl to tikėti į ypatingą pašaukimą. Tačiau ar tai padarė šias tautas (rusus ir lenkus) objektyviai Dievo išrinktosiomis? Todėl autoriui ir atrodo, kad Izraelio sandoros su Dievu aiškinimas, atremtas į istorinę refleksiją, serga ta pačia logine klaida, kurią sklaidėme kalbėdami apie literatūrinį Šventojo Rašto žanrą (plg. 3-ąjį laišką). Kiekvienas, kuris yra Dievo (Izraelis), aiškinasi savo istoriją kaip Dievo veikimą, bet ne kiekvienas, kuris aiškinasi savo istoriją kaip Dievo veikimą (rusai, lenkai), yra Dievo išrinktasis. Izraelio istorija prasideda grynai objektyviau Abraomo pašaukimu ir grynai objektyvia sandora su juo, o per jį ir jo palikuonimis. Šis įvykis ugdė izraelitų mesijinę sąmonę, o ne atvirkščiai. Mūsų tikėjimas Senąjį Testamentą yra užtat atremtas ne į tai, kad izraelitai tikėjo, esą jų istorijoje veikęs Dievas, bet į tai, kad Dievas iš tikro Izraelio istorijoje veikė. Mes tikime ne izraelitų tikėjimą, bet Dievo žygius Izraelio tikrovėje: *magnalia Dei*. Jei būtų atvirkščiai, kaip tai įtaigoja Wrightas, o su juo ir Rubikas, tuomet Izraelio istorija nieku nesiskirtų nuo rusų ir lenkų istorijos: jos visos būtų sujungtos tuo pačiu *tautos tikėjimu* į Dievo veikimą bei pašaukimą, neklausiant, ar *iš tikro* Dievas veikė ir šaukė.

Ši naujoviška Šventojo Rašto samprata turi *filosofinį* savo užkulisį, būtent *pažinimo persvarų ryšium su buvimu*. Tai idealizmo persvara ryšium su realizmu arba Hegelio persvara ryšium su šv. Tomu. Kaip R. Bultmanno evangelijų numitinimo teoriją grindžia M. Heideggerio egzistencializmas, taip Šventojo Rašto kaip tikėjimo interpretacijos teoriją grindžia Hegelio idealizmas. Tai autoriui paaiškėjo vieno ratelio pokalbyje, kur vienas teologas prisipykęs norėjo kitus įtikinti, esą kol žmogaus žemėje nebuvo, tol nebuvo nė gamtos. Iš sykiio tai visiems atrodė kaip kažkoks nesusipratimas. Paklaustas, kuo gi jis grindžias savą pažiūrą, anas teologas atsakė: „*Nes niekas apie gamtos buvimą nežinojo*“. Tada staiga autoriui paaiškėjo tokios pažiūros pagrindas. Iš tikro prieš žmogaus atsiradimą nebuvo gamtos *kaip pažinimo objekto*, nes nebuvo kam jos pažinti. Gamta prieš žmogų buvo kosmologiškai, bet ne gnoseologiškai. Kadangi tačiau Hegelio filosofijoje pažinti ir būti yra tas pat (vadinamoji tapatybės filosofija), todėl šios filosofijos įtakoje pažinimui ir teikiama tiek reikšmės, jog kas nepažįstama, tas ir neegzistuoja, pamirštant paprastai pridurti: neegzistuoja man kaip pažįstančiam. Tuo dabartinė filosofija mėgina užgrįsti amžiais buvusį plyšį tarp subjekto ir objekto; užgrįsti tuo, kad objektas yra padaromas subjekto mąstymo pasekme.

Tai ne tik žmogaus santykiui su pasauliu, bet ir jo santykiui su Dievu. Ano teologo teiginį, esą gamtos nebuvo, kol žmogaus nebuvo, galima visiškai teisėtai perkelti ir į žmogaus santykį su Dievu: *Dievo nebuvo, kol žmogaus nebuvo*, nes nebuvo to, kas Dievą pažintų, kas į jį tikėtų, kas jam melsųsi. Kol žmogaus nebuvo, tol nebuvo nė religijos, o tuo pačiu nebuvo nė religijos *Dievo* arba ano paskališkai šeleriško „*Abraomo - Izaoko - Jokūbo Dievo*“, kuris šiandien taip stipriai pabrėžiamas gretinant jį su filosofijos Dievu arba Dievu savyje. Čia glūdi pagrindas, kodėl šiandien teologinėje literatūroje tiek daug kalbama apie *tikėjimą*, o tiek maža apie šio tikėjimo objektą arba *Dievą*: *ar jis yra ir kas jis yra*. Čia glūdi pagrindas, kodėl šiandien vis dažniau klausama, ką Dievas man reiškia, tarsi Dievo pateisinimas būtų būti ma-

nai egzistencijai. Čia galop gludi pagrindas ir „Dievo mirties“ svaičiojimų, kurie hėgeliškiosios filosofijos šviesoje neatrodo tokios paikos išmonės, kaip realizmo šviesoje: ne todėl aš tikiu, kad Dievas yra (realizmas), bet todėl Dievas yra, kad aš *tikiu* (idealizmas). O mirus manam tikėjimui, miršta ir Dievas. Štai kodėl tikėti todėl, kad „Dievas paprasčiausiai yra“, kaip to reikalauja sovietų persekiojamas rusų rašytojas A. Siniavskis, šiandien, sakoma, esą neįmanoma arba mažų mažiausiai nepopuliaru (plg. autoriaus „Bažnyčia ir pasaulis“, p. 147).

Turint šį bendrą idealistinės filosofijos užkulisį prieš akis, darosi suprantama ir anoji „tikėjimo interpretacija“, kurią naujoji egzegezė regi tiek Senojo Testamento pasakojimuose, tiek evangelijose: visi jie esą arba Izraelio tautos, arba pirminės krikščionių bendruomenės tikėjimo *išraiška*. Todėl nei Izraelio istorijos, nei Kristaus gyvenimo įvykiai negalį būti atsieti nuo šios tikėjimo interpretacijos, nes be jos jie nustotų iš viso būti tikroviniai. Jie gyvena tik šiame tikėjime, kaip gamta gyvena tiktai žmogaus pažinime ir kaip Dievas gyvena tik žmogaus religijoje. Pažinimo persvara profaninėje srityje ir tikėjimo persvara sakralinėje srityje šiandien yra tokios vienašališkos, jog pažinimo ir tikėjimo objektas pats savyje beveik netenka reikšmės arba atsiduria antroje vietoje. Pasaulio atveju tai dar gali būti suprantama, Dievo betgi atveju tai darosi nebepakenčiama. Pasaulio atžvilgiu dar galima būtų sutikti, kad gamtos prasmė yra būti žmogui. Tačiau kad *Dievo* prasmė būtų būti žmogui, tai jau savotiškas demonizmas, kuris su Dievo kaip Meilės samprata neturi nieko bendra. Priešingai, Dievo buvimo pavertimas žmogaus tikėjimo padariniu yra Kūrėjo pavertimas kūriniu ir tuo pačiu jo pažeminimas į būtybių rangą. Būtis, kuri šaukia ir laiko visas būtybes jų buvime, pati virsta būtybe ir būna žmogaus tikėjimo malone. Mes esame įžengę į nuostabaus fideizmo tarpsnį, kai *tikėjimas* yra viskas, o tikėjimo *objektas* bei pagrindas yra niekas. Džiūgaujame, kad tikime, bet neklausame, ką tikime ir *kodėl* tikime, kaip anie pamaldūs indai neklausia, ant ko stovi vėžlys, laikąs dramblį. Štai kodėl au-

torius taip įkyriai savus kritikus ir spiria, kad jie atsikreiptų į *įvyki* Šventajame Rašte ir į *tikrovę* tikėjime, be kurių Šventasis Raštas virsta sakme, o tikėjimas - tuščiu, ką pastebėjo bei pabrėžė jau šv. Paulius (plg. *1 Kor 15, 14*). Fideizmas, nors jis būtų taikomas ir sielovadiniais motyvais, yra didžiulė tikinčiojo žmogaus apgaulė, nes jis objektyvinę tikrovę paverčia subjektyvine interpretacija. O kai ši interpretacija pasirodo esanti nereikalinga, tuomet dingsta ir tikrovė. Tai pagrindinė fideizmo klaida. Jeigu žmonija galės ateityje tvarkingai bei taikingai gyventi ir be religijos, kaip tai dabar nuolat skelbiama, tai dar nereiškia, kad Dievo nebebus ir kad todėl žmogaus santykis su Dievu ontologiškai nutruks. Jeigu Dievas yra tikroviškai, tai jokia žemiška sąranga jo buvimo nesunaikins. O Dievui pasilikus kiekvienu atveju pasilieka jis ir kaip amžinas Kūrėjas. Koks didžiulis tad nesusipratimas religiją tapatinti su *reikalu* žmogui deramai gyventi, vadinausi, su jo egzistencijos interpretacija!

### III

Vieną iš istorijos teologijos klausimų užkliudo A. Baltinis, rašydamas: „Ne tik iš religinio, bet ir iš filosofinio Dievo supratimo seka, kad Dievas yra ir istorijos Viešpats ir kad negali būti jokio dvigubo, bet tik vienas istorijos vyksmas. Pagal Dievo Apvaizdą sekuliarinis (pasaulinis arba profaninis. - *A. Mc.*) ir istorinis (išganyimo istorijos. - *A. Mc.*) vyksmai taip susiderina, kad abu to paties tikslo siekia. Žmogaus laisva valia negali šio vyksmo sutrukdyti, nes išganyimo istorijoje visi žmogaus prieštaravimai ir nukrypimai yra Dievo nuo amžių pramatyti ir apskaičiuoti“<sup>4</sup>. Šis teiginys yra ištisa istorijos teologija, ir labai gaila, kad jis Baltinio pastangose ligi šiol lieka tik trumpas sakinyš, neišvystytas į ištisą studiją. Nes autoriui atrodo, kad, jį išvysčius, gautume tai, kas šmėščioja Rytų Bažnyčios teologijoje ir kam S. Bulgakovas savo trilogijoje apie dievažmogiškumą yra skyręs ištisą

<sup>4</sup> „Draugas“, 1972, kovo 11, d. 2, p. 3.

skyrių, būtent „*apokatastasis tou pantou - visų apvalymas*”<sup>5</sup>. Tai reiškia: visa siekia to paties tikslo ir visa ši tikslą pasiekia; visa susiderina tarp savęs ir su Dievu; visatos vyksmo pabaigoje nebėra nei šventųjų, nei pasmerktųjų, o tik Dievas „viskas visame”; nebėra nei dangaus, nei pragaro, vadinasi, dviejų amžinų būsenų, o tik viena Dievo karalystė.

Vakarų Bažnyčios teologijoje apokatastazės idėja nėra radusi vietos, nes čia anas pradinis dvasių skilimas, patraukęs paskui save ir žmogaus puolimą ir tuo pačiu perskėlęs visą žemės istoriją, yra laikomas nebeužgrindžiamu ir todėl nebenuvalomu. Apokatastazės idėja labai stipriai pabrėžia Viešpaties planą bei tikslą, kuris turįs kiekvienu atveju būti pasiektas, bet per maža vertina laisvę - dvasių ir žmonių, - kad nugręžia būtybes nuo Dievo taip, jog tuo kuria *antidievišką būsmą*, pasiliekančią amžiais ir todėl paneigiančią Dievo plano bei Dievo tikslo *vienybę* neatšaukiamai. Juk jeigu tikime puolusias dvasias, jeigu pripažįstame galimybę žmogui laisvai apsispręsti prieš Dievą ir šiuo apsisprendimu užantspauduoti amžinąjį savo likimą, tai tuo pačiu metu negalime kalbėti apie visų apvalymą, grįžimą, susiderinimą: *mūsų tikėjimo šviesoje apokatastazės idėja netenka pagrindo bei prasmės*. Tuo pačiu netenka pagrindo nė teiginys, esą yra „tik vienas istorijos vyksmas” ir esą išganymo (*Heilsgeschichte*) ir prapulties (*Uheilsgeschichte*) istorijos susiderina taip, jog abi to paties tikslo siekia. Tiesa, kad Dievas visa yra nuo amžių pramėtęs. Bet kodėl gi jis negalėjo taip pat pramatyti, jog jo apmestas planas bei tikslas laisvų kūrinių kaip tik bus paneigtas? Kūrinio laisvė savaime jima tiek pripažinimą, tiek atmetimą. Argi Dievas būtų savo pramatyme tiek neapdairus, jog apskaičiuotų tik pripažinimą, o nepastebėtų atmetimo galimybės žmonių atžvilgiu ir jau įvykusios atmetimo tikrovės dvasių atžvilgiu? Argi Kristus, kalbėdamas apie „pasaulio kunigaikštį” bei jo pasmerkimą išmetant jį laukan (plg. *Jn 12, 31*), turėjo galvoje, esą šis jo priešininkas susigrauzęs griš pro užpakalinius Dievo karalystės vartelius ir

<sup>5</sup> Nevesta agnca, Paris, 1945, p. 561-586.

puolęs apkabins verkdamas jo kojas, kaip kadaise Marija Magdalena? Esama didžiulio skirtumo tarp *dorinio puolimo*, kurio Kristus niekad neatmetė ir iš savo karalystės neišskyrė, ir *Dievo neigimo*, kurį Kristus griežtai išmeta laukan. Kristaus Evangelijoje nėra jokio vyksmo vienybės, bet kova, pergalė ir amžinas išskyrimas. Mes tikime Kristaus bei Bažnyčios pergalę eschatologinėje plotmėje. Tačiau pergalė dar anaip tol nereiškia susijungimo.

Šias mintis autorius yra plačiau išdėstęs pastarojoje savo knygoje „Krikščionis pasaulyje: pasauliškio vaidmuo išganymo istorijoje“, kuri turėtų pasirodyti ateinančiais metais. Todėl šioje vietoje ryšium su A. Baltinio istorijos teologija jis tenori tik trumpai pateikti porą gairių, kurios kiek paaiškintų, ar iš tikro esama tik vieno istorijos vyksmo ir ar sakralinė Bažnyčios istorija iš tikro susiderina su profanine pasaulio istorija.

a. *Bažnyčios istorijos sąranga yra visiškai kitokia negu pasaulio istorijos*. Bažnyčios istorija turi pradžia (Viešpaties pažadas gelbėti puolusį žmogų), vidurkį (Kristaus įsikūnijimas) ir galą (Kristaus antrasis atėjimas). Visi šie Bažnyčios istorijos pradai nėra atskirti, bet sudaro *viena*: Viešpaties pažadas yra įvykęs Kristaus įsikūnijimu, o ateisiantis Kristus jau yra Bažnyčioje ligi pasaulio pabaigos. Bažnyčios istorijos pradžia glūdi jos pabaigoje, ir Bažnyčios istorijos pabaiga yra išreikšta jos pradžioje (*prolepsis*). Bažnyčios istorijoje todėl nėra nei grynos praeities, nei grynos ateities: praeitis gyvena dabartyje, ir ateitis taip jau yra dabartyje. *Bažnyčios istorija yra Didžioji Dabartis*, apimanti tiek praeitį, tiek ateitį. Prisiminimas (*anamnesis*) ir laukimas (*eschaton*) čia susijungia Kristaus buvimu visose Bažnyčios funkcijose. Krikščionis valdo laiką visuose jo matmenyse (dimensijose). Krikščionio laikas *kokybiškai* skiriasi nuo nekrikščionio ar ateisto laiko. Nors kosmologiškai pasaulio istorija yra taip pat prasidėjusi ir pasibaigianti, tačiau ji neturi nei pradinio taško, nei siekiamojo tikslo: ji eina arba ratu (indiška ir graikiška samprata), kur viskas grįžta atgal, arba gulstine linija nežinomybėn, iš kurios išnyra vis nauji pavidalai (marksistinė samprata). Pasaulio praeitis lieka už-

nugaryje, o pasaulio ateitis yra tuščia: ją pripildo tik žmogaus planai, siekią porą dešimčių metų priekin. Jokio vidurkio, jungiančio praeitį su ateitimi, pasaulio istorija nežino. Nei pradžios, nei galo sąmonė profaninio laiko neapsprendžia, nes čia pradžia ir galas yra nežinomi ir nelaukiami įvykiai. Pasaulio istorijoje nėra nei prisiminimo, nei laukimo. Todėl profaninės istorijos žmogus nė nevaldo: greičiau jis pats yra jos valdomas bei nešamas.

b. *Bažnyčios ir pasaulio istorijos nėra susiderinusios, bet tik susikibusios.* Jos vyksta ne lygiagrečiai, bet skverbiasi viena į kitą, nenustodamos dėl to savito pobūdžio. Tai Kristus yra be galo prasmingai išreiškęs kviečių ir raugių palyginimu. Kviečiai šalia raugių; jie net kovoja vieni su kitais už dirvą bei saulės šviesą. Raugės mėgina nustelbti kviečius, o kviečiai mėgina prasiskverbti pro raugių krūmelius. Ne vienam tad atrodo, esą reikėtų rauges išrinkti, kad kviečiai nekliudomi augtų. Tačiau čia viskas yra taip susipynę, jog, raunant rauges, labai lengva išrauti ir kviečių, tuo sužalojant visą Didžiojo Sėjėjo dirvą. Šis betgi susipynimas nepaverčia kviečių raugėmis, o raugių kviečiais: šie du pradmens pasilieka skirtingi savo prigimtimi. *Subjektyviai* gali „raugė“ atsiversti ir „kviety“ atsiskirti. Tačiau šis palyginimas liečia ne subjektyvų atskiro žmogaus nusistatymą, bet *objektyvią* pačios istorijos sąrangą, kas aiškiai matyti iš Kristaus žodžių, liepiančių palikti kviečius ir rauges augti „iki pjūties“, o pjūtis - tai pasaulio pabaiga" (*Mt 13, 39*).

c. *Paskutinysis teismas yra Bažnyčios ir pasaulio istorijų galutinis perskyrimas ir įvertinimas.* Labai dažnai paskutinysis teismas yra suprantamas kaip pakartojimas asmeninio teismo, netekdamas dėl to savo objekto ir net savos prasmės. Iš tikro tačiau *paskutinysis teismas yra istorijos teismas.* Čia A. Baltinis yra teisus, sakydamas, kad „Dievas yra ir istorijos Viešpats“ (min. veik., p. 3). Šis tad Viešpats ir lieps išrinkti rauges, surišti jas į pėdelius ir sudeginti (plg. *Mt 13, 30*), tuo išreikšdamas, kad jo karalystėje yra buvę eilė nevertybių, kurios dabar yra išskiriamos ir sunaikinamos, kiek jos yra daiktinės bei neasmeninės. Tačiau tas pats Viešpats atskirs ir as-



menis kaip „avis nuo ožių" (*Mt 25, 32*), pasiūsdamas stovinčius jo dešinėje į „nuo pasaulio įkūrimo jums paruoštą karalystę" (*Mt 25, 34*), o stovinčius jo kairėje „į amžinąją ugnį, kuri prirengta velniui ir jo angelams" (*Mt 25, 41*). Jokio suderinimo arba apokastazės čia neregėti. Čia vyksta tik griežtas perskyrimas to, kas vyksmo eigoje buvo susimaišę. Čia neregėti, kad šie dvejopi pradai būtų siekę „to paties tikslo", kaip norėtų A. Baltinis (min. veik., p. 3). Čia matyti tik tasai kardas, kuriuo Kristus dar žemėje pats save laikė ir kuriuo jis dabar perkerta surizgusias pasaulio ir Bažnyčios istorijas.

Čia glūdi pagrindas, kodėl, pasak K. Rahnerio, „išganymo istorija interpretuoja pasaulio istoriją *antagonistiškai*" ir kodėl „krikščionybė žiūri į profaninę istoriją skeptiškai"<sup>6</sup>. Tiesa, ji siunčia savo mokinius į šią istoriją, kaip ir Kristus juos siuntė, nes Dievo karalystė kuriasi ne tik sieloje, bet ir pasaulyje. Tačiau Bažnyčia, kaip ir Kristus, čia pat išpėja siunčiamuosius: „Jūs - ne pasaulio" (*Jn 15, 19*). Krikščioniškoji eschatologija niekad netapatina išganymo istorijos su profanine istorija. Priešingai, ji skelbia, kad tai du istorijos vyksmai, turį visiškai kitus tikslus ir tuo būdu visiškai kitą savo eigos būdą. Savo veikale „Laiko teologija" J. Mouroux šitaip apibūdina šiuodu vyksmu: „Mes turime čia reikalo su dviem specifiniais laikais, kurie vienas nuo kito taip skiriasi, kaip du vienas į kitą nesuvedami egzistencijos tikslai... Šie laikai nesutampa vienas su kitu, nes nėra tie patys jų keliai, nesiderina jų ritmai ir skiriasi jų vidaus turiniai pagal jų tikslų prigimtį... Galop šie laikai yra visados du didžiuliai priešai, ir jų įjungimas į vienas kitą yra nepaprastai pavojingas"<sup>7</sup>.

Taigi jau tik šis vienas istorijos dvejojumas (ambivalentiškumas) padaro ją dviprasmę, jei norima ją laikyti Viešpaties apsiųdimo plotme po Kristaus, nes Kristus, stovėdamas jos vidurkyje, suima visą istoriją į save ir todėl tampa „prieštaravimo ženklu" (*Lk 2, 34*). O prieštaravime Kristui

<sup>6</sup> Rahner K. Zur Theologie der Zukunft, Muenchen, 1971, p. 23.

<sup>7</sup> Mouroux J. Eine Theologie der Zeit, Freiburg/Br., 1965, p. 212-213.

susiklosto ir kitoks istorijos vyksmas. Istorija yra Dievo ap-  
sireiškimo plotmė dabar tik tiek, kiek ji yra Bažnyčios isto-  
rija, vadinasi, kiek ji Kristui neprieštarauja, bet plečia atper-  
kamąjį jo žygį. Kiekvienu atveju Kristus yra tasai, kuris ap-  
sprendžia, kur ir kaip Viešpats istorijoje reiškiasi. Būdama  
tačiau kita istorija, Bažnyčios istorija nesusilieja su pasaulio  
istorija, yra šiosios priemonėmis neišsemiamas, kaip biogra-  
finėmis priemonėmis nėra išsemiamas Kristus, todėl jos ei-  
ga pasilieka pasaulio eigai svetima ir esmėje net nesuvokia-  
ma. „Niekšybės paslaptis“ jau veikia. Tapatinti Bažnyčios isto-  
riją su pasaulio istorija reiškia pamiršti anos paslapties  
buvimą arba neteikti jam didesnės reikšmės, kas teologiškai,  
kaip sakyta, yra iš tikro be galo pavojinga.

## 7. APIE SAŲVEIKOS FILOSOFIJĄ

### I

Uoliausias autoriaus knygos kritikas yra buvęs prelatas dr. P. Celiešius. Jis ne tik paskelbė platoką „Didžiųjų dabarties klausimų“ recenziją „Tėviškės žiburiuose“<sup>1</sup>, bet, kaip jau užsiminta pirmajame laiške, išleido dar ir brošiūrą, pavadintą „Dr. A. Maceinos 'Didžiuosius dabarties klausimus' besvars-tant“. Ši brošiūra yra būdinga dviem atžvilgiais: savo turiniu ir savo paskleidimu. Palyginus su „Tėviškės žiburių“ recenzija, ji žymiai siauriau atpasakoja knygos turinį, o daug labiau išvysto kritinį pradmenį: trumputės pastabos ryšium su autoriaus pažiūromis čia tarnauja tik atrama recenzento pažiūroms reikšti - abejojamos ar neigiamoms. Kas nėra autoriaus knygos skaitęs, tam ši brošiūra sudarys įspūdžio, esą Maceina yra prišnekėjęs visokių niekų: matuojąs „Dievo pasireiškimą žmonijai *erdviniu* pločiu“ (p. 5), apribojąs „Dievo apsireiškimo galimybes“ (p. 6), nepastebėjęs Bultmanno veikalų, kuriuose šis svarsto „Naujojo Testamento knygų istoriškumą“ (p. 7), „būties išsivystyme“ prileidžias „tik vieną veikimo priežastį“ (p. 9), nedavęs asmens apibrėžties (plg. p. 11), nenurodęs skirtumo tarp žmogiškosios sielos ir žmogiškojo asmens (plg. p. 11-12), priskyres „niekiui pozityvų kūrimo vaidmenį“ (p. 12) ir t. t. Todėl ir kyla „abejonių, ar visos A. Maceinos pateiktos sąvokos yra pakankamai išmąstytos ir kritiškai pateiktos“ (p. 10-11). Šios abejonės kaip tik ir sudaro minėtos brošiūros turinį.

<sup>1</sup> „Tėviškės žiburiai“, 1972, Nr. 13-15 (toliau nuorodos tekste).

Su tuo siejasi ir šios brošiūros *paskleidimas*: ji yra Vakarų Europos lietuvių sielovados Spaudos centro leidinys (Bad Viorishofenas, 1972), išsiuntinėta kartu su „Krivūle“, tos pačios Sielovados oficialiu informaciniu laikraščiu. Jeigu Sielovada būtų anksčiau su „Krivūle“ išsiuntinėjus! ir autoriaus knygą, tuomet P. Celiešiaus kritikos išsiuntinėjimas būtų suprantamas ir sveikintinas. Tačiau dabar? Juk tik labai retas „Krivūlės“ skaitytojas yra užsisakęs seriją „Krikščionis gyvenime“, vadinasi, turįs „Didžiuosius dabarties klausimus“.

O „Krivūlės“ skaitytoją P. Celiešiaus brošiūra su šios knygos *turiniu* vargu ar supažindina: turinio atpasakojimas yra joje per šykštus ir, kas svarbiausia, daugeliu atvejų netikslus (pvz., apie R. Bultmanno istorinį Šventojo Rašto tyrinėjimą, p. 7; apie staigaus kūrimo sampratą, p. 8; apie religiją kaip tik gryną žmogaus asmens santykį su Dievu, p. 11; ir kt.). Kam tad P. Celiešiaus brošiūrą reikėjo jungti su „Krivūle“?

Būdingiausia betgi yra šios brošiūros užsklanda. Joje P. Celiešius tiesia lygiagrečią tarp savų pažiūrų ir manų, pradžioje pastebėjęs, kad „krikščioniškojoje ontologijoje išsiskyrė jo ir mano samprata“, būtent: „A. Maceina visur regi vienisinę tiek kūrimo, tiek apsimėškimo priežastį, o aš regiu sąveikinę tų pačių dalykų priežastį. A. Maceina prileidžia, kad Dievas, sukūręs pasaulį, paleido jį vystytis pačiam autonomiškai, o man atrodo, kad Dievas bendradarbiauja tiek su gamtos dėsniais, tiek su žmogaus kuriančiomis galiomis. A. Maceina suvokia, kad žmogus kaip asmuo Aš gali tarsi izoliuotai santykiauti su Dievu kaip Tu, o aš suprantu, kad, iš vienos pusės, žmogaus dvasia (sakykim, siela) santykiauja su Dievu betarpiškai, o iš antros pusės (veikdama kartu su kūnu) - tarpiai. A. Maceina suvokia Dievo apsimėškimą per Jėzų Kristų vien antgamtniu būdu, o aš suvokiu, kad Dievas reiškiasi ir per gamtą, ir per istoriją, ir tobuliausiu būdu per Jėzų Kristų, esantį Bažnyčioje“ (p. 12). Savas pažiūras P. Celiešius vadina *sąveika* ir regi ją visame pasaulio plote: „Kol pasaulis egzistuoja, tol jo vystymasis sąlygojamas ir žmogaus kūryba, ir gamtos dėsnių veikimu, ir Dievo apvaizdos kuriamuoju išlaidymu. Visi šie veiksniai sudaro kartu sąveikinę vystymosi

priežastį. Joks krikščionis ontologas negali išleisti iš akių pasaulio vystymosi sąveikos" (ten pat).

Šiai sąveikos filosofijai ir yra skiriamas dabartinis laiškas. Jos pobūdį bei vertę svarstysime netrukus. Čia tik pora formalių pastabų. Pirma. P. *Celiešiaus lygiagretės pirmieji nariai* („A. Maceina visur regi..., prileidžia,... suvokia...“ *visiškai neatitinka tikrovės*. Celiešiui niekur ir niekaip nepasisektų įrodyti Maceinai priskiriamų teiginių autentiškumo: monizmo (visur regi *vientisinę* priežastį), deizmo (Dievas, sukūręs pasaulį, paliko jį *sau pačiam*), religinio subjektyvizmo (asmuo *izoliuotai* santykiauja su Dievu), supernatūralizmo (*vien* antgamtinio būdu). Ašen buvau ir tebesu įsitikinęs, kad visi mano raštai kaip tik yra čia minėtų pakraipų *priešingybė*. Nejaugi tai taip sunku pastebėti? Antra. Skirdamas kardinolus, popiežius kartais pasilaiko to ar kito asmens vardą pats sau: *in pectore*, neskelbdamas jo viešumai. Tai jis padaro vėliau, atėjęs atitinkamam metui, o kartais ir niekad nepaskelbia. Šitokiu keliu ne sykį eina ir kai kurie filosofai. Jie nešiojasi savą filosofiją *in pectore*, o paskelbia ją paprastai tik tada, kai recenzuoja kitų pažiūras. Taip yra ir su P. Celiešiumi. Jeigu jo „sąveikos filosofija“ būtų buvusi paskelbta platesne studija, o negyvenusi dešimtmečius *in pectore*, tuomet gal ir ašen būčiau tapęs jos šalininku, nes, ją išvystydamas, Celiešius būtų buvęs priverstas jos sąvokas išmąstyti ir kritiškai pateikti. Dabar jis ją paskelbė viešumai tik keletu sakinių bei teiginių, kurie vargu ar pateisina nuomonę, esą tarp Celiešiaus ir Maceinos esama skirtumo *krikščioniškojoje ontologijoje*. Gal ir esama. Bet tai paaiškėtų tik tada, kai Celiešius ir Maceina parašytų savas ontologijas. Deja, juodu abu ligi šiol to nėra padarę. Ar tad galima palyginti tai, ko nėra, ir kalbėti apie išsiskyrimą?

Sąveikos filosofijos niekam nėra pasisekę sukurti todėl, kad jai reikia atsakyti į negalimus atsakyti klausimus. Tai labai gražiai išryškina pats P. Celiešius, sakydamas: „Krikščionių ontologų uždavinys yra atskleisti pasaulio su Dievu sąveikos būdą. Suvokus pasaulį kaip energijos būtį, reikia atsakyti į klau-

simą, kur yra susijusi kosminė energija su dvasine energija... Krikščionių ontologų ir teologų uždavinys yra įžvelgti, koku būdu gamtinė regimybė siejasi su antgamtinė ne tik kreaciniu, bet ir tapsmo požiūriu... Koku būdu amžinasis ir nesikeičiąs Dievas gali pasaulio sukūrimo veiksmu sietis su istoriniu laiku ir t.t."<sup>2</sup> Sutraukus visus šiuos klausimus į vieną, tektų tarti: *sąveikos filosofijos uždavinys būtų suvokti, kaip Dievas kuria būtį*. Kadangi tačiau dieviškasis būties kūrimas reiškia buvimo ribą (už jos yra nebūtis), tai šitoks suvokimas reikštų sugebėjimą peršokti savo paties buvimą, nes kiekvienas pažinimas yra peržengimas (*transcensus*). Lietuviškai tariant, tai reikštų iššokti aukščiau savo bambos. Iš tikro būtų baisiai įdomu sutikti ontologą ar teologą, kuris sugebėtų atsakyti, „koku būdu gamtinė regimybė siejasi su antgamtybe“ arba „koku būdu amžinasis ir nesikeičiąs Dievas gali... sietis su istoriniu laiku“. Mes suvokiame, kad šitai yra, bet mes nesuvokiame, kaip šitai yra. Nejaugi Celiešius mano, kad žmogiškasis pažinimas neturi ribų? Dieviškojo kūrimo veiksmas - tiek kilmės, tiek trukmės atžvilgiu - kaip tik ir yra sąveikos filosofijos nesėkmės pagrindas.

Klysta P. Celiešius manydamas, esą jo „sąveikos filosofija“ užgrįsianti plyšį tarp medžiagos ir dvasios, tarp Dievo ir pasaulio; plyšį, kurį „Didžiųjų dabarties klausimų“ autoriui, Celiešiaus nuomone, nepasisėkė užgrįsti: jisai apsaugojęs krikščioniškąją ontologiją nuo monizmo, „itin atskleisdamas Teilhard'o monistinę sampratą, tačiau kiek jam pavyko atlikti antrąjį uždavinį“, būtent: apsaugoti „nuo platoninio dualizmo“, „tenka suabejoti“ (ten pat). Celiešiui atrodo, kad autoriaus pažiūros „atsiduoda dualizmu“ (ten pat): „per daug yra išskirta dvasia nuo medžiagos ir Dievas nuo pasaulio“ (ten pat). Todėl Celiešius ir teigia, esą „krikščioniškoji ontologija turi būti suvokta ne monizmo ar dualizmo kraštutinybėmis (posakis labai tamsus. - A. Mc.), bet jų vienybe“ (ten pat). Sakysime, „būtybei kilti vienai iš kitos nepakanka vien

<sup>2</sup> „Tėviškės žiburiai“, 1972, Nr. 15

žmogaus proto bei jo valios jėgų ar gamtos dėsnių: reikia ir sąveikinės Dievo apvaizdos paramos" (ten pat). Betgi ar šis Dievo apvaizdos įjungimas jau sukuria monizmo ir dualizmo vienybę? Gali Celiešius teikti „sąveikos filosofiją“ kiek įmanydamas, tačiau jis negali pamiršti dviejų dalykų. Pirma: *pasaulis yra sukurtas kaip būtinybė (gamta) ir kaip laisvė (dvasia)*. Veikti būtinai ir veikti laisvai reiškia veikti savarankiškai. Dievo apvaizda nuolatiniu kuriamuoju veikimu (*creatio continua*) palaiko tiek būtinybę, tiek laisvę, tačiau anaip tol *neįtaigoja jų*, kad būtinybė nustotų buvusi būtina, o laisvė - laisva. Nes kitaip pasaulis virstų šmėkla. Trumpai tariant, *Dievas yra pasaulį sukūręs kaip tikrą būtį*, o ne kaip kokį vaiduoklį. Pasaulio savarankiškumas veikime (kosmologinėje srityje) yra nepaneigiamas dalykas. O pripažinus pasaulį tikra būtimi, ne kažkokia Dievo marionete, skirtumas tarp pasaulio ir Dievo pasilieka labai ryškus - ne tik kilmės (pasaulis yra Dievo kūrinys), bet ir veikmės (pasaulis veikia savarankiškai) prasme. Jokia „sąveikos filosofija“ šio skirtumo užgrįsti nepajėgia, jeigu ji nenori būti nuoseklus atkritimas į plotiniškąjį monizmą. Antra: *dvasia yra ontologiškai kitos kilmės ir kitos esmės negu medžiaga*. Medžiagą ji veikia per kūną ir per kultūrą, nenustodama dėl to būti visiškai kas kita negu medžiaga. Medžiagos negalima paversti dvasia, ir dvasios - medžiaga. Tarp šių būtybių lieka niekadoms neužgrindžiamas plyšys. Ir šioje srityje jokia „sąveikos filosofija“ skirtumo nenugalės, nes jis slypi pačioje šių skirtingų būtybių prigimtyje, viena iš kitos neišvedamoje ir viena į kitą nesuvedamoje. O kad kūnas įtaigoja dvasios veikimą ir kad medžiaga sąlygoja kultūrinę kūrybą, - tai dalykai, žinomi nuo amžių. Kas tai rimtai kada nors yra neigęs, išskyrus gal tik kokius nors spiritualistinius, nieko nekuriančius ir nesveikais psichiniais įvaizdžiais gyvenančius sektantus? Ką tad ana, Celiešiaus taip pabrėžiama „sąveika“, atskleidžia naujo? Argi taip jau didelė būtų išmintis teigti „sąveikinę priežastį“ Celiešiaus brošiūros sakant: ši brošiūra yra padarinys sąveikos tarp plunksnos, rašalo ir Celiešiaus proto? Negi šitokia „sąveika“ suvestų vienybėn plunksną, rašalą ir protą?

P. Celiešius būgštauja, kad, pripažinus pasaulį - gamtą ir žmogų - savarankiškus jų veikime, pasaulis nevirstų „Dievo priešybe“ (ten pat). Kodėl betgi jis turėtų virsti Dievo *priešybe*, jei pats Viešpatis jį sukūrė *kaip savarankišką būtybę*: būtiną gamtoje ir laisvą žmoguje. Ir platoniškajame dualizme ana pirminė medžiaga nėra demiurgo priešybė: ji yra tik nuo to nepriklausoma. Krikščionybė paneigė šį nepriklausymą tuo, kad ji pasaulį padarė Viešpaties kūrinium iš nebūties. Krikščioniškasis Dievas yra pasaulio Kūrėjas iš nieko, o ne jo žiedėjas iš kokios nors šalia Dievo esančios medžiagos. Tačiau šis iš nebūties pašauktas pasaulis yra sukurtas kaip *tikra* savus dėsnius, savą vertę ir savą tiesą turinti *būtybė*. Kodėl tad ši būtybė turėtų būti Dievo priešybė? Argi ne Dievas jai yra davęs jos būtį, jos dėsnius, jos vertę ir jos tiesą? Visa tai yra *Dievo* duota, todėl buvimas yra malonė. Tačiau visa tai yra *duota*, todėl veikimas yra nuosavybė. Užtat kai Celiešius sako: „Pasaulis yra sąveikoje su Dievu ir todėl nėra visai autonomiškas“ (ten pat), tai jis tik kartoja tą patį, ką ir autorius teigia savo knygoje, būtent: „Dievo kūrinys pasaulis yra ontologinėje savo plotmėje, todėl čia jis yra nesavarankiškas“ (p. 98). Apie *visišką* pasaulio autonomiją negali būti nė kalbos, nes visiškai autonomiškas pasaulis būtų tik tada, jei būtų nesukurtas - ne tik kosmologinėje, bet ir ontologinėje srityje, vadinasi, jei jo buvimas būtų ne Dievo duotas, bet turimas iš savęs. Kitaip tariant, *visiškai autonominis pasaulis būtų tik tada, jei jis pats būtų Dievas, arba tada, jei Dievo nebūtų*. Pasaulio savarankiškumą kosmologinėje srityje ir jo nesavarankiškumą ontologinėje plotmėje autorius savo knygoje yra dėstęs gana plačiai (plg. p. 51-57, 86-102). Manau, kad Celiešius yra jį pastebėjęs ir supratęs. Jis tik norėtų sava „sąveikos filosofija“ perkelti Dievo veikimą - *apvaizdinį* veikimą ir tuo pačiu *kuriamąjį*, nes Apvaizda ir yra ne kas kita kaip kūrimo dabartis (plg. broš., p. 9) - ir į kosmologinę sritį arba į pasaulio regimybę. Čia tad ir glūdi „sąveikos filosofijos“ šaknys. Tačiau ar tokios pastangos yra įmanomos, ir kokios išvados iš jų plaukia? Štai klausimas, kurį dabar truputį pasklaidysime.



## II

„Sąveikos filosofija" atsidaužia į du dalyku, kurie ją sužlugdo, kai tik ji yra išvystoma bent kiek plačiau, būtent: a) ji padaro Dievą kosmologiniu veiksmu šalia kitų kosmologinių veiksmų ir b) ji padaro Dievą blogio autoriumi. Šiuo du dalyku neatskiriamai siejasi vienas su kitu, nes „sąveikinė tų pačių dalykų priežastis" (P. Celiešius) veikia pasaulio regimybėje ne tik teigiamai, bet ir neigiamai.

a. Padaryti Dievą vienu iš pasaulio veiksmų yra amžina filosofijos pagunda. Ji išėjo aikštėn, jau mąstant Dievo buvimą: visi vadinamieji „penki keliai" į Dievą, kaip jie yra susiklostę viduriniais amžiais, serga šia liga. Čia Dievas yra vadinamas „pirmasis judintojas - *motor primus*", „pirmoji priežastis - *causa prima*", „būtybė iš savęs - *ens a se*", „tobuliausioji būtybė - *ens perfectissimum*" nepastebint, kad terminai „judintojas", „priežastis", „būtybė" sudaro *giminę*, o terminai „pirmasis", „tobuliausias" - rūšį šioje giminėje. Dievas yra pirmasis pasaulio judintojas. Gerai. Tačiau jis yra vis dėlto *judintojas* šalia daugybės visokių visokiausių judintojų. Tuo, kad ir jis yra judintojas, Dievas savaime įsijungia į judintojų giminę. Jis tik skiriasi nuo visų kitų judintojų, kad yra *pirmasis*, o visi kiti judintojai yra antriniai, tretiniai ir t. t. Bendrojoje tad judintojų giminėje Dievas sudaro savą rūšį, išreikštą terminu „pirmasis". Dievas yra būtybė iš savęs arba tobuliausioji būtybė. Irgi gerai. Tačiau jis vis dėlto yra *būtybė (ens)* šalia daugybės visokių visokiausių būtybių. Tuo, kad yra būtybė, Dievas savaime įsijungia į būtybių giminę ir išsiskiria iš jos tik tuo, kad jis yra būtybė iš savęs arba tobuliausia būtybė, nes visos kitos būtybės yra iš ko nors kito ir todėl nėra tobuliausios, o tik tobulos ar viena už kitą tobulesnės. Bendrojoje tad būtybių giminėje Dievas sudaro savą *rūšį*, išreikštą terminais „iš savęs" ir „tobuliausias". Iš tikro gi Dievas, būdamas pasaulio Kūrėjas, negali įeiti į *jokią giminę* ir sudaryti joje savią rūšį. Net ir pats buvimas neapjungia Dievo ir pasaulio, nes *sukurtasis buvimas vyksta ne toje pačioje plotmėje, kaip kad kuriamasis Buvimas*.

Tokiu pat keliu eina ir „sąveikos filosofija“: kaip Dievas savo buvimu virsta *būtybe* tarp daugybės būtybių, taip jis savo veikimu virsta veiksmu šalia daugybės veiksmių.

Tai teigia P. Celiešius gana aiškiai: „A. Maceina būties išsivystyme prileidžia tik vieną veikimo priežastį. Iš tikrųjų gi kiekviename išsivystymo veiksmė jų yra daug. Pavyzdžiui, yra statomas per upę tiltas. Tiltu statyboje kartu veikia ir žmogaus kuriamosios galios, ir gamtos dėsniai, pagal kuriuos inžinierius apskaičiavo medžiagų atsparumą, atmosferos įtaką, tiltu apkrovimą būsiančiu susisiekimu ir daug kitų priežasčių“ (broš., p. 9). Labai gražu, ir A. Maceina būtų iš tikro Jonelis - durnelis, jei tiltu statyboje prileistų tik *vieną* veikimo priežastį. Kur tad nuomonių skirtumas? Ten, kad Maceinai šių priežasčių tiltui kaip tiltui ir pakanka, o Celiešiui jų nepakanka. Jis eina žymiai toliau: „Tačiau tiek žmogaus galios, tiek gamtos dėsniai savo buvimu remiasi Dievo apvaizdiniu kūrimu. Todėl negalima ontologiškai teigti, kad tiltas padarytas tiktai žmogiškųjų galių kūryba. Tai būtų tik iš dalies tiesa. Taip pat teigiant, kad tiltas laikosi tik gamtos dėsnių balanso apskaičiavimu, būtų irgi tik iš dalies tiesa. Krikščioniškasis ontologas dar papildytų, kad tiltas sukurtas ir žmogaus galiomis, ir gamtos dėsnių veikimu, ir galutinai Dievo apvaizdiniu kūrimu“ (broš., p. 9-10). Šią „tilto kūrimo analogiją“, kaip pats Celiešius teigia, perkėlus „į pasaulio išsivystymą“, ir darosi negalima sakyti, „kad absoliutas (Dievas) nėra būtinas pasaulio evoliucijai, vadinasi, jau esančios būties įvairiopam kitimui“ (broš., p. 10). Pasaulio išsivystyme reikią neišleisti „iš akių ir Dievo apvaizdos kuriamojo veikimo“ (p. 10). Tai labai ryškus „sąveikos filosofijos“ pavyzdys. Ką jis išaiškina?

Senieji filosofai teisingai sakydavo, kad tasai, kuris per daug įrodo, nieko neįrodo: *qui nimis probat, nihil probat*. Taip ir Celiešiaus sąveikos atveju. Jis teisingai teigia apvaizdinį Dievo kūrimą, kuriuo visa laikosi - ne tik tiltas, bet ir mudviejų ginčas, ir blasfeminis vokiečių liberalo R. Augsteino veikalas „Jesus-Menschensohn“ (1972), nes jei nebūtų Viešpa-

ties nuolatinio kuriamojo veikimo, tai nebūtų nei inžinieriaus, nei gamtos dėsnių, nei idėjų, nei piktažodžiavimų. Tačiau Celiešius klysta, šį visuotinį apvaizdinį kūrimą paversdamas *atskiro* kosmologinio (gamtinio ir kultūrinio) daikto bei reiškinių *priežastimi*: „tiltas sukurtas ir žmogaus galiomis, ir gamtos dėsnių veikimu, ir galutinai Dievo apvaizdiniu kūrimu" (p. 10). Čia aiškiai regėti, kaip Apvaizda esti pastatoma šalia inžinieriaus galių ir medžiagos savybių, tačiau ką gi Apvaizda, tiltą statant, išaiškina ar įrodo? Apvaizdos veikimo visuotinumą yra toks platus bei gilus, jog jos šaukiamasis *kaip priežastinio veikimo* tilto statybai įrodo per daug, o tuo pačiu nieko neįrodo ir nieko neišaiškina. Dievas čia esti įjungiamas į kosmologinių veiksnių eilę, tarsi jų nepakaktų tilto statybai. Tuo tarpu apvaizdinis Dievo kūrimas vyksta anaip tol ne kosmologinėje tilto statyboje, o ontologinėje buvimo plotmėje. Ši buvimo plotmė apima visa, taigi ir tiltą, tačiau dėl to ji anaip tol nevirsta tilto (ar kurio kito dalyko) statybos *veiksmu*. Senosios filosofijos klaida įjungti Dievą į *būtybės giminę* pasikartoja ir P. Celiešiaus „sąveikos filosofijoje" įjungiant Dievą į *veiksnių giminę*: Dievas veikiaš tilto statyboje kartu su inžinieriumi bei gamtos dėsniais, tik šis jo veikimas sudarąs savotišką rūšį, išskiriamą terminu „apvaizdinis". Tačiau kaip Dievo buvimas nėra kūrinio buvimas, taip ir Dievo veikimas nėra žmogaus ar gamtos dėsnių veikimas. Kaip buvimas nėra bendra giminė, apjungianti pasaulį ir Dievą, taip ir veikimas nėra bendra giminė, suvedanti vienybėn žmogaus kūrybą, gamtos dėsnius ir dieviškąją Apvaizdą. *Apvaizdinis veikimas yra kuriamojo akto dabartis*, vadinasi, nepaliaujantis būtybės šauksmas iš nebūties, kad jinai būtų. Tai ontologinė plotmė giliausia šio žodžio prasme. Tuo tarpu tilto statymas, kaip ir visi kiti žmogaus veiksmai bei gamtos reiškiniai, yra jau šios *pašauktos* būtybės veikimas kosmologinėje plotmėje. Kokiu tad būdu būtų galima įjungti aną ontologinę Viešpaties aktą į šių kosmologinių veikimų eilę ir sakyti, esą Absoliutas būtinas šiems veiksams veiksmeliams vykdyti? Tai nusikaltimas loginiam pakankamo pagrindo dės-

niui, kuris pasekmės pobūdžiui reikalauja ir atitinkamos priežasties pobūdžio: *causa aequat effectum*. Pakankamo pagrindo negalima siaurinti ten, kur to reikalauja pasėka. Bet jo nevalia nė plėsti ten, kur to pasėka nereikalauja. O nejaugi tilto statyba per upę ar piktybinio auglio atsiradimas kepenyse reikalauja Absoliuto kaip pakankamo pagrindo? Todėl krikščionis ontologas, kuris kosmologiniuose reiškiniuose regėtų, kaip Celiešius to nori, šalia gamtos dėsnių ir žmogaus kūrybinių galių dar ir Dievą kaip veiksnį, būtų *blogas* ontologas: jis sujauktų plotmes - ontologinę su kosmologine - ir pamirštų, kad ontologo uždavinys atsidėti ne atskiram reiškiniui bei daiktui, bet „būčiai kaip tokiai - *ens qua ens*“. Iš tokios blogos ontologijos ir kyla Celiešiaus sakiny: „O man atrodo, kad Dievas bendradarbiauja tiek su gamtos dėsniais, tiek su žmogaus kuriančiomis galiomis" (p. 12).

b. Šis sakiny savaime mus veda į antrą „sąveikos filosofijos“ kliūtį bei pavojų, būtent *padaryti Dievą blogio autoriumi*. Juk jeigu Dievas bendradarbiauja tiek su kūrybinėmis žmogaus galiomis, vadinasi, įsijungia į jų veikimą, tai reikia nepamiršti, kad ir gamtos dėsniai, ir žmogaus galios veikia ne tik teigiamai, bet ir *neigiamai*: jie ne tik stato, bet ir ardo; ne tik gimdo, bet ir žudo. Prisiminkime ankstesnę Celiešiaus tilto pavyzdį. Jo statyboje jis randa tris veiksnius: gamtą, žmogų ir Dievą. Jie visi veikia, ir tik jų visų sąveika atsiranda tiltas. Kokia graži darna! Tačiau ši darna trunka tik tol, kol paklausiamo: o kokia „sąveikinė tų pačių dalykų priežastis" (Celiešius) padaro, kad tiltas ima ir sugriūva? Kuris šios „sąveikinės priežasties" veiksnys tokiu atveju pasirodo buvęs nepajėgus: inžinierius, gamtos dėsniai, apvaizdinis Dievo kūrimas? O gal visi kartu? Gal tad ir neigiamas kosmologinis veiksmas reikalauja Absoliuto, jei jo, pasak Celiešiaus, reikalauja pasaulio evoliucija apskritai? Juk evoliucijoje neigiamų veiksmų esama aibės. Jeigu Absolutas yra būtinas „jau esančios būties įvairiopam kitimui" (Celiešius), tai jis būtinas tiek teigiamiems, tiek neigiamiems veiksams, kadangi kitimas be neigiamų veiksmų iš viso yra neįmanomas:

vienos būties gimimas juk yra kitos būtybės žlugimas - *generatio unius est corruptio alterius*. Ir visa tai vyksta tiek pagal gamtos dėsnius, tiek pagal kūrybines žmogaus galias. Jeigu tad Dievas bendradarbiauja ir su šiais dėsniais, ir su šiomis galiomis, tai tada jis yra ir neigiamų veikimų autorius. Tada jis tiltą ne tik stato, bet ir griaua. Tada jis apvaizdiniu savo kūrinio gamina ne tik sveiką, bet ir piktybinio auglio ląstelę. Tada jis bendradarbiauja ne tik su darbininku, kuris savo santaupas neša į banką, bet ir su plėšiku, kuris tą patį banką apiplėšia. Tada jis *kaip veiksnys* esti randamas epidemijose ir karuose, žemės drebėjimuose ir revoliucijose, miškų ir miestų gaisruose ir t. t., ir t. t., o jeigu čia apvaizdinio kūrimo *nėra*, jeigu visų šių neigiamybių atveju Dievas yra tik kosmologinės srities palaikytojas jos *buvime*, bet ne veiksnys jos *veikime*, ar tai tada reiškia, kad kosmologinė sritis yra savarankiška tik savo neigiamybėse, o nesavarankiška teigiamuose savo veiksmuose? Ar tai reiškia, kad žmogus gali tiltą susprogdinti be Dievo, bet negali jo pastatyti be Dievo?

Jeigu tad „sąveikos filosofija“ yra nuosekliai išmąstoma ligi galo, tai ji turi arba pripažinti kosmologinės srities savarankiškumą josios veikime, arba padaryti Dievą visų šios srities veiksmų vienu iš autorių, už kuriuos jis, kaip protiniga bei laisva būtybė, yra atsakingas - ypač ten, kur žmogus nedalyvauja, sakysime, gamtinės katastrofos. *Kitaip tariant*, „sąveikos filosofija turi arba įjungti Dievą kaip bendradarbį ir į blogus pasaulio veiksmus arba išjungti jį iš visų pasaulio veiksmų, palikdama šiuos gamtinei būtinybei ir žmogiškajai laisvei. Kitos išeities autorius nemato. Jokia evoliucinė harmonija čia nieko nepadės, nes jokios harmonijos negalima statyti ant nekaltų būtybių - vis tiek ar jie būtų gyviai ar žmoneš - *kančios*. Jeigu Dievas iš tikro tokios harmonijos statyboje bendradarbiautų, tuomet F. Dostojevskio Ivanas Karamazovas būtų teisus grąžindamas Viešpačiui bilietą įeiti į tokią harmoniją.

„Sąveikos filosofijos“ užkulisis yra *tejardizmas*, kurio ir Celišius *nėra* dar nusikratęs. Todėl jis ir gina Absoliuto būti-

nybę pasaulio evoliucijai, griebdamasis „sąveikinės priežasties“, kurioje dalyvauja ir Dievas. Tačiau, kaip žinome (plg. autoriaus knygos p. 277-278), Teilhard'as de Chardinas sumenkina blogio vaidmenį, vadindamas blogį antriniais evoliucijos produktais, tarsi skiedros obliuojant lentas. Nei blogio tragikos ryšium su pasauliu, nei jo nesuderinamumo ryšium su Dievu Teilhard'as neregį ir į savo sistemą neįima. Juo seka ir P. Celiešius. Ir jis, pateikdamas savą „sąveikos filosofijos“ apybraižą, *nė žodelio neužsimena apie blogį ir jo vaidmenį šioje visuotinėje sąveikoje*. Tuomet, žinoma, ši sąveika pasirodo tokia gražutė, jog tik imk ir sekis ją į švarko atlapo skylutę tarsi raudoną gvazdiką. Deja, blogis yra pasaulyje toks tikras, jog niekas, ypač krikščioniškasis ontologas, negali pro jį praeiti. Kas tai mėgina kaip V. Solovjovas savo jaunystėje, tas vėliau, patyrimo priverstas, griebiasi perstatyti visą savo filosofijos sistemą. Tik dažniausiai tai esti jau per vėlu. O jei blogis yra regimas iš pat pradžios, tai visokia „sąveikos filosofija“ jo šviesoje pasirodo arba naivi, arba virsta iliuzine eschatologijos užuobėga (anticipacija), kai Dievas bus viskas visame, tačiau kai šios senosios žemės nebebus (plg. *Apr 21, 1-4*). O kol ši senoji žemė nėra perkeista į „naują žemę“ (*Apr 21, 1*), tol ji „tebedūsauja ir tebesikankina“ (*Rom 8, 22*) ir tol kiekviena sąveika, kurioje blogis nepaisomas, virsta rožiniais akiniais, rodančiais žmogui pasaulį tokį, kokio iš tikro nėra. Jeigu tad P. Celiešius mėgintų savą ontologiją nebelaikyti ilgiau *in pectore*, o ją išvystytų ir paskelbtų, tai autorius jam visų pirma patartų susidomėti V. Solovjovo filosofiniu keliu, kuris prasidėjo irgi visuotine sąveika, tačiau atsidaužė galop į blogį ir į jį sudužo. „Trys pašnekesiai“ („Try razgovora“) yra ne tik Solovjovo, bet ir kiekvieno „sąveikos filosofijos“ šalininko pamokantis įspėjimas.

...

Tuo autorius ir baigia pirmosios serijos laiškus saviems kritikams. Ar išaugs antroji tokių laiškų serija, priklausys nuo

kritikų, kiek jie atsilies į čia pateiktas ir kiek plačiau negu knygoje išvystytas mintis. Atrodo, kad pastaruoju metu teologinis pokalbis mūsų spaudoje gyvėja. Todėl būtų gera, kad į autoriaus pokalbį su savo kritikais įsijungtų ir daugiau teologiškai mąstančių asmenų - tiek dvasiškių, tiek pasauliškių. „Draugo“ kultūrinis priedas yra iš tikro nepavaduojama tokio pokalbio plotmė.